

**Міністерство освіти і науки України**  
**Чернівецький національний університет**  
**імені Юрія Федьковича**

Факультет історії, політології та міжнародних відносин  
Кафедра всесвітньої історії

**Західна Церква в період Раннього Середньовіччя:**  
**утвердження папоцезаризму**  
**Дипломна робота**  
**Рівень вищої освіти – другий (магістерський)**

Виконала:  
студентка 6 курсу, групи 601  
Спеціальності 032 Історія та археологія  
Кухарук Оксана Михайлівна  
Керівник: д.і.н., проф. Боднарюк Б. М.

Рецензент: \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

**До захисту допущено:**

**Протокол засідання кафедри № 4**

від «29» листопада 2021 р.

Зав. кафедри \_\_\_\_\_ проф. Сич О.І.

Чернівці – 2021

## Зміст

Вступ.....	3-10
Розділ 1. Витоки та формування теорії «Двох мечів» Св. Августином Аврелієм .....	11-31
Розділ 2. Структурно-організаційні особливості церковної інституції Заходу.....	32-51
Розділ 3. Соціальні функції та владні пріоритети папства у «Перехідну епоху» (V-VI ст.).....	52-65
Розділ 4. Утворення Папської держави і подальша реалізація папоцезаристських ідей у IX-XI ст.....	66-84
Висновки.....	80-84
Список використаних джерел та літератури.....	85-92

## Вступ

*Актуальність теми.* Обрана для магістерської роботи проблема, яка пов'язана з комплексом причин та передумов, а також формуванням і початком становлення системи папоцезаризму в ранньосередньовічній Західній Церкві є *актуальною*, оскільки вона дозволяє всебічно ознайомитися з процесом зміцнення й піднесення влади римських первосвящеників на тлі поширення християнського віровчення в західноєвропейських державах і формування владних прерогатив інституту папства. Саме цей інститут став тим стрижневим чинником, котрий у подальшому дозволив понтифікам сконцентрувати у своїх руках всю повноту влади в латинському соціумі – як духовної, так і світської.

Крім того, означену проблему *актуалізує* ще одна одна ключова складова: ранньосередньовічне папство й Римська курія відіграли визначальну роль не лише у владному домінуванні в межах цивілізації середньовічного Заходу, а й створенні відповідних умов, які стали основою створення соціальної моделі, де церковна релігійна організація набула тотальних контролюючо-регламентуючих функцій.

*Джерельна база.* Корпус середньовічних писемних джерел по темі магістерської роботи, де міститься обґрунтування ідей папоцезаризму, не складає багато трактатів світського та богословського характеру. Разом з тим, наявні на сьогоднішній день джерела дозволяють розглянути й проаналізувати достатньо широкий спектр політичних, соціальних та релігійних передумов, які стали стрижневою мотивацією для виникнення й запровадження теорії папоцезаризму на практиці.

Опуси, де фігурує інформація, пов'язана з папоцезаристськими ідеями, поділяється за класифікаційним принципом на декілька категорій. Перша з них – це історико-богословські трактати перших західних Отців Церкви. Другу категорію джерел складає агіографічна література – Життя святих. Третю категорію джерел репрезентують суто історичні твори доби Раннього Середньовіччя.

Переходячи до аналізу опусів західноєвропейських богословів IV-V ст., в першу чергу доречно виділити фундаментальний твір св. Аврелія Августина – «Про Град Божий» у 22-х книгах [12;13]. В ньому єпископ Гіппонський найбільш ґрунтовно та послідовно виклав свою теорію «Двох мечів». Його теологічна ідея полягала в тому, що єпископ або Римський первосвященик, як «Князі Церкви», мають «Божественне право» на найвищу владу на землі, оскільки в їхніх руках мають бути сконцентровані дві гілки влади – і духовна, і світська (на відміну від монархів, в руках яких є лише «один меч» влади – світський).

Образність та символіка святителя Августина орієнтовані на «владну зброю», за допомогою котрої духовний лідер християнського суспільства Заходу має «Божественне право» реалізовувати всю повноту влади, бути її «верховним» представником і, одночасно, юридично-правовим втіленням. Крім того, свої папоцезаристські ідеї Аврелій Августин висловлював і в другому відомому трактаті, який носить характер автобіографії – «Сповіді» [2; 16]. Тут святитель акцентує увагу саме на духовному лідерстві латинського клірика, який повинен опікуватися рівнем духовності християнської общини (в ролі пастира та морального взірця). Оскільки ж духовне завжди є вищим за земне або світське, то мирська влада «природно» теж має перебувати в руках клірика і Римського понтифіка.

Серед інших опусів св. Аврелія, де автор висловлює свої міркування щодо владних пріоритетів Римського понтифіка, необхідно згадати «Слово про розорення міста Рима» [1], «Про передвизначення святих» [3], «Про порядок» [14] та «Про істинну релігію» [15]. В цих богословських трактатах Отець Церкви чітко висловлює точку зору, що примат папської влади – є єдиною істинною моделлю організації і реалізації владних прерогатив у християнському суспільстві, є благом і для держави в цілому, і для влади світської – монархічної, зокрема.

В житійній літературі тієї епохи так само зберігаються міркування, пов'язані з перевагами ідей папоцезаризму. Зокрема, прикладом можуть

служувати Життя деяких римських Пап – Лева Великого [10], Григорія Великого [5;9;11] й Григорія VII [8].

В третій категорії джерел – суто історичних творах, хоча й написаних латинськими кліриками, теж фігурують ідеї, котрі у спрощеному вигляді продовжують роздуми і постулати Аврелія Августина відносно створення моделі папоцезаристської влади. І Беда Досточтимий в «Церковній історії народу англів» [4], і Григорій, єпископ Турський в «Історії франків» [7], і сам Григорій Великий у «Співбесідах про життя італійських отців і про безсмертя душі» [6] достатньо конкретизовано відобразили свою ідейну прихильність до теорії «Двох мечів».

*Історіографія проблеми.* Необхідно відзначити, що фахова наукова література з виокремленої тематики є достатньо широкою. Вона формувалася протягом двох останніх століть і має вагомий дослідницький доробок. Характеризуючи монографії найбільш відомих та авторитетних вчених ХІХ ст., які у своїх роботах висвітлювали на концептуальному рівні феномен західноєвропейського ранньосередньовічного папоцезаризму, доречно підкреслити, що значну увагу вони приділяли витокам, передумовам і сутнісним ознакам, які ніс в собі папоцезаризм.

Зокрема, ґрунтовністю викладу матеріалу й високим науковим рівнем позначені тематичні дослідження американського протестантського історика Ф. Шаффа [99;100], де автор висвітлює низку причин, – соціальних, економічних, політичних, духовних та релігійних – які об'єктивно сприяли зародження ідей папоцезаризму в середовищі латинського кліру на межі IV-V ст. Крім св. Аврелія Августина, Ф. Шафф розглянув діяльність Папи Лева Великого, спрямовану саме на піднесення владних прерогатив Римського первосвященника.

Не меншою ґрунтовністю виділяється монументальна праця іншого американського науковця, історика християнської Церкви, – Дж. Робертсона [77]. В роботі вчений цілий розділ присвятив питанням природи виникнення,

встановлення і поширення папоцезаризму, починаючи з понтифікату Григорія Великого.

Так само проблемі формування ідей папоцезаризму в творах перших західних Отців Церкви цілу главу присвятив видатний російський дореволюційний богослов, професор Санкт-Петербурзької Духовної Академії – В. Болотов [23-26]. Його концептуальне бачення основ папоцезаризму залишається актуалізованим і в наш час.

Ще один класик ХІХ ст. який не оминув своєю увагою феномен папоцезаризму в середньовічній Західній Церкві, – це А. фон Гарнак. В «Історії догматів» [34] видатний німецький теолог виокремив низку передумов, які суттєво вплинули на піднесення папської інституції влади, котре стало можливе за значного поширення папоцезаристських ідей.

Свій дослідницький внесок у вивчення проблематики папоцезаризму здійснила ще ціла низка відомих європейських істориків позаминулого століття. Прикладом можуть слугувати наукові студії таких російських вчених як В. Герье («Західне чернецтво і папство») [37], М. Востоков («Св. Григорій Двоєслов») [30], І. Адамов («Св. Авмросій Медіоланський») [18], П. Шаскольський («Роль Римської Церкви в обороні Італії в епоху нашестя лангобардів») [98], М. Корелін («Найважливіші моменти в історії середньовічного папства») [51], М. Поснов («Історія Християнської Церкви») [71], Ф. Успенський («Церковно-політична діяльність Папи Григорія Двоєслова») [95], Є. Трубецкой («Труди по філософії права») [92], М. Тальберг («Історія Християнської Церкви») [85;86].

Серед українських істориків Церкви, які в ХІХ ст. викладали в Київській Духовній Академії, Харківському Імператорському університеті, і мали роботи, де дотично аналізувався феномен папоцезаризму, необхідно згадати К. Скворцова («Августин Іппонійський як психолог») [83], А. В'язігіна, автора декількох публікацій присвячених біографії та церковній діяльності Папи Григорія VII [31-33], В. Певницького («Святитель Лев

Великий та його проповіді» [70], «Святий Григорій Двоєслов, його проповіді та гомілітичні правила» [69] ).

Цікавий фактологічний матеріал подає у своєму монументальному труді «Історія міста Рима в Середні віки» [40] Ф. Грегоровіус, – авторитетний німецький історик ХІХ ст. Оригінальні погляди на природу папоцезаризму висловив французький вчений Е. Жебар в монографії «Нарис з історії відродження релігії в Середні віки» [43].

У ХХ ст., як відомо урізноманітнилися методологічні підходи в історичній науці. Це дозволило новій плеяді дослідників розширити й урізноманітнити свій аналітичний інструментарій, а також поглибити й вдосконалити сутнісні характеристики процесів та явищ, притаманних всесвітній історії, в тому числі, історії Західної Церкви. Як наслідок, феномен папоцезаризму зазнав нових оціночних критеріїв, нового осмислення й нових інтерпретаційних рівнів.

В минулому столітті папоцезаристську проблематику в історіографії репрезентують такі західноєвропейські та американські історики як Т. Еріксон [101], Дж. Оменн [65], Дж. Норт [64], Ж. Марітен [58], Т. Лейн [53], Ю. Майка [56], Ж. Бросс [27], Є. Гергей [36].

Характеризуючи дослідження радянських істориків-релігієзнавців необхідно констатувати їхній суто ідеалогічний підхід в оцінці владних прерогатив папоцезаризму та середньовічного інституту папства в цілому. Разом з тим, в їхніх роботах так само прослідковуються ознаки концептуальності, використання значної кількості джерел, логічність та обґрунтованість узагальнюючих висновків.

Видатним дослідником середньовічного папства й папоцезаризму був історик-медієвіст, професор Санкт-Петербурзького університету (і за часів існування Російської імперії, і за часів радянської влади) Лев Карсавін. Його концепція папоцезаризму стала новим словом в європейській медієвістиці в ХХ ст. [48].

Серед інших відомих радянських науковців, які вивчали західноєвропейський папоцезаризм, доречно згадати А. Чанишева [97], М. Тимофєєва [89;90], С. Преображенського [73;74], Б. Панченка [67], Г. Майорова [57], С. Лозинського [54], М. Грабарь-Пассек [39].

На межі ХХ-ХХІ ст. в Європі та США сформувалась нова генерація вчених-істориків, коло наукових інтересів яких пов'язане з історією середньовічного папства і папоцезаризму. Отже, сучасну тематичну історіографію презентують публікації Ф. Франкопана [96], Р. Уівера [93], Б. Тірні [91], Р. Уілкена [94], М. Суїні [84], Н. Гільє [38], Л. Беркхова [21], Р. Арона [20], Г. Майєра [55].

Достатньо активно працюють в сучасних реаліях і російські медієвісти. Питання практики папоцезаризму в епоху Середніх віків вивчають такі науковці, як Е. Тезель [87], В. Рожков [78;79], В. Прозоров [75], А. Марру [59], В. Лебедєв [52], В. Растопов [76], В. Селівестров [80], Є. Сергейчик [81], С. Неретіна [63], В. Мотузова [60], М. Андрєєв [19], М. Ненарокова [61], В. Нерєсянс [62], М. Гарнцев [35].

На окрему увагу заслуговує один з найавторитетніших сучасних фахівців історії середньовічного папства – В. Задворний [44-47]. Він – автор п'яти монографій, де на концептуальному рівні розглядається діяльність ранньосередньовічного папства в усіх сферах життя західноєвропейського соціуму.

Разом з тим, необхідно відзначити науковий доробок сучасних українських фахівців, які висвітлюють проблеми ранньосередньовічного папоцезаризму в його багатогранних проявах. Зокрема, на увагу заслуговують статті і монографії Т. Ящука [102], О. Поцюрко [72], О. Панафідіної [66], В. Ковальчука [50], Г. Волинки [29].

У підсумку необхідно підкреслити: феномен папоцезаризму з точки зору дослідницьких перспектив залишається і в наш час актуальною темою.



**Об'єктом дослідження** виступає ранньосередньовічна Західна Церква, клір якої реалізовував контролюючо-напучувальні функції у феодальному соціумі.

**Предметом** магістерської роботи слугує інститут папоцезаризму, який ці функції визначав, запроваджував та легітимізував.

**Методологічними засадами** магістерського дослідження стали принципи історизму, системності, наукової об'єктивності і логічно-послідовного викладу фактологічного матеріалу. Теоретико-методологічний інструментарій роботи складають загально-наукові (реконструкція, ретроспекція, інтерпретація), конкретно-історичні (проблемно-хронологічний, порівняльний, критичний), а також – дидактичний метод пізнання. Виокремлені методологічні прийоми дозволяють широко відтворювати події історичної доби, пов'язані із процесами формування, становлення і початковим розвитком папоцезаристських ідей в межах реалій західноєвропейського середньовічного державотворення.

**Методичні прийоми.** В магістерському дослідженні були використані наступні базові загальнонаукові та конкретно-історичні методи: критичного аналізу джерел; порівняльно-історичний, узагальнюючий; синтезно-аналітичний. Вони дозволяють об'єктивно та неупереджено реалізовувати мету дослідження, одночасно враховуючи особливості й тенденції, притаманні конкретній історичній епосі.

**Хронологічні межі** роботи охоплюють західноєвропейське Раннє Середньовіччя – V-XI ст., тобто період складання початкових феодальних відносин в германському соціумі й активної місіонерсько-проповідницької діяльності Церкви. Нижня межа орієнтована на появу концепта про «Два мечі» Аврелія Августина (428 р.) і піднесення папської влади (понтифіка Григорія I Великого), а верхня визначається XI ст., коли Римський первосвященик Григорій VII (1073-1085) своїми церковними реформами та законодавчою діяльністю підняв папоцезаризм на новий владний щабель. Разом з тим, виклад

матеріалу в роботі вимагає у ряді випадків (в межах історичної ретроспекції та порівняльного аналізу) виходу за визначені хронологічні рамки.

**Географічні межі** магістерського дослідження охоплюють територію Західної Римської імперії до її падіння у 476 році, а надалі – терени західноєвропейських держав, які виникли після знищення греко-римської цивілізації та існували до початку доби Хрестових походів.

**Мета** магістерського дослідження полягає в комплексному аналізі феномену західноєвропейського ранньосередньовічного папоцезаризму в умовах формування вассально-ленних відносин у період «темних віків».

З виділеної мети витікають наступні **завдання**:

- висвітлити загальні причини та передумови, що призвели до появи доктрини про папський примат влади;
- охарактеризувати теорію «Двох мечів» св. Аврелія Августина;
- дослідити структурні та організаційні особливості церковної інституції Заходу;
- описати діяльність та владні пріоритети римських Пап в період існування германських королівств;
- виокремити характерні риси папоцезаризму на стадії його утворення;
- розкрити значення заходів Григорія I Великого, орієнтованих на зміцнення і розвиток папоцезаризму;
- розглянути реформаторську діяльність Григорія VII, спрямовану на вдосконалення практичних функцій та прерогатив папоцезаризму.

**Практичне значення** магістерського дослідження полягає у можливості залучення використаного фактологічного матеріалу й узагальнюючих теоретичних висновків у працях, присвячених історії середньовічної Західної Церкви з її інститутом папства, а також роботах, де розглядається роль папської інституції у феодальному суспільстві.

**Структура роботи.** Магістерська робота складається зі Вступу, чотирьох розділів, Висновків і Списку використаних джерел та літератури.

## Розділ 1. Витоки та формування теорії «Двох мечів»

### Св. Августином Аврелієм

Св. Августин Аврелій народився в римській глибинці – Нумідії (сьогодні – це територія Алжира у Північній Африці), в родині невеликого землевласника та ідолопоклонника Патриція й християнки Моніки. Під впливом дружини батько Аврелія незадовго до смерті прийняв хрещення і навернувся до християнства [17, с. 34].

В юні роки Августин не проявляв схильності до давньогрецької мови – «койне», але був підкорений латинською літературою. Після закінчення школи в Тагасті він вирушив навчатися до найближчого культурного центру – Мадаври. Восени 370 р., завдяки попечительству друга сім'ї – Романіана, який там жив, Августин поступив на трирічне навчання риториці до Карфагена [59, с. 22].

У 373 р., після прочитання «Гортензія» Цицерона (106-43рр. до н.е), він завзято почав вивчати філософію і незабаром приєднався до маніхеїв. Невдовзі молодий інтелектуал взявся викладати риторику – попервах у Тагасті, згодом – у самому Карфагені. В «Сповіді» Августин докладно зупиняється на дев'яти роках, даремно витрачених ним на «лушпиння» маніхейського вчення, яке являло собою суміш з вавилонсько-халдейських, іудейських, християнських, іранських (зороастричних) гностичних уявлень [2, с. 106].

З цієї синкретичної суміші перський пророк Мані створив сакралізоване релігійне вчення. У 383 р. навіть духовний маніхейський керманіч Фавст не спромігся відповісти на запитання Августина під час диспуту з останнім. Того ж року Августин вирішив знайти вчительську посаду в Римі, але там він провів лише рік й отримав, у подальшому, посаду викладача риторики в Медіолані [59, с. 23].

Прочитавши деякі трактати Плотіна (205-270) в латинському перекладі ритора Вікторина Афра (290-364), Августин ознайомився з неоплатонізмом, який «презентував» Бога як нематеріальне трансцендентне Буття. Відвідавши

одного разу проповіді Св. Амвросія Медіоланського (340-397), Августин зрозумів раціональну переконаність та богословську обгрунтованість раннього християнства [87, с. 41].

Під час перебування Августина в Медіолані у 384-388 рр., його мати знайшла синові наречену, заради чого він залишив свою конкубіну (у стародавньому Римі так називалася незаміжня жінка, яка була офіційною коханкою певного чоловіка). Однак він мав чекати ще два роки – до того, як наречена досягне шлюбного віку (13 років); тому юнак завів іншу конкубіну, яка згодом народила йому єдиного сина – Адеодата. Зрештою, Августин розірвав заручини зі своєю 11-річною нареченою та ніколи вже не заводив стосунків з дівчатами [87, с. 42].

З 385 р. майбутній святий почав вивчати «Послання» апостола Павла і почув від вікарного єпископа Симпліціана історію навернення до християнства Марія Вікторина. У «Сповіді» Августин розповідає про свою зустріч та бесіду з християнином Понтиціаном, який розповів йому про подвиги пустельника – Св. Антонія Великого та зацікавив хлопця ідеалами чернецтва. Ця розмова була датована серпнем 386 року [2, с. 69-70]. За переказами, одного разу в саду Августин почув голос дитини, яка спонукала його навмання розгорнути «Послання» апостола Павла; йому відкрилося «Послання до Римлян» [17, с. 54].

Після цього він, разом із Монікою, Адеодатом, братом, обома двоюрідними братами, другом Аліпієм та двома учнями вирушив на кілька місяців до Кассіціака, – на віллу одного з друзів. Тут, на зразок цицеронівських «Тускуланських бесід», Августин склав кілька філософських діалогів. На Великдень 387 р. він, разом з Адеодатом та Аліпієм був охрещений Св. Амвросієм у Медіолані [18, с. 133]. Надалі, попередньо розпродавши все своє майно і роздавши його бідним, разом з Монікою Августин вирушив до Північної Африки. Однак в Остії Моніка померла. Остання її розмова із сином була добре передана наприкінці «Сповіді» [2, с. 424].

Частина свідчень про подальше життя Августина заснована на складеному Посидією, яка спілкувалася з Августином майже 40 років, «Житії». Згідно з Посидією, після повернення до Африки Августин знов оселився в Тагасті, де організував невелику чернечу громаду. Під час поїздки до Гіппона Регійського, де вже існувало 6 християнських церков, грецький єпископ Валерій охоче висвятив Августина у пресвітери, оскільки йому було важко проповідувати латиною. Не пізніше 395 р. Валерій призначив Августина вікарним єпископом і за рік помер [101, с. 73].

Твори західного Отця Церкви, Св. Августина Аврелія протягом цілих століть були головним джерелом християнської філософії та богослов'я, і мали суттєвий вплив на літературу й навіть на політичну історію ранньосередньовічних держав. Щоб уявити наочніше ставлення Св. Августина до загальнолюдської освіченості та історії, достатньо вказати на різні релігійні течії, які в різні часи ініціювалися його послідовниками та прихильниками. Наприклад, знаменита богословська суперечка, що відбувалася у XII ст. між П'єром Абеляром (1079-1142) і Св. Бернаром Клервоським (1090-1153), стосувалася головних задач філософії Августина [94, с. 207].

Разом з тим, немає сумніву, що в історико-філософських творах єпископа Гіппонського більше істинної поезії, ніж у розлогих проповідях і тлумаченнях. Вплив опусів Августина Аврелія на середньовічний соціум пояснюється тим, що самі обставини його життя породили в ньому віру у справедливість вимог людського серця [94, с. 207].

