

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПОНЯТИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Саврей Валерий Яковлевич

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

INTERPRETATION OF THE TERM «JUSTICE» IN THE HISTORY OF EUROPEAN PHILOSOPHY

V. Savrey

Summary. The article is devoted to the history of the interpretation of the term «justice» within the history of European philosophy. The author presents a retrospective of the doctrine of justice in the early Christian patristics, where justice was considered as one of the fundamental moral virtues. Later in the history of European moral philosophy, morality as an autonomous sphere of human life was reduced to the idea of justice, regarded as a condition of the common good. After migrating from the area of social and legal relations to the area of moral categories, the concept of justice regained its rightful place in the field of personal ethics and declared its universal significance through all the political history of the Modern Era.

Keywords: justice, truth, justification, anthropodicy, virtue, good, property, compulsion, freedom, honesty, value.

Аннотация. Статья посвящена истории интерпретации понятия справедливости в контексте развития европейской философии. Автором представлена ретроспектива учения о справедливости в ранней христианской патристике, где справедливость представлялась в качестве одной из фундаментальных нравственных добродетелей. Позднее в истории европейской моральной философии содержание морали как автономной сферы человеческой жизни сводилось к идее справедливости, рассматриваемой в качестве условия общего блага. Переключившись затем из области социально-правовых отношений в область моральных категорий, понятие справедливости вновь обрело своё достойное место в персональной этике и заявило о своей универсальной значимости в континууме политической истории Нового времени.

Ключевые слова: справедливость, правда, оправдание, антроподицея, добродетель, благо, собственность, принуждение, свобода, честность, ценность.

Концепция справедливости в истории европейской мысли формировалась под влиянием мировоззренческих и этических постулатов христианства. Слово «справедливость» как термин и как понятие присутствует в источниках христианского учения. В миссии Своего пришествия в мир Сын Божий явился, чтобы «исполнить всякую правду» (Мф. 3,15). Греческое слово δικαιοσύνη, как и славянское слово «правда», в этическом плане означает «справедливость», в теологическом же смысле это слово означает «оправдание», термин, который позднее был использован для образования философского термина «антроподицея». Арнольд Тойнби, цитируя текст пророка Исайи «падёт величие человеческое, и высокое людское унижится» (Ис.2, 12–17), объясняет Божественное вмешательство в человеческие дела «заботой о справедливости» [Тойнби 1996, 252]: Бог «рассеял надменных... низложил сильных с престолов и вознёс смиренных» (Лк. 1, 51–52). В своих делах Господь Иисус Христос явил абсолютный идеал справедливости. В литургических текстах Христос именуется «солнцем правды» (Ἡλιος τῆς δικαιοσύνης). По свидетельству св. Климента Римского, «все праведные украсились делами и Сам Господь радовался, украсив Себя делами» [Clemens Romanus 1, 33]. В трактовке понятия нравственного совершенства ранняя патристическая мысль вдохновлялась предначертанным в текстах Откровения идеальным образом справедливости, реально

актуализованном в облике Богочеловека Господа Иисуса Христа, явившего Своей праведностью метафизическое основание для оправдания всех людей, которые оправдываются верою в Него как Сына Божьего и Спасителя мира (Рим. 5,1). В сочинениях мужей апостольских, христианских апологетов, ранних отцов Церкви и христианских писателей справедливость признается в качестве одной из фундаментальных христианских добродетелей, высоко превозносимых в царстве этических ценностей. В концепции добродетелей, разработанной Лактанцием, понятию справедливости отводится центральное место; справедливость интерпретируется как источник всех добродетелей [Lactantius 5, 15–16], она основана на равенстве всех людей перед Богом [Там же] и, будучи выражением нравственной сущности христианства, составляет основание истинной гуманности. Климент Александрийский определяет справедливость как искусство «любить жить вместе с единоплеменниками и сопребывать с ними на земле и на небе» [Clemens Alexandrinus 5, 113]. В этических воззрениях святителя Григория Богослова, справедливость интерпретируется как умение стремиться к ограничению притязаний на обладание большим, нежели необходимо, благом [Gregorius Nazianzenus 37, 949]. Святитель Амвросий Медиоланский, подобно Лактанцию, считал справедливость главной добродетелью среди четырех кардинальных этических добродетелей и определял справедливость как праведность,

