

**Міністерство освіти і науки України**  
**Львівський національний університет імені Івана Франка**

**Поцюрко Олег Юрійович**

**УДК 1 (091) "04/14" (092) Августин: 276**

**Основоположні принципи філософії історії у творчості**  
**Августина Блаженного**

Спеціальність 09.00.05. – історія філософії

**Дисертація**

на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник:

Кондзьолка Володимир Володимирович  
кандидат філософських наук, доцент

**Львів 2008**

## Зміст

<b>Вступ</b>	43
<b>Розділ 1. Історіографія, джерельна та методологічна основа дисертаційного дослідження</b>	14
<b>Висновки до розділу 1</b>	29
Розділ 2. Формування засад філософії історії в античній та середньовічній філософській думці	
2.1 Принцип історизму в античній і середньовічній філософській думці	31
2.2. Середньовічний провіденціалізм	42
<b>Висновки до розділу 2</b>	52
<b>Розділ 3. Історіософські концепти Августина Блаженного</b>	
3.1. Принцип Монотеїзму	53
3.2. Принцип креаціонізму	56
3.3. Проблема добра і зла	65
3.3.1. Метафізична та естетична теодицеї	65
3.3.2. Августин між маніхейством та християнством	72
3.3.3. Моральне зло і свобода волі людини (Пелагій та Августин)	78
3.4. Принцип свободи волі	88
3.5. Вчення про передвизначення	91
3.6. Провидіння в природі та історії	95
3.7. Періодизація історії	99
3.8. Проблема обчислення років	104
<b>Висновки до розділу 3</b>	106
<b>Розділ 4. Теоретичні засади філософії історії Августина Блаженного</b>	
4.1. Концепція “Царства Божого”	108
4.1.1. “Царство Боже” Аврелія Блаженного і утвердження християнської історіософії	108
4.1.2. “Царство земне” і “Царство Боже” як історія людства в розумінні Августина Аврелія	115
4.1.3. Царство Боже, церква і держава у Августина	127
4.1.4. Про єдність людської історії	136

	4
4.2. Філософія історії як філософія часу	139
4.2.1. Вчення Августина про співвідношення часу та вічності	139
4.2.2. Про цінність часу в розумінні Августина	161
4.2.3. Доля Августинівського вчення про час у середньовіччі	164
<b>Висновки до розділу 4</b>	166
<b>Висновки</b>	169
<b>Список використаних джерел</b>	173

## Вступ

Сімнадцять століть відділяють нас від часу життя і діяльності святого Августина. Та чи насправді відділяють? Скажемо точніше – навпаки, вони пов'язують із ним, бо весь цей довгий період Захід був пронизаний присутністю Августина, його авторитетом, духовним впливом, хоча не забуватимемо і про чималі суперечки, які були породжені творчістю та діяльністю великого мислителя. Ім'я Августина привертає до себе увагу не тільки завдяки своєрідності його особистості, а ще й тому, що на впродовж усіх сімнадцяти століть західна традиція черпала від нього чимало релігійних та філософських ідей, що лягли у фундамент великої цивілізаційної будівлі Європи.

*Актуальність теми.* Сьогодні очевидним є той факт, що національні цивілізації формуються і самоутверджують себе у світовому культурно-історичному просторі, завдяки постійному впливу інших культурних світів. Тобто українська національна самосвідомість постійно повертається до світового духовного досвіду, рефлектує над ним, що значною мірою слугує її становленню та самоутвердженню. Це стосується конкретно і тих її творців, котрі своєю діяльністю та генієм створили своєрідні “універсальні культури”, що стали для людства спільним духовним джерелом, з якого черпала і черпає животворні ідеї й українська національна культура.

Августин Блаженний – одна з найяскравіших історичних постатей, котра залишила дуже помітний слід у культурному і духовному житті людства. Його філософсько-релігійні творіння справляють і сьогодні відчутний вплив на сучасність, зокрема, на розвиток філософії, теології, історії, моралі тощо. Августину присвячена чимала кількість науково-дослідницької літератури. Проте не всі аспекти його творчості достатньою мірою висвітлені. Для нас Августин цікавий головню своїми історіософськими рефлексіями, котрі фактично відкривають першу сторінку філософії історії, написаної в епоху середньовіччя. У вітчизняній науково-

філософській літературі названий аспект доктрини мислителя фактично зовсім не з'ясовано, що актуалізує наш науковий пошук і робить його новаторським.

Виходячи з цього ми і конкретизували тему нашої дисертаційної роботи, виокремивши безпосереднім об'єктом її дослідження історіософські ідеї у доктрині Августина Блаженного. У подібному ракурсі зазначена проблема в українській дослідницькій літературі практично не досліджена. Її ж сучасне осмислення та вирішення слугуватиме як конкретному вивченню цієї важливої сторінки середньовічної філософії, а також глибшому науковому розумінню цілої низки проблем вітчизняної філософії, зокрема історіософських ідей. Актуальність наукового пошуку у цьому напрямі є важливим і ще й тому, що завдяки подібним рефлексіям відкривається пряма можливість розширити та уточнити понятійний апарат української філософії, привести його у відповідність із духовним філософським досвідом минулого, з теоретичними надбаннями світової філософії. Тут також криється можливість осмислення загальних закономірностей духовно-інтелектуального розвитку людства, у тому числі й вітчизняної філософської думки.

***Зв'язок з науковими програмами, планами, темами.*** Дисертаційне дослідження виконується відповідно до теми науково-дослідної роботи кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка: “Концептуальні засади філософської думки в Україні: історія та сучасність” (номер державної реєстрації – 0107U007416). У дисертації досліджується спектр філософсько-історичних, культурологічних, соціально-філософських проблем розвитку історичного процесу, аналізуються мотиваційні й ментальні аспекти психології діяльності людей та окремих особистостей.

***Ступінь наукового опрацювання проблеми.*** Основоположні принципи філософсько-релігійної доктрини Августина, як свідчить аналіз

дослідницької літератури, опрацьовано багатьма дослідниками, серед яких: А.Х. Армстронг [10], А.В. Ахутін [11], В. Беліков [15], М.А. Бердяєв [16], В.В. Бичков [20], А.А. Гаджикурбанов [40], Р. Гейнзман [167], М. Герье [43], Б.Л. Губман [48], К. Кремона [65], С.А. Лозниця [70], Р.А. Лошаков [73], А. Марру [78], С.С. Неретіна [83], Т.А. Нестик [87], І.В. Попов [93]. Проте всі вони лише незначною мірою, а деякі навіть і зовсім не стосуються аналізу та системного осмислення історіософських поглядів Августина. Це тим більш справедливо стосовно вітчизняної літератури.

Дисертація є самостійним дослідженням. Наявні праці вітчизняних науковців торкаються лише окремих проблем і загальних положень Августина (І.В. Бичко [18], Б.І. Бичко [19], А.І. Пашук [92], В.В. Кондзьолка [64], С.А. Лозниця [70], В. Остроухов [88] та ін.). На жаль, прямої рефлексії та осмислення основоположних принципів філософії історії у творчості Августина у них немає. Тому своєю дисертаційною роботою автор якраз і намагається заповнити цю прогалину, цим самим розширивши простір наукового сучасного трактування спадщини Августина.

Аналізуючи дослідницьку літературу із зазначеної проблеми у дисертації, ми звертаємо увагу, що дослідники зробили чимало, щоб проаналізувати світогляд Августина, його методологію, а також окремі філософсько–історичних проблеми.

*Джерелом* дисертаційного дослідження є творча спадщина Августина, зокрема ті його праці, що розглядають насамперед проблеми філософії історії: “De Civitate Dei” [23], “De vera religione” [3], “Contra academicos” [3], “De beata vita” [3], “De ordine” [3], “De quantitate animae” [3], “De magistro” [3], “De immortalitate animae” [3], “Soliloquia” [3], “Confessiones” [102], “De Genesi ad litteram” [23], “De consensu Evangelistarum” [23], “Enchiridion ad Laurentium” [23].

У дисертації також аналізуються щоденники, епістолярні джерела Августина. Критично вивчаються дослідження, присвячені творчості вченого.

*Теоретичну основу та джерельну базу* дисертаційного дослідження складають насамперед праці Августина, а також дослідження вітчизняних і зарубіжних мислителів у царині філософії історії, соціальної філософії, історії філософії, соціології, історії, методології історії. На основі критичного осмислення цих робіт у дисертації досліджено проблему основоположних принципів філософії історії крізь призму поглядів як самого Августина, так і інших мислителів; виявлено комплекс філософсько–історичних проблем; обґрунтовано систему філософсько–історичних поглядів мислителя та проаналізовано їхні витоки, здійснено порівняльний аналіз філософсько–історичних поглядів Августина та інших філософів. Зазначені проблеми у своїх дослідженнях також з'ясовували: А.Х. Армстронг [10], М.А. Бердяєв [16], В.В Бичков [20], Р. Гейнзман [167], М. Герье [42], Е. Жільсон [56], К. Кремона [65], С.А. Лозниця [70], Р.А. Лошаков [73], А. Марру [78], С.С. Неретіна [84], Т.А. Нестик [87].

*Метою дисертації* є історико-філософський аналіз історіософської проблематики у творчості Августина, осмислення головних засад і принципів філософії історії мислителя та розкриття її практичної значущості для подальшого розвитку світової філософії.

Для реалізації зазначеної мети поставлено наступний комплекс *завдань дисертаційного дослідження*:

– з'ясувати витоки й сутність процесу становлення світоглядної та методологічної аксіоматики філософії історії в Августина внаслідок розкриття логіки інтерпретації основних історіософських проблем;

– здійснити аналіз історіософських поглядів Августина на основі його головних праць;

– розкрити функціонування і суть засадничих філософських і світоглядно-методологічних ідей у концепції філософії історії Августина у плані осмислення законів та закономірностей історичного процесу, сенсу історії, співвідношення факторів у суспільно-історичному процесі та систематизувати його філософсько-історичні ідеї;

– обґрунтувати цілісність концепції філософії історії мислителя на основі аналізу світоглядно-методологічних підходів до інтерпретації суспільно-історичного процесу;

– з'ясувати особливості антропоцентричної (античної) та теоцентричної (середньовічної) концепцій та порівняти їх з положеннями філософії Августина;

– проаналізувати особливості впливу віровчення Августина на інтерпретацію проблем відносин між особою і суспільством з погляду природного права, субординації світської влади (яко тимчасової) стосовно влади духовної.

– визначити місце Августина у генезі ідей християнської філософії.

**Об'єктом дослідження** є філософія історії Августина Блаженного.

**Предметом дисертаційного дослідження** є основоположні принципи та засади філософії історії Августина Блаженного.

**Методологічні основи дослідження.** В якості інструменту наукового пошуку в дисертації були використані різні методи, серед яких широке застосування отримали методи історичного та логічного аналізу. Перший з них дав можливість окреслити в історичних рамках середньовічної філософії, місце філософії Августина у тогочасному духовно-філософському просторі. Логічний метод слугував цілісному теоретичному відтворенню в головних та визначальних рисах сутності історіософської проблематики Августина і її історичної значущості у подальшому становленні філософії історії.



В дисертації також використовується міждисциплінарний підхід, сутність якого полягає у з'ясуванні предмету дослідження філософських, історичних і політологічних наук. Такий підхід створює основу для комплексного аналізу проблеми основоположних принципів філософії історії Августина, дослідження її витоків та основних засадничих ідей. За допомогою такого підходу розкрито онтологічну, гносеологічну, методологічну та аксіологічну проблематику філософії історії Августина, визначено її світоглядно–методологічну аксіоматику, обґрунтовано її цілісність і системність.

У роботі використовується аксіологічний підхід, на основі якого аналізуються шляхи суспільної трансформації через спектр культурних і релігійних цінностей; розкриваються основні історичні цінності народу, які, на думку Августина, містяться у культурі; герменевтичний підхід, за допомогою якого досліджується логіка інтерпретації Августином історичного процесу та який дає вченому змогу проаналізувати змістовне бачення динаміки історії, соціального процесу, процесу суспільної трансформації. У дисертаційній роботі використовується також аналектичний підхід (його суть визначається законом схожості), який августиністи протиставляють неоплатонівській теорії діалектики. Аналектика стверджує, що між суперечностями існує не боротьба чи взаємоперехід одного в інше, а гармонія, подібність відмінностей. Відмінності визначені вже з першопочатку, незмінні, між ними завжди збережений певний інтервал, закладений у творінні. Протилежні та суперечливі акциденції поєднуються у своїй першооснові – схожості всього сотвореного, що уможливорює аналіз взаємодії культури народу та природного середовища, етапів суспільно-історичного розвитку в концепції Августина.

У роботі представлені також загальнонаукові методологічні принципи, серед яких: принцип історизму, що дає змогу простежити генезу історіософських поглядів Августина та дозволяє аналізувати філософію

історії мислителя у процесі її становлення та розвитку; системний принцип, що забезпечує розгляд філософії історії Августина як цілісного й багатогранного явища; принцип об'єктивності та світоглядного плюралізму, які уможливають неупереджений підхід до поглядів ученого. В інструментарій дослідження входить опрацювання філософської спадщини Августина, її фактажу, його осмислення шляхом аналізу і синтезу.

*Наукова новизна дисертації* полягає в тому, що у ній концептуально узагальнено та проаналізовано основні історіософські ідеї у доктрині Августина Блаженного, котрі сформувалися і були розвинуті у руслі його загальних теолого-філософських рефлексій. У результаті історико-теоретичного аналізу концепції філософії історії Августина обґрунтовано й отримано низку узагальнень та положень, які мають наукову новизну і виносяться на захист:

- доведено, що Августин Блаженний у рамках християнського світогляду і на основі власної концепції часу створив перше цілісне вчення філософії історії, змістом якого стали проблеми походження людства, його земної історії та кінцевої мети історичного процесу;
- встановлено, що визначальними принципами філософії історії Августина Блаженного стали: 1) принцип єдності історії людства та загального зв'язку історичних явищ; 2) принцип еволюційного характеру історичного процесу як поступального розвитку людства в його історичному русі та перспективі;
- розкрито філософсько-релігійні засади історії людства (поліфакторність історії, амбівалентність історичного розвитку, теоцентричний гуманізм) як цілісного процесу в історіософській концепції Августина;
- підтверджено, що Августин Блаженний обґрунтував засади філософсько-релігійної концепції історії, в якій перебіг історичних

подій спрямовується промислом Божим до певної окресленої провидінням мети;

- показано, що ідея Провидіння в історіософських поглядах Августина є принципом, що забезпечує усунення хаосу в історичному процесі і слугує законом упорядкування історичного розвитку, що має свій початок і кінець;
- доведено, що в історіософських поглядах Августина чільне місце займає концепція свободи волі, згідно з якою людина є вільним і морально відповідальним суб'єктом історичного процесу.

