



ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК – 1(091)
930.1
ББК – 87.227

ПОЛЕТАЕВА Ю.Г.,
доцент кафедры философии
Уральского государственного аграрного университета
г. Екатеринбург, E-mail: jpkamch@gmail.com, 89126582230
620135, Екатеринбург, Ул. Красных командиров, 29-139.

Рецензент: Скоробогатский В.В.,
доктор философских наук, профессор,
Уральский институт управления РАХНиГС

09.00.11 – социальная философия

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ОБОСНОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ: ОТ АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА К КАНТУ

Аннотация. Рассматриваются предпосылки формирования трансцендентального обоснования исторического познания. Обращение к основополагающим принципам трансцендентальной философии обусловлено методологическим кризисом исторического знания. Утверждается, что идею исследования природы знания или исторического познания Кант наследует у Аврелия Августина. Проводится сравнительный анализ культурно-исторических и гносеологических предпосылок интроспективной теологии Августина и трансцендентализма Канта. Предполагается сходный характер поставленных задач с опережающим характером разрешения проблемы истории у Августина.

Ключевые слова: историческое познание, трансцендентализм, субъект познания, эллинизм, тринитарная доктрина, личность.

POLETAYEVA YU. G.,
associate professor of philosophy Ural state agricultural university Yekaterinburg
E-mail: jpkamch@gmail.com, 89126582230
620135, Yekaterinburg, St. Red commanders, 29-139.

Reviewer: Skorobogatsky V.V.,
Doctor of Philosophy, professor, Ural institute of control РАХНиГС

HELLENISTIC BACKGROUND STUDY OF HISTORICAL KNOWLEDGE: FROM AURELIUS AUGUSTINE TO KANT

Summary. Considers the prerequisites for the formation of the transcendental justification of historical knowledge. Appeal to the fundamental principles of transcendental philosophy is due to the methodological crisis of historical knowledge. It is argued that the idea of ??research into the nature of knowledge and historical knowledge Kant inherits from Aurelius Augustine. A

comparative analysis of the cultural-historical and epistemological presuppositions introspective theology of Augustine and Kant's transcendentalism. We pose the assumption of a similar nature of the tasks, with the priority nature of the solution to the problem in the history of St. Augustine.

Keywords: *historical knowledge, transtsendentalizm, subject of knowledge, Hellenism, Trinitarian doctrine.*

Большинство исследователей полагают, что формирование важных проблем кантовской философии, необходимость их постановки была обусловлена развитием математического естествознания в эпоху Нового времени, базировавшимся на экспериментальном методе исследования, способствовавшим выработке общих понятий (категорий), раскрывающих специфику научного мышления как такового. Вырастающая из этих предпосылок отличительная особенность теории познания Канта представляла собой новое разрешение проблемы антиномичности человеческого познания. Учение Канта об априорных формах знания являлось первой попыткой устранить антиномию эмпиризма и рационалистических принципов мышления и понимания мира. Вопрос состоял в том, как можно построить теоретическое знание, когда единичный и чувственно воспринимаемый объект существует независимо от познающего субъекта. Согласно Кантовскому трансцендентализму, познание объектов окружающего мира возможно посредством их феноменологического рассмотрения, «как если бы они были механизмами (машинами), т.е. были созданы разумом как будто совершенно свободно и целесообразно. Принцип «как если бы» (als ob) становится важнейшим методологическим принципом кантовской философии» [6, с. 17]. Понятие природы представляет собой не что иное, как продукт нашего рассудка. Действительный окружающий мир выступает у Канта в качестве феномена, его творит, конструирует активная деятельность трансцендентального субъекта. Законы природы не могут существовать сами собой, они даны только в отношении к нашему Я. Разрешение вышеуказанной проблемы познания рассматриваемой в качестве особенностей природы мышления, законо-

мерностей его гносеологического осмысления не могло быть предложено ни в рамках науки Нового времени, ни в рамках всей предыдущей философии.

