

УДК 101.9:304+130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.3.177

СТРАТЕГИЯ РАСТОЖДЕСТВЛЕНИЯ: АНТИЧНОСТЬ КАК НЕГАТИВ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В УЧЕНИИ

А.Ф. ЛОСЕВА¹

В.Т. Фаритов, Н.В. Зайцева

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара

Позиция А.Ф. Лосева в отношении тысячелетнего наследия античной философской мысли требует специального изучения. Проблема состоит в том, что философ рассматривал эту философскую традицию в аспекте сопоставления с ранним христианством и новоевропейской философской мыслью. Обосновывается тезис, что основной задачей работы Лосева является экспликация границ античной философской мысли и античной цивилизации в целом. Ведущей методологической интенцией исследований философа выступает стратегия растождествления, предполагающая установление принципиальной несоизмеримости античной онтологии с ранним христианством и новоевропейской философией. Русский мыслитель, таким образом, опровергает представление об универсальном и всемирном значении античной культуры. И христианство, и новоевропейская цивилизация возникают не на основе преемственности, но на основе разрыва с Античностью.

Ключевые слова: *Античность, христианство, Лосев, растождествление, неоплатонизм, гностицизм.*

В историю философской мысли А.Ф. Лосев вошел прежде всего в качестве глубокого знатока античной философии с позиции диалектики: «Обладая большой эрудицией в области античной философии, и в особенности неоплатонизма, Лосев в своей книге “Античный космос и современная наука” изложил с новой точки зрения историю античной умозрительной философии в духе конкретной диалектики видимости» – такую характеристику дает Лосеву Н.О. Лосский в своей «Истории русской философии» [7, с. 372]. Помимо общих исследований в сфере античной философии, Лосский отмечает заслугу Лосева в разработке частных проблем философии языка. Добавим сюда многочисленные труды в области эстетики (преимущественно античной) и получим достаточно полный портрет советского ученого, автора академических исследований по философии. Проблема заключается в том, что Лосев был не только исследователем, но и представителем русской религиозной философской мысли. И здесь ощущается некоторый диссонанс. П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, С.Л. Франк писали непосредственно о

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00627, <https://rscf.ru/project/24-28-00627/>

проблемах религиозной философии, тогда как Лосев – преимущественно об истории античной эстетики, т. е. предмете весьма (если не сказать максимально) удаленном от отечественной христианской мысли. Вопрос в следующем: каковы мотивы столь пристального внимания к наследию языческой философии со стороны мыслителя, чье мировоззрение целиком и полностью определялось христианством?

Для ответа на поставленный вопрос необходимо рассмотреть философские поиски Лосева не с точки зрения истории философии, но в контексте проблематики философии истории и культуры. В рамках линейной модели исторического процесса Античность характеризуется как универсальная, всемирная и общечеловеческая культурная и цивилизационная матрица (см. подр.: [2]).

В этой исследовательской парадигме в Античности усматривают источник христианской, преимущественно европейской цивилизации. В философии Платона, Аристотеля, стоиков и неоплатоников видят непосредственное предвосхищение западной философии. Подобная модель является по существу европоцентристской: есть только одна цивилизация, Античность – исток этой цивилизации, «детство человечества», а Европа – звено в цепи эволюционного развития этого истока, максимально полное воплощение цивилизационного начала в современном мире.

На первый взгляд, было бы логично предположить, что автор столь многих томов по истории античной эстетики является восторженным почитателем признания ее универсального и общечеловеческого характера. Вместе с тем изучение работ Лосева показывает, что ситуация обстоит скорее противоположным образом. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что наследие Античности мыслитель рассматривает не изолированно, но в контексте сопоставления с иными культурными горизонтами. Таковых горизонтов два: раннее христианство и новоевропейская культура, истоки последней Лосев усматривает в эпохе Возрождения. И здесь прослеживается сквозная тенденция: во всех случаях, где проводится сопоставление Античности с христианством или новоевропейской культурой, Лосев придерживается *стратегии растождествления*. Сопоставляя Античность и христианство, Античность и европейскую цивилизацию, философ всегда приходит к утверждению радикальной несоизмеримости данных культур и к принципиальной невозможности установления преемственности между ними. Работы ученых, придерживающихся противоположной позиции, выступают для Лосева предметом критической полемики. Результатом применения стратегии растождествления становится, во-первых, раскрытие несводимого к иным культурным типам своеобразия античной философии. Во-вторых – выявление *границ* античной мысли. Последнее означает, что мыслитель является противником теории всемирного и универсального характера Античности. Конечный вывод, ради которого предпринято все колоссальное изучение античной философии, состоит в экспликации принципиальной ограниченности античных представлений о мироздании. Раскрытие границ

