

DOI: 10.12731/2218-7405-2014-9-2

УДК 124.2

РОЛЬ АНТИЧНОГО НАСЛЕДИЯ В ФОРМИРОВАНИИ ХРИСТИАНСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

Кортунов В.В., Федулин А.А., Нур-Ахмет

В статье сопоставляются взгляды Платона и Аристотеля с точки зрения их отношения к проблеме рациональности. По сути дела, Платон и Аристотель занимают совершенно противоположные позиции в вопросе о сущности философии, о ее предмете, ее методах; они призывают к совершенно несовместимым друг с другом толкованиям самих основ бытия. Для Платона подлинное бытие – духовное, трансцендентное, не вмещающееся ни в какие рационально-логические рамки. Для Аристотеля подлинное бытие – предметно-чувственное, вполне познаваемое в границах рационально-логического мышления. Для Платона предметно-чувственный – это иллюзорная «тень» духа; для Аристотеля сам абсолютный дух является теоретическим предположением, предположением вынужденным, как некое методологическое допущение, для обоснования реальности предметно-чувственного, «телесного» мира. Аристотель наиболее четко сформулировал идею рационально-логической тотальности, в целом весьма популярную для античной метафизики, с которой во многом были солидарны и натурфилософы, и элеаты, и софисты. Платон же, «открыв» трансцендентное, наметил пути к сверхрациональному, а во многом и к иррационально-мистическому пониманию философских проблем. И в этом смысле, также как и орфики, и пифагорейцы, составил определенную оппозицию рационально-логической традиции Древней Греции. Платон доказывал, что истина – это сама духовная реальность, которая изначально открыта человеку: она находится за пределами противоречий, олицетворяя собой подлинное бытие. Из этого он делал вывод, что формы бытия и формы логического мышления разнятся между собой. Для Аристотеля же, напротив, истина есть соответствие форм мышления формам бытия; она не есть реальность, но отражение реальности в структурах человеческого сознания. И, надо сказать, что именно такая трактовка истины прочно утвердилась в западноевропейской философии и науке.

Эти две тенденции, направленные на формирование рациональной и иррациональной моделей мира, были в дальнейшем развиты в христианской традиции, постоянно

«всплывающая» в форме дискуссий о соотношении веры и знания, о различных способах богопознания.

Ключевые слова: рациональность; логика; эмоциональное; иррациональное; христианство.

ROLE OF ANCIENT HERITAGE IN FORMING CHRISTIAN WORLD PICTURE

Kortunov V.V., Fedulin A.A., Nur-Ahmed

The article compares the views of Plato and Aristotle in terms of their relation to the problem of rationality. In fact, Plato and Aristotle have absolutely opposite positions on the question of the essence of philosophy, its subject, its methods; they call for a completely incompatible with each other interpretations of the basis of the life. For Plato, true being is spiritual, transcendental that does not fit into any rational-logical framework. For Aristotle true being is subject-sensual, quite rationally knowable within the boundaries of logical thinking. For Plato, the subject-sensual – is illusory «shadow» of the spirit; for Aristotle absolute spirit is a theoretical assumption, assumption forced, as a kind of methodological assumption to justify the reality of the subject-sensual, «flesh» world. Aristotle most clearly formulated the idea of the rational-logical totality, as a whole it is quite popular for the ancient metaphysics, with which the natural philosophers, and Eleatics, and sophists were largely agreed. Plato, «Opened» transcendence, outlined ways to super-rational, and in many respects to the irrational and mystical understanding of the philosophical problems. And in this sense, as well as Orphics and the Pythagoreans, he left some opposition to the rational-logical tradition of ancient Greece. Plato argued that the truth – it is itself a spiritual reality, which is originally opened to man: it is beyond controversy, representing the true being. From this he concluded that the forms of life and forms of logical thinking differ from each other. For Aristotle, on the contrary, the truth is the correspondence of the forms of thinking to the forms of being; it is not a reality, but it is a reflection of the reality in the structures of human consciousness. And we need to add that just such interpretation of truth firmly established in Western philosophy and science.

These two tendencies, aimed at forming rational and irrational models of the world, were further developed in the Christian tradition, constantly «surfacing» in the form of discussions about the relationship between faith and knowledge about the different ways of knowing God.

Keywords: rationality; logic; emotional; irrational; Christianity.

Античная философия предоставляет нам весьма обширный и пёстрый материал для исследования. Здесь мы находим самые различные взгляды на человека, общество, культуру. Вместе с тем, наибольший интерес в рамках заявленной темы для нас представляют IV-III века до н.э., являющиеся, в определенном смысле, переломными в истории античной культуры. В это время происходит разложение полисного сознания, интенсивное отделение науки и философии от мифологических представлений, формирование собственно научно-философского инструментария. В этот же период античная философия достигает невиданного доселе уровня абстрагирования, что позволяет ей выйти за рамки исследования предметно-эмпирического бытия в область духовного и трансцендентного. В этом контексте более четкие контуры обретает и проблема соотношения духовной и физической культуры, эстетики духа и плоти.

С этой точки зрения, особый интерес для нас представляет фигура Сократа (469-399). Не случайно ряд величайших философов современности связывает его имя с «великим поворотом в философии» (М. Хайдеггер), оценивают его в качестве «начала европейской культуры» (Г. Гегель), называют «символом философии» (К. Маркс). Действительно, его учение в значительной степени предопределило не только проблемное поле всей последующей метафизической науки в области эстетики, этики, антропологии, но и, что более существенно для нас, задало методологическую основу научного поиска. Сея скепсис в умах афинян, Сократ призывал к строго логическому, научно аргументированному мышлению, указывая на рациональную доказательность, как на основу существования истинного знания. Вслед за Парменидом и Зеноном, вслед за софистами, Сократ стал выразителем убеждения в том, что универсум не может быть постигнут лишь одними чувствами, кои обманчивы и субъективны. Сократ, а затем и Платон, и Аристотель, всячески пытались обосновать интеллектуалистический путь развития научно-философского знания, который в дальнейшем станет генеральным и доминирующим в истории как античной, так и всей западноевропейской культуры.

Сократ исходил из объективно-идеалистического убеждения, согласно которому мир зиждется на некой разумной основе, обеспечивающей всеобщий порядок. Мыслимо ли допустить, чтобы окружающий нас мир, обладал столь очевидными закономерностями и стройностью лишь в силу случайного стечения обстоятельств? Мыслимо ли предположить, чтобы окружающая нас природная гармония являлась следствием некоторой слепой, неразумной стихии? Предположить подобное, по мнению Сократа, равнозначно признанию того, что окружающий нас мир «пребывает в таком стройном порядке благодаря какому-то безумию» [10, с. 4]. Но, если в основе мира лежит всеобщая разумность, следовательно, наиболее адекватным способом познания этого мира может служить разумная деятельность человека. Так зарождалась

рационалистическая философская традиция, ориентирующаяся на дискурсивное мышление и строго логическую аргументацию.