По существу, «отыскание пределов познания, образующих субъективно-деятельные ориентиры целеполагания» для раскрытия механизма образования знания, а также практической деятельности, в трансцендентализме Канта является теоретико-познавательной основой мышления, «адекватного историческому процессу» как таковому. Сам же трансцендентальный субъект – «это мир в культуре находимых форм» [14, с. 69]. Он способен превратить возможность, находящуюся в бытии, в действительность, в пространство существования конечных вещей. Следовательно, в философском обосновании научного знания, осуществляемого Кантом, заключены исторические основания самой идеи трансцендентального субъекта познания. Научное познание представляет собой единое целое, будучи живым и едва ли не главным элементом культуры Нового времени. И философия, как живая душа культуры, схватывает науку как целое, без этого смертельного и опасного для нее разрыва между естествознанием и историей (гуманитарностью), между природой и человеком. И потому Кант идет к новой методологии (и к новой философии – здесь это одно и то же) от целого науки, пусть несмотря на то, что ее гуманитарная «половина» «оттесняется» на периферию науки естествознанием и представлена в рамках этого целого (здесь почти как) в виде «пробела». Это пробел особого рода, из его якобы «пустоты» и рождается новый подход – трансцендентализм.

Пытаясь найти способ «примирения научных программ» своего времени, программ Декарта, Лейбница и Ньютона, Кант возвращает Европе пропущенную линию

развития, установленную Аврелием Августином. История Нового времени представляет собой неожиданное расширение свободы – то, что делает человека субъектом действительности, «ее подлежащим, ее основанием» действительного. «Мы назовем содержанием новой свободы то, что человек сам устанавливает себе закон, сам избирает обязательное, связывая им себя» [14, с. 67]. Феноменологическое истолкование материи и пространства, рассматриваемых Кантом как отношение субъекта к «всему тому, что может быть отнесено к существованию вещей в пространстве», примиряет не только позиции Лейбница и Ньютона, но и возвращает к предпосылкам континуалистической программы Платона с непреложной необходимостью, трансформировавшейся впоследствии в «теорию заимствования» и «систему» «христианского платонизма» у Августина. Кант, таким образом, задает новый вариант онтогносеологической парадигмы, предопределенной во многом Платоном, ставшей конструктивным основанием теологии Аврелия Августина.

Сопоставляя трансцендентализм Канта и интроспективную теологическую доктрину Аврелия Августина, отметим, что оба они являются философами не просто переходного времени, но того культурно-исторического периода, когда совершается реконструкция и трансформация культурной и общественно-исторической целостности эпохи, когда остро встает вопрос: как соотносится возникающее и развивающееся новое и историческое прошлое? Следствиями, вытекающими из указанного соотношения, могли быть следующие тенденции: отбросить прошлое, начать с «чистого листа»; придать статус традиции в качестве актуально установленного образования; сделать прежние культурно-исторические формы «скрытой» частью нового, отвечающей за ее фактическое смыслопорождение, телеологическим механизмом развертывания нового в некую культурную целостность.

Кант вслед за Августином осуществляет переосмысление платоновской онтологической проблемы диалектического отношения Единого и Многого. В кантовском