античного умозрения одновременно является указанием на возможность и фактическое существование того, что находится по ту сторону этих границ, т. е. иных типов умозрения. Для Лосева таким принципиально иным типом философской мысли выступает умозрение, лежащее в основании христианства.

Обобщая изложенное выше, отметим, что главная задача историко-философских исследований Античности состоит для Лосева в разотождествлении Античности и христианства. Задача достаточно сложная, поскольку представления о всепроникающем влиянии Античности и ее универсальной значимости получили весьма широкое распространение. В этой связи стала едва ли не общим местом трактовка Евангелия от Иоанна как продукта эллинизации раннего христианства. Так что молодой профессор классической филологии Ницше абсолютно серьезно усматривал здесь проявление дионисийского начала: «*Евангелие от Иоанна* родилось в греческой атмосфере, на дионисийской почве: его влияние на христианство в противовес иудаизму» [8, с. 131]. В свою очередь Освальд Шпенглер квалифицировал Евангелие от Иоанна как пример псевдоморфозы христианства (см. подр.: [11]).

Лосев движется в ином направлении. Так, рассматривая работу, посвященную проблеме становления у Гераклита, автор демонстрирует тенденцию к ретроспективному истолкованию античной мысли в духе христианства. Подобная ретроспекция признается Лосевым необоснованной: «Нельзя не заметить в этих толкованиях М. Мандеса отчетливо пробивающихся христианских ноток, совершенно чуждых Гераклиту. Это для христиан мир лежит во зле и внеположен истинной гармонии. Античное же мышление никогда, даже в неоплатонизме, не отказывало этому миру в самоценной и эстетически урегулированной значимости. Это для христиан высшее предельное начало есть абсолютная личность, планирующая и регламентирующая весь мир. Для Античности же линия обособления понятийной сферы завершилась не абсолютной личностью, а далее неделимой и всеохватывающей точкой – Единым. Боги же, как, заметим, было и для Зевса Гераклита, располагались вместе со своим личностным началом ниже абсолютизированных понятийных принципов, как их временное и совсем не обязательное проявление» [4, с. 32]. На первый взгляд, прослеживается вполне нейтральная и беспристрастная академическая полемика. Никакой тенденциозности. Лосев лишь методично и грамотно освобождает наследие античной мысли от поздних и чужеродных толкований. Христианство здесь представлено в негативном ключе – в качестве того, от чего следует освободить античную онтологию, дабы она могла предстать в своем изначальном виде. Задача разотождествления уже частично осуществлена, знак равенства между Античностью и христианством перечеркнут. «Единое» античной философии уже не может быть отождествлено с христианским Богом как абсолютной личностью.

В других разделах данной работы Лосев высказывается более категорично, недвусмысленно демонстрируя свои взгляды на характер историко-философского процесса. Поводом снова служит полемика с исследователем Античности: «Сразу же бросается в глаза стремление этого автора уловить прежде всего общее между язычеством и христианством, поскольку он указывает лишь на наращение смыслового содержания в отношении исходных античных идей, что необходимо автору для обоснования его главной интуиции – об исторической эволюционной преемственности идей. Л. Шпитцер обходит стороной вопрос о качественно новых элементах в христианстве, а именно, вопрос о выдвигании в христианстве на первый план идеи абсолютной личности, реализовавшейся в монотеистическом едином боге-личности» [4, с. 67]. Согласно Лосеву, Античность и христианство соотносятся друг с другом не по принципу преемственности и эволюции, но по принципу разрыва. Линейная модель истории как последовательного мирового процесса развития отечественным философом отвергается.