У важку епоху, пов'язану з передоднем падіння Західної Римської імперії під ударами варварів, деякі тогочасні християнські письменники вважали торжество варварів благом для греко-римської цивілізації. Язичники, яких тоді було ще багато, вбачали в цих грізних навалах варварів на Рах Романа покарання за відмову від усталених стародавніх культів і звинувачували у цьому християн. Побожні християни зі свого боку намагалися пояснити незліченні лиха, які приніс не лише Алларіх, а й дрібні

варварські вожді, що поступово губили Імперію, Божественним Передвизначенням [84, с. 53].

Св. Августин Аврелій за сорок років до нашестя Аттіли (448-451), взявся вирішити цю фатальну світоглядну дилему. Августин у своєму творі «Про Град Божий» (*De civitate Dei*) стає на бік варварів; він намагається переконати, що історія піде за їхньою допомогою далі, шляхом Божественного Провидіння [1, с. 71].

Необхідно відзначити, що твір Августина Аврелія «Про Град Божий», складений на початку V ст., має важливе історичне, політичне та соціальне значення. Августин визначив достатньо тісний зв'язок між варварством та християнством. Він «віддає» всю майбутню історію Європи саме варварству, тобто світу новому, котрий також сприйме і нову релігію. В означеному сенсі Августин певною мірою виправдовує спустошення, вбивства, пограбування, передбачувані ним у подальшому розвитку християнського світу [19, с. 318].

Він навіть дивується з «милосердя варварів» і приписує його впливу самого Господа. Святитель проводить паралель між варварськими вторгненнями на початку V ст., навалюю галлів та проскрипціями Гая Марія та Сулли [12, с. 324-325].

Щоб об'єднати різні народи Імперії, на думку владики треба створити щось більше за мирські узи; ці узи присутні лише у християнстві. В контексті очікування «Царства Божого» на землі, очищувальний вогонь варварів винищить язичництво і за допомогою саме християнства зробить його гідним цього «Божого Царства», на яке чекає тисячоліття благоденства. В оновлених стінах «Божого Граду» не буде честолюбства й жаги до слави; там царюватиме мир і справедливість; там настане «святе життя при Господі». Августин сповістив, що настає новий світ, нова ера, нова історія [12, с. 478].

Церква, таким чином, покладає всю відповідальність за людські нещастя на язичників і тому поблажливо дивиться на гонителів, якщо тільки ці гонителі – християни [12, с. 479] Те, що було сформульовано Августином, швидко стало переконанням на Римському Заході. Як наслідок, християнський

соціум вирішив, що Імперія повинна поступитися місцем варварським королівствам. Вчені теологи Заходу, з книгою «Про Град Божий» в руках підтримували у V-VI ст. панування варварів і за це отримували, природно, великі права та привілеї. Два «начатки» – варварство і Церква, об'єднуються і йдуть далі пліч-о-пліч. Ось чому середньовічна історія набула клерикального характеру [38, с. 241].

Найпозитивніше вчення Августина було сприйнято у Галлії, де варварів осіло багато. Відомий письменник тієї епохи Проспер Аквітанський (390-455), фундаментальний опус Аврелія переклав у віршах; крім того, і сам написав окремих твір про «покликання народів», де радіє грандіозному перевороту, який відбувся в його час і на його очах. Християнські проповідники IV-V ст. намагалися у звитязному дусі оспівувати варварських правителів. Кожен з них прагнув бути дружнім із конунгами, але водночас, у глибині душі, найвірогідніше відчував співчуття до римлян [12, с. 410].

На переконання Августина, весь стародавній Рим, як «гріховна земна держава», був під владою диявола [13, с. 54]. Щоб підтвердити свою точку зору, він звертається у своєму творі до історії Римської держави і намагається довести, що щастя такої держави не є справжнім щастям; останнє існує лише в «державі Бога» [13, с. 55]. В усій історії Римської республіки та Імперії він бачить тільки безперервний ряд несправедливостей, ганебностей і жорстокостей [13, с. 55]. «Чуттєва релігія» і суворий «східний погляд» на життя мали перевагу в грецькій та римській старовині, а в «імперську добу» потребували розвитку «надчуттєве вчення» і витончений східний світогляд [13, с. 72].

У боротьбі з язичниками Августин навіть намагався довести, що Римська республіка ніколи не була республікою, оскільки в ній ніколи не існувало справедливості: «Але істинної справедливості немає ніде, крім тієї республіки, Засновник і Правитель якої – Христос; якщо цю останню завгодно буде називати республікою, бо не можна заперечувати, що вона – народна справа» [13, с. 83].

Владика достатньо об'єктивно і переконливо аналізував причини та передумови падіння Римської республіки. Однак, не в усьому він демонструє ґрунтовне розуміння ходу подій: у його творі соціально-політичний та мілітарний аспекти античної історії залишаються другорядними. Разом з тим, штучно виокремлюються і підносяться релігійний та ієрархічний сегменти [13, с. 107].

З іншого боку, вчення Св. Августина висувало ідею про неподільність Божественної та людської історії: вони перебувають у «протилежних сферах», однак, не можуть існувати одна без одної. «Земне царство» втілено у державних установах, бюрократії, владі, законах, армії, імператорі; воно «загрузло» в язичництві та гріхах, а отже – неодмінно настане час, коли «гріховне утворення» буде переможене «Божественним царством» [13, с. 107].

Церкві єпископ Гіппона відводить роль впливового посередника, оскільки вона є «Божим представником». Церква займає домінуюче становище і над державою, яка має їй служити й коритися. Виходячи з цього, соціально-політична теорія Августина ґрунтується на принципі нерівності [65, с. 33].

Нерівність за Св. Августином Аврелієм – складова ієрархічної структури суспільства, яка була сотворена Богом. Владика заміщав земну ієрархію небесною, називаючи Бога монархом. «Рівність» філософ бачив у рівноправності всіх перед Богом – «всі походять від одного Пращура». Нерівноправність у соціальному розумінні та рівноправність в духовному – головні умови, без яких неможливе виникнення гармонійного суспільства. [65, с. 34]

Вчення про два протилежні, але органічно співдіючі «Гради» – не єдина концепція владики. Він також порушував питання про сенс людського життя, протиборство душі та тіла. Душа розуміється у Августина як самобутня субстанція, далека від матеріального світу. Головним її призначенням є «мислення, воля та пам'ять». Біологічні функції їй не притаманні, з тілом вона немає нічого спільного. Душа на відміну тіла – досконала, тому вона пізнає Бога [13, с. 319].



Ось стрижневі твердження Августина: «Пригнічуючи власне задоволення, почуття та бажання, людина піклується про душу та сприяє її піднесенню над тілом; «Душа безсмертна та близька до Бога»; «Людина може досягти щастя лише через випробування душі та пізнання Бога»; «Істина про Бога недосяжна для розуму, її можна зрозуміти лише через Віру» [15, с. 217]. «Розумій, щоб міг вірити, вір, щоб розуміти» – квінтесенція його теології [72, с. 165].

Не останнє місце у філософських пошуках Св. Августина займає оцінка зла та добра. Головною проблемою він вважав те, що світ, сотворений Богом, «недобрим не може бути»; проте, існування «чистого зла» заперечував. На думку мислителя, зло не є породженням природи, воно – наслідок «свободи творчості людини». Людина відповідає за зло, Бог творить добро [13, с. 345].

Основні світоглядні положення, яких дотримувався Св. Августин наступні: 1. Проблема історії займає одне з ключових місць; 2. Церква є елементом держави і стоїть на вищому владному щаблі в соціумі (Церква перебуває над державою, Римський Папа – над монархами); 3. Людина оцінюється як носій краси, волі, богоподібності та сили [13, с. 392-395]. Одночасно Августин активно просував ідею про користь умертвіння плоті, щоб у досконалості піднести дух, пізнати й упокоритися Богу. Так само єпископом Гіппона була висунута ідея соціального конформізму, що містить проповідь смирення зі своїм соціальним статусом та підпорядкуванням чужій волі й владі [13, с. 410].

Дотримуючись постулатів Нового Завіту, Августин вживає поняття «небесна» й «земна» Батьківщина; розрізняє їх, але використовує тільки «небесну» Батьківщину як політичну цінність. Саме до цієї Батьківщини закликає Августин і переконує приєднатися кожному вірянину до числа її громадян [13, с. 415].

Августин дидактично застерігав: нехай не скаржаться виродженці на нібито дурні часи, адже їм потрібне не спокійне життя, а безпека для їхнього розпусного життя [14, с. 308]. Августин так само був упевнений, що сам народ

ніколи не схвалював розпустити в земній своїй Батьківщині; нині ж йому варто потрудитися для «небесної» Батьківщини, щоб царювати в ній «істинно й вічно» [13, с. 312]. У «небесній» Батьківщині вже «не вогнище Вести, не камінь Капітолія», а єдиний і істинний Бог, який «не вкаже меж влади, ...але надасть панування без кінця» [14, с. 113]

Хід людської історії, на переконання Августина, визначений Божественним Провидінням і являє собою боротьбу світлих і темних сил (як у зороастризмі). Божество є лише джерелом добра; зло виникає з вільної волі, яка прагне до самостійності й не визнає Божественних настанов. Відповідно до боротьби світлих і темних сил і всесвітня історія «розпадається» на два напрями: прихильники Бога на землі, що визнають Його волю, увійшовши в лоно Церкви, будують «Град Божий»; й прихильники Сатани, котрі будують світську, земну державу [13, с. 497]. Зв'язавши «Царство диявола» з державою, Августин поклав початок численним середньовічним єресям [27, с. 302].

У своєму вченні про «Два Гради» Августин виходить з тези про єдність людського роду: Богу було завгодно зробити рід людський від однієї людини, об'єднати всіх не тільки спільністю природи, а й зв'язати у певному сенсі узами «кровного споріднення». Й хоча можна спостерігати багато народів, котрі живуть на землі – кожний за власними правилами та звичаями, відрізняються розмаїттям мов, зброї, одягу, – проте, існує виключно два роди людського спілкування, які Августин і називає символічно «Двома Градами» [13, с. 499].

Адам був батьком двох «напрямів» поколінь: і тих, що прагнуть «земного Граду», і тих, хто прагне «Граду небесного». Перші «сучасники» Божої держави – Авель, Сіф, Авраам, народ єврейський, а після пришествя Месії – Церква. Вони утворюють духовну спільність, яка заснована «на любові до Бога, доведеної до презирства до себе» [13, с. 503]. Іншу частину людства, що тяжіє до «Царства земного», відрізняє «любов до себе, доведена до презирства до Бога» [13, с. 503].

Каїн, ім'я якого означає «володіння», – засновник «земного Граду». Про нього в Святому Письмі написано, що «побудував він місто». Цей «Град» має начало земне й кінець земний, і вважає цей тимчасовий світ і його щастя кінцевою для себе метою [13, с. 504]. «Будівельники» земної держави, крім Каїна, – Хам, Немврод (став на чолі асиро-вавилонської теократії), засновники Римської держави – «другого Вавилону», за допомогою якого Богу було завгодно підкорити весь світ і умиротворити його надовго й повсюдно, об'єднавши людей у суспільство під однією державною владою й законами [58, с. 69].

Як християнин, Св. Августин негативно ставився до насильства всілякого роду, але розумів його неминучість у цьому світі. Метою «земного Граду» (і, відповідно, держави) є мир, необхідний заради земних справ. Однак мир «земного Граду» досягається за допомогою війни, оскільки в земних справах миру можна домогтися зазвичай тоді, коли перемаже одна з ворогуючих сторін (не варто забувати, що засновником «земного Граду» був братовбивця Каїн) [13, с. 505].

Коли перемагають ті, хто боровся за справедливу справу, настає бажаний мир. Це – Благо й, безсумнівно, «дарунок Божий»; але все-таки ніхто не може сподіватися на настільки велике Благо в реальному житті, – як мир та безпека. Жодному народу ніколи не була забезпечена безпека настільки, щоб він не страшився ворожих нападів протягом свого земного життя [13, с. 507].

Місце миру й безпечного перебування – «небесний Єрусалим», і в благочестивому очікуванні такої винагороди варто проводити життя протягом своїх земних важких мандрів. Августин невпинно, протягом усіх 22-х книг, коли веде мову про «Град Божий», повторює, що цей «Град» приречений у цьому світі на «безпритульність і мандри» [58, с. 70]. Тому є в певному сенсі хибним розуміти вчення Августина як вимогу створення суто теократичної держави.

Разом з тим, він обґрунтував тезу про «згоду» між двома «Градами»: таким чином, що, поки «небесний Град» проводить «полонене життя», веде свої мандри в областях «земного Граду», він, не коливаючись, повинен коритися законам щодо «земного Граду», які управляють і підтримують людське смертне життя (буттєве існування). Разом з тим, зв'язавши земну державу із «Царством диявола», Августин припустився дуалізму. Цей дуалізм має ознаки двоїстості порівняно з розвиненою згодом Св. Фомаю Аквінським (1225-1274) теорією держави і влади. «Земна Батьківщина», створена синами Каїна, не є позитивною політичною цінністю [13, с. 506].

Августин симптоматично писав: «За відсутності справедливості, держави є не більше ніж розбійницькі зграї; бо й самі розбійницькі зграї є не що інше, як держава в мініатюрі. І вони також являють собою суспільство людей, керуються владою начальників, зв'язані обопільною угодою і ділять прибуток за добровільно встановленим законом. Коли подібна згряя загублених (грішних) людей зростає до таких розмірів, що захоплює області, засновує осілі житла, управляє містами, підкоряє своїй владі народи, тоді вона відкрито приймає назву держави» [13, с. 523].

Однак Августин підкреслював, що всі земні царства перебувають під владою Бога. Не можна думати, зазначав він, що Бог, Єдиний і Всемогутній Творець, від Якого всілякий образ, всілякий вид, всілякий порядок; від Якого міра, число й вага; Який не залишив і пір'їнки птаха, і квітки трави, і листка дерева без того, щоб не дати їм відомої двомірності в їхніх частинах і у своєму роді взаємного миру, – присудив (вирішив) залишити поза законами й Свого Провидіння царства людські та їхні становища, – як пануючі, так і підлеглі [13, с. 533-534].

Бог сам роздає земні царства і добрим людям, і злим. І робить Він це згідно з порядком речей та часів – порядком для людей таємним, а Йому цілком відомим. Так, Бог сприяв поширенню влади римлян, яким була властива любов до свободи і слави, мистецтва царювати, воліти й підкорювати народи: сини Рима були більш вправні, аніж усі інші, у правлінні світом, в

умінні видавати закони, милувати покірних, скидаючи гордих [13, с. 536]. Св. Августин намагався виявити розбіжності між управлінням державою з точки зору християнського духовного правителя й звичайних земних владик [97, с. 129].

В межах «Граду земного» щастя правителів полягає в тому, щоб довго управляти, померти своєю смертю, передавши владу синам, упокорювати ворожі держави, приборкувати або уникати збурення громадян. Інша справа – завдання й обов'язок християнських імператорів, які належать до «царства Божого». «Ми називаємо їх щасливими, писав Августин, якщо вони управляють справедливо, бояться й шанують Бога, використовують свою владу на поширення поклоніння Богу й на служіння Його величі. Вони баряться з покаранням і охоче милують в надії на виправлення; самі покарання застосовували як необхідні заходи для врядування й охорони держави, а не як втамування своєї ненависті до ворогів» [13, с. 539].

До християнських якостей монархів Августин відносив скромність у способі життя при великій можливості жити розкішно, бажання панувати скоріше над поганими схильностями, аніж над якими б то не було народами, приношення Богу за гріхи жертви смиренності, покаяння й молитви. Августин мав упевненість, що якщо мистецтвом управління народами будуть володіти люди, які ведуть в силу істинного благочестя християнське життя, то ніщо не може бути щасливішим для людства, якщо за милістю Божою вони одержать владу [13, с. 541-542].

Не менш знаковим твором Св. Августина є його «Сповідь». Немов сповідуючись перед Богом, він зображує в цьому творі хід свого внутрішнього розвитку від юності до зміни в образі думок та світогляді, що сталася з ним у 400 р. «Сповідь» Августина, як відомо, була однією з найулюбленіших та найпопулярніших книг Середньовіччя [62, с. 107].

Цей твір значно полегшує розуміння одного з головних церковних письменників Заходу і репрезентує у повноті відображення духу того часу, тодішнього виховання, морального стану провінції Нумідія та характеру

тамтешніх вчених шкіл. Тому «Сповідь» Аврелія Гіппонського – архетипна в історичному відношенні [62, с. 107].

Щоб наочніше продемонструвати «матричний» вплив твору Августина, доречно навести приклад зі «Сповіді», де святий говорить про смерть своєї улюбленої матері, Моніки. Ця благочестива жінка, яка протягом усього життя з дивовижною турботою, енергією і саможертвністю намагалася вселити синові свої поняття про блаженство, померла невдовзі після навернення Августина. Тому, говорячи про свій перехід до істинної Віри, Августин Аврелій присвятив біографії своєї матері цілу низку чарівних розділів свого твору [81, с. 344].

Він вихваляє характер Моніки, описує її невтомні турботи про сина і свою скорботу про її втрату. На завершення, висловлюючи впевненість у тому, що молитви інших християн можуть дарувати блаженство і в іншому житті, просить своїх читачів, якщо вони усвідомлюють його користь як вчителя та письменника, не забувати у своїх молитвах його батька та матір [16, с. 343]. Однак сентиментальне прохання Августина, звернене до майбутнього Середньовіччя, на практиці сприяло перетворенню католицького богослужіння, – меси на «мертвий механізм» [94, с. 156].

Іншим важливим доробком Св. Августина є книга «Про істинну релігію». Тут, в антиеретичному руслі, автор висловлює прагнення довести тотожність християнської і церковної Істини.

Обравши собі завданням викласти сутність християнського Вчення, Августин знаходить її не в духовних цінностях християнства, а в історії Одкровення та сходженні Божественної Благодаті [15, с. 230]. Водночас він заперечує сліпу віру, засновану на повному авторитеті й натомість пропонує філософію релігії [15, с. 232]. Загалом, варто зазначити, що сама Церква заснувала своє канонічне право на старому Римському праві. Правова ідея активно використовувалася як релігійною, так і світською політичною думкою. Протягом усього Середньовіччя в сфері думки панувала пристрась

до законності й найбільш сувора теорія політичної влади, котра мала належати папству [68, с. 741].

В обох своїх фундаментальних трактатах – і «Градї Божому», і в «Сповідї», Св. Августин описує глибокі філософські роздуми щодо людського гріха і Божої Благодатї. В певному сенсі всі його історико-теологічні твори демонструють (відображують) світоглядну універсальність автора. Як підкреслює Ф. Шафф, характеризуючи «Сповідь», це – класична автобіографія. «Августин, зазначає вчений, у своєму власному житті пройшов через всі ранні етапи історії Церкви й подолав в теорії і на практиці єресь маніхейства до того, як з'явилась її протилежність, пелагіанство. Завдяки богословським спростуванням цієї останньої єреси й чіткому (конкретизованому) розвитку біблійної антропології він набув у подальшому найтривалішого авторитету.

У зв'язку з подіями, описуваними ним у «Сповідї», – він розгортає свої погляди на євангельське вчення про гріх та Благодать, й так само – відкрито та послідовно, враховує особистий богословський досвід в антипелагіанських творах. Августин не вчив тому, чого не пережив. Найвищі метафізичні роздуми (судження) у нього неусвідомлено переходять у поклоління. «Живе цвітіння власного досвіду перетворює Августина на взірць розумової щирості» [99, с. 534]

Забігаючи дещо вперед, доречно відзначити: теорію про Благодать він поклав у якості підмурку іншої теорії – про «Два мечі», й папоцезаристське владне домінування. Саме Благодать Божу святий розглядав як першооснову духовної (клерикальної) влади на землі – в християнському досконалому суспільстві.

Разом з тим, багатогранна історико-філософського-теологічна система Августина не була завжди однаковою; вона поступово вдосконалювалась завдяки особистим конфліктам єпископа Гіппона й практичним випробовуванням на ниві пастирства [97, с. 132] Від багатьох зі своїх ранніх поглядів, наприклад, про свободу вибору й про відображення Віри у справах

людини, – він сам відмовився у «Зреченнях». Отже, Св. Августина, звісно, не варто сприймати як непогрішного, неупередженого, об'єктивного суддю [93, с. 109].

На увагу, без сумніву, заслуговує антропологія Августина, з якої органічно й логічно витікають всі інші його теорії та концепції – як церковно-релігійні, так і духовно-світоглядні, значною мірою орієнтовані на зміцнення й удосконалення папської влади. Прагматична мета, а також – історичне тло епохи, не завадили видатному ранньохристиянському мислителю мати романтизовані уявлення про рай. Зокрема, акт гріхопадіння Августин надто драматизує й невиправдано радикалізує у вимірі дидактизованих Новозавітних (євангельських) моральних цінностей. [86, с. 110]. У свою чергу, прояв спокутувальної Благодаті Отець Церкви підносить майже на абсолютну, аскетизовану висоту [94, с. 220].

Первісний стан людини нагадує стан блаженних на небесах. Згідно з Августином, людина вийшла з рук Творця як істинний шедевр досконалості, без будь-яких «погрішностей» та хиб. Вона мала свободу, щоб творити добро, розум, щоб пізнати Бога і насолоджуватися Божою Благодаттю [12, с. 369]. Стосунки людини з Богом попервах мали характер радісної щирої покори. Відносини тіла і душі були такими самими. Тіло ще не відчувало хтивості, спрямованої проти духа [12, с. 369]. Обидві «субстанції» перебували у взаємній гармонії; тіло повністю підкорялося духу.

Цьому внутрішньому стану відповідав і стан зовнішній. Рай був не лише духовним, а й «зримим», матеріальним, «без спеки та холоду, без втоми або збудження, без хвороб, болі чи вад будь-якого роду» [12, с. 371]. Звісно, Августин навмисно гіперболізував райські «якості та прояви», переслідуючи головну ціль – образно переконати читача у безмежності втрати людиною переваг рая, – дарунку Бога [12, с.371].

Одночасно Св. Августин створює умозорову проекцію на опис рая, але вже рая не земного (едемського), а небесного, величного. Саме тому він не



шкодує яскравих агітаційно-описових фарб для досягнення ефекту об'єктивного унаочнення [17, с. 506].