**Теоретичне значення** дисертаційної роботи полягає в тому, що в ній систематизовано історіософські погляди Августина, здійснено теоретичний аналіз його концепції філософії історії як системи та досліджено загальні передумови її формування.

**Практичне значення отриманих результатів.** Теоретичні узагальнення, конкретний матеріал, подані на сторінках дисертації, уможливлють перегляд та збагачення усталених концепцій як світової, так української філософії. Методологічні висновки, зроблені в дисертації, безпосередньо стосуються загальних світоглядних питань, тож можуть бути використані широким колом українських спеціалістів – філософів, істориків, культурологів, політологів і психологів. Концептуальний, методологічний та фактологічний матеріал дисертаційного дослідження може бути впроваджено і використано у курсах історії філософії, соціальної філософії, філософії історії, етики, а також у спецкурсах. Слід зазначити, що висновки даної роботи можна використати для збагачення української філософії філософською спадщиною Августина. Загалом результати роботи може бути використано й у з'ясуванні багатьох проблем української та європейської філософії історії.

Основні результати дисертації, отримані автором особисто, були **апробовані** в п'яти наукових публікаціях, на наукових семінарах

філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка, а також на конференціях:

1. Всеукраїнська наукова конференція студентів філософів. "Діалектика духовних процесів – 3". (Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 15–18.06. 2004 р.);
2. 16–ті міжнародні Людинознавчі філософські читання "Гуманізм. Людина. Цінності" (Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 8–10.10.2004 р.);
3. Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2006". (Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 26–27.04. 2005 р.);
4. 17–ті міжнародні людинознавчі філософські читання "Гуманізм. Людина. Мова" (Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 14–16.10.2004р.);
5. Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2006" (Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 12–13.06. 2006 р.);
6. Міждисциплінарна конференція "Трансформація парадигм мислення та концепцій знання під впливом сучасних викликів у загальній, соціальній, практичній та прикладній філософії" (Львівський національний університет імені Івана Франка, 29–30.11.2007р.).

Основні положення дисертації висвітлені в таких **публікаціях**:

1. Поцюрко О.Ю. Моральне зло і свобода волі людини (Августин і Пелагій) // Людинознавчі студії: Зб. наук. пр. Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. – Дрогобич: Вимір, 2004. – Вип. 10. Філософія. – С. 147-158.

2. Поцюрко О.Ю. Проблема часу в філософії Августина // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія. Філософія. – 2005. – Вип. 13. – С. 6-10.
3. Поцюрко О.Ю. Принцип креаціонізму в філософії історії Августина // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія. Філософія. – 2006. – Вип. 14. – С. 11-15.
4. Поцюрко О.Ю. Розуміння історії в середньовічній філософії // Вісник Львівського національного університету імені Івана Франка. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. – Серія. Філософські науки. Вип. 10. – С. 162-172.
5. Поцюрко О.Ю. Історія людства як історія “царства земного” і “царства Божого” у тлумаченні Августина Блаженного // Людинознавчі студії: Зб. наук. Пр. Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Дрогобич: Науково-видавничий центр ДДПУ імені Івана Франка, 2007. – Вип. 16. Філософія. – С. 64-73.

*Структура дисертації* і послідовність викладу матеріалу зумовлена логікою висвітлюваних проблем, яка впливає з плану, мети та завдань дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, кожен з яких завершується висновком, і загальних висновків дисертаційного дослідження (всього 172 сторінки основного тексту) та списку літератури і використаних джерел (184 найменування на 16 сторінках).

## Розділ 1

### **Історіографія та джерельна основа дисертаційного дослідження**

Життя і творчість Августина Блаженного впродовж віків були об'єктом досить широких і активних науково-філософських досліджень та теоретичних рефлексій.

На цій основі були створені ґрунтовні наукові праці, які відтворюють чимало важливих історичних сторінок творчої спадщини великого мислителя і релігійного діяча, яким був Августин. Серед них варто виокремити і назвати такі імена: А. Х. Армстронг [10], А. В. Ахутін [11], В. Беліков [15], М. А. Бердяєв [16], І.В. Бичко [18], В. В Бичков [20], А. А. Гаджикурбанов [40], Р. Гейнзман [167], М. Герье [43], Б. Л. Губман [48], К. Кремона [65], С. А. Лозниця [70], Р. А. Лошаков [73], А. Марру [78], С. С. Неретіна [84], Т. А. Нестик [87], І. В. Попов [93].

Водночас зазначимо, що навіть і за подібних обставин та попри значну кількість наукових досліджень, чимало сторінок із філософської спадщини Августина Блаженного все ще не відкрито, а також багато творчих ідей мислителя не знайшли свого достатнього тлумачення й осмислення. У вітчизняній літературі ми не можемо назвати жодного дослідження, яке б цілковито було присвячено конкретно осмисленню філософії історії у творчості Августина Блаженного, яка є дуже суттєвою теоретичною складовою всього творчого набутку мислителя. Відтак історіософська проблематика у творчості Августина Блаженного потребує сьогодні нового й системного осмислення, аналізу в контексті розвитку вітчизняної філософської думки.

Однією з досить ґрунтовних праць про життя і творчість Августина Блаженного вважається монографія російського дослідника Миколи Герье

“Блаженний Августин” [43]. Вона складається з одинадцяти розділів. П’ятий і шостий розділи присвячені висвітленню історіософських поглядів Августина Блаженного. Мета, яку ставить собі М. Герье, – дати загальний виклад філософських ідей цього відомого Отця церкви, акцентуючи особливу увагу на зміні його світоглядних позицій. Зважаючи на тісний зв’язок світогляду та філософії історії в Августина Блаженного, М.Герье пише: “...ознайомлюючись із філософією історії Августина, ми повинні визначити ті риси його світогляду, які найбільше вплинули на його філософію історії” [43, с. 375]. М.Герье слушно наполягав на тому, що **принцип монотеїзму** був одним з основоположних принципів філософії історії Августина Блаженного. Сила теократичного монотеїзму та поклоніння перед владою Бога відчувається в Августина на кожній сторінці. “З усуненням світової душі та вторинних богів римського монотеїзму і визнанням Бога-творця, єдина думка та єдина воля стали визнаними у всьому світі” [43, с. 379].

Зміна уявлення про сутність Бога необхідно зумовила зміну уявлення про світ, що в свою чергу спричинило те, що наступним принципом, на яким Августин обґрунтовує свою філософію історії, став **принцип креаціонізму**. Проте М.Герье дуже побіжно торкається цього.

Певні спроби дослідження принципу креаціонізму у філософії історії Августина Блаженного зробив польський вчений Р.Гейнзман [167]. “Принципово християнську ідею *creatio ex nihilo* (створення з нічого) неможливо узгодити ані з вічністю матерії, ані з *emanatio*, випромінюванням світу найвищою засадою. Саме тому Августин стверджував, що небо і земля були сформовані з хаосу як із певного роду непорядкованого творіння, але цей хаос сам по собі теж не є вічним, але сотворений Богом” [167, с. 71]. Р.Гейнзман наполягає, що Августин був твердо переконаний у можливості безпосереднього виникнення творіння з буття. Витоки августинівського розуміння принципу креаціонізму він шукає у зв’язку платонівської ідеї з Логосом, словом, а слова з сотворінням. Оскільки “Бог є Слово, а Слово у

Бога”, “несотворена мудрість”, то коли Він прорікає його на зовні, воно має силу творення всього; властиво це і є *creatio ex nihilo*. “Розміщуючи ідею в мисленні Бога, Августин підвів платонівську доктрину про ідеї до християнських принципів” [167, с.72]. Розмірковуючи над двома світами Платона та впроваджуючи певний специфічний християнський постулат, Августин виділяє людську особистість як предмет зразкової божої думки. “Розважання з приводу людської істоти схилили Августина до розрізнення душі та тіла, єдність яких він так і не зумів довести” [167, с.78].

Ще однією не менш важливою і тісно пов’язаною з принципом монотеїзму та креаціонізму проблемою у філософії історії Августина Блаженного стала **проблема добра і зла**. Досить ґрунтовно її досліджували: В. Бичков [20], М. Гєрьє [43], А. Гусейнов та Г. Ірлітц [49], Г. Майоров [75], М. Суїні [121], В. Татаркевич [122]. Відомий дослідник М.Суїні аналізує проблему – чи є Бог з точки зору Августина відповідальним за зло? Оскільки питання про причину зла змусило Августина покинути християнську громаду і стати адептом маніхейства, М.Суїні наводить чотири основні відмінності між маніхейством та християнством. “По-перше, постулюється існування двох первинних субстанцій, маніхейство відкидає монотеїзм. По-друге, згідно з християнським уявленням про створення світу, яке базується на Книзі Буття, матеріальний світ благий, тоді як для маніхейців він є злим. Далі, в маніхействі благає начало є пасивним. Зло ж є активною силою, яка проявляється в нападі на благо. Щоб зняти з Бога відповідальність за існування зла, Мані спробував заперечити Його всемогутність. І нарешті, з маніхейського уявлення про матерію як про зле начало впливає той факт, що Христос мав лише видимість людини” [121, с. 12]. Утім, розглядаючи ці пункти крізь призму філософії історії Августина Блаженного, він доводить, що останній був переконаним християнином. Далі М.Суїні стверджує: “Виходячи з твору Августина “Про свободу волі”, “зло є відсутністю впорядкованості в любові, нездатністю любові дотримуватися природної



ієрархії буття” [121, с. 16]. Відомий дослідник Г. Майоров, трактуючи філософію історії Августина Блаженного, зазначає, що в останнього існувало два варіанти теодицеї. “Перший варіант – теодицея метафізична. Хоча світ створений творцем, він усе-таки створений з нічого” [75, с. 78]. У цьому варіанті теодицея базується на протиставленні Творця і творіння. “Другий варіант теодицеї – естетична. Вона базується на протиставленні світу і людини, досконалості світу і недосконалості людського сприйняття” [75, с. 80]. Про аналогічний варіант теодицеї в Августина писав В.Бичков: “Уявляючи зло, як дещо протилежне до добра, як відсутність добра, Августин зовсім не вважав зло негативним явищем” [20, с. 76].

Ще одним важливим аспектом проблеми добра і зла у філософії історії Августина є проблема морального зла (гріха). Її досить детально вивчили А. Гусейнов та Г. Ірлітц [49]. Розглядаючи суперечку, що точилася між Пелагієм та Августином стосовно походження морального зла, А. Гусейнов та Г. Ірлітц наводять ті основні етичні засади пелагіянства, які пізніше піддав різкій критиці Августин. Серед них можна виокремити такі положення: “гріх Адама залишається його справою, не поширюючись на наступні покоління; діти народжуються невинними, такими, як був Адам до гріхопадіння; як гріховність світу не можна пов’язати з гріховністю Адама, так і його спасіння не можна виводити зі спасіння Христа” [49, с. 230]. Проте: “Бог, на думку Августина, сотворив людину (Адама) свobodною, тобто остання мала можливість не грішити. Водночас Він визначив напрям діяльності свobodної волі. Бог дав дав заповіді, яких Адам мав дотримуватися. Свобода волі не означає ні свавілля, ні безмежних творчих можливостей людини, вона з самого початку має визначену мету – виконувати приписи творця, скеровувати помисли та дії людини до Бога” [49, с. 231]. Численні дослідники виокремлюють у вченні Августина три види гріха чи похоті: похоть плоті, похоть гордині, похоть очей. Не важко здогадатися, що в такий спосіб Августин дискредитував три основні моделі моральної поведінки, які

виокремили ще античні автори як предмет для критично-ціннісного аналізу. А. Гусейнов та Г. Ірлітц доводять: “Неспроможність Августина у поясненні природи морального зла завідчує принципову обмеженість його теологічної концепції моралі. Це свідчить також про те, що на першому плані у філософуючого богослова були не теоретичні, а нормативні завдання – примирити людину з муками буття” [49, с. 233].

Своєрідний історичний парадокс полягає в тому, що, хоч католицька церква і визнала правоту Августина в питанні про співвідношення моралі і божественної благодаті, однак вона, щоб не втратити духовної влади над масами, завжди була ближче до поглядів Пелагія.

Із суперечки між Августином і Пелагієм із необхідністю випливають **проблема свободи волі людини та проблема предистинації**, які також займають чільне місце у філософії історії Отця церкви.

Додаючи третій аргумент до теодицеї Августина, відомий історик філософії В. Татаркевич каже про те, що “зло не належить до природи; воно є справою вільних творінь” [122, с. 245]. А. Гусейнов та Г. Ірлітц підкреслюють: “Августин розрізняє дві свободи волі: “першу” й “останню”. Перша свобода волі могла не грішити, остання, майбутня свобода, перебуватиме у стані неможливості грішити. Першою свободою волі володіла перша людина – Адам. Він, однак, впав у гріх, і смерть стала для нього заслуженим покаранням” [49, с. 233]. Напевно, в цьому пункті точка зору Августина була більш глибокою й історичною, аніж позиція Пелагія.

