

Міністерство освіти і науки України
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича

Факультет історії, політології та міжнародних відносин
Кафедра всесвітньої історії

Життя та наукова спадщина Св. Августина Аврелія
Дипломна робота
Рівень вищої освіти – другий (магістерський)

Виконав:
студент 6 курсу, групи 611
Спеціальності 014.03 Середня освіта
(Історія)
Корня Ярослав Васильович
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	3-7
Розділ 1. Джерельна база та історіографія	8-25
Розділ 2. Життєвий шлях першого західного Отця Церкви.....	26-44
Розділ 3. Філософія історії й соціальна доктрина Святого Августина.....	45-65
Розділ 4. Філософсько-теологічне вчення єпископа Гіппона і його естетика.....	66-101
Висновки	102-107
Список використаних джерел та літератури	108-118

Вступ

Августин Аврелійжив, як відомо, в період занепаду Античності – у той час, котрий прийнято вважати переходом до Середніх віків. IIIст. – важка і бурхлива епоха. Більше половини цього часу припало на громадянську смуту – боротьбу “солдатських імператорів”, котрих зводили на престол військові контингенти (легіони), що суперничали між собою. У 284р. до влади прийшов імператор Діоклетіан. За 20 років він створив новий режим правління, отримавши назву “домінант”. На відміну від Ранньої Імперії (період принципату), коли республіканські традиції були ще тою чи іншою мірою збережені, домінат стояв значно ближче до монархії східного типу. Багаторазово збільшена державна бюрократія і низка таємних служб (*agentes in rebus*) слугували опорою новому режиму. Діоклетіану та його наступнику – Константану вдалося на певний час стабілізувати зовнішнє та внутрішнє становище Імперії.

Однак з часів IIIст., “золотого” віку Імперії, всі обставини змінились на гірше. Економічний добробут далеко поступався епосі розквіту. Дедалі важче ставало стримувати натиск варварів – готів, вандалів та гунів. Й хоча усе залишалось мов-би незмінним, особливо у провінції, де продовжували засідати муніципалітети дрібних міст й містечок, йшли заняття у школах, – в римському суспільстві починав гостро відчуватись незрозумілий неспокій, передчуття загальної трагедії; “тінь Аларіха нависала над Вічним містом.” Наприкінці IVст. ситуація починала виходити з-під контролю імператорської влади. Найважливіші зміни відбувались і в духовному житті Імперії. Язичництво програло велику боротьбу за душі людей і поступово відступало; християнство йшло шляхом тріумфу. Осьголовні віхи цього шляху: I Вселенський Собор християн у Нікеї 325 р., засудивши ересь Арія; прийняття християнства перед смертю імператором Константином Великим у 337р.; II Вселенський Собор у Константинополі 381р., після якого християнство отримало статус державної релігії (392).

З перемогою християнства пов'язана повна реорганізація усіх духовних устремлінь тогочасного культурного світу, затвердження нових світоглядних парадигм. Для християнина Платон і Аристотель не могли більше залишатися вищими авторитетами. Найвищою інстанцією стало Святе Письмо, котре будь-який християнин (протагоніст) повинен був сприймати і сприймав як єдине джерело Істини. Сутність християнської філософської доктрини, як відомо, полягають в тому, щоб пояснити світ й місце в ньому людини з точки зору істини Писання. Засоби для цього існували найрізноманітніші, і тут неocenну користь надавав багатовіковий досвід античної думки. Переважне значення мали: культура алегоричного тлумачення текстів, розроблена платоніками та стоїками й уперше застосована Філоном Александрійським до Святого Письма; теоретичні положення платонізму та аристотелізму, об'єднані й сконцентровані в неоплатонізмі – останній та найбільш універсальній філософській системі язичницької античності, створеній Платоном. Перша давала можливість розглядати текст Писання як систему знаків, що “шифрували” Істину, і цю істину знаходити (розкривати). Другі постачали усе необхідне для формування онтології, космології, космогонії, теології, теорії пізнання.

Патристика, або Вчення Отців Церкви, є основним релігійно-філософським напрямом перехідної епохи від Пізньої Античності до Раннього Середньовіччя, але при цьому (як не парадоксально) у головному й суттєвому вона не має слідів “перехідності”, на відміну від соціально-економічних явищ даного періоду. В патристиці нова християнська культура майже відразу отримала духовну внутрішню цільність. Вчення Отців Церкви, зі свого боку було покликане спрямувати культурну спадщину Античності на пояснення й утвердження нових, християнських цінностей, на створення універсальної системи світосприйняття. Народжена у перші сторіччя нашої ери, ця система домінувала у європейській свідомості протягом тисячліття, визначивши в усіх стрижневих рисах культурний образ

Європи. Розглядаючи патристику як внутрішньо цільне культурне явище, варто виділити деякі важливі особливості розвитку християнської думки на Сході та Заході.

Грекомовні Східні Отці, надихаючись метафізикою неоплатонізму, тяжіли до відсторонених проблем теології та онтології. Західні, латиномовні Отці – внаслідок традиційної віддаленості від філософських центрів Греції і Малої Азії, й під впливом парадигм римської культури – спрямовували свій інтерес переважно на антропологічну і соціальну проблематику, тобто, на християнський індивідуалізм.

У той час, коли на філософсько-теологічну арену вийшов Августин, святоотечеська література була вже досить багата на імена і твори. Достатньо пригадати блискучі аналітичні дарування Орігена, Тертуліана, Лактанція, Ієроніма, Амвросія Медіоланського, Василя Великого, Григорія Назіанзіна, Григорія Нисського, Афанасія Александрійського, Іоанна Золотоустого, Кирила Александрійського. Проте, не всі вони визнаються Отцями Церкви, оскільки для такого визнання необхідно співпадіння чотирьох обов'язкових умов: древності, святості життя, ортодоксальності вчення та ухвали Церкви.

Тертуліан і Оріген, зокрема, не можуть бути віднесені до числа Отців через їхню неповну “ортодоксальність”. Необхідно також враховувати й розбіжності у конфесійно-догматичному відношенні між Західною та Східною Церквами. Православна традиція, наприклад, проголосила Ієроніма й Августина лише блаженними, а не святими (як в католицизмі), у зв'язку з особливостями вимог східних канонів, хоча вшановує їх беззаперечний вчительський авторитет в апологетиці. Отже, III-V ст. за багатьма ознаками можна вважати “золотою добою” патристичної думки, і саме на цьому сприятливому тлі Аврелій Августин стає унікальним явищем не лише Західної, а значною мірою – й усієї патристики в цілому.

Актуальність теми. Тема магістерського дослідження є *актуальною*, оскільки наукова спадщина Св. Аврелія Августина і в наш час продовжує здійснювати вплив на духовно-світоглядні пріоритети, традиційно притаманні

кліру Римо-Католицької Церкви. Крім того, ідеї та постулати єпископа Гіппонського, насамперед, історико-філософського спрямування, стали загальною теоретичною базою західної (латинської) патристики, з якої сформувалися сутнісні засади й моральні орієнтири середньовічної етики.

Об'єктом магістерської роботи є епоха становлення християнської догматизованої апологетики й екклезіології.

Предметом магістерської роботи слугує життєвий шлях і наукові студії першого західного Отця Церкви – Св. Аврелія Августина.

Методологічними засадами дослідження стали принципи історизму, системності й наукової об'єктивності. Теоретико-методологічний інструментарій складають загальнонаукові (реконструкція, ретроспекція, синтез, логічний), крім того, конкретно-історичні (структурний аналіз, проблемно-хронологічний, порівняльний, критичний), а також – дедуктивний метод пізнання.

Виокремлені методологічні прийоми застосовані в межах комбінованого підходу, а саме: було використано органічно-конструктивне поєднання структурно-системного і проблемно-хронологічного методу висвітлення й аналізу подій на основі діалектичної концепції про загальні закономірності розвитку християнської (релігійної) філософії як науки та її конфесійну специфіку на теренах пізньоантичної греко-римської цивілізації.

Методичні прийоми. В дослідженні були використані наступні стрижневі загальнонаукові та конкретно-історичні методи: критичного аналізу джерел; системний; узагальнюючий; крім того – синтезно-аналітичний і проблемний. Вони покликані визначити дослідницький вектор та інтерпретаційний рівень залученого в роботі фактологічного матеріалу.

Хронологічні межі дослідження. Виділення періоду – друга половина IV– перша третина V ст., – обумовлюється об'єктивними аргументами: по-перше – це, власне, період життя Св. Августина; по-друге – саме дана епоха, тобто завершення доби Пізньої Античності, стала епохою початку

переходу греко-римського суспільства до утворення ранньофеодального ладу, до формування середньовічної західноєвропейської ментальності, культури, традицій ідеалів, а філософсько-історичний концепт Св. Августина, осмислений ним крізь призму теологічних констатацій, – теоретичним обґрунтуванням цього переходу.

Географічні межі магістерської роботи охоплюють територію Західної Римської імперії на межі IV-V ст., значною мірою – римську провінцію Проконсульська Африка (Північна Африка) й місто Гіппон.

Мета магістерської роботи полягає в комплексному аналізі творчого доробку єпископа Гіппонського Св. Августина – інтелектуала й видатного діяча Західної Церкви періоду Вселенських Соборів.

З виділеної мети витікають наступні **завдання**:

- виокремити загальні риси процесу розвитку християнської ортодоксальної теології IV – початку V ст.;
- розглянути життєвий шлях Св. Августина;
- визначити особливості його наукової спадщини;
- охарактеризувати сутність поняття “августинізм”;
- проаналізувати рівень та показати значення філософії історії та етики пізньоантичного християнського мислителя;
- розкрити зміст його полеміки з головними тогочасними єретичними вченнями;
- висвітлити наслідки творчих пошуків і досягнень західного Отця Церкви.

Практичне значення дослідження полягає у можливості залучення використаної фактології й наведеної історичної ретроспекції в роботах, присвячених вивченню формування та поширення християнських історико-філософських ідей і поглядів у контексті західноєвропейських ранньосередньовічних богословських постулатів.

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

Розділ 1. Джерельна база та історіографія

Корпус писемних джерел. Приступаючи до більш детального і послідовного розгляду творчої спадщини Св. Августина доречно констатувати, що сучасні августинознавці пропонують (в межах патрологічної традиції) кваліфікувати твори західного Отця Церкви наступним чином: 1. апологетичні опуси; 2. догматико-полемічні; 3. екзегетичні; 4. морально-теологічні; 5. історико-дидактичні; 6. естетичні; 7. проповіді та листи; 8. автобіографічна “Сповідь”; 9. “Перегляди” та 10. суто філософські твори.

Зрозуміло, що подібний поділ є досить умовним. З великими проблемами пов’язане і розмежування творчості Августина на два періоди – аналітичний (до “Сповіді” включно) і догматичний, як пропонує Г. Майоров [67, с.105] оскільки виникає питання, чому, наприклад, ранні діалоги або “Сповідь” більш аналітичні, ніж трактат “Про Трійцю”, і чому тлумачення на Послання апостола Павла менш догматичні, ніж антипелагіанські трактати. Як відзначає А. Столяров: “Подібні труднощі чекають будь-яку надто загальну класифікацію або періодизацію як, наприклад, традиційний поділ творчості Августина на антиманіхейський, антидонатистський і антипелагіанський періоди”[133, с.9].

Для загального огляду корпусу августинівських творів доцільно прив’язати його до біографічної канви життя святителя. Знаменною подією для молодого Августина стала підготовка до прийняття хрещення. З цією метою наприкінці серпня 386 р. він, разом із матір’ю, друзями та учнями вирушає в Касиціак – маєток свого друга Верекунда поблизу Медіолана. Тут молодий вчений перебуває півроку (до весни 387 р.), займаючись складанням своїх перших філософських діалогів: “Проти академіків” [1], “Про порядок” [3] і “Про блаженне життя” [2]. В травні того ж 387 р. Августин повертається в Медіолан і починає писати діалог “Про безсмертя душі” і свої “Монологи”. В Пасхальну ніч з 24 на 25 квітня його вчитель – Св. Амвросій Медіоланський,

охрестив Августина, його сина Адеодата і друга Аліпія.

Після цього Августин вирішує остаточно розірвати зв'язок зі своїм попереднім, достатньо бурхливим світським життям. Він приймає рішення повернутися до Північної Африки і подає клопотання стосовно відставки з державної служби. Однак перед відплиттям, у портовому містечку Остія несподівано захворіла і померла мати Августина – Моніка. Незадовго до її хвороби відбулось знамените “видіння” в Остії – справжній містичний екстаз, який пережив блаженний. Дослідники, аналізуючи розповідь про цю подію, яку подає в “Сповіді” сам Августин, вбачають в ній неоплатонічні мотиви сходження душі до Єдиного [9] .

Не в змозі відразу ж повернутись у рідні місця після смерті матері, вражений Августин майже на цілий рік затримується в Римі, де ним були початі діалог “Про вільне рішення” [19] і трактат “Про моральність маніхеїв” [22]. Саме в цей час у Августина виникає думка присвятити себе у подальшому служінню Церкві.

Восени 388 р. Августин повертається до Тагасті, продає батьківський маєток, гроші роздає бідним. Для себе він залишає тільки маленький будиночок, де живе з друзями чернечим життям. За роки, проведені блаженним у Тагасті, ним написані трактати “Про вчителя” (у формі бесіди із сином Адеодатом, який помер в 389 р.) [5], “Про музику” [16], завершено опус “Про моральність моніхеїв” [22], складено твір “Про кількість душі” [4] , продовжується робота над обширним трактатом-діалогом “Про вільне рішення” [19].

Поступово Августин набуває авторитету і популярності у своєму окрузі (пагусі); йому починає протегувати Валерій – єпископ приморського міста ГіппонРегій. На початку 391 р. на прохання мешканців Гіппона Валерій хіротонізує Августина у пресвітери; на початок літа Августин остаточно перебирається до Гіппону. За благословенням Валерія він зводить неподалік від міста невеликий монастир, де й оселяється разом з близькими друзями та однодумцями.

Протягом 390-395 рр. він продовжує активно викривати маніхейство (трактати “Про користь віри”, “Про дві душі проти маніхеї”, “Про мораль Католицької Церкви”, “Про Книгу Буття проти маніхеїв” [12], “Про 83 різних питання”, “Про істинну релігію” [8], “Про користь віри до Гонората” [6] та ін.); в серпні 392 р. Августин проводить диспут з відомим місцевим маніхеем Фортунатом, в результаті чого народжується ще один теологічний опус – “Судження проти Фортуната-маніхея”.

На ці ж роки припадає і початок обширної полеміки Августина з донатистами. Як відомо, приводом до розколу послугувала “зрадницька” поведінка частини північноафриканського духовенства – єпископа Цециліана, пресвітера Мензурія та інших – під час гонінь імператора Діоклетіана (винуватці, рятуючи життя, віддавали церковні книги та “священні сосуди” римській владі). Найбільш радикальні ієрархи на чолі з єпископом Майоріном та його наступником – єпископом Донатом (єпископував у Карфагені з 313 по 315 рр.), виступили з вимогою “очищення” Церкви від зрадників і утворили паралельну церковну організацію.

В другій половині IV – на початку V ст. донатистська церква була досить впливовою; наприклад, попервах спів-єпископом Августина в Гіппоні був донатист Прокулейан. З точки зору Доната, той, хто заплямував себе “контактами” з владою або іншими гріхами, не може бути пресвітером; таїнства, здійснені ним, не мають сили. Радикальні наступники Доната (Парменіан, Петиліан, Кресконій) наполягали навіть на повторному хрещенні. За всім цим стояло принципово важливе вже у теологічному плані переконання: Благодать Божа може бути “зіпсована” або втрачена через несправедний образ життя.

З богословської позиції донатистів, обов’язковою умовою дієвості Благодаті є особиста святість її носія. Проблема перетікала, таким чином, зі сфери соціально-церковної в площину чистої теорії, і саме цій теоретичній стороні Августин приділяв особливу увагу. Сама постановка питання на думку богослова була абсурдною. “Таїнство, – міркував Августин, – це справа

лише благодаті, а священнослужитель – тільки посередник, котрий не може впливати на дієвість Дара Божого”[12, с.323]. Ці богословські положення Августин виклав і обґрунтував в таких творах як “Проти послання Петиліана”, “Проти послання Парменіана”, “Про єдине Охрещення”, “Проти Кресконія”, “Тлумачення на Псалми”, “Про Віру і Символ віри” [17], “Про Нагорну проповідь”, “Псалом проти Доната”, “Проти Адиманта” та ін. Ще одна цікава ідея, яку обґрунтував Августин, полягала в тому, що “неможливо і неблагочестиво урівнювати справу людську і справу Божу”[15, с. 106].

З середини 90-х р. IV ст. єпископ Гіппона Валерій, відчуваючи близьку смерть, виявив бажання призначити собі достойного наступника. На початку лютого 396 р. разом з єпископом Калами Мегалієм та двома іншими єпископами він висвятив Августина в єпископський сан. Після посвяти життя блаженного відразу ж змінилося. Як верховний ієрарх – архіпресвітер, він повинен був приділяти багато часу справам церковним – починаючи з місцевої общини вірян і закінчуючи всією Північною Африкою. Разом з єпископом Карфагенським Аврелієм він швидко стає великим церковним авторитетом і приймає участь в усіх Карфагенських помісних соборах проти донатистів, котрих лише з 401 по 411 рр. відбулося сім.

В перше десятиліття V ст. продовжується полемічна і вчена діяльність Августина. Крім численних антидонатистських опусів, він завершує в перші роки єпископату свій найобширніший антиманіхейський трактат, вже згадувану вище працю – “Проти Фавста-маніхея” в 33-х книгах, підводячи певний теологічний підсумок цій давній суперечці. Крім того, ще в першій половині 90-х рр. IV ст. Августин починає глибоко вивчати “Послання” апостола Павла; його коментарі до “Послань” стали основою всього внутрішнього (індивідуального) світосприйняття першого західного Отця Церкви.

Вивчення “Послань” виявило для Августина цілий “згусток” найважливіших богословських проблем: первородного гріха, Благодаті і Передвизначення, волі і свободи, есхатології та людської історії, – тобто саме

тих проблем, вирішення яких і склало блаженному славу неповторного мислителя і визначило його місце в історії людського духу.

На 395 рік ним в цілому були завершені важливі в концептуальному відношенні трактати “Роз’яснення деяких положень з Послання до Римлян”, “Про різні питання до Симпліціана”, “Роз’яснення Послання до Галатів”, “Про брехню”, “Про утримання (цноту)”, “Проти послання маніхея, яке іменується Основним”, “Про боріння християнське” тощо. В них було покладено початок августинівській теорії первородного гріха.

В перші роки єпископату Августин також починає працювати над важливим трактатом “Про християнське Вчення” [20], а з 397 р. пише “Сповідь” [9], де повною мірою відобразилися результати його пауліністських медитацій. З 399 р. починається робота єпископа Гіппона над іншим принципово важливим твором – трактатом “Про Трійцю”, котрий писався з перервами майже двадцять років. Інтенсивна робота продовжувалась і в перші роки нового століття, коли Августин пише цілу низку невеликих морально-напучувальних трактатів, де розбирає важливі питання моралі, аскези, християнської духовності, естетики й т.п. Протягом 401-415 рр. він створює обширний коментар на всі Книги Буття.

Знаменна подія в історії Західної Римської імперії – захоплення вестготами Аларіха 24 серпня 410 р. Рима – стала поштовхом для створення Св. Августином грандіозної історико-полеміко-апологетичної праці “Про Град Божий” у 22-х книгах [13;14]. Останні двадцять років його життя повністю визначались двома завданнями: роботою над цим трактатом, розпочатим у 413 р., та полемікою з пелагіанами.

На 410-430 рр. припадає розквіт творчості Св. Августина. Як вже підкреслювалось, багато сил і зусиль в ці роки владика віддав саме боротьбі з ідеями пелагіанства, яке, хоча й було короткочасним “явищем”, проте, являло собою потужну течію християнської думки. Знавець патристики А. Гарнак справедливо кваліфікував його як “послідовно проведений християнський раціоналізм”[122, с.141].

Основні ідеї вчення, які були висунуті ієромонахом Пелагієм, зводяться до наступного. Первородний гріх не переноситься на нащадків; гріх – не родове прокляття, а особисте рішення кожної людини. Для звільнення від гріха, тому, не потрібна ніяка особлива допомога, а “Благодаттю” доречно називати природну здатність людини досягати добра власними зусиллями. Суть пелагіанства чітко визначена у двох формулах учня Пелагія, Юліана Екланського: 1. “Свобода рішення, в якій людина незалежна від Бога, полягає у можливості здійснити гріх і утриматися від нього”; 2. “Вища справедливість воздає кожному своє, без омани і поблажливості” [23, с.275].

Дослідники відзначають, що ересь Пелагія безсумнівно нагадувала ранню теорію свободи волі Августина і дуже різко контрастувала з його більш пізньою теорією Благодаті та Передвизначення. Св. Августина найбільше турбували саме ідеї Пелагія; особисто до Пелагія владика відрази не мав, більше того, вони листувалися, і один з листів Августина до нього (№ 146) був складений в толерантних та ввічливих виразах[23, с.304].

В цілій низці творів, складених протягом другої половини 90-х рр. IV ст. – першого десятиліття V ст. Отець Церкви продовжує гостру полеміку з маніхеями. Серед тогочасних теологічних студій владика доцільно виділити такі оригінальні опуси як “Євангельські питання”, “Проти Фелікса-маніхея”, “Про природу блага проти маніхеїв”, “Проти Секундіна-маніхея”, “Нотатки на Книгу Іова”, “Про навчання оглашених”, “Про згоду євангелістів” [11], “Проти послання Парменіана”, “Про віру і те, що неможливо побачити”.

Окрему категорію складають трактати, присвячені Августином різним питанням аскези, догматичній полеміці з донатистами, проблемі шлюбу, забобонам, посту, Воздаянню та відпущення гріхів. Зокрема, варто виділити наступні твори Гіппонського єпископа, складені ним до 412 р.: “Про хрещення проти донатистів”, “Про чернечу працю”, “Про супружне благо”, “Про святе дівство” , “Про передвіщування демонів”, “Про користь посту”, “Про єдине хрещення проти Петіліана (лист № 120)”, “Про Воздаяння і відпущення гріхів до Марцелліна”, “Стислий виклад суперечки проти донатистів”, “Проти

донатистів після суперечки”, “Про Дух та літеру до Марцелліна” , “Про Благодать Нового Завіту до Гонората (лист № 140)”.

Починаючи з осені 413 р. (крім трактата “Про природу і Благодать”) виходять одне за одним антипелагіанські твори Гіппонського єпископа: “Про діяння Пелагія”, “Про терпіння”, “Про споглядання Бога до Пауліна (лист № 147)” . Коли в 420-х рр. ідейним керманічем пелагіанства став Юліан Екланський, Августин відразу ж вступив з ним у титанічну полеміку (обширні трактати “Проти Юліана”, “Проти другої відповіді Юліана”; останній так і не був завершений блаженним). Поряд з цим, Августин змушений був роз’яснювати численні сумніви з приводу його власних світоглядних позицій і спростовувати “пом’якшений” різновид нової єресі – полупелагіанства (трактати “Про Благодать і вільне рішення”, “Про передвизначення святих”, “Про Віру і справи”, “Про природу і Благодать до Тимасія та Якова” та ін.).

Ряд своїх опусів Св. Августин присвятив тим нагальним морально-етичним проблемам, які в ті часи гостро турбували християнське суспільство. Про них можна судити навіть з назв августинівських творів: “Про благо удовства до Юліани”, “Судження на Євангеліє від Іоанна” [18], “До Орозія проти присцилліаністів і оригеністів”, “Судження на Послання Іоанна до Парфян” в 10-ти книгах, “Про вдосконалення справедливості людської”, “Про діяння Пелагія” в 7-ми книгах, “Про терпіння”, “Про Благодать Христову і про первородний гріх проти Пелагія і Целестія” в 2-х книгах, “Суперечки з Емерітом, єпископом донатистів”, “Проти проповіді аріан”, “Бесіди на Семикнижжя”, “Розшуки на Семикнижжя”, “Про шлюб і пристрасть до Валерія” , “Про душу та її походження”, “Про перелюбну супружність”.

В останні десять років свого життя (421-430) Св. Августин не менш активно продовжує працювати і як пастир, і як полеміст, і як мораліст, і як теолог. Особливу увагу в своїх творах він традиційно приділяє проблемам пелагіанства, донатизму та аріанства. Серед найбільш важливих опусів, складених ним в той період варто згадати наступні трактати: “Проти двох

послань пелагіан”, “Проти недруга закону і пророків”, “Проти Юліана Пелагіанина” в 6-ти книгах, “Проти Гауденція, єпископа донатистів”, “Енхіридїон до Лаврентія, або про Віру, Надію та Любов” [10], “Про шанування померлих до Пауліна”, “Про вісім питань Дульциція”, “Про Благодать і вільне рішення до Валентина”, “Зерцало зі Святого Письма”, “Про дорікання і Благодать”, “Суперечка з Максиміном, єпископом аріан”, “Проти Максиміна” у 2-х книгах, “Про ересі до Кводвультдеуса”, “Про дар впертості”, “Судження проти іудеїв”, “Про безсмертя душі” [7] та ін. В історичному творі “Слово про розорення міста Рима” [21] святий описав пограбування варварами імперської столиці.

Разом з тим, саме з середини 420-х рр. Августин починає відчувати зростаючу втому. Вік вже не дозволяє йому як колись суміщати практичну діяльність єпископа з писанням численних трактатів. У 426 р. блаженний передає єпархіальні справи своєму наступнику Іраклію з тим, щоб весь вільний час віддати вченим заняттям. В останні три роки свого життя Августин нарешті завершує свої фундаментальні трактати – “Про християнське Вчення” і “Про Град Божий”. Крім того, він вирішує переглянути свої головні опуси минулих років, які на його думку потребували виправлення (з огляду накопиченого життєвого і богословсько-полемічного досвіду). Так, з’явився трактат “Перегляди”, де Августин підводить підсумок своїм багаторічним науковим студіям.

Влітку 430 р. вандали, які на рік раніше переправилися через Гібралтар, досягли Гішпона. В серпні 430 р. Августин помер в місті, яке перебувало в облозі. Його труну на початку VI ст. вивезли на Сардинію, а у VIII ст., при королі лангобардів Ліутпранді, мощі святого були перевезені до Павії, де покояться і нині в скрипті собору Св. Петра, поряд з прахом іншої знаменитої і трагічної людини тієї епохи – Аніція Манлія Северина Боеція.

Узагальнюючи наукову спадщину Св. Августина варто відзначити, що вся оригінальність і вся філософська цінність цього Отця Церкви для історії європейської свідомості полягає у відкритті унікальної, неповторної людської

особистості. Дана особистість береться ним у трьох основних “планах”: абстрактно-субстанціональному (як чисте “Я”), моральному та емпірично-психологічному. На всіх трьох рівнях Августин розглядає людську особистість в її ставленні до Абсолютної Особистості Творця.

Погляд на світ крізь призму цього ставлення – найважливіша специфіка умонастрою Августина, а значною мірою – і всієї західної духовності; й саме тому теорія особистості є кульмінацією всіх філософських побудов та концепцій Августина. З іншого боку, вона слугує своєрідним універсальним “ключем” до всіх його творів, яких збереглося до наших днів у кількості 96 [23, с. 9].

Проблемі розуму Отець Церкви приділив особливу увагу. З його точки зору розум, або розумний початок, – зосередження людської сутності та “іпостась” людської “персони”, яка відрізняє людину від тварини. Людина визначається ним як “розумна душа, яка користується смертним і земним тілом”, або ж людина – це “розумна істота, яка складається з душі та тіла”[19, с. 179-180]. Розум “знає сам себе і цілком перебуває у собі”; тому для розумної істоти її особисте існування є очевидністю[19, с. 182].