Эта традиция оказалась столь значительной для всей европейской культуры, что в дальнейшем, в эпоху Средневековья, когда христианство предложило Европе новое мировоззрение, новую систему ценностей, основной темой философских и теологических диспутов стала проблема соотношения веры и знания, религиозной мистики и научной доказательности. И даже средневековый теизм не сумел до конца преодолеть противоречий, возникших между христианской картиной мира и стремлением Запада к научной рационализации. Сам факт того, что средневековый тип мировосприятия, в конце концов, был преодолен (пусть даже это «преодоление» длилось несколько столетий), и западноевропейская культура через Возрождение вернулась к необходимости построения более приемлемой для себя научной картины мира, свидетельствует о не умирающем архетипическом преобладании в западном мировоззрении рационального над иррациональным, понятийного над образным, дискурсивного над поэтическим.

Если мы обращаемся к раннему Средневековью, то находим здесь безусловное мировоззренческое первенство греко-римских традиций, против которых восстает христианская культура¹. Одной из типичных проблем философии (в особенности для патристики) становится проблема соотношения веры и знания, христианских догм и метафизических истин. Ориген, разрабатывая теорию о трех смыслах Библии – буквальном, моральном и философско-метафизическом, отдавал безусловное предпочтение последнему. Абсолютно закономерно, что формирование христианской картины мира в Европе заканчивается схоластическими учениями (Ансельм Кентерберийский, Пьер Абеляр, Фома Аквинский, Альберт Великий, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам)², которые представляют собой ни что иное, как попытку рационально-логической интерпретации христианства. Фома Аквинский, к примеру, пытается рационалистически систематизировать христианское знание, вывести логические доказательства бытия божьего, апеллируя к здравому смыслу. Конечно, значение, которое оказала схоластика на последующее развитие христианской доктрины и мировоззрения в целом, не однозначно. С одной стороны, строгий категориально-логический аппарат помог сохранить преемственность интеллектуальных навыков и научных методов, которые окажутся в дальнейшем востребо-

¹ Закономерно, что языком христианства становится латинский язык, а столицей и центром культурной жизни – Рим.

² Рационалистическая интерпретация христианства, по всей видимости, всё же не была неизбежной. В византийской традиции философское толкование христианских догм приняло более «деликатный» и художественно-образный характер, о чём ярко свидетельствует вся восточно-христианская патристика (Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов, Амфилохий Иконийский и т.д.).

ванными культурой Нового времени. С другой стороны, предельная рационализация и логизация христианства не способствовала, на наш взгляд, его подлинному, духовному пониманию. Таким образом, весь опыт религиозного развития Европы показывает, как теология, пытаясь соотнестись с рационалистической картиной мира, всё время ищет «какой-то компромисс, какую-то равнодействующую между божественной тайной и человеческой логикой» [5, с. 82].

В античности эта проблема, которая в дальнейшем спровоцирует противоречивое «слияние греко-римской мысли с теистическим и персоналистическим христианством» [7, с. 117], возникает в виде метафизического «спора» между эмоционально-мифологической картиной мира и научно-рационалистическим духом греческой философии, поднимающей проблемы антропологического характера. Сократ был один из первых, кто довел этот «спор» до критической точки, не боясь принести в жертву традиционные идеалы полисной Греции. В какой-то степени, сократовские идеи можно рассматривать как закономерное продолжение философии софистов, отстаивающей приоритет личности, индивидуальности перед авторитетом общественной этики полиса. Уже в рамках философии софистов четко прослеживается «переориентация» античного мировоззрения в сторону антропологии, субъективной этики; уже Протагор (490-420), утверждая, что «каким каждый всё воспринимает, таким, скорее всего, всё каждому и будет» [25, с. 152], пытается подвергнуть сомнению примат субстанциального перед индивидуальным, противопоставить традиционным стереотипам полисной культуры креационно-ценностные возможности субъекта.

Возникновение софистики, как философского учения, было закономерно связано с развитием общественно-политической ситуации тогдашней Греции. VI-III века – это века расцвета античной демократии. Реформа Солона нанесла сокрушительный удар по родовой знати, провозгласив прямую зависимость политической свободы от имущественных, экономических возможностей гражданина полиса. Столь бурные изменения в общественной жизни, естественно, спровоцировали необходимость пересмотра и основных идеологических принципов. Философы того времени начинают тщательную разработку ряда проблем, связанных с политическим переустройством государства и изменением общественных отношений. Так, возникает проблема статуса индивидуума, о которой много и плодотворно рассуждает Сократ; проблема соотношения свободы воли и принуждения, анализ которой мы встречаем в работах Солона и Аристотеля; проблема соотношения природного, гражданского и социального права, которой посвящают свои труды Демокрит и представители софистики. Наконец, мыслители античности начинают рассуждать о возможных типах государственного устройства.

Вполне закономерно, что в данной ситуации становится необычайно актуальным вопрос о соотношении интересов общего и частного, универсального и индивидуального, государственного и личного. Начиная с софистов и Сократа, который своими философскими измышлениями фактически положил конец полисному мироощущению и доказал самоценность человеческого индивида, проблема индивидуального и всеобщего становится центральной в западноевропейской политологии и философии. Граждане полисной Греции осознали не только тот факт, что они являются самодостаточной ценностью, но также и то, что от воли каждого из них зависит политическая жизнь государства. Интеллектуальное брожение этой эпохи породило многочисленные идеи, в частности, протолиберального характера.

Развитие афинской демократии способствовало пересмотру самой природы общественных законов, подталкивая греков к осознанию их общественного (а не божественного) происхождения. Так возникает скепсис по отношению к мифологическим традициям, трактующим законы общественно-политической жизни в качестве неизменного и раз и навсегда устоявшегося проявления сверхъестественной воли. Теперь античный человек всё более четко начинает осознавать собственную креативную роль в формировании как общественно-политической жизни, так и общих аксиологических принципов. Постепенно мифологические авторитеты и апелляция к божественному провидению сменяются аргументами человеческого разума, а методом доказательности становятся системы логического обоснования. Всё это служило развитию плюрализма, формированию принципов вариативности мышления [23, с. 27].

Общественно-политическая обстановка востребовала и новые философские взгляды. Постепенно фокус античной метафизики переносится с натурфилософских проблем на проблемы антропологического, социально-политического, этического и эстетического свойства. Релятивизм и субъективизм софистов провоцирует возникновение массы смелых гипотез в самых различных областях философского и естественнонаучного знания. Вместе с тем, деятельность софистов имела и обратную сторону медали: провозгласив, что «человек – мерило всех дел, для существующего – бытия, для несуществующего – небытия», софисты встали на «троп относительности» [26, с. 216], граничащий с нигилизмом и аксиологическим произволом [31, с. 69].