Признавая преемственность в частных вопросах, Лосев трактует христианство в отношении к Античности в целом как *смысловую революцию*: «Да, пифагорейцы и Платон были предшественниками христианства, и именно в вопросах гармонии и идеального числа <...>, но все же между этими античными течениями и христианством лежит глубокая пропасть, которую христианство преодолело не за счет эволюционного наращения смысла по отношению к античным идеям, но за счет смысловой революции, знаменем которой была обожествленная личность» [4, с. 67]. Христианство возникает не в результате эволюционного преемства, но знаменует радикальную смену культур: «Христианство не присоединилось к античным идеям, а сменило их структурную организацию, что и привело к смене культур» [4, с. 68]. Можно обратить внимание, что Лосев в большей степени примыкает к цивилизационному подходу, утверждающему множественность самобытных культур и цивилизаций. С другой стороны, ученому чужд культурный релятивизм цивилизационного подхода, постулирующий равнозначность и относительность всех культурных парадигм. Христианская культура, основанная на идее божественной абсолютной личности, для Лосева не просто отлична от античной культуры, основанной на интуиции телесно оформленного космоса. Христианство выше античности, поскольку преодолевает принципиальную онтологическую ограниченность античной мысли. Даже неоплатонизм, в котором принято усматривать едва ли не основной источник христианского богословия, ограничен сугубо античной онтологической моделью: «При всем напряжении личностного нерва в философии Плотина эта философия остается философией Античности: единое Плотина не есть абсолютная личность, а есть охват всего существующего в одной неделимой и мыслимой онтологически, а не личностно точке» [4, с. 68].

Размежевание с неоплатонизмом – одна из важнейших задач христианского богословия. Решение этой проблемы представлено в трудах

В.Н. Лосского, указавшего на принципиальную неадекватность философии неоплатонизма богословию Восточной Церкви: «Если Бог откровения не есть Бог философов, то именно сознание Его абсолютной непознаваемости проводит грань между двумя этими мировоззрениями. Все, что можно сказать о “платонизме” отцов Церкви и в особенности о зависимости автора “Ареопагитик” от неоплатоников, ограничивается внешним сходством, не доходящим до глубин его учения, и объясняется терминологией, свойственной данной эпохе» [6, с. 215]. В истории отечественной религиозной философии место А.Ф. Лосева именно в этом направлении. Важно учитывать, что в то время как Лосский-младший мог писать на французском языке все, что считал нужным, Лосев должен был проявлять некоторую осторожность, скрывая (не всегда, впрочем, удачно) свои богословские воззрения в толще томов по истории античной эстетики. Вместе с тем в вопросе о чужеродности неоплатонизма христианству Лосев не проявил ни малейшей уступки. Учение неоплатоников вовсе не является предвосхищением христианства, но представляет собой философскую реставрацию античной мифологии, направленную *против* раннего христианства: «При помощи этой мифологической реставрации древний мир боролся с восходящим христианством» [4, с. 473].

Становление христианства происходило на фоне гибнущей Античности. К этому времени древний миф уже был мертв, но память о нем сохранялась. Неоплатонизм в своей основе представляет собой попытку приспособить старые мифологические представления к современной действительности, утратившей связь с живым мифом: «В плоском и трезвом мире, лишенном сущностной реальности мифа, неоплатоники искали новые ценности, пытались то реставрировать этот ушедший в прошлое миф, то заново его понять, увлекаясь экзегетикой и интерпретаторством» [4, с. 602–603]. Результатом этой неоплатонической реставрации мифа становится лишь «редуцированный эквивалент мифа», который ни в коей мере не способствует возрождению гибнущей античной культуры, но лишь свидетельствует о ее закате: «Скучно представленный в греческой классике, почти в ней отсутствующий субстанциальный символ, собственно говоря, даже излишний в эпоху, когда все еще дышит и живет мифом или его отблесками, должен появиться только на склоне Античности как редуцированный эквивалент мифа, лишенный всякой грубой наглядности, всякого нарочитого указания, доступного и понятного каждому, а значит, лишенного своей давнишней непосредственной и дорефлексивной знаковой стороны» [4, с. 603].