учении о трансцендентальном синтезе трансцендентальный субъект или наше мыслящее «Я», понимаемое в качестве «неделимого и неразрушимого единства», направлено на рассмотрение трансцендентного мира вещей в себе, являющегося причиной какого-либо явления, в свою очередь, не существующего «безотносительно к субъекту». В Предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» (1787) Кант утверждает: «Ясность для всех естествоиспытателей возникла тогда, когда Галилей стал скатывать с наклонной плоскости шары с им самим избранной тяжестью... Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти вперед согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем» [7, с. 23]. Соответственно подобным же образом категория «Единого» (Ен), рассматриваемая в качестве основы всякого бытия и всей действительности, интерпретируется Платоном как самотождественное в себе начало, терминологически определяемое как «идея» (ЯдЭб), понимается как беспредпосылочное Начало, не существующее в сфере чувственного, «трансцендентное сущности», взаимосвязанное с субъективным началом в одно категориальное целое. В силу этого, идея Платона определяется так же, как «видос» (еЯдпт). Наиболее продуктивным для последующей традиции трансцендентальной философии, истоки формирования которой мы обнаруживаем у Аврелия Августина, является то, что в понятии ЯдЭб, оформленном Платоном, отражается деятельность созерцания, схватывающего сущность вещей, подчеркивающего отличительное своеобразие как мыслителя, так и художника. По мысли Г. Когена, «созерцание является самым деятельным мотивом платоновской идеи» [8, с. 92]. Согласно Платону, механизм познания, отражающий в своем содержании осо-

бенности смены мифологического мышления понятийным, непосредственно связан с интуитивным актом непосредственного (созерцательного в уме образца) постижения сущности. Однако, несмотря на всю глубину способов обоснования и понимания разнообразных процессов трансцендирования «за пределы» чувственно воспринимаемого мира, к «потустороннему», посредством «восхождения» (фелефЮ), Платон обнаруживает сферу трансцендентальности, сферу трансцендентального конститутивного сознания, трансцендентальной субъективности. Согласно мнению В.Е. Семенова, «эта линия развития, которую терминологически можно воспроизвести от Платона до Канта в ненарушаемой непрерывности, действительно сохраняется с полным основанием на историко-понятийном уровне» [13, с. 109]. Таким образом, идея Платона, понимаемая терминологически как акт созерцания, является одним из исходных пунктов дальнейшего развития вопроса о постижении реальности в качестве феномена и, в силу этого, определяется в своем строении посредством априорных понятий как категорий и априорных «условий» чувственности. Более того, понятие трансцендентального единства апперцепции Канта содержит платоновскую интерпретацию беспредпосылочного начала, предшествующего какой-либо идеальности, рассматриваемой как «основоположение». Так, в процессе познания чувственное многообразие оформляется априорными формами субъекта и синтезируется в знание, и в том числе в логику исторического познания, основанием для чего и выступает единство нашего сознания (апперцепции).

Духовная культура раннего христианства сформировалась в результате взаимопроникновения двух противоположных, исторически завершенных и целостных культурных эпох: греко-римской, воплощающей особые, универсалистские черты и закономерности позднего эллинизма, и ближневосточной. Ближневосточная культура в качестве специфической совокупности достижений общества в его материальном и духовном развитии оказалась в состоянии определить для греко-язычно-

го, а позднее – для латинского мира в период его духовного, социально-исторического и политического кризиса, особым образом специализированные стороны духовной деятельности человека, снимающей посредством синтезирования противоречия предшествующих культур. Переходный характер описываемой нами позиции Августина в данном вопросе – олицетворение противоречий позднего эллинизма. Двойственность его мировоззрения обусловлена стремлением к снятию и синтезированию противоположных по своему характеру принципов вышеуказанных культур, неким модусом вышеуказанного «исторического момента человеческого выбора».

Нельзя не признать, что степень влияния манихейско-гностической доктрины на развитие основного русла религиозно-мировоззренческих идей Августина была довольно высокой. Нравственные установления манихейского вероучения, охарактеризованные посредством оппозиции семантико-аксиологических и религиозных категорий «света»/«тьмы», утверждают: окружающая действительность признается предметом стяжания «Царства света», при этом человек становится деятельным «сотрудником божества». Иными словами, само существо манихейского учения направлено на выведение в некотором смысле позднеантичную/ближневосточную диалогическую форму нравственности, имеющую универсальное метаисторическое значение для всей культуры человечества [5, с. 321]. Манихейство – это не случайная историческая категория. За ним скрывается логика социального и культурно-исторического ожидания, «консолидирующая людей на основе противостояния, с другой стороны, снятия напряжения посредством ретрансляции негативных эмоций в сферу мифологических представлений». В.В. Бычков придает манихейству одно из решающих значений в становлении философии неоплатонизма, основополагающих аспектов христианского понятия предопределения. Автор утверждает, что манихейство, как одно из главных гносеологических направлений позднего эллинизма, способствовало «устремлению всей мыс-

лительной энергии из внешнего мира вовнутрь человека. Происходит открытие самых потаенных глубин духовного мира человека, и культура бросает все силы на их завоевание» [4, с. 37, 38].