Далі, Св. Августин робить такий узагальнюючий висновок: “Оскільки розум знає себе, він любить себе і своє знання, а людина тому любить своє буття. Якщо розум знає себе і любить це знання, то він і бажає його. Воля, таким чином, така сама безпосередня очевидність як буття та знання. Оскільки ж розум постійно звернений на самого себе, він пам’ятає всі свої стани ... Пам’ять є гарантом унікальності особистісного досвіду, архівом індивідуальної історії; пам’ять – це сама людина”[20, с.232].

Отже, структура чистого “Я”, котра забезпечує на емпіричному рівні психологічну тотожність будь-якого конкретного “Я”, проявляється за визначенням Августина як “єдність розуму, пам’яті та волі”, або “буття, знання і волі. Розум розуміє всі три здібності-іпостасі, воля спрямовує, а пам’ять охоплює”[20, с. 234]. Так зберігається самоототожнення – “слід втаємниченої єдності” [20, с.235].

Необхідно підкреслити, що Св. Августин створив цілісну і довершену картину Світобудови. Августинівський універсум слугував взірцем протягом майже тисячоліття – до початку XIII ст., коли вперше з'явився на Заході рівний йому авторитет – Св. Фома Аквінський. До цього необхідно додати, що для Августина, як і для неоплатоніків перших віків християнства, онтологія у своїй сутності співпадає з теологією, оскільки вчення про “Вищий початок” є вченням про “Вище Буття”; Бог, за переконанням Августина, втілює у собі найістинніше та вище Буття.

Історіографія проблеми. У вітчизняній історіографії патрологією, західною (латинською) патристикою, релігійною філософією і, зокрема, творчістю та науковою спадщиною Отця Церкви Св. Аврелія Августина займалось досить багато вчених. Ряд дореволюційних істориків філософії, теологів, дослідників християнського Віровчення у своїх монографіях розглядали життя, церковну діяльність та філософсько-богословський доробок провідних патристів і вчителів Церкви IV-VIII ст. на Сході та Заході в цілому, аналізували проблеми становлення християнської науки, догматики, традицій та ідеалів, зупиняючись переважно на концептуально-світоглядних аспектах і ортодоксальних доктринальних тенденціях тієї епохи. Звісно, поза їхньою увагою не залишилась і постать Аврелія.

Російські історики та богослови другої половини XIX – початку XX ст. вивчали творчі досягнення християнських письменників доби Вселенських Соборів, рівень й специфіку їх теологічної і морально-етичної думки, вплив цих досягнень на формування подальшої християнської філософії та космогонії. Серед найбільш відомих дослідників означеного періоду варто виділити І. Адамова [24], О.Гілярова [38], Г.Прохорова [77], Х.Раппопорта [84], О.Спаського [92], С.Ананьїна [114], А. Гарнака [122].

Окремо необхідно виділити низку робіт відомих дореволюційних науковців – В. Белолікова [27], Н.Роднікова [83], Л.Пісарєва [73], П.Верещацького [33], К.Скворцова [90], Л.Успенського [103], М.Красіна [56], Д.Садовського [88] та ін. [128; 129], яка була спеціально присвячена розгляду

проблем життя і творчості Св. Августина, аналізу особливостей його теолого-філософської концепції, літературних уподобань і естетичних поглядів, виділенню характерних рис та ознакавгустинізму як явища світової історико-культурологічної християнсько – богословської думки.

У 20-х – 60-х рр. ХХ ст. з'явилась нова низка цікавих досліджень і публікацій з даної теми – праці М. Вайтроба [35], О.Трахтенберга [100], А.Хачатуряна [105], А.Карташева [52], Н.Голубцової [120], О.Семенова [85], П.Преображенського [78], Є.Космінського [130], О.Вайнштейна [36], Г.Ділігенського [43]. Необхідно констатувати, що кожний автор у більшому чи меншому ступені торкався питань, пов'язаних науковим (теологічним і філософським) доробком і світоглядною системою Гіппонського мислителя, а П.Баскін [117] безпосередньо висвітлив основні теоретичні положення Августина стосовно офіційної духовно-політичної доктрини Західної Церкви.

Період 70-х – 90-х рр. ХХ ст. відзначився новим, досить активним сплеском науково-популярної та монографічної літератури, котра в контексті власної тематики також висвітлювала і проблематику, пов'язану з августинізмом, в першу чергу – з колом важливих теоретичних питань. Серед найбільш змістовних та оригінальних публікацій можна виділити дослідження К.Скворцова [134], А. Дживелєгова [124], Д.Джохадзе й Н.Стяжкіна [46], Б.Ємельянова та К.Любутіна [47], М.Желнова [48], Н.Мотрошилової [63], Г. Гаджикурбанова [123], В.Малініна [65], Т.Ойзермана [68, 69], М.Овсяннікова [70], В.Познякова [75], В.Сиротенка [87], П. Попова [72], В.Рожкова [81].

Окремо необхідно відзначити аналітичні праці С.Аверинцева [26], О.Сидорова [132], В.Уколової [135], В.Шестакова [109], В.Чалояна [106], А.Порка [76], Є.Штаерман [111], О.Чернишова [107;108], М.Макарова [66], Е.Соловійова [93], Л.Скворцова [89], В.Бичкова [28; 118; 119]. Грунтовністю викладеного матеріалу виділяються роботи Г.Майорова [67], архієп.Пітіріма [115], Л.Скворцова [89], А.Лосєва [131], А.Гуревича [121], Ю.Кімєлева [59], В.Татаркевича [95;96], П.Таранова [97;98;99], В.Соколова [86],

М.Казакова[57], Н.Девятайкіної [125;126], а також низка колективних видань узагальнюючого характеру [51; 60].

З публікацій українських авторів доречно згадати цікаві книги А.Брагінця [31] та Г.Горака [40]. Крім того, по творчості й світогляду Аврелія Августина наприкінці 70-х – початку 80-х рр. було захищено декілька оригінальних дисертацій [136;137;138].

Серед перекладних видань західних авторів другої половини ХІХ – початку ХХ ст. доцільно виділити змістовні історико-патрологічні роботи А.Вебера [32], К.Беймкера [116], А.Доленга [41], Д.Віндельбанда [34], А.Штекля [110], Л.Фейєрбаха [104], Г.Ейкена [112], Е.Роберті [80], У.Джемса [42], І.Квастена [55], Д.Льюїса [61], де розглядається августинівська тематика вrusлі висвітлення загального розвитку теолого-філософських концепцій і містяться маловідомі дані відносно життєвого шляху і творчих здобутків єпископа Гіппона; одночасно цитуються уривки з листування Августина, богословських трактатів та проповідей.

Упродовж 30-х – 90-х рр. минулого століття російською мовою вийшов ще ряд наукових видань, присвячених історії середньовічної західноєвропейської філософії, ментальності та патристики. Праці Е.Ауєрбаха [25], Д.Далті [44], Б.Данема [45], Ф.Коплстона [53], А.Койре [58], А.Пареді [74], Б.Рассела [79], Дж.Реале і Д.Антісері [82], Р.Тарнса [101], Е.Жильсона [127] розглядають космологічні, космогонічні, теогонічні, теологічні й філософські погляди людства в цілому, і європейської цивілізації на різних етапах її розвитку – більшдетально, а також – вивчають наукові погляди найвидатніших мислителів християнства, у відповідних розділах зупиняючись на характеристиці й оцінці філософсько-етичних ідей та світоглядної позиції Св.Августина.

Кінець ХХ – початок ХХІ ст. позначився рядом нових наукових публікацій, де весь обширний “августинівський корпус” на концептуальному рівні зазнав суттєвого дослідницького (аналітичного) переосмислення, з акцентуацією уваги на історико-гуманістичні ідеали Гіппонського єпископа.

Зокрема оригінальні інтерпретаційні підходи демонструють сучасних європейських та російських вчених – Л. Беркхова [29], А. Столярова [133], Є. Тезеля [94], М. Суїні [91], А. Марру [64], Ж. Бросса [30], Т. Лейна [62], Т. Еріксена [113]. ній автором

На виокремленому історіографічному тлі найбільш повною, змістовною і цікавою монографією, яка цілком присвячена життю й творчості Аврелія Августина, є книга сучасного італійського історика Карло Кремони “Августин з Гіппону. Розум і віра.” [54] Саме в ній автором подається узагальнений фактологічний і аналітичний матеріал на підставі значної кількості опрацьованих джерел – архівних документів, щоденників, листів, спогадів сучасників, агіографічної літератури. В книзі всебічно відтворена не лише біографія Августина, а й охарактеризовані особливості його творчої натури і детально розглянуті наукові здобутки та досягнення видатного християнського мислителя Заходу на широкому загально-історичному тлі тієї епохи – епохи подальшого поширення християнства, розвитку Церкви і формування ортодоксальної догматики.

Серед інших класичних досліджень, присвячених життю й теології Августина, і які потребують окремого аналізу, варто згадати фундаментальні праці Е. Жильсона “Вступ до життя і творчості святого Августина” [49], Фр. Ібервега “Святий Августин і його епоха” [50], А. Гарнака “Історико-богословська концепція святого Августина” [39], Є. Трубецького “Релігійно-суспільний ідеал західного християнства в V-му столітті. Ч.І. Світоспоглядання блаж. Августина” [102], І. Попова “Особистість і вчення блаженного Августина” [71] та М. Герье “Блаженний Августин” [37].

Разом з тим, в історіографічному сенсі мабуть найбільш ґрунтовною, глибокою і вагомою залишається монографія знаменитого французького філософа ХХ ст. – Е. Жильсона. В своїй книзі він розглянув на концептуальному і методологічному рівнях сутнісні складові, ідейні та морально-етичні пріоритети єпископа з Гіппона. Автор також охарактеризував весь комплекс питань, пов’язаних з вченням Доната, його

поширенням, впливом донатизму на західну теологію, суперечностями та боротьбою самого Св. Августина Аврелія з цією потужною і небезпечною ересю, яка охопила Християнську Церкву в IV ст.

Окрему увагу Е. Жильсон присвятив аскетичній проблематиці в творчості Августина, починаючи з часу його прибуття до Тагасті. Зокрема, вчений детально проаналізував світоглядний перехід Отця Церкви від філософського іdealізму до християнського аскетизму на тлі організації аскетичної спільноти у самому Гіппоні. Оригінальним є трактування дослідником погляду Августина на власність, шлюб та дівство на прикладі коментування напучень блаженного тим, хто обрав шлях ченця.

Послідовно і обґрунтовано Е. Жильсон висвітлив процес зростання ролі і значення християнського єпископату в IV ст., акцентуючи увагу на територію Північної Африки. Окремий розділ вчений присвятив боротьбі Августина з язичницькими звичаями, традиціями та забобонами вірян своєї кафедри, ставленню єпископа до маніхейства, його захопленню платонізмом та етичним іdealізмом [127, с. 34] .

В праці іншого французького вченого – Фр. Ібервега, значна кількість матеріалу присвячена боротьбі Августина з язичниками. Автор розглядає проблему місцевого північноафриканського ідолопоклонства, аспекти язичницького насилля в інтерпретації Августина і його полеміку з апологетами язичництва [50, с.34-45]. Не менш цікаво дослідник трактує августинівське виправдання християнства з приводу розорення Рима варварами в 410 р. та викриття єпископом Гіппона безсилля язичницьких богів (в межах тези Отця Церкви: “Не боги, а Бог керує долями людей” [50, с.48]).

Окремий великий розділ Фр. Ібервег присвятив аналізу “Сповіді” Августина, основним етапам його біографії: дитячим рокам, юнацтву, рокам навчання, наверненню в християнську віру, захопленню філософією, релігійній кризі видатного західного богослова, значенню Августина для історії тощо.

Не менш важливим є те, що вчений детально проаналізував і розкрив

сутнісні складові історико-богословської концепції Августина, яка ґрунтується на ідеї “Божого Царства”. Зокрема, Фр. Ібервег зупиняється на проблемі походження даного теологічного поняття, аналізує передумови та умови виникнення “Божого Царства” з точки зору особливостей богословської концепції саме Св. Августина. Вчений також розглядає питання виникнення “земної держави” в августинівській історико-філософській інтерпретації (на тлі паралельної історії обох Царств на землі до заснування Рима)[50, с.56]. Нарешті, дослідник характеризує морально-етичну протилежність цих двох Царств в осмисленні Августина Гіппонського [50, с.61].

Як відомо, численні наукові студії відомого німецького (протестантського) історика Церкви і теолога кінця XIX – початку XX ст. А. Гарнака залишилися взірцевими для наступних поколінь вчених. Серед них окрема праця присвячена особі Гіппонського єпископа. Необхідно підкреслити, що А. фон Гарнак висвітлює постать Св. Августина і його діяльність досить об’єктивно, без конфесійної або догматичної заангажованості, віддаючи перевагу лише фактам і свідченням тогочасних джерел [39, с.34-96].

У своєму опусі авторитетний протестантський історик акцентує увагу в першу чергу на філософії історії Августина; він детально аналізує монотеїзм блаженного, досліджує його мотивацію і розуміння походження зла у світі та волі людини, цікаво характеризує августинівську доктрину про “єдність людства” і про “Божественне Провидіння в природі та історії” [39, с. 81-85]. Окремий розділ німецький автор присвятив дослідженню поняття “еволюція” у Августина та ідеї виховання людини. Не менш цікавим є трактування А. Гарнаком августинівських категорій “песимізму” і “оптимізму” в контексті богословської ідеї посмертного Воздаяння [39, с.115-123].

Проблему філософії історії Августина А. Гарнак слушно пов’язує з християнською теодицеєю. Варто відзначити, що в монографії німецького теолога багато уваги приділяється комплексному аналізу творчої спадщини

Гіппонського єпископа, її класифікації й типологізації[39, с.127-132].

Не менш відома тематична книга російського дореволюційного філософа й богослова Є. Трубецького, присвячена постаті першого західного Отця Церкви, так само не втратила свого наукового значення й до нині. В ній вчений значну увагу приділяє донатизму, полеміці Августина із захисниками розколу, сутнісним складовим полеміки – ідеї єдиної Церкви. Автор майстерно описує нетерпимість в питаннях Віри та єдності з обох боків. Необхідно констатувати, що Є. Трубецької питання догматики розглядає на широкому історичному й релігійному тлі IV ст.

Він, наприклад, наводить численні приклади насилля донатистів, цитує уривки зі скарг і постанов помісних соборів та державних законів, спрямованих проти розколу. Окремо дослідник розглядає з'їзд кафеолічних і донатистських єпископів Римської Африки, який відбувся в 411 р. у Карфагені, аналізує його рішення і постанови та їх значення [102, с.63]. Подальші переслідування донатистів з боку римського (папського) уряду Є. Трубецької повністю виправдовує, рішуче обстоюючи і підтримуючи теологічну позицію Св. Августина в цьому питанні [102, с. 57].

В роботі історика Церкви І. Попова головний дослідницький акцент робиться на полемічні твори єпископа Гіппона. Автор вивчає особистість Августина в її “абсолютному” вимірі, осмислюючи августинівське Пізнання та Богопізнання. Серед головних висновків, які наводить І. Попов, є й такий: “Шлях Пізнання є для Августина сходження розуму, керованого Вірою до Бога. Фактично, Пізнання починається з чуттєвого сприйняття (оскільки Бог пізнається через Його Творіння) і мов би по сходах піднімається до Істини” [71, 258]. Ще один важливий висновок, який робить автор: “Розумне Пізнання Августин передає через улюблену метафору зору: Розум – це погляд душі” [71, с. 262].

Останній принциповий висновок, який формулює російський дореволюційний дослідник, зводиться до наступного: “Кульмінація пізнання – містичний дотик розуму до Божественної істини. Бог – це сонце, світло

котрого робить світ видимим та прозорим як для зовнішнього, так і для внутрішнього зору. Розум, в свою чергу, є той орган котрий здатний сприймати умоосяжне світло. Підносячись до Бога, розум мов би насичується цим світлом і сам просвітлюється” [71, с. 265-266].

Останній з репрезентованих дослідників, чії наукові твори стали класичними в галузі “августинознавства” – М. Герье, видатний російський історик-медієвіст, який жив і працював у другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. й значну кількість своїх студій присвятив історії Західної Церкви в епоху Середньовіччя. Його фундаментальна робота “Блаженний Августин” певною мірою є узагальнюючою по даній темі. В монографії автор використав майже весь наявний писемний матеріал, який стосується доби Аврелія Августина, одночасно врахувавши й всю попередню історіографію.

Магістральна проблематика монографії М. Герье – Церква, паство і держава у Августина. Вчений концептуально підкреслює ототожнення Церкви у Гіпонського єпископа з “Царством Божим”, ґрунтуючись на аналізі тлумачення Августином двадцятої глави “Апокаліпсиса” Іоанна Богослова [37, с.227]. Висвітлюючи початок процесу піднесення Римського єпископату в другій половині ІV ст., автор детально аналізує відносини блаж. Августина із сучасними йому понтифіками, – особливо у звязку із загостренням “пелагіанського питання” [37, с. 238].

Оригінальним є трактування М. Герье поглядів Августина на папську владу, значення церковних соборів, ставлення світської держави до “Божого Царства”. В окремому параграфі монографії історик детально аналізує суттєві відмінності позиції Аврелія Августина стосовно “Церкви, папства і держави” у порівнянні з пізнішими поглядами середньовічної західноєвропейської теократії [37, с.240-243].

У відповідних розділах дослідник автор характеризує стиль мислення блаженного, його головні ідеї, світоглядні орієнтири, духовні уподобання в руслі філософської онтології, теології, гносеології, антропології та християнської есхатології. Центральну увагу в роботі М. Герье приділяє

найбільш складному “блоку” проблем – августинівській теології й антропології в їх історичному вимірі, есхатології та еклезіології – на прикладі головного твору Отця Церкви “Про град Божий” [37, с. 249-261].

Дослідник пропонує власну схему алгоритм, за якою можна вивчати теологію Августина. Він виділяє у вченні блаженного три рівні: пошуки Бога розумом (онтологія, теологія і гносеологія), пошуки Бога волею (етика, антропологія, історія, есхатологія) і споглядання Бога в Його творіннях (та сама онтологія, але в її естетичному аспекті) [37, 290].

Нарешті, М. Герье пропонує власну визначальну формулу “августинізму” як світоглядного феномену в наступному сенсі: “Істинна філософія передбачає акт осмислення інфернального початку, котрий звільняє Волю від плотських устремлінь за допомогою Благодаті, а розум від скепсису за допомогою Одкровення. Таким чином, на противагу скептицизму, Августин відстоює людське щастя у Богопізнанні; на противагу язичництву – Спасіння у Христі; проти маніхейського дуалізму – монізм Благого Бога; проти донатистів – єдність Церкви; проти пелагіан – Благодать і вищу розумність. Передвизначення ... Отже, стрижень августинівського світосприйняття – любов, благодать і, в кінцевому результаті, Віра” [37, с. 292-293].

Таким чином, підсумовуючи історіографічний огляд, необхідно відзначити об’єктивний, концептуальний характер вивчення дослідниками соціально-буттєвих, духовно-етичних і філософсько-теологічних аспектів феномену августинізму як культурологічного явища не лише європейського а й світового значення.

Розділ 2. Життєвий шлях першого західного Отця Церкви

Культура Пізньої Античності знаменна своїм перехідним характером. Саме тоді підводився підсумок багатовіковому розвитку складних та протирічних культур древності й окреслювались риси нового етапу історії – Середньовічного. Особливо складно цей перехід здійснювався у сфері духовної культури. Традиційна антична духовність повільно й важко віддав свої позиції. Для Пізньої Античності, як відомо, був характерним високий рівень духовної боротьби – гостре протистояння між новим і старим. Наприкінці IV ст., з визнанням християнства офіційною релігією Римської імперії (392 р.) результат даної боротьби, нібито, був вже передвизначений; однак пристрасті не вщухали, а сама боротьба почала приймати інші форми. Якщо християнські апологети II-III ст. активно протистояли усім формам та проявам античної культури, то в IV-V ст. “фронт боротьби” в цілому звузився до суто релігійної сфери і конфлікт почав розвиватися вглиб, проявляючись, зокрема, у боротьбі офіційного церковно-державного християнства з різними “ухилами” від нього – ересеями [54, с. 8].

Цей багатий на події, строкатий та напружений період культурно-історичного розвитку греко-римського світу в латинській (західній) частині Імперії відзначений діяльністю Августина Аврелія, – мислителя, котрий, за силою розуму й рівнем духовності не поступався таким визначним філософам стародавності, як Платон, Сократ, Аристотель, Парменід. Особа Августина непересічна й глибока, проте досить протирічна у своєму розвитку; вона сконцентрувала у собі всю сутність складного п’ятивікового шляху духовного розвитку останнього періоду Античності [54, 9].

Августин народився 13 листопада 354 р. у невеликому північно африканському місті Тагаст (зараз – Сук-Арас в Алжирі), в небагатій сім’ї. Батько його, член міської ради (магістрату) Патрицій, був типовим представником середньої верстви населення північноафриканської провінції Нумідія, з притаманними йому звичками, потребами, невибагливими інтересами. Жив він, як тоді говорили, “по плоті”, а не “по духу”. Лише перед

самою смертю Патриції прийняв хрещення, скоріш за все – за наполяганням своєї глибоко віруючої дружини Моніки [37, с.17]. Від батька Августин успадкував багато рис свого палкого темпераменту, любов до яскравого, повнокровного життя, до плотських радощів та земних задоволень і насолод. Якогось суттєвого впливу на духовне формування сина батько не здійснив: Августин майже не згадує про нього у “Сповіді” – історії свого духовного становлення.

Матері ж навпаки, він присвячує багато чудових, сповнених істинного і глибокого почуття й шани, сторінок. Будучи християнкою, вона прикладала багато зусиль, щоб прилучити до істинної Церкви й свого байдужого до будь-якої духовності чоловіка, і палкого – як у почуттях, так і в душі, – сина. Довгі роки намагалась вона виправляти хвилястий шлях духовних пошуків свавільного темпераментного сина, який рано відчув, не без її впливу, чуттєву привабливість духовності й “устрімився до неї з усією заповзятістю берберського нащадка” [37, с.20]. Важко уявити собі що-небудь більш віддалене від темпераментного, чуттєво загостреного, себелюбного і честолюбного характеру юного африканця, ніж філософія смирення та повної аскетичної покори (до рівня приниженості). Тому таким важким і утрудненим виявився шлях Августина до християнства. Він змушений був пройти довгу дорогу духовних пошуків, поневірянь, сумнівів, з численними відкриттями, знахідками й розчаруваннями, тернисту стежину мислителя, одержимого пристрастю осягнення Істини [37, с. 21].

В одному були єдині батько й мати юного Аврелія – це в бажанні дати синові хорошу освіту. Початковий курс навчання він пройшов у Тагості та у розташованому неподалік від нього Падаврі. Надалі, за наполяганням батька, хоча родині це було явно не по кошту, і з повної згоди матері його направили до риторської школи у Карфагені, де він провів три роки [133, с.14]. Рідні розуміли, що освіта відкриває синові шлях до службової кар’єри, і обмежували себе в усьому, щоб допомогти йому закінчити курс навчання [133, с. 15].

Вже у п'ятнадцятирічному Августині активно заговорили голоси плоті, чому радів батько і що дуже турбувало матір [9, с. 489]. У Карфагені, котрий не поступався в ті часи Риму своєю “індустрією розваг”, насолод, веселого проведення відпочинку, Августин занурився в стихію любовних насолод. “Кохати і бути коханим, – писав він, – було мені найсолодше, якщо я міг оволодіти обранницею. Я каламутив джерело дружби брудом похоті, я тьмарив її сяйво пекельним диханням бажання. Гидкий та безчесний, у безмежній маячні своїй я жадібно бажав бути вишуканим і світським. Я поринув у кохання, я прагнув йому віддатися” [9, с.491]. “Я був коханим, зізнається мислитель, я потай пробирався у в'язницю насолоди, весело вдягав на себе путигорестей, щоб сікли мене своїми розпеченими залізними різками ревність, підозри, страхи, гнів та чвари”[9, с.491]. В перший же рік свого життя у Карфагені він зблизився з жінкою, котрій залишався вірним протягом наступних п'ятнадцяти років. У 373 р. вона народила йому сина Адеодата, який помер 390 р. [333, с.16].

З дитинства Аврелій любив ігри, видовища, театральні вистави; у школі він надавав перевагу заняттям поезією, порівняно з іншими науками. У Карфагені його пристрась до театру й видовищ ще більше посилилась, оскільки знайшла тут сприятливий ґрунт. Курс наук у риторській школі давався Аврелію легко і він не був позбавлений честолюбних мрій: “Притягували мене до себе і ті знання, котрі вважались поважними: я мріяв про форум з його тяжбами, де би я сяяв, а мене осипали похвалами тим більше, чим майстерніше я брехав... Я був першим у риторській школі: був сповнений гордовитої радості й роздутий честолюбством ” [9, с. 500-501].

У відповідності зі шкільною програмою в 373 р. Августин вивчає діалог Цицерона “Гортензій”, котрий вразив його не лише красою мови, а перш за все, – глибиною змісту, пристрасним закликком любити мудрість, життя духу: “Любов до мудрості грецькою називається філософією і цю любов запалив у мені цей твір” [9, с. 509]; “Я насолоджувався, пише майбутній святий, цією книгою тому, що вона напучувала мене любити не ту чи іншу філософську

школу, а саму мудрість, якою б вона не була; заохочувала любити її, шукати, домагатися, оволодіти нею, міцно притиснутись до неї” [9, с.542]. За мудрістю він звертається до Святого Письма, хоча з дитинства вважав релігію матері “бабціними казочками” [9, с. 499]. Перше знайомство з Біблією лише зміцнило дитячу відразу Аврелія до християнства. Біблійні оповіді попервах здалися йому незрозумілими та безглуздими, а їх мова – грубою та примітивною; вона не могла йти ні в яке порівняння з красномовністю Туллія [9, с. 545].

Юний слухач риторської школи залишався вірним сином класичної греко-римської культури, яка його піднесла та виховала. Однак жага духовності, що підсвідомо у ньому ворушилася, нині, розбуджена “Гортензією”, вимагала свого втамування. Риторська школа тих часів, що знайомила своїх учнів лише з обмеженим колом римських письменників, навряд чи могла надати духовної повноти філософськи налаштованому розуму. Августин змушений був шукати духовність за стінами свого Карфагенського “університету”. На довгі роки він знаходить її у вченні маніхеїв [132, с. 146].

У той час маніхейство було популярним космополітичним філософсько- релігійним вченням. Його засновник – перський проповідник Мані (216-277), відобразив у ньому багато типових для східного пізньоантичного світу духовних пошуків. Використовуючи образи вавілонської та перської міфології, а також – багато християнських морально-етичних і світоглядних ідей, він намагався поєднати у певному універсальному філософсько-релігійному синтезі міфологічний містизований ірраціоналізм з формально-логічними поясненнями й доказами. Принциповий дуалізм цієї системи – безкомпромісне протиставлення між добром та злом (двома початками світу за маніхейськими уявленнями), світлом і темрявою, духом і матерією – був притаманний багатьом дохристиянським релігійно-світоглядним системам [132, с. 146].¹

Християнство, звісно, стало наступним етапом на шляху розвитку ідеалістичного світосприйняття, коли гостро постало питання якщо не про

виправдання матерії і зрівняння її у масштабах земного буття з духом, то, у крайньому випадку, про визнання defacto матеріально-духовного синтезу, протирічної єдності цих субстанцій, що складають основу людської сутності. Хронологічно маніхейство виникло тоді, коли християнство вже активно формувало свою догматичну систему, однак типологічно воно тяжіло до більш древніх систем східного дуалізму і мовби підводило підсумок їх багатовіковому розвитку з урахуванням нових, що надійшли із Заходу, тенденцій та потреб часу [132, с. 147]. Подібну роль відіграв і неоплатонізм, котрий виник в III ст. у греко- римському світі [124, с.4].