Против этого и выступил Сократ. Поддерживая софистов в их стремлении повернуться к человеку, к его субъективности, к рациональному обоснованию исповедуемой им системы ценностей, великий мыслитель попытался ограничить волюнтаризм софистов, определяя интересубъективные границы произвола личности. Этими границами стал Дух или, иными словами, разумная основа всего сущего, умопостигаемая с помощью аналитической деятельности

сознания человека. Не признавая авторитетов богов, равно как и авторитета предметно-эмпирической реальности, Сократ, тем не менее, противопоставил субъективизму софистов Идею. Для софистов основным объектом исследования был человек в его индивидуальности и неповторимости. Для Сократа основным объектом исследования также остаётся человек, но уже в ином ракурсе: человек понимается им как, в первую очередь, идея, основной характеристикой которой становится разум, вполне сопоставимый с онтологической разумностью универсума. Для Сократа принципиальным вопросом становится вопрос о человеческом идеале, вопрос, который был проигнорирован школой софистов, и который должен, по мнению афинского философа, составлять цель научного познания.

Если начало мудрости есть осознание того, что ты знаешь лишь то, что «ничего не знаешь» [21, с. 80], то, следовательно, одновременно с желанием познавать, встает вопрос о понимании природы и специфики самого познающего, его общезначимого, безусловного смысла [2, с. 6]. Начиная «с самого начала», Сократ пытается выяснить, что в нашем знании случайно, несущественно, а что – универсально, сущностно. Через данную методологическую предпосылку философ выходит, с одной стороны, на необходимость разработки логических правил, в частности правил определения предметов (через родовые и видовые признаки), а, с другой стороны, на обоснование онтологического статуса духовных ценностей. Что есть, к примеру, благочестие? Потому ли благочестие благочестиво, что так решили люди или боги, или же, напротив, люди и боги воспринимают благочестие потому, что оно таковым является само по себе [18, с. 7-е – 10-е]? Для Сократа духовные ценности не зависят от релятивизма людей, они самодостаточны и объективны. Несмотря на то, что дух трансцендентен, он, тем не менее, объективен, а, следовательно, постигаем с помощью разума. Этот вывод об одновременной объективности (онтологичности) и трансцендентности духа оказался чрезвычайно существенным для всей последующей идеалистической традиции в философии, а также для будущей рациональной интерпретации христианства.

В этом положении Сократ стоит на достаточно компромиссных позициях в отношении интерпретации духовного, преодолевая крайности, которые были присущи как предшествующим ему философским течениям, так и некоторым последующим. Мы имеем в виду, с одной стороны, школы элеатов и софистов, для которых мир эмпирических данностей понимался в качестве иллюзии, видимости, и лишь разум индивида оказывался в состоянии придать ему некоторое постоянство и смысл. С другой стороны, уже у ученика Сократа – Платона – смыслообразующим стержнем бытия становится трансцендентная Идея, трагически отделенная от мира вещей, детерминирующая этот мир и живущая по своим автономным законам. У Сократа

же, трансцендентный и объективный Дух сообщает сущностное единство законам Универсума и законам человеческого мышления, причем таким образом, что и то, и другое становятся корреляторами предметно-эмпирического бытия.

Подчеркивая онтологичность трансцендентного Духа, принципиальное его родство с разумом человека, с его интеллектуальными способностями, Сократ, тем самым, существенно расширил эпистемологические границы человека, закладывая теоретико-методологический фундамент не только для идеалистических направлений в философии, но для «положительной» теологии. Здесь мы усматриваем один из ключевых моментов, обуславливающих влияние античной мысли на развитие христианства в его рациональной форме. Как нам представляется, именно из этого рационалистического оптимизма вырастает большинство рационалистических интерпретаций христианства, характерных как для западноевропейской патристики, так и для позднесредневековой схоластики. Ведь, если христианство толковать в качестве «отображения божественного разума», то, следовательно, «оно может быть понято как религия разума» [8, с. 69].

Абсолютный разум для Сократа служит источником науки и этики, знания и добродетелей. Нравственность, для него, является имманентным атрибутом подлинного знания. Недаром он утверждал, что «всякое знание, отделенное от справедливости и другой добродетели, представляется плутовством, а не мудростью» [20, с. 247], что «добродетели суть качества разума, ибо все они [суть] знания» [3, с. 13]. Таким образом, Сократ предложил еще одну идею – идею этической атрибутики трансцендентного Духа, – которая окажется востребованной средневековым христианством. Призывая к познанию самого себя и высших духовных законов, Сократ, одновременно с этим, подчеркивал, что само по себе познание не имеет цели в себе, а служит лишь средством совершенствования нравственных принципов. Трансцендентное начало мира имеет безусловный нравственный смысл, и познание этого нравственного смысла составляет как цель жизни человека, так и высший смысл его активности. Этический пафос учения Сократа ознаменовал собой важнейшую аксиологическую предпосылку раннего христианства, для которого любовь к ближнему своему, любовь Бога к людям стала универсальным принципом существования человека.

Безграничная вера в этические принципы привела Сократа к убеждению, что «с человеком хорошим не бывает ничего плохого ни при жизни, ни после смерти и <...> боги не перестают заботиться о его делах» [16, с. 41]. Абсолютный характер нравственного закона, его безусловная ценность стали источником еще более важного тезиса, характерного как для сократовской

философии, так и для христианской системы, о непротивлении злу насилеи. Почти буквально предвосхищая новозаветную этику [14], Сократ проповедует, что «не надо ни отвечать на несправедливость несправедливостью, ни делать кому бы то ни было зла, даже, если бы пришлось от кого-то пострадать» [19, с. 49].

...Отношение к разуму, как к главнейшему источнику познания реальности, было перенято от Сократа Платоном и Аристотелем. Платон (428-348), вслед за Сократом, последовательно проводит идею о том, что духовная реальность не может быть обусловлена эмпирическими данными. Она может иметь основания только в самой себе [25, с. 146]. Впервые в истории философии Платоном отмечен тот факт, что человек воспринимает реальные вещи не непосредственно, а лишь опосредованно – через идеи. Мир эмпирических данностей приобретает смысл и ценность лишь будучи включенным в систему идеальных связей и отношений. При этом, если любой элемент эмпирической реальности несовершенен, конечен, ограничен временными и пространственными рамками, то любая идея, напротив, совершенна, вечна и не ограничена ни какими пределами. Отсюда Платон делает вывод об абсолютном характере мира идей и относительном характере мира вещей. Отсюда же и ещё один вывод, согласно которому объектом гносеологии не может служить телесно-предметное бытие, но лишь умопостигаемые «формы» или идеи сущего.