Розмірковуючи над змістом суперечки між Пелагієм та Августином, російський філософ Є. Трубецкой [126] зробив доволі чітке і логічне виведення. На його думку, “для суспільства що розкладалося, принцип свободи волі відіграв роль відцентрового та руйнівного початку, оскільки він був виражений у запереченні соціальної єдності і в запереченні містичної, організовуючої дії благодаті” [126, с. 744]. Він засуджує Августина за те, що той прийняв тимчасову появу благодаті як загальний закон її дії. “При цьому

передвизначення як вічний закон, із допомогою якого Бог усе нормував – з погляду Августина є всезагальним відношенням Бога до тварі, а благодать – лише частковою його дією” [126, с. 744]. Передвизначення є всесвітнім законом, який здійснюється як у спасінні праведних, так і в засудженні злих: він поширюється на всіх. Благодать же спасає тільки деяких, вибраних. Сфера її дії обмежена: вона відноситься до передвизначення, як часткове до загального. Є. Трубецкой погоджується з Августином у тому, що спасіння і засудження людей здійснюється у передвизначенні. Щоправда, “з цього погляду не можна говорити про будь-яке свобідне сприяння людини в справі власного спасіння” [126, с. 745]. Кожен рух людської волі до добра є автоматичним повторенням предвічного Божественного акту. Таким чином, августинівська благодать, яка спасає за передвизначенням, є цілковитим запереченням свободи. Є. Трубецкой вважає, що саме в цьому є велика недосконалість вчення Августина. “Якщо ми спиратимемося на умовну історичну точку зору, то повинні будемо визнати, що стосовно свого історичного середовища він був правий. Але для всебічної історичної оцінки вчення, яке насамперед хоче бути християнським, необхідно визначити його стосунок до християнства в цілому” [126, с. 745]. Якщо ми поглянемо на нього з універсально-християнської точки зору, то легко переконаємося в тому, що воно містить у собі деякі відхилення від основного християнського принципу. Уже в аналізі антиманіхейських творів ми побачили, що центральна ідея християнства – боговтілення – не була центральним принципом історіософського вчення Августина. Те саме можна сказати і про його антипелагіянські проповіді. “Основним поняттям тут є вічний порядок, діючий як передвизначення закон” [126, с. 745].

Таким чином, головним принципом у філософії історії Августина був предвічний божественний закон як передвизначення, тоді як у Пелагія головний принцип був законом (емпіричною нормою), від дотримання якого залежало спасіння людини. Відтак, “один приписує спасіння однобічній дії

людини, а інший – Божества” [126, с. 747]. В обох законницький елемент вчення виражається в применшенні значення боголюдської особистості Христа.

Зовсім інше трактування августинівського вчення про свободу волі та передвизначення ми знаходимо в М. Герье. Він висуває припущення про те, що Августин хотів примирити свободу волі та Господнє передбачення. “Ми не маємо потреби, – заявляє він, – зосереджуватись на передбаченні Божому, жертвуючи при цьому свободою волі, чи зберігаючи свободу волі, заперечувати провидіння” [43, с. 382]. М. Герье далі пише: “Багато і довго працював Августин, щоб узгодити свободу волі людини з властивостями Божества, не тільки з Його передвизначенням, а й з Його благістю, оскільки свобода волі була причиною гріха та зла, а ці явища було важко сумістити з благістю Провидіння” [43, с. 382]. Виводячи порок і гріх не з природи людини, а з її злої волі, Августин вважав за можливе сумістити свободу волі з теодицеєю. Бог залишався в його очах найдосконалішим творцем і найсправедливішим суддею над злими волями: “Як ті погано використовують добру природу, так Він скеровує до добра злі волі” [43, с. 383].

Августин, як цілком слушно зазначив відомий дослідник середньовічної філософії Г. Майоров, розчиняє вчення про свободу волі у вченні про предистинацію: “Що б не робила людина, скільки б вона не вдосконалювалась у моральності, вона не може вплинути на призначену їй долю – бути спасенною чи приреченою на загибель” [75, с. 320]. Висновок про те, що божественна благодать залежить від людських здобутків, цілком відтворює логіку теологічної етики: оскільки мораль – це те, що походить від Бога, та сам Бог не може бути пов’язаний моральними нормами.

Найгрунтовнішим і найоригінальнішим трактуванням вчення Августина про предистинацію залишається дослідження Ієромонаха Серафима (Роуза) “Смак істинного православ’я. Блаженний Августин

єпископ Гіппонський” [105, с. 426–465]. На думку дослідника, саме за ідею передвизначення Августина найбільше критикують. Хоч слід пам’ятати, що для більшості людей слово “передвизначення” вживається у значенні, яке пізніше запропонував Кальвін. Науковці ж, які не досліджували цього питання, дуже часто звинувачують Августина у ересі. Також треба сказати про те, що Августин безумовно не говорив про предистенацію в сучасному розумінні цього слова.

“Августинівське розуміння передвизначення базується на вивченні таїнства синергії (взаємодії Бога і людини)” [105, с. 439]. Він дуже детально розглядає це таїнство і пояснює його найважчі моменти (Якщо хтось є серед визначених до спасіння, то чи треба йому боротися заради цього спасіння? Якщо ж він не з цього числа, то чи може він відмовитися від боротьби?). Августин, відчуваючи важкість свого становища, намагався виправдати та пом’якшити своє вчення так, щоб воно не було “неправильно протрактоване”. У своїй праці “Про дар постійності” він зазначає: “І все-таки цю доктрину не можна проповідувати прихожанам у такому вигляді, бо невченій більшості вона видаватиметься суперечливою” [105, с. 440].

Інтелектуалізований погляд Августина на передвизначення, як він сам зазначав, часто був причиною помилкових думок щодо благодаті та свободної волі серед деяких його слухачів. Він ніколи не проповідував вчення про передвизначення, яке б заперечувало значення аскетичної боротьби.

Серафим Роуз у вченні Августина про благодать і передвизначення виокремлює один момент, коли той серйозно помиляється. Згідно з поглядами Августина на благодать і свободу, апостольське твердження, що Бог “хоче, щоб усі люди спаслися” (1 Тим. 2, 4), не може бути істинним буквально; якщо Бог передвизначає, щоб спаслися не всі, отож він хоче, щоб спаслися лише деякі. Однак Августин, виходячи зі свого вчення про благодать, тлумачить це місце зі Святого Письма так: “Він “всією людиною хоче спастись”, сказано так, що стає зрозумілим, що тут йдеться про всіх

передвизначених, бо серед них є люди всіх родів” [105, с. 442]. Таким чином, Августин дійсно заперечує те, що Бог бажає, щоб усі люди спаслися. Ще більше, він вчить про “заперечне” передвизначення – до вічних мук, що не відповідає Святому Письму. Він чітко каже про категорії людей, які є передвизначеними до загибелі: “Тим, кого Він передвизначив до вічної смерті, Він також є праведним суддею” [105, с. 442].

На прикладі Царства Божого Августин показує, наскільки добрим є Бог: “Всемогутній Бог із засудженого людського роду зумів наповнити своє Царство Боже відомою кількістю громадян, виділяючи їх за благодаттю і показуючи, наскільки великими є Його дари” [23, т. 3, с. 47]. Пояснюючи цей погляд, учень Бл. Августина заявляє: “У жодному разі я не припускаю іншого тлумачення слів Бл. Августина, в яких він стверджує, що є деякі передвизначені до загибелі особи” [23, с. 442]. Тому, у своєму вченні про “передвизначення до вічної смерті” Августин не стверджує, що Бог визначає чи бажає, щоб хтось відступив від віри чи творив зло, або був засудженим у пекло за Його волею, зовсім без свобідного вибору добра чи зла; радше він стверджує, що Бог бажає засудження тих, хто за своєю свобідною волею робить зло.

Отже, розглядаючи перебільшення Августина в його вченні про благодать, Серафим Роуз намагався схилити нас до думки, що не треба вишукувати вину Августина в тих крайніх поглядах, які приписували йому його вороги та єретики.

Окрім уже згаданих принципів, філософія історії Августина також базується на **принципі провидіння**. Проблему провидіння у філософії історії Августина Блаженного також досить вичерпно проаналізував М. Герье [43]. На його погляд, ідею провидіння в Августина зумовили два чинники: з одного боку – це саме Святе Письмо в історії єврейського народу та загальний християнський світогляд, з іншого. А те, що у світі проявляється провидіння, було встановлено як Євангелієм, так і язичницькими

філософами. Дослідник пише: “Сам Августин вказує на це, і порівнює слова Євангелія про лілії з “правильним міркуванням” Плотіна, який доводив існування провидіння “красою квітів та листя” [43, с. 389]. М. Герье підтверджує той факт, що ідея провидіння у філософії історії Августина впливала з його монотеїстичного світогляду. Августин виводить провидіння із самого акту творення. Воно в нього виступає продовженням цього акту, знаряддям, з допомогою якого Бог підтримує все сотворене та керує ним. Зважаючи на те, “що існують творіння з різними якостями – позбавлені життя, ті, що мають життя (організми), та одушевлені (тобто розумні душі), Августин розрізняє двоякі прояви провидіння – фізичне і вольове”[43, с. 389]. Під першим він розумів таємну дію Божої сили, через яку Творець дає ріст злаковим та деревам; вольове провидіння виявляється у діях ангелів і людей, тобто істот, обдарованих свобідною волею.

Розмірковуючи над ідеєю провидіння у трактуванні Отця церкви, М. Герье робить висновок про те, що саме провидіння Августин називав першою причиною всіх видів тіл і всіх рухів, оскільки при сотворенні Господь дав творінням здатність до власних рухів, які були вторинні, порівняно з першою причиною, тобто залежні від неї. М. Герье показує спроби Августина довести залежність зміни природи речей від провидіння Божого: “Для доведення зміни природи речей Августин наводив багато фактів зі Святого Письма, – наприклад те, що Господь зупинив сонце на прохання Ісуса Навина” [43, с. 391].

Таким було уявлення філософа про провидіння в природі; з ним тісно пов'язане уявлення про вольове провидіння. Воно проявляється через підпорядкування Божій волі – людей та ангелів. У такий спосіб вони діють ніби незалежно від першої причини, проте насправді є засобами першої. Сверджуючи, що все у світі відбувається чи то з волі провидіння, а чи тільки з його допусту, Августин встановлює загальний принцип: “Божественним

провидінням охоплюються царства земні, і всім керує й розпоряджається єдиний та істинний Бог” [43, с. 393].

Отже, вивчаючи роль Августинової ідеї провидіння для його філософії історії, М. Герье робить висновок, що саме ця ідея виступає чи не найголовнішим чинником, який упорядковує і наділяє смислом хаотичний світ випадкових історичних фактів.

Основу історіософського вчення Августина Блаженного складає його **концепція “Двох Царств”**. У жодного з дослідників, до яких ми зверталися, немає чіткої постановки і трактування цієї проблеми. Щоправда, окремі моменти цієї концепції Августина аналізує А. Чанишев [134]. Вивчаючи долю старого світу, дослідник дійшов висновку, що центральною подією, яка пролила світло на “долю” старого світу, був акт боговтілення та викуплення первородного гріха. “Таким чином, – зазначає А. Чанишев, – надприродні акти божественної волі, вплетені в малу (особисту) та велику (загальну) історії, стають в очах Августина поворотним пунктом для руху та розуміння історичних подій, надаючи їм єдиного сенсу та напрямку: мета великої історії, очевидно, полягала для нього в особистому спасінні людини” [134, с. 124]. У такий спосіб Августин переосмислює досвід громадянської культури, історії Риму та античного світу в цілому.

А. Чанишев також засвідчує тісний зв’язок філософії історії Августина з античною історіософською традицією. “Августинівська історіософська концепція інвестує античну політико-історичну традицію, вбудовуючи в її рамки християнський світогляд” [134, с. 124].

Августин модифікує вчення Полібія та Цицерона, зокрема, покликаючись на висловлювання останнього: “Правити державою не здійснюючи несправедливості не можна”, – він протиставляє духовний зв’язок людей їх політичному об’єднанню та надбудовує над градом земним – град небесний” [134, с. 125]. Відтак, Августин заклав основи нового бачення людини, суспільства, політичного та духовного зв’язку людей. Для



нього було важливо не просто провести межу між старою та новою історією, а утвердити напрям єдиного історичного процесу, вказавши на провіденційний сенс духовної та соціальної кризи Риму та античного світу вцілому.

Загалом А. Чанишев виокремлює декілька основних елементів вчення Августина: перспективізм, надбудову над земним градом граду Божого, який руйнує обмеження античної історії та дає змогу позитивної проєкції другого граду на перший; послідовний персоналізм як учення про те, що особисте спасіння є метою всесвітньої історії; волюнтаризм – вчення про свободу волі, яке дозволяє зрозуміти час як функцію від вчинку до результату.

Отже, оцінюючи концепцію “Двох Царств” Августина Блаженного, А. Чанишев робить висновок про те, що, трактуючи його соціальні погляди необхідно виокремлювати дві складові – їх біблійну основу та античну, римську традицію, що зумовлює виправдання ідеї держави.

Виходячи з уже зазначених основоположних принципів філософії історії Августина Блаженного, В. Бичков [20] та С. Лозниця [70] в контексті своїх досліджень доволі побіжно проаналізували естетичні та етичні проблеми концепції “Двох Царств” Августина Блаженного.

Важливе значення для формування цілісного уявлення про історіософію Августина Блаженного має розробка проблеми **часу**. Остання впливає з принципу креаціонізму та є тісно пов’язаною з августинівською концепцією “Двох Царств”.

Трактуванням Августинового розуміння проблеми часу займалися, зокрема такі мислителі, як: Р. Лошаков [73], Г. Майоров [75], О. Нестерова [86], С. Неретіна [84].

Наприклад, О. Нестерова, аналізуючи IX книгу “Сповіді”, виводить історичні передумови вчення Августина про співвідношення вічності та часу. Дослідниця наводить дві основні позиції в трактуванні співвідношення вічності та часу: “позитивну, яка передбачає зближення понять вічності та

часу; та негативну, яка передбачає послідовно проводити принцип креаціонізму” [86, с. 708]. Очевидно, що перша з вказаних позицій більше відповідає духу античної філософії, а друга відповідає потребам християнського віровчення. Августинівське вирішення цієї проблеми детерміноване християнським креаціонізмом. “Вічне творіння” для Отця церкви є мислимим лише за умови ототожнення Творця з творчим актом, коли Бог ототожнюється з безособистісною творчою енергією.

Августин виробляє два постулати, на які він спирається у вирішенні питання про початок світу та співвідношення часу та вічності. “По-перше, він безумовно визнає, що світ не є співвічним із Богом. По-друге, він наполегливо підкреслює несхожість часу та вічності” [86, с. 718]. Якщо розглянути еволюцію августинівського розуміння співвідношення вічності та часу, то нам треба визнати, що саме ідея їх співвідношення є вихідною точкою для подальших спекулятивних побудов філософа.