І маніхейство, і неоплатонізм Плотіна та його численних послідовників претендували на світове панування у сфері духу в період Пізньої Античності й багато в чому цього досягли. Однак принциповий дуалізм матерії духу, а також – надмірний спіритуалізм та інтелектуалізм у неоплатонізмі, разом з оригінальною міфологічною фантастикою в маніхействі прирікали ці системи на поразку (хоча й не остаточну) у боротьбі з християнством, яке висунуло одним зі своїх головних завдань – виправдання матерії при безумовному пріоритеті духу [34, с.272].

Зрозуміло, що молодий Августин, котрий тільки-но почав “дегустувати” від плодів духовності, ще не знався на таких тонкощах. Він, як і багато інших завзятих шукачів духовних “одкровенень душі”, звернувся до маніхейців, які високо цінували в людині розум, як “частину блаженного світла” [132, с. 147]. Маніхейці обіцяли “будь-кого, хто забажає їх слухати, привести до Бога й звільнити від усіх блукань, керуючись одним лише розумом, відмовляючись від авторитету та його погроз” [9, с.556]. “Вони ніколи, писав Августин, не примушували до віри не обговоривши і не роз’яснивши перед тим Істини. Кого б не спокусили подібні обіцянки, тим більше юнака, який прагне Істини ?” [9, с.557].

Дев’ять років Августин був ревним прибічником маніхейства, товаришував та мав тісні знайомства з його відданими представниками, навернув у маніхейство багатьох своїх друзів [132, с. 147]. Пізніше він так

оцінить свою початкову духовну незрілість того часу: “Я не знав ... того, що є істинним, і мене мов би штовхало вважати дотепністю підспівування дурним брехунам” [9, с.561]. “Я не знав ще тоді, акцентує мислитель, що зло є ні що інше, як руйнування добра, котре доходило до повного свого зникнення. Що міг я тут побачити, якщо очі мої не бачили нічого далі тіла, а душа – далі примар?” [9, с. 562]. Жага знань, устрімлених до Істини, побуджують Августина читати і вивчати усе, що відноситься до наук, мудрості, філософії. Він проштудіював багато томів маніхейських творів, “прочитав і зрозумів усі книги, котрі відносилися до так званих вільних мистецтв, які лише зміг прочитати” [9, с. 579]. Ці науки давалися йому легко. Августин пишався тим, що сам, без допомоги вчителів справився з цими античними науками й “найзаплутанішими книгами”. На двадцятому році життя він самостійно вивчив “Категорії” Аристотеля, які вважались найскладнішими в його середовищі та зробив спробу “прикласти” (застосувати) їх до пізнання Бога [9, с. 574].

З 375 р. почалась викладацька діяльність Августина. Протягом восьми років він, за його власним виразом, “продавав за гроші мистецтво переможної балакучості” [9, с. 582], тобто риторику в Карфагені та граматику у Тагості, на практиці опановуючи психологію педагогіки, котру він у подальшому поклав в основу своєї теорії християнського красномовства. До “карфагенського” періоду відноситься початок літературної діяльності Августина. Є характерним, що перший його твір, присвячений естетичній проблематиці – це написаний у 380- 381 рр. в античних традиціях трактат “Про прекрасне і відповідне” (*De pulchro et apto*), котрий, на жаль, був ним невдовзі втрачений. Загострену любов до прекрасного Августин проніс через усе своє життя, хоча у своїй творчості більше ніколи спеціально не повертався до розгляду даного питання [44, с. 211].

Під кінець “карфагенського” періоду Августин дедалі більше починає відчувати невдоволеність маніхейством. На той час він був вже достатньо обізнаний у багатьох науках, особливо – у філософії. Порівнюючи всі

філософські вчення “з незкінченими маніхейськими байками”, він зрозумів, що перші – значно ближчі до Істини, оскільки ґрунтуються на розумному дослідженні видимого світу [9, с. 595]. Віру Августина у маніхейство багато в чому підірвало його знайомство та бесіди з кумиром маніхеїв – єпископом Фавстом, котрий виявився милою людиною, красномовним проповідником, але практично зовсім не обізнаним у вільних науках та філософії. Фавст сам почав з великим захопленням вчитися у Августина, а останній почав пошуки нових духовних обріїв [9, с. 584].

В 384 р., не без допомоги своїх друзів-маніхеїв він перебрався до Рима і за клопотанням тамтешніх маніхеїв отримав посаду вчителя красномовства в риторській школі Пілана. Не відмовляючись ще від підтримки маніхеїв, Августин вже шукає нові шляхи до Істини з тим, щоб викрити брехню своїх колишніх наставників та друзів [9, с. 603]. У нього виникла навіть думка, що найбільш розумним з усього йому відомого є скептицизм “академіків”, які стверджували, що Істина взагалі недоступна людині й тому в усьому варто сумніватися [44, с. 214]. Пізніше Августин буде згадувати, що в Італії він часто вів бесіди із самим собою про спосіб пошуку Істини й тому здавалось, що знайти її неможливо; одночасно, у своїх думках він линув до Академії. “З іншого боку, констатує він, часто вдивляючись, наскільки я був у змозі, в людський розум, такий стрімкий, такий проникливий, такий глибокий, я починав вважати, що прихована не Істина, а метод її пошуку; сам же метод може бути отриманий від божественного авторитету. Залишалось мені лише знайти цей авторитет після того, як його обіцяли у постійних суперечках між собою стільки вчителів. Тут переді мною поставали непролазні чагарі, пробитися крізь які мені не вдавалося; однак, наперекір цьому, дух мій без перепочинку підганяло бажання відшукати Істину” [17, с. 129].

По приїзді в Мілан (Медіолан) Августин відвідав знаменитого на весь Захід Міланського єпископа Амвросія, котрий гостинно його прийняв, але особливої уваги не приділив. Августин починає регулярно слухати проповіді Амвросія, підходячи спочатку до них лише з точки зору красномовства

(ораторського мистецтва); але поступово його захоплює і їх зміст. Амвросій тлумачив події Старозавітної історії не в буквальному (прямому), а “в духовному розумінні”. Владика перебував під значним впливом алегорично-символічного методу тлумачення Старого Завіту, який веде походження ще від Філона Александрійського та його християнських послідовників – Климента Римського й Орігена [53, с. 80]. Це було новим для Августина і стало для нього свого роду одкровенням. Багато старозавітних подій та висловлювань, що бентежили його своєю вульгарністю й навіть аморальністю, тлумачились Аврелієм алегорично, в результаті чого вони втрачали грубий характер та отримували ту міру духовності, яка повністю відповідає смаку філософськи освіченої людини того часу [53, с. 81].

Амвросій, як і його духовний наставник Симпліціан, знаходився у полоні неоплатонізму, котрий був поширений тоді як серед язичників, так і серед християн. В ряді проповідей Амвросія, що датувалися 386 р. (цикл на “Шестидень”, “Про Ісаака та душу” й ін.), особливо яскраво відчутно вплив платонівських ідей відносно містичного пізнання Бога й надчуттєвого сприйняття прекрасного. В Мілані кінця IV ст. існував гурток “платоніків”; тут залюбки читались латинські переклади “Еннеад” Плотіна, зроблені відомим філософствуючим ритором ПаріємВікторином [24, с.29]. Саме “Еннеади” невдовзі потрапили до рук Августина і вразили його своєю глибиною та духовною силою. З них він почерпнув уяву про безтілесну, нематеріальну духовність; неоплатонізм вказав йому шлях “всередину себе”, орієнтував на пошук Істини не у зовнішньому світі, а в сокровенних схованках душі [53, с. 82].³

Значний вплив неоплатонізму на Августина відчувається практично в усіх його роботах. Пізніше, ставши одним з головних ідеологів християнства й Отців Церкви, Августин постійно зберігав повагу до неоплатоніків, вважаючи, що вони стояли найближче від усіх інших філософів до християнства. На його думку, зміна лише окремих слів та думок у текстах неоплатоніків перетворювала їх на християн. Однак Августин не став чистим платоніком.

“Сприймавши в себе, таким чином, неоплатонівські елементи, – писав відомий дослідник творчості Августина І.В. Попов, – Аврелій, проте, і в цей період не був повністю неоплатоніком. Для нього на першому плані стоїть життєва, прагматична мета і умоглядний, містичний ідеал неоплатонічних філософів не задовольняє його через свою відстороненість” [71, с. 88].

В цей час до Мілану приїздить мати Августина і за допомогою Симпліціана знов активно намагається спрямувати сина до християнства, до котрого він, як і сам відчував, тяжів усе більше й більше. Тяжкі внутрішні пошуки істини та духовності, алегорично-символічний підхід Амвросія до біблійних текстів, особливий приклад і умовляння матері, бесіди з Симпліціаном, читання “Еннеад”, почуті ним розповіді про життя християнського самітника Св. Антонія Єгипетського та інших ченців-пустельників, читання Послань Апостола Павла — усе це підводить в результаті Августина до думки про те, що християнство є єдине істинне Вчення [54, с. 115].² Він кидає службу і усамітнюється з групою друзів та родичів на віллі свого друга у Кассиціаці (поблизу Мілана), де віддається духовним роздумам, бесідам з друзями і активно готується до прийняття християнства. 24 квітня 387 р. на Пасху, разом із сином Адсодатом і другом Аліпієм він приймає хрещення від Св. Амвросія Медіоланського [54, с. 117].

Хрещення Августин розумів як відхід від життєвої марноти у “гавань” істинної філософії та глибокого духовного життя [53, с. 83]. Початок постійної літературної діяльності практично пов'язаний у нього з остаточним переходом до християнства. Діяльність ця стане плідною і активною. Вже у Кассиціаці Августином, як згадувалося вище, були написані перші філософські трактати. За підрахунками самого Августина, до 427 р. він написав 93 трактати загальним обсягом у 232 книги, не рахуючи великої кількості листів та проповідей (з останніх до наших днів збереглося 500). До нас не дійшло десять з перерахованих самим Августином творів. У перших своїх трактатах Августин постає перед читачем загалом ще античним філософом. У подальшому в його творчості християнські мотиви дедалі

відчутніше посилюються, однак дух та горіння філософа, шукача і захисника Істини завжди були притаманні йому [45, с. 202].

Після охрещення Августин вирішує повернутися в рідну Нумідію. Дорогою до дому вмирає його мати. Августин затримується на деякий час у Римі, пише тут ще декілька книг й восени 388 р. прибуває на батьківщину. Він розпродує своє невелике майно і організовує у Тагасті маленьку общину монастирського типу, яка складалась з шести чоловік. Три роки, що він прожив у Тагасті, були повністю присвячені духовним заняттям. Піст, молитва, добрі справи, роздуми про Бога, бесіди з друзями й робота над книгами складають основний зміст цих років [54, с.128]. Ім'я Августина стає все відомішим серед місцевих католицьких християн і невдовзі за їхнім наполяганням єпископ Гіппона (місто у 25 км. від Тагасті) Валерій висвячує його в сан священника 391 р. Необхідно пам'ятати, що наприкінці IV ст. північноафриканська Церква переживала важку внутрішню кризу, пов'язану з боротьбою двох релігійних течій – “ортодоксальної”, що спиралась на імператорську владу, і донатистської [27, с. 90]. Їх розкол офіційно сформувався у 312 р. обранням другого Карфагенського єпископа Майоріна. Одним з головних ідеологів розколу був Нумідійський єпископ Донат з міста КазиНігри. Зайнявши після смерті Майоріна в кінці 312 р. його кафедру, Донат відстоював непримиренну позицію щодо Римо-Католицької Церкви [27, с. 92].

В головних богословських питаннях донатисти несуттєво відрізнялись від ортодоксів. У боротьбі за церковну владу в північній Африці, нумідійські єпископи скористувались деякими соціальними та релігійно-моральними протиріччями всередині Церкви. Донатисти орієнтувались на різні шари знедолених християн, котрі підтримували суворі, навіть аскетичні традиції древньої “Гнаної Церкви”, яка вважала мучеництво головним і необхідним подвигом християнина. Після визнання у подальшому Церкви державою відпала необхідність у масовому мучеництві. В Християнську Церкву прийшло (вступило) протягом кризового III ст. багато знаних та забезпечених

(заможних) міщан (саме вони і зайняли ключові посади у керівництві Церкви), котрими не заохочувались ідеали бідності, аскези, мучеництва [27, с. 93]. З релігії найнижчих верств населення, що перебували в опозиції до держави, християнство поступово перетворювалось на офіційну релігію Римської імперії, яка затверджувала і обстоювала інтереси пануючих шарів суспільства та владних кіл. Проти цієї “продержавної” релігії й виступали плебейські прошарки християн [27, с. 95].

Один з таких рухів утворився в Північній Африці на початку IV ст. це донатизм; саме він на кінець IV ст. став релігією переважної більшості “низового населення” Нумідії. Донатисти переслідували ортодоксів у багатьох регіонах, влаштовували на них озброєні напади, захоплювали храми. В цих умовах Римська Церква відчувала гострий нестаток у кліриках [27, с. 99]. Августина, як одного з найбільш освічених у Північній Африці “чистих латинян”, прикликають до активної церковної діяльності. В 395 р. Валерій, разом з єпископом Калами Пелагієм та ще двома єпископами висвячує його у свої наступники – вікарним єпископом, і вже через рік – у 396 р., після смерті Валерія, Августин займає єпископську кафедру в Гішпоні, де він пробув 34 роки – до самої смерті. На посту єпископа Августин Аврелій витратив багато сил на зміцнення “західної” релігії в Нумідії, на поглиблення християнської догматики і Віровчення у боротьбі з єретичними рухами – донатизмом і пелагіанством перш за все [43, с. 78].

Після висвяти на єпископа (хіротонії), життя Августина відразу ж різко змінилось. Як верховний ієрарх на кафедрі, він повинен був приділяти багато часу справам Церкви – починаючи з місцевої общини й закінчуючи усією територією провінції. Разом з єпископом Карфагенським Аврелієм він швидко стає найбільшим богословським авторитетом і бере участь в Карфагенських соборах, спрямованих проти донатистів, котрих лише з 401 по 411 р. відбулося сім. Одночасно продовжується активна полемічна й вчена діяльність Августина. Крім численних антидонатистських трактатів він завершує в перші роки єпископату свій найоб’ємніший антиманіхейський трактат – “Проти

Фавста – маніхея” у 33-х книгах, підводячи остаточний підсумок давній суперечці [54, с. 130].

Крім того, ще у першій половині 90-х рр. IV ст. Августин починає ретельно вивчати Послання апостола Павла, інтерес до яких у нього вперше виник в 386 р. Це надзвичайно важлива, ключова основа усього світосприйняття Августина. Вивчення Послань виявило для нього цілий “згусток” найактуальніших проблем: первородного гріха, Благодаті та Божественного Передвизначення, волі й свободи, есхатології і людської історії, – тобто саме тих проблем, вирішення яких й склало Августину славу оригінального та неповторного мислителя, визначило його місце в історії людського духу [67, с.213]. Вже на 395 р. були здебільшого завершені важливі та концептуально значимі трактати - “Роз’яснення деяких положень з Послання до римлян”, “Про вісімдесят три різних питання” та Кн. II—III трактату “Про вільне рішення”. До них примикає також важливий опус – “Про різні питання до Симпліціана” 396 р. В них закладено початок августинівської теорії первородного гріха [67, с. 214].

У перші роки єпископату Августин починає роботу над програмним трактатом “Про християнське вчення”, а з 397 р. пише “Сповідь”, де також у повній мірі відобразилися результати його “пауліністських медитацій”. З 399 р. починається робота святителя над іншим принципово важливим твором – трактатом “Про Трійцю”, котрий писався з перервами майже двадцять років. Інтенсивна робота тривала й на початку 400-х рр., коли Августин пише цілий ряд невеликих морально-напучувальних трактатів, які розглядали стрижневі питання моралі та аскези [54, с. 134]. У 401-415рр. він створює розлогий коментар на Книгу Буття. Таким чином, можна побачити, що 390-ті й початок 400-х років були тим часом, коли у Св. Августина зародилася більшість його задумів і в усій широті були закладені основи праць, що склали вагому частину його філософсько-теологічного вчення.

Життя, сповнене справами, йшло своєю чергою, а тим часом “хмари” збирались вже над усією Західною Римською імперією вже збиралися. 24

серпня 410 р. вестготи, очолювані Аларіхом захопили Рим. Подібно до хвиль кинутого у воду каміння, вісті про падіння тисячолітнього міста разом з біженцями досягли берегів Північної Африки. Враження, викликане цією подією, було величезним: вісім століть з часів галльського нашествия – ворог не ступав на територію міста. Серед пересічних городян падіння столиці Імперії викликало нездоланні передчуття щодо глобального катаклізму – падіння античного світу [22, с. 89]. Під впливом цієї жахливої події Августин замислює грандіозний твір – “Про Град Божий”. Надалі, протягом двох десятків років свого життя, як вже зазначалося вище, він повністю поглинений двома завданнями: роботою над цим трактатом (почав писати з 413р.) та полемікою з пелагіанами [54, с. 135].

Полеміка (досить гостра та принципово-безкомпромісна) з останніми відбирала у Гіппонського єпископа багато часу і сил. Пелагіанство було хоча й короткочасною, проте потужною течією християнської думки V ст. Головні ідеї вчення, висунуті ієрохенцем Пелагієм, полягали ось у чому: первородний гріх не переноситься на нащадків; гріх – не родове прокляття, а особисте рішення кожної людини; для звільнення від гріха, отже, не потрібна ніяка особлива допомога, а Благодаттю необхідно називати природну здатність людини досягати добра власними зусиллями [88, с.120]. Сутність пелагіанства відображена у двох узагальнюючих формулах учня Пелагія, Юліана Екланського: “Свобода рішення, де людина незалежна від Бога, полягає у можливості здійснити гріх і утриматись від нього”; “Вища Справедливість воздає кожному своє, без омани та по легкості” [88, с. 122]. Як бачимо, ересь Пелагія нагадувала ранню теорію свободи волі Августина і так само різко контрастувала з його більш пізньою теорією Благодаті та Передвизначення.

Августина дійсно турбувала теологія Пелагія. [54, с. 140]

Починаючи з 413 р. (опус “Про природу та Благодать”) антипелагіанські твори пишуться мислителем один за одним (“Про діяння Пелагія” й ін.). Коли у 20- х рр. V ст. ідейним керівником пелагіанства став саме Юліан Екланський, Августин розпочав з ним доволі гостру богословську

дискусію. Поряд з цим, Августин змушений був роз'яснювати численні сумніви з приводу власних поглядів і спростовувати пом'якшений різновид ересі – напівпелагіанство (трактат 426-428 pp.) [54, с. 149]. Не варто забувати, що саме в цей час Августин продовжував працювати над “Градом Божим” і не був звільнений від поточних справ свого діоцезу – Гіппонськоїєпископії. Надмірні навантаження поступово підривали сили та здоров'я Аврелія; ситуацію не виправляли і його підлеглі клірики – пресвітери та диякони, які допомагали своєму патрону [54, с. 151].

В останні роки Августин відчував зростаючу втому. Вік не дозволяв вже суміщати практичну діяльність єпископа з написанням наукових творів. У 426 р. він доручив вести справи єпархії своєму наступнику Ераклію з тим, щоб весь вільний час віддавати вченим заняттям. Святитель завершує трактати “Про християнське вчення” та “Про Град Божий”. Крім того, Августин переглядає головні свої твори, де багато що (вже з огляду на накопичений досвід) вимагало виправлення. Так з'являється концептуальний трактат “Перегляди”, де філософ-богослов підводить своєрідний підсумок багаторічним трудам [54, с. 278]. І все ж таки він не встиг зробити усе, що замислив. Влітку 430 р. вандали, котрі 429 р. переправились через Гібралтар, дісталися Гіппона. 28 серпня 430 р. Августин помер в оточеному місті [83, с. 279].

Розглядаючи його характер та звички можна зазначити, що Аврелій був людиною темпераментною, чесною, принциповою, обдарованою, з блискучими розумовими здібностями; за своєю природою – добрим і чуйним, але, разом з тим, твердим у прийнятих рішеннях. В одязі та побутових звичках Августин залишався скромним, невибагливим, уникав крайнощів, віддавав перевагу мудрій виваженій середині [37, с. 155]. Харчувався він переважно овочами; вино вживав помірковано, але регулярно, з “профілактичних ідей”, згідно зі словами Апостола Павла (1.Тим.5,23). За трапезою владика віддавав перевагу не стільки їжі й питву, скільки бесіді з друзями. Посуд використовувався здебільшого дерев'яний чи глиняний; предметів зі срібла

було мало; до своїх слуг ставився поблажливо [37, с. 157]. Жінок в домі Августина ніколи не було, не допускались вони і до трапези. Виключення не було зроблено навіть для його рідної сестри, теж черниці. Жіночі монастирі Августин відвідував лише у найнеобхідніших випадках [37, с.160].

В історичному контексті Августин цікавий у першу чергу як найвидатніший мислитель свого часу, довгий життєвий шлях котрого відобразив багато аспектів і тенденцій духовного й культурного життя складного перехідного періоду від Античності до Середньовіччя. Августин завершив лінію розвитку латинської християнської думки – Тертулліан, Мінуцій Фелікс, Кіпріан Карфагенський, Арнобій, Лактанцій, Амвросій Медіоланський [35, с. 173]. Християнство (особливо Західне) ще не мало власної догматики розробленої системи духовного виховання. Тому будь-яка людина, яка мала хист до духовної діяльності, повинна була починати з класичної античної освіти. Вона мусила подолати шлях духовного становлення, котрий пройшла греко-римська культура й цивілізація від Гомера до Пізньої Античності [35, с. 174].

Августин не лише пройшов даний шлях, – він пережив його віхи як етапи особистого, інтелектуального життя. “Великий єпископ Гіппону, як зазначає В. Герье, у собі втілює дух практицизму, скепсису й ідеалізму” [37, с. 84]. З іншого боку, дещо уповільнений шлях духовного становлення майбутнього Отця Західної Церкви, його надзвичайно сильна прив’язаність до матеріального світу з плотськими втіхами останнього, “розпливчастою” сутністю та чисельними гріхами свідчать, що Августин, як жоден з інших його попередників та сучасників (і язичників, і християн), був “плоттю від плоті” пізньоантичної культури, сином своєї епохи, котра вкрай загострила протиріччя між духом та матерією [37, с. 45]. Язичницьке (а потай – і частина християнського) населення Римської імперії активно поринало у плотське життя з його чуттєвими насолодами. Духовна еліта, тобто представники основних філософських течій того часу – “неоплатонізму, неопіфагорейства, стоїцизму, усіх різновидів агностицизму”, та ідеологи (апологети)

християнства агітували за життя “в душі”, повну або часткову відмову від захоплень благами “мінливого світу” [36, с. 45].

Августин почав своє життя як повнокровний “соматик”, пізнав задоволення “тілесного життя” і лише згодом, відчувши незадоволеність цим життям, цілеспрямовано почав пошук абсолютної Істини. Проте, навіть коли перед ним почали розкриватися обрії духовного життя, він ще довго й міцно тримався за задоволення матеріального світу і продовжував “ходити шляхами віку свого, забитими і торними” [9, с. 636]. Й хоча духовна еволюція Августина тривала довго, Істина, що відкрилась йому, була варта плотської жертви мислителя.

Виступаючи як теолог, Августин систематизував християнський світогляд, намагаючись представити його як цілісне (органічне) та істинне вчення. Необхідність такого роду систематизації була пов’язана з боротьбою Церкви проти численних єретичних рухів, які руйнували її єдність [103, с. 318]. Церква, котра зображувала свою місію як реалізацію прямої вказівки Бога, не могла миритися з існуванням в її лоні кількох ворогуючих напрямків, які врешті-решт отримали б організаційне закріплення та офіційну легалізацію. Тому єдність Віри і організації для Християнської Церкви було питанням “життя та смерті”. Не менш суттєва причина систематизації християнського Віровчення, здійсненої Августином, полягала у становищі християнської релігії як ідеології нових прошарків суспільства, яке поступово феодалізувалося [103, с. 39-40].

Недовге правління Юліана Відступника (361-363), котрий позбавив християнство повноважень домінуючої в Імперії релігії й підніс неоплатонізм (у вигляді поширення мітраїзму) до ролі державної релігійно-філософської системи (із містичним забарвленням), нанесло християнству досить відчутний удар [122, с. 115]. Крім того, ці події розкрили світоглядну силу неоплатонізму як досконалої філософської системи, на багато чіткішої (логічнішої) і обґрунтованішої у порівнянні з християнським Віровченням і, в силу цього, впливової у середовищі освічених (елітних) верхів римського суспільства.

Проблема, що вирішувалася Августином, полягала в тому, щоб у процесі систематизації християнського Віровчення використовувати принципи неоплатонізму в “методологічному аспекті”. На цей шлях ще до Августина стали Каппадокійські Отці Церкви, проте, саме єпископ Гіппона провів дану роботу послідовно і фундаментально [122, с. 116].

В результаті, протягом наступних століть платонізм існував лише у своїй християнізованій (августинізованій) формі – як теологічна адаптація. Варто відзначити, що філософсько-релігійна система Августина, з одного боку, являє собою результат засвоєння деяких основоположних принципів платонізму й неоплатонізму, сприятливих для християнської богопізнавальної доктрини і використаних для її філософсько-теологічного поглиблення, з іншого – є результатом усталення та подолання тих принципів, котрі для неї неприйнятні [39, с. 265]. Від філософів елліністично-римської епохи Августин перейняв практичну етичну установку як головну мету філософсько-теологічного знання; однак, він змінив означену установку у відповідності з положеннями та завданнями християнства. Проголошуючи устремління до щастя основним змістом (сенсом) людського життя, єпископ Гіппона вбачав це щастя у пізнанні людиною Бога і в усвідомленні своєї повної залежності від Нього. Святитель акцентував “Любов до себе, доведена до презирства до себе як гріховної істоти, – суть любов до Бога, і любов до себе, доведена до презирства до Бога, – порок” [13, с. 409].

Свої перші ідеї, думки, погляди та міркування Св. Августин Аврелій втілював у низці ранніх робіт переважно проблемно-теоретичного характеру – “Про блаженне життя”, “Про безсмертя душі”, “Про дві душі” та ін. У пізніх концептуально-узагальнюючих роботах мислитель теологічнообґрунтовує власний теоцентричний релігійний світогляд [39, с. 270]. Бог як першопочатковий і кінцевий пункт людських суджень та дій, постійно виступає також в усіх частинах його філософського вчення. У підсумку, проблема Бога (проблема Богопізнання) та Його ставлення до світу виступає у Августина першою й головною проблемою наукових студій та

духовно-світоглядноговчення [39, с.270-271].

Резюмуючи вищевикладений матеріал, доречно зазначити, що магістральне призначення суспільно-політичної, богословської і філософсько-історичної концепції Св. Августина полягає у пізнанні Істини. Помираючи, Августин не склав навіть заповіту. Його останніми словами були покаянні псалми і дві фрази: “Ти – милість, я – ніщо... Пізно полюбив я Тебе, Краса, така древня і така юна, пізно полюбив я Тебе...” [88, с. 231] й “Бережіть бібліотеку з моїми записаними промовама, в них ви знайдете мене живого” [88, с. 231].

З інших відомих світоглядних висловів владики можна виділити такі: “Ти покликав, гукнув та прорвав глухоту мою...”; “Ти блиснув, засяяв та прогнав сліпоту мою...”; “Ти розлив пахощі Свої, я вдихнув і задихаюсь без Тебе...”; “Я пізнав Тебе і Тебе бажаю та прагну...”; “Ти торкнувся мене і я запалився Вченням про світ Твій...” [15, с.54-63].

В день його смерті погода була тиха, світило сонце. Нащадкам він залишив у “Проповідях” найкращий девіз: “Вір аби розуміти, розумій аби вірити” (“Crede ut intellegas, intellegas ut credas”) [19, с. 187].