Необходимо отметить пронизательное замечание С.С. Аверинцева, указывающее на парадоксальную напряженность диалогического по своему характеру рассматриваемого исторического момента. Это специфически исторически направленный вектор событийности, *momentum* – как историческое побудительное начало, распределяющего «необходимость собирания всего сущего в силу наличия непреходящей тенденции его распыления и рассеивания», вырастающей на основе «встречного движения» рассматриваемых временных эпох [8, с. 478]. Он пишет: «Если исследователь средневековой эстетической мысли вознамерился идти от внутреннего строя средневековой картины мира, его задача достаточно трудна. Уже не изъятые из своих контекстов и вторично приведенные в искусственную систему фрагментарные «высказывания», но внутренний склад ушедшей духовной жизни, взятый как целое. Притом особое его внимание должны привлекать как раз факторы цельности «мировоззренческого стиля», скрепы, гарантирующие единство того мира представлений, внутри которого жил тогда человек». Это означает, что социальное, общественное взаимодействие оказывается тем реальным, культурно-историческим процессом, в котором «христианство как бы ловило языческий мир на слове, настаивая, чтобы слово стало делом. Существенное различие между философской и патристической критикой эстетизма состоит не столько в типе аргументации, сколько в уровне социально-практической конкретности» [1, с. 33].

В вышеуказанном смысле идея «единства», характеризующая исторический процесс, в переходный период, характерный для позднего эллинизма, находит выражение в содержании общего теологического принципа «единства» взаимосвязи миропорядка (связь с онтологическим учением Платона о структуре мироздания), характерного для большинства сочинений

Августина. Прежде всего необходимо отметить, что Августин опирается здесь на онтогносеологический принцип «Единого» Платона как первопричины всего сущего вообще, как умопостигаемого «гармонического соединения крайностей», выступающего «началом не только космоса, но и его образца». В трактате «Государство» Платон прямо и недвусмысленно говорит следующее: «Само Благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой. Как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отвратиться всей душой от всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия...» [11, с. 361] Исходя из утверждения Августина, согласно данному принципу, какое-либо отношение сходства, подобия или аналогии проистекают из понятия отношения «первоначального единства» действительности, «гармонии универсума», сочетающего разнообразие (в том числе, такое определение отношения, как диссонанс) и единство. К специфическому предвосхищению данного принципа, по Августину, следует относить и принцип познаваемой субъектом «совершенной» согласованности «равенства и единства», представляющегося или в «сходстве равных частей, или пропорциональности частей неравных». В *De Civitate Dei* («О Граде Божьем» Кн. XII) Августин утверждает: «Мы говорим, что нет неизменяемого Блага, кроме единого, истинного и блаженного Бога; созданное же Им хотя и добро, потому что оно – от Него, но изменчиво, потому что создано не из Него, а из Ничего. Оно не само есть высшее добро: потому что Бог есть единое Благо, высшее его, и то изменяемое добро, которое, чтобы быть блаженным, может привязать к неизменяемому Благу» [3, с. 476]. Другой аргумент Августина применительно к представлению о «единстве»: «Самое истинное равенство и подобие, самое истинное и первое единство созерцаются не каким-либо из телесных чувств, а только мыслящим умом», проявляющимся посредством способности к рациональному обобщению [9, с. 15]. При этом можно предположить, что