Августин, разом з тим, переконаний: «небесний рай» майбутнього ніколи не може бути втрачений для людини. Земна влада Римських первосвящеників в означеному контексті й має бути спрямована на наближення його настання і підготовки для такої благої події християнського, ще не доконаного соціуму. Світська влада монархів повинна цьому допомагати [17, с. 506].

З іншого боку, Св. Августин Аврелій допускає, що першопочатковий стан людини був лише відносно досконалим. Тільки Бог є незмінним та Всеблагим; натомість людина піддається змінам у часі, а отже – схильна до трансформацій, змін, адаптацій [101, с. 190]. Початкові дари були надані людині лише як сили (потенційні можливості в їхній варіативній повноті); вона могла обрати один або інший шлях розвитку [101, с. 191].

Вибір між добром та злом – свобода і спокуса свободою від Бога. Щоб людині не схибити, не помилитися, Всевишній дарував їй Благодать. Як наслідок, Благодать зробила можливим, щоб людський розум став нездатний до заблуджень (помилки), його Воля – до гріха, його тіло – до смерті; при обранні правильного шляху до досконалості духовної, ці можливості (закладені Богом потенції) перетворились би на реальність [101, с. 192]. Проте, наявність можливості ще не означає її реалізацію.

Св. Августин проводить (обґрунтовує) важливу відмінність між можливістю не грішити й неможливістю грішити [12, с. 373]. Перше – це умовна свобода від гріха, яка здатна перетворитись на свою протилежність, «рабство гріха». Такий стан був у людини до гріхопадіння. Друге – повна абсолютна свобода від гріха, або «досконала святість», яка архетипно належить (притаманна) Богу, святим янголам і спокутуваним святим на небесах [12, с. 373].

Таким самим чином Августин розмежовує абсолютне й відносне безсмертя. Перше – це неможливість померти, заснована на неможливості

грішити; це «якість Бога» і святих після Воскресіння. Друге – лише можливість безсмертя, котра передбачає й протилежну можливість, – можливість смерті [12, с. 374].

Свобода за Августином так само належить до початкового дару (здатності) людини. Проте, Отець Церкви розрізняє різні види свободи, різні ступені її розвитку, різні форми прояву. Під свободою Гіппонський єпископ розуміє, значною мірою, звичайну (природну) спонтанність або самостійну активність, на відміну від дії за зовнішнім прикладом [12, с. 374]

І гріх, і святість є добровільними, є вольовими діями, які не витікають з природної необхідності [12, с. 375]. Дана свобода належить індивіду й завжди характерна для людської волі, навіть в гріховному стані (в ньому воля демонструє своє свавілля) і вона – обов'язкова умова провини та покарання, заслуги й винагороди [12, с. 358]. Таким чином, свобода – основа відповідальності та моральної природи людини. «Недобровільна воля, резюмує Августин, таке саме протиріччя, як нерозумний розум» [12, с. 379].

Друга форма свободи за Св. Августином – свобода вибору. Наука його міркувань зводиться до наступних постулативних тверджень: Бог сотворив людину, наділивши її здатністю грішити або ж не грішити, заборонивши перше і повелівши друге [12, с. 388]. Проте, у своїх подальших судженнях Августин доходить висновку, що у волі відсутні досконалість до здійснення вибору; коли вибір відбувся (між добром та злом), недосконалість вибору зникає [12, с. 388-389]. Крім того, свобода вибору притаманна як грішникам, так і святим.

Надалі єпископ Гіппонський пов'язує волю з теологією влади, орієнтуючись на «природне» право латинського кліру очолювати суспільство як його духовні лідери з відповідними етичними, дидактичними й регламентуючими повноваженнями [12, с. 389]. Воля Римського понтифіка у Августина ґрунтується на сакральних «Божественних повноваженнях» [12, с. 390].

Як бачимо, ідеї папоцезаризму сформувалися в свідомості й філософсько-релігійних поглядах західного Отця Церкви ще до обґрунтування ним теорії «Двох мечів». Проблема волі та проблема влади в їхньому дихотомному прояві завжди цікавили владика з точки зору максимально ефективної реалізації «програми» (плану) зведення Церквою «Царства Божого», – у вимірі есхатологічних орієнтирів [71, с. 142].

Останній рівень (третя форма) свободи у Августина – це вища свобода. Під цим терміном він розуміє «вільне самостійне рішення» або «самостійну схильність волі до благого й святого» [12, с. 401]. У земному житті людини поряд із «вищою свободою» присутня і здатність грішити, але на небесах ця свобода перетворюється в «образ Божої Свободи» і людина, отже, не може грішити, бо немає такого бажання [12, с. 402-403]. Таке «співвідношення» – пряма протилежність необхідності (у стані гріховності). Далі Августин резюмує: «Це не здатність, якою володіють всі розумні істоти, а найвищий стан морального розвитку (духовної еволюції). Він характерний лише для істинних християн» [12, с. 405].

В якості доктринального уточнення єпископ з Гіпонна зазначає: «Свобода не обходиться без Благодаті; проте, породжується нею. Чим більше Благодаті, тим більше свободи. Воля є вільною настільки, наскільки вона перебуває в істинному житті, у Всевишньому, й упокорюється Йому за своїм власним, усвідомленим поривом. Служити Богу – ось істинна свобода» [12, с. 405-406]. Необхідно звернути увагу, що саме цей свій висновок Св. Августин розвинув, розгорнувши його у панорамний концепт стосовно свободи правовтілення і свободи волевиявлення західної церковної інституції.

Зрештою, варто підкреслити – філософсько-релігійний світогляд Августина наскрізь теоцентричний. Бог як початковий та кінцевий пункт людських суджень і дій – стрижнева думка святителя. За багатьма ознаками теологічних пріоритетів Августин – продовжувач ідей Плотіна [24, с. 184]. Як і Плотін, фундатор неоплатонізму, він перетворює Божественне Буття в нематеріальний абсолют, протиставлений (в основі) світу й людині. Однак, на

відміну від Плотіна, гіппонський мислитель «скасовує» всі передумови, які можуть призвести до пантеїстичних висновків, до ідеї про єдність Бога й світу [80, с. 55].

У своїх подальших роздумах і теоретичних побудовах Св. Августин відійшов від основоположних тверджень неоплатонізму й почав йому опонувати. Зокрема, на противагу неоплатонізму, котрий розглядав Абсолют як базову єдність, святитель тлумачив Бога як Особистість, Творця видимого (матеріального) світу й людини, виходячи зі своєї добровільної (природної) схильності [12, с. 247].

Акцентуючи увагу на особистісних начатках, притаманних Богу, Св. Августин Аврелій пов'язує їх з наявністю Волі в Божественному інтелекті. «Воля Божа, зазначає ранньохристиянський мислитель у «Сповіді», притаманна Богу і передує всьлякому творенню... Воля Божа належить самій сутності Божественній» [16, с. 231]. Відштовхуючись від даної тези, Августин приходять до визнання фаталізму.

Також не можна не брати до уваги, що тогочасні історичні реалії носили переважно трансформаційний характер. Крім того, на початок V ст. Західна Церква оформилася організаційно. Зокрема, склалися церковно-адміністративні округи – так звані діоцези, очолювані єпископами й хорєпископами в сільських пагусах [37, с. 85]. Кожне місто мало свою єпископську кафедру. Столиці римських провінцій, – митрополії, – очолювалися митрополитами. Останні, у свою чергу, керували провінційними (помісними) синодами (соборами, зібраннями кліриків). На синодах традиційно обиралися й висвячувалися єпископи [37, с. 85].

Саме єпископи, завдяки численним пожертвуванням (добровільним офіруванням), що їх вносили імператори й віряни, а також – своїй сакралізованій духовній владі, стали впливовими та могутніми у владному відношенні особами. Вони брали вже з середини IV ст. активну участь у міській адміністрації (міському врядуванні), іноді навіть очолювали її [36, с.

270]. Імператори надали «князям Церкви» податковий та судовий «іммунітет» – право стягувати податки й реалізовувати судочинство [36, с. 270].

Це історичне тло й означені тенденції спонукали Св. Августина приступити до створення теорії про «Два мечі» – два символічні мечі влади. Отже, аналіз історичних реалій тієї епохи дозволяє стверджувати наступне: у вже згадуваному вище трактаті «Про Град Божий» єпископ Гіппонський обґрунтував ще один, не менш важливий концепт, ніж теорія «Двох Градів», концепт, котрий став для західноєвропейського Середньовіччя «базовою ідеологемою» – це теорія «Двох мечів». Саме наприкінці VI ст. папство «підняло на щит» і розпочало безкомпромісну боротьбу за максимальне (тотальне) практичне втілення [17, с. 393].

Реалізація ідеї Св. Августина про «Два мечі влади», які мають бути зосереджені в руках «князів Церкви» – тобто архієреїв, у підсумку набула форми папоцезаризму (в межах загальної теократичної доктрини Римо-Католицької Церкви) [17, с. 395]. Протистояння світській владі монархів – королів та імператорів – магістральна стратегічна лінія політики папства, яке апелювало до історико-богословських обґрунтувань Св. Августина Аврелія [21, с. 48].

Свою теорію (концепцію) західний Отець Церкви виклав у 17-й та 18-й книгах опусу «Про Град Божий». Він послідовно проаналізував всі попередні відомі типи та форми організації влади у греко-римському соціумі (йдучи за Аристотелем), й далі на перший план висунув ідею зверхності інституту папства, оскільки Римські понтифіки – «намісники Бога на землі» – втілюють повноту духовної влади, є «пастирями стада людського» і посередниками між вірянками та Богом [21, с. 49-50].

Власну теорію владика викладає метафізично, логічно, з елементами історичного порівняння й теологічних міркувань морально-етичного характеру, атакож – з використанням есхатологічних «конструктів» [101, с. 84]. Св. Августин переконує читача у своїй правоті на численних прикладах, взятих в першу чергу зі Старого Завіту [13, с. 248]. З точки зору владика –

архієрей є органічним втіленням «повноти і досконалості» владних пріоритетів у християнському суспільстві, яке покликане – за Новозавітною євангельською доктриною – зводити «Царство Боже» на землі, з метою швидкого настання (чи наближення) Другого пришествя Спасителя [13, с. 354].

Не останню роль в концепції Св. Августина відіграє еклезіологія. Як істинний «син Церкви», Гіппонський єпископ акцентує увагу на реаліях, пов'язаних з функціональними засадами тогочасного латинської кліри [13, с. 257]. Міцна церковна ієрархія – ось запорука процвітання й благоденства як вірян, так і самої церковної інституції. Тому папство, в особі Римського первосвященника, мусить сконцентрувати в своїх руках обидва «владні мечі» – духовний та світський [13, с. 260-261].

Лише така модель влади у будь-якій християнській державі може гарантувати мир та злагоду своїм підданам – «рабам Божим». Крім того, Св. Августин чітко, переконливо визначив великі історичні перспективи для папоцезаризму, наділяючи його рисами універсалізму [97, с. 126].

Під терміном «універсалізм» Августин Аврелій – як Отець Церкви – розумів теократичну повноту влади, котра покликана «вирішувати і в'язати», беручи на себе соціально-політичні, економічні, культуртрегерські обов'язки та морально-регламентуючі повноваження [97, с. 127].

Отже, папський універсалізм мав на меті здобуття для себе повноти влади у західному суспільстві з його розшарованістю, децентралізованістю й слабкою контрольованістю [97, с. 128]. У свою чергу «досконала теократичність», на думку святителя, відкривала папству перспективи, орієнтовані на здійснення контролю над усіма сферами людської життєдіяльності [87, с. 205]. «Два мечі», які має тримати в своїх руках понтифік, дозволяють йому здійснювати вищий контроль не лише над політичними процесами та мілітарними виправами, а й необмежено «опікуватися» економічними питаннями [87, с. 205].

Св. Августин чудово розумів, що «реальні гроші дають реальну владу» [80, с. 151]. Звісно, єпископ Гіппона так само добре усвідомлював: на тих, хто

почне втілення теорії «Двох мечів» у контексті історичної необхідності папського домінування, чекає довгий тернистий шлях, сповнений перепонів, труднощів, несподіванок [80, с. 151].

Одночасно Августин категорично відкидав і спростовував «переваги» візантійської східної моделі влади, що являла собою своєрідне віддзеркалення папоцезаристських ідей – це практика цезаропапізму (коли світська особа – василевс ромеїв, сакралізовано втілював у державі необмежену повноту влади). Св. Августин вважав неприпустимим і невиправданим існування такого одностороннього варіанту «деспотичної влади» [80, с. 152]. Лише папський примат влади, підкреслював владика, може слугувати досконалим взірцем для всього християнського світу [62, с. 108].

В межах узагальнення, необхідно акцентувати: витoki ідеї та практики середньовічного папоцезаризму прямо пов'язані з теорією «Двох мечів» Св. Августина Аврелія. Його історико-філософські й етико-теологічні міркування (й обґрунтування) відносно необхідності реалізації папського примату влади стали аксіомним «керівництвом до дії» для Римських понтифіків V-VII ст.

Авторитет і погляди першого західного Отця Церкви не підлягали сумніву до XIV ст. й залишались своєрідним дороговказом в питаннях владних пріоритетів і регламентацій для керуючих кіл Церкви – Римської курії, Колегії кардиналів, єпископату на місцях.

## Розділ 2. Структурно-організаційні особливості церковної інституції Заходу

Організаційні засади, структурні складові, територіально-адміністративний устрій і догматичні основи ранньосередньовічної Західної Церкви сформувалися, як відомо, протягом доби Вселенських Соборів (IV-VIII ст.) [56, с. 14]. Найскладніші та найважливіші проблеми теології, а також - правові регламентації, канонічні формули (визначення) і церковний устрій з функціональними прерогативами кліру вирішувалися саме на цих Соборах. Всі вони відбувалися на території Візантії (Східної Римської імперії). На всіх семи Вселенських Соборах офіційно головували візантійські імператори – василевси ромеїв; вони ж виступали в ролі їхніх ініціаторів, фінансистів та реалізаторів [56, с. 14-15].

На Сході, традиційно, чим сильнішою ставала влада василевса, тим більше церковна інституція залежала від нього; активно формувався цезаропапізм (IV-VII ст.) [65, с. 38]. Разом з тим, необхідно відзначити, що в ході діяльності Соборів (325-787 рр.) утворилося два потужні духовні центри керівництва Християнською Церквою – Рим і Константинополь (Єрусалим, Антіохія, Александрія на домінуючу роль в християнському світі не претендували, оскільки не були імперськими столицями) [65, с. 38].

Перший Нікейський Собор 325 р. підпорядкував Римському первосвященнику західні провінції Імперії, Антіохійському єпископу – східні, Александрійському – Єгипет і Лівію [ 65, с. 38]. На Другому Вселенському Соборі, який проходив у Константинополі в 381 р. й на котрому був проголошений новий (п'ятий) патріархат, новоутворену Константинопольську кафедру оголосили другою за значенням та впливом після Римської, оскільки «місто Константина» – це «Новий Рим» [24, с. 53-54].

Отже, єпископ «Нового Рима» став першим серед східних патріархів. На четвертому Халкедонському Соборі 451 р. присутні клірики проголосували за урівняння в правах та почестях Константинопольського патріарха з Римським понтифіком і його керівним органом – Римською курією



[71, с. 87]. Отже, саме на цьому Вселенському Соборі склалася владна пентархія – тобто владна система п'яти Вселенських патріархів. Проте, історичні реалії та процеси V-VI ст. обумовили доволі швидке піднесення саме єпископа Константинополя [86, с. 104].

Природно, що Рим, як «Апостольська Столиця», з такою ситуацією миритися не збирався; подальше зростаюче протистояння почало набувати радикалізованих форм. Таким чином, внаслідок «халкидонських рішень» антисхідна позиція Апостолічного Престолу перестала бути прихованою [86, с. 104].

Як наслідок, вже з середини 50-х рр. V ст. кафедра Св. Петра послідовно і наполегливо домагалася в християнському середовищі загальноцерковного верховенства, апелюючи до усталеної традиції – лише Римський понтифік є «єдиним і повноправним» спадкоємцем «головного» учня Спасителя, – апостола Петра [86, с. 104-105]; крім того, єпископ Рима на Заході визнавався його вікарієм (намісником) на землі й, зокрема, в латинському соціумі.

Цю позицію першим рішуче почав відстоювати Папа Лев I Великий (440-461) – легендарна постать в історії Римо-Католицької Церкви. Понтифікат Св. Лева був одним з найтриваліших і найславетніших. Майбутній керманіч Святого Престолу народився в Тоскані; у дев'ятнадцять років став діаконом у Римі [10, с. 3].

Ще до обрання на кафедру, він користувався великим авторитетом, будучи помічником двох своїх попередників – Св. Целестина I (422-432) й Св. Сикста III (432-440). Джерела фіксують, що Іоанн Кассіан під його впливом написав свій трактат «Про Втілення», а Св. Кирило Александрійський (376-444) мав з ним особисте листування, мета якого – одержати від Папи підтримку, щоб запобігти (перешкодити) піднесенню Іерусалимської кафедри в ранг патріархату [10, с. 5].

В 440 р. Лев, за пропозицією імператорського двору був направлений до Галлії для врегулювання конфлікту між двома ворогуючими

воєначальниками (головнокомандувачами) – патрицієм Аецієм й префектом Альбіном. Місія Лева увінчалася успіхом: обидва полководці об'єднали сили (та зусилля) для відсічі нападу варварів [10, с. 5-6]. Після смерті Папи Сикста III його наступником обирають діакона Лева: останній вже прославився своєю освіченістю, толерантністю, зваженістю, розсудливістю, теологічними знаннями й тонким мистецтвом дипломата. 29 вересня 440 р. в Римі відбулася єпископська хіротонія та інтронізація [10, с. 6].

В столиці Імперії Левові довелося вести боротьбу з маніхеями, які ще утворювали численні таємні угруповання. Понтифік у своїх проповідях звертався з напученнями та попередженнями на їхню адресу; тих, хто демонстрував впертість та завзятість, не бажаючи відмовитися від маніхейського вчення, Папа без коливань віддавав до рук світського суду, а вирок магістратів для єретиків був один – пожиттєве заслання [10, с. 7].

В Італії (на Апеннінському півострові) Св. Лев продовжував зміцнювати і поширювати владу Римського єпископа в якості «італійського митрополита»; його владі не підлягав лише єпископ Медіолана (Мілана). Необхідно констатувати: Лев Великий на практиці розпочав втілення папоцезаристських ідей, демонструючи прихильність до поглядів Св. Августина Аврелія [64, с. 133]. Одночасно понтифік вів широку кореспонденцію з місцевими єпископами, жваво цікавився подіями життя в їхніх єпархіях [64, с. 133].

Таку саму політику Св. Лев намагався реалізувати в провінціях, що колись входили до складу Західної Римської імперії. В Равенні номінально ще правив імператор Валентиніан III, перебуваючи під опікою своєї владолюбної матері – Галли Плацидії, однак територія Імперії майже невпинно зменшувалася, наближаючись до природніх кордонів Апеннін [10, с. 15]. 452 р. на землі Італії здійснив інвазію король гуннів Аттила; він узяв в облогу і захопив Аквілею, пограбував усі області аж до Павії та Мілана, підійшов до Мантуї. Валентиніан ганебно втік з Равенни й заховався у Римі; а на перемовини з «Батогом Божим» – відрядив Лева [10, с. 21-22]. Звісно, зустріч

понтифіка і гуннського правителя відбулася. Джерела повідомляють: персона єпископа Рима і його промова настільки вразили Аттілу, що він відмовився від походу на імперську столицю, задовольнившись піднесеною йому грошовою контрибуцією і залишив терени Італії [10, с. 23].

Через три роки – у 453 р., Папа спромігся лише послабити і дещо пом'якшити наслідки страшного нашествия на Рим керманіча вандалів – короля Гейзеріха (389-477): жителі рятувалися в трьох церквах, що залишилися недоторканими з боку алано-вандальського війська; саме місто зазнало жахливої та безглуздої руйнації, й не менш жахливого пограбування. Сам Св. Лев виділив чималі кошти з папської скарбниці для відбудови столиці. Протягом 455-458 рр. він фактично виконував світські обов'язки бургомістра, налагоджуючи хлібопостачання з Північної Африки та Балкан. Авторитет Лева невпинно зростав і міцнів [56, с. 94].

Також доцільно підкреслити: з середини V ст. на Заході починає формуватися розгалужена клерикальна ієрархічність з імунальними правами та пільгами на місцях (в межах єпископських кафедр), а в 30-х – 40-х рр. VII ст. – з появою Англійської Церкви та ірландського автономного чернецтва – в структурі папського престолу виникла посада архієпископа, – тобто «вищого єпископа», якого призначав сам понтифік і який був його уповноваженою особою з низкою функціональних привілеїв [56, с. 94-95].

З 60-х рр. V ст. Західна Церква організаційно вже розвивалася за Августинівським планом. Його концепція передбачала зміцнення та посилення Церкви як досконалої ієрархічної організації, побудованої на суворій дисципліні. Її стрижнева мета й визначення – бути «моральним контролером» і духовним посередником між Богом і людьми [99, с. 247].

Як вже зазначалося вище, ця богословська ідея з VI ст. стала мотиваційним підґрунтям і одночасним виправданням подальших теократичних претензій папства. Разом з тим, єпископ Гіппонський сформулював та обґрунтував доленосну у політичному відношенні доктрину про те, що державні інституції, світська влада, економічний потенціал і

людські ресурси мають слугувати єдиній благій цілі – організації християнського життя на чолі з Церквою [99, с. 247].

Крім того, Св. Августин Аврелій як мислитель та реформатор запозичив у Плотіна і неоплатоніків магістральний концепт – ідею про «повноту», і адаптував її до базових постулатів християнського Віровчення [55, с. 73]. За святителем, Бог сотворив світ в усій його повноті та неповторності – від янголів до найнижчих істот та неживих предметів (речей), оскільки Всевишній є всемогутнім та мудрим (є Істиною) [59, с. 156].