Один з крупних дослідників патристики – Б.Альтанер, так оцінив особистість Августина: “Видатний єпископ, він поєднав у собі організуючу енергію Тертулліана і широту духу Орігена з релігійним чуттям Кіпріана, діалектичну проникливість Аристотеля з польотом ідеалістичної спекулятивної думки Платона, практичний здоровий глузд латинян з духовною пластичністю греків. Він був найкрупнішим філософом епохи патристики й найвпливовішим теологом Церкви взагалі. Що Оріген зробив для теологічної науки III й IV віків, – то Августин ще дієвішим чином продовжував робити протягом століть, до сучасної епохи. Його вплив виходив за межі філософії, догматики, теології, містики, поширюючись на соціальне життя, церковну політику, право. Зрештою, це був великий зодчий західної середньовічної культури” [62, с. 106].

Як вже підкреслювалось, літературна спадщина Августина величезна: майже сто опусів що збереглися, не рахуючи листів і проповідей; при цьому всі без виключення роботи мають гострий полемічний характер. Їх можна умовно поділити за тематичною спрямованістю: філософські твори; шедевр філософсько-догматичної теології – “Про Трійцю”; головний апологетичний твір – “Про Град Божий”; екзегетичні роботи; трактати проти маніхеїв; опуси проти донатистів; антипелагіанські праці; автобіографічна книга, написана бездоганно з літературної точки зору – “Сповідь”; знаменитий палінодійний твір “Зречення”, де міститься переоцінка Августином деяких своїх тез, котрі він захищав раніше.

Отже, висвітлення та аналіз біографії Св. Августина дозволяє констатувати: перший Отець Західної Церкви став своєрідним фундатором універсалізованого духовно-світоглядного концепту, орієнтованого на створення (побудову) “ідеальної соціальної моделі” в межах християнської ортодоксії, під зверхністю й контролем інституту папства.

Розділ 3. Філософія історії та соціальна доктрина

Святого Августина

У 384 р. глава язичницької “партії” і префект Рима Аврелій Симмах прибув до Мілана, який став новим адміністративним центром Імперії, з наміром переконати імператора Валентиніана III відновити вівтар богині Ніки (Перемоги). Він сподівався, що вона стане запорукою процесу відродження колишньої римської величі, оскільки держава переживала тривалу важку кризу. Одночасно з цією головною місією, котра виявилась невдалою, Симмах зробив невелику благодійність – допоміг зайняти звільнене місце міського ритора тридцятирічному вихідцю з Проконсульської Африки, недавньому маніхейському аудитору, а тепер – шанувальнику неоплатонізму, такому собі Августину Аврелію, чийми зусиллями язичництво невдовзі буде остаточно поховано [135, с. 127]. Доречно зазначити, що боротьба старих і нових тенденцій розвитку, язичництва і християнства, античності, яка відходила, й нової епохи варварського домінування, визначала зміст та сенс тієї історичної епохи. У такі періоди життя суспільства неминуче виникають питання про причини та сутність того, що відбувається, спроби хоча б теоретично окреслити вихід з кризової ситуації, виправдати чи відкинути сучасне, обґрунтувати свої історичні завдання, соціально-політичні програми на майбутнє, які формуються в термінах, адекватних часу [135, с. 128]. Це призводить до поживлення тієї галузі знання, котра названа Вольтером “філософією історії” і є осмисленням соціальної дійсності, заснованим на ретроспекції минулого, а в деяких випадках – конструюванні майбутнього з метою “упорядкувати” історичний простір і час [135, с. 128].

Протлумачена в дусі християнства ідея упорядкування соціального буття, що роздиралось невирішеними протиріччями, набуває різної

спрямованості на Заході та Сході. С. Аверінцев справедливо відзначає: “V століття дало усьому Середньовіччю дві книги, кожна з котрих висловила у стислому узагальненому вигляді ідеологічні підвалини величезної епохи. Проте, одна з них написана латиною, інша – грецькою, й різниця між ними мовби символізує різницю між латинським світом та ранньовізантійською культурою. Тема трактату “Про Град Божий” – світ як історія, до того ж історія (зрозуміло, “священна історія”) сприйнята (осягнена) як гостра суперечка протилежностей і як шлях, що веде від однієї діалектичної сходини до іншої. Часовий початок прийнятий у Августина, дійсно обґрунтований серйозно. Тема корпусу так званих “Ареопагітиків” (творів Псевдо-ДионісіяАреопагіта) – світ як “космос”, як структура, як законотворююча супідрядність чуттєвого та надчуттєвого, як ієрархія, що незмінно перебуває у позачасовій вічності” [26, с. 119].

Разом з тим, протиборство двох виділених тенденцій, до якого входило на Сході зняття біблійного історизму, розвинутого на Заході Августином, значною мірою окреслювало ідеологічний, культурний і навіть політичний рівень (стан або простір) Європи протягом багатьох сторіч, ставши своєрідною константою світосприйняття, без розуміння котрої важко осмислити інтелектуальний синтез Середньовіччя [26, с. 122].

Августина називають творцем філософії історії. Це твердження, на думку В. Уколової, є не зовсім справедливим [135, с. 129]. На її думку, Гішпонський єпископ дійсно вперше створив синтетичну (на принципах і в категоріях свого часу) теорію історії людства, щоправда, орієнтовану у майбутнє більше, ніж у минуле [135, с. 130]. Не будучи систематизатором, як наприклад, Фома Аквінський, він, тим не менш, звів міцний костяк духовного простору Середніх віків, у котрому філософія історії органічно витікала зі

світоглядної концепції.

Однак, Августин спирався на вже досить тривалий досвід християнської теології та історіографії, відштовхуючись від своєрідних історико-філософських уявлень язичницьких мислителів, перш за все – неоплатоніків, у котрих усталена нестійкість людського буття була вписана у світове ціле (єдине) як структурно упорядкована множина [135, с. 130-131]. Людські діяння, добрі чи злі, корисні чи шкідливі, в їхній інтерпретації виділялися як окремі прояви гармонізованого руху космосу самого по собі, оскільки людина була частинкою цього Космосу, де все, у кінцевому рахунку, є справжнім і котрий позбавлений істинного розвитку, а значить – і історизму. Для римлянина створити історію подій або явищ означало субстанціювати їх у незмінному бутті Вічного міста (сама ця назва впливала з їх світосприйняття), універсалізувати їх, зробивши “історією римською”, тобто – “історією всесвітньою”.

Античне розуміння історії було відкинуто християнством, однак, окремі досягнення “язичницьких мислителів” були використані ним і утворили сплав з теологічною діалектикою [135, с.132]. Важливо підкреслити, що історичні погляди Августина повністю ґрунтувались на його релігійних ідеях. У свою чергу, його релігійні погляди формувались під впливом певних зовнішніх чинників, у процесі життєвого досвіду, в тій боротьбі, котру йому, як одному з керівників Християнської Церкви тієї епохи, довелося вести, з одного боку, з представниками античного світогляду, з язичниками, з іншого – з різними еретичними течіями всередині самого християнства [135, с. 132-133].

У IV-V ст. з’являються, як відомо, класичні взірці християнської історіографії, у котрих обґрунтовувалась “споконовічність” християнства і

безсуперечна істинність Одкровення. Християнські історики намагались зробити свою історичну схему респектабельною, вливши в неї стару язичницьку історію [130, с.15].

Основа (фундамент), на якій базуються філософія історії та весь світогляд Августина, котрий узявся за рішення цього надскладного завдання, – ідея єдиного всемогутнього Бога, Який стоїть над сотвореним Ним світом. Цей, абсолютно трансцендентний, не обмежений ніякими межами, цілісний, незмінний (сталий) та всюдисутній Бог панує над світом і править ним, оскільки то є “Творіння Його”, надаючи усьому сотвореному здійснювати та спрямовувати свої рухи мовби самостійно [130, с.16]. Бог, за Августином, – Абсолютне Істинне Буття, Єдиний Суций, цілокупнопоєднуючий три іпостасі. Цим пояснюється єдність першопричини, первообразу (Логосу) та джерела походження будь-якого недосконалого Буття. В означеній інтерпретації – основний пункт розбіжності між Августином та Плотіном [130, с. 16-17].

Згідно з останнім, Єдине являє собою Абсолютний Першопринцип, що перебуває вище Буття. Християнський Бог, перш за все, “Суций”, тобто тотожний чистому Буттю, незмінному й довічному. Для Августина таке Буття – сутне в абсолютному розумінні [12, с. 418], вища Досконалість і Благо, вищий Розум, який все упорядковує в русі до єдиної мети. Уява про Бога як субстанцію, котра не знає ніякої зміни, руху та дії, метафізично замикається на проблему співвідношення буття й становлення, сталості та мінливості, вічності і часу [135, с.133].

Відправним моментом руху, становлення, часу виступає акт Творення, який, враховуючи субстанційність Бога, не може бути ні еманациєю, ні структурою матерії, а є сотворенням світу за вільним волевиявленням Бога

ex nihilo. На переконанням Августина, у творчому акті Бога не може бути ніякої матерії, оскільки тоді необхідно було би допустити наявність поряд з Ним іншого Буття, іншої субстанційності й тим самим відкинути (спростувати) Його всемогутність [135, с. 134 Звертаючись до Вседержителя, автор “Сповіді” писав: “До творення Твого нічого не було, крім Тебе, і ... усе існуюче залежить від Твого Буття” [135, с.420-421] У цьому єдиномоментному акті були сотворені всі окремі буття, котрі є зараз і будуть існувати у майбутньому до скінчення часів, у відповідності з їх “семенними Логосами”, тобто – своєрідними зародковими формами, котрі розгорнуться у часі [135, с. 135].

Усі форми “сутнього” сотворені Богом і першопочатково зосереджені в Ньому, бо Він – перший взірець (exemplar) Дійсності, її Еталон, а Його премудрість – це абсолютна повнота Знання, все охоплююча і в усе проникаюча [14, с. 316]. Таким “конструктом” Св. Августин ототожнював старозавітну премудрість з євангельським Логосом, Божественним інтелектом, який визначає не лише загальну спрямованість і принципи існування світу, а й індивідуальне буття кожної речі, єдиномоментномістячи у собі її минуле, майбутнє та сучасне, тим самим встановлюючи своєзвичний раціональний зв’язок між Богом та Його Творінням. З іншого боку, існування світу розгортається у часі; тому Августину надзвичайно (принципово) важливо осягнути його, завжди вислизуючу таємницю [129, с. 70-71]. Міркування про час відрізняються оригінальністю філософської аргументації та психологічних мотивувань. Для повноти картини зупинимося на аспектах, найбільш значимих для августинівської філософії історії.

Августин частково спирається на філософську традицію, яка брала початок у Платона і стверджувала, що Вічність – це нерухомий образ часу,

цілокупне “життя у собі”, постійно дане і позбавлене будь-якого руху; святитель відштовхується від цієї традиції. Вічність в інтерпретації неоплатоників за своєю суттю є граничний стан, що охоплює у собі минуле, сучасне та майбутнє, усі часи, усю течію й мінливість світу [135, с. 135-136]. Вона є миттю, яка містить усі початки й кінці, моменти часу, весь розвиток, згорнутий в одну цятку й тому за самою своєю сутністю – заперечуюча розвиток, рух і сам час. Така “клеочуча” у собі самій Вічність, на думку неоплатоників, абсолютна статична, незмінна, оскільки неперетворна [135, с.136].

В результаті те, що протікає у часі, неперетворюване, безцільне, неспрямоване. Характерно, що Вічність і час розрізняються якісно, а не кількісно. Вічність – початок, який породжує та визначає час. Вічність – спокій, нульова тривалість; час – часта тривалість, дискретність, текучість. Вічність – цілність та досконалість; в ній і з нею нічого не може статися, вона – завершеність, самозадоволення, рівновага; час – це відпадиння від Вічності, її заперечення [135, с.137].

Перебуваючи у часі, людина постійно мовби підлягає Вічності, відчуває її тиск. Тому у неоплатоників час – не є, власне, історією. Відпадаючи від Вічності, або здійснюючи сходження до неї шляхом духовної досконалості, людина реалізує необхідний замкнений коловий рух, який заперечує розвиток, – один з моментів алогічного становлення “розумної Вічності” [135, с. 137-138]. Августин також вважає, що Божественне Буття пов’язане з незмінно існуючою Вічністю (*Semperstans aeternitas*), котра якісно протистоїть часу, який не має ніякої постійності.

Однак, якщо у неоплатоників народження часу – це спонтанний процес течії, порушення повноти Вічності, в результаті чого час розуміється як

кількісно безкінечна реальність (течія або плинність) напротивагу якісно сприйнятій Вічності, а світ виявляється співвічним Єдиному, – то у Августина, котрий стояв на позиціях креаціонізму, Бог, Який творить світ за власною Волею, творить з ним і час. Таким чином, воно (народження часу) набуває повністю однозначного та визначено-фіксованого початку – коли “сотворив Бог небо і землю” [135, с. 140]. Для християнського теолога є очевидним, що “часу не було б, якби не було Творення.. ,” [19, с. 147].

Світ сотворений не в часі, а разом з часом. Вічність Бога – не лише породжуюча причина часу, а й причина творяща: “... Вічність, завжди і незмінно існуюча, яка не має ані майбутнього, ані минулого, творить, між тим, часи і майбутні, і минулі” [19, с.149]. Характеристиками часу є його змінюваність, протяжність, лінійна спрямованість та граничність. Час утворюється сукупністю моментів руху, проте, не є його мірою (як у Аристотеля). Він (час) не перебуває у спокої, постійно “стає”, але образ цього становлення відбитий (відображений) у Вічності, яка сконцентрувала його в собі у нерозривній єдності [131, с.345].

Як і все сотворене, час має дві границі – момент виникнення і момент загибелі; обидва акти здійснюються лише за Волею Божою. Ідея вільного волевиявлення Бога докорінно (сутнісно) відмежовує концепцію Августина від неоплатонізму, згідно з яким Божественна Душа править світом як природа [131, с.347]. Бог має Вічність та довічну мету, яка втілилась історично у житті Ісуса Христа. Світ у Августина не існує (не перебуває) як природа, а розгортається як історія, котра має початок, кульмінаційну точку й кінець-кінцем, просякнута глибоким сакральним сенсом, який у свою чергу полягає в Спасінні людства Богом. Час, за його переконанням, не рух по колу (Августин різко засуджує античну теорію колооберту) [4, с.211]; він відкритий

у майбутнє, тобто есхатологічно, телеологічно обґрунтований [131, с.348-349].

У відповідності з цим, Августин розрізняє два види темпоральності – безкінечну тривалість існування (*aevum*) субстанцій сотворених, але таких, що мають певну досконалість і тому практично незмінних (янголи) та “вік”, “світовий час”, (*saeculum*), тобто, не лише землю людей між небесним і земним Градами, а й часовий континуум, у котрому відбувається їх взаємодія. *Saeculum* – це, по суті, людський, земний час, розділена есхатологічно темпоральна реальність [131, с.353]. Симптоматично, що Св. Августин намагається визначити зміст часу не лише через порівняння з Вічністю, але також немов з середини, з власного земного буття: “Погані часи, важкі часи — ось те, що люди невтомно повторюють; так давайте жити добре і часи стануть добрими. Ми і є часи: які ми, такі і часи” [19, с. 150-151]. Такий реалізм взагалі є властивим Августину, поряд з глибокою філософічністю.

На його думку, сотворивши людину, Бог не відразу занурив її у хаотичну, на перший погляд, часову стихію. Початкову фазу життя Адама та Єви не можна назвати повністю історичною; вона проходила в особливому часі – *aevum*. Гріхопадіння стало актом, який дійсно відкрив людську історію. Воно стало визначальним епізодом історичної драми людства, котрий породив “ланцюг” страждань (*series calamitatum*), безперервну мінливість його існування (*mutabilitas rerum humanarum*) [13, с. 232], яка постійно коливається між устремлінням до досконалого буття й падінням у ніщо, порожнечу небуття або зла [13, с. 232-233]. Цей акт був наступним за відпадінням янголів кроком, відпадіння від Творіння Бога [127, с.13].

Разом з тим, за концепцією Гіппонського мислителя акт гріхопадіння не був однозначно визначений Богом; тобто Він його до кінця не передбачив

(саме у цьому проявляється протирічність августинівської концепції), оскільки людина наділена свободою волею, яка виділяє її з усього сутнього. Августин намагається довести, що в основі історії лежав реальний акт вільного вибору. Недосконалість людської природи, яка була, згідно з неоплатонізмом, наслідком “неповноти Буття”, у християнського теолога стає “гріхом” (peccatum), тобто “волевим злом” (voluntarium malum) [13, с. 239-240]. Здійснюючи гріхопадіння, людина тим самим створювала першу справжню (реальну) історичну ситуацію, надаючи Богові можливість здійснити свою роботу Спасіння й розгорнути історію як розвиток і реалізацію ідеї Спасіння людства, що втілилась у спокутувальній жертві Бога-Сина Ісуса Христа [117, с.7-8].

Первородний гріх Адама полягав у непослуху Богові і цей гріх був зумовлений (об’єктивно) самою недосконалою природою Адама як людини. Покаранням людині стало позбавлення її привілейованого становища серед інших Божих творінь, занурення її у потік часу, нестабільності, страждань, боротьби та смерті. В результаті, “усіляка мить скорочує строк життя, тобто, взагалі весь час життя – не що інше, як гонитва за смертю, гонитва, у котрій жоден не може зупинитись навіть на мить, або уповільнити крок – всі змушені йти однаково швидко” [13, с.244], “... і в цій гонитві людина не має шансу перемогти сама смерть” [13, с. 246]. Цей шанс надає їй лише Христос [13, с.251]. Спокута первородного гріха, за сутністю, – спасіння від смерті, передвизначення довічного життя, отже, “виходу” людини з часу, а значить – з історії як процесу часового буття, подібного до “бурхливої річки” або “моря, що хвилюється” [13, с. 255]. І рух у цьому часовому потоці спрямовується Божественною Волею, у відповідності з планом Творця.

Аналізуючи порядок Сутнього, котрий діє у світі як Божественне

Провидіння, Августин робить висновок, що цей порядок має певну мету. Запозичивши у Плотіна ідею невідвортно логічного, тобто чітко визначеного Логосом, Світопорядку, прекрасного й благого за своєю природою, він розвиває її в душі християнського теїзму [117, с.80]. Промисел (*propositio*) у трактуванні Плотіна стає у Августина Провидінням (*providentia*) і навіть Передвизначенням (*praedestinatio*). Для християнського теолога Божя Воля – первопричина усього сутнього та будь-якого руху. Прояв її у світі природи та інтелектуальному світі має свої особливості. Відповідно до цього, Провидіння поділяється на два види – природне (*naturalis*) й вольове (*voluntaria*) [13, с.317]. Божественне Провидіння не Закон, іманентно притаманний світу (як у неоплатоніків), а втілення Божественного Плану, що існував ще до світу [117, 82].

В природі воно (Провидіння) виступає як упорядкованість тіл, їх рухів у просторі та у часі, що досягається безпосередньо завдяки прихованим причинам, вкладеним у речі їх Творцем. У сферах мешкання янголів та людей Божественне Провидіння упорядковує їхній рух у часі [117, с.85-89] і діє через їх волі, котрі виглядають прямими причинами їх дій, однак надалі являють собою вираз (прояв) Волі Божої та носять другорядний характер. Люди – це “робітники Бога”, котрий їхніми руками втілює передвизначений Ним план. Вони (люди) не можуть вважатися істинними (справжніми) творцями історії, оскільки в кінцевому результаті не можуть нести відповідальності за свої дії (у цьому Августин протирічить античній історіографії, яка вбачала сенс в самих людських діяннях) [130, с.18]. У той самий час вчинки людей і те, що з ними відбувається, набувають особливого значення, оскільки виступають “фрагментами” загального будівного процесу, руху до єдиної мети, того виходу, котрий є передвизначеним Божественною Волею для людини у

загальному плані управління Всесвітом. Пристосована до історії, ця ідея виявилась досить плідною для середньовічної історіографії [130, с.18-19]. Історія, сприйнята як здійснення Божественного Плану, *Gesta Dei*, набула глибокого сенсу, внутрішньої закономірності, організованості у часі [13, с.390]. Августин стверджує, що “Божественне Провидіння будує земні царства і усім керує та розпоряджається єдиний Бог у відповідності зі своєю волею” [13, с.393]. Обов’язок християнина – бути слухняним та справним “знарядям” Божественного Провидіння.

За Августином, передвизначений Богом план частково стає доступним розумінню людей через Одкровення, котре дає ключ до осмислення минулого й відкриває завісу над майбутнім. Тим самим, в загальних рисах сенс історії міг бути опанований таким, яким він перебуває у незмінній та довічній цілокупності Божественного Розуму. Християнська історія, як вже відзначалось, відкрита у майбутнє, котре небезкінечне та має свою межу. Історичний процес набуває, таким чином, есхатологічної інтерпретації.

“Божественний План” в історії здійснюється не відразу, а поступово; тому Св. Августин виділяє в історичному процесі ряд періодів, висунувши як критерії ступінь залежності від кульмінаційної події – втілення Христа – і аналогічно з шістьма днями Творіння, які розуміються не конкретно, а символічно [135, с. 141]. Він уподоблює епохи-періоди також віковим категоріям людини. Історія поділяється ним на сім відрізків: перший – вік немовляти, від Адама до Ноя (десять поколінь); другий – дитинство, від Ноя до Авраама (десять поколінь); третій – отроцтво, від Авраама до Давида; четвертий – юність, від Давида до Вавилонського полону; п’ятий – зрілість і початок поступового занепаду людського життя, від Вавилонського полону до народження Христа (ці три періоди по сорок поколінь); шостий – від

евангельської Проповіді до кінця світу. Він може охопити таку кількість поколінь, “котра була від першого Адама до останнього” [13, с.434]. Це “старіючий вік” (*senectens*), проте, саме він є часом, коли земля “створює душу живу” [13, с. 436]. Ставлення до нього у Августина дуалістичне. З одного боку, це час загальної деградації, а з іншого – морального відродження, підготовки до Другого пришествя (до парусії). Вінчає перераховані “віки” людства Сьомий день, коли, після праведного Божого Суду буде покладено край часу, історії і настане Царство Боже, котре триватиме вічно [13, с. 450-458]. Необхідно відзначити, що Августин поступово очищував свою концепцію від мілленаристських ідей, хоча до кінця зробити це не встиг.

Філософію історії Августина завершує концепція “Двох Градів”, викладенню котрої присвячений його фундаментальний труд “Про Град Божий” (він писав його понад чотирнадцять років). В людстві він виділяє два роди залежності від етичних характеристик. Початкова дана ідея з’являється у Августина ще в опусі “Про істинну релігію” [8] і багато в чому містить елементи традиційної риторики. Поступово уявлення про два народи трансформуються у нього в поняття загальноісторичні, ключові з точки зору розуміння концепції розвитку. Її мислитель переніс з площини реальної історії у сферу Буття й взаємодії двох “Градів” – земного (*terrena*) та небесного (*coelestis*), тобто Божого (*Dei*), що розрізняються за вищим Передвизначенням, завданнями і ціннісними орієнтаціями. Ці “Гради” розчинені в історично реальному суспільстві, розсіяні у світі [135, с.141-142].

При створенні своєї концепції “Двох Градів” Августин орієнтувався на біблійну традицію – старозавітні пророцтва про настання Царства Божого, – які отримали найбільш яскраве відображення у Новому Завіті, котрий зорієнтований на очікування даної події. Для християнина найкращий час – у

майбутньому, там, де його очікує Царство Небесне і де він одержить втрачений рай. Августин, дещо відступаючи від новозавітного тлумачення, робить проєкцію Царства Божого і у минуле, віднісши виникнення двох “Градів” не лише до початку людської історії, а й далі – до моменту відпадиння янголів від Бога, появи добра та зла, надаючи їм, тим самим, космічний масштаб [135, с.142].

Для загального соціального визначення своєї історико-філософської ідеї Августин Аврелій вносить через етичне обґрунтування два поняття – “суспільство” та “історія”. Саме з цими положеннями моральної доктрини августинізму (в історичному контексті) пов’язані її соціальні висновки. Ортодоксальний ідеолог західного християнства згідний з тим положенням християнської моралі, яке декларує бідність і зубожіння є найбільш сприятливими для Спасіння [135, с.143]. Однак, як філософ, Августин далекий від думки, нібито лише бідність відкриває шлях до Спасіння (як стверджували, наприклад, пелагіани). Багатство при правильному його використанні не може бути перешкодою до Спасіння [13, с.475]. Посилюючи ці висновки, Аврелій доводить навіть, що майнова нерівність людей – необхідне явище суспільного життя. Це – наслідок первородного гріха, який назавжди спотворив першопочаткове Блаженство [13, с.479-480].

Матеріальний статок випадає людям не за їхні особисті заслуги (досягнення) і не за їхні позитивні якості. Як і все у цьому житті, статок являє собою незрозуміле (неосяжне) для людського розуму рішення Божественного Промислу. Тому безглуздо устремлюватися до зрівняння багатств, оскільки нерівність буде мати місце, поки триває земне життя. Повнота людського щастя почне панувати лише “в тому житті, де жоден вже не буде рабом” [13, с.516]; а в цьому житті “людина добродійна, хоча вона і перебуває у рабстві,

вільна, й навпаки, зла, хоча і царює, раб своїх вад” [13, с. 516]. Виправдання та обґрунтування соціальної нерівності – основна риса суспільно-політичної доктрини Августина. Необхідність такої нерівності обумовлена, за його вченням, ієрархічною структурою суспільного організму, гармонійно сотвореного Богом. Ця ієрархія – недосконале відображення того небесного, духовного царства, монархом котрого є сам Всевишній [13, с.517-518].

Для розуміння філософії історії Августина та її особливостей, необхідно вказати ще на одне джерело святителя – доктрину головного теоретика донатизму Тиконія, хоча боротьбу з ним Гіппонський єпископ вважав основною справою свого життя. Тиконій надавав суттєвого значення обґрунтуванню есхатологічного характеру історії і поділяв у зв’язку з цим людство на дві частини, два “народи”. “Святий народ” асоціювався у нього з Церквою, а інший – підпавшим під владу диявола світом [128, с. 67-68]. У боротьбі з донатистською єрессю Августин виступив прибічником примусу в питаннях Віри – “Примусь вступити!” [13, с.533]. Проголошуючи, що “Істина повинна примусити їх (єретиків) мовчати”, він не сподівався лише на “Слово Боже”, – а став організатором широких гонінь та каральних заходів, які здійснила Церква у союзі з державою. Тим самим, як підкреслює В. Уколова, було покладено початок середньовічним переслідуванням єретиків на Заході, що отримало крайній прояв у діяльності інквізиційних трибуналів [135, с. 144].

Августинівська теорія “примусу” інакомислячих “у покорі й дисципліні” – важлива частина його проповідницької стратегії, де політичні мотивації іноді брали гору над євангельськими милосердям. Це не заважало безкомпромісному Гіппонському єпископу удосконалювати свою історико-філософську концепцію, в ряді випадків трансформуючи та

органічно розвиваючи деякі думки своїх супротивників. Так сталося із тиконіївським положенням про “два народи” [135, с.144-145].

Августин відмовився від прямого отождоження “Божого Града” з Церквою, а “земного Града” – зі світом, інтерпретуючи їх як дві есхатологічно орієнтовані спільності, в котрих втілилось таїнство Божественного Передвизначення. Між обома “Градами” немає видимої межі (кордону), більше того, їхні мешканці (громадяни) не знають, до котрого вони належать, оскільки жоден з “Градів” не асоціюється ні з яким історичним “загалом”. Фундаторами (у розумінні реалізації їх на землі) стали два брати – Каїн та Авель [14, с. 37]. Від першого бере початок “Град мирський”, від другого – “Небесний”, котрий є спільністю, що мандрує (*peregrina*) по землі, але яка їй не належить.