Отже, підсумовуючи, О. Нестерова пише: “єдиним моментом, в якому розходяться августинівське та неоплатонівське трактування співвідношення вічності та часу, було питання про початок світу та часу” [86, с. 720]. Августин приймає тезу Плотіна: вічність не обмежує часу. Проте звідси не випливає висновок про безмежність часу: Августин використовує логічну можливість, не передбачену Плотіном – час сам себе обмежує. Ідея кількісної обмеженості та кінечності часу відіграла важливу роль у філософії історії Августина, оскільки дала змогу охопити часовий процес в його цілісності та, відмовившись від хронометричного релятивізму античності, обґрунтувати використання єдиної системи відліку часу “від сотворення світу”.

З усього, написаного Августином, напевно, найбільший інтерес дослідників привертало його міркування про час, – стверджує Г. Майоров [86, с. 608]. Він вивчав три основні питання, які піднімає Августин у своїй “Сповіді”: 1) про відношення часу до буття і про початок часу; 2) про пізнання часу; 3) про зміну часу. Останній у певному сенсі має початок не в

часовому вимірі, а в причинному, генетичному сенсі. Вимірювання часу в Августина повністю залежить від духовного сприйняття часу; мірою часу для людини є тільки сприйняття духа.

Вивчивши античні концепції часу, Августин дійшов висновку, що час є своєрідною “протяжністю” (*extensio*). Цей висновок Августина не є істиною, а лише однією з можливих гіпотез. Виводячи таку гіпотезу, Августин стає засновником суб’єктивістського трактування часу.

Аналізом августинівського питання відношення часу до людського *Cogito* займався Р. Лошаков [73]. Для Августина зовсім не прийнятним було розуміння часу як “числа руху”. “Час він розумів суто в аспекті людського буття” [73, с. 20]. Час сам-по-собі не існує, він існує лише в душі яка його вимірює. Підтримуючи суб’єктивістське тлумачення часу Августина, Р. Лошаков пише: “Душа вимірює час, але вимірює тільки тому, що сама знаходиться ніби над потоком часу. В душі час ніби зупиняється, завдяки чому стає можливим пов’язати минуле з теперішнім, а теперішнє з майбутнім” [73, с. 21]. Августин ставив собі запитання про те, що робить можливим сам час. Така постановка питання вивела августинівський аналіз за межі будь-якої суб’єктивності. Душа людини в нього виступає образом вічності, і лише через неї людина вимірює та відчуває час.

Ще однією особливістю августинівського розуміння часу була його двовекторність. Він протікав від сотворення світу до Страшного суду чи з минулого в майбутнє. Як зазначає С. Неретіна: “Якщо слідувати за Августином, ця схема не зовсім точна. Час, як він припускає, дійсно почався зі створення світу. Проте це був дивний, наче “нечасовий” час; це думка про час, думкочасовість” [84, с. 130]. Очевидно, що світ було створено не в часі, а разом із часом, і відбулося це напочатку, що й дозволяє говорити про первинне покладення часу. Властиво час, на відміну від думкочасовості, почався з гріхопадіння Адама, що розділив первинно єдине буття на власне (просто, одне, вічне) буття і не власне буття, тобто життя, в якому

зберігається пам'ять про причетність до власне буття, що забезпечує можливість повернутися до нього.

З'ясовуючи августинівське розуміння двовекторності часу, С. Неретіна робить кілька висновків: по-перше, перший день сотворення світу Августин названий не “днем першим”, а “днем єдиним, і не інший день другим чи третім, чи іншим, але повторюється той самий, єдиний для поповнення шестирічного і семирічного числа”. “Повторюється той самий день... заради шестирічного і семирічного пізнання: шестирічного щодо творінь, сотворених Богом (те, що можна назвати природознавством); семирічного щодо спокою Божого (ілюмінація, “просвітленість сьйвом”)” [84, с. 131]. По-друге, час у Августина – фактично парадоксальний, він тече у двох напрямках: 1) від початку світу до Страшного суду, до кінця віків; 2) від Страшного суду – тобто моменту, який прийнято вважати кінцем світу, і майбутнім – до початку світу.

Отже, наполягаючи на двовекторності часу, Августин робить спроби обґрунтувати вічність Творця і тимчасовість творінь. При цьому єдиною істотою, яка має зв'язок із вічним творцем і певне знання про вічність, на думку філософа, є людина. Оскільки тільки вона здатна віднаходити у світі речі, існування яких не вкладаються в часові рамки.

Звичайно, у світовій філософській думці є ще чимало праць, присвячених дослідженню історіософської проблематики у творчості Августина Блаженного, однак, зважаючи на обсяг нашого дослідження, ми проаналізували найзначущіші і найважливіші з них.

## Висновки до розділу 1

Як засвідчує аналіз згаданих джерел, творча спадщина Августина Блаженного була предметом досить активного вивчення впродовж віків. У цьому контексті хочемо згадати про кількох найвизначніших дослідників його творчості. Серед них були вчені: А.Х. Армстронг [10], А.В. Ахутін [11], В. Беліков [15], М.А. Бердяєв [16], В.В. Бичков [19], А.А. Гаджикурбанов [39], Р. Гейнзман [171], М. Герье [42], Б.Л. Губман [47], К. Кремона [64], С.А. Лозниця [69], Р.А. Лошаков [72], А. Марру [77], С.С. Неретіна [82], Т.А. Нестик [86], І.В. Попов [90], у їх працях осмислені загальні засади та принципи філософсько-теологічних ідей мислителя, історична значущість та вплив на подальший розвиток як філософської, так і теологічної думки. Водночас історичні дослідження, як зарубіжні, так і вітчизняні, засвідчують, що історикам філософії все ж не вдалося досить повно й детально висвітлити та осмислити засади філософії історії у творчості Августина Блаженного і систематизувати їх у цілісну концепцію. Виокремлення ж і глобальне осмислення цієї проблеми є актуальним, бо саме через її вирішення мислитель намагається обґрунтувати та з'ясувати цілу низку інших дуже важливих як філософських, так і релігійних проблем, що позначилося на подальшому розвитку світової філософії.

## Розділ 2

### Формування засад філософії історії в античній і середньовічній філософській думці

#### 2.1. Принцип історизму в античній і середньовічній філософській думці

Середньовічна історіографія трактувала Боже царство римської церкви як мету людського розвитку, в якій історія всіх народів розгорталася в єдиному процесі. В історичній послідовності існування народів у часі середньовіччя бачило постійне наближення до цієї загальної мети. Звідси випливало, що історична наука, яка розглядала долі народів крізь призму Божої християнської держави, взяла на своє озброєння поняття розвитку. Тому виклад прогресивного розвитку держави божої фактично і складав зміст середньовічної філософії історії.

До виникнення християнства як світової релігії існували лише локальні історії, історії окремих людських суспільств, що не відтворювали цілісного історичного розвитку людства. Події трактувалися так, ніби вони відбувалися на тлі вічного спокою, вічного божественного порядку, який людина могла порушити, від якого могла ухилитися та розвиток у якому був би рівноцінним богохульству.

Усі древні культури знали ідею колового руху в середині незмінної вічності і тому в своїй основі були неісторичними. Історія в сучасному її розумінні бере початок в юдео-християнській концепції людини як образу Бога, Творця Всесвіту. У християнстві процес суб'єктивації завершується, первинний розрив “Я” і “не-Я” зникає. У людську свідомість рівноправно закорінюються світ і людина. У християнському віровченні міститься ідея про походження всіх людей від єдиного предка та про їх спільну долю, яку заповів їм Бог. Історія постає як поступальний рух, як оптимальний розвиток, що його людство долає від гріхопадіння до спасіння. Однак предметом

історії ще не є власне людина – ним було духовне здоров'я людської душі, її очищення і постання перед Богом.

Без сумніву, погляд на історію як на універсальний процес був закладений християнством. Античність не знала історії як такої, хіба що історію як “випадок”, гіпертрофований модус мікроісторії. Це відбувалося з таких причин. Насамперед світ античної людини не мав перспективи тієї нескінченності, яка вабила і лякала християнина. Античність намагалася обмежити нескінченність. Не випадково ідеальними фігурами для античності були куля та сфера. Світ грека й античності – це тілесний світ “ближчого”, яке не дає змоги дивитися універсально-історично, а лише з погляду “мікроісторії”.

На додаток, ми не можемо виявити в античності (хіба що в пізньоримський період, який вже знаходився під впливом християнства) ідею людства взагалі та ідею його осмисленості зокрема, що також є суттєвою рисою універсально-історичного погляду. Стосовно античності можна сказати, що мікро історія, яку вибудував, наприклад, Плутарх, котрий у своїх життєписах наводить визначення лише про “близьке”, є доволі обмеженою. У цьому аспекті те світовідчуття, яке прийшло з християнством, дало змогу побачити нескінченність.

Середньовічна парадигма божественного промислу сформувалася на основі всього попереднього здобутку історіософської думки. У рамках міфоепічної схеми ідея божественного промислу на протоісторіософському рівні характеризується міфологічним фаталізмом, який виключав будь-яке розуміння передвизначеності подій та свободу волі людини, що яскраво демонструє сюжетна лінія шумеро-вавилонської міфології. Осмислення історії на філософському рівні, особливо в еллінську епоху, пов'язане з виникненням і розвитком інтересу до життя окремої особистості, що вносить суттєву корективу у фаталістичну картину світу – в них з'являється формула узгоджування волі людини з божественною волею. Історичні твори Полібія і

Посідонія це підтверджують. Героїчні особистості (Ганнібал, Сціпіон) у Полібія чи Мудреці у Посідонія вже перестали бути сліпими та байдужими виконавцями божественного плану, тобто раціонально осмисливши повеління долі, вони тепер можуть узгоджувати свої бажання з собою.

Також ми простежуємо ще більше обмеження філософами та істориками античності детермінізму – людина починає відігравати вже більш значущу роль, маючи право на той чи інший вчинок, котрий вона може здійснювати чи не здійснювати залежно від своєї моральної волі. Ще далі пішов Корнелій Тацит, котрий у своїй шостій книзі “Анналів” розвиває ідею про природні причини історичних подій і їх залежність від розуміння та моралі римлян. У такий спосіб Тацит розвинув традицію, започатковану ще Фулідом.

Світовідчуття християнина, а потім “правонаступника” європейської ментальності, розірвало замкнений горизонт античної людини ідеєю останнього Страшного Суду. Ця ідея екзистенційно продовжує майбутнє в “майбутнє майбутнього”, у вічне і трансцендентно пов'язане з теперішнім майбутнє. “Майбутнє майбутнього” – це позачасовість остаточного визначення. Земне існування людини і людського роду взагалі набуває сенсу лише з закінченням часу. Проте ніщо земне не могло гарантувати спасіння. Прагнення до закінчення часу й очікування другого приходу Христа створило особливу розірваність замкнутого горизонту “ближчого” елліністичного світу. Схожу розірваність та екзистенційну спрямованість можна виявити у неоплатоніків. Проте в них немає персоніфікованої фігури Бога, яка укріплювала і передвизначала мету та перебіг світової історії. У неоплатонізмі немає сутнісних компонентів, які формують універсально-історичний горизонт, тут відсутня загальна універсальна історія. Можна говорити лише про спробу розриву горизонту “ближчого”, що відображало екзистенційну потребу в новому вимірі, який було сформовано у християнстві. “Якщо світ грецької філософії та поезії – це “космос”, тобто



симетрична і законослухняна просторова структура, то світ Біблії – це “олам” (вихідне значення слова “olam” – “приховане”, “заповідане”, звідси – “древність”, первинний прачас, але також “майбутнє”, дві темні безодні часу позаду і спереду людини. Отже, це слово означає “вічність”, але не в сенсі непорушної виокремленості з часу, а в сенсі сукупності й повноти часу. Точніше кажучи, це не “вічність”, а “світовий час”, який по-перше, рухається, по-друге, може завершитися і змінитися іншим “оламом”, другим станом часу і речей у ньому. Інакше, “олам” – світ як час і час як світ), тобто потік часового здійснення, який ніс у собі всі речі, чи світ як історія. У середині “космосу” навіть час є даним у модусі просторовості: справді, вчення про вічне повернення, явно чи не явно присутнє в усіх грецьких концепціях буття, як міфологічних, так і філософських, віднімає у часу дуже характерну для нього властивість незворотності і надає йому властивість симетрії. В середині “оламу” навіть простір є даним у модусі часової динаміки – як вмістилище незворотних подій. Грецький бог Зевс – це “Олімпієць”, тобто істота, для якої характерне своє місце у світовому просторі. Біблійний Бог Ягве – це “творець неба і землі”, тобто Пан незмінного часу, з якого почалася історія, і через це – Пан історії” [5, с. 492–493].

Тому світ як “космос” є адекватно схопленим через незацікавлений статичний опис, через літературний “екфазис” в античному стилі, а світ як “олам”, навпаки, через скеровану в часі оповідь, що є співвіднесена з кінцем, із результатом, та постійно підганяється питанням: “що далі?”.

Зупинимось докладніше на одному суттєвому моменті християнського вчення – на баченні майбутньої кари і Кінця світу, бо саме ця ідея була, на нашу думку, тим поштовхом, який розімкнув “ближче” античної культурної традиції. У християнстві людина і людство (суттєво, що телос одного і другого збігаються) стають віддаленими від самих себе і від “ближчого”. Те,

що людина могла набути своєї визначеності через оцінку, коли можна сказати, чи є вона щасливою, чи ні – після смерті, коли все розташоване на своїх місцях в остаточному порядку про це знали ще в античності. Але те, що визначеності людина набуває не після смерті, а в “час”, коли відбудеться Останній Суд, тобто не найближчим часом, а коли час, власне кажучи, закінчиться – це суттєво нове, внесене християнством. Утім, Страшний Суд є не просто кінцем якогось індивіда, але завершенням універсальної історії людства. Час не має можливості “заокруглитися” у вічному зворотному русі “ближчого”, а спрямований рухом, що йде з минулого в трансцендентне для самого часу майбутнє. Нескінченне “коло” античності розривається, але не для того, щоб поступитися місцем для безкінечної прямої, а для обмеженості “відрізка”. Однак відрізок може стати визначеним лише в перспективі нескінченності. Християнство сформувало погляд, спрямований до безкінечності часу і простору. Проте ця нескінченність, як не парадоксально це звучить, має свій центр, який винесено за межі цієї нескінченності, – це фігура нескінченного Бога. Схоже на те, як перспектива вибудовує збігання двох паралельних прямих на лінії горизонту, так і нескінченності перетинаються і завершуються у фігурі абсолютного, всезнаючого, всемогутнього господа Бога.