Таким образом, материя, по Платону, не может обладать автономным существованием; материя обладает реальностью лишь в той мере, в какой она участвует в непосредственном бытии идей [22, с. 132, 141, 151]. Столь жесткое противопоставление духовной реальности, как подлинной, абсолютной, совершенной, и реальности материальной, вещественной, предметно-эмпирической, как становящейся, не обладающей самодостаточностью, в дальнейшем сыграет существенную роль в процессе формирования христианской философии. Христианство, совершенно в духе Платона, утверждает, что «в действительности существует только интеллигибельный мир, который не создан человеческим мышлением. Это совокупность истин – первых принципов и математических истин, которые включены в наш дух» [33, р. 104].

В соответствии со своей концепцией, Платон пересматривает понятие истины, которое уже не может просто идентифицироваться как некоторое соответствие между сущим и представлениями о нём. Практика также не может квалифицироваться как критерий истины, поскольку она реализуется преимущественно в сфере эмпирического, становящегося, неподлинного бытия. Абсолютный статус духовной реальности определяет истину как факт тождественности духа самому себе.

Таким образом, истина раскрывается перед человеком, является ему в виде идеи. Созерцать истину, значит видеть бытие в его идеальной сущности, в его «непотаённости»³. Трактую таким образом истину, Платон преодолевает пропасть между природой познающего и познаваемого. Идеи, по Платону, становятся той субстанциальной основой, которая объединяет подлинное бытие и механизмы субъективного познания этого бытия.

Практически, из всего сказанного вытекает вывод о том, что смысл человеческого существования заключен в стремлении максимального вхождения в духовную сферу. Этому должно способствовать четкое осознание иллюзорности предметно-эмпирического мира, нивелировка чувственных страстей и практика трансцензуса. Но, поскольку истинное бытие трансцендентно и в корне отличается от бытия являющегося, становящегося, с которым имеет дело чувственный опыт, то и способы созерцания истинного бытия не могут быть идентичны тем способам, с помощью которых человек созерцает мир эмпирических данностей. Созерцать трансцендентную идею – значит увидеть ее в непосредственной явленности, самоочевидности. Здесь Платон, преодолевает тенденцию онтологизации формальной логики, свойственной для школы элеатов, и предлагает совершенно иную эпистемологическую систему, использующую внерациональные способы познания мира.

Апелляция к иррационально-мистическому становится для Платона необходимой в методологическом плане для обеспечения непосредственного видения мира идей. Именно поэтому он не удовлетворяется исключительно формально-логическими средствами человеческого разума и настаивает на необходимости погружения в экстатическое состояние, обеспечивающее соответствующий эмоционально-психологический настрой [23, с. 210 а - 212 а]. Строго рациональные, логические методы, таким образом, составляют, по Платону, лишь низшую ступень познавательного процесса. Логика лишь вскрывает парадоксальность и противоречивость мира вещей, помогает человеку осознать субъективность мнений и условность чувственной реальности [24, с. 230]. Парадоксы и противоречия, к которым приходит строго логический ум лишь свидетельствуют о парадоксальности и противоречивости неподлинного бытия. Мир трансцендентных идей стоит над противоречиями и парадоксами. Абсолютная истина непротиворечива, она тождественна себе [17, с. 52].

³ Один из самых замечательных интерпретаторов и последователей Платона в его учении об истине Мартин Хайдеггер, подчеркивает, что «само познаваемое как таковое должно показаться, явиться, с тем, чтобы познание и суждение, формирующее и высказывающее это познание, могло примениться и примериться к познаваемому и, чтобы само познаваемое могло обладать обязательностью для суждения» [Хайдеггер М. Исток художественного творения / Западная эстетика и теория литературы 19-20 вв. – М., 1987. С. 289].

И всё же, философия Платона оставляла открытыми многие вопросы. В первую очередь, это касается дуалистической интерпретации бытия, констатации двух, фактически независимых друг от друга миров – мира идеального и мира вещественного. Не вполне ясен оказался и механизм их взаимообусловленности и взаимовлияния. Если мир идей охарактеризовать как абсолютно самодостаточный, независимый и совершенный, то не до конца очевиден механизм и смысл экстраполяции идей на объекты материальной действительности. Если мир идей обладает абсолютной автономией, то каким образом мы можем объяснить причастие единичных вещей к этому миру? Все эти вопросы стали центральными в философии Аристотеля (384-322), для которого принципиальной задачей стала попытка сближения, нахождение точек соприкосновения, выработка системы детерминаций между вещами и их идеями, между всеобщим и единичным [2, 1079 a - 1079 b].

Для осуществления этих целей Аристотель выдвигает гипотезу, согласно которой идеи вещей находятся в самих вещах. Хотя и не во вполне актуализированном виде. Материя находится в процессе постоянного «оформления» или, иными словами, в процессе обретения формы. Стремление к своему оформлению есть имманентное свойство материально-чувственного объекта. Форма же и является, по существу, идеей вещи, благодаря которой она приобретает смысл и сущность. Таким образом, идея или форма, потенциально содержащиеся в объекте, стимулируют развитие предметно-чувственного мира к своему совершенному состоянию, обуславливают эволюцию от единичного к всеобщему, от материально-несовершенного к идеально-совершенному. Но, соединяя таким образом материю и идею, предметно-чувственное и духовно-трансцендентное, единичное и всеобщее, Аристотель приходит к новой проблеме. Для Аристотеля оказался весьма размытым онтологический статус идей, поскольку, с одной стороны, они пребывают в вещах и являются, по сути, их формами, с другой же стороны, сущности вещей, или же их формы, по определению есть нечто имматериальное. Из этого вытекала и чисто гносеологическая проблема. С одной стороны, если идеи находятся в вещах, стало быть мы должны направлять своё познание на сами вещи. С другой стороны, по признанию самого Аристотеля, чувственное восприятие есть восприятие некоторых единичностей, частных, и потому не может быть основой познавательного процесса, ставящего своей целью усмотрение необходимого, устойчивого, неизменного [3, с. 22-24].

Все эти сложности и противоречия, возникшие в системе Аристотеля во многом, на наш взгляд, объясняются его ориентацией на строго логические методы, предписывающее разуму систематическое, непротиворечивое познание. Кроме того, в отличие от Платона, для которого мир идей был трансцендентен и, следовательно, соприкосновение с трансцендентным

миром допускало практику созерцания, основанную на алогизме, недискурсивности, невербальности, для Аристотеля, стоящего на позициях строго логического мышления, подобная практика была недопустимой. Один из основных логических принципов, сформулированных Аристотелем, согласно которому «невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» [2, с. 15-20], оказался в полной мере применим и к идеям. Поэтому, приходя к противоречиям, Аристотель был менее всего склонен считать, что они свойственны самим вещам. Отсюда и абсолютно иная трактовка истины, по сравнению с Платоном. Для Аристотеля истина не является онтологическим свойством духовной реальности, а представляет собой результат отношения человеческого разума к объективной реальности чувственного мира [2, с. 25]. Преодолевая идеализм и трансцендентализм Платона, Аристотель, на основе рационально-логического метода, приходит к предположению, что идеи не обладают самостоятельной реальностью и автономностью. Идеи содержатся в самих вещах и только в них [2, с. 3]. Ибо утверждать, что идея-сущность вещи находится одновременно в ней самой и за ее пределами, значит противоречить самим основам логического мышления.

