

АРИСТОТЕЛЬ И КАНТ КАК КРИТИКИ ОНТО-ТЕОЛОГИИ

Abstract: The paper demonstrates that Aristotle's theses "being is not a genus" is convertible into Kant's thesis "being is not real predicate". Since the analysis of both theses oversteps the limits of logic of essence, a being is thought as a pure difference.

Key words: being, existence, essence, pure difference.

Аннотация: В статье показана переводимость аристотелевского тезиса "бытие не есть род" в тезис Канта "бытие не есть реальный предикат". Анализ обоих тезисов выводит за границы аристотелевской логики сущности, вследствие чего бытие мыслится как чистое различие

Ключевые слова: бытие, существование, сущность, чистое различие.

В отличие от науки, философия коренится в том предельном вопрошании, которое нацелено не какую-либо природную разновидность мира, а на все существующее как таковое. Так, говоря о «первой философии», Аристотель называет ее предметом *сущее как сущее* (ον ἢ ον). Иначе говоря, философия рассматривает сущее в целом, а не в какой-либо категориальной определенности. Всякое исследование сущего под углом той или иной категориальной рубрикации будет научным разысканием, но не философским вопрошанием. Однако *сущее как сущее* отнюдь не конструируется путем сложения различных предметных областей в *совокупность* (πάντα) всего существующего, поскольку *целое* (ὅλον) открывается в той странной точке, в которой мышление и сущее оказываются «тем же самым». Философское постижение схватывает сущее не в понятийной *определенности*, а в момент его трансгрессии, в неконцептуализируемой *точке* предела, в которой собирается и логосно высказывается *само* сущее, как оно *есть*. В этой странной точке, именуемой *бытием* сущего, и достигается парменидовское «совпадение» мысли и того, о чем мысль, когда *мысль* и *мыслимое* образуют нерасторжимую эйдетическую целостность. Вместе с тем, данная эйдетическая целостность являет собой парадокс, поскольку «совпадение» мысли и того, о чем мысль возможно только в некоем исходном *различии*. Это можно видеть на примере странной природы платоновского "эйдоса",

не являющегося предметом мысли, но и не существующего исключительно в мышлении, однако имеющего "место" *между* предметом мысли и актом мышления. При этом всякое устранение данного парадокса в духе пресловутого «тождества мышления и бытия» приводит либо к растворению мира в мысли, либо к исчезновению мысли, растворившейся в «мире».

Вместе с тем, целостность, основанием которой является различие, не является единством *рода*, поскольку основанием рода может быть только определенная, понятийно выраженная идентичность. Род образуется посредством сведения различного к тождеству, тогда как эйдос фиксирует «совпадение» в различии. Поэтому дальнейшим после Платона продумыванием этой парадоксальной природы эйдоса стал знаменитый тезис Аристотеля о том, *бытие (сущее) не есть род*. Аргументация, которую Аристотель в целях обоснования этого тезиса развивает в третьей книге «Метафизики», требует того, чтобы привести ее здесь полностью. «А между тем – говорит Аристотель – ни единое ни сущее не может быть родом для вещей. Действительно, у каждого рода должна *быть* видовые отличия, и каждое такое отличие должно быть *одним*, а между тем о *своих* видовых отличиях не могут сказываться ни виды рода, ни род отдельно от своих видов, так что если единое и сущее – род, то ни одно видовое отличие не будет ни сущим ни единым. Но, не будучи родами, единое и сущее не будут и началами, если только роды действительно начала».¹ Поскольку мы имеем здесь невероятно сжатое рассуждение, в котором силой аристотелевской мысли сведено воедино множество смыслов, то необходимо подвергнуть его самому тщательному анализу.