Без сумніву, есхатологія християнства є “співзвучною” з відчуттям краху і кінця пізньої античності, і можливо, саме тому християнське віровчення змогло завоювати Римську імперію. Християнство створило таку конфігурацію спів-буття подій, яка не може бути “повною” без універсальної історичної сфери й засновку для реалізації ідеї рівності.

Наступною рисою християнства, яка сформувала конфігурацію історичної сфери, було уявлення про всезнання Творця, що від віку знає шляхи людські.

Інакше кажучи, існував План Бога, і відповідно все те, що відбувалося в історії, не було випадковим, а мало від віку визначений сенс. Цей сенс був також пов'язаний із визначеним телосом історії людства, а зв'язок телоса і причини (Бога) передбаченого руху складає сенс самого історичного процесу. Людина і людство в даній схематиці необхідним чином виявилися у загальній історичній перспективі, а сама ця універсально-історична перспектива формувалася сенсом, який було винесено за межі всього існуючого.

Здавалося б, що перемога християнства над поганством повинна була означати перемогу біблійного способу тлумачення історії над грецьким. Значною мірою так і було. Однак, якщо ми порівняємо ранню візантійську ідеологію з вірою Нового Заповіту, то будемо змушені відзначити відоме зменшення історизму, відому нейтралізацію динамічного бачення світу, часткове повернення до статичних мисленнєвих схем метафізики та міфу.

По-перше, заключна стадія біблійного містичного історизму, яка визначала “знакову систему” християнства, сама приховувала в собі суперечливі можливості. Містичний історизм есхатології – це такий історизм, якому легко перейти до заперечення історизму. Щоб побачити суперечність есхатологічної установки, треба звернутися до тих пізньоюдейських авторів “одкровенень” про кінець історії, яких прийнято називати апокаліптиками. Це ще й тим виправдано, що апокаліптики здійснили широкий вплив на весь ранньовізантійський образ світу в просторі та часі.

По-друге, в міру того, як християнство набуло форми систематичного філософування, воно перейняло грецькі мисленнєві навички.

Минуле систематично відповідає теперішньому, теперішнє систематично відповідає майбутньому; незворотність часу знову приглушена

гармонією ніби просторової симетрії, звичайно, це вже не поганський міф про вічне навернення.

Отже, історичний вимір у створеній християнством схематиці мав такі формуючі причини: мету і первинну причину свого розгортання. Телос і первинна причина історичного розвитку “замикалися” на фігурі Бога. Бог у цій схематиці був “гарантом” її нормального функціонування.

Така матриця виявилася настільки “потужною” й живучою, що з успіхом пережила крах свого наріжного каменя, смерть Бога. Місце Бога, який “помер”, займають інші “персонажі”, але функціонування матриці в загальних рисах залишається незмінним.

Християнство створило не тільки новий вимір ментальності, але по суті було його хранителем упродовж більш ніж тисячі років. Історія людства сприймалася як така, що має початок і кінець, хоча кінець історії виносився власне за межі історичного процесу і був виходом за межі людського часу, втім, так само, як і його початок. При цьому, єдність історичного погляду на світ забезпечувалась центруючою фігурою Бога.

У праці “Царство духа і Царство Кесаря”, М. Бердяєв розмірковує про те, що в європейській культурі два начала: еллінське та єврейське, а також про те, що у великих грецьких філософів не можна знайти філософії історії. “Є дві точки зору на світ: виходячи з однієї, світ є насамперед космосом, виходячи з другої світ є передусім історія. Для древніх греків світ насамперед був космосом, для древніх євреїв світ був історією” [17, с. 259]. І далі: “У греків не могло виникнути філософії історії, внаслідок їх космоцентричного споглядання світу. Золотий вік у них був у минулому, із цим була пов’язана їх міфотворча обдарованість. У них не було великого очікування, зверненого в майбутнє” [17, с. 259]. Філософія історії могла виникнути лише у зв’язку з месіанською есхатологічною свідомістю, яка вже була сформована в ізраїльтян та персів, що очікували появи в майбутньому Месії і месіанського

царства, тобто втілення Смислу, Логоса в історії. “Можна сказати, – стверджує М. Бердяєв, – що месіанізм конструює історичне” [17, с. 259]. Месіанське очікування не пов’язане з вірою в особисте безсмертя, а з апокаліптикою. Месіанські очікування пов’язані не тільки з торжеством народу, а й з особистісним спасінням. Відбувається зближення світу юдейського зі світом еллінським. Месіанська свідомість переходить у християнський світ і в ньому перетворюється. Всупереч багатьом богословським думкам слід сказати, що християнство суттєво месіаністичне. Філософія історії мала ірансько-юдейсько-християнські джерела. Вона була можливою та існувала саме тому, що завжди містила в собі профітичний елемент, який виходив за межі наукового пізнання. Звичайно, тут він зовсім не поодинокий. Що більше, у ХХ ст. говорили про те, що “в античній душі відсутній орган історії”, що античність взагалі позбавлена відчуття історії”. Твердження про відсутність історичного виміру в античності відіграло важливу роль в історико-філософському та історико-культурному осмисленні першої європейської культури в Новий час.

Розмірковуючи про те, які саме риси власне християнського світогляду зумовили його історичну специфічність порівняно з античністю, дослідник історії філософії Ю.А. Шичалін наполягає на тому, що їх зв’язок з історичним світоглядом не є очевидним. А це такі риси: “інтеграція вчення про творення; факт історичної появи Ісуса Христа; поділ часу на до і після різдва Христового; есхатологічний вимір християнської віри; індивідуально-історичне розуміння християнином свого життя як історії відношення між Богом і душею” [138, с. 138]. Нарешті, загальний висновок щодо християнства та історизму є таким: “Таким чином, християнство уявляє родове та індивідуальне людське життя як драму відносин людини з Богом, що розгортається в якісно диференційованому часі і є переповненою

всеохопним та вищим сенсом... Християнська віра своїм конститутивно притаманним змістом неминуче історизує свідомість” [138, с. 139].

Зробити висновок про те, що вчення про творення ніяк не пов'язане з історизмом, можна не тільки з того, що серед язичницьких культур ми зіштовхуємося з уявленням про деміурга, а й виходячи з того, що розквіт історичної свідомості в новоєвропейській культурі зовсім не потребує ідеї креаціонізму. Але якщо безпрецедентний розвиток історичної свідомості, починаючи з XVIII ст., є непричетним до ідеї креаціонізму, з одного боку і, з іншого боку, ця ідея була присутня в багатьох культурах, зокрема в тій же Греції, то креаціонізм не є обов'язковою умовою історичної свідомості.

Історичність Ісуса Христа за своїм значенням для християнина є унікальним, але не єдиним історично-достовірним та безумовним фактом; цей факт належить до таких, як, наприклад, потоп, що розділив людство на допотопне і післяпотопне, чи Вавилонське стовпотворіння, що призвело до зміни стану людства.

Але ці два останні міфи (про творення, історичність Ісуса Христа) – не християнські і навіть виключно не юдейські: аналогічні конструкції ми знаходимо і в інших народів.

Що стосується поділу часу на “до Різдва Христового” і “після Різдва Христового”, то він далеко не був таким самоочевидним вододілом часу в Європі аж до епохи Відродження, а в Росії – до кінця XVII ст. Рахунок років від створення світу підкреслював єдність історії для християнина так само, як рахунок років від заснування Міста – єдність римської імперії, а сумніви щодо історичності Христа з свого боку не заважали розвитку новоєвропейського історизму. Сам принцип починати рахунок часу з визначеного року ніяк не пов'язаний з християнством: наприклад, облік років за ерою Селевкідів (почалася в 312 р. до Р.Х.) вживався у деяких справах Сходу аж до XX ст. Пригадаймо, що, знову завоювавши Вавилон у 312 р.,

Селевк I почав рахувати з нього роки свого правління, і ця дата стала почаком періоду, який юдеї та сирійці назвали “роками грецького правління”.

Есхатологічний вимір християнської віри з позиції самосвідомості індивіда в жодному сенсі не можна розглядати як деяку подобу відчуття історичної перспективи. Навпаки, есхатологічні сподівання перших християн провокували їх бачити в Христі того, хто обмежить царство Сатани, скасує тривалість часу і встановить своє вічне царство, причому ще за їх життя. Бл. Ієронім у тлумаченні Матвія 6, 11 наводить варіант молитви Ісуса з “Євангелії Євреїв”: *panem nostrum crastinum da nobis hodie*, тобто “хліб наш завтрашній дай нам сьогодні”, що прекрасно відображає сподівання перших християн набути майбутнього блаженства тут і тепер і в жодному разі не передбачає відчуття історичної перспективи.

Стосовно певного специфічного афекту відчуття майбутнього кінця світу, то воно було притаманним не тільки християнству, але досить яскраво представлене в римському стоїцизмі.

Звернення до джерел християнської віри, переживання земного життя ніяк не сприяло розвитку відчуття історично–конкретного минулого. І цілком очевидно, що посилення на включення в Символ Віри точного часу розп’яття Ісуса Христа не можна визнати коректним підтвердженням історичності християнства.

Відтворення епізодів з життя Ісуса мало на меті, звичайно, не історично коректне встановлення його біографії, але вихід за межі земного простору і часу. Низку цікавих прикладів релігійної свідомості, притаманної західному християнству, наводить Й. Хейзінга: “Життя середньовічного християнства у всіх відношеннях було насиченим і просякнутим релігійними уявленнями. Немає жодної речі, жодного судження, які б не пов’язувалися з Христом, із християнською вірою. Усе ґрунтується суто на релігійному відчутті речей, і в цьому проявляється неймовірний розквіт щирої віри. Але в такій насиченій

атмосфері релігійна напруженість та діюча трансценденція не можуть бути постійно” [133, с. 164–165].

Таким чином, ні уявлення про кінець цього світу, ні прагнення відтворити Страсті Христові самі по собі в жодному разі не сприяли виникненню чи розвитку історичної свідомості.

Англійський дослідник Робін Дж. Колінгвуд має дещо інше бачення ролі християнства у розвитку історичного світогляду. Він у своїй праці “Ідея історії” наполягає на тому, що “вся історія, писана за християнськими принципами, буде з необхідністю універсальна, провіденційна, апокаліптична й періодизована” [63, с. 105]. Висунувши ці принципи, він намагається їх обґрунтувати.

I. Це буде універсальна історія або ж історія всього світу, яка починається з походження людини. Вона описуватиме як різні людські раси з’явилися на світі й заселили різні придатні для проживання частини землі.

II. Вона приписуватиме події не мудрості людей, що їх творять, а вияву Провидіння, що заздалегідь визначає їх перебіг.

III. Вона візьметься вишукувати ясний взірць у цьому загальному перебігу подій і, зокрема, в цьому взірці віддасть центральне місце історичному життю Христа, яке, безперечно, буде однією з чільних закономірностей цього взірця. Вона розділить історію на дві частини – до й після Христа, кожна з яких матиме свій унікальний характер: перша полягатиме у спільній підготовці до ще не об’явленої події; друга ж ґрунтуватиметься на тому факті, що одкровення вже зроблено. “Історію, розділену отак на два періоди, період темряви й період світла, – каже Р.Дж. Колінгвуд, – я називатиму апокаліптичною історією” [63, с. 106].

IV. Розділивши минуле на двоє, вона буде схильна ділити розділи на підрозділи, аби таким чином розрізняти інші події, не такі важливі, як народження Христове, але важливі по-своєму. Так історія ділиться на епохи



чи періоди, й кожен із цих періодів має свої власні характерні риси, кожен відокремлений від попереднього подією, що називається епохальною.

Єврейська релігія, давньогрецька філософія, римське право, поєднавшись, утворили живий ґрунт, у якому змогло закорінитися християнське одкровення.

Отже, Р.Дж. Колігвуд, обґрунтовуючи своє розуміння історії як процесу, на наш погляд, все-таки займає переконливішу позицію, аніж згадуваний вище дослідник Ю.А. Шичалін. Проте в нашому дослідженні ми критично оцінюємо ці дві позиції.

Витоки історичної свідомості ми вбачаємо у ранньохристиянській традиції, у так званій “Християнській події”: народженні, страстях та смерті Христа; у цій події було закладено підвалини для повного вивільнення світської сфери, а отже, і для подальшої історизації. Важливе значення у розумінні цієї події має тлумачення її Августином, яке, незважаючи на свою філософську складність, справило величезний вплив на уклад середньовічного життя, лігши в його основу. Не будучи засновником „філософії історії”, Августин, тим не менше, першим створив філософську систему, що слугує вивченню долі людини. Саме розмежування Августином вічності та часу і чітке протиставлення плотського й духовного стали вирішальним чинником для остаточного виокремлення історичного процесу, оскільки Августин поклав початок секуляризації людини.

Богословські та філософські суперечки, якими наповнилося середньовіччя, мали своїм результатом дещо інше, порівняно з августинівським, розуміння часу, а в кінцевому підсумкові – переважання логіки Арістотеля над ученням Платона. У протистоянні “ratio” і “religio” розум здобув перевагу над вірою, що означало домінування світського, історичного часу над суто духовною вічністю.

## **2. 2. Середньовічний провіденціалізм**

Ядром соціокультурної матриці в середньовіччі була релігія, що в свою чергу визначило панування історіософема провіденціалізму. У періоді, який ми розглядаємо, можна виокремити чотири основних напрями розвитку цієї ідеї: це, відповідно, три напрями християнства (православ'я, католицизм і протестантизм) і самостійна одиниця – конфуціанство, яке розвивалося в далекосхідній Азії.