Обидва “Гради” співіснують у часовому просторі – *saeculum*, котрий для “земного Града” являє собою єдину реальність його буття, а для “Небесного” – лише ілюзорну реальність, яка відображає його одвічну Божественну природу. Завдяки такому співіснуванню “Градів”, таємне значення котрого висвітлює Одкровення, залишаючи при тому багато чого недоступним розумінню людини, Августин поєднує священну та мирську історію, визначаючи їх неминучу взаємодію й спільність проявів у часі як дихотомічно розділеного соціально-історичного комплексу [135, с.145].

“Земний Град” населяють люди, які воліють жити “по плоті”, “Небесний” – ті, котрі живуть “по духу”. У вченні Августина про суспільство важливе місце відводиться Любові, – поняттю, що відіграє стрижневу роль і в античній філософії, і в християнському світогляді, котрий сприймав її його з гострим психологізмом. Любов розуміється ним як прояв Божественної космічної сили, поєднуючий “місток” між людиною та Богом-Творцем [14, с.

106]. Разом з тим, людська любов дуалістична, що впливає з дуалізму душі й плоті. Перша породжує любов духовну (*caritas*), друга – плотську (*cupiditas*). Августин також вважав, що “обидві любові можуть співіснувати в людині для її ж блага так, щоб любов, котра робить нас блаженними, зростала за рахунок зменшення тої, котра робить нас нещасливими” [14, с. 108-109].

Два “Гради” – поле боротьби добра і зла [14, с. 125], марного шукання “слави у самому собі” та віднайдення її в Богові. На землі і в людині проходить кордон між Божим Царством і безоднею Сатани [14, с.130]. Людина – об’єкт, зосередження й мета боротьби двох космічних сил. Не знаючи наперед Божественного Передвизначення, вона може активно проявити себе у вселенській битві добра і зла, сподіваючись на Царство Небесне: “Цей Небесний Град, поки перебуває у земних мандрах, закликає громадян з усіх народів і набирає мандруюче суспільство в усіх мовах, не приділяючи значення тому, що є різного у звичаях, законах та закладах, котрими світ земний встановлюється або підтримується; нічого з останнього не відмінюючи і не руйнуючи, а навпаки, зберігаючи й дотримуючись усього, що у різних народів хоча й відмінне, проте спрямовується до однієї і тої самої мети земного світу, якщо лише не перешкоджає релігії, котра вчить шануванню Єдиного Найвищого та Істинного Бога” [14, с. 134-135]. Тим самим Августин відкрив середньовічним історикам шлях до пояснення історії їх народів та їх часу як певних (визначених) станів у послідовному здійсненні “єдиної християнської долі” й дозволив не пов’язувати перемогу християнства з історією Римської імперії [128, с.72].

Створюючи грандіозне панорамне бачення всесвітньої історії, Августин дивився у майбутнє – формував та обґрунтовував важливу для Середньовіччя ідею приналежності до “єдиного світу”, релігійно-духовної спільності,

обумовленої можливістю здійснення людських сподівань та надій у “Христовому Царстві”. Остаточному триумфу Божого Граду, Царства Небесного, цього об’єкту християнської надії, – він надав трансцендентного характеру [128, с.73]. Конкретні умови життя людського суспільства перебувають немов в тіні цієї есхатологічної реальності, котра не може бути порушена і якої позбавити людину неможливо, оскільки Провидіння неминуче тягне людину до неї як до найвищої мети. На різних етапах середньовічної історії есхатологічна концепція християнської надії, представлена у Августина, набула політичного змісту, фарбуючись то в оптимістичні, то в песимістичні тони, отримувала то революціонізуючий, то примиренницький характер [128, с. 76].

Не випадковим є і те, що з ростом усвідомлення людиною себе як діяча, відбувається зміщення акцентів в розумінні концепції “Двох Градів”. Починає домінувати ледь намічена Августином думка про те, що політично організоване мирське суспільство існує, щоб сприяти досягненню вищих людських сподівань, які співпадають з Божественними устремліннями [14, с.154]. Таким чином, християнська надія набувала більш земного й дієвого характеру.

Як християнський теолог, Св. Августин Аврелій, разом з тим, не ототожнював “Град Божий” і Церкву: не всі її члени є істинними громадянами Божого Граду, оскільки не дано людині за справедливістю відділити праведне від гріховного. В ній є і справжні праведники, і люди, “що живуть по людині” [14, с. 159]. Сучасну йому Церкву, “мандруючу” в земному світі та “шкутильгаючу” (clauda), Августин протиставляє Церкві майбутнього, очищеній від усіляких нечестивців (mali), “псевдохристиян”, кількість яких перевищує кількість праведників і котрі перетворюють “обитель Бога на

печеру розбійників” [14, с. 160-161]. Тим не менш, для нього немає сумнівів у тому, що Церква не може бути піддана (й ніколи не може піддаватись) хулі та наклепам. (Що правда, сам Августин не завжди слідує цьому, спрямовуючи на “неправедних” у Церкві звинувачення в гріховності й вказуючи на “плями та зморшки” Нареченої Христа) [112, с.130]. Описуючи Церкву як земну установу, що несе на собі відбитки земних вад, він, разом з тим, розвиває концепцію досконалої Церкви, котра вже зараз складає ядро земної, її дійсну сутність. Мова йде про “общину святих” (*congregaciosanctorum*) – їй, на думку Августина, буде належати Царство Небесне. Праведники є і в миру, поза Церквою, але вони до неї приєднуються після Воскресіння [14, с. 177].

Важливо підкреслити, що вчення Августина про Благодать не зовсім узгоджене з проголошеною ним свободою волі, і сумніви відносно ролі Церкви у Спасінні людини були каменем спотикання для його коментаторів та послідовників. Якщо Спасіння передвизначалось заздалегідь, то якою є роль Церкви в цьому світі? Середньовічні теологи, особливо ті, які займали провідне місце у церковній ієрархії, зазвичай орієнтувались не на цей аспект вчення Гіппонського єпископа, котрий об’єктивно міг дати підстави для применшення політичної ролі Церкви, відводячи їй лише роль взірцевого морального інституту [112, с.134].

Більше того, сам Августин з даного питання висловлював часто протиріччя, а іноді – взаємовиключні точки зору. Це було логічним наслідком його внутрішнього розвитку і неможливості примирити не тільки волі та Предвизначення в межах християнства, а й моральні засади і політичні амбіції даної релігії [112, с. 141]. Живучи в епоху найгострішої доктринальної та політичної боротьби всередині Церкви, яка одночасно намагалась бути провідною політичною силою в західноєвропейському соціумі, Августин, сам

активний і передбачливий політик, не міг не виступити захисником владних зазіхань (претензій на домінування) Церкви. Фактично, він був першим, хто всебічно обґрунтував постулат про Церкву, що увійшов у християнське Вчення як формула “Церква є Царство Небесне (на Землі)” [14, с.185].

Суб’єктивно не ототожнюючи Церкву з “Божим Градом”, Августин не знайшов іншої можливості визначити місце Церкви, окрім як поставивши її над світом. В. Герье справедливо відзначає: “Церква прославляється ним не лише як установа Христа, він підносить її мовби до одного рівня з Божественним Засновником” [37, с. 65]. Містичне поєднання Церкви як “Тіла Христового” або “Нареченої Христової” з Богом, Який рятує людство, надає їй право бути “стовпом і фундаментом Істини”, оскільки “істина Святого Письма тримається тим, що здійснює та постановляє Вселенська Церква” [14, с. 188]. У Августина, який суцільно покладався на Благодать Божу, досить категорично окреслена (висловлена) протилежна думка – що Церква має монополію на відпущення гріхів. Поза Церквою навіть добрі діяння, мучеництво і християнський подвиг втрачають сенс [14, с. 188].

При такому підході Церква стає всемогутньою силою, котрій у ролі намісниці Бога на землі повинно підкорятися все, “бо Царство Його там, де Він володарює в силу Віри” [14, с. 190]. На думку Св. Августина, “Царство Христове” не лише у майбутньому, воно вже настало; сенс його – духовне Воскресіння, друге народження людини, яке призводить до формування загалу святих, котрі утворюють ядро Церкви. Така “багатосенсова” доктрина Августина, (незалежно) від його власних намірів, відкрила широкі можливості для теократичних висновків, що чудово підтверджує подальша історія Католицької Церкви [110, с. 74-75].

У своїй єпископській діяльності Августин також був поборником

жорстокої ортодоксальності й першості влади Церкви. Пріоритет її обґрунтовувався тим, що мирська (світська) держава повністю належала “земному Граду”, являючи собою втілення гріховності. Широко відомим є августинівське визначення держави як “розбійницького збіговиська, у котрому немає місця справедливос” [14, с.202]. Дні такої держави закінчуються, оскільки на ній лежить Боже прокляття. Це звільняє підданих від необхідності їй слугувати. Природна стихія буття держави – безперервні війни, “великий грабунок” [14, с.203]. Ця обставина викликає особливу відразу у Августина, котрий вбачав вище земне благо у стані миру, спокою, найбажанішим та найсолодшим за що немає нічого [14, с. 205].

З іншого боку, мир може бути досягнутий виключно за наявності порядку, соціальної організації, дисципліни, а все це здатна забезпечити тільки держава. Й Августин, як і в трактуванні Церкви, знову приходять до протирічного висновку, вбачаючи в державі Божественне знаряддя досягнення миру. Він пише: “Бог, Наймудріший Творець і Справедливий Розпорядитель усіх творінь, сотворивший, як кращу прикрасу землі, смертний рід людський, дарував людям відповідне їхньому життю благо – земний мир і усе, потрібне для його забезпечення з тим, щоб той, хто у земному житті скористається, як належить, благами, що ведуть до миру, отримав мир безсмертний у вічному житті, а той, хто ними не скористається, не отримає миру земного й втратить мир небесний; а мир держави – встановлена (*ordinata*) згода громадян по відношенню до влади та покора їй” [14, с. 209-210]. З цієї причини він пом’якшує свою думку відносно правителів земних держав. Якщо раніш мислитель ототожнював їх з розбійницькими керманічами, вбачаючи різницю між ними лише в масштабах злодіянь, то тепер владики вже закликає молитися за них, особливо за християнських імператорів. Піддані ж

зобов'язані служити добрим правителям, а владу поганих приймати з християнським смиренням. Як теолог і єпископ, він врешті-решт приходиться до ідеї “співробітництва” Церкви та держави, які разом “мандрують” у “земному Граді”. Однак в цьому союзі державі відводиться підпорядкована роль – слуги (*famula*) Небесного Граду [110, с. 77].

Підводячи підсумок, поданому матеріалу, важливо підкреслити наступне. Часи Августина – завершальний етап величезної епохи в історії людства, кінець античної цивілізації, початок нового – середньовічного суспільства. Це час першого якісного цивілізаційного повороту в історії людства, котрий вже починав виділятися зрушеннями та особливою напругою в суспільстві, державі, умах і внутрішньому – духовному житті людини. Августин, який перебував в руслі панівної течії християнської апологетичної традиції, сфокусував ідеологічні та культурні тенденції своєї епохи. Його вчення про історичний процес стало важливою частиною середньовічного християнства (особливо західного) як найбільш загального синтезу та найбільш загальної санкції на формування феодального ладу, звідки й випливала складність і неоднозначність історичної долі цього концепту. Як визнав сам Августин у трактаті “Міркування на Євангеліє від Іоанна”: “Воістину краще незнання, аніж заблудження; але знання краще за незнання. Тому, перш за все, повинні ми дослідити, що ми знаємо” (“*Melius est enim nescire quam errare: sed scire est melius quam nescire. Itaque ante omnia conari debemus ut sciamus*”) [18, с. 181].

Разом з тим, августинізм як вчення (у вимірі філософії історії й на рівні універсалізованої соціальної доктрини) відіграв архетипну роль у процесі формування усталених духовно-світоглядних засад, що лягли в основу західноєвропейської середньовічної ментальності.

Розділ 4. Філософсько-теологічне вчення єпископа Гіппона

і його естетика

Коли виникає тема про релігійне вчення Августина, відразу ж постають наступні питання. Перш за все, що необхідно розуміти під терміном “Теологія Августина”?, який зміст можна вкладати у це поняття?, – у чому його сутність та особливості? й нарешті – що, власне, створив Августин, якщо розглядати його філософсько-теологічну концепцію в межах широкої історичної перспективи, і чи можна говорити про значення, вплив, про подальше існування августинівського вчення як чогось цілісного, органічного? Перше, що кидається в очі, – вражаюча різнобічність Августина. Він займався теологією і тлумаченням Святого Письма, антропологією і психологією, музикою та естетикою, полемізував проти майже усіх відомих тоді єресей, писав дидактичні трактати на найрізноманітніші теми тощо.

Не залишивши без уваги жодної сторони Світобудови, Августин виявив блискучі здібності до суто умозорових побудов (аналіз трипостасної сутності Бога в трактаті “Про Трійцю”) – що, як відомо, не було сильним аспектом західної патристики а саме, – до полемічної та практичної діяльності. При цьому його ніколи не підводила інтуїція теоретика і кожна його думка (висловлена з будь-якого приводу) була результатом поглибленої розумової роботи [133, с. 6].

Августин Аврелій вдало поєднував у своїй особі найкращі риси західної та східної патристики й за правом став класиком патристичної думки. “Така фігура, як Августин, – доречно зауважує С. Аверінцев, – є мислимою лише у короткий і неповторний момент зустрічі двох епох, коли засади середньовічної ідеології вже продумані й прочуті з ґрунтовністю та послідовністю, ще чужинною поколінню Лактанція, але антична витонченість розуму й чуття збережені на рівні, вже не відомому молодшим сучасникам Августина” [26, с. 103]. Формулу августинізму як світогляду можна висловити так: істинна релігійна філософія передбачає акт доторканості до

за межного початку, котрий звільняє волю від плотських бажань за допомогою Благодаті, а розум – від скепсису за допомогою Одкровення [133, с. 7]. Можна розглянути дану формулу й визначити її у конкретніших реаліях. Тоді вийде, що на противагу скептицизму, Августин відстоює людське щастя у Богопізнанні, на протилежність язичництву – спасіння у Христі; проти маніхейського дуалізму – монізм Бога; проти донатистів – єдність Церкви; проти пелагіан – благодать та вищу розумність Передвизначення. Проте, які б поняття не використовувались, суть залишається одна: стрижень августинівського світосприйняття – Любов, Благодать і Віра [133, с. 7]. У цьому сутність августинізму й сутність патристики повністю співпадають, оскільки і те, і інше є синтезом античної культурної спадщини з християнськими цінностями й затвердження примата Віри над знанням. І те, і інше є істинною релігійною філософією, котра не просто пояснює, що таке істина, а й визначає лише істину спасительну і вказує шляхи Спасіння [133, с. 7-8].

Разом з тим, це – найбільш загальна формула, формула, скоріше патристики як такої, і августинізму – як її складової частини. Тою чи іншою мірою вона може бути застосована до вчення майже будь якого Отця Церкви, оскільки теологічне вчення Августина просякнuto єдиним ідеалом, єдиним принципом, єдиною Вірою [83, с. 52]. Дія августинівської богословської доктрини Віра спрямована на благо Церкви, а її головна інтуїція – сходження просвітленої особистості до Бога [83, с. 53] Ця особистість береться Августином для розгляду і теологічно-філософського аналізу у трьох основних планах (ракурсах) – відсторонено-субстанційному (як чисте “Я”), моральному і емпірично- психологічному. Особливістю є те, що повсюдно вона розглядається у її ставленні до Абсолютної Особи Творця. Погляд на світ крізь призму даного ставлення є найважливішою специфікою умонастрою Августина, а значною мірою й усієї західної прагматичної духовності [46, с. 49]. Саме тому теорія особистості стала кульмінацією усіх філософських

побудов Августина й однозначно універсальним “ключем” для них [46, с. 50].

Виділяючи основні ідеї та конкретну августинівську проблематику за метою, напрямками і завданнями, доречно цей комплекс його наукової спадщини розбити на “блоки”. Центральний пункт августинівської рефлексії – “Нова” людина у її ставленні до Бога та світу [46, с. 52]. Ця провідна узагальнююча тема, у свою чергу, зплітається з декількох конкретизованих напрямків, у яких рухалась думка Св. Августина [46, с. 52-53]. Перший “блок” проблем – становлення людини як особистості від “старої” до “нової” (мов дві частини Біблії), подолання себелюбства у любові до Бога. Теоретичні основи цього процесу – філософська теологія, вчення про тринітарну структуру особистості як “чистого Я” й т.п. – тема принципово важливого трактату “Про Трійцю”; релігійно-психологічні особливості – головна тема “Сповіді”. Нарешті, становлення моральної особливості за допомогою Благодаті – наскрізна тема, що охоплює ту саму “Сповідь” [9], діалог “Про вільне рішення” [19] і тлумачення на “Послання” Апостола Павла середини 90-х р. IV ст. як дидактичний додаток до антипелагіанських трактатів. Концепція Благодаті й Передвизначення, переосмислена у подальшому Мартіном Лютером, дозволяє бачити в Августині духовного передтечупротестантизму [133, с. 11].

Інший “блок” проблем – теологія і антропологія в їх історичному вимірі, шлях до “нового людства”, есхатологія та еклесіологія — основний предмет трактату “Про Град Божий”. І тут Августин в усіх основних положеннях – безсумнівний новатор. Крім того, вирішення означених проблем було неможливе без особливої методики тлумачення Святого Письма. Дана теологічна герменевтика дозволяє розглядати смислову символіку та образи Писання як специфічні “знаки” й витягати з них багатий набір філософських, історичних та іншого роду істин. Тут базовим є трактат “Про християнське Вчення”, коментарі на Книгу Буття й три останні книги “Сповіді”. Е.Жильсон, наприклад, виділяє у вченні Августина три рівня:

пошуки Бога розумом (тобто онтологія, теологія і гносеологія), пошуки Бога волею (етика, взагалі антропологія, частково історія і есхатологія) і споглядання Бога у його твореннях (онтологія, але в її естетичному аспекті, вчення про знаки й т.п.) [49, с. 39].

Важливу роль в філософсько-теологічній концепції Августина відіграє співвідношення чуттєвого та духовного. Він традиційно розрізняє чуттєве (*sensibilia*) або “тілесне” (*camalia*) пізнання і – розумове (*intelligibilia*) або духовне (*spiritualia*) [5, с. 272]. В душі, відповідно, є дві частини, вища з яких пов’язана з мозком (і розумом), а нижча – з почуттями та пам’яттю. Чуттям, за визначенням Августина, є “стан, який відчуває тіло, самий по собі котрий не приховується, завдяки тілу, від душі” [5, 273]. Чуттєве пізнання, звичайно, мало цікавить християнського мислителя. Він лише констатує, що воно виступає рабом інтеллігібельного пізнання й устрімлює усю свою увагу на останнє. Саме за допомогою розуму та знання, “котрі незрівнянно переважають (*longepraestantiora*) за почуття”, як зазначає Августин, душа підноситься над тілом [5, с.273-274]. Розум піднімає людину над усім тваринним світом і надає їй можливість спілкування з Богом.

Августин подає багато визначень розуму, але з точки зору гносеології головним є наступне: “Розум є погляд душі, котрим вона сама собою, без посередництва тіла, углядає істинне; або він є саме споглядання істинного без посередництва тіла; або він є саме істинне, котре споглядається” [5, с. 276]. Це потрійне визначення розуму як інструменту, процесу та об’єкту пізнання показує, що Августин розуміє під розумом певну всеосяжну незмінну інтеллігібельнину сутність душі, яка має практично лише єдину гносеологічну функцію. По відношенню до мозку розум є тим же, чим погляд по відношенню до очей, тобто пізнавальною або умозоровою здатністю. Однак якщо зореве, як і будь-яке чуттєве, споглядання спрямоване у зовнішній світ і об’єкт цього споглядання визначений конкретним простором та часом, то об’єкт інтеллігібельного пізнання знаходиться у самому

пізнаючому розумі і не обмежений певним місцем [5, с. 279].

Таким чином, чуттєве пізнання спрямовано назовні (*foris*), а “розумне” – всередину (*intus*) суб’єкта пізнання. Звідси більш важливим для Августина, як і для усього християнства, є пізнання не зовнішнього матеріального світу, а – самого себе, свого внутрішнього світу. Оскільки розум – це й саме “істинне”, закладене Богом в людину, звідси випливає, що найкращий шлях пошуку Істини полягає у відповідях самому собі на свої ж питання [5, с. 282], до чого часто й вдається Августин.

Чуття, зазвичай, є джерелом хибних суджень, оскільки, спокушувані зовнішньою схожістю, досить часто приймають “істиноподібне” за істинне. Тому Августин застерігає від зайвої довіри чуттєвому пізнанню навіть в осягненні зовнішнього чуттєвого світу [11, с. 134] Чуттєве сприйняття розташоване у гіппонського мислителя на одній з нижчих сходин підйому духу від матерії до Божества. Августин розрізняє сім таких сходин, або “ступенів (*gradus*) могутності” душі:

1. початковий ступінь – “одушевлення” (*animatio*) – притаманний рослинам;

2. наступний ступінь – чуття (*sensus*); – пов’язаний з відчуттям; іноді від нього відключається і довільно перебирає отримані образи речей, створюючи сновидіння, образи пам’яті; цей ступінь відповідає тваринному світу (включаючи й людину). Ще п’ять наступних ступенів відносяться лише до душі людини;

3. мистецтво (*ars*) – весь запас культурних досягнень людства: науки, мистецтва, державний устрій (лад) й т.п., – все створено душею, яка перебуває на цьому ступені розвитку; цей ступінь – загальний для душ вчених і не вчених; добрих та злих;

4. добродійність (*virtus*) – з цього ступеню бере початок доброта (*bonitas*) і все, достойне схвалення. Душа починає усвідомлювати себе та виділяти (відокремлювати) від усього тілесного;

5. спокій (*tranquillitas*) – душа тут очищується, звільняється від тління і з великою упевненістю устрімлюється до Бога, тобто “до самого споглядання Істини”;

6. вступ (*ingressio*) – душа приступає до споглядання Істини, вступає в межі (галузь) Божественного;

7. споглядання (*contemplatio*) – вищий стан душі, коли вона перебуває у видінні та спогляданні Істини, досягає “винуватця Буття або найвищого початку усіх речей” [3, с. 129-130].

Всі попередні ступені орієнтовані на послідовне досягнення останнього. Проте, що отримує душа на цьому останньому ступені єднання з вищою істиною? Ні що інше, ніж радість та “насолоду вищим і істинним Благом, подихом його спокою та вічності” [3, с. 132]. І насолода ця неописна словами [3, с. 132].

Важливим аспектом Августинівської теології є пізнання та Богопізнання. Шлях пізнання є для Августина сходження розуму, якого веде Віра до Бога. Фактично пізнання починається з чуттєвого сприйняття (оскільки Бог пізнається через Його творіння) й мов по сходах піднімається до Істини. Першопочатковий матеріал, сприйнятий п’ятьма чуттями, передається далі “по інстанції” певному “внутрішньому чуттю” (*sensus interior*); [19, с. 129] останнє здатне оцінити й упорядкувати цю інформацію. “Внутрішнє чуття” контролює не лише п’ять зовнішніх чуттів, але й саме себе [19, с. 134-135], а тому є основою інтроспекції на психофізичному рівні. Проте знання, як таке, виникає лише в результаті рефлексії розуму над змістом “внутрішнього чуття”. Розум, у свою чергу, судить про себе самий [19, с. 135]. Через це йому безпосередньо очевидно, що він існує. Розумне пізнання Августин передає через формулу: розум – це погляд душі [3, с. 141]. Таким чином, певні гарантії об’єктивності існування суб’єкту та об’єктів пізнання може дати вже сам розум: августинівська теза подається у формі – “Я сумніваюсь, значить Я існую” [19, с. 133].

Кульмінація пізнання – містичне доторкання розуму до Божественної Істини. Бог – це сонце, світло котрого робить світ видимим та прозорим як для зовнішнього, так і для внутрішнього зору [19, с. 134] є, зосередженням ідей. Мозок (розум), у свою чергу, є той орган, котрий здатний сприймати умоосязний світ [13, с. 197]. Підносячись до Бога, розум насичується цим світом і сам просвітлюється [20, с. 304]. Тут чітко прослідковуються у Гіппонського єпископа неоплатонівські витoki теорії “іллюмінації”. Сходження розуму до Бога є і сходженням до Нього всієї розумної душі [20, с. 304], її моральне очищення. До Бога піднімається вся “внутрішня” людина; віднайдення Істини тому є актом не лише інтелектуальним, а й обов’язковоморальним, оскільки Істина – це Благо [20, с. 305]. Повертаючись до свого витoku, душа одночасно пізнає саму себе. Бог і власна душа – ось основні цілі умозору: “Хочу пізнати Бога і душу. – І нічого крім цього? – Абсолютно нічого” [13, с. 411]. “Не устрімлюйся до зовнішнього, повернись у себе самого: Істина мешкає у внутрішній людині (*ininteriorehominehabitatveritas*); а якщо ти знайдеш свою природу мінливою, переверш і свої межі (*transcendeteipsum*)... Утрімлюйся туди, звідки розгортається саме світло розуму” [8, с. 410] Таким є шлях до містичного осявання, котре Августин пережив у Остії [46, с. 51].

Доречно також зазначити, що у Августина онтологія у своїй сутності співпадає з теологією, оскільки вчення про вищий Початок є вченням про вище Буття. Бог має найістинніше та найвище Буття (*veresummequeest*) [19, с. 133-134]. Разом з тим, ані гносеологія, ані теологія Августина (в її онтологічно-неоплатонічній іпостасті) при всій їхній цінності не можуть бути віднесені до вищих досягнень його генія. Насправді оригінальною частиною августинівської теології є тринітарне вчення, або концепція Абсолютної Особистості як “чистого Я”. Абсолютна Особистість (*PersonaDei*) — це субстанціальна єдність трьох персон – іпостасей (*unaessentiavelsubstantia, tresautempersonae*) [102, с. 43]. Людська особистість, ізоморфна Особистість

Творця, є тому теж завжди щось субстанціональне, а не просто якась психічна або моральна структура [102, с. 45].

Розум, чи розумний Початок, – зосередження людської сутності та “іпостась” людської “персони”, котра відрізняє людину від тварини [19, с. 135]. Людина визначається як “розумна душа, яка користується смертним і земним тілом” [19, с. 135-136], або, як “розумна істота, яка складається з душі та тіла” [19, с. 136]. Розум знає сам себе й цілком перебуває у собі. Тому для розумної істоти її особисте існування є вихідною очевидністю. Оскільки розум знає себе, він любить себе і своє знання (про Трійцю в тому числі), а людина тому любить своє буття [19, с. 137]. Якщо, далі, розум знає себе і любить це знання, то він і бажає його. Воля, таким чином, є також безпосередньою очевидністю, як Буття та Знання [19, с. 138].

Оскільки ж розум постійно звернений на самого себе, він пам’ятає усі свої стани; пам’ять є гарантом унікальності особового досвіду, “архів” або “сховище” індивідуальної історії. Пам’ять – це якоюсь мірою сама людина [9, с. 682]. Структура чистого “Я” , яка забезпечує на емпіричному рівні психологічну тотожність всіякого конкретного “Я”, проявляється як єдність розуму, пам’яті та волі, або Буття, Знання та Волі [9, с. 682]. Розум розуміє усі три здібності – іпостасі, воля спрямовує, а пам’ять охоплює. Так зберігається самототожність – “слід таємничої єдності” [9, с. 683].

Теорія чистого “Я” у теолого-світоглядній концепції Августина є своєрідним фундаментом, на котрому ґрунтується складна “надбудова” – моральна особистість, зосередження духовних потенцій людини у її етичному вимірі. Одне з найголовніших питань світовідчуття Августина (і християнства в цілому) – якою повинна бути людина у світі, що є вірним ставленням до світу і до Творця. Для цього необхідно було пояснити, що таке благо і зло, яка їх природа й звідки вони походять.