Прежде всего, аристотелевская аргументация исходит из предпосылки, которая не высказывается, но, тем не менее, ясно подразумевается: *бытие есть универсальная характеристика всего существующего, всего, что, так или иначе, может быть представлено или мыслимо*. Дерево, которое я в настоящий момент вижу за своим окном, «есть». Однако «есть» и дерево с золотыми яблоками, которое я могу представить в моем воображении. Собственно, мы имеем здесь дело с парменидовским «тождеством», согласно которому невозможно мышление того, чего нет. Проблема состоит исключительно в невероятном многообразии значений этого «есть», классификацией которых и должна, по мысли Аристотеля, заниматься «первая философия». Но, поскольку все

¹ Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 1, Москва, 1975, С. 108

чувственно или интеллектуально представимое, так или иначе, *есть*, поскольку само «бытие» является *общим именем* всего «существующего», то следует ли отсюда *синонимия* сущего? Другими словами, возможно ли построение такой классификации сущего, в которой каждая его конкретная разновидность была бы *видом* общего рода, называемого «бытием»? Полагая «бытие» как универсальную характеристику всякого существования, Аристотель стремится доказать, что эта универсальность не может быть единством рода. Проследим, поэтому, важнейшие вехи этой аргументации.

Нам необходимо начать наш анализ с логической конституции рода. Всякий род включает в себя различные *виды*, совокупность которых образует структуру рода. При этом, чем большей степенью общности обладает род, чем больше видов он в себя включает, тем более сложна и разветвлена его структура. Отношение рода и вида является базисным отношением предикативного дискурса, поскольку, как учит нас логика, всякое определение возможно только через *род и видовое отличие*. Сама логическая форма определения ясно показывает, что вид является *спецификацией* рода, а это в свою очередь означает, что *содержание вида не является содержанием рода*. Вид конституируется как нечто *отличное* от рода, причем это отличие выступает необходимым условием предикации как таковой. Высказывая обычное суждение «Сократ есть человек», я произвожу акт предикации, посредством которого Сократ предстает как индивид, относящийся к роду "человек", и определяемый на основании этого рода. Однако содержание индивида «Сократ» *не входит в содержание* рода «человек», поскольку в этом случае была бы справедлива инверсия: «Человек есть Сократ». Всякое суждение предполагает, таким образом, *асимметрию* членов суждения, субъекта и предиката, эквивалентность которых означала бы *тавтологию*, т.е. отсутствие суждения как такового. Логическая форма суждения такова, что субъект не может стать на место предиката, а предикат – на место субъекта, не разрушив структуру суждения. Итак, каждый вид представляет собой нечто *единое*, причем это единство вида конституировано его отличием от рода. Именно это имеет в виду Аристотель, когда говорит, что «у каждого рода должна *быть* видовые отличия, и каждое такое отличие должно быть *одним*, а между тем о *своих* видовых отличиях не могут сказываться ни виды рода, ни род отдельно от своих видов...».

Здесь мы можем подступиться к смыслу аристотелевской аргументации, направленной против понимания бытия как рода, и, тем, самым, налагающей запрет на *субстантивацию бытия*, обособляющую бытие в *предмет* какой-то особой «философской» рефлексии. Поэтому, предположив, что бытие есть род, продумаем до конца все следствия, вытекающие из этого предположения. Прежде всего, ни один род не существует помимо своих видов, и бытие как род должно было бы, поэтому, содержать виды, каковые охватывали бы все то, что, так или иначе, *существует*. Вместе с тем, вид, как мы уже знаем, конституируется своим *отличием* от рода, что ставит нас перед следующим вопросом: *какой спецификацией должно было бы обладать то или иное сущее, чтобы быть отличным от бытия как его рода?* Поскольку бытие есть универсальная характеристика существования, то, полагая бытие родом, мы вынуждены были бы признать *несуществование* вида единственным его отличием от бытия как своего рода. Таким образом, последовательная экспликация предположения бытия как рода приводит нас в ловушку, которую можно назвать *неантологическим парадоксом*: *содержанием бытия как рода должно было бы «быть» абсолютное Ничто*. Аристотель выражает это емкой фразой, указывая, что в этом случае «ни одно видовое отличие не будет ни сущим, ни единым». Предпосылка бытия как рода обращает сущее в Ничто, и, тем самым, уничтожает сам *λόγος ἀλοφάντικός*, т.е. саму возможность какой-либо речи о сущем. Мы получаем здесь обратно парменидовский тезис, только вывернутый наизнанку: *мышление Ничто есть ничто мышления*.