Щоб зрозуміти історичні особливості середніх віків, слід звернути увагу на основні риси середньовічної релігійності, а особливо релігійної метафізики цієї епохи, на її особливе трактування християнства. Однією з таких рис є аскетизм, не як засіб, а як мета. Не освячення світу і плоті, а їх можливе подолання, повна та принципова недовіра до світу – ось що відрізняє християнський світогляд середніх віків. Протилежність добра і зла була зведена до встановленої християнською метафізикою протилежності між Богом і світом. Катерина Сієнська ставила багатства і релігійний досвід на одному рівні з релігійною чуттєвістю. “Світ, – казала вона, – є протилежним до Бога, а Бог протилежним до світу; той та інший не мають між собою нічого спільного. Син Божий вибрав для себе бідність, низьке становище, осміювання, голод і спрагу, а світ шукає багатства, почесі і насолоди” [68, с. 115]. Світ був “долиною сліз”, а людське життя – мандруванням у цій темній долині, що є переповненою тисячами небезпек і жахів.

“Світська історія” не розчиняється в “священній історії”, а постійно стикається, переплітається з нею. У віруючих немає сумніву в реальності існування та діяльності біблійних персонажів, чи то патріарх Авраам, чи цар Давид, Діва Марія чи Євангелист Матей. Але тільки у зв'язку з “сакральною” історією, історія “профанна” (світська) має сенс, бо “двовимірність” історії – прояв дії свободної волі людини, що призвела до гріхопадіння, яке спонукало Бога послати свого сина для спасіння людства.

Двовимірність історії породжувала проблему узгодження земного й небесного буття, індивідуального і соціального, що не могло не призвести до створення теїстичних концепцій історичного процесу. На відміну від міфологічного тлумачення історії, де доля людини повністю залежить від волі духів, і численних примх богів, сенс історії в християнстві знаходиться за межами земного життя, у сфері Божественного, позачасового.

“Перша універсальна хронологія світової історії”, – як стверджує Є.М. Сергєйчик, – належить Євсевію Кесарійському (260–338 рр.), який розділив історію всіх народів на два основні періоди – “до народження Христа” і “після народження Христа”, вказавши при цьому на кульмінаційний момент усіх подій, що відбуваються, – втілення Господа” [112, с. 73]. Однак він був схильним тісно пов’язувати успіхи християнства з успіхами Римської імперії, що в результаті призвело до повного ототожнення “світу християнського” з “римським світом”. Так само свого часу святий Ієронім (IV ст.) розглядав Римську імперію як “священну”, кінець якої збігається з “кінцем світу”.

У теїстичних системах ступінь заданості передвизначеності також різний: від фаталістичних крайнощів ісламу, де майже немає свободи волі людини, до простого провидіння (Бог усе передбачає, але не все передвизначає), на якому зосереджує свою увагу християнський богослов Іван Золотоустий (347-407 рр.). Водночас, теїстичне провидіння, як осмислена й цілеспрямована на спасіння людини і світу дія, принципово відрізняється від язичницького (античного), якому властива стихійність дії безлічі божественних чи космічних сил, котрі часто бувають згубними для людини. Навіть фаталістична суворість ісламу пом’якшується тим, що однією з головних божественних властивостей тут виявляється милосердя. Аллах насамперед ар–Рахман, ар–Рахим–Милостивий, Милосердний, тому передвизначення не повинно лякати людину.

В античності виникла ідея всесвітності (Полібій, Посідоній), але вона була лише тенденцією, тому що єдність світової історії обмежувалась Римською імперією. Усе, що знаходилось поза її межами, цієї єдності не стосувалося, а розглядалося як існування варварів. У християнських мислителів обмеженість римської історії замінюється включенням у всесвітню історію всіх народів, незалежно від їх етнічної приналежності, лише за умови прийняття ними християнства. Сама історіософема провіденціалізму стає універсальною, в ній інтегруються і теорія прогресу (регресу), і теорія віків, що яскраво виражено у філософських побудовах Аврелія Августина (354–430 рр.) і Йоахима Флорського (1132–1202 рр.).

Особливу роль у формуванні цілісного історичного світогляду відіграла вселенська церква з її універсалістськими характеристиками. Не випадково виникненню історіософії Августина передують “церковна історія” Євсевія Кесарійського, а історіософії Йоахима Флорського – “церковні історії” Григорія Турського і Беди Високоповажного. Саме тому, в християнській історіософії символічно трактується не тільки Священна історія, що міститься в біблійному каноні, а й церковна історія. Саме ж осмислення останньої привнесе хліастичний настрій у християнське, в цілому есхатологічне відчуття історії.

Першою систематизованою християнською концепцією божественного промислу був провіденціалізм Августина, який охоплював теологічну інтерпретацію історії. В його трактаті “Про Царство Боже” універсальна теорія про людство і його долю як єдиного, Богом керованого цілого, спирається на основні поняття, взяті з біблійної схеми: гріхопадіння – олюднення Бога – друге пришестя Христа, що надавало христоцентричності історіософській доктрині Августина.

Важливо, що Августин, викладаючи план божественного передвизначення, більше уваги приділяє періодизації історичного процесу,

котрий він поділяє на епохи відповідно до шести днів творення Богом світу і шести вікових періодів людського життя.

Розглядаючи світську історію відповідно до теорії віків, Августин говорить про історіософему регресу – заглиблення у зло, але, розглядаючи її поряд зі Священною історією, на перший план у нього виходить ідея прогресу; світська історія в межах Священної історії поширюється суто на духовне життя, тобто історія – це грандіозний процес виховання людського роду для спасіння, що надає августинівській концепції історії оптимізму.

Божествена і людська історії протікають у взаємно нероздільних, але протилежних сферах, зміст яких полягає в боротьбі двох градусів (держав) – Царства земного, втіленого в Римській імперії, і Царства Божого, втіленого в християнській (католицькій) церкві. Августинівська концепція жорстокого передвизначення виключає можливість людини потрапити до числа небесних обранців за власною волею.

Порівняння Граду Божого з церквою і Граду Земного зі світом має умовно-символічний характер, бо пряме ототоження неможливе через змішаність двох есхатологічно орієнтованих спільнот (як у церкві є знедолені, так і у світі, поза церквою, можна зустріти праведників) і внаслідок неоднозначного, а подекуди суперечливого ставлення Августина до держави і церкви. Воно (ставлення) пояснюється низкою причин: по-перше, слідуванням Августина за Платоном у розрізненні ідеального і реального суспільств; по-друге, впливом на нього, поряд з ідеєю вселенської церкви з уже народженим папством, універсалістської ідеї римської державності; по-третє, відчуттям євангельської максими “Віддавайте кесарю – кесарево, а Богові – Боже”, що передбачає не тільки розподіл функцій держави і церкви, а й лояльне ставлення християнства до державної влади; по-четверте, боротьбою Августина з релігійними опонентами – донатистами, які різко виступали проти орієнтації церкви на союз із державною владою, і Пелагієм, котрий заперечував спадкову силу первородного гріха і вбачав

спасіння людини в її власних зусиллях, а не в божественній благодаті, що ставило під сумнів роль церкви і зумовлювало ідею абсолютної державності. Проте Августин інтуїтивно прийшов до виправдання державного інституту, тому Римська імперія в нього стала матеріальним тілом Царства Божого і виступає в ролі тимчасового пристановища церкви.

Позиція Августина є принципово есхатологічною (історія як боголюдський процес спрямована до метаісторичної мети, коли земне Царство Боже поєднається з Небесним, якому не буде кінця, а суб'єктом метаісторії згідно з концепцією Воскресіння стане перетворена “духовна плоть”), в його історіософській доктрині виникає очевидний хіліастичний ухил (ототожнення Царства Божого з історичним життям церкви), тобто в християнську свідомість закладається основа для тлумачення ідеї Царства Божого не есхатологічно, а історично. Дещо пізніше модифіковані августинівські ідеї сприятимуть посиленню хіліастичного мотиву в християнській історіософії та обґрунтуванню теократичних претензій католицької церкви.

Дослідник філософсько–історичної проблематики В.Е. Лебедев каже: “Оттон висунув ідею єдиного Царства Божого, показавши протиборні сили як єдність, що є втіленою в універсальній християнській імперії, главою якої є Христос, а це в свою чергу, спричинило боротьбу між римським папою і германським імператором. Відмовившись від августинівського поділу історії, Оттон Фрейзінгенський ділить її на три епохи: до народження Христа, від Христа до Константина і від Константина до кінця світу. В епоху імператора Константина була подолана антитеза двох царств – Божого і земного, які об'єднуються в змішаному царстві” [68, с. 93].

Хіліастичний мотив, який виник в августинівській концепції історії та посилювався в її різноманітних модифікаціях, стає основним у теорії Йоахима Флорського. Цей монах-бенедиктинець був, напевне, єдиним мислителем, який зазіхнув на вчення Августина. Спираючись на власне тлумачення

пророчого послання Івана – “Апокаліпсис”, Йоахим дійшов висновку, що “священна історія” – це історія “одкровенень”, що ідуть одне за одним у часі. Поява Христа, який приніс у світ “вічне Євангеліє”, не є центральним пунктом історії, а історично перехідною епохою, на зміну якої повинна прийти нова, з “новим одкровенням”.

Якщо на ґрунті августинізму можна розглядати теократію як здійснення хіліастичних очікувань, що, на наш погляд, логічно впливає з ототожнення Божого Царства з історичним життям церкви, з її політичними зазіханнями, то пророцтва калабрійського абата про долі людства і церкви закладають інший підхід до них: він пророкував зміну історичної (плотської) церкви істинною (духовною) церквою, тобто здійснення хіліастичних очікувань, за Йоахимом, переросте, якщо можна так сказати, в спіритократію.

Йоахим дає історичну, а не метаісторичну інтерпретацію “Апокаліпсису”. Його концепція історії вже не христоцентрична, а тринітарна, оскільки уповала на появу в історичній реальності всіх трьох іпостасей Трійці, а не тільки Сина-Логоса, втіленого в Христі. “Під началом Отця, Сина і Святого Духа послідовно пройдуть три періоди світової історії, в кожному з яких людству належить подолати шість криз, що відповідають шести печатям “Апокаліпсису”” [112, с. 79]. Йоахим цілком логічно провів поділ історії відповідно до догми про Святу Трійцю. Послідовно являючись у трьох особах Святої Трійці, Бог розділяє історію на “три віки”, в кожному з яких настає один із трьох станів. Із цих трьох станів перший є станом шлюбних, другий – кліриків, третій – монахів. “Вік шлюбного стану”, що почався від Адама, проходив, згідно зі Старим Заповітом, під знаком страху та закону. “Вік кліриків” пов’язаний з іменем Сина, який приніс у світ Євангеліє та вимагав віри і смирення. І нарешті, прийдешній “вік монахів” позначиться новим “одкровенням” Святого Духа, який закличе людей до любові та радості. Таким чином, Йоахим рішуче порвав із христоцентризмом,

стверджуючи, що “повнота часу” ще не настала, бо настає нова епоха, яка відкриє новий вимір Бога і дасть світу Євангеліє Святого Духа.

Ці періоди становлять собою послідовність прогресивних станів, які зумовлюють поступове одухотворення та звільнення людського роду. В історіософемі прогресу в Йоахима виявляється ідея внутрішньої послідовності історичних епох, тобто вперше у філософії історії робиться спроба розкрити механізм переходу від однієї стадії розвитку до другої. Періоди в нього не настають несподівано і не анулюють попередніх, кожен новий “стан” перебуває в зародку вже в попередньому, як у материнській утробі.

Йоахим залишається вірним концепції провіденціалізму, бо окреслені ним стадії світу вже містилися в первинно окресленому божественному плані, і водночас відкриває новий сенс світової історії: віковичній боротьбі в Августина і механічному їх (Царств) поєднанню в Оттона Фрейзінгенського він протиставляє органічне виростання Царства Божого із земного.

Августинізм, а особливо йоахизм сприяли згасанню есхатологічної і розвитку хіліастичної концепції в західнохристиянській філософії історії.

Така спрямованість історіософського дискурсу визначалася врешті-решт моделлю сприйняття християнства, що утвердилася в католицькому світі: для римлян з їх юридичним генієм і романізованих народів християнство було як богоодкровенна програма суспільного устрою. Юридична проблематика проникла навіть в уявлення про Царство Боже, що в конкретній соціальній практиці на християнському Заході переросло в форму папоцезаризму (злиття в одній особі світської й духовної влади).

Якщо римлянину був властивий юридичний геній, то греку – філософський. Елліни та еллінізовані народи розуміли християнство як богоодкровенну метафізику, як шлях до пізнання сутності Божества і спасіння особистості через моральне удосконалення. Закономірним є й те, що християнські догмати були вироблені, головним чином, східними вчителями



церкви, і саме на Сході виникли численні еретичні вчення, як свідчення напруженого інтересу до метафізичних питань. Модель сприйняття християнства, яка панувала в православному світі, зумовлює те, що в осмисленні світу та долі людства переважає філософія метаісторії, яку започаткували Оріген і Григорій Нісський. Зверненню мислителів Сходу до метаісторичної топіки також посприяв соціальний фон Візантійської імперії, що визначався системою цезаропапізму (зародилася в епоху Феодосія II – 408–450 рр.), за якої церква не претендувала на владу Басилевса і переважно орієнтувала богословів на осмислення метафізичної проблематики, а не історичної дійсності.

Уявлення про світ як ієрархію світлового сходження людства до Бога, вираженого в “Ареопагітиках”, автором яких є Псевдо–Діонісій Ареопагіт (V–поч. V ст.), протиставлялося розумінню світу як історії, що розгортається, яке утвердилося на латинському Заході з допомогою августинівського “Царства Божого”.

Ієрархічний принцип, згідно з яким Псевдо–Діонісій вибудовує християнський універсум, охоплює небесну (духовну) і земну (церковно–соціальну) сфери. Оскільки члени ієрархії водночас є і чинами, і знаннями, що містяться в образі Божому, то головне призначення цієї своєрідної онтологічної драбини полягає в передачі божественного знання зверху вниз і у проведенні людини по щаблях знизу вгору.

Поєднання небесного і земного рівнів відбувається або гностичним шляхом, коли промінь фотодосії безосередньо опромінює душу людини, яка заглиблюється в безмовне споглядання Абсолюту, або в головних таїнствах християнського культу, які як вищий чин земної ієрархії є розміщеними на межі двох сфер.