Еще одним свидетельством упадка и гибели Античности перед лицом восходящего христианства выступает гностицизм. Если неоплатонизм, согласно Лосеву, стремится реставрировать старый миф интеллектуальными средствами, то гностицизм представляет собой проявление тенденции синкретизма. Интенции уходящей в прошлое культуры смешиваются здесь с чертами нарождающейся эпохи: «Тысячелетняя античная философия не могла оборваться сразу и в одно мгновение превратиться в средневековую

философию. Между античным язычеством и средневековым христианством проходила долгая и мучительная эпоха с безнадежными попытками совместить две философии и две культуры. Проявлением таких попыток как раз и явился гностицизм и вообще синкретизм первых трех веков нашей эры» [4, с. 290]. Так появляются многочисленные и весьма разнообразные гибридные формы, создающие иллюзию преемственности между Античностью и христианством и значительно усложняющие задачу растождествления. Лосев в этом пункте занимает совершенно бескомпромиссную позицию: «Более глубокого и более яркого образа безнадежных исканий совместить язычество и христианство, чем образ гностической Софии, невозможно себе и представить. Умиравшее язычество здесь буквально испытывало последние судороги перед лицом восходящего христианства, и судороги эти, занявшие собою не меньше трех столетий, могли кончиться только гибелью всей языческой культуры» [4, с. 291].

Именно в гностицизме этим безнадежным исканиям совместить язычество и христианство было суждено пережить гибель всей языческой культуры. В той или иной степени вирусами гностицизма оказались инфицированы как европейская, так и русская философия. Так, исследователь И.И. Евлампиев отмечает, что «всю русскую философию в целом можно назвать версией гностико-мистической традиции, имеющей исток в раннехристианском гностицизме и проходящей через всю историю европейской мысли» [1, с. 148]. Впрочем, с категоричностью данного тезиса можно поспорить. В русской религиозной философии были такие мыслители, как Г. Флоровский, В. Лосский, С. Хоружий, которые устанавливали четкое разграничение между языческой и христианской мыслью. Но нельзя не признать, что, по крайней мере, философское учение о Софии В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова и других «софийщиков» несет на себе печать гностицизма. Линия расхождения здесь достаточно тонка. Гностическим и еретическим является не само по себе учение о Софии, а лишь определенная тенденция в этом учении. Согласно В.Н. Лосскому, основная ошибка С. Булгакова состоит в том, что в энергии Премудрости (Софии) он видит «само начало Божества», т. е. отождествляет энергию с сущностью [6, с. 250]. А отсюда у Булгакова «идея Церкви смешивается с идеей космоса, а идея космоса дехристианизируется» [6, с. 272]. Чтобы устранить последствия подобного смешения, отделить одно от другого, требуется кропотливое филологическое исследование тысячелетнего наследия античной мысли, руководствующееся стратегией растождествления. Такое исследование было предпринято А.Ф. Лосевым.

Подчеркнем, что работа по растождествлению не ограничивается античной мыслью и ранним христианством, но затрагивает и новоевропейскую философскую мысль. Представление о европейской культуре как о синтезе античного наследия с христианством получило не менее широкое распространение, чем идея об эллинистических корнях христианства. Даже такой мыслитель, как С.Н. Трубецкой, не избежал повторения этого общего

места: «Греческое просвещение и христианство лежат в основе всей европейской цивилизации» [9, с. 9]. Проведенное Лосевым исследование позволяет сделать совершенно противоположный вывод: в основе европейской цивилизации не лежат ни античная философия, ни христианство... Наследие Античности в Европе знали и ценили, и христианство там было. Но *основанием* европейской цивилизации не выступает ни то, ни другое.

В основе представления о том, что новоевропейская философия сформировалась на фундаменте античной мысли, лежит ретроспективное истолкование Античности в категориях западной мысли. На философские построения Античности задним числом проецируются фундаментальные оппозиции новоевропейской онтологии: чувственности и мышления, субъекта и объекта, идеального и материального. После того, как древним философам были навязаны и приписаны данные оппозиции, нетрудно объявить Античность истоком всей западной философии, а европейскую культуру – преемницей классической древности.