Таким образом, тезис Аристотеля «бытие не есть род» выявляет невозможность и онтологическую контрпродуктивность какой-либо *аналитики бытия*. Философия как бытийственная речь не может быть речью о бытии. Другими словами, философия не может быть описанием таких объектов, которые сами по себе обладали бы безусловным онтологическим статусом. Как уже говорилось, бытие не является простой совокупностью различных регионов сущего. Бытие есть *целое* сущего, которое именно поэтому невозможно свести в высший род всего существующего, чтобы затем осуществить его аналитику, получив в итоге совокупность действительных или мыслимых предметов, каждый из которых обладал бы безусловным предикатом «бытия». Вещь, обладающая таким предикатом, стала бы «идеей», понимаемой в духе доктринального платонизма, – как предмет сугубо интеллектуального созерцания, или же

«вещью самой по себе», если прибегнуть к кантовской терминологии. Будь такая аналитика возможна, мир открылся бы теоретизирующему взгляду как совокупность «вещей самих по себе», т.е. таких вещей, каждая из которых обладала бы в себе всей полнотой своего собственного бытия. Поэтому великий аристотелевский тезис «бытие не есть род» может быть преобразован в другой великий тезис европейской философии, сформулированный Кантом: *бытие не есть реальный предикат*.

Данный тезис формулируется Кантом в контексте критики онтологического доказательства бытия Бога, всех деталей которого мы не будем здесь касаться, сосредоточив главное внимание на самом тезисе. Онтологическое доказательство, в том виде, как оно было сформулировано Декартом, опирается на тот теологический постулат, согласно которому Бог являет собой безусловную полноту бытия. Данный постулат ни в коей мере не оспаривается Кантом, критика которого направлена не против понимания Бога как наивысшего совершенства, а скорее против возможности его *логического* представления. Критика Кантом онтологического доказательства может быть, поэтому, резюмирована следующим образом: *именно потому, что Бог является полнотой бытия, Он не может стать предметом аналитического высказывания*. Бытие Бога не может быть представлено как предикат, которым Бог был бы наделен как субъект, подобно тому, как субъект «роза» наделен предикатом «растение». Более того, бытие в качестве предиката какой-либо вещи оказывается всего лишь критерием возможности *мыслить* эту вещь, а отнюдь не свидетельством ее реального существования. Так, круглый квадрат не имеет предиката бытия, в силу невозможности мыслить данный объект. Но, в то же время, яблоня с золотыми яблоками *есть*, поскольку данный, несуществующий в реальности предмет, тем не менее, вполне представим. В этом суть знаменитого примера Канта с суммой в сто талеров, возможность представления которой не является свидетельством ее реального наличия.

В этом примере со ста талерами сосредоточена главная ударная сила кантовской критики, которая направлена не столько против возможности доказательства бытия Бога, сколько против всякой *логической экспликации* бытия. Дело в том, что бытие, которое в онтологическом доказательстве предстает как объект сугубо логической аргументации, совершенно *неотлично от существования*, поскольку всему воспринятому, помысленному и представленному мы, в полном согласии с «отцом

нашим» Парменидом, можем присвоить предикат бытия. Другое дело, что далеко не всегда этот предикат будет *реальным* предикатом, свидетельствующим о действительности того, о чем идет речь. Но вот именно реальность, т.е. действительное существование предмета, нельзя схватить, оставаясь только на уровне предикации. Реальность предмета удостоверяется только в опыте, или, как говорит Кант, посредством созерцания, связывающего предмет условиями пространства и времени. Бессилие онтологического доказательства не в том, что оно, по причине какого-то своего концептуального несовершенства, не может доказать бытие Бога, а в том, что бытие вообще не подлежит доказыванию, поскольку оно *выражается самим актом нашей мысли*. Другими словами, бытие не может быть чисто логически предцировано тому или иному субъекту, ибо в этом случае мы не выходим за пределы мыслимого нами, т.е. того, что уже и так *есть*. Тем самым, онтологическое доказательство сводится к следующему трюизму: Бог как нечто мною мыслимое *есть* точно так же, как есть и воображаемая мною сотня талеров.