Августинівський «великий ланцюг Буття» – безкінечна ієрархія творінь, форм і сутностей – став світоглядним фундаментом західноєвропейської філософської думки XI-XIII ст. (до часів Св. Фоми Аквінського) [55, с. 74]. З іншого боку, Св. Августин вдало і органічно розвинув вчення апостола Павла про гріх та Благодать (під нею західний Отець Церкви розумів недоступну людському осмисленню Божественну силу, покликану спасти людину, – тобто її безсмертну душу) [ , с. ].

Ця філософсько-теологічна концепція Св. Августина відіграла стрижневу роль для християнської ортодоксії, проте, послугувала й джерелом багатьох середньовічних єретичних вчень. Так само варто пам'ятати: августинізм породив у подальшому систему папоцезаризму, у витоків якої стояв Папа Лев Великий [58, с. 38]. Як вже згадувалося, рішення (канони) Халкидонського Вселенського Собору він не сприйняв і доволі активно чинив протидію – посилював світську владу Римського первосвященника [94, с. 245].

У Галлії, з 413 р., на лівому березі Рейна осіли бургунди, а готи, котрі повернулися з Іберії (Іспанії), захопили Аквітанію від Лаури до Піренеїв. Місто Арелат (Арль), де розташовувалась резиденція префекта, залишалось адміністративним центром всіх областей Галлії, які ще номінально (на умовах широкої автономії) входили до складу Західної Римської імперії [94, с. 246]. Наступником Св. Гонората на Арелатській кафедрі став Св. Іларій (429- 449), «людина святого життя та істинних духовних промислів» [94, с. 246].

Виходячи з того, що його єпископська кафедра розташована в столиці Галльської префектури, він прийняв рішення очолити всю тамтешню церковну організацію. Св. Гонорат скликав декілька помісних соборів, зміцнив своє становище, розширив владні повноваження [51, с. 123]. Однак його дії були розцінені іншими єпископами як пряма узурпація влади; низка скарг опинилася в Римі. Св. Лев негайно осудив «самоправство» Гонората, і не без підстав: «сепаратистські» тенденції з боку владики дійсно проглядалися [51, с. 123-124].

Гонорат порушував субординацію і нехтував митрополичою присутністю в регіоні. За традицією, митрополитом Галлії був єпископ Вієннський; згідно з цим, Папа Лев передписав (наказав) Іларію залишатися в територіальних кордонах свого єпископства й одночасно підтвердив повноважені права Вієннського митрополита [51, с. 124]. Св. Іларій змушений був підкоритися авторитету Римського понтифіка.

Інша колишня римська провінція – Іспанія, повністю перебувала під владою вестготів-аріан, тому іспанський єпископат (Валенсія, Кордова, Толедо, Гранада, Севілья, Сеговія, Малага) чекав порятунку і допомоги від римської ортодоксії і Лева Великого, поборника нікейства [77, с. 124]. Папа надсилав енцикліки Іспанській Церкві, але зв'язок між Римом та Піренеями був утруднений з об'єктивних політичних причин. Така сама ситуація склалася і в Північній Африці (Нумідії), де осіли вандала та алани, котрі теж прийняли «аріанська віру» [77, с. 465].

На Сході, у Візантії, як відомо поширилося монофізитство. Коли єпископ Константинопольський Флавіан відлучив від Церкви єресіарха Євтихія за проповідь «хибної теології», він надалі звернувся зі скаргою на монофізитів до Лева Великого через протекцію впливового єпископа, Равеннського екзарха – Петра Хризолога [77, с. 466]. Суть скарги – клопотання про допомогу «у справі Віри». У відповідь Св. Лев виклав вчення про дві природи Спасителя. Тим не менш, на Ефеському Соборі 449 р., який

зібрався для вирішення конфлікту, перевагу отримали прибічники Євтихія [93, с. 81].

Як наслідок, борці за «Вселенську Віру» – Флавіан Константинопольський, Домн Антіохійський, Св. Феодорит Кирський були осуджені; сам Собор через своє рішення увійшов в історію під назвою «Розбійний» [93, с. 81]. Згідно з церковними джерелами, папський легат, діако́н Іларій (теж майбутній понтифік) врятувався втечею. Необхідність скликання нового Собору стала очевидною і Папа Лев для цього приклав багато зусиль [93, с. 81-82].

Звісно, він не міг передбачити ключових рішень, прийнятих Халкидонським Собором 451 р. Понтифік добився згоди імператора і Четвертий Вселенський Собор відбувся. Представниками Римського первосвященника на Соборі були єпископи Пасхасин й Люценцій, а також пресвітери – Боніфаций та Василій [36, с. 143]. Св. Лев не визнав і не утвердив 28-й канон (рішення) Собору, згідно з яким Александрійська кафедра євангеліста Марка повинна поступитися другим місцем в ранзі честі єпископській кафедри Константинополя, яка немає «апостольського преемства» [36, с. 144].

Як бачимо, папоцезаристська ідея Св. Аврелія, котрий теж перебував на своїй кафедрі у скрутному становищі – в оточенні аріан, – вже почала застосовуватися (реалізовуватися) на практиці Папою Левом I Великим. Примат влади «понтифіка Заходу» проявився у повну силу: «Апостольська Столиця» не бажала поступитися традиційною першістю в християнському світі; папство розпочало боротьбу за владу [37, с. 139].

Теологічні трактати Лева Великого теж обґрунтовували примат Святого Престолу. Понтифік відштовхувався від слів Спасителя: «І я говорю тобі: ти – Петро, й на цьому камені Я створю Церкву Мою, і ворота пекла не здолають її» (Мф. 16, 18). Традиція примата документально підтверджена вже у Післанні учня апостола Петра, четвертого Римського єпископа – Св. Климента. Й хоча Папи протягом всіх чотирьох віків історії Римського

Престолу усвідомлювали свою місію як «єпископів Всесвіту», тим не менш, виразний виклад й формулювання цього вчення (на підставі еклезіастичних ідей Св. Августина Гіппонського) у практичній площині пов'язані з ім'ям Св. Лева Великого [70, с. 95]. Він перший прямо та відкрито писав, що Спаситель «безпосередньо» передав (заповів) Свою владу не всім апостолам, а саме Петру; тому кожний єпископ Римський, як його наступник, «природно» є предстоятелем усього християнського світу [56, с. 97-98].

Шостий канон Нікейського Вселенського Собору визнав права трьох патріархатів як кафедр, що були засновані апостолами: Римського, Александрійського, Антіохійського. Тоді, в 325 р. зведення нової столиці імператором Костантином I Великим (306-337) лише починалося, Імперія ще була єдиною, а єпископ міста Візантія мав чин вікарія єпископа Гераклеї Фракійської [64, с. 149].

Проте, як підкреслювалося вище, Другий Вселенський Собор у Константинополі 2-м своїм канonom прийняв рішення про надання другого місця честі для новоутвореної Константинопольської кафедри; це рішення активно підтримував Св. Іоанн Золотоустий (Хризостом) [53, с. 310]. Папи, звісно, не визнали цей канон, як і 28-й халкидонський. Протести західних (латинських) кліриків Сходом були проігноровані. Фактично, наприкінці IV ст. Константинопольська кафедра – на тлі тогочасних геополітичних реалій – легітимізувала (узаконила) своє головування над усіма Церквами Сходу [53, с. 310-311].

Халкидонський «прецедент» викликав бурхливу і гостру реакцію Заходу: Папа Лев I склав Післання (офіційні листи) до імператора Сходу Маркіана, імператриці Євдоксії, а також – єпископу Константинопольському Анатолію й своєму апокрисіарію при імператорському дворі – Юліану Косському [70, с. 154]. Св. Лев у Післаннях сформулював, цитуючи Св. Августина Аврелія, основоположний принцип: «Природа політичних та церковних справ різна; не можна йти за мінливими й нетривалими політичними обставинами, змінюючи у відповідності з ними і церковний

устрій, що походить (бере свій початок) від апостолів, бо місто, яке є столицею нині, чи залишиться таким завтра» [70, с. 154].

Якщо філософсько-теологічні та владні пріоритети Св. Августина залишалися для Папи Лева близькими і зрозумілими, – то його політичні погляди демонстрували суттєву відмінність. Римський понтифік відкидав ідею «Божого Граду» на землі; Леву імпонувала точка зору Євсевія Памфіла, єпископа Кесарійського, – апологета тісного союзу християнської держави та Християнської Церкви [85, с. 231]. Суть «моделі» полягала у наступному: імператор, або василевс обраний Богом і править (володарює) від Його імені, будучи Його знаряддям, і від Нього одержуючи свою владу; вороги держави повстають таким чином і проти Бога, й, відповідно, єретики ганьблять не лише Бога, а також і імператора [85, с. 231].

Така, майже цезаропапистська позиція по відношенню до держави, котра не несла в собі нічого від її нігілістичного заперечення, але вбачала велике благо в існуванні державних інституцій, передвизначила асиміляцію й адаптацію Св. Левом стрижневої ідеї стародавнього Риму – «Рим – центр світу» [99, с. 385]. Міркування понтифіка зводилися до низки констатацій. Зокрема, Петро і Павло заснували новий, «Небесний Рим» і здійснили це майстерніше ніж брати-вороги Ромул та Рем зробили подібне на землі. Рим, який всмоктував в себе забобони всіх підкорених ним народів, чудовим (шляхом дива) чином отримав відпущення гріхів завдяки проповіді й мученицькій смерті в ньому апостолів.

Тепер, вже «імперія Святого Петра», яка об'єднує всіх істинних (правовірних) християн, перевершила імперію Октавіана Августа [99, с. 385-386]. Саме завдяки апостолам, учням Спасителя, Рим дійсно перетворився на «Вічне Місто», а історія давньоримської імперії стала своєрідною предтечею «Божественних змін». Звідти витікає: стара римська (язичницька) історія є лише складовою частиною історії християнства, історії «духовного Рима» [54, с. 39].



Цю ідею «римського патріотизму» Лев Великий заповів західноєвропейському Середньовіччю, яке народжувалося, і вона мала глобальне цивілізаційне значення для християнського соціуму, котрий поступово позбавлявся свого варварства [54, с. 39]. Його наступник на Римській кафедрі – Св. Іларій (461-468), уродженець Сардинії, продовжив папоцезаристську лінію Лева. Він не менш рішуче утверджував примат Рима, орієнтуючись на теорію «Двох мечів» [54, с. 30-40].

Так само не можна не акцентувати: V й VI ст. були і в геополітичному, і в державотворчому, і в світоглядному, і в цивілізаційному сенсі перехідними; Велике переселення народів тривало, конфесійні протиріччя загострювалися [71, с. 259]. Германські завойовницькі племена – вандали, бургунди, остготи й вестготи навернулися в християнство в аріанській, – тобто єретичній формі. Внутрішньоцерковні конфлікти поглибилися [71, с. 260].

Наприкінці V ст. із суто політичних міркувань і перспектив ортодоксальним християнином (нікейцем) став конунг франків Хлодвіг. Через сто років – наприкінці VI ст., в латинську (західну) віру з аріанства перейшли вестготи. На межі VI-VII ст. іспанські єпископи навернули в християнство язичницькі племена Піренейського півострова – басків, лузитан, каталонів, іберів [25, с. 67-68]. Зусиллями папства і масштабною місіонерсько-проповідницькою діяльністю ірландського чернецтва до лона Західної Церкви долучилися деякі племена, які жили на Британських островах – юти, пікти, гели та решта англів та саксів [25, с. 68]. Центром християнства став Кентербері.

Одночасно виникали монастирі та великі абатства. У V ст. чернечі обителі на латинському Заході потрапили під духовну юрисдикцію єпископів (згідно з булою Папи Лева Великого 453 р.) [70, с. 154]. Звісно, вони намагалися звільнитись від такої обтяжливої й духовної опіки, та юридичної залежності. Наприклад, один з найавторитетніших ідеологів західного чернецтва – Іоанна Кассіан (360-435), закликав братів «тікати насамперед від єпископа та жінки» [99, с. 308].

На початок VI ст. відносини між чорним та білим духовенством значно загострилися: абати відмовлялися визнавати над собою владу єпископа як «князя Церкви». Як наслідок, утворився орденський інститут. 529 р. на горі Монте-Кассіно майбутній святий – Бенедикт Нурсійський (480-547) організував з невеликої чернечої спільноти першу орденську корпорацію [51, с. 272]. За статутом орден мав пряме підпорядкування Римському первосвященнику. В 530 р. папство офіційно затвердило Бенедиктинський орден, який не підлягав місцевій єпископській юрисдикції [51, с. 272].

Ордени в епоху Середньовіччя стали найдієвішим сегментом і мобільною структурною складовою Римо-Католицької Церкви. Паралельно з орденами протягом VI-VII ст. в державах Західної Європи виник інститут «приватної Церкви» як суто латинська «особливість» в організаційному спектрі християнських регламентацій [27, с. 418]. «Приватні Церкви» були покликані задовольнити владні амбіції франкських королів й великих землевласників. Вони будували на своїх землях, природно, без папського дозволу, храми та монастирі й в ролі ініціаторів-ктиторів забезпечували їх майном [27, с. 418]. І на землях королівського домену, і на території магнатських бенефіціїв чернечі обителі й церкви зберігали статус «приватної нерухомості» [27, с. 418-419].

У подальшому, за їхнього опікунства (ктиторства) і сприяння, – монастирі на середину IX ст. стали найбільшими й привілейованими землевласниками (за феодалним правом) у Західній Європі [68, с. 732]. Абати приносили фундатору обителі васальну присягу – оммаж, за що одержували від сеньйора патронаж – гарантію безпеки, захисту і підтримки. Король і феодали вважали таку Церкву або монастир, розташовану в межах територіальних володінь, своєю власністю [68, с. 732].

Наприклад, королі з династії Каролінгів привласнили собі монопольське право скликати церковні синоди; неодноразово вони втручалися у складні догматичні суперечки та конфесійні чвари кліриків. Крім того, Каролінги, зокрема – Карл Великий (768-814) організували достатньо

розгалужену мережу сільських парафій та посаду хорєпископа (тобто «сільського» єпископа, котрий підпорядковується «міському») [68, с. 733]. Така ситуація не викликала захоплення у папства і воно розпочало тривалу виснажливу боротьбу зі світською владою за свою зверхність.

В Європі того часу мали місце події, які увійшли в світову історію під назвою «Велике переселення народів». Народи, серед яких Церква за «Провидінням Божим» мала виконати свою рятівну місію, перебували в перших віках християнської ери на території Європи в «дикому хаосі і наїздами наганяли жах та спричиняли руїну». Готи, алани, гепіди, вандалі, герули, свеви, алемани, бургунди, франки, сакси, лангобарди і багато інших менш відомих (понад 70) племен оселялися в лісах і болотах імперського прикордоння. Ці землі – так звані лімес, були найбільш бажаними в Римській імперії.

Отже, варвари, зустрівши сильний опір з боку Римської імперії, розселилися попервах в незайнятій частині Європи – на Півночі. Для римлян Германія – це були простори від рік Рейну і Дунаю, й аж до Балтійського моря. Германці займалися полюванням і скотарством; їхньою стихією була війна, а релігія прославляла війну. Верховний бог Один – бог війни, котрий дарує перемогу; бог Донар (або Фор) – владика грому і блискавки. Їм приносили у жертву навіть людей [58, с. 55].

Германці були біляві та високі. Вони поділялися на вестготів і остготів та жили над Дунаєм. Як і всі етноси вони були загартовані, дикі й войовничі, без особливих чеснот, але й без вад цивілізованої Римської імперії. Юність у них проходила під особливим моральним наглядом і гартувалася військовими вправами; подружня вірність була святою, високо шанувалися жінки і матері [58, с. 63].

На берегах Рейну жили тевтони, які поділялися на франків, алеманів, вандалів, бургундів. Уже в III ст. вони нападали на Імперію. Причини нападів варварів були різні: бажання завоювати тепліші та врожайніші землі; також на готів натискали зі сходу гуни. У 410 р. вестготи (візиготи) під проводом

Аларіха зайняли Рим, до того часу неприступний і впродовж 4 днів його розорювали, щоправда, не руйнуючи церков.

З Італії готи перейшли до Південної Галлії і поселилася в Аквітанії. У 416 р. стали союзниками Риму. Незважаючи на поразку, скорена Римська імперія все ж володарювала над варварами засобами культури і освіти, котрі германці захоплено переймали. Продовжували діяти дві основні засади Римської імперії: ідея єдності держави, яка перейшла від римлян до варварів; діяльність Християнської Церкви, яка прагнула об'єднати всіх.

У Північній Галлії франки, союзники римлян, почали просуватися до центру країни. Бургунди, йдучи за прикладом франків, зайняли Східну Галлію і сучасну Швейцарію, а вандали, котрі єдині з варварів мали флот, під проводом Гейзеріха у 429 р. через Іберію перейшли до Північної Африки і зайняли Карфаген. Цей народ був найжорстокішим.

У середині V ст. германці об'єдналися з римлянами перед «жовтою небезпекою», якою були гуни (сюнну). Вони вийшли колись з глибин Монголії (області Тарбагатай) і тривалий час кочували в степах у нижній течії Волги. У 372 р. гуни вирушили на Захід. Першими вони перемогли аланів, у 375 р. знищили готську державу Германаріха на Дніпрі й з'явилися на кордонах Римської імперії. Осередком їхнього величезного володіння від Каспійського моря до Рейну і Адріатики була Паннонія.

Найбільших успіхів досягли гуни за Атилли (435-453). 451 р. Атилла, на чолі свого війська з'явився в Галлії, здобув Мец, обійшов Лютецію (Париж) і на півдні почав облогу Авреліана (Орлеана) і там, над Луарою, 23 червня 451 р. полководець Аецій на чолі римських і германських сил завдав Атиллі поразки. Західна цивілізація була врятована. Разом з тим, вже у III ст. були «просвічені світлом Євангелія». Однак у своїх розбійних набігах вони полонили багатьох християн; серед них і священників, які своїм володарям проповідували християнство і багатьох навернули.

На першому Вселенському Соборі був уже присутній єпископ готів Феофіл. У 347 р. імператор Констанцій дозволив готам-християнам

поселитися в межах Імперії. Багато праці для свого народу доклав єпископ Ульфїла. Його дитинство пройшло в Римській імперії. Він отримав освіту в грецьких школах<sup>4</sup> в сан єпископа був посвячений у Константинополі Євсевієм, єпископом Нікомідійським.

В середині V ст. Ульфїла винайшов для свого народу особливу абетку і переклав на мову готів Святе Письмо. Цей переклад Біблії, що частково зберігся у відомому «Кодексі аргентусі» є найдревнішою пам'яткою германської мови. Остготи були православними. З ними підтримував відносини Св. Іоанн Золотоустий. У вестготів панувало аріанство, і від них ця ересь перейшла до інших германських племен.

Вандали володарювали в Африці протягом ста літ. Вони вогнем і мечем силкувалися знищити православну віру. Християн живцем спалювали, відрізували язика, катували; єпископів вбивали або кидали у темницю із заборорою не висвячувати більше жодного єпископа. Однак християни твердо трималися у своїй Вірі, підтримувані святителями – Євгенієм Карфагенським і Фульгенцієм Русненським [50, с. 384].

На берегах Рейну заснувалася держава франків. На чолі стояв король Хлодвіг. Він був язичником. У 496 р. Хлодвіг I одружується на бургундській принцесі Клотільді, яка була ревною християнкою. У 496 р. Хлодвіг, під час війни з алеманами, у вирішальну мить битви, за легендою, звернувся з молитвою до Ісуса Христа і дав обітницю прийняти християнство. Після переможної битви його охрестив єпископ Рейнський Ремігій. За ним охрестили і франків та елеманів.

Християнство поширилося також в Ірландії. Ще в 431 р. римський єпископ Целестин посвятив свого диякона Палладія в єпископи і відрядив як місіонера в Ірландію; проте остаточно навернув Ірландію Св. Патрік, родом з Галлійської області Арморіна, сам – брит за походженням. Він отримав освіту в монастирі Св. Мартіна в Турі, а згодом у 432 р. як місіонер вирушив в Ірландію. Там, з великим успіхом проповідував (навернув і охрестив 7 князів

і 12 тисяч пересічних людей) [50, с. 383]. Помер святий у 465 р., залишивши після себе християнську державу і народ/

Сусідній острів Британію спіткала гірша доля. Ослаблені міжусобицями і налякані північними сусідами брити запросили на допомогу саксів з Германії, котрі разом з англами у 449 р. прибули як рятівники. Проте незабаром вони захопили Британію, не бажаючи повертатись у свої ліси й болота. Почалася тривала й запекла боротьба між бритами і англосаксами, яка знищила колишні здобутки римської культури і християнства. Церкви стояли зруйновані, священники замучені. З перемогою англосаксів у Британію поверталось і язичництво, а просвіта і християнство впали.

На Заході Церква розвивалася в мирі, доки правив імператор Валентиніан I (321-375). У 375 р. два його сини успадкували правління, але Граціан, що володів Галлією, був занадто молодий, а Валентиніан II, правитель Італії, – зовсім дитиною. Тому, замість Валентиніана правила його мати Юстина, яка була переконаною аріанкою. Від такого правління справи, як політичні, так і релігійні, дійшли до критичного стану. В ситуації, що склалася, захисником віри виступив Св. Амвросій Медіоланський [18, с. 22].

Народився він 333 р. в Трирі, де його батько обіймав посаду префекта Галлії. Освіту в галузі права і риторського мистецтва юнак здобув у Римі. В 370 р. став намісником Північної Італії, з осідком у Медіолані (Мілані) [18, с. 14]. Опікун Амвросія – Проб, проводжаючи його на місце служіння, пророче промовив: «Іди й чини не як суддя, а як єпископ» Коли в 379 р. помер місцевий єпископ Авксентій (аріанин), духовенство і вірні зібралися в церкві, щоб вибрати нового.