у Августина в значительно большей степени, а главное, в весьма целенаправленной форме, нежели у всех его предшественников в истории античной и раннехристианской философской мысли, проявляется стремление к преобразованию какой-либо структуры мыслительной деятельности в устойчивое единство элементов внутреннего (трансцендентального) опыта сознания. Обратимся к более ранней аргументации в «Исповеди». Мы находим следующее толкование особого самостоятельного прообраза процесса осознания по Августину: «Созданный мир Творцом не отвечает на вопросы спрашивающих, если они не рассуждают... Действительно, он говорит всем, но понимают его только те, которые сравнивают этот голос внешнего мира с истиной, живущей внутри них» [2, с. 331].

Следовательно, как утверждает отечественный патролог и богослов И.В. Попов, «Августин называет интеллектуальным светом не Истину, а сам ум человека и говорит о познании Истины, поскольку она «переписывается из книги света» в человеческую душу» [12, с. 401]. Иными словами, трансцендентальная составляющая, которая в средневековой философии рассматривалась в качестве предельно обобщенного объективного по отношению к понятию, превосходящая высшее родовое понятие трансцендентного абсолюта, разрабатывается Августином относительно познания человеком своего сознания с помощью непосредственного восприятия его феноменов и закономерностей.

С нашей точки зрения, речь идет о непреходящем «встречном движении» исторических феноменов эпохи позднего эллинизма, порождающем «открыто-бесконечное единство и целостность» трансцендентного понятия абсолюта и одновременно достоверности самосознания субъекта, несомненности Я «сознающего самого себя» и одновременно «Я размышляющего». Все сказанное позволяет нам, с некоторыми оговорками, рассматривать теологический генезис догматической терминологии «единства» в учении Августина в качестве первоначальной методологической тенденции трансцендентализма (в том числе,

трансцендентально-феноменологического подхода) в анализе природы познавательных возможностей субъекта, формирующей познавательные приемы мышления, из содержания которых разворачивается историческое познание, философия времени. Присущий трансцендентализму аподиктизм («абсолютная несомненность»), характерный и для средневековых теологических умозрений о предметах трансцендентных, извлеченный из отношения к специфической (августиновской) форме трансцендентальной субъективности, вмещает, согласно Августину, «синтетически объемлющее» понятие «всеобщей структуры» временности, выходящее за пределы идеального в сферу возможного. Вновь обратимся к «Исповеди». Так, Августин вопрошает: «Разве не правдиво познание души моей, признающийся Тебе, что измеряет она время? В тебе, душа моя, измеряю я время. Впечатление от проходящего мимо остается в тебе, и его-то, сейчас, существующее, я измеряю. Вот его я измеряю, измеряя время. Вот где, следовательно, время или же времени я не измеряю. Не будущее, следовательно, а настоящее предстает видящим, и по нему предсказывается будущее, всматриваются в них: они живут в их уме... свете внутреннего взора моего» [2, с. 330; 334].

Таким образом, августиновское определение самосознания, «открывающего» «совершенное познание сущности», становится результатом выстраивания центрального теологического принципа «наилучшего и неделимого единства Бога», с другой стороны, оно генетически опосредованно синтетической, переходной по своему характеру, воплощаемой христианством и выработанной неоплатонизмом идеей индивидуальной деятельной Души, «просвещающей мышление». Плотиновское измышление о категории «Умопостигаемой Души», «деятельность которой направлена не только к себе или в себя, но в творчество и порождение», является, по Августину, утверждением смыслополагающего факта конкретной человеческой личности в ее индивидуальной неповторимости и внутренне неисчерпаемой персоналистичности. Эксплицируется тем самым про-

блемное поле понятия времени в ходе «генетически извлекаемого смысла объективной значимости событий», «трансцендентально датируемого» исторического времени в деятельностно направленном, в смысле понятия конститутивного, а не объективного значения становления событий, – в личностном измерении.