Таким образом, поскольку бытие неотлично от существования, то всякая логическая экспликация бытия возвращает нас к вопросу о реальности существования, для решения которого логика не располагает никакими средствами. Поэтому речь *о* бытии всегда будет речью только *о существовании*. И здесь, отталкиваясь от тезиса Канта «бытие не есть реальный предикат», мы снова возвращаемся к аристотелевской аргументации, направленной против понимания бытия как рода. Прежде всего, следует спросить: что же скрывается в этой неотличимости бытия от существования, в этом странном «есть», которым характеризуется все, так или иначе, воспринимаемое, мыслимое и представимое? Означает ли это, что бытие является всего лишь обычным *именем*, неким собирательным термином, означающим тотальность всего того, что существует? Или, быть может, это свидетельствует скорее о невозможности субстантивации бытия, полагающей бытие как *другое сущее*, наделенное, однако, несравненно более высоким статусом по отношению к низшей «эмпирической реальности»? Действительно, бытие нельзя отличить *от* сущего, иначе как субстантивировав его путем превращения в высший род, или, что то же самое, – в главный предикат существования. Следовательно, неантологический парадокс понимания бытия как рода, равно как и вскрытая Кантом невозможность онтологического доказательства, ясно показывают, что бытие – это не что-то отличное *от* сущего, равно как и не

само сущее. Мы попадем здесь в странную ситуацию альтернативы между двумя равновеликими «невозможностями», когда различие бытия и сущего тем менее возможно, чем более оно необходимо. Другими словами, невозможна как идентификация бытия и сущего, которая означала бы *омонимию сущего*, т.е. признание за бытием исключительно номинального статуса, так и отличие бытия *от* сущего, субстантивирующего его в род всего существующего. Следовательно, необходимо искать иной принцип различия бытия и сущего, или, точнее, необходимо *иное различие*, которое, выводило бы вопрос о бытии за рамки дилеммы бытия как имени или бытия как рода, представляющую собой самую настоящую *анорию*, т.е. проблемную ситуацию, не имеющей внутри самой себя никаких рациональных решений. Задача поиска этого другого различия возвращает нас к вопросу «что есть сущее?», который, как говорит Аристотель, равнозначен вопросу о том, что такое сущность.²

В самом общем значении сущим именуется все то, что обладает сущностью, которая, в свою очередь, является опорной точкой для предикативного логоса, осуществляющего экспликацию того, *что* есть это сущее. Таким образом, сущность представляет собой определенный *коэффициент идентичности* вещи, являющийся необходимым условием речи о вещи как именно *этой*, а не какой-либо иной, вещи. Главный вопрос, который предикативный логос предъявляет любой вещи или явлению, есть вопрос «*что* есть это?». Другими словами, предикативный логос предполагает идентичность вещи самой себе как того, что уже имеется в наличии, как необходимую предпосылку для последующего описания структуры и свойств этой вещи. Вместе с тем, предикативный логос не ставит, да и не может поставить, вопроса о самих основаниях этой идентичности, предполагая ее как нечто само собой разумеющееся. Между тем, основанием этой идентичности, тем в силу чего данная вещь, по словам Аристотеля, «стала быть», не может быть другая идентичность, что означало бы *дурную бесконечность* оснований, каждое из которых требовало бы основания для самого себя. Таким образом, мы можем сделать отсюда тот вывод, что *предпосылка тождества содержит в себе регресс в бесконечность*. Этот регресс обнаруживает границы аристотелевской «усиологии» и ясно демонстрирует, что сущность, как тождество вещи самой себе, не может быть конечным основанием вещи.

² "И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, - вопрос о том, что такое сущее, - это вопрос о том, что такое сущность": Аристотель. Там же, С. 188

Однако задача выхода за границы сущности, требует феноменологического поворота от «что» вещи к «как» ее явления.

Прежде всего, любая вещь, с которой мы встречаемся в нашем повседневном опыте, дана в своей совершенной уникальности, в своем неповторимом *облике*. Так, «чтойность» розы выражается ее принадлежностью к роду «растение», однако роза, которую я в настоящее время держу в своих руках, представляет собой абсолютно уникальное явление мира. В мире нет двух, совершенно идентичных вещей, и согласно лейбницеvскому принципу «тождества неразличимых», будь такое возможно, они оказались бы *одной*, но не двумя вещами. Рассказываемая Гегелем в его «Логике» история о том, как кавалеры из свиты ганноверского герцога, желая опровергнуть Лейбница, пытались найти в саду два неотличимых друг от друга листочка³, является прекрасной наглядной иллюстрацией того, что пределом усвоения феноменологического анализа выступает сам физический облик вещи. Этот облик остается чем-то принципиально нередуцируемым, неким устойчивым радикалом, не подлежащим растворению в логике сущности. Однако, что *формирует* сам этот облик? Другими словами, чем определяется то, что нельзя выразить никаким определением?