Як представник влади, Амвросій теж прибув на вибори, і коли входив до церкви, то чийсь дитячий голос вигукнув: «Амвросій хай буде єпископом!» [18, с. 32]. Народ підтримав, знаючи його праведне життя та справедливість, і він цьому вибору скорився. Йому на той час виповнилося 40 років. Він прийняв таїнство хрещення, а в наступні 8 днів усі хіротонії аж до

архієрейської включно, – вивчаючи праці Отців Церкви, набув богословських знань.

Амвросій став знаменитим пастирем, оборонцем Церкви перед язичництвом й аріанством. Владика мав великий вплив на імператорів, був їхнім радником, одночасно – борцем за незалежність Церкви від державної влади, поговорюючи: «У справах Віри єпископи мають судити християнських імператорів, а не імператори єпископів» [18, с. 151], демонструючи тим самим прихильність до ідей папоцезаризму.

У 390 р. імператора Феодосія Великого за спалення 7 000 городян Фессалонік, де були жінки та діти, Св. Амвросій не допустив до причастя, вимагаючи публічного покаяння. І в Різдвяну Ніч наймогутніший імператор, скинувши свою тогу, вдягнувся у власяницю як спокутуючий гріхи і на площі в Мілані продемонстрував своє покаяння і просив прощення у Церкви. На майбутнє Св. Амвросій призначив для імператора місце поза вівтарем, щоб тому і всім іншим показати різницю між духовною владою та світською [18, с. 155]..

Амвросія Медіоланського не вважають видатним богословом, але його праці є корисними для Церкви. Він склав багато проповідей, катехитичних Повчань, послань та гімнів. Помер владика у страсну суботу в 397 р. Поховали єпископа Амвросія у базиліці, під головним вівтарем [18, с. 434].

Не менш визначною особою у Західній Церкві був Св. Ієронім Стридонський. Він народився у християнській родині в місті Стридонь (Далмація). Освіту здобув у Римі, а в 20 років прийняв таїнство хрещення. Під час подорожі в Галлію вирішив прийняти чернечий постриг.

Після смерті батьків 5 років майбутній святий прожив в одному сирійському монастирі; був аскетом, вивчав єврейську і халдейську мови, а також вів активне листування з відомими церковними діячами (збереглося 120 листів). Він відвідав Константинополь а у 381 р. повернувся до Рима. Однак, після 3-х років перебування назавжди покинув це місто. Разом зі своїм братом

Павлініаном відвідав і Святу Землю, а в 386 р. поселився у Вифлєсмі, де жив у передмісті в печері неподалік від місця Різдва Ісуса Христа.

Св. Ієронім залишив Церкві великий духовний спадок: догматично-полемічні твори, морально-аскетичні настанови, праці з екзегетики, історичні опуси; але головним його подвигом був новий переклад на латинську мову книг Нового і Старого Завіту. Цей переклад – під назвою «Вульгата», був прийнятий до використання у богослужінні в Західній Церкві [94, с. 323]. Помер він 420 р.; мощі були перенесені з Вифлєсму у Рим.

Неостанню роль в ту епоху відіграло також чернецтво. Його витoki можна вбачати в самій природі духу людського, який «своїм небесним походженням не задовольняється нічим земним, а неухильно прагне до небесного і вічного» [37, с. 123]. Це прагнення розкривається не у всіх однаково. У кому воно проявилось, для того благоговійне споглядання Бога і діянь Його складає найвищий ступінь моралі і найдосконаліше блаженство.

Перші ченці жили усамітно у великих пустелях Єгипту, Сирії, Аравії, Фівейській пустелі, в горах, на незаселених островах. Своім «відходом» від світу вони поривали зі звичним оточенням, з громадою і вели аскетичне усамітнене життя. Проте, вони не залишалися у повній ізоляції, а збиралися для спільних богослужінь, шукали підтримки і керівництва у досвідченіших [37, с. 149-150].

«Авва Отче, дай мені слово» – це найбільш часто повторювані прохання, звертання до «авв», котрі, зрештою, і ставали духовними лідерами таких самітницьких загалів (єреміторіїв) [37, с. 155]. «Слова» отців-пустельників збиралися, ретельно оброблялися та передавалися далі як основа духовного досвіду – «апофегми». З IV ст. серед отців-пустельників проявилася тенденція до общинної форми життя – киновітства [37, с.167]. Вона призводить до вільного об'єднання ченців у колонії і поселення, де кожен живе «самітно у своєму помешканні», але всі збираються довкола спільного «авви» – отця. Ці колонії пустельників згодом стануть «лаврами», за назвою першої «лаври», – пустелі в невеликій долині на північній схід від Єрусалима.



Чернецтво почало формуватися з III ст. Один молодий єгиптянин на ім'я Павло, щоб уникнути переслідування імператора Деція (201-251), втік у пустелю Фівайда (Фівея) й настільки полюбив відлюднене життя, що залишився в ній до самої смерті. Життя він проводив у безперервних молитвах, пості та благочестивих духовних роздумах. У подальшому в цій пустелі «підв'язалися» Св. Антоній, засновник єремітства, тобто монахів, які жили у віддалених печерах, і Св. Пахомій, – фундатор «гуртожитного» (киновіального) або монастирського життя [37, с. 199-200].

Св. Антоній Великий (251-356) опинився в пустелі 270 р. Походив він із заможної коптської родини, яка проживала в селі Кома біля Іераполя в Середньому Єгипті [37, с. 207]. Почувши під час богослужіння і «прийнявши до глибин серця слова Христові з притчі про багатого юнака», – він так був зворушений тими словами, що відразу ж роздав бідним усе своє майно, а сам, під проводом одного праведного старця, почав шлях духовного вдосконалення.

Попервах він спав у відкритій домовині просто неба неподалік від рідного міста, згодом – у покинутій фортеці, зрештою, переселився у глибину пустелі й там прожив 20 років. Лише іноді він переривав своє усамітнення, відвідуючи в'язниці Александрії або копальні, щоб втішити покараних імператором Максиміліаном християн [37, с. 212]. Слава про нього поширилася швидко, і довкола зібралось багато таких, хто волів йому наслідувати.

Жив святий неподалік Писпира, за 30 кілометрів від Нілу. Згодом Св. Антоній перебрався до пустелі Тебайда (Фівайда), де прожив ще 40 років і помер 356 р., на 105 році життя [37, с. 224].

Серед форм чернечого подвижництва виділялися анахорети, котрі, утвердившись у добродію житті біля наставника, повністю віддалялися від суспільства, щоб там, «поза світом», віддатися Небу, Богові і молитві. Були єреміти, які жили неподалік міст (т.зв. сарабаїти), щоб послужити людям своїми порадами. З інших чернечих аскетичних практик поширення набули

гіроваги, інклузи, ставники. Переживши розквіт у IV-VI ст., цей спосіб чернечого життя з VII ст. почав занепадати.

Засновником перших киновій став Св. Пахомій Великий [37, с. 227]. Він був воїном Константина Великого, надалі навернувся й віддалився в пустелю після переможної битви над узурпатором Максенцієм. В 320 р. у Верхньому Єгипті він заснував перший монастир і огородив це місце з церквою, трапезною та майстернею до нього потягнулися учні. Кожний аскет мав хатину або келію в «братському будинку». Св. Пахомій склав і перший чернечий Статут. Завдяки перекладу на латину Св. Ієронімом, цей Статут поширився у V-IV ст. серед монастирів Сходу і Заходу [37, с. 239].

Пахомій заснував ще 9 чоловічих та жіночих монастирів, де на час його кончини у 346 р. жило майже 3 тис. насельників. Ця форма християнського життя швидко стала популярною на Сході – в Палестині, Сирії, Малій Азії, у Константинополі тощо. Проте, з плином часу з'ясувалося, що великі монастирі несуть у собі і зародок свого занепаду [37, с. 241]. Там, де всі задовольняються малим, незабаром накопичуються великі багатства. Ченці називали монастирські маєтки «власністю Христа»; самі жили бідно, але були забезпечені всім необхідним. Ця «забезпечена бідність» невдовзі стала загальним принципом існування всіх монастирів, а згодом усьому чернецтву почала загрожувати «смертельна небезпека» – багатство і влада.

Описаний вище шлях розвитку від аскези до пустельництва та до заснування монастирських общин проходили не тільки чоловіки, а й жінки. Перші жіночі монастирі в Єгипті з'являються вже за Св. Антонія, а сестра Св. Пахомія – Марія керувала монастирем, де було 400 жінок. Відомі імена Емілії та Мокрини, матері і сестри двох «Отців-каппадокійців» – Св. Василя Великого і Св. Григорія Богослова [37, с. 276]. Вони жили в монастирі та виховували дівчат. Чернецтво, що постало на Сході, з V ст. почало поширюватися і на Заході.

Велика заслуга в цьому Св. Афанасія – друга Св. Антонія. Під час своїх заслань на Захід, він поширював відомості про східне чернецтво. У

Галлії одним із засновників західного чернецтва був Св. Мартін Турський. Він перший постановив, що ченці можуть бути також і священиками [37, с. 277]. На час його смерті в 397 р. у Галлії було вже 2 тисячі ченців.

В межах узагальнення, доречно підкреслити: структурно-організаційні особливості інституції Західної Церкви у V-VII ст. полягають в чіткій ієрархічності кліру, піднесенні папського авторитету в латинському суспільстві, супідрядності функціональних прерогатив приматів, наявності виконавчого органу при Римському перосвященнику – Римської курії, крім того, дорадчої гілки влади – колегії кардиналів і судової палати. Всі щаблі влади регламентувалися і діяли в межах універсалізованої теократія, орієнтованої на контролюючо-настановчі пріоритети, пов'язані з формуванням у практичній площині примату духовної влади над світською – і монархічною, і феодальною.

### **Розділ 3. Соціальні функції та владні пріоритети папства у «Перехідну епоху» (V-VI ст.)**

Один із відомих сучасних медієвістів – британський історик Джон Норвіг, дослідник папства, виокремив і охарактеризував один з періодів історії Римо-Католицької Церкви, назвавши його «перехідним». Хронологічні межі цієї доби – від понтифікату Лева Великого до понтифікату Григорія Великого. Отже, мова йде про другу половину V-VI ст., – перехідну епоху від Пізньої Античності до Ранняго Середньовіччя, епоху, пов'язану з глобальними геополітичними трансформаціями й тотальними цивілізаційними змінами [17, с. 21].

Звісно, «Перехідна епоха» накладається на третій етап Великого переселення народів, формуючи новий, вже суто християнський духовно-світоглядний простір. Папська теократична влада в цьому багаторівневому просторі з V ст. відігравала одну з провідних ролей [17, с. 22]. Разом з тим, необхідно відзначити, що процеси й тенденції, притаманні означеній «Перехідній епосі» визначили той загальний магістральний розвиток, котрий став для західноєвропейського суспільства і державності традиційним [17, с. 23]. В межах виділених реалій, впливовість папської інституції під сумнів не ставиться: Римські первосвященники кінця V – початку VII ст. брали найактивнішу участь в політичному, економічному, соціальному житті Західної Європи [51, с. 37].

Симптоматичною ознакою «Перехідної епохи» стало тісне взаємне «сплетіння» й «переплетіння» світської та церковної влади. Зокрема, монархи «варварських королівств» не залишались байдужими і не стояли осторонь, коли відбувалися вибори Пап. Германські королі неодноразово намагалися посадити на Римський престол свого ставленика [40, с. 305]. Не виявляв індеферентності й «римський народ» – столичне населення.

Так, у 498 р. кандидатами на папський престол були Симмах і Лаврентій. Перший демонстрував послідовну антивізантійську політику і виступав проти прийнятої у Східній імперії «формули» про дві природи

Спасителя [44, с. 91]. Лаврентій, навпаки, орієнтувався на василевса ромеїв й виявляв лояльність до 28-го халкидонського канону. Почалася жорстока боротьба між двома претендентами та їхніми прибічниками; по вулицях «Вічного Міста» полилася кров [44, с. 92].

Симмах вирушив до остготського короля Теодоріха I Великого (454-526) в Равенну й шляхом підкупу придворних добився свого утвердження; його антивізантійська лінія співпадала з інтересами Теодоріха [98, с. 88]. У цей час в Римі понтифіком був проголошений Лаврентій (став антипапою). Повернувшись до столиці, Симмах (498-514) видав перший папський декрет про вибори (499 р.). Відтоді, за життя діючого первосвященника, без його відома заборонялася будь-яка передвиборча агітація. Мета декрету – позбутися впливу світських осіб на вибори [98, с. 89].

Сам декрет фіксував наступне: понтифіку належить право вказувати бажаного йому наступника (дезигнація); у випадку, якщо така дезигнація через несподівану смерть Папи або його серйозну хворобу не відбулася, – новий понтифік обирався кліром. Попередня традиційна форма виборів «кліром та миром» скасовувалась [36, с. 49]. На практиці, однак, цей декрет справжньої чинності не набув.

Наприклад, у 526 р. король Теодоріх Амал висловив позитивне судження щодо обраного Папи Фелікса IV (526-530) й позбавив суперника шансу бути обраним. «Папська книга» (збірка біографій Пап до 1431) чітко фіксує «наказ» остготського правителя обрати Фелікса [36, с. 50]. Його попередник, Папа Іоанн I (523-526) «розчарував» Теодоріха, який доручив йому відповідальну місію до Константинополя – випросити у патріарха «полегшення» для аріан, що жили на придунайських територіях. Оскільки місія провалилась, Теодоріх ув'язнив Іоанна, де той через чотири місяці й помер [85, с. 134].

Є характерним, що наступник Фелікса IV, остгот за походженням, «перший германський понтифік», Боніфаций II (530-532), зробив спробу вступити в полеміку з королівською владою, але його примусили публічно

визнати себе винуватим в «образі монарха» [85, с. 134]. Всі понтифіки, зазначає С. Лозинський, за остготських королів у VI-VII ст. так само призначалися. За своє затвердження Папи, згідно із законом 533 р., сплачували остготським королям від 2 до 3 тис. солідів; плата ця існувала до 680 р. [54, с. 37].

В 532 р. римським сенатом був виданий декрет про заборону підкупу папських виборів. При цьому сенат констатував, що з храмів виносяться коштовності й витрачаються саме для «підкупу електорату» [78, с. 122]. Остготський король Аталаріх (370-410) наказав префекту Рима викарбувати цей декрет на мармуровій дошці й прибити її до стіни собору Св. Петра [54, с. 37].

Проте, вже у першій третині VI ст. спостерігається розширення владних прерогатив папства і Римської курії. Від ідей папоцезаризму понтифіки відмовлятися не збирались; вони терпляче чекали нагоди й слушної ситуації (сприятливих умов) [78, с. 124]. В означеному контексті, й про це не можна забувати, боротьба за папський престол мала не лише особистий, а й політичний характер. Остготське королівство, з аріанським варіантом віросповідання на офіційному (загальнодержавному) рівні, мало намір укріпити і створити міцну ресурсну базу в Італії; Візантія, зі свого боку, виношувала плани територіального відтворення старої Римської імперії зі столицею в Константинополі [77, с. 403].

Папа, який призначався остготським монархом, мав і догматичні проблеми з ромейською державою, де частина населення відкрито підтримувала монофізитство. Нарешті, Папі Агапію I (535-536), який відвідав східну християнську столицю, вдалося переконати імператора Юстиніана I (527-565) і Константинопольського патріарха Меннаса, щоб вони формально оголосили свою незгоду з богословськими поглядами монофізитів [77, с. 403]. В цій ситуації, природно, Сходом визнавався папський примат. Агапій ініціював скликання відповідного собору, де він головував, але несподівано помер. Ситуація почала загострюватись [77, с. 404].

Імператор відрядив до Рима свого кандидата на папський престол. То був Вігілій – друг і секретар покійного Агапія. В Італії в цей час почалася війна між Візантією та Остготським королівством. Короля Теодогата не приваблював ставленик Візантії; ще до прибуття Вігілія Папою обрали Сільверія (536-537). Його обрання відбулося з порушенням канонічних правил [40, с. 370]. За фіксацією «Папської книги»: мали місце погрози, підкупи, тиск й т.п. Через два місяці становище Рима різко погіршилося: з'явилася реальна загроза його захоплення. Король Теодагат втік і городяни не мали бажання чинити опір наступаючому візантійському війську [40, с. 370-371].

В ситуації, що склалася, Сільверій розпочав таємні перемовини з полководцем Велізарієм і відкрив йому міську браму в той момент, коли столична остготська залога виходила з міста через іншу браму. Події, однак, і далі ускладнювалися. Новий остготський король – Вітігес, взяв Рим в облогу; почався голод і містяни взялися шукати винуватця своїх страждань [85, с. 295]. Прибічники Вігілія в цьому звинувачували «готського Папу» Сільверія: його попередня зрада до уваги не бралася, оскільки «той, хто зрікся готів, може зрадити і ромеїв» (такої думки дотримувалися городяни). Як наслідок, через тиск збурених римлян Сільверія позбавили сану понтифіка й відправили на заслання в Патару (Мала Азія). Велізарій, цілком очікувано, провів на папський престол Вігілія (537-555) [98, с. 101].

Військова ситуація теж кардинально змінилася. Вітігес не спромігся вдало завершити облогу Рима і, зрештою, сам потрапив у полон до Велізарія. Остготи оголосили короля-невдачу зрадником і обрала собі нового конунга; ним став амбітний Тотіла (541-552). Варто також підкреслити: обрання Тотіли проходило на тлі повстання колонів та рабів [67, с. 56]. Король поступово відвоював втрачені землі і вступив 546 р. до Рима. Папа Вігілій зі своїми прихильниками вдався до втечі: попервах він переховувався на Сицилії, далі – протягом десяти років – у Константинополі, підтримуючи «партію монофізитів» [67, с. 56].

Демонстративний цезаропапізм Юстиніана I й перетворення Папи в «інструмент» імператорської політики викликали невдоволення серед латинських кліриків Італії, Північної Африки та Галлії. Почалися відкриті розмови про церковне «від'єднання» Заходу від Сходу. Переляканий Вігілій черговий раз зрадив і виступив проти монофізитів, за що Юстиніан позбавив його своєї «дружби» [67, с. 58].

Вігілій у розпачі написав імператору декілька покаянних листів й отримав, нарешті, дозвіл повернутися в Апостольську Столицю; в дорозі Папа помер [67, с. 59]. Це був 555 р., – коли припинило своє існування Остготське королівство й Італія майже на двадцять років увійшла до складу Східної Римської імперії. Юстиніан, звісно, не бажав втрачати контроль над папством, тому відрядив до Рима діакона Пелагія, щоб того обрали Папою. Полководець Нарсес, – який замінив Велізарія на посту головнокомандувача і став фактичним диктатором для римлян, – без коливань, хоча й з труднощами, почав виконувати вказівку (волю) Юстиніана.

Десять місяців жоден єпископ (а треба не менше двох для здійснення обряду хіротонії) не виявляв бажання висвятити нового понтифіка. Зрештою, «за винагороду» двоє єпископів зголосилися пристати на пропозицію Нарсеса і Пелагій став Папою (556-561) [77, с. 433].

Події в Римі негативно вплинули на галльських вірян: вони відмовилися визнавати Пелагія законним понтифіком. Франкський король Хільдеберт I (496-558) зажадав від Римського первосвященника пояснень відносно монофізитства. Папа став заручником ситуації: він не міг не підтримувати точку зору імператора Сходу, який в ті роки «тяжів» до вчення монофізитів [77, с. 434]. Почалися нападки латинян на «хамелеонську» позицію понтифіка; митрополити Мілана і Аквілеї оголосили про свій вихід з Римської Церкви. Взаємні відлучення лише радикалізували ситуацію [77, с. 434].

В розпал цих бурхливих подій Пелагій помер і Юстиніан поквапився видати едикт, який постановляв: після обрання нового понтифіка, але до його



висвяти, в якості попередньої умови вимагалось імператорське утвердження. Цим актом глава Західної Церкви легітимно прирівнювався до патріархів Східної Церкви [54, с. 40].

Даний «прецедент» 561 р. мав великий розголос у розмаїтному західноєвропейському соціумі; протягом VII-VIII ст. папоцезаризм у своїх владних претензіях ґрунтувався саме на цьому едикті імператора Юстиніана. Крім того, Григорій Великий використав дану юридично-правову колізію для того, щоб вже офіційно утвердити для Римського первосвященника титул «Papas» (з лат. – «отець») [48, с. 134]. Отже, з кінця VI ст. західні понтифіки стали «духовними отцями» стратифікованого християнського населення і папоцезаристські ідеї отримали реальні владні перспективи.

Ліквідація Остготського королівства обумовила вихід на міжнародну арену інший германський етнос – лангобардів; останні продемонстрували не менші геополітичні амбіції й територіальні претензії. За найближчих наступників Пелагія I лангобарди зайняли рівнину ріки По і там осіли [90, с. 49-50]. За виключенням Равенни, вони оволоділи усіма територіями північніше Рима, а на південь від Апостольської Столиці лангобарди утворили в 573 р. самостійні герцогства – Сполето і Беневент.

Рим потрапив у своєрідну ізоляцію від решти італійських земель; в місті знову почався голод [30, с. 77]. Константинополь зайнятий війною з Персією, очікуваної допомоги не надав. За таких несприятливих умов на папський престол обирається Пелагій II (579-590). Його перший зовнішньополітичний крок – спроба домовитися з франкським монархом стосовно початку боротьби з аріанами-лангобардами [32, с. 51]. Цей союз вітав і візантійський імператор Маврикій (582-602). Король франків Хільдеберт II (570-595) у 584 р. наважився на відкриту війну з лангобардами: він звільнив від останніх декілька міст Північної Італії, але на 587 р. здав завойовані позиції; лангобардське військо значно просувалося вперед [37, с. 284].

У такій ситуації Папа змінив свою позицію і схилився сісти за стіл перемовин, хоча ромейський імператор, не надавши жодного вояка, вимагав у

погрозливій формі продовження війни з «клятимися аріанами» [89, с. 73]. Пелагій II, попередник Григорія I, опинився між двох вогнів і вирішив «потягнути час». Звісно, його смерть зростаючу лангобардську загрозу не ліквідувала. Політична ситуація тієї епохи вимагала від Пап дієвого прояву політичної волі; саме її й продемонстрував «у повноті» перший реальний «папоцезарист» – Григорій Великий [89, с. 74].