Важливо підкреслити, що у християнському космосі не може бути ніякого субстанціонального зла (яке існує, наприклад, в

маніхейській космології), оскільки благий Творець не може створити не-благого. Огрунтуванню цих двох ідей – упорядкування та благості світобудови присвячене те, що ми назвали би естетичною тенденцією. Її основна теза: “Всіляка природа, котра може стати гіршою, є хорошою [19, с. 138-139], те, що метафізично називається “злом” у світі речей, насправді таким не є, оскільки не лише не шкодить гармонії Світобудови, але розуміється нею [19, с. 139].

Саме тут Августин виходить і на проблему часу та Вічності, котрі повинні виражати стосунки тварі й Творця. Даній проблематиці присвячені обширні роздуми у “Сповіді”. Час – це міра становлення. Бог перебуває поза часом, світ – у часі, котрий сотворений разом зі світом [9, с. 685]. Неоплатонічні витoki цих августинівських уявлень також очевидні. Найбільшу увагу Августина привертало, однак, моральне зло. Єпископ з Гішпону створив своєрідну моральну Теодіцею, ідеї котрої розгорнуто викладено в трактаті “Про вільне рішення”: Бог не відповідає за світове зло, єдиним джерелом котрого є зла воля; вища справедливість воздає кожному за заслугами. На базі цих ідей Августин будує раціоналістичну етику обов’язку, достатньо формальну і за багатьма параметрами схожу з етикою стоїків та Канта [102, с. 46].

Щоби мораль принципово була можливою, вада (порок) і добродійність повинні ставитись людині. Але для цього дії людини повинні бути вільними, тобто незалежними від зовнішньої причинності (навіть і від Божественної: тут корінь усіх проблем августинівської і взагалі християнської етики). Моральна свобода є реалізація морального обов’язку у слідуванні добру: людина повинна стати тим, ким вона може бути. Сенс добра заданий (передвизначений) моральним законом, або Божественними Заповідями. В межах цієї теорії (даного обгрунтування) ідея про моральний закон сама по собі є достатнім мотивом для виконання обов’язку [102, с. 47-48].

Дана етична система виділяє моменти моральної повинності та

волевого устремління; однак вона (через своє обґрунтування, яке базується на імперативах морально-законодавчого розуму) не в змозі показати, яким чином можлива (реально) така свобода, тобто, як на практиці (в дійсності) стати істинно “новою” людиною. Між тим саме це питання стало головним для Аврелія Августина у середині 90-х рр. IV ст., коли у нього з’явилися перші підсумки вивчення Послання апостола Павла – власна екзегеза гріхопадіння Адама і концепція первородного гріха. З цієї доктрини християнський мислитель вивів свої теорії – Благодаті та Передвизначення [86, с. 54].

За основу Св. Августин взяв відоме місце з “Послання до Римлян” – 7:14-24. Адам, здійснивши гріх за своєю волею, став смертним і втратив здатність своїми силами досягти добра. Даний гріх, переносимий в акті народження на інші покоління, став родовим прокляттям усього людства. До первородного гріха постійно додаються нові; “маса гріху” стрімко зростає, поки, врешті, усе людство не стає однією “масою гріха” (*massa peccati*). Цю ідею Августин вперше розвинув у трактаті “Про вісімдесят три різних питання” [83, с. 115]. Далі християнський мислитель міркував так. Гріховне людство або не знає вищого закону, або знає, але не може виконати. Саме воно (людство) не має сил стати на істинний шлях. Відбувається “роздвоєння волі”, людина безцільно витрачає сили у боротьбі з собою. Власний досвід свідчив Августині, що людських сил для Спасіння не достатньо. Лише Божественна Благодать здатна вилікувати хвору душу й надати хворій волі цілісність. Такий висновок ми знаходимо в трактаті “Про різні питання до Симпліціана” та у “Сповіді” [83, с. 116].

Звідси випливають інші важливі теологічні висновки. Благодать невимірною у порівнянні з будь-якими можливими заслугами людини і надається їй на підставах, які є абсолютно неосяжними (для розуму). Людина обирається та передвизначається до Спасіння вищою Мудрістю, котру також неможливо дослідити. Дане рішення не можна зрозуміти: в його Справедливість можна лише вірити. Віра – єдине нехибне джерело Істини і

Спасіння: “Будемо ж вірити, якщо не можемо зрозуміти” [17, с. 165]. Природно, християнин не існує без Віри і, звісно, Августин спирається тут на євангельське “Вірою пізнаємо” (Євр.11:3). Проте, гострий теоретичний розум Августина не терпить нічого неоформленого. Відтепер він намагається в усіх випадках представити примат Віри як універсальну методологічну установку істинно християнської свідомості. Так ставиться (формулюється) і вирішується проблема співвідношення Віри та розуму [83, с. 122].

Будучи майстром чітких та афористичних формулювань, Августин окреслює проблему у вигляді опозицій “Авторитет” – “Розум” (*auctoritas – ratio*), або “вірити” – “розуміти” (*credere – intellegere*). Зрозуміло, що раціональний момент він завжди вважав принципово важливим. Однак це не означає, що Віра і розум виступають як два рівноправних чинника. Віра має вищий авторитет; вона логічнопервинніша за знання, вона вказує шлях знанню, визначає його предмет: “Віра питає, розум знаходить” [17, с. 167]. Віра визначає й спрямовує людину не лише в інтелектуальному, але і в моральному плані, надаючи їй моральну орієнтацію. У цьому розумінні Віра визначається через Волю: “Віра є волею віруючого” [17, с. 167]. Однак і сама Воля, як Віра, є для пізнього Августина даром Благодаті, даром обрання та Передвизначення. Надзвичайно чітко ця думка проводиться у його антипелагіанських трактатах.

Щодо концепції моральної особистості в світлі теологічного обґрунтування та визначення, то тут Августин висловлюється таким чином. Моральна особистість є реалізація моральної свободи суб’єкта в його максимальній уподобі Абсолютній Особистості як вищому можливому Благу: суть релігії – в уподобі Богу, Кого шануємо [8, с. 405]. Цю складну моральну структуру Августин метафорично позначає поняттям “серце”. У його текстах “серце” – насичений змістом образ, здатний передати глибинні устремлення (бажання) особистості, якість морального “Я” [83, с. 124]. “Серце” має певну “налаштованість” (настроєність), котра залежить від якості афекту, що володіє

людиною – тої чи іншої любові (*amor di lectio*): “Моя важкість – це любов моя: вона рухає мною, куди б я не попрямував [20, с. 339]. Афект “воління серця”, до котрого язичницька мудрість завжди ставилась, як мінімум, з підозрою (або просто зверхньо), в очах християнина набуває іншого змісту: він (афект) виражає не грубу та деструктивну сторону людської сутності, а всю особистість цілком, в усій її тілесно-духовній повноті [33, с. 83]. У цьому одна з найважливіших особливостей християнської духовності.

“Якість любові”, у свою чергу, визначена її спрямованістю; у цьому розумінні “любов” можна тлумачити як концентрований вираз морального принципу; для позначення цієї сторони “любові” використовується термін *charitas*. Висловлюючись лаконічно, Августин передає антиноміку двох можливих устремлень “любові” через опозицію *uti – frui* (“користуватись” – “насолоджуватись”); якщо душа устремлюється до насалоди Богом заради Нього самого, це “блага любов” (*amorrectus = charitas*); якщо ж вона любить нижче заради нього самого – це бажання, “дурна любов” (*amorperversus = libido, cupiditas*) [8, с. 420]. Істинне Благо полягає у тому, щоб насолоджуватися лише Богом, а усім іншим тільки користуватись. Це єдиний вірний принцип ставлення (відношення), котрий гарантує моральну “порядність”, тобто якийсь “благоустрій” морального “Я”: християнська добродійність є “упорядкована любов” (*organiatadilectio*), або “порядок любові” [8, с. 420].

Звідси випливає, що для християнина головна небезпека полягає у власному егоїзмі, у бажанні жити “самому по собі”, а не “по Богу” [8, с. 421]. Властивість істинної “любові” визначається зовсім не тим, що людина відсахнулася від афектів і навіть від матеріального (блага) взагалі. Межа проходить тут зовсім не по лінії “матерія-дух”. На відміну від платонізму, доречно констатує С. Аверінцев, “християнська аскетика, в кінцевому рахунку, виходить з протилежності “послуху” і “свавілля” [26, с. 55]. Платоніки, переконаний Августин, глибоко неправі, зводячи причини

гріховності до плоті: “Оскільки хто підносить природу душі як вище Благо і звинувачує тілесну природу як зло, той безсумнівно, і до душі устрімлюється по-плотські, й по-плотські ж уникає плоті, бо подібні помисли народжуються з суєтності (марності) людської, а не з Божественної Істини” [14, с. 433]; “Не тим, хто має плоть, котрої немає у диявола, а тим, хто живе сам по собі, тобто по людині, стала людина подібна дияволу: бо і ця остання забажала жити по собі самій, коли не встояла в Істині” [14, с. 442].

Обов’язок і мета християнина, таким чином, – перебороти головну спокусу диявольську, – себелюбство. Якщо висловити ту саму ідею через поняття “любові” й замкнути тим самим коло міркувань і суджень Августина, ми отримаємо таку формулу: єдиний обов’язок, котрий, разом з тим, є метою, – це “обов’язок любові” [14, с. 442-443]. “Всіляку людину, оскільки вона людина, необхідно любити заради Бога, а Бога – заради Нього Самого” [14, с. 445]. Таким чином, можна зазначити, що августинівське “серце” і “любов” – суть дві глибоко насичені релігійно- філософські метафори, у кожній з котрих нероздільно присутні два моменти: імперативно-ідеальний (моральний принцип) і динамічно-психологічний (певним чином “пофарбований” афект).

За допомогою цих метафор Августин намагається передати найважливішу й найтонкішу динаміку інтимно-духовних процесів, до котрої Античність була значно менш уважною [33, с. 92-93]. Антична психологія, при всіх її заслугах, відштовхується від статичних реалій, здебільшого – від опозиції “душа – тіло”. В такій дихотомій системі координат вади (пороки) душі не відбиваються на її самоцінності.

Августин – і в цьому його велика заслуга – вперше показав, що життя душі, життя “внутрішньої людини” (в теологічному аспекті), є щось дуже, навіть надзвичайно складне і навряд чи до кінця визначиме [33, с. 94]. “Велика безодня сама людина (graudaprofimdumestipsehomo...)..., волосся її легше порохувати, аніж її почуття та рухи її серця” [9, с. 687]. Моральна особистість, “серце”, ця тонко збалансована ієрархічна структура, потребує постійного

спостереження. Необхідно співвідносити свої помисли з ідеалом повинного, – тому совість як моральний феномен, набуває кардинального значення. Потрібно бути постійно уважним до найдрібніших рухів свого “серця” – а для цього необхідна нова теологія, нова релігійна психологія й нові засоби опису душевних процесів [9, с. 688]. І саме Августин створив таку теологію, таку психологію і такі засоби й виклав усе це в сукупності у “Сповіді” [100, с. 43].

Для кращого розуміння філософсько-теологічних уподобань і релігійно- світоглядної позиції Гіппонського єпископа, доречно навести найбільш характерні та узагальнюючі його вислови й формули, як взірці справжньої мудрості, моральності та віри. Ось вони:

“В усіх інших справах ми маємо перед собою лише щось вірогідне, проте коли мова заходить про предмети Віри, то відпадають навіть всілякі натяки на “може бути”;

“Бути мудрим означає вмерти для цього світу”;

“Божественне Провидіння війнами виправляє й вирівнює зіпсовану мораль людей”;

“Одна й та сама сила, що хлине бідуваннями, добрих випробовує, очищує, відбирає, а злих відсіює, спустошує, викорінює”;

“Є щось у людині, чого не знає і сам дух людський, який живе у ній” [15, с. 48];

“Я думаю, що релігія, вірування є специфічним продуктом людського мозку, діяльність котрого, нормальна від природи, так іманентно препарує і перетворює наявне у ньому (в знаннях та інформації), що у підсумку завжди реалізується уявлення про Верховну Істоту або Першопочаток. Поняття Бога не природжено нам, його немає у мозку, що розвивається, але при заповненні мозку відбитками з органів чуттів чи комбінаціями уявлень, воно “пророщує” їх подібно до того, як із насіння троянди при її рості “пророщуються” її пахощі, котрих не було ні у коріннях, ні в листях, ні в насінні. Може бути, що заповнення душі поняттям Бога є взагалі одним з найважливіших принципів

самозбереження усього живого”;

“Ми не могли би пізнати цей світ, якби його не було; якби Бог наперед не бачив його, світу би не було”;

“Не варто думати, що Бог спочатку сотворив безформну матерію, а далі, пропустивши деякий час, надав форму тому, що сотворив раніше безформним. Як той, хто говорить, не вимовляє спочатку безформних звуків, які приймають форму слів, так не доречно думати, що і Бог сотворив світ з безформної матерії, а сотворив її одночасно зі світом” [15, с. 56-57];

“Ми не повинні уподоблюватися тим, хто не вірить, що всемогутній Бог міг щось зробити з нічого, посилаючись на те, що майстри і ремісники нічого не можуть зробити, не маючи матеріалу для роботи”;

“Бог, не змінюючись, творить те, що змінюється, поза часом створює те, що перебуває у часі”;

“Зрозумій моє слово, щоби повірити йому; повір слову Божому, щоб зрозуміти його”;

“Змиряючись у покаянні, душа отримує свою висоту”;

“Воля, яка відсахнулася від незмінного та загального блага до свого власного – грішить”;

“Я переконав себе, що необхідно більше довіряти тим, хто вчить, аніж тим, хто наказує”;

“Людина починає вмирати з моменту народження точніше, вона живе і вмирає одночасно”;

“Сама людина є більшим чудом, аніж усі чудеса, які творяться людьми” [15, с. 61-62];

“І як між владами та начальствами у суспільствах людських нижчі підчиняються вищим, і вищим віддається перевага перед нижчими, так і Бог найвищий над усіма і усі повинні підкорятися Йому”;

“Раби, коріться своїм панам. Церква повинна піклуватися не про те, щоб зробити рабів вільними, а щоб зробити їх добрими”;

“Бути не може, щоби Віра християнська могла з таким авторитетом поширюватися по усьому світу; якби вона не була істинною”;

“Найкраще за все Бог пізнається через незнання”;

“Вважаю, що Істину знає один лише Бог і, може бути, визнає душа людини, коли залишить це тіло, тобто – цю похмуру в’язницю”;

“Мудрістю потрібно називати знання речей Божественних, тоді як термін “знання” прикладається до знання людських речей”;

“Якщо ти не розумієш, що я говорю, і маєш сумнів, чи вірно усе це, зверни увагу, принаймні, на те, чи не сумніваєшся ти у самому цьому сумніві своєму”;

“Не устримлюйся до зовнішнього, повернися до себе самого: Істина мешкає у внутрішній людині; а якщо ти знайдеш свою природу мінливою, переверши і свої обмеження... устримлюйся туди, звідки спалахує саме світло розуму” [15, с. 73-74];

“І Бога, і відомі наукові положення ми осягаємо розумом, і все ж таки вони досить суттєво відрізняються одне від одного. І земля, і світло видимі, проте землю неможливо бачити, якщо вона не освітлена світлом. Також і відносно наукових положень, котрі будь-хто, розуміючи їх, визнає без всілякого коливання найістиннішими, слід думати, що їх неможливо було би осягнути, якщо би вони не були освітлені мовби своїм сонцем. Тому, як по відношенню до видимого сонця необхідно розрізнити три речі, а саме, що воно є, що воно світиться і що воно освітлює, так і по відношенню до цього найтаємнішого Бога розрізняються подібні ж три речі: що Він існує, що Він пізнається і, врешті, що він робить можливим пізнавати решту” [15, с. 76];

“Жоден не здатний знайти Бога, якщо раніше не повірить у те, що потім визнає”;

“Любов до тимчасового можна вигнати, лише відчувши насолоду Вічного”;

“Якщо зла немає, то самий страх перед злом є зло”;

“Щоби душа могла без перешкод занурити свою сутність у повноту Істини, вона починає прагнути як найвищого дару втечі та повного позбавлення від тіла – смерті”;

“Усім подобається чудовий кінь, але чомусь абсолютно немає бажаючих ним стати”;

“Не підвладне людині те, що приходить їй до голови”;

“Любов до ближнього обмежена тим, наскільки кожна людина любить самого себе”;

“Будь-хто, хто усвідомлює, що він сумнівається, усвідомлює цей свій сумнів, як певну Істину”;

“Образ Божий – це незнищенна приналежність людини перебувати, власне, не у зовнішній, а у внутрішній людині, не в тілі, а у безтілесній, безсмертній розумній душі. В душі людини можна також розгледіти деяку, хоча й дуже віддалену подобу Святої Трійці: як Бог єдиний по суті, троїстий у особах, так єдина душа має три здібності – розум, пам’ять і волю” [15, с. 78-79].

Останній аспект, який необхідно висвітлити у контексті філософсько-теологічної концепції Августина, – його боротьба проти скептицизму, вчення котрого було спрямоване, перш за все, проти різних християнських релігійно-догматичних тверджень. Гостру критику вчення скептиків єпископ Гіпсона подав у трактаті “Проти академіків” [1]. Автор вказує тут, що принципова різниця між позицією академіків та його власною полягає в тому, що перша являє собою категоричне твердження – “Істину віднайти неможливо”, а друга доводить можливість зворотного. У зв’язку з цим, в даному трактаті Св. Августин висуває переконливий аргумент проти академічного скептицизму, котрий стверджував можливість лише вірогідного, а не достовірного знання [1, с. 64].

Проте, якщо неможливе останнє, якщо неможлива Абсолютна Істина, говорить християнський критик скептицизму, то як же можна говорити про

вірогідне, тобто правдоподібне знання, оскільки мірилом цієї правдоподібності повинна слугувати безсумнівна достовірна Істина? Така Істина, й навіть ціла система істин, проголошуються у християнському Віровченні. Спростовуючи і відкидаючи скептицизм (хоча колись сам недовго був його прихильником), Августин намагається відстояти дане вчення від раціональних зазіхань [123, с. 57].

Однак, взаємодія августинівської думки зі скептицизмом не зводилась лише до негативних взаємовідносин. Для філософа християнства була прийнятна критика чуттєвого пізнання, дана Секстом Емпіриком та іншими античними скептиками. Ця критика, що розкриває ненадійність усіх чуттєвих осягнень, призводить до висновків феноменалізму, згідно з котрим, чуттєві явища (феномени) самі по собі є достовірними, але було би повністю безгрунтовним бачити в них відображення сутності самих речей [123, с. 58]. Примикаючи до цієї сторони гносеології скептицизму, Августин був переконаний, що “свідчення” наших органів чуттів, необхідні для практичного життя людини, нездатні забезпечити нас достовірною Істиною [123, с. 58-59].

Розвиваючи тут також і платонівську традицію, християнський філософ послідовно виходить з того, що чуттєвий контакт з “тілним” світом, котрий безперервно змінюється, може нас скоріше відвести у бік від Істини, ніж наблизити до неї. У зв’язку з цим він доводить до крайнього ступеню ту антисенсуалістичну позицію, яку знайшов у платонівських “Енеадах” [123, с. 59]. З матеріалістично-сенсуалістичної точки зору чуттєві сприйняття доводять до нашої свідомості образи речей зовнішнього світу, котрі впливають на нас. Для Августина ж дана точка зору абсолютно неприйнятна: нематеріальність людської душі повністю виключає будь-яку можливість впливу на неї матеріальних об’єктів [123, с. 61]. Звичайно, він не міг заперечувати як самого факту відчуттів, так і того, що їх виникнення часто пов’язане з тими чи іншими контактами нашого тіла із зовнішніми

предметами [123, с. 62].

Однак своїм народженням чуттєві образи зобов'язані не цим контактам, а лише діяльності самої душі, котра, не втрачаючи ні на мить “життєвої уваги”, безперервно турбується про своє тіло. Тому чуттєве відчуття не є справою тіла, а справою душі за посередництвом тіла [7, с. 391]. Антисенсуалістична позиція Августина означає у нього повну ізоляцію людської свідомості від зовнішнього світу (коли мова йде про процес пізнання, а не про практичну діяльність). Об'єктивний світ не в змозі нічому навчити людину. “Не виходь у світ, – пише він з цього приводу, – а повертайся до самого себе: всередині людини перебуває правда” [58, с. 418].

Отже, Августин доводить існування Бога, виходячи з “вічних Істин”: “Усвідомлювати незмінність та необхідність судження – значить осягати Бога” [14, с. 52]. Августин, йдучи за неоплатоніками, розташував у Божественному Розумі (котрий він ототожнював зі Словом, або Логосом) вічні ідеї як архетипи, або взірці Творення. Й він вважав, що порівняльні ціннісні судження іпліцитно співвідносяться з вічним, або абсолютним критерієм, вічною ідеєю – ідеєю прекрасного, досконалого, гармонійного, істинного. А це, у свою чергу, можна осягнути лише через духовність, через Віру в Бога та його “ілюмінацію”.

“Якщо людина живе згідно людині, вона подібна дияволу”, – підсумував у “Градї Божому” свої уявлення про сенс життя Августин. З іншого боку, Гішпонський єпископ інтерпретував “Божественну ілюмінацію” як таку, що формує і підтримує активність Бога по відношенню до людського розуму. Він говорить про світло особливого роду – *suigeneris*. Крім того, на думку Августина, людський розум відчуває потребу у цій Божественній ілюмінації, щоб осягнути істини, котрі певною мірою трансцендентні йому (розуму) або вищі за нього, і тим самим вийти за межі можливостей, якими він володіє, будучи наданий самому собі.

Августинівські теорії Божественних ідей та Божественної ілюмінації

дістались у спадок Середнім вікам. Деякі богословські мислителі, наприклад Фома Аквінат, намагались формулювати теорію Божественних Ідей так, щоб звільнити її від антропоморфізму, котрий несумісний з вірою у Божественну безкінечність та простоту. Однак, у XIV ст., Оккам відкинув, як відомо, дану теорію або, точніше, дав їй тлумачення, рівнозначне запереченню. Августин був твердо переконаний, що розум, щоб увійти у сферу вічної Істини, потребує особливої Божественної активності. Проте, звертаючись до цього питання, західний Отець Церкви висловлювався по-різному, і це стало приводом для різних тлумачень. Зараз домінує тенденція до усунення з аналітичних суджень елементу сакральності, втаємничості, котрий так гостро і глибоко відчувався самим Августином; а філософський, тим більше – теологічно-філософський аналіз ціннісних суджень, і нині залишається предметом жвавих суперечок та активних дискусій.

Розгляд деяких філософських, соціологічних та релігійних (теологічних) проблем теорії Августина, викладених попередньо, демонструє, що майже всі вони в тому чи іншому ступені тяжіють до *сфери естетичного*.

Головний ідеал людського життя в його соціальній та особистій основах, на шляху побутового (щоденного) Буття, релігійного служіння або філософської споглядальності – повсюдно цей ідеал залишається одним й тим самим – блаженством, тобто вищим ступенем неутилітарної духовної насолоди. Сім ступенів удосконалення людини, досягнення нею вищої мудрості, носять калокагатійний характер: в одному випадку вони описуються в суто естетичній термінології (сходження по ступенях прекрасного), в іншому – мають етико-релігійне забарвлення. Сама релігія у Августина є не лише самометою, а одночасно шляхом у досягненні вищого Ідеалу.

Конкретні форми реалізації даного шляху (духовне очищення, уподоблення, просвітництво, осяяння) носять яскраво виражений етико-естетичний характер; до того ж їх етична частина у багатьох аспектах підпорядкована естетичній меті. Історія філософії разом з патристикою

зустрічають в особі Августина мислителя, у котрого естетизація усієї релігійно-світоглядної системи досягла найвищої межі (найдосконалішого рівня), унікальної, за словами В.Бичкова , як для Античності, так і для Середніх віків. Головні закономірності Універсума у Св. Августина, загалом, – закономірності естетичні, оскільки Універсум в його розумінні – це твір Великого Художника, який відображає сукупністю усіх своїх компонентів й законів їх організації ідеї свого Творця [28, с. 73]. Тому у Августина практично всі ці закономірності поширюються як на Універсум, так і на художні твори. Головне місце серед онтологічно-естетичних універсалій Августина займає узагальнююча категорія порядку (*ordo*).

Проблемі порядку Августин присвятив один з перших своїх трактатів і багато уваги приділяв її розгляду протягом усієї своєї творчості. На основі вивчення праць греко-римських філософів (перш за все Плотіна та Цицерона), біблійних текстів, а також – власних спостережень, Августин ще до свого охрещення дійшов висновку, що у світі не існує нічого хаотичного, що все в ньому підпорядковано системі закономірностей, котру він позначив терміном *ordo* [28, с. 74]. Зрозуміло, що у релігійного мислителя, богослова, порядком усього Буття керує Божественний Промисел [3, с. 131-132], а сама міра порядку (*ordinismodus*) полягає у християнськи витлумаченій довічній Істині [3, с. 136]. Однак, каменем спотикання в даному питанні є усі зайві (некорисні), з точки зору людини, явища й предмети (речі), усі нижчі істоти і особливо – все зле, потворне, страшне, злочинне, погане, що існує у світі.

Саме негативні чинники Буття змушують Гіппонського єпископа постійно звертатися до ідеї порядку, заглиблюватись в сутність складного взаємозв'язку природних, соціальних та художніх явищ. При цьому останні часто слугують найбільш доступним й очевидним взірцем, на тлі котрого Августин намагається виділити найбільш загальні принципи організації усього Універсуму [85, с. 53].

Трактат “Про порядок” Августин починає з роздумів про те, що

бажання дослідити й пізнати “порядок речей” властиве багатьом, проте “осягнути і пояснити той загальний порядок, котрим тримається та керується цей світ, для людей справа досить важка і рідко здійсненна” [3, с. 151]. Важкоосяжність загального універсального порядку для людей, не обтяжених “баластом знань”, призводить до того, що вони починають клясти світ і навіть його Творця на підставі тих чи інших негативних з їхньої точки зору явищ.

Августин із засудженням ставиться до таких критиків, уподоблюючи їх тим “поціновувачам” мистецтва, котрі, будучи не в змозі охопити поглядом усю мозаїчну картину, викладену на підлозі палацу, починають судити художника на підставі якогось окремого невеликого видимого ними й невірно (хибно) зрозумілого (сприйнятого) фрагменту мозаїки, між тим як усі ці фрагменти складаються “в одне чудове ціле” (*in unius pulchritudinis faciem congruentia*) [3, с. 115-156].

Згідно з християнським мислителем, при сотворенні світу Бог усе облаштував у ньому, тобто, усі елементи і явища “тварного Буття” мають своє, досить чітко визначене місце у загальній картині Універсуму, а порядком, за одним із визнань Августина, доречно називати весь той комплекс закономірностей, за допомогою котрих Бог керує світом. Незліченна множина елементів, предметів, речей, представників рослинного і тваринного світів, людина з усім її особистим та суспільним буттям, безмежна (неосяжна) кількість подій, явищ, процесів – усе це складає певну цілісність, чудову та гармонійну у сукупності всіх своїх частин, поза якою неможливо розглядати і оцінювати жоден елемент, жодне, навіть найнезначніше, явище або подію у світі. Дана універсальна космічна цілісність включає в себе, за Августином, світ в усій його повноті часів та явищ [28, с. 88].

Порядок у Августина виступає наслідком розуму (Божественного й людського). Лише там можна говорити про упорядкованість (зокрема, про “упорядковану людину”), де “розум панує над рештою сил” [3, с. 162]. Підчинення розуму веде до правильного зайняття місця у порядку (в чині), що

у свою чергу сприяє красі даної речі [3, с. 163]. Краса (привабливість), таким чином, нерозривно пов'язується Августином з порядком. Упорядковане Буття є прекрасним. Сама цілісність – досконаліша і прекрасніша за найдосконаліші і найчудовіші її частини [3, с. 165], хоча й включає у себе, поряд з ними, недосконалі, потворні й шкідливі елементи і явища, котрі, однак, – і цим не втомлюється захоплюватись Августин, – слугують загальній досконалості та більшій красі цілого.