Мы придадим этому вопросу более ясную форму, если задумаемся над тем, что формирует облик человека. Ведь лицо каждого человека является чем-то физически неповторимым, и это при том, что каждое лицо располагает набором формально тождественных «элементов», – глаз, бровей, щек, губ, и т.д. Вместе с тем, мы мгновенно узнаем при встрече близкого или знакомого нам человека. Однако, узнавая лицо своего друга среди десятков и сотен незнакомых мне людей, я не вкладываю в этот акт узнавания никакого специфически интеллектуального усилия. Здесь происходит то, что Э. Левинас назвал *эпифанией Лица*, которое не выделяется мною посредством интеллектуальных операций, а напротив, само выступает в своей абсолютной уникальности, или, что то же самое, в своей полной *инаковости*. Таким образом, можно сказать, что *познается только типическое, но узнаваемо исключительно иное*. Облик человека не складывается из того, что имеется в *наличии*, поскольку в наличии имеется как раз то, в чем люди, так или иначе, *сходны* между собой. Наличие – это набор типических признаков, являющихся необходимой предпосылкой для

³ См. Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Энциклопедия философских наук. Том 1. Наука логики. М., 1975, с 274.

дальнейшего развертывания логики сущности, классифицирующей «людей» по антропологическим, расовым, национальным и другим признакам. Следовательно, облик формируется *иным*, т.е. чем-то таким, что никак *не входит в его состав*, чего никак нельзя описать путем простого перечисления его признаков. Тогда в силу чего облик каждого человека, обладая рядом типологически единых признаков, выделяется, по словам Баратынского, «лица необщим выраженьем»?

Мы ответим на это вопрос следующим образом: облик дан *последовательностью различий*, посредством которых он и выступает как абсолютно уникальное «это». Различия формируют конституцию облика, скрываясь при этом среди его типических признаков. Как уже было сказано, узнается только иное, однако сознание мгновенно осуществляет типизацию, так что узнаваемое сразу же предстает в тех или иных категориальных модальностях. Эта типизация совершается столь быстро и незаметно, что вполне способна трактовать себя как основной способ, каким обеспечивается раскрытие сущего. Главная слабость кантовской трансцендентальной аналитики, равно как и гуссерлевского «категориального созерцания» заключается в непонимании того, что типическое – это не результат синтезирующей деятельности сознания, что еще до всякого «синтеза рекогниции» происходит узнавание вещи в последовательности ее различий, и только лишь затем – познание ее в различных категориальных синтезах. Различия как бы расчерчивают безмолвное и безымянное пространство, которое еще нельзя назвать *миром*, в котором, по словам Мандельштама, не родились еще ни музыка, ни слово. Однако то, что мы именуем обликом, появляется именно как совокупность этих расчерков. Подобно этому, кисть художника наносит на чистый холст внешне произвольную последовательность точек и линий, которые постепенно складываются в законченный и целостный образ. Рассказывают, что Пикассо начинал каждую новую картину с того, что проводил на холсте прямую линию. Эта расчерчивающая чистое пространство холста прямая линия уже является *исходным различием*, и, тем самым, – началом всякого образа. При этом нельзя сказать, что та или иная точка или линия входит в число типических признаков этого образа. Нет, все эти точки и линии есть та последовательность различий, которая приводит к появлению образа, но так, что сами точки и линии не входят при этом *в содержание* этого образа. Другими словами, *то, что являет образ, не является самим образом*, и, поэтому, конституция образа

задается «иным» – тем, чего никак нельзя обнаружить в ряду физических или семантических свойств того или иного предмета.⁴