Трансцедентальна сфера у Псевдо–Діонісія виглядає як дворівневий метаісторичний простір: перший рівень – “Єдине Благе” як першопричина

всього сушого та джерело постійного випромінювання світлової інформації в ієрархію; другий рівень – небесна ієрархія, вищі чини якої передають богоодкровенні знання нижчим, у кількості, що їм відповідає. Враховуючи, що в Псевдо–Діонісія неоплатонівські уявлення про сяючу одухотвореність світу поєднуються з християнським догматом триєдиного Бога, Бог-Отець у нього позначається як “Отець Світла”, а Христос як “первинне сіяння”, яке “явило Отця світу”. Натхненний осмисленням провидіння, Псевдо–Діонісій розкриває мету людського перетворення на суб'єкт метаісторії, коли на вищому щаблі пізнання досягається обоження, тобто повне поєднання особистості і Бога.

Думка про світову трансформацію фізичної плоти людини отримує розгорнуте обґрунтування в ісихазмі. Головний теоретик цієї філософсько-містичної течії, що виникла в середовищі афонських монахів у XIV ст., Григорій Палама у своєму передбаченні метафізичного буття людини виходить зі світловидності – Адама, що був в Едемі, на його думку, не нагим, а в одязі божественного світла, і Христа, що явився на горі Фавор із первинно прихованим у ньому сіянням божественної природи. Фактові Господнього преображення Палама надає вирішального значення.

Для виявлення світлової природи суб'єкта метаісторії важливо врахувати проаналізоване Паламою співвідношення людини та ангела. Людина створена за образом і подобою Божою. Але якщо образ Божий є закладеним у людині як основа буття, то подобою є те, що здійснюється в людині на основі цього образу, як завдання її життя. За образом Божим люди є вищими за добрих ангелів. Це знаходить своє вираження, по-перше, в природі людської душі, а саме в розумі який вона містить, у слові й оживляючому тіло дусі, що більше відповідає образу Божому, аніж безтілесні ангели; по-друге, в здатності до панування, а через цю здатність в людях Бог отримав панування над усією землею; по-третє, в здатності до чуттєвості, яка

в поєднанні з розумом і словом винаходить багато мистецтв і знань, і нарешті, у властивій тільки людині здатності до господарського панування на землі.

Псевдо–Діонісій здійснив великий вплив не тільки на східне, а й на західне богослов'я як у його схоластичній, так і в містичній течіях.

Продовжуючи традицію християнської апологетики, схоластики прагнули створити гармонійну систему християнського світогляду, яка вибудовувала ієрархію сфер буття, на вершині якої містилася церква. Теоретичне обґрунтування максимальної концентрації влади римської церкви містилося у вченні Томи Аквінського (1225–1274 рр.), який спирався на філософію Арістотеля. Підводячи підсумки епохи, що стояла на порозі нових перемін, він виявився байдужим до проблеми історії, яка так хвилювала Августина. Оцінюючи історіософські спроби Томи, Е.М. Сергейчик зазначає: “Для Томи набагато більшого значення мала проблема Вічності, при подоланні якої він наслідував пізньоримського філософа Боеція (IV– V ст.), який прагнув співвіднести неоплатонізм і стоїцизм із християнством” [108, с. 75].

Підсумовуючи, треба сказати про те, що середньовічна свідомість виробила принципово новий підхід до розуміння історії. Саме в середньовіччі відбулося виокремлення суб'єкта історії, а це в свою чергу вплинуло на переосмислення сенсу людського існування. Тут у суб'єкта з'являється шанс створення власної історії. Людина постає як особливий носій духовності.

Повного розвитку тенденція історизації свідомості набуде в епоху Відродження, при цьому вирішальну роль відіграє формування ідеї світського прогресу, яка впливала із секуляризації безсмертя.

## Висновки до розділу 2

До виникнення християнства існували лише локальні історії, історії окремих людських суспільств, що не відтворювали цілісного історичного розвитку людства. У всіх античних культурах була ідея руху по колу в середині незмінної вічності, тому в своїй основі були не історичними. Для античної людини історія була лише як випадок, як мікроісторія. Світ для древніх був передусім космосом. “Золотий вік” для древніх був у минулому, тому їх історія не мала спрямованості в майбутнє.

Зважаючи на історичні обставини, що склалися у IV ст. у Римській імперії, Августина Блаженному належить доленосна роль, оскільки саме він зумів адаптувати до нових умов філософський дискурс античності.

На відміну від античних мислителів, які, описуючи історію, виступали її своєрідними хронографами, Отець церкви продемонстрував чітку осмисленість у процесі дослідження історичних фактів. У нього людина потрапляє у світ широких можливостей. За таких умов вона повинна своє життя присв'ятити пізнанню Бога. Бо саме воно (пізнання) впливатиме на її розуміння сенсу власного існування та на відчуття нею своєї історичної значущості. Бог Августина змінює ставлення людини до світу. Він не детермінує, а гармонізує історичний процес.

Саме теоцентричній перспективі розвитку суспільства надається перевага щодо найбільш гуманного антропоцентризму, який скомпроментував себе в процесі історії як причина соціального зла і духовного зубожіння.

Філософсько-історичний аналіз кризи антропоцентризму як культури антигуманістичної з її насильницьким способом пізнання, що себе вичерпує, звертає Блаженного Августина до пошуку нових засадничих принципів його філософії. Власне цьому питанню і присвячується третя частина цього дослідження.

## Розділ 3

### Історіософські концепти Августина Блаженного

#### 3.1. Принцип монотеїзму

Основною рисою світогляду Аврелія Августина було прагнення до синтезу, вищим проявом якого стало утвердження головної ідеї – образу єдиного Бога, Творця Всесвіту. Тож теоцентричний світогляд християнського філософа є, поза всяким сумнівом, визначальним. Він контрастує з античним політеїзмом та його антропоморфізмом.

Щоправда, попередній різкий антагонізм між полі - та монотеїзмом усе ж було пом'якшено ще до Августина. Під впливом філософії та етики політеїстичні уявлення концентрувалися в понятті верховного Бога. Проте, незважаючи на це, Августин не зміг змиритися з філософським монотеїзмом. Мислитель припускав, що під іменем “верховного Юпітера” римський історик Варон визнавав Бога, хоча й “не розумів цього”, бо, – пояснює Августин, – така вчена людина, як Варон, не міг не знати, що є Бог і Він великий; тому й мав на увазі Бога під іменем того, кого вважав верховним божеством. Але Августин не міг вибачити Варонові того, що останній вважав Бога душею світу, а сам світ – Богом.

Очевидно, Аврелій Августин заперечував уявлення про Бога як іманентного (тобто такого, що живе у світі), хоч і “верховного”; йому потрібен Бог, що існує поза світом, є вищим за світ – трансцендентним. “Відомо, – каже він, – що все, чого ми бажаємо, зводиться до щастя, яке є суть не богиня, але дар Божий” [23, т. 3, с. 190]. Тому людям не слід вшановувати ніякого іншого бога, окрім Того, Котрий може зробити їх щасливими. Бо саме для такого Бога жити, мислити і бути блаженним – означає існувати. В іншому місці Августин про Нього пише: “Ми вшановуємо Бога, а не небо і землю, і не душу чи душі, розлиті у всьому живому, а Бога, що створив небо й землю і все, що їх наповнює; Який

створив і кожену душу, незважаючи на різницю в ступені чуттєвості та розуміння” [23, т. 3, с. 315]. Тобто ми вшановуємо Бога, Котрий встановив для створених ним тварей початок і ціль їхнього буття, Який містить і знає причини речей. Цей Бог створив багато насіння, дав живим істотам розумну душу, що називається духом, подарував здатність мови та дав деяким духам здатність передбачення майбутнього. Він здатний керувати початком, тривалістю і завершенням воєн, коли треба очищати і виправляти людський рід. “Хто ж Ти, Боже мій?”, – писав Августин. – Хто Ти, питаюся, як не Господь Бог? Бо хто ж Бог, окрім Господа? Або хто скеля, крім нашого Бога? О найвищий, найліпший, наймогутніший, всемогучий, наймилосердніший і найсправедливіший, найбільш укритий і всюди присутній, найгарніший і найсильніший, сталий і непохитний, незмінний і такий, що все змінює, ніколи не новий, ніколи не старий, той, хто все відновлює; Ти той, що до старості приводить гордих, а вони не знають цього; той, хто завжди діяльний і завжди відпочиває; той, хто збирає скарби, не потребуючи нічого; хто носить, виповнює, охороняє, творить і годує, dokonує, шукає, хоча Тобі нічого нічого не бракує! Тобі дають більше, ніж Тобі належить, щоб ти став боржником. Але хто ж має що-небудь, що не було б Твоє? Ти віддаєш борги, хоча нічого не втрачаєш. І що ж ми сказали, Боже мій, моє життя, моя свята солодкосте...” [106, с. 5]. Цей важливий уривок є типовим не тільки для ідеології Августина, він однаково прийнятний для всіх християнських течій його часу.

Відтак союзника супроти римського монотеїзму філософ знаходить у неоплатонізмі. Саме на ґрунті цього вчення духовні пориви древнього Світу до монотеїзму досягали своєї найвищої точки. Тут божество ототожнювалося з кінечним (вищим) поняттям логічного процесу відхилення від конкретного, з поняттям чистого буття, тобто таким, що не містило в собі, окрім буття, жодного іншого визначеного уявлення, тому й було необмеженим, або абсолютним. Це поняття запозичує Августин і впроваджує його у свій твір

про Боже Царство. Таке трансцендентне уявлення про Бога прислужилося йому в боротьбі проти богослів'я Варона, проти іманентного монотеїзму та уявлення про Бога як світову душу. Проте і божество неоплатоніків не могло задовольнити Августина. Воно, щоправда, давало початок кожному життю, проте саме було безжиттєвим. А Бог Августина – Бог живий, не лише поза світом чи над світом, а й пануючий у ньому. Дослідник творчості Августина Є.Н. Трубецкой пише: “Замість абстрактного “Єдиного” Плотіна і Порфирія в Августина виступає енергія особистої самосвідомості Божества, яке входить в діалог з людиною, відповідаючи на її пошуки” [126, с. 709].

Сила теократичного монотеїзму, палке поклоніння перед пануванням Бога у світі відчуваються, можна сказати, на кожній сторінці в Августина. Чи зумовлюється усе це впливом Старого Завіту, а чи в цьому виявляється ймовірно походження Августина від пунійських предків – хто це може вирішити? – однак теократичне уявлення так рішуче переважає в Августина, що все життя світу поглинається Божественною волею. В одному з найважливіших творів Августина, трактаті про Трійцю, читаємо: “Воля Божа є першою і вищою причиною всіх тілесних родів та рухів. Бо нічого не відбувається ні в світі видимому, ані в світі відчуттів, чого б не було з воління чи рішення невидимого і духовного “двору” верховного Господаря, узгоджене з невимовною справедливістю нагород та покарань” [11, с. 378].

Отже, основною рисою поданого Августином образу Бога є його невизначеність, схематизм, безпорадність. Він був нездатним зобразити Бога у вигляді чогось конкретного, хоча б так, як зображали своїх богів древні греки.

Окресливши сутність Бога, Августин на цій основі і формулює основне положення своєї філософії історії. З усуненням світової душі та другорядних богів римського монотеїстичного пантеону і визнанням Бога-Творця вперше з'являється ідея єдиної світової волі. З іншого боку, визнавши позасвітове божество як трансцендентність – людське мислення було спрямовано у

далечінь, у висоту, у своєму бажанні піднятися до ідеалу немирського. Світ являвся душі лише символом, передумовою до вищої, прихованої для зору реальності. Над земним царством зійшла зоря іншого, Небесного Царства.

### 3.2. Принцип креаціонізму

Монотеїзм спонукав Августина до нової постановки та переосмислення низки історіософських проблем, серед яких чи не найважливіше значення мало вирішення проблеми творення. У питанні початку світу Августин, опираючись на принцип креаціонізму, повівся всупереч Платонові і Плотіну, та античній філософській традиції загалом. Він розробив християнську ідею *creatio ex nihilo*, використавши екзегезу опису сотворення світу з “Книги Буття”. Пояснюючи цю частину Біблії, з погляду сучасної наукової думки, він виконав дуже важливе завдання. Бо не тільки для нас, а й для середньовічних мислителів, картина створення світу здавалась дещо наївною. Августин пише: “Святе письмо ділиться на дві частини, згідно з тим, як позначив його Господь, кажучи, що книжник навчений царству небесному схожий на хазяїна, який виносить зі своєї скарбниці нове і старе; ці частини називаються двома Заповітами” [23, т. 1, с. 316]. Розвиваючи свою думку, Августин веде далі: “У всіх священних книгах слід звертати увагу на те, що відкривається в них як дещо вічне, яке свідчить про минуле і сповіщає про майбутнє, та заповідається чи навіюється як таке, що ми повинні зробити” [23, т. 1, с. 316].

Якщо Святе Письмо має досліджуватися двояким чином, “запитаємо себе, в якому значенні, окрім аллегоричного, сказано: “На початку створив Бог небо і землю”, – чи на початку часу, чи в тому сенсі, що вони були сотворені передусім, чи на Початку, який є Словом, Єдинородним Сином Божим” [23, т. 1, с. 316]. Таким чином, опис сотворення світу в книзі Буття Августин приймає, як і св. Григорій Нісський, в аллегоричному сенсі. Такий підхід пояснюється тим, що Августин використовував вчення Платона для



подолання маніхейських ідей. Крім того, отці Церкви пояснювали і проповідували Святе Письмо слухачам, вихованим в душі грецької філософії. Тому всі ідеї Августина ґрунтуються на монізмі Платона, який в основі своїй зводиться до того, що все істинно існуюче існує духовно в Бозі.