Все эти рассуждения Аристотеля можно было бы охарактеризовать как материалистические, если бы не одно «но». Куда бы Аристотель не помещал идеальную сущность предметно-эмпирического бытия, актуальным остается вопрос о том, насколько эта сущность объективна. Если мы предположим, что идеи не имеют самостоятельного существования, а являются лишь атрибутом единичных вещей, мы, тем самым, поставим под сомнение саму возможность познания. Ведь мир вещей, по признанию самого Аристотеля, множественен и состоит из некоторых единичностей. И, если лишь он обладает безусловным онтологическим статусом, то, следовательно, мы даже не можем говорить о некоторой всеобщности, субстанциальности бытия. И даже, если в этом случае мы признаем возможность установления некоторой всеобщей связи между единичными объектами, эта связь с неизбежностью приобретает условный, субъективный, лишенный интересубъективности, характер. Таким образом, ставится под сомнение само развитие научного познания и объективных научных критериев.

Ощущая эту угрозу и стремясь сохранить методологические предпосылки научного знания, Аристотель вынужден предположить существование некоторой объективной закономерности, которая стоит над вещами и идеями. Лишь наличие подобной закономерности, «идеи всех идей» позволяет нам говорить о бытии как о системе, подчиненной не субъективному произволу человеческого разума, а некоторой объективной цели. Необходимость предположения подобной «идеи всех идей» играет в философской системе Аристотеля ключевую роль. Данное

предположение совершенно необходимо для построения онтологической теории, поскольку без объективной закономерности бытие рассыпается на бесконечное количество единичностей. Без подобного предположения невозможно решение и важнейших гносеологических вопросов, поскольку в противном случае разум лишает каких бы то ни было критериев познания. «Идея всех идей» имеет и глубоко эстетический смысл, так как она является эталоном, идеалом, к которому стремится материя; она также выполняет функцию абсолютно совершенного объекта, «чистой формы» [2, с. 6-7].

Здесь, по сути дела, речь идет об обосновании бытия Божьего, о Боге, как смыслообразующей силе всего сущего. Поэтому неслучайно, что средневековая патристика не раз обращалась к логическим доводам Аристотеля и, как совершенно справедливо отметил А.Ф. Лосев, если бы не обширная аргументация Аристотелем необходимости признания существования «идеи всех идей» в качестве всеобщей закономерности, «аристотелизм не мог бы занять своего ведущего места в средневековой богословии Запада» [12, с. 609].

Таким образом, Аристотель, критикуя Платона за созданный им мир трансцендентных идей, сам приходит к обоснованию духовного Абсолюта, но уже иного уровня. Отрицая трансцендентальный идеализм, он приходит, по сути, к теологической концепции, к обоснованию идеи Бога, как необходимого условия сообщения сущему объективного смысла и объективной целесообразности. По мнению В.Н. Кузнецова, для античного идеализма вообще характерно «настаивание на том, что в мире господствует сверхъестественная божественная по своей сути целесообразность, в свете чего перед разумом ставилась задача раскрытия вселенской теологии» [11, с. 11]. Отдавая должное Аристотелю, необходимо признать, что ему удалось избежать дуалистических проблем, характерных для философской системы Платона, и создать, хотя и достаточно громоздкую, но всё же единую, модель мира. Для Аристотеля предметно-эмпирический мир абсолютно реален; реальны также идеи, существующие в единичных вещах, реальна и постоянно развивающаяся материя, стремящаяся к своему окончательному «оформлению». При этом, весь этот мир приобретает смысл, цель и объективность, будучи пронизанным идеей Абсолюта. Если интерпретировать эту мысль в теологических категориях, то можно сказать, что чувственный мир преобразуется, одухотворяется, находит в себе смысл, благодаря причастию к Богу, Софии.

Еще одна победа, которую одерживает Аристотель в своих рассуждениях, заключается в том, что восстанавливается в своих правах строго систематическое мышление и рационально-логическое познание. Перемещая идеи в сами вещи, в предметно-эмпирический мир, Аристотель, таким образом, дает понять, что знание зиждется не на «узрении» потусторонних

платоновских идей, а на систематическом изучении осязаемого нами мира. Если для Платона истина трансцендентна, и потому может быть адекватно уловлена только с помощью иррационально-мистического акта, интуиции, «девственного» созерцания, то для Аристотеля истина является отношением человеческой субъективности к вполне посюстороннему миру предметных данностей. А если так, то она может быть добыта исключительно логическими средствами познания [2, с. 25].

Платон и Аристотель определяют совершенно различные подходы к философии, наиболее четко выразив две тенденции, наметившиеся в Античности и нашедшие своё продолжение в эпоху Средневековья. В данном случае речь не идет о противопоставлении материализма идеализму. И Платон, и Аристотель остаются, безусловно, идеалистами: первый постольку, поскольку переносит подлинную реальность в область духовного, подчеркивая при этом вторичность и производность от нее реальности материальной, чувственной; второй – постольку, поскольку высшим смыслом и целью всего сущего у него остается «идея всех идей» или Бог. Но тем не менее, пропасть между этими двумя философами колоссальна. По сути дела, Платон и Аристотель занимают совершенно противоположные позиции в вопросе о сущности философии, о ее предмете, ее методах; они призывают к совершенно несовместимым друг с другом толкованиям самих основ бытия. Для Платона подлинное бытие – духовное, трансцендентное, не вмещающееся ни в какие рационально-логические рамки. Для Аристотеля подлинное бытие – предметно-чувственное, вполне познаваемое в границах рационально-логического мышления. Для Платона предметно-чувственный – это иллюзорная «тень» духа; для Аристотеля сам абсолютный дух является теоретическим предположением, предположением вынужденным, как некое методологическое допущение, для обоснования реальности предметно-чувственного, «телесного» мира. Аристотель наиболее четко сформулировал идею рационально-логической тотальности, в целом весьма популярную для античной метафизики, с которой во многом были солидарны и натурфилософы, и элеаты, и софисты. Платон же, «открыв» трансцензус, наметил пути к сверхрациональному, а во многом и к иррационально-мистическому пониманию философских проблем. И в этом смысле, также как и орфики, и пифагорейцы, составил определенную оппозицию рационально-логической традиции Древней Греции. Платон доказывал, что истина – это сама духовная реальность, которая изначально открыта человеку: она находится за пределами противоречий, олицетворяя собой подлинное бытие. Из этого он делал вывод, что формы бытия и формы логического мышления разнятся между собой. Для Аристотеля же, напротив, истина есть соответствие форм мышления формам бытия; она не есть реальность, но отражение реальности в структурах человеческого сознания. И, надо ска-

зять, что именно такая трактовка истины прочно утвердилась в западноевропейской философии и науке.