Характеризуючи ранньосередньовічну папську теократію, видатний німецький історик XIX ст. Леопольд фон Ранке писав: «Що б ми не думали про Пап стародавніх часів, ними завжди керували великі інтереси: турбота про гноблену релігію, конфлікти з язичництвом, поширення християнства серед північних народів, фундація незалежної ієрархії. До позитивних проявів людського існування відноситься бажання планувати й здійснювати щось величне, вагоме. І Папи дотримувалися саме таких намірів у вищому ступені» [100, с. 135]. Хоча дана похвала на адресу ранніх (до VIII ст.) понтифіків і не стосується кожного з них, вона без сумніву підходить Григорію I.

Григорій Великий – останній з латинських Отців Церкви й перший з понтифіків, об'єднав античну Церкву та середньовічну, греко-римське християнство – з романо-германським [82, с. 8]. Він – один з найкращих представників папства, вчений-богослов, ерудит, інтелектуал, аскет, «духовний атлет», дипломат, політик та мораліст. Інші риси його характеру й особистості – набожний, забобонний, щирий, ієрархічний, високомірний, честолюбний, амбіційний, ворожий до класичної (античної язичницької) та світської культури, справедливий, гуманний, чудовий організатор, трудолюбивий, благочестивий і «завжди закоханий у владу» [100, с. 136].

В історії папства Григорій I (590-604) – один з чотирьох найславетніший і найвидатніших (три інші – Лев I, Григорій VII, Іннокентій III). Доба його понтифікату – тривожна, непевна, бурхлива; Римський престол чекав саме на такого Папу [9, с. 10]. Італія з Остготського королівства перетворилася на провінцію Візантійської імперії: вона була виснажена постійними війнами, Рим неодноразово грабували, населення косила чума,

голод, політико-конфесійні протистояння. Й вся Західна Європа на зламі століть (VI-VII ст.) була занурена в хаос, безвладдя, соціальну анархію; фанатично налаштовані віряни чекали на кінець світу [36, с. 48-49]

Григорій, син Гордіана, походив із заможної й шанованої аристократичної римської родини, яка мала тісні зв'язки з папською курією. Майбутній понтифік, котрий народився 540 р., був родичем Папи Агапіта I і нащадком Фелікса III. В юні роки Григорій віддавав перевагу світській кар'єрі: в 573 р. став префектом (мером) Рима; але того року помер його батько і життя змінило своє русло. Молода людина здобула хорошу освіту; хлопець у двадцять років знав труди західних Отців Церкви – Св. Амвросія Медіоланського, Св. Ієроніма Стридонського й Св. Августина Аврелія, але не знав грецької мови [47, с. 93].

Після смерті чоловіка, мати Григорія – Сільвія, стала черницею, захопилася аскезою і була, навіть, канонізована. В 579 р. імператорський чиновник високого рангу різкого міняє свою біографію – залишає посаду префекта, батьківський палац і опиняється в монастирі Св. Андрія, прийнявши чернечий постриг. Невдовзі Григорій стає абатом цієї обителі [9, с. 10-11]. Частина свого майна (спадщину від батька) він роздав бідним, а на іншу – звів шість монастирів на Сицилії. Папа Пелагій II зробив його одним із семи діаконів столичного собору Св. Петра й 579 р. в якості нунція (посла) відрядив до Константинополя [9, с. 11]

Дипломатичні успіхи Григорія при дворі ромейського імператора були блискучі – авторитет папської влади піднявся. Тому в 590 р. він був обраний Папою одностайним рішенням кліру, сената і народу, не дивлячись на його протести та відмови; призначення підтвердив сам імператор Сходу Маврикій [9, с. 11].

Вперше на папський престол обрався чернець (з підірваним через сувору аскезу здоров'ям). Григорій від самого початку понтифікату оточив себе переважно ченцями; саме їх Папа призначав єпископами, легами, нунціями, кардиналами, а найбільше – керівниками апостольських

(провінційних) місій, – до Англії, Пиктавії (Шотландії), Ірландії, Далмації, Лузітанії (Португалії), Саксонії, Моравії, Скандинавії [9, с. 13-14].

Діяльність понтифіка була багатогранною: організація та фінансування місіонерсько-проповідницької практики; посилення орденського руху (бенедиктинства); скликання помісних соборів; розширення імунальних прав, привілеїв та земельних володінь монастирів; широкі акції християнського милосердя (взяв на утримання 3000 літніх удовиць, збіднілих римських матрон, сиріт та хворих); звільнення рабів і полонених, але найголовніше – оформлення офіційного християнського (латинського) культу на Заході – меси [90, с. 52-54].

Григорій розпочав своє правління з привселюдного акту смирення у зв'язку з чумою (її жертвою став його попередник). Сім процесій ходили вулицями столиці три дні з молитвами й гімнами, але чумна пошесть продовжувала лютувати й під час ходи «забрала собі ще 80 жертв» [90, с. 54]. Понтифік – хворобливий та немічний, – мав залізну волю; вона йому і допомагала у вирішенні більшості справ.

Зокрема, Григорій I реформував (покращив) музичний супровід меси, ввів новий спосіб хорового співу, названий на його честь, вдосконалив економічну складову ведення «папського господарства» – великих земельних угідь, розташованих навколо Рима, в Калабрії, на Сардинії, Корсиці, Сицилії, в Далмації, Галлії та Північній Африці [100, с. 138], неодноразово виступав проти практики симонії (продажу церковних посад), постійно листувався (в інтересах Церкви) з багатьма європейськими правителями, патріархами Сходу [9, с. 23], намагався обмежити работоргівлю, якою займалися переважно південноіталійські євреї [9, с. 25].

Не менш активну участь Григорій Великий брав у міжнародних справах: привітав і підтримав навернення в 589 р. Вестготського королівства з аріанства в ортодоксію (за Рекареда); сприяв заходам лангобарської королеви Теоделінди (баварської принцеси), спрямованим на ліквідацію аріанства серед її підданих – лангобардської знаті; зробив спробу придушити

залишки донатистського розколу в Африці; засудив єпископів Террачіни з Кальярі у несправедливому вигнанні євреїв з синагог, а також – засудив примусове хрещення іудеїв у Галлії та оголосив, що «переконання – єдиний правомірний засіб навернення»; однак, сам заборонив іспанським іудеям будувати в містах нові синагоги й володіти домашніми рабами християнами [41, с. 112].

Як понтифік (дослівно з лат. – «містобудівник») і перший Папа Середньовіччя Григорій спромігся врятувати (вдруге після Лева I) Рим від нашествия аріана-лангобардів (ще за його правління вони перейшли в нікейство) і вже цим вчинком завоював собі на Заході величезний авторитет. Влада Григорія Великого поширювалася на всю Центральну Італію; завдяки йому за Римом остаточно закріпилася назва «Місто Святого Петра» [9, с. 29]. Себе Папа оголосив Петровим спадкоємцем; крім того, Григорій I розглядав розгалужений інститут папства як єдину реальну і впливову силу, спроможну створити, згуртувати й удосконалити християнський світ [9, с. 33-34].

Опікуючись «папської вотчиною» (патрімоніумом), її економічним розвитком, Григорій вдосконалив прекарну систему («прекарій» – з лат. «прохання») і саме «прекарне право». Наприклад, лише на Сицилії папські володіння нараховували 400 крупних прекаріїв із селянами, прикріпленими до них [69, с. 265]. Більшість селян-прекарістів у VI-VII ст. належали до «вічних» напіввільних орендарів, – тобто колонів; колони виконували натуральні повинності й барщинні роботи. Загальна тенденція функціонування папського господарства зводилася до того, щоб уникати посередництва великих орендарів і вести обробку землі за допомогою цих колонів і дрібних орендарів. Доля (відсоток) даних платежів «назавжди» (до XIII ст.) була зафіксована Григорієм [54, с. 44].

У VI-VII ст. Церква мала значну потребу в колонах і пручалася їхньому звільненню. Так, собор 590 р. в Севільї заборонив священникам звільняти колонів, щоб не допустити зменшення церковної землі; Толедський собор 597 р. прийняв «уточнююче» рішення: якщо якийсь прелат надає колону волю, то

без землі; вона мала бути повернена Церкві. 602 р. собор у Леріді надав цій постанові силу канонічного закону й засудив практику дарування кліриками свободи колонам, «щоб ченці та священики власноруч не займалися «негодящою» селянською працею» [78, с. 219]. Разом з тим, Церква вітала дарування землевласниками селян єпископам і абатам, сприяючи формуванню та поширенню у VIII ст. «сеньоріального права».

Крім виконання натуральних повинностей, колони у VI-VII ст. мусили також сплачувати й «грошову пенсію». З листів Григорія I видно, що колони острова Капрі крім вина та хліба, платили пенсію в розмірі 109 золотих солідів на рік [58, с. 98]. Папська податкова адміністрація у свою чергу при збиранні «пенсії» у селян, нараховувала і стягувала з них 73 золотих соліди замість 72 (збереглися численні скарги на таке нахабне ошукання) [54, с. 42]. «Пенсію» Папі повинні були платити й ті особи, котрі на землях патрімоніуму землеробством не займалися [54, с. 43].

Папські інвентарні книги містять цікавий статистичний матеріал. Так, в середині VI ст. родюча вотчина в Піценумі щорічно приносила папству прибуток у 500 золотих солідів; вотчина в Галлії у середині VII ст. – 400 таких солідів. Сам Григорій Великий витрачав величезні суми на оборону столиці від лангобардів і на викуп захоплених ними полонених. У 595 р. він, наприклад, на ці справи «пожертвував» 1500 солідів [82, с. 11].

З папських володінь в різних частинах Апеннін суходольним і морським шляхом доставлялися в Рим великі партії хліба (борошна), усіляких сільськогосподарських продуктів, а також – різних товарів, що склалися й зберігались у великих столичних прихрамових амбарах, відомих під назвою «горрей» [82, с. 13-14].

Природно, що потужний економічний ресурс дозволив папству претендувати на загальне політичне домінування: понтифікат Григорія Великого є прямим підтвердженням цієї тенденції. Діяльність Папи була в першу чергу спрямована на зміцнення авторитету Апостольського Престолу [11, с. 189-190]. Римський первосвященик «сполучав» у собі три сани –

єпископа, митрополита, патріарха. Він був єпископом міста Рим, митрополитом над сімома єпископами-суффраганами околиць столиці (з кінця VII ст. – кардиналами) і патріархом Італії (фактично – усього латинського Заходу, усіх Латинських Церков) [85, с. 151]. Проте, його «вселенський єпископат» і влада над Східною (Грецькою) Церквою тамтешніми правителями не визналася.

Сам Григорій твердо вірив у примат Папи, папської влади і папських світських прерогатив. Ідею августинівського папоцезаризму він неодноразово викладав у своїх багатьох листах до монархів й церковних предстоятелів. Він, навіть, у 595 р. ініціював на цю тему окремий диспут, який, щоправда, не увінчався успіхом [11, с. 191]. В 602 р. диспут довелося припинити; почесний титул «Вселенський», котрий носив Константинопольський патріарх, Григорій, тим не менш, визнавати відмовився й активно протестував. Себе Папа титулував смиренно – «раб рабів Божих» [11, с. 192]. Природно, що імператор Маврикій, патріарх Кіріак думкою понтифіка показово нехтували.

Коли 602 р. стався державний заколот і до влади прийшов узурпатор, Папа зробив хибний крок (єдина «темна пляма» в його біографії). На візантійський трон зійшов примітивний, безбородий (у ромеїв це вважалося великою чоловічою вадою), рудий (теж візантійська забобонна вада), вульгарний, жорстокий, мстивий, підступний і потворний вискочень Фока (602-610), котрий організував вбивство Маврикія і всієї його родини (дружини, шістьох синів і трьох доньок) [100, с. 140].

Григорій в цій ситуації чи не першим привітав Фоку та його не меш мерзотну дружину Леонтію у захоплюючих схвальних виразах, закликаючи небеса і землю радіти їхній інтронізації [100, с. 140]. Покійного імператора Папа заклеїв як «тирана, від іга якого Церква тепер звільнилась». На подібний «реверанс» Григорій наважився з єдиною метою – захист, зміцнення та піднесення Римського престолу (засідля Папи був неважливий) [37, с. 275].

Розрахунок виявився вірним: вбивця та узурпатор у відповідь на цю толерантність прийняв сторону Папи в суперечці останнього з патріархом

Кіріаком – відносно вже згадуваної патріаршої титулатури; до того ж Кіріак завжди симпатизував Маврикію. Фока визнав Римську Церкву «главою усіх Церков» (ось він – триумф папства і папоцезаризму!) [11, с. 193]. Таким чином, Григорій Великий підняв інститут папства на новий владний щабель. Природно, що три східні патріархи не поставилися схвально до дій нового василевса й не визнавали законним «римський примат».

В листуванні Григорія I містяться його роздуми та міркування на рахунок «правильності й моральності» дій, висловів і вчинків [82, с. 43]. Папа не дожив і не став свідком завершення плачевного правління Фоки. Внаслідок чергового столичного перевороту з нього зірвали імператорську діадему, пурпурній одежі й чоботи. Фоку закували в кайдани, били, катували, відрубали голову й кинули у вогонь [100, с. 141]. Антична доба для Візантії завершилася.

Церква вже на початках свого існування – у III-IV була змушена оборонятися не тільки від зовнішніх наступів з боку язичників, але також вести боротьбу з внутрішніми ворогами – єретиками і розкольникими.

Донатисти з'явилися у Карфагені (Північна Африка), де після смерті єпископа Мензура в 311 р. його наступником став Цеціліан. Частина вірних в цій ситуації виявила невдоволення таким вибором і в 313 р. було обрано єпископом Доната. Імператор Константин Великий виступив проти нового архієрея і з його ініціативи 3 жовтня 313 р. в Римі відбувся собор, на якому єпископа Доната осудили, а проти його послідовників були вжиті суворі заходи [25, с. 203].

Донатисти у своєму вченні стверджували, що «нібито Церква складається з одних праведників, а якщо вона в собі терпить присутність грішників, то перестає бути істинною Церквою Христовою. А якщо священник перебуває у гріховному стані, то не може звершити жодного таїнства» [25, с. 203]. Для «відновлення» його «ортодоксії» вимагалось повторити над ним навіть і саме таїнство хрещення. Церква з «непохитною твердістю» виступила проти цієї єресі, відстоюючи своє вчення й апологетичні традиції.



Як бачимо, на прикладі донатизму, ересі, сама назва яких походить від давньогрецького слова «ейрео» (тобто «обираю», «переконую») хоч й не виходили за межі християнського духовного світогляду, однак перебували у великому постулативно-доктринальному супротиві до ключових пунктів християнської догматики: вчення про Святу Трійцю, Провидіння Боже, Посмертне Воздаяння. Ідейною основою переважної більшості ересей був дуалізм, згідно з яким земний світ, як творіння диявола, перебуває у «злі», в тому числі – Церква і держава. Звідси випливало заперечення догматики і таїнств, зокрема – маніхеями, антитринітаріями, новаціанами, евіонітами, адапціоністами.

Отже, підводячи підсумок, можна підкреслити, що протягом «Перехідної епохи» папство активно боролось за свої владні прерогативи, духовно-світоглядні пріоритети, соціальне та кономічне домінування. Разом з тим, Римські первосвященики інтегрувалися у політичне й міжнародне життя тогочасної Західної Європи. Понтифікат Папи Григорія Великого виявився для Апостольського Престолу доленосним: саме цей понтифік спромігся інститут папства наділити широкими папоцезаристськими повноваженнями. У подальшому авторитет і політичний статус Римських понтифіків лише зростав та змінювався, неухильно реалізуючи августинівську теорію «Двох мечів»

#### **Розділ 4. Утворення Папської держави і подальша реалізація папоцезариських ідей у IX – XI ст.**

Завершення «Перехідної епохи» мало для Західної Церкви симптоматичні наслідки – як політичні, так і економічні. Чим більше занепадала в VII ст. імператорська влада на Сході й чим більше вона випускала зі своїх рук бразди правління, тим більшого значення набували папські «горреї» і тим більшу роль відігравали вони у повсякденному житті Рима [54, с. 44]. Першого числа кожного місяця з «горреїв» видавалися хліб, олія, вино, сир, овочі, м'ясо в'ялене, ветчина, риба, оливки, предмети одягу й навіть деякі предмети розкоші (люстерка, намиста, бранзулетки, гребінці, срібний посуд) [100, с. 135].

Папська канцелярія вела особливий список персон, які мали право на одержання продуктів і товарів з «горреїв»; до списку потрапляли не лише жителі столиці, а й інших міст Італії. Крім продуктів, папська канцелярія видавала і гроші [85, с. 141]. Поступово протягом VI-VII ст. державні функції (сама держава їх вже не виконувала) в Римі переходили до папства. У підсумку, понтифік замінив державного продовольчого префекта столиці. Цивільна влада добровільно віддала папству важливу функцію – право зтягування натуральних повинностей в старих, економічно розвинутих преторіанських містах та областях [37, с. 258].

З 621 р. до папських «горреїв» почали звозити державні натуральні податки і звідти надалі одержували продукти солдати й чиновники, які звикли до думки, що їхні послуги (службу) оплачує і їх годує не держава (Візантія), а Римський первосвященик [37, с. 258]. На початок VIII ст. всі державні «горреї» були ліквідовані; навіть виплата грошей виявилась занепадаючій державі не під силу; натомість Папа стає своєрідним скарбничим, який виплачує цивільним та військовим чинам призначені кошти.

Маючи гостру потребу в грошах, світська влада зверталася до Пап за займами (позиками); часто такі «позики» носили напівпримусовий характер.

Як наслідок, зрештою до папської канцелярії перейшло право (офіційно) збирання всіх грошових податків [26, с. 104]. Представник Папи, таким чином, перейшов у ранг податкового чиновника з відповідними обов'язками та повноваженнями; держава звикалася з тим, що понтифік виконує функції урядової влади. У 30-х р. VIII ст. до рук Папи повністю перейшла адміністрація (муніципалітет) столиці, постачання міста водою, вивіз сміття, охорона стін, ремонт вулиць, будинків, під'їздних шляхів, торгівельних площ [26, с. 104].

Мало того, за потреби папство створювало великі військові загони (підрозділи), які приходили на допомогу урядовим (візантійським) військам в їх боротьбі з ворогами. Ще одна тогочасна важлива функція папства – ведення міжнародних дипломатичних перемовин, роль посередників, гарантів, третейських суддів, наглядачів й т.п. [71, с. 308].

Цю роль папство – в руслі ідей папоцезаризму – використовувало для зміцнення свого релігійного та політичного впливу не лише на теренах Італії, а й по всій Європі. На знак вдячності за допомогу ряд західних єпископів добровільно віддали себе під владу Рима, і Папа, у підсумку, сконцентрував у своїх руках таку владу, з якою не міг зрівнятися жоден інший єпископ [71, с. 308].

Представники Папи – вікарії – відряджалися ним у Галлію, Англію, Іспанію та Іллірію (Балкани). Вікарії (зазвичай – архієпископи) традиційно носили білий вовняний комір з трьома вишитими хрестами – паллій. Перший паллій був дарований 513 р. Арльському єпископу [43, с. 221].

З 707 р. (понтифікат Іоанна VII) традиція вручення Папою паллія кожному архієрею стала обов'язковим урочистим актом. За паллій понтифік отримував гроші (фіксовану суму), а «князь Церкви» – архієпископ або митрополит, складав присягу (публічно) на вірність Папі [43, с. 221]. Перехід архієпископа з однієї кафедри на іншу передбачав купівлю нового паллія.

Іконоборчий рух у Візантії, системна імперська криза, руйнівне церковно-релігійне протистояння, що охопили ромейський соціум у VIII ст. спричинили

посилення боротьби, у зв'язку з цим, Апостольського Престолу з Константинопольським патріархатом, дана тенденція сприяла піднесенню авторитету папства на Заході [40, с. 349]. Й тим не менш, не дивлячись на гостру боротьбу, що розгорнулася між Римом та Візантією значною мірою через іконоборство (деякі василевси ромеїв підтримували саме іконоборців), папство не могло собі дозволити піти на повний розрив з Імперією: близьке сусідство лангобардів не припиняло турбувати Апостольську Столицю [40, с. 349]. Понтифіки розуміли всю небезпеку можливого початку нової війни.

З іншого боку, ненависть кліру до політики Ісаврійської династії, особливо – церковної, була настільки великою, що Папи віддавали перевагу черговим перемовинам з «лангобардськими варварами», ніж перспективу йти на будь-який компроміс з візантійською владою [40, с. 350]. Папи Григорій II (669-731) та Григорій III (690-741), наприклад, вирішили заплатити великі грошові суми (як своєрідну данину) лангобарському королю Ліутпранду (712-744) й навіть віддали йому частину своєї території. За спиною Східної Римської імперії почалися таємні (сепаратні) дипломатичні контакти між Римом та Павією – лангобардською столицею [40, с. 350-351].

Однак, коли папство переконалося, що плодами його перемоги над «візантійськими силами» в Італії може скористуватися лангобардський король, воно знову розпочало перемовини з Константинополем. Ці хиткі перемовини свідомо затягувалися Римом; понтифіки чекали на появу «третьої сили», котру можна би було почергово спрямовувати то на Візантію, то на лангобардів і такою політикою реалізовувати (просувати) власні інтереси й зберігати незалежність [21, с. 130]. І ця, довгоочікувана сила, нарешті, з'явилася; нею була Франкська монархія [36, с. 242].

Саме до франкського незаконного правителя Піпіна Короткого (741-768), сина майордома Карла Мартелла (721-741), котрий здійснив державний переворот і усунув від влади «Лінівих королів», прибув Папа Стефан III (752-757), – політик хитрий, далекоглядний, безпринципний та доволі кмітливий; його цікавили, природно, тільки інтереси папства [36, с. 242]. Мета прибуття

понтифіка – реально домовитися з Піпіном щодо захисту Рима і від лангобардів, і від візантійців.