закрывающую любовь к Богу, отечеству, родителям и всем людям [Ambrosius Mediolanensis 16, 23]. В учении блаженного Августина, справедливость — это свойство души, способной относиться к каждому человеку в соответствии с его достоинством при условии соблюдения общей пользы [Augustinus 31]. В истории «византийского гуманизма» понятие справедливости вписывалось в парадигму этического мирозерцания «в рамках кружка интеллектуальной элиты с его особой духовно-нравственной атмосферой» [Любарский 1978, 245], для которой «основная христианская добродетель, милосердие и сострадание к ближнему» [Там же, 111] оставалась в моральных декларациях философов, последователей Михаила Пселла (1018–1097), «мотивом конкретных поступков и действий» [Там же]. В воззрениях Николая Кузанского (1401–1463), одного из крупнейших мыслителей эпохи Возрождения, «Христос совершеннейшим образом соединяется с каждым человеком, прилепившись к Нему любящей верой, и становится самим этим человеком с сохранением индивидуальности каждого» [Кузанский 1979, 161]. Равенство всех людей, соединенных своей обновленной природой во Христе, является главной предпосылкой справедливости в соответствии с этикой Нового Завета. «Благодаря этому соединению становится истиной то, что Он Сам сказал: «Все, что вы сделали самому малому из братьев Моих, вы сделали Мне» [Там же]. Таким образом, в любви, какой любят Бога, должны найти своё воплощение «простейшее единство и бесконечная справедливость» [Там же, 278] в отношении к окружающим людям.

В нравственно-правовой теории Томаса Гоббса (1588–1679) естественное стремление людей к преодолению в границах социума состояния всеобщей вражды и взаимного насилия делает неизбежным договорное решение о создании морально-правовой системы, гарантирующей соблюдение принципов справедливости [Прокофьев 2001, 296]. Идеи Т. Гоббса нашли своё развернутое обоснование в тенденциях новоевропейской моральной философии, в которой содержание морали сводилось к идее справедливости и общего блага. В «Исследовании о происхождении наших идей красоты и добродетели» Ф. Хатчесона (1694 — ок. 1747) автором был сформулирован утилитаристский принцип интерпретации справедливости, вошедший в историю этической мысли как принцип «наибольшего счастья наибольшего числа людей»: «То действие является наилучшим, которое обеспечивает самое большое счастье для наибольшего числа людей» [Апресян 2001, 297]. Подобные утилитаристские взгляды обнаруживаются в сочинениях Д. Юма (1711–1776), Дж. Пристли (1733–1804), Клода Гельвеция (1715–1771), Иеремии Бентама (1748–1832), Джона Милля (1806–1873) и др. [Там же]. «Мы часто ... забываем, что великие утилитаристы прошлого — Юм и Смит, Бентам и Миль — были в первую очередь эконо-

мистами и социальными философами первой величины, в то время как разработанная ими моральная доктрина призвана была лишь уложиться в готовые схемы. Те, кто часто их критикует, указывают, в частности, на противоречивость самого принципа пользы и отмечают несоответствие между теорией и нашими нравственными чувствами» [Роулз 1990, 229]. Ж.Ж. Руссо (1712–1778), обозначивший своим творчеством переход от Просвещения к романтизму, в своём политическом трактате «Об общественном договоре» объявил нравственность главной и автономной сферой человеческой жизни. Гарантирующий соблюдение справедливости истинный общественный договор способен обеспечить равенство всех граждан, устанавливающих отношения взаимопомощи, уважения, признания самоценности других лиц как суверенных индивидов [Длугач 2001, 323]. Иммануил Кант (1724–1804) в курсе лекций по этике, отражающих период формирования его системы критической философии, противопоставлял справедливость принуждению. Справедливость исключает принуждение. «Справедливость — это право не представляющее никаких полномочий принуждать другого» [Кант 2005, 1992]. В трактате «Метафизика нравов» (1797) рассуждение Канта о справедливости сводятся к заключению, что «в этике... мы постигаем лишь моральные отношения человека к человеку» [Кант 1965, 437], оставаясь при этом вне постижения сферы вечной Божественной справедливости [Там же]; «вопрос же о том, каково отношение между человеком и Богом, полностью выходит за пределы этики и абсолютно для нас непостижим» [Там же]. Согласно Канту, устанавливаемое законом право не может быть критерием справедливости; критерием справедливости может быть только справедливость [Гуревич 2006, 378]. Подобно И. Канту, Г. В. Ф. Гегель (1770–1831) в своём известном фундаментальном труде «Философия права» отмечает кажущееся вполне парадоксальным положение о том, что «государство не есть предпосылка, обуславливающая собой справедливость» [Гегель 1990, 148]. Тем не менее, он говорит, что «правители, которые, подобно Юстиниану, дали своему народу... собрание законов... не только стали величайшими благодетелями народов и с благодарностью восхвалялись ими, но и совершили этим великий акт справедливости» [Там же, 253]. В итоге, по заключению Гегеля, «справедливость составляет нечто великое в гражданском обществе: хорошие законы ведут к процветанию государства, а свободная собственность есть основное условие его блеска [Там же, 264]. Связывая справедливость с обладанием собственностью, Гегель говорит, что «утверждение, будто справедливость требует, чтобы собственность каждого была равна собственности другого, ложно, ибо справедливость требует лишь того, чтобы каждый человек имел собственность» [Там же, 108]. Замечание Гегеля о справедливости является действительно справедливым, оно предостере-