І змія, і черв'як, і нечестиві люди мають своє певне місце в Універсумі (на нижчих його ступенях) й не можуть бути оцінені негативно [3, с. 167-168]. Неправими є ті, хто засуджує ці істоти. Просто вони не бачать їхніх функцій у загальній прекрасній та цілісній картині світу. “Вони не звертають увагу на те, пише владика, яке значення мають ці речі на своєму місці й за своєю природою, в якому чудовому порядку розташовуються й наскільки кожна вносить свою долю краси немов у свого роду спільну республіку, чим достатньо вигод надають і нам, якщо ми користуємося ними відповідним чином й зі знанням справи, як, наприклад, отрутами, котрі при вмілому застосуванні виявляють цілющу дію [3, с. 170].

Істина й краса світу проявляються лише у тому випадку, коли він (світ) розуміється як цілісність, загальним законам котрої підпорядковані усі частини. “Таким чином, констатує святитель, за своїми обов'язками та цілями усе підпорядковано (*ordinantur*) красі цілого (*pulchritudinem universitatis*), так що те, чого ми жахаємося в частинах, подобається нам, переважно, при розгляді цілого і, оскільки при судженні відносно будівлі, ми не повинні приймати до уваги один лише кут, в чудовій людині – одне лише волосся, в талановитому ораторі – один лише рух пальців, у фазах місяця – тільки той чи інший її триденний вигляд. Все те, що розуміється нами низьким тому, що при недосконалих частинах воно досконале в цілому, чи вважаємо ми його прекрасним у спокійному стані, чи в русі, – усе це ми повинні розглядати в цілому (*tota*), якщо лише хочемо скласти про нього вірне судження” [3, с. 171].

Й, хоча плачуча людина ліпше за бадьорого черв'яка, однак і цей останній є хорошим у своєму роді і на своєму місці в Універсумі. Висовуючи ідею гармонійного космічного цілого, у котрому будь-яка найнезначніша річ має своє, лише їй передвизначене місце, Августин пильно вдивляється в кожен річ й намагається побачити її упорядкованість і своєрідну красу. “Без будь-якого перебільшення, акцентує він, я можу схвально говорити про черв'яка, маючи на увазі блиск його кольору, циліндричну форму його тіла, відповідність передніх частин середнім, а середніх заднім, у чому відображено устримлення до єдності, можливе для його незначної природи, тобто в жодній його частині немає нічого такого, чому не знайшлося би подібної відповідності в іншій” [3, с. 171-172]. Упорядкованість надає привабливості сірим, незначним й навіть потворним предметам. Саме глобальному порядку зобов'язаний, на думку Августина, світ своєю красою. Ідея порядку навела Августина і на відкриття цікавої структурної закономірності краси – “закону опозиції”, аналогію котрому він угледів в упорядкованому функціонуванні добра та зла в суспільному житті [125, с. 107].

Розуміючи (і сприймаючи) зло як щось протилежне добру, як відсутність добра, Августин, тим не менш, не будь-яке зло вважав явищем негативним. Якщо світ влаштований за законами порядку і зло є припустимим у ньому, то, відповідно, зло виконує в ньому свої функції, необхідні для підтримки й досягнення блага всього Універсуму і, зокрема, людського суспільства. В суспільстві, котре розглядається реалістичними мислителями як “співіснування двох Градів”, добро та зло перемішані у самих різних формах і відносинах. Крім того, навіть у Церкві, котра, за ідеєю, повинна бути ідеальним місцем концентрації добра, зло знаходить достатньо простору [3, с. 174].

При цьому, зло часто сприяє добру. Перш за все, зло слугує у світі для покарання того ж самого зла. Й хоча, наприклад, немає нічого огиднішого за ката, злочинного у своїй суті, тим не менш, його зло слугує правосуддю, є

необхідним у цивілізованому суспільстві, тобто перебуває “у порядку” [3, с. 174-175]. Більше того, саме покарання має, надумку Августина, певний ступінь краси, “бо немає нічого упорядкованого, що не було би прекрасним” [3, с. 176].

Надалі, зло через контраст вигідно підкреслює та посилює добро: “Так зване зло (*malum*), відповідно упорядковане й розташоване на своєму місці, сильніше відтіняє добро для того, щоб воно більше привертало увагу і підлягало більшій похвалі в результаті порівняння зі злом” [3, с. 179]. Деякі види зла є позитивними навіть самі по собі, оскільки виконують в структурі цілого необхідні функції.

Остаточне формулювання порядку як найважливішого структурного принципу Універсуму, подано Августином у “Градї Божому”: “Таким чином, світ (рах) тіла є упорядковане розташування частин; світ душі нерозумної – упорядковане заспокоєння бажань; світ душі розумної – упорядковане узгодження знання та дії; світ тіла і душі – упорядковане життя й благоустрій істоти одушевленої; світ людини смертної і Бога – упорядкована у Вірі під довічним законом покора; світ людей – упорядкована одностайність; світ дому – упорядкована відносно управління й покори згода співмешкаючих; світ града– упорядкована відносно управління й покори згода співмешкаючих; світ Града – регламентована щодо врядування і підлеглості домовленість громадян; світ Небесного Граду – найупорядкованіше й одностайне спілкування усіх з усіма у насолоджуванні Богом... Світ усіх речей – спокій народу. Порядок є розташуванням рівних та нерівних речей, що дає кожній її місце” [13, с. 394]. “Нещасні ті, завершує свою думку святитель, хто не дотримується порядку, однак і вони перебувають у певному порядку на світі, оскільки саме порушення порядку складає невід’ємну частину порядку речей” [13, с. 180].

У сфері соціології виявлення на основі реальних суспільних протиріч упорядкованого функціонування добра і зла побудило Августина частково

прийняти й узаконити соціальне зло [14, с. 428-429], що об'єктивно вело до легалізації будь-якої соціальної несправедливості, чим у подальшому активно користувалась Римо-Католицька Церква та середньовічні європейські держави. Августин освятив “Божественним авторитетом” і субординацію влади, котра після деякої трансформації склала основу середньовічної соціальної ієрархії. “Божественне Провидіння підпорядковує, як пише Августин, перш за все, усе собі. Потім тілесну істоту – духовній, нерозумну – розумній, земну – небесній, жіночу – чоловічій, слабку – сильній, недосконалу – більш досконалій” [14, с. 435]. Зрештою ці ідеї склали основу феодального церковно-державного законодавства й васально-ленної системи.

Одним з позитивних “порушень” порядку в самому ж порядку є чудо (диво). При цьому Св. Августин намагається продемонструвати і довести, що євангельські чудеса в цілому не “чудесніші”, ніж природні явища. Те, що перебуває “у звичному порядку” Універсуму, сприймається людьми як справа звичайна й тому не викликає у них подиву. Чудеса ж – поодинокі й виходять за межі звичайного. У цьому їх значення [101, с. 220]. Чудеса бувають різними за природою (походженням). Одні з них мають суто фізичне походження й вважаються чудесами лише тому, що природа даних явищ погано відома людині. Справжні ж чудеса походять від Бога, і найвизначнішим з Його чудес є сам світ і його природа. “Чудеса, зазвичай, протирічать не природі, констатує мислитель, а нашим недостатнім уявам про неї” [8, с. 425]. У “Роздумах на Євангеліє від Іоанна” автор подає передзнаменнізнаково-символічні тлумачення усім Євангельським чудесам, що зустрічаються в тексті Святого Письма, й дискутує відносно знакової функції чуда [18, с. 146]. Чуттєво сприйняте чудо, за Августином, побуджує людський дух пізнавати Бога у видимих предметах. Дивуючись видимим чудесам, цей дух звертається до їхньої причини і підіймається до її пізнання. Подібну естетичну функцію на грецькому Сході пізніше будуть виконувати в системі Псевдо-Діонісія Ареопагіта образи та символи, а у іконошанувальників VIII-IX ст. – ікони [28,

с. 184].

В пошуках доказів і прикладів для своєї релігійно-філософської системи Августин постійно звертається до естетичної сфери. З поезики та риторики йому був відомий “закон контрасту” – використання неочікуваних фігур і зворотів речень, протирічних висновків, солецизмів й т. ін. Саме його він вдало використовував у своїх творах, особливо, аналізуючи феномен чуда. Крім того, Аврелій Августин вважав, що він осягнув мову чудес і присвятив у своїх роботах багато сторінок поясненню цієї мови. Подані ним символіко-алегоричні тлумачення багатьох біблійних чудес стали традиційними для європейської середньовічної культури, знайшли втілення в образотворчому мистецтві того часу [28, с. 185]. Чудо, таким чином, у Августина, виступаючи порушенням звичного (побутового) порядку речей, виступає важливим елементом “Божественного порядку”, в цілому недоступного людському розумінню й спрямоване на наближення людини до цього порядку.

У світоглядній системі Августина категорія порядку займає одне з головних місць, сприяючи осмисленню єдності та цілісності усього Універсуму, який включає “Божественні діяння”, природу, суспільство, людину й витвори людських рук. Сфера естетичного, з її проблемами виразу, краси, мистецтва, насолоди включена у Августина в сферу дії “закону порядку”.

Однією з головних і найбільш загальних закономірностей, що утворюють порядок, котрому підпорядковується усе в Універсумі, у Августина є число, або ритм (*numerus*). Спираючись на ідеї стародавніх піфагорейців, математиків і на плотинівське розуміння числа, він вбачає в усіх предметах, явищах та процесах числову організацію [28, с. 185]. Число виступає у Августина основним підтвердженням розумної організації світу і відноситься, як і сама ідея порядку, виключно до інтеллігібельного світу. Сутність чисел та їх закони належать сфері довічної й незмінної Істини, і тому можуть бути осягнуті лише розумом [20, с. 413-414]. Помиляються ті, хто

вважає, що числа можуть бути сприйняті тілесними почуттями у предметах матеріального світу [20, с. 418].

Усі числа виникли з одиниці. Однак жодне тіло не може бути образом істинної і чистої одиниці, оскільки тіла не є одиничними, а складаються з багатьох частин. Звідси виходить, робить висновок Августин, що одиницю неможливо досягнути за допомогою тілесних почуттів, а за нею – і решту чисел: “Ми пізнаємо числа лише за допомогою духовного бачення” [20, с. 420]. Не випадково, підкреслює Августин, в “Екклесіасті” число стоїть поруч з мудрістю [20, с. 422]. Святитель зазначає: “І мудрість, і число – істинні та незмінні. Мудрість наближає людину до розуміння законів чисел, але володіння числом (їм володіє усе Буття) ще не гарантує приєднання до мудрості. Як тепло від полум’я відчувається тільки на близькій відстані, а світло летить далеко, так і в інтелектуальному світі тепло мудрості поширюється лише на обдаровані розумом душі, а світло чисел наповнює усе, навіть дуже віддалені предмети.

Числа просякають і вищі інтелектуальні сфери, і світ природи, включаючи життя людини, й усі витвори рук її, і чудовий спів соловейка, і всі інші визначені рухи живих істот відбуваються “в силу незмінного закону чисел”, який керує ритмом життя.⁶ Числа керують рухом космічних тіл, і начатки життя, закладені у зернятку рослин та живих істот, зобов’язані “дуже сильним числам”, які містять у собі потенції Божественних справ.⁷ В числі перебуває “архітектонічний принцип Всесвіту”, числа лежать в основі всіх наук та мистецтв; лише знання їх містичної сутності дає можливість зрозуміти численні таємничі (сакральні) вирази у текстах Святого Письма. Числа, зрештою, складають структурну основу краси (гармонії) і, відповідно, естетичної здатності судження: “Тоді ти побачиш, зазначає Отець Церкви, що все, що тобі подобається в тілі, що є в ньому привабливим для почуттів, – все підпорядковано “закону числа” (essenumerosum); і якщо ти запитаєш, звідки це, і повернешся в себе самого і досягнеш, що все те, з чим співторкаються

тілесні почуття, ти не міг би ані схвалювати, ані засуджувати, якби не мав у собі певних законів краси, на підставі котрих ти судиш, що сприймаєш ззовні як прекрасне” [20, с. 464-465].

Августин досить рельєфно висловлює думку про нерозривний зв'язок числа, форми, краси, насолоди та мистецтва: “Розглянемо небо, землю та море, і все, що в них і над ними світить або внизу повзає, літає чи плаває: усе має форму, бо все просякнуте числом. Відбери від них це число, і вони перетворяться у ніщо. Таким чином, звідки походять вони, якщо не звідти ж, звідки походить число, бо вони мають буття настільки, наскільки просякнуті числом (*numerosaesse*). Й усі художники, які створюють тілесні образи, мають у своєму мистецтві числа, у відповідності з котрими вони створюють свої твори; і до тої пори рухають вони своїми руками та інструментами, формуючи твір, поки те, що створюється ззовні, не буде, наскільки це можливо, здаватися правильним у світлі сяючих всередині чисел й поки через посередництво чуття він (твір) не сподобається внутрішньому судді, котрий розглядає вищі числа. То запитується, хто рухає члени самого художника?

Це числа; оскільки члени рухаються відповідно числам. І якщо руки відмовляються від ремесла, а дух – від наміру створювати що-небудь, і рух членів буде спрямований лише на досягнення задоволення (від руху), то можна буде говорити про танок. Відтак, якщо запитати, що у танку приносить радість, число відповідь тобі: це я. Розглянь красу створеного тіла: вона не що інше, як числа, упродовжені в простір. Розглянь красу тілесного руху – це числа рухаються у часі” [20, с. 483-484]. Далі він узагальнює: “І якщо піднятися вище тих чисел, котрі знаходяться в душі художника, то потрапиш у царину “вічних чисел”, увібравши в себе світло мудрості й таємницю Істини” [20, с. 502].

Тут чітко намічена повна числова схема Універсуму Августина, у котрій числа краси, мистецтва, творчого розуму займають серединне становище і відіграють роль посередника між мінливими числами природного

світу та “вічними числами” вищої Істини.

Проблемі ритму Св. Августин присвятив спеціальний трактат “Про музику” –єдиний його суто естетичний твір [16]. Даний трактат для автора став етапним: замикаючи ряд ранніх філософських праць Августина, він практично повністю присвячений тим питанням, котрі в наш час відносяться до компетенції естетики. Якщо перший його естетичний трактат “*De pulchro et apto*” – твір багато ще в чому традиційний, який повторює філософські ідеї греко-римських попередників, то трактат “*De musica*” якоюсь мірою є підведенням підсумків античної естетичної традиції та переходом до нового етапу в історії естетики [28, с. 187].

Роботу над трактатом “*De musica*” Августин розпочав 387 р., незадовго до свого охрещення, й закінчив між 389 та 391 рр., ставши вже свідомим пропагандистом і теоретиком християнства [28, с. 188]. Прийняття християнства наклало саме на цей трактат (на його структуру і зміст) суттєвий відбиток. Перші п’ять книг його написані в традиціях античної музикально-теоретичної думки і резюмують її. Шоста книга, хоча логічно й витікає з перших п’яти, і багато в чому ґрунтується на античній традиції, – разом з тим, практично є новою сторінкою в історії естетичної думки, що відображає нову філософсько-релегійну орієнтацію автора та всієї пізньоантичної культури [28, с. 188-189]. Трактат “Про музику” був замислений ним як частина загальної роботи “Про вільні мистецтва”, котру йому, на жаль, так і не судилося написати [70, с. 65].

Варто підкреслити, що не випадково саме в момент свого остаточного переходу з однієї світоглядної позиції на іншу, Августин зайнявся детальною розробкою проблем мусічних мистецтв. Завданню переорієнтації з тілесного на безтілесне, яке більш за все хвилювало Августина у цей період, відповідала саме наука музики, як її розуміли в Античності. Спираючись на абстрактну теорію чисел, музика апелювала і до розуму, і до чуття, поєднуючи у собі і теорію, і практику, на відміну, наприклад, від філософії (навіть платинівської,

найулюбленішої для Августина), котра являла з собою чисту теорію та апелювала виключно до розуму [68, с. 96]. Загальна для раннього християнства тенденція виведення пізнання у емоційно-естетичну сферу, не чужа й Августині, і тут зіграла свою роль. Психологія, яка часто упродовжувалася у філософію пізньоантичного часу, допомагає Августину перетворити, по суті, підручник музики на вчення про ритм взагалі, про ритми мистецтва, про космічні ритми та вищі ритми людського духу, зокрема [28, с. 193-194]. Це визначає особливе місце трактату Августина в ряду музикально-теоретичної літератури Античності та Раннього Середньовіччя.

Аналіз загальних філософсько-естетичних понять порядку і ритма у Августина обумовлює розгляд ще одного важливого питання – його естетики. Краса, прекрасне бентежили й хвилювали Гіппонського єпископа не лише в юнацькому віці. Ці категорії лежали в основі усієї його естетики і осмислювались ним у тісному зв'язку з такими проблемами як порядок, ритм, число, блаженство, задоволення, насолода, творчість. В розумінні краси й прекрасного Августин спирався, перш за все, на весь відомий йому довід греко-римської естетики, намагаючись трансформувати її (й адаптувати) у біблійно-християнському дусі [125, с. 108].

Багато естетичних ідей представників патристики як на Сході, так і на Заході, беруть свої витoki в естетиці таких платоніків, як Філон Александрійський, Климент Александрійський та Плотін. Особливо суттєво вплинули на Августина естетичні ідеї Плотіна, котрий за правом може бути названий завершувачем і систематизатором античних уявлень про красу, частково їх реформатором, а також фундатором нових, які поклали початок середньовічній естетиці. Аналіз поглядів Августина на проблему краси дозволяє стверджувати, що він був добре обізнаний у плотинівській теорії, багато з неї сприйняв та розвинув; однак, деякі ідеї Плотіна виявились для єпископа з Гіппона незрозумілими або чужими, і він повернувся в окремих питаннях до тих традиційних античних поглядів, від котрих Плотін

відмовився [125, с. 109].

Краса у Августина, як і у його античних попередників, об'єктивна. Йому є близькою концепція ієрархічності прекрасного. Вона вже достатньо чітко й виразно прослідковувалась і у ранньохристиянських письменників, і у “Великих каппадокійців”; проте, Августин сприйняв її саме від Плотіна, про що свідчить його вказівка у “Градї Божому”. “Платонік Плотін, пише він, говорить, що від найвеличнішого Бога, краса Котрого є неосяжною та невимовною, вона поширюється на всі земні та низькі предмети. Тобто, краса найдрібніших квітів та листя зобов'язана своєю досконалістю вищій, неосяжній, яка усе в собі містить, формі [14, с. 232].

Йдучи за Плотіном, і сам Августин говорить про передачу краси як вида чи форми, від вищих ступенів до нижчих: “За природнім порядком вид (species), одержаний від вищої краси, найслабшим передають найсильніші. Й найслабші тому існує те, оскільки існують, що їм передається як вид найсильнішими” [14, с. 240]. Навіть плотінівська ідея залежності буттєвості від краси проявляється тут у Августина, хоча вона і не має у нього такого значення, як у самого Плотіна. У “Сповіді” він взагалі відмовиться від неї, наголосивши, що для тіла “бути” не значить “бути прекрасним” [9, с. 650]. Думку про поширення краси від вищого до нижчого Августин Аврелій повторює і в іншому трактаті – “Про істинну релігію” [8].

Вищу ступінь ієрархії Августина займає, як і у Плотіна, “Абсолютна краса”. Вона практично неописна, важкоосяжна й тому апріорно видається за якийсь нескінченно високий ідеал прекрасного. Августин достатньо часто звертається до неї, однак, як і Плотін, не в змозі сказати про неї нічого конкретного. Найчастіше цим терміном він просто позначає той ідеал та першопричину всілякої краси, до якої необхідно устрімлюватися людині [28, с. 195]. Дану абсолютну (ідеалізовану) красу Августин уперше в історії естетики повністю поєднує з християнським Богом і в усіх своїх роботах, починаючи з перших трактатів й до головних філософсько-релігійних праць,

категоріально ставить поняття краси на один рівень з поняттям сутності. Бог розуміється Августином як “єдина та істинна краса, від наслідування котрій – все прекрасне, а у порівнянні з котрою – потворне” [14, с.242-243]. Це довічна, незмінна, “завжди собірівна” краса, котра “простором не розділяється, у часі не змінюється, але зберігає єдність й тотожність в усіх частинах, у буття котрої люди не вірять, хоча вона є істинною та вищою” [14, с. 244]. Бог – “краса усіх красот” (*pulchritudopulchrorumomnium*), “краса, з котрої утворюється все прекрасне” [14 с. 245]; споглядання Бога є спогляданням вищої 9 краси [14, с. 245]. У “Сповіді” Августина Бог неодноразово описується в естетичній термінології як окремий ідеальний естетичний об’єкт. У своєму розумінні Бога як “Абсолютної краси” Августин досягає усіх вищих естетичних принципів, доводячи їх до повної (крайньої) ідеалізації. У кінцевому результаті – це абсолютна простота та єдність, від яких утворюється вся необмежена кількість (нескінченна множина) чудових ідей, справ, занять, світів, тіл й т.п., – все безкрайне море краси. Наступним (при русі вниз) ступенем краси, більш доступний людині й тому чіткіше визначений, у Августина виступає духовна або інтеллігібельна краса. Вона відповідає плотинівському ступеню краси, який досягається душею.

Любов до духовної краси (*amorintelligibilispulchritudinis*) Августин вважав великим благом: “Незрівнянною красою сяє мудрість, тому вона і пробуджує до себе любов у багатьох серцях. Краса розуму (*pulchritudorationis*) є наявною в усьому упорядкованому світі явищ. Саме вона кличе до себе усіх істинних поцінувачів прекрасного” [9, с. 625-653]. Разом з тим, особливу увагу Августин приділяє красі душі людини, котра складається з комплексу “праведних” думок, достойних у моральному відношенні вчинків й добродійностей, – тобто естетичне тут тісно зливається з етичним [28, с. 198]. “Добродійності, неодноразово стверджує Августин, роблять душу прекрасною, а вади спотворюють її” [9, с. 657]. З іншого боку, душевна краса (*decusanimi*), точніше – “семена краси”, притаманні всілякій, навіть

найгіршій душі; а праведність, або справедливість (*justitia*), слугує головною прикрасою душі [9, 658-659]. “З двох слуг, один з яких є прекрасний тілом, але не відданий, а другий – відданий мені, однак має потворне обличчя й тіло, розмірковує Гіппонський єпископ, я, звичайно ж, другого буду любити й цінувати більше, не дивлячись на його фізичні (тілесні) вади” [9, с. 664]. Тому не випадково сім ступенів недосконалості душі Св. Августина розуміє і як сім ступенів прекрасного.

Загальна концепція краси за Августином зводиться до ряду постулатів-підсумків:

1. Краса виступає в релігійно-ідеалістичній системі об’єктивною властивістю світа як у його духовній, так і в матеріальній частинах;

2. Краса є показником буттєвості речі. Наявність Абсолютної краси ототожнюється з вічним та абсолютним Буттям, повна відсутність краси відповідає переходу речі у Небуття;

3. Краса може бути статичною й динамічною.

4. Августин розрізняє прекрасне “у собі” і “для себе”, тобто – власне прекрасне (*pulchrum*), й прекрасне як відповідне чомусь (*ap turnsdecorum*);

5. Краса ієрархічна. Ієрархія Августина, хоча й ґрунтується на плотінівській, однак багато в чому відрізняється від неї. Джерелом краси і тут є Бог, а вищим її носієм – Розум (= Логос = Христос). Від нього, стверджує християнський мислитель, походить краса Універсуму й духовна краса. Універсум, у свою чергу, складається з небесних чинів, людини, його душі й тіла, із усього розмаїття матеріального світу, краса якого так сильно хвилювала душу Августина. Духовна краса лежить в основі краси моральної, краси мистецтва, науки й конкретних творів мистецтва;

6. Краса матеріального світу і, зокрема, краса людського тіла займає, як і у Плотіна, нижчу ступінь в ієрархії, однак оцінюється Августином значно вище, ніж у неоплатонічній системі;

7. Краса надає задоволення (насолоду), котре може привести до

блаженства;

8. Краса є предметом любові;

9. Краса вища за користь і все утилітарне; утилітарне – шлях до найвищої краси;

10. Краса цілого виникає на основі гармонійної єдності протилежних частин, зокрема – прекрасних та потворних елементів;

11. Краса людини – у єдності її душевної та тілесної краси. Тіло людини є прекрасним в усіх своїх частинах й у цілому. Однак відсутність тілесної краси не заважає людині бути причетною до всіх більш високих ступенів краси, включаючи найвищу;

12. Потворне є показником нестатку краси, складова частина краси, знак краси;

13. Августин, по суті, не розрізняє красу й прекрасне, хоча в одному місці спеціально визначає, що краса вища за прекрасне. Як Істина є причиною істинного, благочестя – благочестивого, цнота – цнотливого, так і краса є причиною прекрасного. Без краси немає прекрасного, краса ж може існувати й без прекрасного, – тому вона вище за нього;

14. Головною метою всіх мистецтв є створення краси [70, с. 91-106].

Однак, закономірно виникало питання – де гарантія того, що краса чуттєво сприйнятих предметів відображає вищу Істину? Таку гарантію Августин, як і всі християнські теоретики, вбачає у популярній для східного еллінізму ідеї “Творення світу Богом з нічого” [28, с. 200]. Біблійна ідея Творення займає важливе місце у світоглядній системі гіпонського мислителя і є одним з головних опорних пунктів його філософії. Саме ідея Творення визначила суттєву відміну філософії Августина Аврелія від плотинівської. Вона принципово відкидала провідну ідею неоплатонізму – концепцію еманациї, поступеневого передання ейдосів [28, с. 200-201]. Природно, нелегко було шанувальнику Плотіна й Порфирія увірувати у шестиденний акт сотворення світу. Проте, шлях від висот античної культури

до християнського світогляду у більшості Отців Церкви тих часів (IV-V ст.) здійснювався як шлях від складної та витонченої інтелектуальної духовності до простих “радоців” нової віри. У цьому полягала одна зі специфічних особливостей розвитку культури в період переходу від Античності до Середніх віків. Глибинні шари народної культури, об’єднавшись з хвилею нової релігійності, почали активно витісняти елементи елітної аристократичної культури пізнього еллінізму [92, с.106]. І ця особливість наклала свій багатогранний симптоматичний відбиток на всю естетичну систему Св. Августина.

Узагальнюючи викладений у розділі матеріал, доцільно відзначити, що події, описані в Біблії, Августин розглядав переважно з позицій алегорично-символічного підходу до тексту Святого Письма, тобто в якості особливих “образів”, що мають яскраво виражений релігійно-символічний характер. Багатомірність поняття “образу” демонструє, що Августин приділяв даній категорії значну увагу і у своїй онтології, і у гносеології, і в антропології. У зв’язку з його теорією творчості, “образ” також набуває й естетичного сенсу. В якості головного результату творчої діяльності ідеального художника він займає одне з чільних місць в естетиці Августина. Створення твору “за образом та подобою” архетипу, тобто якогось ідеального прообразу, є з часів ранньої патристики ідеальною метою християнського художника.

Однак земний художник є спроможним, на думку Августина, здійснити лише другу частину цього принципу – творити за законом “подоби”, котрий лежить в основі краси. Таким чином, не дивлячись на деякі протирічні положення, загальна теорія творчості Св. Августина Аврелія стала суттєвим внеском у розвиток естетичної свідомості свого часу й послугувала певним обґрунтуванням творчої діяльності середньовічних художників.