Подібний «захист» міг зацікавити правителя франків лише в одному випадку – легітимізації (офіційне узаконене визнання) свого володарювання і майбутнє правління, теж законне, нащадків; тобто Піпін Короткий волів стати фундатором нової династії в королівстві. Крім того, Піпіну теж не було вигідно посилення позицій на теренах Північної й Центральної Італії ні лангобардів, ні ромеїв – старих ворогів франків [36, с. 243].

На зібранні франкської земельної аристократії в Корсі на Уазі ідея захисту «справи Святого Петра і Святої Римської республіки» (Папа ще не вважався монархом чи сеньором) була зустрита із розумінням та співчуттям. Піпін обіцяв щедри винагороди за участь у війні проти лангобардів, і в 754 р. у битві при Сузі франки здобули рішучу перемогу [98, с. 101]. Зі свого боку Папа Стефан III, як і обіцяв, з метою зміцнення союзу з франками урочисто вінчав Піпіна Короткого, з роду Каролінгів, знаменитою лангобардською залізною короною (в ній, за переданням, вмонтований цвях – один, з тих, що були вбиті в долоні Спасителя при розп'ятті на Голгофі) на трон [98, с. 101].

У своїй промові, зверненої до франкської знаті, Стефан III забороняв останній «на майбутні часи», під страхом відлучення від Церкви обирати королів з іншої родини крім тієї, «котра була возведена Божественним Благочестям» і висвячена за сприяння Святих Апостолів руками їхнього намісника, суверенного «первосвященника» [98, с. 102]. Як бачимо, Піпін став «Божим обранцем», «помазаником Божим» (а не сином узурпатора) і рятівником папства.

Так розпочався тісний та взаємовигідний політичний союз між франкським тронем й Апостольським вівтарем. Трон отримав «Божественну основу» і законність, у свою чергу вівтар – вустами Папи – вимагав за це належну (достойну) винагороду. Вже очікувано (за попередньою домовленістю) повноважний франкський король Піпін, переможець ненависних лангобардів урочисто передав Стефану III відібрані у них землі,

звісно, разом із Римом – як це дивно не виглядало. Доленосна, особливо – для папства і практики папоцезаризму, – подія відбулася 756 р. [98, с. 102].

Цей «Піпінів дар» являв собою достатньо значну територію. До її складу входили: Равеннський екзархат (у VIII ст. даний церковний «уділ», створений візантійцями, включав також Венецію та Істрію); Пентаполіс із п'ятьма приморськими містами (Анкона, Ріміні, Пезаро, Фано, Сенегалья), а також – Парма, Реджіо й Мантуя, герцогства Сполето і Беневент, нарешті – острів Корсика [98, с. 103].

Що стосується Рима – папської столиці, й області навколо міста, – то він ніколи лангобардам не належав, отже – не був у них відвойований Піпіном Коротким і не міг бути переданий чи дарований Папі як «франкська власність» [77, с. 505]. Тим не менш, «Піпінів дар» включав і Рим, який став столицею папської держави – «Патримоніума Святого Петра» (друга назва держави – «Папська область», майбутній Ватикан) [77, с. 505].

Поява нового незалежного державного утворення на мапі Європи, зі світським владним статусом, розгортала перед папством надзвичайно широкі перспективи і Римські первосвященники ними майстерно скористалися: вже у IX ст. Папи, крім найвищого духовного сану, набули прав світського сеньора і феодала [77, с. 505-506].

Новий етап в історії папоцезаризму пов'язаний з утворенням другої, після ліквідації Франкської (800-843), – вже німецької імперії. Її фундатором став Оттон I Великий (963-973). Отже, у 963 р. геополітична ситуація в Європі змінилася: з'явився потужний «гравець» з дійсно, імперськими зазіханнями та імперським територіальним, а головне – владним апетитом; папство не могло не реагувати на ці події і тенденції [77, с. 482].

У підсумку папоцезаризм напряму зіткнувся з тотальною німецькою (тевтонською) «імперськістю» (на прикінці XII ст. Німецька держава отримала офіційну претензійну назву – Священна Римська імперія німецького народу, тобто – це був І рейх.)

Необхідно зазначити: саме відтоді, з «Оттонівської доби» німецькі імператори фактично зводили на престол Римських первосвящеників. Вони привласнили собі старе церковне право інвеститури. За церемоніалом (визначеним обрядом) – єпископи та митрополити в якості васалів повинні були ставити на коліна перед своїм світським сеньором (патроном) – імператором, і складати васальну присягу (не припустима річ для честі духовної особи й «князя Церкви») [77, с. 483]. З рук німецького правителя вони отримували посох та перстень-печатку – необхідні атрибути духовного сану.

Самі архієреї у X-XI ст. в усьому наслідували (копіювали) світських феодалів: командували військами чинили розбої, бенкетували, полювали, купалися в розкошах, мали коханок, жили політичними інтересами [77, с. 483]. У VIII-XI ст. процвітала симонія. Зберігся відомий лист – скарга абата Св. Петра Даміані Римському первосвященику Леву IX (1048-1054): «Єпископи відкрито тримають коханок, священики живуть у распуті зі своїми позашлюбними дітьми. Всі вони перелюбці, продажні тварюки та вбивці. Ужуйте ж нарешті, Ваше Священство, якихось заходів, щоб вони відчули на собі невідворотність покарання» [51, с. 98].

Однак, папство в ту епоху майже нічим не відрізнялося від решти кліру, і теж понтифіки іноді зазнавали справедливого покарання. Наприклад, Папу Іоанна XII (955-964) імператор Оттон I позбавив влади за те, що той учиняв бенкети, перетворив папський палац на публічний дім, торгував церковним посадами, навіть був «блюзніром і чорнокнижником» – під час оргій, які проходили з оголеними танцівницями, пив за здоров'я диявола. Вже позбавлений сану любитель і шанувальник «римських оргій» епохи занепаду Імперії, колишній понтифік Іоанн XII загинув (був зарізаний) у будинку своєї чергової коханки від руки іншого її коханця [77, с. 528].

Ще один симптоматичний приклад: єпископ міста Камбре – Жан Бургундський (951-965) тримав церковний хор з 36 співаків; усі хористи були рідним дітьми владики й своїм співом супроводжували меси і треби батька [77, с. 528].

У VIII-IX ст. «обмирщення» Західної Церкви (її кліру) підривало її морально-духовний, політичний і міжнародний престиж. Виправити ситуацію взялися ченці бургундського монастиря Клюні, закладеного 910 р. Гільомом Благочестивим, онуком графа Турського. Цей монастир, який входив до складу Бенедиктинського ордену, мав ставропігійні (автономні) права і привілеї (не підлягав юрисдикції місцевої єпископальної влади); клюнійці на практиці навіть не визнавали над собою зверхність генерала Ордену бенедиктинців. Вони виконували вказівки лише Римської курії [77, с. 529].

Суть т.зв. Клюнійської реформи полягала у здешевленні та спрощенні церковної обрядовості (богослужіння) – відмова від золотого й срібного начиння, целібад (безшлюбність) кліру, скасування для єпископів і абатів феодальних (сеньоріальних) привілеїв [65, с. 305]. Необхідно взяти до уваги: намір клюнійців реформувати Церкву співпадав з настроями латинського соціуму, який чекав наближення 1000 року й настання Кінця світу і Другого пришествя Христа. Народ волів встигнути спокутувати свої земні гріхи [65, с. 305].

Клюнійський рух підтримало доволі багато великих сеньорів: для останніх це виявилось слушною нагодою виступити проти центральної (королівської) влади й народно-єретичних рухів. Реформаторські ідеї клюнійців протягом 30-х – 70-х рр. X ст. поширилися майже усією Францією, перекинулися на терени Англії, а до середини XI ст. проникли у Німеччину та Італію [64, с. 530].

За сто років клюнійська «програма» перетворень розширилася: у 40-ві рр. XI ст. клюнійці вже прагнули зміцнити – в руслі посилення папоцезариських тенденцій – саму ієрархічну церковну організацію, упорядкувати її економіку (власність конаніків), чітко регламентувати відносини між Церквою і світською владою (у тому числі монархічною).

Клюнійські «ідеологи» проголосили Папу верховним суддею (арбітром) не лише в духовних, а й у мирських справах, «намісником Бога» на землі, «верховним наглядачем» над суспільством [64, с. 30-31]. Крім того клюнійці



вийшли зі складу Бенедиктинського ордену, утворили власну конгрегацію (це автономізоване об'єднання понтифіків, які визнають над собою головування «старшої» обителі; на початок XI ст. до «Клюнійської конгрегації» входило 1183 монастирі – майже чверть з існуючих тоді у складі Римо-Католицької Церкви), вилучили «підлеглі» самому клюні обителі з-під юрисдикції світських сеньорів та місцевих єпископів; підпорядкували їх безпосередньо Римській курії; такий захід суттєво «цементував» і централізував саму Західну Церкву [64, с. 31].

Клюнійське чернецтво, на чолі з керівництвом конгрегації, наполягали на неухильному виконанні кліриками (всім духовенством) належних церковних обітниць, засуджували симонію, інвестатуру, аморальність «князів Церкви» й самого чернецтва, об'єднаного бенедиктинським Статутом, наполегливо домагалися примусового обов'язкового цілібату (безшлюбності) від кліриків усіх рангів та чинів, навіть боролися за підвищення освітнього рівня «пастирів Божих» (на кінець X ст. лише п'ята частина ченців і пресвітерів вміла читати й писати) [54, с. 61]. Школи при клюнійських монастирях (на 30-ті роки XI ст. їх функціонувало 934) вирізнялися суворою дисципліною й суворими правилами [54, с. 62].

Клюнійці також «удосконалили» старий Бенедиктинський Статут, складений ще 527 р. самим Св. Бенедиктом Нусрійським. Суть нововедення: у внутрішньому розпорядку життя монастирів (на рівні побутових регламентацій та приписі) основна увага мала приділятися вже не фізичній праці, а прочитуванню та переписуванню в скрипторіях рукописів і сувоїв [54, с. 63].

Важливо підкреслити: Клюнійська реформа (як і наступна – Цистерціанська) була наслідком подій, що відбувались в західноєвропейському церковному середовищі протягом другої половини VIII – першої половини IX ст. Теократичні претензії папства, які ґрунтувалися на привабливих ідеях папоцезаризму, з новою силою (після понтифікату Григорія Великого) спалахнули за правління Папи Миколая I (858-867). Він уславлявся

тим, що з метою подальшої реалізації практики папоцезаризму в якості аргументованого доказу використав (оприлюднив) так званий «Константинів дар» [71, с. 380].

Це – едикт (правовий акт), згідно з яким імператор Константин Великий нібито надав право Римському первосвященнику очолити Християнську Церкву і вручив йому верховну владу над Апостольською Столицею. Разом з тим, існує версія, що цю «дарчу грамоту» вперше оприлюднив у 753 році Папа Стефан III під час відвідин Піпіна Короткого. Згодом, як відомо, «Константинів дар» папство, заради посилення свого примату зміцнило ще одним фальсифікованим «документом» – «Лжеісидоровими декреталіями» (збірка папських Післань та рішень помісних латинських соборів, «складених» єпископом Севільї – Св. Ісидором (560-636), останнім Отцем Західної Церкви) [71, с. 381].

В руслі саме традицій папоцезаризму «Лжеісидорові декреталії» були введені до канонічного права Римської Церкви; вони обґрунтовували ідею папського верховенства (суприматії) над будь-якою іншою земною владою. Однак, не можна забувати, що розпад імперії Каролінгів, яку з такими зусиллями легалізував у грудні 800 року Карл Великий, завдав відчутного удару й по інституту папства [71, с. 382].

Після троїстого Верденського поділу 843 р. (спадок діда ділили три онуки) в Італії (на Апенінах) запанував політичний хаос. Пихатий папський двір, який у VII-VIII ст. зверхньо ставився до латинських монархів і феодальних правителів, мусив безсило «у розпачі, спостерігати за шаленим сплеском феодальної вольниці» [21, с. 443]. На думку багатьох сучасних медієвістів – тодішній глибокий занепад папства і кризові процеси, які охопили, – спричинили інвазію норманів (вікінгів), арабів та мадяр [21, с. 431].

Повертаючись до розгляду трансформаційних тенденцій, пов'язаних з реформаторським клонійським рухом, необхідно відзначити: чернеча ініціатива «знизу» визнавати над собою лише владу Пап і Рима, з великим енузіазмом була сприйнята Римськими первосвящениками [37, с. 263]. Вони

йшли на зустріч такій своєчасній ініціативі, оскільки вона дозволяла посилити владу понтифіків у всій Західній Європі й полегшувала боротьбу зі світськими владними прерогативами, особливо – з абсолютизмом німецьких імператорів [37, с. 263].

Активно й послідовно вів цю боротьбу Папа Миколай II, хоча без особливого успіху. Проте, саме питання не вичерпалося – воно навпаки, актуалізувалося; були зачеплені матеріальні (економічні) інтереси та пріоритети не лише папської бюрократії і чернецтва, а й значної частини решти кліру [37, с. 263-264]. Отже, новий етап безкомпромісної боротьби розпочався з початком понтифікату Папи Григорія VII (1073-1085), колишнього впливового клонійського ченця Гільдебранда [36, с. 215].

Гільдебранд був вихідцем з маловідомої родини [8, с. 3]. Середньовічних джерел, які проливають світло на сторінки його життя, пов'язані з роками дитинства та юності (до прийняття духовного сану), не збереглося; зате існує багато документів, де у подробицях відображена блискуча (і захоплююча) церковна кар'єра Гільдебранда – автора й лідера «моральної реформи» папства.

Він був головним і майже незмінним радником п'яти Пап – Лева IX (1049-1054), Віктора II (1055-1057), Стефана IX (1057-1058), Миколая II (1059-1061), Александра II (1061-1073), хоча з останнім у нього виникали серйозні суперечки [8, с. 52]. Інтронізація нового понтифіка мала місце 29 квітня 1073 р. і найголовніше, вона відбулася без дозволу (!), без сприяння (!), без присутності (!) німецького імператора Генріха IV. Даний прецедент поклав початок їхній тривалій запеклій ворожнечі [8, с. 23-24].

Необхідно акцентувати: означений акт Гільдебрандом був спланований ще заздалець – у 1059 р., при Леві IX. Він домігся від Латеранського собору принципового для папства рішення про невтручання імператорської влади та римського нобілітету в процес обрання Римських понтифіків [31, с. 125]. Обрання Папи стало прерогативою Колегії 72 кардиналів.

З першого року свого правління Григорій VII прикладав титанічні зусилля для встановлення контролю Церкви над світською владою й наведення належного порядку в самій церковній організації шляхом підпорядкування духовенства необмеженій – тобто папоцезаристській – владі верховного понтифіка [31, с. 198].

Отже, як наслідок, проголосивши примат духовної (Божої) влади над «диявольською» світською, Григорій VII зажадав в ультимативній формі від всіх західноєвропейських правителів скласти йому – Римському первосвященнику – васальну присягу, та сплатити Церкві так званий «денарій Святого Петра» [31, с. 205].

Така зухвала, нахабна й провокативна поведінка природно, вкрай розлютила монархів та їхнє аристократичне оточення (фаворитів). Тим не менш, своєю теократичною позицією Григорій VII нікому поступатися не збирався [31, с. 212].

Це він довів і продемонстрував у ході найгострішого (вже особистого) конфлікту між Папою й імператором; але знамените зимове «Стояння у Каноссі» Генріха IV і для понтифіка не минулося безслідно [8, с. 34]. Як відомо, Григорій VII помер в Солерно «в статусі» зламаного приниженого втікача від норманської навали, виявившись неспроможним захистити від ворогів Рим (жоден монарх, звісно, не прийшов йому на допомогу). Його останні слова на смертному одрі – «Я любив праведність і ненавидів несправдливність, а тому помираю на вигнанні» [31, с. 304].

Повертаючись до висвітлення реформаторської діяльності Григорія VII необхідно відзначити: кульмінація боротьби за владну зверхність відобразилася у його протистоянні з імператором. Скориставшись малоліттям Генріха IV (1050-1106), Папа заборонив світську інвеституру – право монархів призначати й зміщувати «князів Церкви». Коли Генріх IV досяг повноліття, то почав дану заборону ігнорувати [31, с. 217]. Він навіть побив (власноруч) і ув'язнив владолобного понтифіка. Римляни визволили Папу з в'язниці й він викляв (піддав анафемі) молодого імператора, крім того – звільнив від

васальної присяги його підданих і наклав інтердикт (духовну заборону) на домен: Генріхові заборонялося збирати податки з власних земельних володінь [31, с. 218].

Німецькі князі й курфюрсти поквапилися скористатися ситуацією й оголосили імператору: якщо той упродовж року не знайде спільної мови з Папою, вони позбавлять Генріха влади. Імператор змушений був піти на страшне приниження своєї честі. Монарх, взимку, подолав засніжені Альпи й дістався замку Каносса, де тоді гостював у Матільди, графині Тосканської, понтифік [54, с. 65]. Три дні Генріх IV вимолював у Римського первосвященника прощення. Надалі, врятувавши корону, мстивий імператор, за підтримки більшості німецьких єпископів детронував «свавільного» Григорія VII і призначив Папою в 1080 р. Климента III [54, с. 65]. Однак Григорій своєї боротьби в руслі папоцезаризму не припинив, до кінця залишаючись вірним цій ідеї.

Так само потрібно пам'ятати: Григорій VII був переконаний, що папство може демонструвати силу й потугу лише за наявності міцної, добре розвинутої економічної бази [100, с. 302]. Ще будучи субдіаконом – тобто папським скарбничим, він турбувався про її розширення. З цією метою Гільдебранд усіяко збільшував прибутки курії, запроваджував нові податки, захищав інститут Церкви від зазіхань на її земельні володіння з боку крупних феодалів, дбав та слідкував, щоб всі держави Західної Європи регулярно, без затримок, сплачували папству десятину, контролював, щоб духовенство не «розтринькувало» марно церковні добра, вимагав нових повинностей для селян, що «сиділи на папських землях» [100, с. 304].

Григорій VII, разом з тим, не накопичував грошей заради грошей; він в них вбачав могутній засіб для досягнення поставленої мети. Папа витрачав великі кошти на утримання чималого війська й наголошував, що «церковна держава» повинна (мусить) збройним шляхом звільнитися від «диявольських тиранів», котрими переповнена Італія [77, с. 531]. Військові витрати Григорія

VII були настільки значними, що міланський хроніст Ландульф пояснює ними виснаження папської скарбниці в останні роки його понтифікату.

Чимало Папа витрачав і на підкуп римського населення, «настільки жадебного до грошей, чия підтримка, однак, необхідна кожному новому первосвященнику» [77, с. 532]. Так, у 1083 р. Григорій VII роздав 300 тис. солідів з тим, щоб заручитися підтримкою серед римського населення й мати можливість спертися на нього в разі потреби.

Навіть його прихильник – Герхо з Рейхсберга (1103-1169), дорікає Папі у потворстві аморальності римлян і приписує йому провину за розбещення римських (столичних) воїнів, які у подальшому (в якості охоронної гвардії) почали відмовлятися складати новим понтифікам присягу без отримання від останньої певної грошової винагороди (2-3 тисячі талантів срібла) [77, с. 532].

Природно, що намагання розширити матеріальну базу Церкви вимагало введення нових податків та підвищення старих. Папству необхідно було реформувати всю стару церковну систему, за якою до 60% майна володіли світські особи [78, с. 205]. Повністю незалежна від світської влади Церква – таким був ідеал Григорія VII. Папа чудово розумів, якої могутності вона може досягти, якщо економічні важелі опиняться в її руках. Значною мірою йому вдалося втілити поставлену мету, однак, боротьбу за симонію він не виграв [78, с. 205]. В усій повноті це реалізував лише Іннокентій III.

Отже, в межах узагальнення можна підкреслити: з одного боку, реалізація папоцезаристських ідей Римським престолом протягом IX-XI ст. залишила помітний слід в тогочасних західноєвропейських реаліях – і геополітичних, і дипломатичних, і економічних, і духовно-соціальних, з іншого – призвела до значного протистояння світської й церковної влади; боротьба за симонію, порівняно із VII-VIII ст. загострилася. На цьому тлі понтифікат Григорія VII у підсумку все ж не призвів до суттєвого (бажаного ним) піднесення авторитету папського владного інституту.

Однак, Папа Григорій VII здійснив величезний внесок у встановлення верховенства папства в церковній ієрархії на Заході; він настільки

переконливо (і дієво) заявив про права Церкви, що його позицію вже не можна було надалі ігнорувати. З кінця XI ст. Апостольський Престол розпочав безкомпромісну боротьбу в західноєвропейському суспільстві проти необмеженої влади німецьких імператорів, боротьбу за свої «Два мечі».

## Висновки

Узагальнюючи викладений в магістерській роботі фактологічний матеріал, необхідно зробити ряд висновків і низку теоретичних узагальнень.

1. Серед загальних причин та передумов, які призвели до формування богословської доктрини про папський примат влади, в першу чергу необхідно виділити особливості процесу християнізації західноєвропейського суспільства, пов'язане, з одного боку, із системною кризою світської влади в пізньоримській Імперії, з іншого – поступовим піднесенням духовного авторитету понтифіків.

Їхні владні прерогативи зростали і зміцнювались впродовж IV-V ст. на тлі занепаду і руйнації старих язичницьких морально-етичних цінностей, пов'язаних з практикою політеїзму, яка майже повністю вичерпала в межах греко-римської цивілізації свій світоглядний ресурс. Отже, органічна концентрація влади в руках християнських кліриків певною мірою носила об'єктивний характер, оскільки саме влада єпископів на місцях відіграла організуючу роль при утворенні й становленні нових соціальних контактів у середовищі християнських общин – протагоній, як в містах, так і в сільських округах – пагусах.