гает от увлечения ложной идеей всеобщего равенства, которую позднее Н. А. Бердяев охарактеризовал как «соблазн Великого Инквизитора», требовавшего отказа от истины во имя счастья всех людей. «С русской интеллигенцией, — писал Н. А. Бердяев, — в силу исторического её положения случилось вот какого рода несчастье: любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине» [Бердяев 1909, 8]. Вне причастности к истине рассуждение о справедливости теряют смысл. «Как главная добродетель человеческой деятельности, истинная справедливость должна быть вне компромисса» [Роулз 1990, 231]. В религиозной философии и теологии с понятием справедливости связывается вопрос оправдания человека. Смысл проблемы антроподицеи сводится к оправданию павшего человека, потерявшего в нарушении райской заповеди свою первозданную невинность. «Гегель не превозносит первобытную невинность» [Кучинский 1987, 98], считая её состоянием невменяемости и незнания того, что есть в своей сути добро и зло. «Знакомое нам представление (*Vorstellung*), — поясняет Гегель, — мы встречаем в Библии, где оно абстрактно именуется грехопадением, представление очень глубокое, не случайно сказанное, а вечная, необходимая история человека» [Гегель 1975, 422]. Переход человека из состояния невменяемости в состояние вменяемости как необходимый и прогрессивный акт затмевает для Гегеля подлинно драматическую сущность падения, вследствие которого в человеческую природу вошло зло, и природа человека стала смертной. Более радикальную позицию в рациональной интерпретации повествования о грехопадении человека занимает Эрих Фромм, основоположник гуманистической этики: «Ветхий Завет не считает, что человек порочен в своей основе. Неповиновение Богу со стороны Адама и Евы не рассматривается как грех. Мы нигде не находим указаний, что это неповиновение погубило человека. Напротив, это неповиновение является предпосылкой того, что человек осознал самого себя, что он стал способен решать свои дела» [Фромм 1992, 17]. Согласно Фромму, Адам своим неповиновением Богу совершил первый шаг «на пути к свободе» [Там же]. Э. Фромму даже представляется, что «это неповиновение было предусмотрено Божьим планом» [Там же]. Ещё раньше, до Э. Фромма, протестантский немецкий теолог Дитрих Бонхёффер заявил, что «истинный Бог, Бог веры — не враг человеческого совершеннолетия, а его стимул и гарант» [Горелов 2002, 696]. Восторженная и романтически окрашенная оценка библейского повествования о падении Адама как «первого смелого шага разума» была представлена Ф. Шиллером: «Это отпадение человека от инстинкта, которое, правда, внесло нравственное зло в творение, но только для того, чтобы сделать в нём возможным нравственное добро, есть бесспорно счастливейшее событие в чело-

веческой истории; с этого момента начинается человеческая свобода» [Friedrich Schiller 1790, 380].