Висновки

Узагальнюючи викладений в роботі фактологічний, необхідно констатувати наступне. Св. Августин створив цілісну і завершену картину Світобудови, картину настільки завершену й досконалу, що протягом восьми століть латинський Захід не зміг створити щось подібне. Вплив Августина на становлення і розвиток середньовічної думки був так само універсальним, як і його філософсько-теологічне вчення. Саме тому поняття “августинізм” має широкий історичний контекст. Отже, “августинізм”нині розуміється як універсальна парадигма християнського філософування, як норма, авторитет, на котрі до середини XIII ст. орієнтувався будь-який помітний мислитель християнського Заходу (на Сході були, природно, свої авторитети, яких можна співставити з Августином).

Не уникнув цього впливу й сам Св. Фома Аквінський, – єдиний потужний інтелектуальний конкурент Августина протягом тисячоліття. Августинізм у більш вузькому та конкретному розумінні означає перевагу і засвоєння певних аспектів його вчення, перевагу авторитету Августина у деяких окремих питаннях. Проте, ні в широкому, ні у вузькому розумінні августинізм ніколи не був жорстко визначеною і назавжди усталеною системою поглядів. Разом з тим, гуманістичний вплив Августина сповна проявився лише в наш час. Серед його учнів, як не парадоксально, не знайшлося жодної помітної фігури. Вийнятком слугують двоє: історик Павло Орозій і теолог та історик Проспер Аквітанський, який склав збірку висловів свого вчителя.

Певною мірою на Св. Августина була орієнтована більша частина представників Каролінзького Відродження, на чолі з Алкуїном. У IX ст. з’являються нові постаті – Дунс Скотт Еріугена, котрий зазнав впливу

Августина, й Готшалк, засуджений у 848 р. Майнцьким собором за вчення про подвійне Передвизначення. ст.Однак справжній пік впливу Августина припадає на зріле (розвинуте) Середньовіччя. Філософський і теологічний августинізм розквітає у XII-XIV ст. З числа його представників можна згадати Ансельма Кентерберійського, П'єра Абеляра, Уїльяма Оккама, Св. Бернара Клервосського, Генріха Гентського, Петра Ломбардійського, Альберта Великого (фон Больштедта) й Фому Аквіната. Найбільш послідовним августиніанцем традиційно вважається четвертий генерал Ордену францисканців – Св. Бонавентура. Їх об'єднувала перевага авторитету Августина в питаннях метафізики; про безпосередній світоглядний вплив Августина можна говорити лише у зв'язку з його концепцією Благодаті й Передвизначення.

“Відправною точкою” є XIV ст. Ревними адептами августинівського світобачення були Томас Бредуордін і Григорій з Ріміні. До августинівських ідей (незалежно від своїх попередників) прийшов Джон Вікліф, – один з найрадикальніших прибічників вчення про Передвизначення у середні віки. У Вікліфа есхатологічний поділ людей по двом “Градам” перетворився у церковно-соціологічний. Існуюча Церква, на думку Вікліфа, із “союзу віруючих” (котрі у Августина навіть не знають, до якого Граду вони належать) повинна стати “союзом обраних”. Лютер, у свою чергу, сприйняв августинівську традицію від Григорія з Ріміні й широко використовував твори Св. Августина, особливо антипелагіанські; Кальвін так само спирався на них.

Найпершим прихильником Августина серед діячів Реформації був Карлштадт. У XVII ст. на поглядах Августина ґрунтувалися ідеї янсеністів з їх теорією про незворотність Благодаті. Отже, і лютеранство, і кальвінізм – це новий крок в інтерпретації багатьох концептів Гіппонського єпископа. Августинівська теорія Передвизначення з умоглядної схеми із неминучими фаталістичними висновками перетворилась на конструктивну програму,

побуджуючу людину до самореалізації в мирській аскезі.

Шлях пізнання (одна з центральних доктрин християнської теології) є для Августина “сходженням розуму”, спрямованого Вірою, до Бога. Пізнання у нього починається з чуттєвого сприйняття, оскільки Бог пізнається через Його Творення і мовби сходами піднімається до Істини. Первинний матеріал, сприйнятий п’ятьма чуттями людини, передається далі “за інстанцією “внутрішньому чуттю” (*sensus interior*); останнє здатне оцінити й упорядкувати дану інформацію. “Внутрішнє чуття” контролює не лише п’ять зовнішніх чуттів, й себе саме, тому – є основою інтроспекції на психофізичному рівні. Проте знання, як таке, виникає лише в результаті рефлексії розуму над змістом “внутрішнього чуття”. Розум, у свою чергу, судить про себе самий, через що вочевидь – він дійсно існує. Розумове пізнання Августин передає за допомогою улюбленої метафори зору: “Розум є поглядом душі.”

Екзегетичного метод Августина передбачає розв’язання проблеми – чи називати його “християнською герменевтикою” або як-небудь інакше. Святе Письмо для Августина, як і для кожного християнина є викладом “Одкровенної Віри”, вищий авторитет, до якого розум повинен звертатися в усіх випадках. Головна теза Аврелія: Святе Письмо непогрішне, і необхідно лише вірно витлумачити і прокоментувати його. Помилка свідчить про невміння герменевта вилучити Істину з тексту. Богодухновенні і єврейський, і грецький тексти Письма, зазначає Августин у трактаті “Про християнське Вчення”. У його розумінні “християнське Вчення”, або “християнська наука” є, власне, наукою про способи вірно (істинно) зрозуміти Святе Письмо; її кінцева мета – Богопізнання. Тексти і сутнісні (сміслові) образи Писання розглядаються як система своєрідних “знаків” (*signa*); тобто тут можна припускати знайомство Августина із семантичною теорією стоїків. Для тлумачення цих “знаків” необхідний цілий набір технічних засобів, у ролі яких і слугують античні “вільні мистецтва” –

риторика, логіка, діалектика, математика, фізика, історія, музика. Взірці герменевтичних студій Августина містять в останніх книгах “Сповіді” й серед обширних коментарів до Книги Буття.

З іншого боку, людську державу Августин, не без впливу поглядів Цицерона, визначає як сукупність людей, об’єднаних загальною угодою відносно предмету свого устремління. Важливо підкреслити, що Св. Августин не мав особливих сподівань відносно “моральної місії” земних держав, усвідомлюючи об’єктивну даність – реальна держава є “родом необхідного зла”. Не робив він виключення і для християнської держави. Церква і держава, авторитет і сила політична – речі несумірні й, природно, несумісні.

Аналіз естетичних уявлень Августина Аврелія демонструє: це – доволі складна система, замкнена і органічна в цілому, хоча, зрозуміло, не позбавлена протиріч в окремих аспектах. Проте, вона, без сумніву, є однією з найбільших та ґрунтовно розвинутих естетичних систем Пізньої Античності. І це не випадково. В духовній культурі за часів Св. Августина домінували позараціональні системи і форми світосприйняття. Істину шукали не в природньонаукових знаннях або у філософії, а, головним чином, на шляхах релігійного, містичного, “надрозумового” досвіду. В даній атмосфері емоційно-естетичний підхід до світу набув особливого значення.

Августин від природи мав загострене естетичне сприйняття. Він добре знав основні естетичні концепції Античності, – як західної, так і східної, оригінально сприймав тогочасну художню культуру. Тому не дивно, що святий постійно звертався до естетичної проблематики при створенні власної філософсько-релігійної теорії. Як наслідок, мислитель сформував естетичну систему в межах християнської духовної традиції.

Естетичні уявлення Августина є теоцентричними. Центром його системи стала триєдиність “Абсолютної Краси”, “Абсолютного Блага” та “Абсолютної Істини”, – тобто Бог. Весь матеріальний і духовний світ презентується в цій системі як витвір Вищого Художника, котрий створив його

за законами краси. Тому все у світі (матеріальному й духовному) носить на собі її сліди. В онтологічній ієрархії “прекрасне” виступає однією з головних ознак буттєвості. Потворне свідчить про відсутність краси й, відповідно, Буття. Духовна краса займає в цій ієрархічній системі верхню щабель. Виокремлені складові за Августином, відносяться як до Універсуму, так і до соціуму й кожної окремої людини.

В строкатому людському суспільстві – складному конфліктному взаємопереплетенні “двох Градів” – сходження шаблями краси є одним з головних шляхів духовного вдосконалення людини, що сприяє досягненню нею “довічного блаженного життя”. Само блаженство, на думку Августина, – це вищий ступінь естетичної насолоди; воно також являє собою бажаний підсумок пізнавальної діяльності людини, це – стан вищого, нескінченного абсолютного пізнання Істини. Й хоча Августин, навіть як єпископ, залишався за античною традицією прибічником *ratio* (розуму) й вірив у його безмежні можливості, – вищий ступінь пізнання – *vitabeata*, все ж розумівся Отцем Церкви як стан “надрозумовий”.

Саме тому таке високе місце в його системі займає Любов – у ролі найголовнішого екзистенційного та гносеологічного чинника. Люди люблять лише прекрасне; світ, однак, – і це чітко бачив Августин, – сповнений не тільки чудовими й добрими речами. Гіппонський єпископ приходив до усвідомлення глобальної упорядкованості у світі всіх явищ, – як позитивних, так і негативних. У певному розумінні він одним з перших в історії філософії та християнської теології зробив спробу осмислити взаємозв’язок усіх природніх і соціальних явищ. Для естетики суттєвим залишається зведений Августином в норму закону “принцип контрасту”, або “опозиції”, що лежить, за його переконанням, в основі гармонії світу.

Основні структурні закономірності Універсуму у Августина майже повністю зводяться до законів естетики. Це цілісність та єдність, далі – число та ритм, що лежать в основі будь-якої форми, потім йдуть – рівність, подоба,

відповідність, узгодженість, симетрія, гармонія. Св. Августин став одним з перших в історії духовної культури творцем цілісної естетичної системи, котра містить такі компоненти як “естетичний об’єкт” (природа та мистецтво), “естетичний зміст” (краса), “естетичний суб’єкт”, процеси естетичного сприйняття (і судження) й творчості. Представлені вони в системі Августина не механічно, а у складних взаємодіях. Таким чином, в його естетичній системі знайшли своє відображення майже всі ключові досягнення естетичної думки Античності.

В епоху Середньовіччя Св. Августин залишався одним із стовпів, на які спирається Римо-Католицька Церква. Разом з тим, ідеїавгустинізму і на початку ХХІ ст. залишаються невичерпаними. Актуальність зберігає думка, висловлена Петраркою: “З Августином, певна річ, зрівнятися не може жодна людина, оскільки, якщо у його вік, багатий на таланти, йому не було рівних, – хто зрівняється з ним зараз? Занадто велика була в усіх відношеннях ця людина, занадто незрівнянна.”

Список використаних джерел та літератури

А. Джерела:

1. Аврелий Августин. Против академиків//Аврелий Августин (Блаженный). Творения. СПб.: Алетейя, 1998. Т.1. С.5-85.
2. Аврелий Августин. О блаженной жизни//Аврелий Августин (Блаженный). Творения. СПб.:Алетейя, 1998.Т.1. С.86-113.
3. Аврелий Августин. О порядке // Аврелий Августин (Блаженный). Творения. СПб.:Алетейя,1998. Т.1. С. 114-182.
4. Аврелий Августин. О количестве души//Аврелий Августин (Блаженный). Творения. СПб.: Алетейя, 1998.Т.1. С. 183-263.
5. Аврелий Августин. Об учителе // Аврелий Августин (Блаженный). Творения. СПб.:Алетейя, 1998.Т.1. С.264-312.
6. Аврелий Августин. Монологи. О пользе Веры к Гонорату//Аврелий Августин (Блаженный). Творения.СПб.:Алетейя, 1998.Т.1. С.313-372.
7. Аврелий Августин. О бессмертии души//Аврелий Августин (Блаженный). Творения. СПб.: Алетейя, 1998.Т.1. С.373-393.
8. Аврелий Августин. Об истинной религии//Аврелий Августин (Блаженный). Творения. СПб.: Алетейя, 1998.Т.1. С.394-468.
9. Аврелий Августин. Исповедь // Аврелий Августин (Блаженный). Творения. СПб.: Алетейя, 1998.Т.1. С.469-741.
10. Аврелий Августин. Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви//Аврелий Августин (Блаженный). Творения. СПб.:Алетейя, 1998.Т.2. С.3-73.
11. Аврелий Августин. О согласии евангелистов//Аврелий Августин (Блаженный). Творения. СПб.:Алетейя, 1998.Т.2. С.74-315.

12. Аврелий Августин. О книге Бытия против манихеев//Аврелий Августин (Блаженный).Творения. СПб.:Алетейя, 1998.Т.2. С.316-674.
 13. Аврелий Августин. О Граде Божиим // Аврелий Августин (Блаженный).Творения. СПб.: Алетейя, 1998.Т.3. Кн. I-XIII. 680с.
 14. Аврелий Августин. О Граде Божиим//Аврелий Августин (Блаженный).Творения. СПб.: Алетейя, 1998.Т.4. Кн. XIV-XXII. 620с.
 15. Аврелий Августин. Слово Истины. М.: Вагриус, 1999.325с.
 16. Аврелий Августин. О музыке//Блаженный Августин. Избранные творения. – Минск: Беларусь, 1999.С.274-312.
 17. Аврелий Августин. О Вере и Символе Веры//Блаженный Августин.Избранные творения. Минск: Беларусь, 1999.С. 105-273.
 18. Аврелий Августин. Рассуждение на Евангелие от Иоанна//БлаженныйАвгустин. Богословские трактаты. М.: Свято-Троицкий м-рь, 1999. С.116-184.
 19. Аврелий Августин. О свободном решении// Творения блаженногоАвгустина, епископа Иппонийского.К.: Тип-ия И.И.Чоколова, 1912. Ч.7.С.112-205.
 20. Аврелий Августин. О христианском Учении//Блаженный Августин.Богословские трактаты. М.: Свято-Троицкий м-рь, 1999. С. 185-571.
 21. Аврелий Августин. Слово о разорении города Рима / Пер. С.А. Степанцова // Вестник древней истории, 2001. № 2. С.31-54.
 22. Аврелий Августин. О моральности манихеев // Проповеди блаженного Августина/ Пер. с лат. прот. Д. Садовского.Сергиев Посад,1913. С.87-94.
- Б. Монографії*
23. Августин: ProetContra. СПб: Изд-во РХГА, 2002. 976 с.

24. Адамов И.И. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. XII, 186с.
25. Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М.: Прогресс, 1976. 558с.
26. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Наука, 1977. 388с.
27. Белоликов В.В. Литературная деятельность Блаж. Августина против расколадонатистов. К.: Тип-ия А. Ставчинского, 1912. XV, 348с.
28. Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина. М.: Искусство, 1984. 246с.
29. Беркхов Л. История христианских доктрин. СПб.: Библия для всех, 2000. 548 с.
30. Бросс Ж. Духовные учителя. СПб.: Академический проект, 1998. 495 с.
31. Брагінець А.С. Нариси історії філософії. Домарксівський період. Львів: ЛДУ, 1967. 267с.
32. Вебер А. История европейской философии. К.: Изд-во В.Ильницького. 1882. XXXI, 409с.
33. Верещацкий П.И. Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице. Казань: Изд-во Казанской Духовной Академии, 1918. XVI, 302с.
34. Виндельбанд Д. История философии в средние века. М.: Имка-Пресс, 1995. 324с.
35. Вайнтроб М. История средневековой философии. Рига: Изд-во Ф. Туфла. 1929. Ч. I. 221с.
36. Вайнштейн О.Л. Историография средних веков в связи с развитием исторической мысли от начала средних веков до наших дней. М.: Соцэкгиз, 1940. 374с.

37. Герье В.В. Блаженный Августин. М.: Изд-во А. Солдатенкова, 1910. XXV, 340с.
38. Гиляров А.Н. Философия в её существе, значении и истории. К.: Тип-ияВ.Новикова, 1919. Ч.II. 285с.
39. Гарнак А. Историко-Богословская Концепция святого Августина. СПб.: Тип-ия А. Суворина, 1901. XVIII, 322 с.
40. ГоракГ.І. Філософія.К.: Вілбор,1998.272с.
41. Доленга А. Важнейшие моменты в истории мысли. М.: Тип-ияВ.Рихтера, 1903. XXVII, 998с.
42. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Тип-ияТ.Рудакова, 1910. XXIV, 482с.
43. Дилигенский Г.Г. Северная Африка в IV-Vвеках. М.: АН СССР, 1961. 304с.
44. Далти Д. Средневековая философия. М.: Центрполиграф, 1997.516с.
45. Данэм Б. Герои и еретики. М.: Прогресс, 1967.415с.
46. Джохадзе Д.В., Стяжкин Н.И. Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси: ТГУ, 1981. 357с.
47. Емельянов Б.В.,Любутин К.Н. Введение в историю философии. М.: Высшая школа, 1987.160с.
48. Желнов М.В.Предмет философии в истории философии: Предыстория. М.: МГУ, 1981.720с.
49. Жильсон Э. Введение к жизни и творчеству святого Августина. Долгопрудный: КАЗУС, 2005. 318 с.
50. Ибервег Фр. Святой Августин и его эпоха. М.: ОФМ, 2006. 482 с.
51. История философии.М.: АН СССР, 1940.Т.І.Кн.2. Философия феодального общества.636с.
52. Карташев А.В.Вселенскиесоборы. М.: Политиздат, 1991.632с.

53. Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М.: Энигма, 1997. 502с.
54. Кремона К. Августин из Гиппона. Разум и вера. М.: Raoline; Дочери Св. Петра, 1995. 302с.
55. Квастен И. Патрология: В 4-х т. М.: Тип-ия А. Финкеля, 1908. Т.1. XIII, 408с.
56. Красин М. Творение блаженного Августина *De civitate Dei*, как апология христианства в его борьбе с римским язычеством. Казань: Изд-во Казанской Духовной Академии, 1873. XXXVI, 345с.
57. Казаков М.М. Епископ и империя: Амвросий Медиоланский и Римская Империя в IV веке. Смоленск: СГУ, 1995. 285с.
58. Койре А. Очерки истории философской мысли. М.: Наука, 1985. 293с.
59. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989. 285с.
60. Культура и общественная мысль: Античность. Средние века. Эпоха Возрождения/Отв. ред. Л.С. Чиколини. М.: Наука, 1988. 245с.
61. Льюис Д. История философии в жизнеописаниях: В 2-х т. СПб.: Тип-ия А. Вольфсона, 1885. Т.1. XXVI, 304с.
62. Лейн Т. Христианские мыслители. СПб.: Мирт, 1997. 563 с.
63. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. М.: Политиздат, 1991. 463с.
64. Марру А.И. Св. Августин и августинизм. М.: ОФМ, 1998. 381 с.
65. Малинин В.А. Теория истории философии. Наука и ее проблемы. М.: Ун-ет Дружбы Народов, 1976. 250с.
66. Макаров М.Г. Развитие понятий и предмета философии в истории её учений. Л.: Наука, 1982. 270с.
67. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М.: Мысль, 1979. 431с.

68. Ойзерман Т.И. Главные философские направления: Теоретический анализ историко-философского процесса. М.: Мысль, 1984. 303с.
69. Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. М.: МГУ, 1982. 186с.
70. Овсянников М.Ф. История эстетической мысли. М.: Наука, 1978. 318с.
71. Попов И.В. Личность и учение Блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917. Т. I. Ч. 1. Личность Блаж. Августина. 320с.
72. Попов П.С., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М.: Наука, 1974. 410с.
73. Писарев Л. Учение Блаж. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань: Изд-во Казанской Духовной Академии, 1894. XXVIII, 332с.
74. Пареди А. Св. Амвросий Медиоланский и его время. М.: Глобус, 1998. 302с.
75. Позняков В.И. Предмет философии и история философии. Минск: Университетское, 1986. 152с.
76. Порк А.А. Историческое объяснение: Критический анализ немарксистских теорий. Таллин: ЭэстиРаамат, 1981. 324с.
77. Прохоров Г. Нравственное учение Св. Амвросия, епископа Медиоланского. СПб.: Тип-ия Б. Альтшуллера, 1912. XXXII, 415с.
78. Преображенский П.Ф. Тертуллиан и Рим. М.: Тип-ия Г. Ахметова, 1916. XV, 230с.
79. Рассел Б. История западной философии: В 2-х т. М.: Прогресс, 1992. Т. 1. 524с.
80. Роберти Е. Прошедшее философии: Опыт социологического исследования общих законов развития философской мысли: В 2-х т. М.: Тип-ия И. Исленьева, 1886. Т. 1. Ч. 1. Исторические данные. XXII, 305с.

- 81.Рожков В.А. Очерки по истории Римско-Католической Церкви.М.: Духовнаябиблиотека,1998.318с.
- 82.Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В4-х т.СПб.: Петрополис, 1994.Т.2.Средневековье.354с.
- 83.Родников Н. Учение Блаженного Августина о взаимном отношении государства и Церкви.Казань: Изд-во Казанской Духовной Академии, 1897. XXXV, 336с.
- 84.Раппопорт Х. Философия истории в ее главнейших течениях. СПб.: Тип-ия С.Павлѣнкова, 1898. VII, 180с.
- 85.Семѣнов А.Н. История философии в средние века.М.: Соцэкгиз, 1940. 342с.
- 86.Соколов В.В. Средневековая философия.М.: Высшая школа, 1979.448с.
- 87.Сиротенко В.Т. Введение в историю международных отношений вЕвропе во второй половине IV – начале VI в.Ч.1.Источники. Пермь: ПГУ,1973. 176с.
- 88.Садовский Д. Блаженный Августин как проповедник. Историко-гомилетическое исследование.Сергиев Посад, 1913. XXVI, 285с.
- 89.Скворцов Л.В. Культура самосознания: Человек в поисках истины своегобытия. М.: Политиздат, 1989.320с.
- 90.Скворцов К.И. Августин Иппонийский как психолог. К.: Изд-во Киевской Духовной Академии, 1870. XIV, 247 с.
- 91.Суини М. Лекции по средневековой философии. М.: URSS, 2001. 471 с.
- 92.Спасский А.А. Эллинизм и христианство.Сергиев Посад,1913. XXVIII, 261с.
- 93.Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии икультуры. М.: Политиздат, 1991.430с.

- 94.Тезель Е. А. Августин-богослов. М.: Ин-ут Св. Андрея Первозванного, 2002. 356 с.
- 95.Татаркевич В. Античная эстетика.М.: Искусство, 1977.327с.
- 96.Татаркевич В.О. О счастье и совершенстве человека.М.: Прогресс, 1981.367с.
- 97.Таранов П.С. Св. Августин Аврелий // Таранов П.С. 120 философов: жизнь, учение, судьба: В 4-х т.Симферополь: Реноме, 1997.Т.1. С. 83-106.
- 98.Таранов П.С. Анатомия мудрости. Симферополь: Таврия, 1996.754с.
- 99.Таранов П.С. Звёзды мировой философии. В 4-х т.М.: АСТ, 1998.Т.3.Философия сорока пяти поколений.625с.
100. Трахтенберг О.В. Очерки по истории западно-европейской средневековой философии.М.: Госполитиздат, 1957.255с.
101. Тарнс Р. История западного мышления. М.: Крон-Пресс, 1995.448с.
102. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства V веке. М.: Тип-ияН.Сытина, 1892. Ч.1. Мирозерцание блаженного Августина.IX, 275с.
103. Успенский Л. Идея прогресса в философии Августина.М.: Тип-ия В. Сабурова, 1916. XXV, 201с.
104. Фейербах Л. История философии: В 2-х т. М.: Наука, 1967.Т.1.524с.
105. Хачатурян А.Б. Об основных этапах развития домарксистской философии. М.: Высшая школа, 1963.184с.
106. Чалоян В.К. Восток-Запад: Приемственность в философии античного и средневекового общества. М.: Наука, 1979. 213 с.
107. Чернышев А.Н. Начало философии. М.: МГУ, 1982. 184 с.
108. Чернышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991. 512 с.

109. Шестаков В.П. Очерки по истории эстетики. От Сократа до Гегеля. М.: Наука, 1979. 343 с.
110. Штекль А. История средневековой философии. СПб.: Алетейя, 1996. 320 с.
111. Штаерман Е. М. Кризис античной культуры. М.: Наука, 1975. 235с.
112. Эйкен Г. История и система средневекового мировоззрения. СПб: Алеиейя, 1999. 315 с.
113. Эриксен Т.Б. Августин. Беспокойное сердце. М.: Молодая гвардия, 2003. 493 с.

В. Наукові статті

114. Ананьин С.А. Учение Плотина о прекрасном // Вера и разум. Харьков: 1903. № 2-3. С.47-107.
115. Архиеп. Питирим. О Блаженном Августине // Богословские труды. М.: 1976. Т.15. С. 3-24.
116. Бэймкер К. Европейская философия средневековья // Общая история философии. М.: Тип-ия С. Столярова, 1912. Т.2. 418 с.
117. Баскин М. Августин как теоретик католицизма // Труды Моск. ин-та истории, философии и литературы. М.: ОГИЗ, 1937. Т.1. С.71-122.
118. Бычков В.В. Античные традиции в эстетике раннего Августина // Традиция в истории культуры. М.: Наука, 1978. С.85-105.
119. Бычков В.В. Важные проблемы позднеантичной философии // Вестник древней истории, 1981. №1. С.182-196.
120. Голубцова Н.И. События 410 г. в Риме в оценке современников Доклады и сообщения. Истор. ф-т МГУ, 1950. № 10. С.51-56.

121. Гуревич А.Я. Этическая основа категории средневековой культуры // Одиссей, 1991. №4. С.84-139.
122. Гарнак А. История догматов// Общая история европейской культуры. СПб.: Тип-ия К. Тафлера, 1911.Т.VI.С. 113-177.
123. Гаджикурбанов Г.А. Августин и академический скептицизм//Из историизападноевропейской культуры/Под ред. В.В.Соколова. М.: МГУ, 1979.С.53-67.
124. Дживелегов А.К. Блаженный Августин // Аврелий Августин (Блаженный).Творения: В 4-х т.СПб.: Алетейя, 1998.Т.1.С.3-6.
125. Девятайкина Н.И. Идеино-политические истоки и ведущие принципыэтического учения Августина // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества.Л.: Наука, 1978.Вып.2.С.103-113.
126. Девятайкина Н.И. Идеино-политические истоки и ведущие принципыэтического учения Августина// Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества.Л.: Наука, 1980.Вып.3.С.104-116.
127. Жильсон Э. Разум и откровение в средние века//Богословие в культуресредневековья.К.: Путь к Истине.1992.С.5-49.
128. Иером. Григорий. Сочинение блаженного Августина: «О градеБожием» (DecivitateDei), как опыт христианской философии истории //Вера и Разум.Харьков, 1891.№4.С.54-98.
129. Костюкин Н.А. Философско-историческое мировоззрение Августина//Вера и Разум.Харьков, 1893.№2.С.63-102.
130. Косминский Е.А. Исторические воззрения Августина//Косминский Е.А.Историография средних веков.М.: МГУ, 1963.С. 15-22.
131. Лосев А.Ф. Августин о понимании вечности// История античной эстетики.Поздний эллинизм.М.: Наука, 1980.С.336-360.

132. Сидоров А.И. Манихейство в изображении Августина (Dehaeresibus,46)// Вестник древней истории, 1983. №2.С.145-161.
133. Столяров А.А. Аврелий Августин. Жизнь, учение и его судьбы//АврелийАвгустин. Исповедь.М.: Renaissance, 1991.С.5-50.
134. Скворцов К.А. Искусство в системе философско-религиозных взглядовАврелия Августина //Средневековая культура.М.: Наука, 1978.С.83-105.
135. Уколова В.И. Философия истории Аврелия Августина // Религии мира, 1985.М.: Наука, 1986.С.127-145.

Г. Автореферати

136. Гаджикурбанов Г.А. Антропология Августина и античная философия.Автореф. канд. дис. М.: МГУ, 1979.26с.
137. Даниленко Л.А. Философско-эстетические взгляды Августина. Автореф.канд. дис. М.: МГУ, 1982.28с.
138. Столяров А.А. Проблема свободы воли в раннесредневековой философии(Аврелий Августин). Автореф. канд. дис. М.: МГУ, 1983.28с.