Эти две тенденции, направленные на формирование рациональной и иррациональной моделей мира, были в дальнейшем развиты в христианской традиции, постоянно «всплывая» в форме дискуссий о соотношении веры и знания, о различных способах богопознания. При этом, как нам представляется, в западноевропейском христианстве явно преобладали последователи аристотелевской традиции, утверждающие, что «разум даже вдвойне необходим для полного раскрытия веры» [7, с. 115]. В результате формировалась достаточно мощная тенденция рационально-логического истолкования христианского вероучения, концепция «поиска дороги к Иерусалиму через Афины», пытающаяся представить христианскую концепцию в качестве теоретической дисциплины, адекватно описываемой в терминах науки [4].

Западноевропейское христианство, обращаясь за метафизическим обоснованием религиозных догматов к наследию античных философов и, в частности, к аристотелизму, сформулировало для себя ряд ключевых проблем. Прежде всего, это проблема диалектического единства веры и разума, трансцендентного объекта познания и применения к нему механизмов рациональной гносеологии. Для разума европейца, привыкшего апеллировать к здравому смыслу, к интеллектуальным формам проработки информации, привыкшего осознавать, что критерием истины является логическая доказательность, обращение к трансцендентно-мистическому всегда становилось проблематичным. Стремление всё познать, заключить в рамки единой гносеологической системы, не обошло и идею Бога. На этом пути западноевропейское христианство, руководствуясь аристотелевскими принципами, зачастую устанавливало искусственный предел бесконечности и, как бы боясь подняться над противоречивостью бытия, предпочитало рассматривать христианскую концепцию с помощью философских понятий, пусть даже антиномичных.

Во многом это было обусловлено опасениями потерять четкие критерии в обосновании миропорядка. Ведь, признавая иррационально-мистичный характер основы сущего, ее неподвластность законам рационального мышления, религия, по мнению многих западноевропейских богословов, может лишиться целесообразного оправдания добра и зла и тем самым потерять свою этическую ценность. В этом контексте весьма показательно звучат слова Иустина Философа (132-167), который призывал в делах веры опираться на выработанные античной философией гносеологические критерии. Этот призыв остается актуальным для западного христианства и по сей день [32]. Конечно, у этой рационалистической линии в христианстве были и свои оппоненты, четко разграничивающие сферы разума и веры, стоящие на позициях

невербализуемости и недискурсивности религиозного переживания. К примеру, Квинт Тертуллиан (160-220), полагая, что основа всего сущего, Бог «превышает любое мышление», по сути дела солидаризируется с трансцендентализмом Платона и встает на путь эмоционально-чувственного, интуитивного гностицизма. Однако позиция Тертуллиана и его сторонников не была типичной для западноевропейского христианства, о чем косвенно свидетельствует мировоззренческий конфликт, который возник в конце концов между ним и официальной римской церковью. По всей видимости, всё же необходимо признать, что сторонники рационально-логического подхода к христианству в Западной Европе «постоянно одерживали верх, их всегда было больше, и в конечном счете они задавали тон» [14, с. 43].

Концепция «рациональной веры», пытающаяся соединить рациональную философию и христианскую догматику, разрабатывается уже во II веке Климентом Александрийским (?-215). Тит Флавий опирался на рациональную традицию греческой философии не только с целью подвести интеллектуалистический фундамент под религиозное чувство, но для придания новой религии более привычной интеллектуальной «привлекательности». Известно, что проповеди Климента пестрили цитатами из античной философии; его знаменитые «Строматы» (букв. «ковёр из лоскутков») можно прямо расценивать в качестве неоаристотелизма, адресованного «думающей», философствующей элите того времени. Мысль о том, что подлинный путь к Богу есть разум нашла своё отражение у Климента Александрийского в обосновании им места и роли рационалистической философии в процессе богопознания. Напомним, что широко известный тезис «философия есть служанка богословия» принадлежит именно ему. В «Строматах» он пишет: «Философия есть преуготовленное учение, пролагающее и выравнивающее путь ко Христу» [9, р. 5]. Развивая концепцию Аристотеля, Климент обосновывает универсализм разумного начала, свойственного как для Бога-логоса, так и для сознания-логоса человека. Для него, по сути дела, Христос и есть Логос, найденный еще античными мыслителями и составляющий единую основу мироздания. Человеческий разум трактуется им в качестве частицы вселенского разума, как «разумный» микрокосм, совпадающий по своим принципиальным качествам с «разумным» макрокосмом. Таким образом, Климент пытается осуществить одну из самых дерзких в истории христианства попыток – попытку создания строго научной, систематической теологии. В итоге, многие этические и эстетические ценности у Климента Александрийского оказались подменены ценностями сугубо гносеологическими. Ведь идеальный человек, согласно его учению, есть человек, движущийся по пути к Логосу; цель и смысл человеческой жизни заключается не столько в том, чтобы стать благодетельным, сколько в том, чтобы стать знающим – «совершенным гностиком» [9, с. 28]. И этот тезис становится одним из центральных практически для всей западной патристики.

У Августина Блаженного (354-430) теологическая концепция не столь однозначна, как у Климента Александрийского. Дело в том, что для Святого Августина характерен некоторый компромисс между верой и знанием, интуицией и разумом, обусловленный, прежде всего его ориентацией на платонизм. Его связь с Платоном наиболее четко прослеживается в убеждении, что бытие Бога невозможно вывести из бытия предметно-чувственного мира, но лишь из человеческой субъективности. Однако на этом связь Августина с наследием Платона во многом исчерпывается, поскольку сама человеческая субъективность интерпретируется им с известной долей интеллектуализма. Несмотря на глубокий психологизм его произведений, основанный на переживании религиозного чувства, Августин не переходит грани, отделяющей интеллектуальные размышления о Боге от трансцендуса. Всё же религиозно-философская система Августина не дает достаточных оснований для причисления ее к числу «мистических» или «иррациональных». Разумное начало остается для него важнейшим источником богопознания, который, в конце концов, и призван привести человека к Богу, к его истинному «пониманию и знанию» [1, XXIV]. При всей неоднозначности точки зрения Августина Блаженного, мы можем констатировать, что он остается на позиции отождествления божественного разума с разумом человека, Логоса, «Бога-истины» с объективной истиной, познаваемой средствами рассудочной деятельности. В этом принципиальном пункте он, безусловно, отходит от платоновской «методологии» познания духовной реальности, сближаясь с идеей рациональной тотальности Аристотеля. Отождествление форм самопознания и самореализации Логоса с формами логического познания, по справедливому замечанию известного историка философии Г.Г. Майорова, «имеет двуединый результат: обожествление, теологизацию теоретического рационального знания и одновременно рационализацию христианского бога» [13, с. 277].