Английский философ Джордж Мур (1873–1958), выступив с критикой натурализма и утилитаризма, являвшегося на протяжении веков визитной карточкой британской философии, сосредоточил внимание на анализе языка нравственных понятий, среди которых справедливость, переключаясь из области социально-правовых отношений заняла своё достойное место в персоналистической этике. В рассуждениях Дж. Мура справедливость этического поступка определяется ценностью его нравственных последствий, имеющих значение положительного вклада в общее царство добра. «Ибо каждый поступок дает последствия, отличающиеся от результатов какого-то иного поступка: и если какой-либо из результатов обладает внутренней ценностью, то это ценность имеет точно такое же значение для ценности всего универсума, как ценность поступка, вызывающего данный результат» [Мур 1999, 159]. Следует согласиться с Дж. Муром в том, что ценность последствий поступка имеет более высокое значение, чем ценность поступка «самого по себе» [Там же]. Можно ли, например, назвать справедливым поступок, когда постороннее лицо открывает «правду» тому, от кого информация об истинном положении вещей сознательно утаивалась, например, правду ребенку о том, что он не родной ребенок в семье, или разглашение конфиденциальной информации, составляющей коммерческую или врачебную тайну и т.п. Дж. Э. Мур говорит, что «данный поступок совершать не следовало бы, поскольку он не был тем, чего требовал долг» [Там же], и продолжает: «*Fiat justitia, ruat caelum*» — это высказывание можно обосновать только тем, что при совершении справедливости универсум выигрывает больше, чем потерял бы, если бы небо упало на землю. Быть может, эта латинская поговорка верна, но, во всяком случае, утверждение, что наш долг осуществлять справедливость, несмотря ни на какие последствия, равнозначно утверждению правильности приведенного только что обоснования» [Там же]. В рассуждениях о справедливости Дж. Мур показал, что «доказательство общей полезности поступков столь трудно, что оно не может считаться убедительным, за исключением очень немногих случаев» [Там же, 173].

В современной этике значительную популярность приобрела «Теория справедливости» (1971) Джона Роулза (1921–2002), американского политического философа [Гуревич 2006, 378], поставившего целью «построить такую теорию справедливости, которая поднимает на более высокий уровень абстракции известную теорию общественного договора, основанную в трудах Локка, Руссо и Канта» [Роулз 1990, 236]. Оценивая теорию общественного договора как «чисто гипотетическую конструкцию, необходимую для формирования опреде-

лённой концепции справедливости» [Там же, 237], Роулз представил в своей теории «нечто большее, чем концепция справедливости — это социальный идеал» [Там же, 216]. В этой теории принципы справедливости являются лишь частью, хотя, возможно, самой важной частью концепции [Rawls 1971, 9]. Роулз оговаривается, что в своей теории он «не намерен рассуждать о справедливости институтов, законов и межгосударственных отношений, как, впрочем, и рассматривать в категориях справедливости распределения везения и неудач людей» [Роулз 1990, 234]. Он подчеркивает, что его «теория справедливости... есть теория нравственных чувств, устанавливающая принципы управления нашими нравственными силами» [Там же, 242]. Конструируемая Роулзом социальная структура претендует на своё соответствие социальному идеалу, если в результате «последовательных гипотетических договоренностей люди придут к соглашению об общей системе правил, определяющих их совместное бытие» [Там же, 238]. Совершенно очевидно, что в этом плане «теория Роулза относится к теории общественного договора» [Гуревич 2006, 379]. Её отличие от теории общественного договора, представленной в трудах Локка, Руссо и Канта, состоит в том, что «для Роулза исходный договор — это не столько реальный, сколько гипотетический контракт» [Там же]. Говоря об основной идее теории справедливости, Роулз заявляет, что одним из ключевых концептов его теории является понятие честности: «В теории справедливости как честности исходная ситуация равенства соответствует идее примата естественного в традиционной теории общественного договора» [Роулз 1990, 237]. В теории Роулза «принципы справедливости базовой структуры общества и являются основной исходного соглашения» [Там же, 236]. В оценке П. С. Гуревича, «идея общественного договора позволяет объединить весьма различные индивидуальные интересы с помощью широко употребляемого средства — компромисса» [Гуревич 2006, 379], а «основная идея Роулза заключается в том, что справедливость является объектом соглашения» [Там же]. В исходной ориентации на компромисс П. С. Гуревич усматривает «наиболее важное отличие западной либеральной этической мысли от моральных норм восточных обществ» [Там же]. В оценке В. Д. Зорькина, происходящие в мире политические события последнего времени свидетельствуют о том, что «западные политические лидеры и западное общественное мнение очень далеко ушли от исходного античного понимания справедливости как юстиции» [Зорькин 2019]. Так, например, развенчанный философией античности принцип «кто сильнее, тот и прав» предвосхищает, как отмечает Генрих Хэзлит, позднейший этический цинизм Мандевиля, ницшеанской морали и марксистской теории классово-борьбы [Хэзлит 2019, 240]. В парадигме политической действительности «справедливость создаёт пространство для высших ценностей» [Гартман 2002, 405]. В этических воз-

зрениях Н. Гартмана «все духовные, все собственно культурные ценности могут расцвести только там, где жизнь, собственность, личная свобода и свобода действий и т.д. гарантированы» [Там же].