Ретроспективному перетолкованию наследия Античности на новоевропейский лад Лосев противопоставляет подход, основанный на принципах филологической точности: «Филолог не может в данном случае идти на поводу у философа. Он исходит только из фактов, а фактами являются для него только подлинные древнегреческие тексты, перетолковывать которые на новый лад совершенно запрещают законы филологии как точной науки» [4, с. 222–223]. Результатом подобного филологического анализа становится вывод о несоизмеримости фундаментальных оппозиций западной философии и античной мысли. Мыслитель показал, что порождающая модель Античности не допускает тех противопоставлений, на которых строится философская мысль Нового времени. Не только для ранней классики, но и для Платона и Аристотеля, и для эллинизма характерна установка на мышление чувственности и рациональности, субъекта и объекта, идеального и материального по принципу *единораздельной целостности*. Не будем здесь останавливаться на изложении всей аргументации Лосева по данному вопросу. Приведем только одну цитату, относящуюся к субъект-объектной модели: «Европейская наука Нового времени приучила нас резко противопоставлять субъект и объект, вследствие чего появилось труднообозримое множество то субъективистских, то объективистских методов мышления. Это разделение субъекта и объекта тоже коренится еще в Античности. Однако исследования последнего полустолетия обнаружили, что для древних греков всякий субъект тоже есть своеобразный объект, а всякий объект всегда таит в себе внутреннюю субъективную жизнь. На этом построена не только вся античная мифология, но, как оказывается, и вся старинная натурфилософия, весь платонизм и аристотелизм, весь стоицизм и неоплатонизм» [4, с. 219].

Показательно, что в западной философии установка на преодоление оппозиции субъективизма и объективизма проявилась лишь в период кризиса европейской метафизики – в концептуальных построениях Хайдеггера и постструктуралистов. В период своего расцвета от Декарта до Канта и

Фихте европейская метафизика шла по пути разделения субъекта и объекта, т. е. в горизонте, противоположном античной философской мысли. У Гегеля начинает проявляться тенденция к диалектическому снятию данной оппозиции. Но это уже завершение классического периода европейской философии, за которым последует упадок (см. подр.: [10]).

Таким образом, античная мысль не лежит в основании европейской цивилизации. Западная философия формируется на основе *забвения* представлений о единораздельной целостности как порождающей модели Античности. Что же тогда образует фундамент европейской культуры, той культуры, которая начала формироваться в Европе после, в эпоху Возрождения? После завершения средневекового периода в качестве основания новоевропейской культуры устанавливается самоутвержденный, изолированный и абсолютизированный субъект (см. подр.: [5]). Для Античности подобные представления в высшей степени не характерны, что не перестает подчеркивать Лосев: «Мы знаем, что вся Античность вообще, вырастая на основе рабовладельческой общественной формации, отличалась как раз отсутствием чувства изолированного и абсолютизированного человеческого субъекта. Этот субъект и эта личность были здесь природно и материально связаны, они как бы сливались с материей, с природной жизнью. Это приводило к тому, что одушевленным и прекрасным казалось тело, а субъект лишался возможности чувствовать себя изолированным и с высоты своей отрешенности распоряжаться всем миром и всем бытием. Субъект не создавал бытия из собственного сознания, но, осознавая себя, находил себя связанным с объективным бытием» [4, с. 58].

Но не в меньшей степени постулирование изолированного и абсолютизированного субъекта чуждо и христианству. В христианстве отдельная личность устремлена к трансцендентному Абсолюту: «Задача личности – уничтожить себя в Абсолюте; это и считается ее спасением. “Обретый душу свою погубит ю. А иже погубит душу свою Мене ради, обрящет ю” (Ев. Матф. X, 39). Совсем обратное этому находим мы в культуре возрожденской. Возрожденец заявляет именно права личности, право на самостоятельное и отъединенное существование» [3, с. 279]. Онтология новоевропейской философии ставит абсолютизированный субъект на место Бога. Отсюда конечная цель новоевропейской культуры состоит, согласно Лосеву, в том, чтобы «убить Бога и занять Его всемогущее и всезнающее, вечное место» [3, с. 326]. И отсюда Лосев делает вывод о сущности Нового времени: «Сознаемся и утвердим раз и навсегда: Новое время есть борьба не против тьмы и невежества, но против *Бога*... и если сущность Средневековья есть христианство, то сущность Нового времени есть *сатанизм*» [6, с. 326]. Таким образом, в основании европейской цивилизации, согласно Лосеву, лежит не Античность и не христианство, а сатанизм.