Вполне закономерно поэтому, что западноевропейская патристика, идя по пути соединения эллинистической философии в её рациональной форме с христианской догматикой, в конце концов, приходит к схоластическим доктринам, в которых роль собственно веры становится неопределенной, размытой в силу ее тотального подчинения интеллекту. Фома Аквинский (1225-1274) – центральная фигура в западноевропейской схоластике – прямо заявляет об имманентной рациональности божественной активности, утверждает рациональное содержание деятельности Абсолюта [27, с. 346]. «Бог по своей милости, – пишет Фома Аквинский, – соединяется с сотворенным интеллектом как предмет, открытый разуму» [30, 1 q, 12, 4 c]. Аквинат не отрицает значения веры в процессе богопознания, но предпочитает, фактически, отождествлять ее с разумной деятельностью. В результате, основой теологической конструкции, у него, становится «здравый смысл», чуждый идее трансцендентности. Даже доказательства

бытия Божьего Аквинат выводит из фактов предметно-эмпирического бытия. Таким образом, схоластика пришла к двусмысленным итогам в процессе формирования западноевропейской модели мира: с одной стороны, она востребовала богатейший опыт эллинистических традиций в области использования научного, рационально-логического инструментария и через это способствовала некоторому «смягчению» жестких теоцентрических традиций средневекового мировоззрения. В дальнейшем, в эпоху Нового времени, это сыграет существенную роль для возрождения научной методологии, что, в свою очередь, станет стимулом в приросте естественнонаучной области знания. Однако, с другой стороны, схоластическая интерпретация христианства подготовила почву для саморазрушения трансцендентных, сакральных основ религиозного переживания. Выводя бытие Божие из вещей, духовную реальность из реальности предметно-эмпирической, апеллируя к «здравому смыслу» и фактам посюстороннего мира, схоластика фактически начала процесс «размывания» религиозного сознания. Преодолевая дуальную структуру мироздания, создавая, по сути, единую предметно-эмпирическую реальность, пронизанную рациональной целесообразностью божественного Логоса, Фома Аквинский сближает религиозную модель мира с мифологической.

Фома Аквинский настаивал, что «почти все изыскания философии подчинены цели богопознания» [29, с. 4]. При этом, синтез философии и теологии осуществлялся у него на основе рационалистической методологии, которая оказывалась универсальным, общим фундаментом как для метафизики, так и для христианства. За это Аквинат подвергся острой критике с двух сторон: с одной стороны, представители сциентических направлений в философии, отстаивающие позитивистский подход к метафизике, были не согласны с теологической «компроматацией» логико-познавательной гносеологии; с другой стороны, многочисленные представители «мистической» линии в христианстве, стоящие на позициях трансцендентализма, принципиальной иррациональности религиозного переживания, напротив, полагали недопустимым включение рационально-логических механизмов интеллекта в процесс богопознания, ибо логизация религиозной веры ведет, в конечном счете, к её вырождению, саморазрушению. И то, и другое, на наш взгляд, во многом справедливо. По сути дела, критика схоластической интерпретации христианства основана на некорректности рационализации (строго научного, логического, дискурсивного, аналитического обоснования) мистики (религиозного, иррационального, трансцендентного), с одной стороны, и мистификации (интуитивно-чувственного, эмоционально-психологического, экстатического, внерационального обоснования) разумного (основанного на логике, дискурсивности, вербальности, систематичности, верификации), с другой.

В.И. Гараджа справедливо подчеркивал, что система Фомы Аквинского «не дала (и не могла дать) того органического синтеза разума и авторитета, античной философии и библейского предписания, к которому он стремился. Она являет собой пример богословской фальсификации аристотелевской философии, произвола и насилия над логикой и разумом» [6, с. 87]. Добавим от себя, что столь же справедливо можно говорить о рационалистической фальсификации христианства, о примере рационально-логического «насилия» над верой и религиозным переживанием.

Тем не менее, для западноевропейского христианства идеи Фомы Аквинского стали доминирующими. По мнению А. Дондейна, его концепция стала «классической в католической церкви и остается таковой до наших дней» [7, с. 118].

Список литературы

1. Августин Блаженный. Об истинной религии / Творения. – Киев, 1912. Ч. 2.
2. Аристотель. Метафизика / Сочинения в 4-х тт. – М., 1969. Т. 1.
3. Аристотель. Никомахова этика / Этика Аристотеля. – СПб, 1908. Т. 2.
4. Бабосов Е.М. Научно-техническая революция и модернизация католицизма. – Минск, 1971. С. 70.
5. Габинский Г.А. Богословие и логика. Философские науки, 1976, № 6.
6. Гараджа В.И. Неотомизм – разум – наука: Критика католической концепции научного знания. – М., 1969.
7. Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. – Брюссель, 1974.
8. Иванов Н. Св. мученик Иустин Философ // Журнал московской патриархии. 1966, № 7.
9. Климент Александрийский. Строматы. – Ярославль, 1892.
10. Ксенофонт Афинский. Воспоминания о Сократе / Сократические сочинения. – М.-Л., 1935.
11. Кузнецов В.Н. Конституирование философской рациональности. Диверсификации и конфликт рациональностей в античной философии / Разум и культура. – М., 1983.
12. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. – М., 1975.
13. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. – М., 1979.
14. Мф. 5:39.
15. Оргиш В.П. Античная философия и происхождение христианства. – Минск, 1986.
16. Платон. Апология Сократа / Сочинения в 3-х томах. – М., 1968. Т. 1.
17. Платон. Государство / Сочинения в 3-х томах. – М., 1970. Т. 3.