С точки зрения православного христианского сознания, уровень качества общественной структуры, с необходимостью обязанной стремиться к воплощению в общественной жизни идеалов справедливости, определяется не действием построенного на основе компромисса соглашения, а степенью мировоззренческой, интеллектуальной и нравственной сформированности входящих в эту структуру членов общества. Возвещённая Евангелием Нагорная проповедь представляет собой обращённое к миру провозвестие идеальных норм нравственной справедливости, актуализация которых заключает в себе манифестацию торжества истинной любви человека к человеку. Христос призывает своих последователей к воплощению в их личной жизни такой любви, проявление которой должно было бы исключать какую-либо возможность личной корыстной заинтересованности, способной мотивировать феноменологию несправедливости. Подлинная любовь, превосходящая в своей свободе закон формальной ветхозаветной справедливости, предполагает отречение от всего того, что препятствует её актуальному достижению. Заповеданная Евангелием любовь человека к людям отмечена по образу любви Бога к миру знаком личного самоотвержения каждого истинного ученика Христа. Как идеальное проявление справедливости такая любовь, по мысли Д. Бонхёффера, призывает человека к состоянию «исторической ответственности» [Бонхёффер 2013, 245]. Именно «в отказе от своего благополучия, своего права, своей справедливости, своего достоинства» [Там же, 244], в отказе «от насилия и успеха, в отречении от собственной жизни человек становится способным к любви по отношению к ближним» [Там же].

В философском наследии Ханны Арендт, значение которой как классика политической мысли и как философа-экзистенциалиста XX в. признаётся бесспорным [Саликов 2019, 133], концепт справедливости обретает свою масштабную значимость в контексте политической истории Нового времени: «На примере Великой французской революции, во время которой идея сострадания к нищим и бесправным гражданам стала инструментом оправдания политического террора, Арендт показывает, как важно проводить границу между частными эмоциями и политическим действием» [Там же, 140]. Из приведённого обзора истории философской интерпретации концепта справедливости в контексте европейской философской мысли с логической ясностью следует вывод о том, что понятие справедливости как атрибут нравственного сознания человека и как один из фундаментальных факторов исторического цивилизационно-

го развития достигает своей предельной конкретности сначала в нравственной философии античной эпохи, а затем в христианской патристике и в европейской философии, инспирированной нравственным энтузиазмом актуального исполнения предписаний евангельской этики, истинная ценность которой не могла быть детер-