2. Основу середньовічної папоцезаристської доктрини склав концепт св. Аврелія Августина – його відома теорія «Двох мечів». Теологічна ідея першого західного Отця Церкви полягає у наступному: з одного боку вмотивувати необхідність владної зверхності Церкви над світськими державними інституціями, з іншого – запровадити контроль над рівнем віри й духовності в латинському соціумі. У своїй монументальній роботі «Про Град Божий» єпископ Гіппонський послідовно і достатньо переконливо обґрунтував означену точку зору.

Зокрема, в основу його теорії лягли такі постулативні твердження й міркування: ідея єдності як стрижневого закону Всесвіту; ідея домінування духовно-владного начатка над мирським; ідея необхідності зведення «царства



Божого на землі» і як перший етап – створення взірцевої «християнської державності», яка б органічно об'єднувала державу та Церкву (в межах інституційних засад) на теократичній основі.

Як наслідок, в образному сенсі, святий Августин дві гілки влади – церковну та монархічну – символічно назвав «двома мечами», й ці «мечі» має тримати у двох своїх руках саме Римський первосвященик, як представник Бога на землі і Його посередник у «спілкуванні» останнього з офіційними представниками влади і населенням будь-якого державного утворення. У підсумку, понтифік, як духовна особа з «двома мечами», має стояти вище за світського монарха, котрий володіє (наділений) лише «одним мечем» влади, а отже – мусив відігравати супідрядну роль по відношенню до Папи.

3. Аналізуючи й характеризуючи структурні та організаційні особливості церковної інституції Заходу доречно відзначити, що вони мають теократичну основу і відповідні теократичні засади. Сама теократія з точки зору її реалізації орієнтується на домінування влади кліру в суспільстві над усіма світськими владними інституціями.

Структура Західної Церкви вже у VII ст. передбачала потужну вертикаль влади за військовим (мілітарним) принципом, – коли всі структурні підрозділи й весь клір підпорядковувалися Римському первосвященику (його воля, бажання, рішення та накази не мали права обговорюватися або ставитися під сумнів, тим більше – не виконуватися). Зі структури ранньосередньовічної Західної Церкви витікали і регламентувалися її організаційні засади: на підставі централізованої папської влади здійснювалося практичне керівництво відповідними структурними підрозділами на місцях.

Крім єпископату (єпископських кафедр) і кардинальних наглядових функцій, стрижневу роль в організації середньовічної латинської Церкви відігравали чернечі ордени. В кожному орденському Статуті обов'язково містилося два базових пункти – пряме підпорядкування Папі й, як «Воїнство Хрестове», виконання його вказівок для підтримки належного порядку в суспільстві (саме слово «ордо» з латинської перекладається як «порядок»).

4. Діяльність і владні пріоритети Римських Пап в період Раннього Середньовіччя, коли на терені Західної Європи існували германські королівства, регламентувалися цілою низкою законів. Однак, до XI ст. інвеститура у повному обсязі Папам ще не належала і вони за неї боролися з монархами – цілеспрямовано й неухильно. Сама інвеститура та право на її реалізацію розумілися понтифіками виключно в руслі папської теократії.

Необхідно підкреслити, що доволі часто протистояння папства з монархами переростало у відкриті конфлікти, безкомпромісну боротьбу і навіть війни, котрі носили яскраво виражений політико-релігійний характер. Теократична практика вимагала від Пап максимальної концентрації влади у своїй руках, з відповідними духовними пріоритетами, які би підсилювали керівну роль інституту папства в західноєвропейському суспільстві.

5. Аналіз характерних рис папоцезаризму на стадії утворення дозволяє констатувати: його сутнісні складові від самого початку були орієнтовані на ранньохристиянські світоглядні ідеали, які, у свою чергу, сформувалися на ґрунті пізньоантичних метафізичних уявлень. Ранньохристиянська богословська думка значною мірою лише адаптувала теорічні погляди Платона і Аристотеля до умов активного поширення християнської апологетики, Віровчення і догматичних канонів.

Суть папоцезаризму – на рівні його теоретичного обґрунтування – зводилася до низки філософських умозорових конструктів та постулативних тверджень. Всесвіт – неосяжний організм (макрокосм), в якому живе «один Дух» і котрий керується «одним Божеством» (мислячим Надрозумом – Плеромою) та «одним Законом» (Божественним законом, який організовує та регламентує у світі все сутнє, все матеріальне). У свою чергу макрокосм (Всесвіт) складається з неоглядної (безмежної) кількості мікрокосмів (під мікрокосмом антична натурфілософія розуміла людину як «зліпок» з моделі Всесвіту), – тобто людей і людського суспільства, в силу існування «Божественної гармонії», яка присутня повсюдно і є основою Буття, «фундаментом» оточуючого середовища в метафізичному сенсі.

Разом з тим, мікрокосми лише образи або копії світового (мундального) порядку. Як наслідок, вчення про державу й суспільство повинно було витікати з ключових принципів організації та функціонування свого «прототипу» – «розумного Божественного організму» (Плероми). Саме цей концепт й визначив надалі – в епоху Раннього Середньовіччя – характерні риси та ознаки західноєвропейського папоцезаризму. На початок IX ст. базовою характерною рисою папоцезаризму став політико-релігійний космополітизм.

б. Григорій Великий, перший, – хто з Римських понтифіків привласнив собі титул «Papas». Протягом свого правління первосвященик здійснив ряд заходів і видав низку законів, які мали на меті юридичне оформлення, практичне зміцнення і активний розвиток папоцезаризму як потужної, впливової владної інституції. В якості богослова і західного Отця Церкви він, в декількох своїх трактатах розвинув (з точки зору практичної реалізації) базові ідеї св. Аврелія Августина щодо теорії «Двох мечів». Зі свого боку Папа Григорій Великий визначив і конкретизував шляхи єднання духовної та світської гілок влади на засадах загальної зверхності предстоятелів Західної Церкви над монархами та сюзеренами.

Теологічним концептом самого Григорія I стала ідея про практичне запровадження «Єдиноначалія». Під цим терміном він розумів ідеал, котрий одночасно є «першоджерелом добра» (духовною «Наддосконалістю») і фундаментом універсальної державності. Над останньою має стояти (з тотальними контролюючими повноваженнями) посередник між Богом та мікрокосмом – універсальна Вселенська Церква, символічно очолювана апостолом Петром. Універсальна Церква (зі своєю керівною роллю) й універсальна (досконала) держава між собою мають бути нерозривно й органічно взаємопов'язані, отже, мають перебувати у «Симфонії» («Владній симфонії») одне до одного, з узгодженістю всіх владних інституцій між собою та «наглядовим» верховенством папства.

7. Реформаторська діяльність Папи Григорія VII була спрямована на вдосконалення й посилення практичних функцій і прерогатив папства, а отже – й вдосконалення концепту, орієнтованого на посилення реальної влади понтифіків в руслі практики папоцезаризму. Григорій VII у своїх теологічних міркуваннях виходив з того, що існує єдиний уніфікований план, «сотворений Творцем» і покладений в основу Світобудови. Таким чином, «Божественний світовий порядок» вимагає, щоб на чолі людської організації або спілки (мікрокосму) перебувала особа, «помазана Богом» й наділена законною монархічною владою, яка, у свою чергу, є духовним відображенням влади «Божественного Світодержця»; в іншому випадку буде порушена чи зіпсована «Божественна гармонія» або «Симфонія».

Отже, в есхатологічному контексті «Царство Боже» на землі має створювати і опікуватися ним саме папство, а його втілюючим інструментом повинен слугувати папоцезаризм. Зрештою, останній розумівся Григорієм VII як своєрідна проекція чи еманція «Божественної благодаті» на латинський світ, очолюваний, контрольований та напучуваний папською теократичною владою.

## Список використаних джерел та літератури

### *А. Джерела:*

1. Августин. Слово о разорении города Рима / Пер. С. А. Степанцова // Вестник Древней истории, 2001. № 2. С. 65-78.
2. Аврелий Августин. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергеенко. Вступ ст. А. А. Столярова. М.: Ренессанс, СП ИВО – Сид, 1991. 488 с.
3. Аврелий Августин. О предопределении святых. Режим доступа: [http://www1.lib.ru/HRISTIAN/avgustin.txt\\_Contents](http://www1.lib.ru/HRISTIAN/avgustin.txt_Contents)
4. Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов. СПб.: Алетейя, 2001. 357 с.
5. Беда Досточтимый. Житие святого Григория Великого / Пер. М.Р. Ненароковой // Альфа и Омега, 2001. № 4 (30). С. 151-174.
6. Григорий Великий. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. М.: Благовест, 1996. 235 с.
7. Григорий Турский. История франков. М.: Наука, 1987. 382 с.
8. Житие Григория VII, Римского понтифика. М.: ОФМ, 2002. 86 с.
9. Житие святого Григория Двоеслова, папы Римского. М.: Сибирская Благовонница, 2008. 54 с.
10. Житие святого Льва Великого, папы Римского. М.: Сибирская Благовонница, 2006. 47 с.
11. Преподобный Симеон Метафраст. Житие Святого Григория Великого / Пер. М. А. Тимофеева // Альфа и Омега, 1997. № 1 (12). С. 189-195.
12. Св. Августин Аврелий. О граде Божиим. Кн. 1-13 // Блаженный Августин. Творения: В 4-х т. Сост. С. И. Еремеева. СПб.: Алетейя; К.: УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 3. 600 с.
13. Св. Августин Аврелий. О граде Божиим. Кн. 14-22 // Блаженный Августин. Творения: В 4-х т. / Сост. С. И. Еремеева. СПб.: Алетейя; К.: УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 4. 590 с.
14. Св. Августин Аврелий. О порядке // Августин. Творения: В 4-х т. / Сост. С. И. Еремеева. СПб.: Алетейя; К.: УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 1. С. 305-328.

15. Св. Августин Аврелий. Об истинной религии // Августин. Творения: В 4-х т. / Сост. С. И. Еремеева. СПб.: Алетейя; К.: УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 1. С. 215-232.

16. Святой Августин. Сповідь. Л.: Свічадо, 2008. 356 с.

*В. Література:*

17. Августин. Pro et contra. СПб.: РХГА, 2002. 976 с.

18. Адамов И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад: Тип-ия. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1915. 684 с.

19. Андреев М.Л. Латинская литература Италии (VI-XII вв.) и начало письменности на вольгаре // История итальянской литературы: В 4-х т. М.: ИМЛИ РАН; Наследие, 2000. Т. 1. Средние века. 615 с.

20. Арон Р. Етапи розвитку соціологічної думки. К.: Юніверс, 2004. 688 с.

21. Беркхов Л. История христианских доктрин. СПб.: Библия для всех, 2000. 581 с.

22. Біографія та інша інформація про блаженного Августина. Режим доступу: <http://www.christusimperat.org/uk/node/36933>

23. Болотов. В. В. Лекции по истории Древней Церкви / Под ред. [и с предисл.] А. Бриллиантова: В 4-х т. СПб.: Тип-ия М. Меркушева, 1907. Т. I. 234 с.

24. Болотов. В. В. Лекции по истории Древней Церкви / Под ред. [и с предисл.] А. Бриллиантова: В 4-х т. СПб.: Тип-ия М. Меркушева, 1910. Т. II. 474 с.

25. Болотов. В. В. Лекции по истории Древней Церкви / Под ред. [и с предисл.] А. Бриллиантова: В 4-х т. СПб. : Тип-ия М. Меркушева, 1913. Т. III. 340 с.

26. Болотов. В. В. Лекции по истории Древней Церкви / Под ред. [и с предисл.] А. Бриллиантова: В 4-х т. СПб. : Тип-ия М. Меркушева, 1918. Т. IV. 599 с.

27. Бросс Ж. Духовные учителя. СПб.: Академический проект, 1998. 705 с.

28. «Вено Константиново» // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона: В 86-ти т. СПб.: АО Ф. А. Брокгауз - И. А. Эфрон, 1892. Т. VIIа. С. 630 – 631.
29. Волинка Г. Філософія Стародавності і Середньовіччя в освітньому контексті. К.: Вища освіта, 2005. 104 с.
30. Востоков М.А. Св. Григорий Двоеслов, папа Римский // Свет Истины. Пг.: Изд-во. К. Саблина, 1914. Вып. 2. С. 71-110.
31. Вязигин А.С. Григорий VII. Его жизнь и общественная деятельность. Биографический очерк. СПб.: Общественная польза, 1891. XVI, 331 с.
32. Вязигин А.С. Папа Григорий Великий как церковно-исторический деятель. Х.: Унив. Тип-ия, 1908. XXVII, 324 с.
33. Вязигин А.С. Темная пора в жизни Гильдебранда // Журнал Министерства народного просвещения, 1898, февраль. С. 135-160.
34. Гарнак А. фон. История догматов. М.: URSS, 2015. 468 с.
35. Гарнцев М. А. Августинианство // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. / Пред. науч.-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2010. Т. 1. С. 82-83.
36. Гергей Е. История папства. М.: Республика, 1996. 464 с.
37. Герье В.И. Западное монашество и папство. М.: Тов-во Печатня С. П. Яковлева, 1913. 334 с.
38. Гилье Н. История философии. М.: Владос, 2000. 800 с.
39. Грабарь-Пассек М.Е. Григорий Великий. М.: Индрик, 2012. 257 с.
40. Грегоровиус Ф. История города Рима в Средние века (от V до XVI столетия). М.: Альфа-книга, 2008. 1280 с.
41. Григорий I Великий // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона: В 86-ти т. СПб.: АО «Ф. А. Брокгауз - И. А. Эфрон», 1890-1907. Т. IXа. С. 710-715.
42. Григорий Двоеслов // Православная богословская энциклопедия: В 12-ти т. / Под. ред. А. П. Лопухина. СПб.: Тип-ия СПбДА, 1903. Т. IV. С. 661-669.

43. Жебар Э. Мистическая Италия: Очерк из истории возрождения религии в средние века. СПб.: Изд-во А. Соборова, 1900. XXXII, 521 с.
44. Задворный В. История Римских Пап: В 3-х т. М.: Институт св. Фомы. 1994. Т. I. От св. Петра до св. Симплиция. 348 с.
45. Задворный В. История Римских Пап: В 3-х т. М.: Институт св. Фомы. 1994. Т. II. От св. Феликса II до Пелагия II. 193 с.
46. Задворный В. История Римских Пап: В 3-х т. М.: Институт св. Фомы, 2019. Т. III: Григорий I – Сильвестр II / Вступ. слово Архиепископа Павла Пецци. 288 с.
47. Задворный В.Л. Григорий I Великий // Католическая энциклопедия: В 5-ти т. М.: ОФМ, 2002. Т.1. С. 93-94.
48. Карсавин Л.П. Григорий I Великий // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3-х т. / Гл. ред. С. С. Аверенцев. М.: БРЭ, 1993. Т. I. С. 133-134.
49. Католицизм: Словарь атеиста / Под общ. ред. Л.Н. Великовича. М.: Политиздат, 1991. 320 с.
50. Ковальчук В.Б. Вчення Отців Церкви про державну владу та релігійну свободу // Проблеми філософії права. К. : Чернівці: Рута, 2005. Т. III. №1-2. С. 380-389.
51. Корелин М.С. Важнейшие моменты в истории средневекового папства. СПб.: СПбДА, 1901. XXVIII, 387 с.
52. Лебедев В. Философия Истории и Метаистории. М.: Наука, 1997. С. 83-98.
53. Лейн Т. Христианские мыслители. СПб.: Мирт, 1997. 512 с.
54. Лозинский С.Г. История папства. М.: Политиздат, 1986. 382 с.
55. Маер Г. Августин / Класики політичної думки. Від Платона до Макса Вебера. К.: Тандем, 2002. 584 с.
56. Майка Ю. Социальное учение Католической Церкви: Опыт исторического анализа. Рим; Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994. 236 с.



57. Майоров Г. Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979. 423 с.
58. Маритен Ж. Человек и государство. М.: Идея-Пресс, 2000. 196 с.
59. Марру А.И. Св. Августин и августинизм. М.: МГУ, 1998. 336 с.
60. Мотузова В. Место философской традиции Средневековья в концепции филолософии Эриха Калера // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории, 2001. №4. С. 267-293.
61. Ненарокова М.Р. Святитель Григорий Великий и древняя Англия // Альфа и Омега, 2001. №4(30). С. 87-110.
62. Нересянц В. Политико-правовые взгляды Августина // История политических и правовых учений. М.: ИНФРА, 1996. С. 102-110.
63. Неретина С.С. Верующий разум: К истории средневековой философии. Архангельск : Поморский международный пед. ун-т, 1995. 415 с.
64. Норт Дж. История Церкви от дня Пятидесятницы до нашего времени. М.: республика, 1993. 732 с.
65. Омэнн Дж. Христианская духовность в католической традиции. Рим; Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994. 431 с.
66. Панафідіна О.П. Ідея історичного фіналізму у світовій філософській думці // Актуальні проблеми духовності. Кривий Ріг: Видавничий дім, 2008. Вип. 9. С. 103-125.
67. Панченко Б. А. Италия и папство в VI веке. М.: ОГИЗ, 1940. Ч. I. Раннее средневековье. Вып. I. 156 с.
68. Папство // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона: В 86-ти т. СПб.: Типо-Литография, 1891. Т. XXIIА. С. 729-748.
69. Певницкий В.Ф. Св. Григорий Двоеслов, его проповеди и гомилетические правила. К.: КДА, 1871. XV, 343 с.
70. Певницкий В.Ф. Святитель Лев Великий и его проповеди. К.: КДА, 1871. XXII, 210 с.

71. Поснов М.Э. История Христианской Церкви : (До разделения церквей в 1054 году.): К.: Христиан. благотворит. - просвет. ассоц. «Путь к истине», 1991. 614 с.
72. Поцюрко О. Розуміння історії в епоху Середньовіччя // Вісник Львівського університету. Філософські науки. 2007. Вип. 10. С. 161-170.
73. Преображенский С. Раздумья Григория Великого // Журнал Московской Патриархии, 1963. №9. С. 43-62.
74. Преображенский С. «Блаженный Августин, Пелагий и Православие» // Журнал Московской Патриархии, 1961. №12. С. 59-62.
75. Прозоров В. Б. Григорий I Великий // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. / Пред. науч.-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2010. Т.1. С. 115-117.
76. Распопов В. Вера в духовной жизни человечества. Режим доступа: [http://zhurnal.lib.ru/r/rasporow\\_w\\_w/trimirowyereligii.shtml](http://zhurnal.lib.ru/r/rasporow_w_w/trimirowyereligii.shtml)
77. Робертсон Д. История Христианской Церкви от апостольского века до наших дней: В 2-х т. СПб.: Духовно-просветительское издание, 1890. Т. I: От апостольского века до разделения церквей. 1107 с.
78. Рожков В. Очерки по истории Римско-Католической Церкви. М.: Православ. товарищество «Колокол», 1994. Ч. 1. 304 с.
79. Рожков В. Св. Амвросий Медиоланский и его проповеди . М.: Фарисей, 1997. 106 с.
80. Селиверстов В.Л. Этюды по онтологии Аврелия Августина. СПб.: СПбГУ, 2009. 369 с.
81. Сергейчик Е.М. Философия истории. СПб.: Лань; СПб университет МВД России, 2002. 608. с.
82. Сидоров А.И. Жизнь и труды святителя Григория Великого // Григорий Двоеслов. Творение. М.: Паломник, 1999. С. 6-47.
83. Скворцов К.И. Августин Иппонийский как психолог. К.: КДА, 1870. VIII. 247 с.

84. Суини М. Лекции по средневековой философии. М.: Греколатинский кабинет, 2001. 588 с.
85. Тальберг Н. История Христианской Церкви: В 2-х ч. М.: Интербук; Нью-Йорк: Астра, 1991. Ч. 1. 160 с.
86. Тальберг Н. История Христианской Церкви: В 2-х ч. М.: Интербук; Нью-Йорк: Астра, 1991. Ч. 2. 133 с.
87. Тезель Е.А. Августин Богослов. М.: МДА, 2002. 447 с.
88. Теологический энциклопедический словарь / Под ред. Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. 1488 с.
89. Тимофеев М.А. Григорий Великий и язычество // Традиционная культура народов Западной Европы: Античность и Средневековье. Благовещенск: БлагГУ, 1996. С. 71-94.
90. Тимофеев М.А. Григорий Великий и оформление официального христианского культа на Западе // Проблемы истории, филологии, культуры. Магнитогорск: Магнитогорский пед. ин-ут, 1998. С. 45-62.
91. Тірні Б. Релігійні права: історичний огляд / Релігійна свобода і права людини. Л.: Свічадо, 2000. Т. I. 428 с.
92. Трубецкой Е. Труды по философии права. СПб.: Издательство РХГИ, 2001. 543 с.
93. Уивер Р.Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М.: Центр Библейско-патрологических исследований, 2006. 366 с.
94. Уилкен Р.Л. Дух раннехристианской мысли. Йель: Новый рай. Изд-во Йельского ун-та, 2003. 571 с.
95. Успенский Ф.И. Церковно-политическая деятельность папы Григория I – Двоеслова. Казань: КазДА, 1901. XXIII, 341 с.
96. Франкопан Ф. Первый крестовый поход. Зов с Востока. М.: Альпина Нон-фикшн, 2018. 563 с.

97. Чанышев А.А. «Град земной» в эсхатологической перспективе: переосмысление опыта античной истории и гражданской культуры в историософии Августина // Вопросы философии, 1999. № 1. С. 124-135.
98. Шаскольский П.Б. Роль Римской Церкви в обороне Италии в эпоху нашествий лангобардов // Сборник в честь И.М. Гревса. СПб.: Унив. тип-ия, 1911. С. 85-118.
99. Шафф Ф. История Христианской Церкви. В 8-ми т. СПб.: Библия для всех, 2007. Т. III. 688 с.
100. Шафф Ф. История Христианской Церкви.: В 8-ми т. СПб.: Библия для всех, 2008. Т. IV. 512 с.
101. Эриксен Т.Б. Августин. Беспокойное сердце. М.: Молодая гвардия, 2003. 423 с.
102. Ящук Т.І. Філософія історії: К.: Либідь, 2004. 536 с.