Все сказанное о конституции облика, позволяет нам теперь вернуться к основополагающим тезисам Аристотеля и Канта, согласно которым бытие не является ни родом, ни реальным предикатом. Мы видели, что аристотелевский тезис вполне преобразуем в тезис Канта, поскольку субстантивация бытия в род означает и понимание бытия как реального предиката. При этом, анализируя критику Кантом онтологического доказательства, мы могли убедиться в том, что бытие как предикат ничего не может сказать нам о сущем, поскольку ничем от сущего не отличается. Поэтому все онтологическое доказательство и повисает бессильной тавтологией, в которой бытие появляется даже не дважды, а трижды: сначала в полагании сущего, называемого Богом, затем в предикции этому сущему совершенства как наивысшей бытийной формы, и, наконец, в связке «есть» фиксирующей единство субъекта «Бог» и предиката «бытие». Все сущее *есть*, и потому бытие не может быть отвлечено в предикат, посредством которого мы могли бы сказать нечто такое, чего уже нет в субъекте данного предиката. Позитивный смысл кантовской критики заключается, таким образом, в неотличимости бытия *от* сущего, ибо их различие попросту оказывается полаганием бытия как *другого сущего*, только лишь наделяемого нами высшей степенью совершенства. Так возникает то, что Хайдеггер называл онто-теологическим строением метафизики, выстраивающей порядок всего сущего согласно степеням бытия и увенчивающей этот порядок всемогущим Богом как бытием в полном смысле этого слова. Онтологическое доказательство является одним из главных опорных столпов онто-теологического строения метафизики, и его обрушение означает распад метафизически истолковываемого мира как иерархии степеней бытия. Тем самым, мы вновь оказываемся *лицом к лицу* перед вещью, как она сама *есть*, не имея более возможности избежать этой встречи при помощи метафизической уловки, дублирующей простой факт существования путем образования «бытия» как рода всего существующего, ведающего распределением онтологических предикатов сообразно месту той или иной вещи в онтологической иерархии.

⁴ Соответственно, конституция понятия (сущности) неопишима в категориях логической семантики; она не принадлежит ни «экстенционалу» понятия, ни «интенционалу» самого предмета.

Однако, всматриваясь в сущее, мы выявили в самом его составе пространство различий, конституирующих его облик. Таким образом, в самой вещи обнаруживается измерение, принципиально недоступное для всякой возможной концептуализации и, тем самым выводящее исходный вопрос всей философии «что есть сущее?» за рамки онто-теологической метафизики. Различие не может быть типизировано, и, тем самым, концептуализировано. Напротив, всякая концептуализация имеет своей предпосылкой вещь как абсолютно уникальное «это», которое остается вместе с тем и *нижней границей* концептуализации, поскольку не может быть поглощено ею и без остатка пресуществлено в собственную сущность вещи. Таким образом, то, что философия называет *бытием* сущего, представляет собой не сущность как определенный коэффициент идентичности вещи, а скорее *интеграл различий*, конституирующих вещь так, как она *есть* в своем неповторимом облике. Как уже говорилось, ни один момент той последовательности различий, которая является индивидуальным рисунком вещи, не входит в семантический и предметный состав самой вещи, а, стало быть, не может быть атрибутирован ей как ее *свойство*. Вместе с тем, никакая совокупность различий не даст в итоге *единицу тождества*, которая стала бы видом или родом сущего. Бытие как совокупность различий не может быть родом.

Таким образом, мы избегаем здесь той апории, когда продемонстрированная Аристотелем невозможность для бытия быть родом, казалось бы, должна приводить к выводу об *омонимии сущего*. Действительно, коль скоро бытие является просто именем, то единственной реальностью оказывается безусловная фактичность существования той или иной вещи. То, что наука именует «фактом» и есть вещь как своя собственная реальность, т.е. вещь, полностью исчерпываемая в своем предметном составе. В этом случае, философия как *речь о бытии* становится софистическим дискурсом, и поэтому, если философия желает хоть как-то сохранить себя в своем собственном праве, она должна стать методологией «позитивных» наук, полагающих «факт» как единственную и подлинную реальность. Однако бытие не является простым фактом существования, равно как и чем-то от него отличным. Бытие – это не отличие *от* сущего, а различия *в* сущем. Бытие не может образовать род в силу того, что оно соткано из различий; в то же время, бытие не совпадает с самой вещью, поскольку, как уже говорилось, ни один из моментов бытия не входит в ее предметный состав. Поэтому бытие

вещи есть *целое*, не совпадающее с самой вещью как *совокупностью* ее признаков. Однако это открывшееся нам теперь различие между бытием как целым вещи и вещью как совокупностью своих реальных предикатов требует отдельного, внимательного анализа.

Справка об авторе:
Лошаков Руслан Анатольевич
Доктор философских наук
Mail: veroneze1120@hotmail.se