Прослеживая генезис формирования понятия трансцендентального субъекта Канта как субъекта истории (в трансцендентальном ее понимании как «учреждающего акта» свободной самодетерминации субъекта, конструирующей реальность, живой укорененности человека в истории), разворачивающегося впоследствии в идею «историчности трансцендентального сознания», отметим, что одно из основополагающих богословских положений о творении, согласно которому «для божественного Лица то, что им обладает некое творение, или то, что оно пребывает в творении неким новым способом существования, есть нечто временное», Августин переосмысливает, формулируя, новую категорию, в содержании которой отражается сам «процесс» миротворения как преднамеренного действия, реализующего определенную волю и решение согласно «свободному произволению», – категорию «Личности», как *Persona* [10, с. 102].

Позицию Августина в этом вопросе можно определить уже не только как противоречивое смешение элементов манихейства, раннехристианских идей и неоплатонизма, однако важнее всего то, что здесь ему удалось поставить собственные проблемы, ускользавшие от позднеантичных и раннехристианских гносеологических концепций. Согласно А.Ф. Лосеву, «переходность Августина в этом отношении заключается в характере истолкования неоплатонизма, а не в самом неоплатонизме» [10, с. 101]. Во многом сходным является высказывание Е.Н. Трубецкого: «Августин есть во всех отношениях олицетворение той переходной эпохи V-го столетия, когда один, обветшавший мир рушится, а другой создается на его развалинах. Он стоит на рубеже между древностью и средними веками: собирая обломки древней культуры, он вместе с тем закладывает ос-

новы средневекового, частью же и новейшего европейского мирозерцания. Перед Августином носится идеал целостной личности, пребывающей в состоянии мира и покоя» [15, с. 14]. Рассмотрим все вышеуказанное подробнее.

Необходимо отметить, что ранняя форма теологической доктрины Августина, отталкиваясь от учения Плотина о трех первоначальных сущностях, или ипостасях (Едином, Уме и Душе), соединяла воедино два основных направления позднеантичных и раннехристианских теологических рефлексий, взаимодополняющих друг друга: «путь внутреннего просвещения», определяемый посредством описания процесса плотиновской «анагогии» (обращения сотворенных существ к Богу), и «путь размышления над творением», понимаемый в форме «тринитарной онтологии», разрабатываемый ранними авторами-неоплатонниками латинского запада (Марием Викторином, Амвросием Медолианским), способствующий восхождению Ума к Троице [16]. Однако влияние вышеуказанных концепций на формирование доктринальной аргументации Августина могло быть не только непосредственным, но и весьма опосредованным вышеуказанной собственным пониманием (опережая Кантовское рассмотрение) идеи противоречивой культурной целостности. Необходимые концептуальные составляющие своей теологической доктрины Августин не рассматривал в качестве специфического христианского изобретения или того, что может быть помещено в Священном Писании. Проблема христианского обоснования содержания понятия трансцендентного абсолюта, заключающаяся в фиксации теологического обобщения особого типа – персоналистической онтологии Троицы, с точки зрения Августина, «представляла собой интеллектуальную интуицию, которой уже обладали языческие философы. И с такой же ясностью она равным образом присутствует в Священном писании» [16]. Таким образом, при рассмотрении сущности догмата, выводящего представление о природе Троицы Аврелием Августином, учитывался сам факт познавательных действий человека как исто-

рического субъекта и в то же время как единого механизма «гносеологического осмысления мышления».