минированной какой-либо парадигмой конформности, приспособления к духу времени, но осуществлялась в личной жизни каждого человека и всего человеческого общества в целом через осознание и раскрытие подлинного смысла человеческого предназначения в соответствии с фундаментальными законами бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Апресян 2001 — Апресян Р. «Наибольшее счастье наибольшего числа людей» // Этика. Энциклопедический словарь. М., 2001.
2. Апресян 2001 — Апресян Р. «Наибольшее счастье наибольшего числа людей» // Этика. Э. С. М., 2001.
3. Аристотель 1984 — Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 4. М., 1984.
4. Аристотель 2005 — Аристотель. Эвдемова этика. М., 2005.
5. Бердяев 1909 — Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда. // Вехи. Сборник статей. М., 1909.
6. Бойко 2007 — Бойко А. И. Нравственно-религиозные основы уголовного права. Ростов-на-Дону, 2007.
7. Бонхёффер 2013 — Бонхёффер Д. Этика. М., 2013.
8. Гартман 2002 — Гартман Н. Этика. СПб, 2002.
9. Гегель 1975 — Гегель Г. Философия религии. М., 1975. Т. 1.
10. Гегель 1990 — Гегель Г. В. Философия права. М., 1990.
11. Горелов 2002 — Горелов А. Бонхёффер // Католическая энциклопедия. М., 2002.
12. Гуревич 2006 — Гуревич П. С. Этика. М., 2006.
13. Гусейнов, Ирлитц 1987 — Гомер. Одиссея. М., 1994. Гусейнов А. А. Ирлитц Г. Краткая история этики. М., 1987.
14. Длугач 2001 — Длугач Т. Б. «Об общественном договоре» // Этика. Э. С. М., 2001.
15. Зорькин 2019 — Зорькин В. Д. Справедливость — императив цивилизации права. // Вопросы философии, № 1. 2019.
16. Йегер 2001 — Йегер В. Пайдейя. Т. 1. Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина. М., 2001.
17. Канке 2003 — Канке В. А. Этика ответственности. М., 2003.
18. Кант 1965 — Кант И. Сочинения в шести томах. Том 4, часть 2. М., 1965.
19. Кант 2005 — Кант И. Лекции по этике. М., 2005.
20. Кузанский 1979 — Кузанский Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1979.
21. Кучинский 1987 — Кучинский М. А. Человек моральный. М., 1987.
22. Любарский 1978 — Любарский Я. Н. Михаил Пселл. Личность и творчество. М., 1978.
23. Материалисты Древней Греции 1995 — Материалисты Древней Греции: собрание текстов Демокрита, Гераклита, Эпикура. М., 1995.
24. Мур 1999 — Мур Дж. Природа моральной философии. М., 1999.
25. Прокофьев 2001 — Прокофьев А. В. «Война всех против всех» // Этика. Э. С. М., 2001.
26. Прокофьев 2001 — Прокофьев А. В. Софисты // Этика. Энциклопедический словарь. М., 2001.
27. Прокофьев 2003 — Прокофьев А. В. Справедливость или преодоление человеческой природы // Этическая мысль, вып. 4. М., 2003.
28. Разин 2004 — Разин А. В. Этика. М., 2004.
29. Реале 1997 — Реале Дж. И Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1997.
30. Роулз 1990 — Роулз Д. Теория справедливости // Этическая мысль 1990. М., 1990.
31. Саликов, Жаворонков 2019 — Саликов А. Н., Жаворонков А. Г. Философия Ханны Арентд в России // Вопросы философии. 2019. № 1.
32. Соловьёв 1996 — Соловьёв В. С. Оправдание добра. М., 1996.
33. Тихомиров 1997 — Тихомиров Л. Религиозно-философские основы истории. М., 1997.
34. Тойнби 1996 — Тойнби А. Постижение истории. М., 1996.
35. Тренчени-Вальдапфель 1956 — Тренчени-Вальдапфель И. Гомер и Гесиод. М., 1956.
36. Трубецкой 1910 — Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 1910.
37. Фромм 1992 — Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
38. Хайдеггер 1993 — Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
39. Хэзлит 2019 — Хэзлит Г. Основания морали. Москва-Челябинск, 2019.
40. Шохин 2006 — Шохин В. К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. М., 2006.
41. Ясперс 1991 — Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
42. Ambrosius Mediolanensis — Ambrosius Mediolanensis. De officiis ministrorum
43. Augustinus — Augustinus. De diuersis quaestionibus.
44. Clemens Alexandrinus 1960 — Clemens Alexandrinus Stromata \ Clemens Alexanrinus Stromata. Buch 1—6 hrsg O Stffhlin L Fruchtel. Berlin, 1960.
45. Clemens Romanus 2000 — Clemens Romanus. Epistula ad Corinthios // Clement de Rome. Epitre aux Corinthiens / ed. A. Jaubert. Paris: Cerf, 2000.

46. Friedrich Schiller 1790 — Schiller's sämtliche Werke in zwölf Band. 10 Band. Etwas über die erste Menschen Gessellschaft nach dem Leitfaden der mosaichen Urkunde, 1790.
47. Gregorius Nazianzenus — Gregorius Nazianzenus. Poemata moralia.
48. Lactantius 1973 — Lactantius. Diuinat Insitutiones 5, 15–16 //Lactance. Institutions divines/ ed. I. P. Monat. Paris: Cerf, 1973.
49. Mutzenbecher 1975 — Augustinus. De diuersis questionibus 31 // Aurelii Augustini Opera / ed. A. Mutzenbecher. Turnhout, 1975.
50. Osborn 1993 — Osborn E. The Emergense of Christian Theology. Cambridge. 1993.
51. Rawls 1971 — Rawls I. A. Theory of Justice. Cambridge (Mass), 1971.

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

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»



МГУ им. М. В. Ломоносова