18. Платон. Евтифрон / Полное собрание сочинений в 15-ти томах. – Пб., 1923. Т. 1.
19. Платон. Критон / Сочинения в 3-х томах. – М., 1968. Т. 1.
20. Платон. Менексен / Сочинения в 3-х томах. – М., 1970. Т. 2.
21. Платон. Менон / Сочинения в 3-х томах. – М., 1968. Т. 1.
22. Платон. Парменид / Сочинения в 3-х томах. – М., 1970. Т. 2.
23. Платон. Пир / Сочинения в 3-х томах. – М., 1970. Т. 2.
24. Платон. Софист / Сочинения в 3-х томах. – М., 1970. Т. 2.
25. Платон. Теэтет / Сочинения в 3-х томах. – М., 1970. Т. 2.
26. Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений / Сочинения в 2-х тт. – М., 1976. Т. 2.
27. Соколов В.В. Средневековая философия. – М., 1979.
28. Степин В.С. Естествознание как социокультурный феномен: к проблеме становления естествознания в истории цивилизации / Ценностные аспекты современного естествознания. – Обнинск, 1973.
29. Фома Аквинский. Против язычников. / Антология мировой философии в 4-х тт. – М., 1969.
30. Фома Аквинский. Сумма теологии / Антология мировой философии в 4-х тт. – М., 1969.
31. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – М., 1912.
32. Maritain J. Le Paysan de la Garrone. – Paris, 1966.
33. Masset P. Comment croire? La foi et la philosophie moderne. – Paris, 1973.

References

1. St. Augustine. *Ob istinnoj religii* [The true religion] / Creation. – Kiev, 1912. Part 2.
2. Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics] / Works in 4 vols. – М., 1969. Vol. 1.
3. Aristotle. *Nikomahova jetika* [Nicomachean Ethics] / Ethics of Aristotle. – St. Petersburg, 1908. Vol. 2.
4. Babosov E.M. *Nauchno-tehnicheskaja revoljucija i modernizacija katolicizma* [The technological revolution and the modernization of Catholicism]. – Minsk, 1971. P. 70.
5. Gabinski G.A. *Bogoslovie i logika* [Theology and logic]. Philosophy of Science, 1976, № 6.
6. Garaja V.I. *Neotomizm – razum – nauka: Kritika katolicheskoj koncepcii nauchnogo znanija* [Thomism – Mind – Science: A Critique of the Catholic conception of scientific knowledge]. – М., 1969.
7. Dondeyn A. *Hristianskaja vera i sovremennaja mysl'* [Christian faith and modern thought]. – Brussels, 1974.

8. St.N. Ivanov. *Sv. muchenik Iustin Filosof*. [Martyr Justin the Philosopher] // Journal of the Moscow Patriarchate. 1966, № 7.
9. Clement of Alexandria. *Stromaty*. [Stromata]. – Yaroslavl, 1892.
10. Xenophon of Athens. *Vospominanija o Sokrate* [Memoirs of Socrates] / Sokrates compositions. – Moscow-Leningrad, 1935.
11. Kuznetsov V.N. *Konstituirovanije filosofskoj racional'nosti. Diversifikacii i konflikt racional'nostej v antichnoj filosofii* [The constitution of the philosophical rationalism. Diversification and conflict of rationality in Ancient Philosophy] / Mind and Culture. – M., 1983.
12. Losev A.F. *Istorija antichnoj jestetiki: Aristotel' i pozdnjaja klassika* [History of ancient aesthetics: Aristotle and later classics]. – M., 1975.
13. Mayorov G.G. *Formirovanie srednevekovoj filosofii: Latinskaja patristika* [Formation of Medieval Philosophy: Latin patristics]. – M., 1979.
14. *Mf* [Matt.] 5:39.
15. Orgish V.P. *Antichnaja filosofija i proishozhdenie hristianstva* [Ancient philosophy and the origin of the Christian]. – Minsk, 1986.
16. Plato. *Apologija Sokrata* [Apology of Socrates] / Works in 3 volumes. – M., 1968. T. 1.
17. Plato. *Gosudarstvo* [State] / Works in 3 volumes. – M., 1970. T. 3.
18. Plato. *Evtifron* [Euthyphro] / Complete Works in 15 volumes. – Pb., 1923. T. 1.
19. Plato. *Kriton* [Creighton] / Works in 3 volumes. – M., 1968. T. 1
20. Plato. *Meneksen* [Meneksen] / Works in 3 volumes. – M., 1970. T. 2.
21. Plato. *Menon* [Menon] / Works in 3 volumes. – M., 1968. T. 1.
22. Plato. *Parmenid* [Parmenides] / Works in 3 volumes. – M., 1970. T. 2.
23. Plato. *Pir* [Pier] / Works in 3 volumes. – M., 1970. T. 2.
24. Plato. *Sofist* [Sophist] / Works in 3 volumes. – M., 1970. T. 2.
25. Plato. *Tejetet* [Theaetetus] / Works in 3 volumes. – M., 1970. T. 2.
26. Sextus Empiricus. *Tri knigi pirronovyh polozhenij* [Three books pirronovyh provisions] / Works in 2 vols. – M., 1976. T. 2.
27. Sokolov V.V. *Srednevekovaja filosofija* [Medieval philosophy]. – M., 1979.
28. Stepin V.S. *Estestvoznanije kak sociokul'turnyj fenomen: k probleme stanovlenija estestvoznaniija v istorii civilizacii. / Cennostnye aspekty sovremennogo estestvoznaniija*. [Natural science as a sociocultural phenomenon: the problem of the formation of natural science in the history of civilization. / Value-nye aspects of modern science]. – Obninsk, 1973.
29. Thomas Aquinas. *Protiv jazыchnikov*. [Against the pagans]. / Anthology of World Philosophy in 4 vols. – M., 1969.

30. Thomas Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologica] / Anthology of World philosophia in 4 vols. – M., 1969.
31. Zeller E. *Ocherk istorii grecheskoj filosofii* [Essay on the history of Greek philosophy]. – Moscow, 1912.
32. Maritain J. *Le Paysan de la Garrone*. – Paris, 1966.
33. Masset P. *Comment croire? La foi et la philosophie moderne*. – Paris, 1973.

ДАнные ОБ АВТОРАХ

Кортунов Вадим Вадимович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-гуманитарных знаний

Российский государственный университет туризма и сервиса

ул. Главная, д. 99, пос. Черкизово, г. Москва, 141221, Российская Федерация

kortunov@bk.ru

Федулин Александр Алексеевич, доктор исторических наук, профессор, ректор

Российский государственный университет туризма и сервиса

ул. Главная, д. 99, пос. Черкизово, г. Москва, 141221, Российская Федерация

Нур-Ахмет, PhD, действительный член

Национальная академия наук Республики Казахстан

г. Астана, Республика Казахстан

DATA ABOUT THE AUTHORS

Kortunov Vadim Vadimovich, PhD, professor the head of the chair of philosophy and social-humanitarian knowledge

State University of tourism and service

ul. Glavnaya, 99, Cherkizovo, Moscow, 141221, Russian Federation

kortunov@bk.ru

Fedulin Alexander Alekseevich, PhD, professor, Rector

State University of tourism and service

ul. Glavnaya, 99, Cherkizovo, Moscow, 141221, Russian Federation

Nur-Akhmet, PhD, academician of NAS, Turk Academy

National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan

Astana, Republic of Kazakhstan