Список литературы:

- [1] *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. – 480 с.
- [2] *Блаженный Августин.* Исповедь. М.: ЭКСМО, 2006. – 528 с.
- [3] *Блаженный Августин.* О граде Божьем. Кн. XII. Гл. 1. М.: АСТ, 2000. – 1296 с.
- [4] *Бычков В.В.* Эстетика Аврелия Августина. М.: Искусство, 1984. – 245 с.
- [5] *Горби И.* Лютер. М.: Молодая гвардия, 2000. – 513 с.
- [6] *Длугач Т.Б.* От Канта к Фихте: Сравнительно-исторический анализ. М.: Канон, 2010. – 367 с.
- [7] *Кант И.* Критика чистого разума. Симферополь: Реноме, 1998. – 457 с.
- [8] *Коген Г.* Теория опыта Канта. М.: Академический Проект, 2012. – 613 с.
- [9] *Литвин Т.В.* Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля. СПб.: 2013. – 208 с.
- [10] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М.: АСТ, 2000. – 832 с.
- [11] *Платон.* Государство. СПб.: Наука, 2005. – 517 с.
- [12] *Попов И.В.* Труды по патрологии. Личность и учение блаженного Августина. Т. II. Сергиев Посад, 2005. – 769 с.
- [13] *Семенов В.Е.* Трансценденталистская семантика Платона // Вопросы философии. 2011. № 7.
- [14] *Скоробогачкий В.В.* Безвременье и время философии. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2014. – 278 с.
- [15] *Трубецкой Е.Н.* Философия христианской теократии в V веке. Учение Блаженного Августина о граде Божьем. М.: URSS, 2010. – 146 с.
- [16] *Фокин А.Р.* Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике // Азбука веры. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/assets/uploads/books/](http://azbyka.ru/otechnik/assets/uploads/books/13837/Fokin_diss.pdf)

13837/Fokin_diss.pdf (дата обращения: 4.05.2016).

Spisok literatury:

- [1] *Averincev S.S.* Poe'tika rannevizantijskoj literatury'. SPb.: Azbuka-klassika, 2004. – 480 s.
- [2] *Blazhenny'j Avgustin.* Isповед'. М.: E'KSMO, 2006. – 528 s.
- [3] *Blazhenny'j Avgustin.* O grade Bozh'em. Kn. XII. Gl. 1. М.: AST, 2000. – 1296 s.
- [4] *By'chkov V.V.* E'stetika Avreliya Avgustina. М.: Iskusstvo, 1984. – 245 s.
- [5] *Gorbi I.* Lyuter. М.: Molodaya gvardiya, 2000. – 513 s.
- [6] *Dlugach T.B.* Ot Kanta k Fixte: Sravnitel'no-istoricheskij analiz. М.: Kanon, 2010. – 367 s.
- [7] *Kant I.* Kritika chistogo razuma. Simferopol': Renome, 1998. – 457 s.
- [8] *Kogen G.* Teoriya opy'ta Kanta. М.: Akademicheskij Proekt, 2012. – 613 s.
- [9] *Litvin T.V.* Vremya, vospriyatие, voobrazhenie. Fenomenologicheskie shtudii po probleme vremeni u Avgustina, Kanta i Gusserlya. SPb.: 2013. – 208 s.
- [10] *Losev A.F.* Istoriya antichnoj e'stetiki. Itogi ty'syacheletnego razvitiya. Kn. 1. М.: AST, 2000. – 832 s.
- [11] *Platon.* Gosudarstvo. SPb.: Nauka, 2005. – 517 s.
- [12] *Popov I.V.* Trudy' po patrologii. Lichnost' i uchenie blazhennogo Avgustina. T. II. Serгиеv Posad, 2005. – 769 s.
- [13] *Semenov V.E.* Transcendentalistskaya semantika Platona // Voprosy' filosofii. 2011. № 7.
- [14] *Skorobogackij V.V.* Bezvremen'e i vremya filosofii. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta, 2014. – 278 s.
- [15] *Trubeckoj E.N.* Filosofiya xristianskoj teokratii v V veke. Uchenie Blazhennogo Avgustina o grade Bozh'em. М.: URSS, 2010. – 146 s.
- [16] *Fokin A.R.* Antichnaya filosofiya i formirovanie trinitarnoj doktriny' v latinskoj patristike // Azbuka very'. URL: http://azbyka.ru/otechnik/assets/uploads/books/13837/Fokin_diss.pdf (data obrashheniya: 4.05.2016).