Античность не знала ни абсолютизированной и самоутвержденной личности новоевропейской культуры, ни христианского учения о трех ли-

ках божества. Для Античности характерно понимание личности исключительно как актера, исполняющего роль в космической театральной постановке: «подлинным автором пьесы, которую разыгрывает человек и все человечество, подлинным автором пьесы, которую разыгрывает весь космос, является *судьба*. Люди не знают, к чему они предназначены, и не знают, к чему они способны, но по воле судьбы им дается та или другая жизненная роль, которую они уже не могут не исполнять» [4, с. 640]. Именно здесь наиболее выпукло обнаруживаются *границы* античного понимания мира и человека. Античность не допускает выхода за пределы космоса, понимаемого на основе интуиции материально-телесной вещи: «Если бы мы и стали двигаться по периферии космоса, то это движение привело бы не к выходу за пределы космоса, но к движению по самой же периферии космоса или даже к тому или иному обратному движению к середине космоса» [4, с. 418]. Здесь не просто границы, но *ограниченность* античной онтологии. Поэтому христианская культура ни в коей мере не может быть охарактеризована как результат эволюционного развития Античности. Раннее христианство возникает на фоне гибнущей Античности и знаменует не преемство, но разрыв, наступление новой исторической эпохи и новой культуры. В христианстве преодолеваются границы античного понимания космоса и человека: «христианская теология особенно чужда актерского представления о человеке и представления космоса как всеобщей театральной постановки судьбы» [4, с. 385]. Вместо представления о человеке как об актере космической театральной постановки христианство утверждает учение о божественной личности. В Новое время эта божественная личность подменяется изолированной, оторванной от трансцендентного Абсолюта человеческой личностью. Возрождение, пришедшее на смену христианской эпохи Средневековья, знаменует не что иное, как разрыв с христианством, событие, которое в учении Ницше будет представлено как «смерть Бога».

Список литературы

1. Евлампиев И.И. Иван Ильин. СПб.: Наука, 2016. 251 с.
2. Егер О. Всеобщая история стран и народов мира. М.: АСТ, 2021. 960 с.
3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнения к «Диалектике мифа» (новое академическое издание, исправленное и дополненное). М.: Издательский дом ЯСК, 2022. 696 с.
4. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. М.: АСТ, 2000. Кн. 2. 688 с.
5. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Академический проект, 2021. 646 с.
6. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Академический проект, 2015. 543 с.
7. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. 559 с.
8. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2007. Т. 7: Черновики и наброски 1868–1873 гг. 720 с.

9. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследования. М.: АСТ, 2000. 656 с.
10. Фаритов В.Т. Онтология трансгрессии: Г.-В.-Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы. СПб.: Алетейя, 2017. 442 с.
11. Шпенглер О. Закат Европы. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. 1376 с.

STRATEGY OF DISSOCIATION: ANTIQUITY AS A NEGATIVE OF CHRISTIAN CULTURE IN THE DOCTRINE OF A.F. LOSEV

V.T. Faritov, N.V. Zaitseva

Samara State Technical University, Samara

A.F. Losev's position on the millennial heritage of ancient philosophical thought requires special study. The problem is that the philosopher considered this philosophical tradition in the aspect of comparison with early Christianity and New European philosophical thought. The article substantiates the thesis that the main task of Losev's work is to explicate the boundaries of ancient philosophical thought and ancient civilization as a whole. The leading methodological intension of the philosopher's research is the strategy of dissociation, which implies the establishment of a fundamental incommensurability of ancient ontology with early Christianity and New European philosophy. The Russian thinker thus refutes the idea of the universal and worldwide significance of ancient culture. Both Christianity and New European civilization arise not on the basis of continuity, but on the basis of a break with antiquity.

Keywords: *antiquity, Christianity, Losev, dissociation, Neoplatonism, Gnosticism.*

Об авторах:

ФАРИТОВ Вячеслав Тависович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: vfar@mail.ru

ЗАЙЦЕВА Наталья Валентиновна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: zajceva.natalia2012@yandex.ru

Authors information:

FARITOV Vyacheslav Tavisovich – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: vfar@mail.ru

ZAITSEVA Natalia Valentinovna – PhD (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Philosophy and Socio-Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: zajceva.natalia2012@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 17.07.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 14.08.2024.