Принципову християнську ідею *creatio ex nihilo* (створення з нічого) не можливо узгодити ані з вічною матерією, ані з *emanatio*, випромінюванням світу найвищою засадою. Саме тому Августин справедливо казав, що небо і земля були сформовані з хаосу, як із певного роду неупорядкованого творіння, але цей хаос сам-по-собі теж не є вічним, але створений Богом. Він був твердо переконаний у можливості безпосереднього пояснення творіння з буття. “Ти був, а біля Тебе не було нічого. І саме з того нічого Ти створив небо й землю – ці дві речі, одна з яких наближена до Тебе, інша – ні до чого” [106, с. 240]. Як можна уявити собі, що Бог без будь-якої зміни в Собі сотворив змінне та тимчасове? Що позначають імена – небо і земля: “чи під ними ми розуміємо духовну і тілесну твар, чи тільки тілесну, так ніби слід думати, що письменник у Книзі Буття, зовсім замовчуючи про духовну твар, вжив слова “небо і земля” тому, що хотів позначити ними всю вищу і нижчу тілесну твар?” [23, т. 1, с. 316]. Можливо, безформна матерія обох тварей отримала назву неба і землі. З одного боку, звернення до Творця надає духовному життю форми; з іншого – воно надає форми тілесним речам, які внаслідок цього набувають якісних характеристик. Вочевидь повторюючи слова Святого Письма, Августин казав про те, що Господь створив світ із безформної матерії. “Ти узяв матерію з нічого, щоб зробити з неї майже ніщо. Звідси Ти вивів чудеса, якими захоплюємося ми, ми – сини людські” [23, т. 1, с. 241]. Утім, причиною будь-якої відмінної від Бога дійсності є воля Божа; *nihil* у жодному разі не слід уявляти собі, як дещо існуюче. “Усе, що існує, наскільки воно існує, отримує своє існування від Бога” [23, т. 1, с. 241]. Бог є творцем тілесного і духовного світу. Отже, ідею про *emanatio* світу з Бога

можна відкинути так само, як уявлення про походження речей з Божої субстанції.

Для Августина також очевидною була змінність кінечних речей. Бо якби ми припустили, що всі речі самі для себе були причиною, то виявилось б, що вони повинні були б існувати до того, як отримали своє існування. З іншого боку, зі змінності речей можна зробити висновок, що світ не міг виникнути шляхом еманациї Бога, бо не можна порівняти змінність речей цього світу з незмінністю Бога. Ріхард Гейнзман підкреслює: “Якщо приймемо еманатію, то нам слід визнати, що Бог не може бути причиною світу, як найвищою причиною причин, “яка дала буття” [167, с. 72].

Августин стверджує: “Сам світ певним чином мовчки, своєю невимовною рухомістю, змінністю та прекрасним виглядом усього видимого провіщає, як про те, що він створений, так і про те, що міг бути створеним тільки невимовно й невидимо великим і невимовно й невидимо прекрасним Богом” [23, т. 3, с.467]. Августин критикує тих, котрі хоч і визнають, що світ створений Богом, проте не хочуть уявляти його часових вимірів, погоджуючись лише з наявністю у нього начала, що його створило. “Вони хочуть захистити Бога від докорів у випадковості Його творіння. Ніби Йому раптом прийшло на гадку створити світ, про який Він перед тим не думав, і ніби Він прийняв нове рішення тоді, коли сам є ні в чому незмінним” [23, т. 3, с. 467].

Дійсно, якщо справедливим є те, що вічність і час є відмінними, тому що час не буває без певної рухомої зміни, а у вічності немає ніякої зміни, а також те, що часу не було б, якби не було створіння, яке змінило дещо своїм рухом, то час утворюють моменти руху та зміни. Саме ці моменти не збігаються, а закінчуючись, замінюються іншими коротшими і тривалішими проміжками. І саме тому, що у “першій фазі” діяльності Божої матерія ще не набула впорядкованості та форми, тут не міг виникнути час. “Безсумнівно, – каже Августин, – що світ сотворений разом із часом, якщо при його

сотворенні виник змінний рух, про який свідчить порядок шести чи семи днів сотворення, при яких згадується ранок і вечір, поки все, що сотворив Бог у ці шість днів, не завершилося днем сьомим, і поки в сьомий день, з вказівкою на велику таємницю, не згадується про спочинок Бога” [23, т. 3, с. 471]. Якого роду були ці дні – уявити нам це або дуже важко, або взагалі неможливо.

З тих семи днів сотворення перші пройшли без сонця, про сотворення якого сказано лише в четвертий день. Августин робить припущення, що “можливо іменем світла позначається святий град, який складається зі святих ангелів і блаженних духів, про яких каже апостол: “Вищий Єрусалим свободний: він – мати всім нам” (Гал. IV, 26). А в іншому місці він каже: “Всі ви – сини і сини дня: ми не сини ночі, ні темряви” (I Єфес. V, 5)” [23, т. 3, с. 471]. До речі, і в Писанні жодного разу не вживається слово ніч, коли перелічуються по порядку дні сотворення. У ньому ніде не йдеться про те, що була ніч, але “був вечір, і був ранок: день один” (Бут. I, 5).

У трактаті “Про книгу Буття” Августин запитує: “Чи сказав Бог слова: “Нехай буде світло. І стало світло”. В якийсь день, чи перед будь-яким днем?” [23, т. 1, с. 323]. Бо якщо Він сказав їх у співвічному з Собою Слові, то сказав звичайно поза часом; якщо ж Він їх сказав поза часом, то вже не у співвічному з Собою Слові, а через якусь твар, а оскільки була твар, то світ не був першим творінням. Бог назвав день і ніч не вголос, а співвічним із Собою Словом, тобто внутрішніми ідеями незаперечної Премудрості. “Що стосується вечора та ранку, – твердить Августин, – то під вечорами всіх перших трьох днів, поки не було світла, можна розуміти завершення досконалого творчого акту, а під ранком початок нового” [23, т. 1, с. 334].

Дійсно, якби в тих (шести) днях ранок і вечір означали такі ж зміни, які тепер відбуваються щоденно, то не зрозуміло, чому історик не закінчив і сьомий день вечором, а його ніч – днем, бо тоді і цей день був би одним із

тих семи днів, з повернення яких складаються місяці, роки та віки. Тобто “ранок, який би слідував за вечором сьомого дня, був би початком для восьмого, на якому треба було б зупинитися, тому що восьмий день – перший до якого повертається і з якого знов починається семиденний тиждень” [23, т. 1, с. 403]. Звідси логічно випливає висновок, що нинішні сім днів, які замінюються у своєму перебігу новими, складають період часу; перші ж шість днів чергувалися при самому сотворенні речей невідомим для нас чином, а їх вечір і ранок не є тотожними до зміни дня та ночі, що зумовлена рухом сонця. Головне – ми не повинні забувати, що Бог діє не у часі, не з допомогою рухів Свого духа чи тіла, як діють ангели та люди, а у вічних і незмінних ідеях Свого Слова. Отже, не слід трактувати прорікання Божі плотським чином, тобто як сказані Ним у часі протягом кожного дня Божественних дій.

Саме тому, “що єдиною причиною сотворення речей є прорікання Божі – Святе Письмо, перед тим як вказати на ту чи іншу твар, наводить слова: “І сказав Бог нехай буде” [23, т. 1, с. 334]. Коли при створенні всіх тварей ми чуємо слова: “І сказав Бог нехай буде”, то повинні розуміти під ними намір Святого Письма звернути нашу увагу на вічність Слова Божого. А коли читаємо: “І сталося так”, то під цими словами нам треба розуміти пізнання розумною тваррю ідеї, яка є суцєю у Слові Божому. А під словами: “І сотворив Бог” ми повинні розуміти вже появу самої тварі у своєму роді” [23, т. 1, с. 349].

Далі, “якщо ангели належать до створінь Божих, сотворених у ті сім днів, то вони безсумнівно суть те світло, яке отримало найменування дня, але дня, який для позначення його сутності не був названий “днем першим”, але “день один”, і не якийсь інший день: другий чи третій, чи інший, – але повторюється той самий день, один для повторення шестеричного і

семеричного пізнання: шестеричного – щодо створінь, що сотворені Богом, семеричного – стосовно спокою Божого” [23, т. 3, с. 475].

Спокій Божий у сьомий день не був для тварі, яку Він сотворив, а для Нього самого, оскільки в Нього є ранок без вечора і начало без кінця. Насправді, якби було просто сказано: “Спочив Бог у день сьомий” і при цьому не додано: “Від усіх справ своїх, які робив”, то в такому разі ми даремно стали б шукати початок цього спокою. “Бог спочивати не починає: Його спокій є вічним, без початку і без кінця. Проте Він спочив від усіх своїх справ, які робив, не маючи потреби в них, і спокій цей почався з того часу, коли ці справи були завершені” [23, т. 1, с. 405]. Навіть потребуючи цих справ, Бог міг спочити не раніше, аніж вони були завершені. Отже, не маючи потреби в жодних справах, Бог спочив сьомого дня, який, на відміну від перших шести, не закінчується вечором.

Розглядаючи Августинове розуміння принципу креаціонізму, ми задаємося ще одним запитанням: за скільки часу було створено світ? Августин стверджує: “Усе те, що сьогодні відбувається повільно, тоді було створене негайно; навіть самі віки були створені миттєво, а не так, як вони проходять тепер” [23, т. 1, с. 417]. Свою тривалість віки отримали поза часом. Августин наполягав на тому, що лише “створені речі стали вимірювати час і впливати на тривалість віків своїми рухами” [23, т. 1, с. 426]. Звідси випливає те, що дарма шукати час швидше за твар – “бо це все одно, що сказати час швидший від часу!” [23, т. 1, с. 426]. Рух тілесної та духовної тварі, завдяки якому минуле через теперішнє переходить у майбутнє, спричинився до появи руху як такого взагалі. Проте жодна твар не могла рухатися, перш ніж з’явилася на світ, а якщо так, то напевно, швидше час слідує за твар’ю, а ніж твар – за часом, а одне і друге в свою чергу від Бога, бо “все з Нього, Ним і для Нього” (Рим. XI, 36). Бог, сотворивши теперішнє, минуле і майбутнє та влаштувавши порядок часу, спочив від зроблених речей. Таким чином, Він завершив процес творення, поклавши межу його родам. Водночас, Бог

започаткував усі процеси творення, заклавши основу для тривалості часу. Августин пише: “Бог, що, перебуваючи в незмінній вічності, сотворив разом усе те, від чого вже течуть часи, обертаються віки та простори наповнюються рухами речей і часами” [23, т. 1, с. 522]. Саме тому той, хто намагається зрозуміти, яким чином вічно істинний і вічно безсмертний Бог, не рухаючись ні в часі, ні в просторі, рухає в часі та просторі Свою твар, нехай спершу осмислить, як душа (сотворений дух), рухаючись не у просторі, а тільки в часі, рухає тілом у часі та просторі. Усі ці залежності були для Августина очевидними.

Сотворений Богом світ не міг би заіснувати, якби Він не знав про нього. “Цей світ не міг бути відомий нам, якби не існував” [23, т. 1, с. 478]. Августин, використовуючи спекулятивний і теологічний підходи, глибше пояснює сотворення як результат слова, що його промовив Бог у внутрішньому діалозі. Оскільки “Бог є Слово, а Слово у Бога”, “несотворена мудрість”, то коли Бог прорікає Його на зовні, Воно набуває сили сотворення речей; власне це і є *creatio ex nihilo*. Але не будучи єдиним актом волі та любові божої, створіння перебуває у тривалому та істотному стосунку до розуму Бога, до *sapientia increata*, до вічного Слова. Воно як помислене Богом, як ідея первинних речей знаходиться в Його мисленні. “Розміщуючи ідею в мисленні Бога, Августин підвів платонівську доктрину про ідеї до християнських принципів” [167, с. 72]. Розмірковуючи над двома світами Платона та впроваджуючи певний специфічний християнський постулат, Августин пішов далі за нього. Августину було важко, всупереч платонізму, надати вартості тому, що є специфічно християнським – позитивній дійсності вцілому. Духовну дійсність, *creatura intellectualis*, репрезентують індивідуальні духовні істоти. Завдяки їх близькому перебуванню біля Бога та чистій і незмінній формі, вони стають щасливими. Протилежною до духовної дійсності є безформна матерія (*materia informis*). Проте оскільки матерія не

могла бути створена без форм і взагалі не може існувати без форми, то остаточно її можна охарактеризувати тільки негативно.

Така інтерпретація дійсності вносить певні зміни в процес пізнання світу, в якому тісно пов'язані між собою щабель та оцінка буття. Вона є очевидною моделлю платонівського мислення, хоч і зведеною до мінімальних вимог християнства. Таким чином, стають окресленими межі дійсності, за якими нічого не може існувати. “Згідно з цими межами Бог надав речам різну кількість буття, одним більше, іншим менше, впорядковуючи його таким чином” [167, с. 73]. Зв'язок речей з матерією схиляє їх до небуття. Хоча, з іншого боку, матерія як форми, що вирости з буття, набуває певної тривалості. Ця тривалість дає змогу розрізнити два роди творінь: те, що від самого початку є сотвореним у певній скінченній формі, і те, що є в зародку і має ще розвиватися. Саме через Бога сотворені форми складають засаду на яку спирається весь світовий процес і яка реалізується в кожному окремому бутті. До творінь, сотворених на початку, окрім ангелів, неба, землі, моря, повітря, вогню і зірок, належить також людська душа.

Розважання з цього приводу схилили Августина до дуалізму душі та тіла в самих творіннях. Щоправда, душа Адама була створена на початку сотворення; а пізніше була поєднана з тілом внаслідок розвитку *causalis ratio*. Тут ми маємо вже підстави для августинівської антропології. Тіла всіх інших людей виникли внаслідок розмноження; що стосується душі, то Августин ніколи не міг зробити вибір між креаціонізмом і традиціоналізмом. Звідси неспроможність багатьох спроб, як Августина, так і його інтерпретаторів, помислити людину як єдність душі та тіла. Дуалістичні впливи на Августина філософії неоплатоніків підтверджувалися в його християнських інтерпретаціях сотворення людини. Для нього людина становить єдність тіла і душі. Проблему Августин вбачав тільки в її досконалій інтерпретації та вивченні.

Уже у своїй ранній роботі “Про щасливе життя” Августин, шукаючи дефініцію людини, доходить висновку, що вона не може існувати ані без душі, ані без тіла. Тіло належить до людської істоти. “Але порівняно з душею, тіло не має того самого рангу, що й вона. Душа заслуговує на вищу вартість, “виступаючи чимось кращим за тіло” [167, с. 74]. Вона оживляє тіло і творить разом із ним функціональну єдність. Тіло перестає бути в’язницею душі, але в жодному разі не набуває статусу образу Божого. Зв’язок тіла і душі має свою мету, але не в сенсі констатування людини як істоти духовно–тілесної. Онтологічною причиною цього зв’язку є посередницька роль душі між Богом і людиною. Завдяки могутності своєї духовності душа бере участь у Божих ідеях. Тіло ж може бути задіяним у Божих ідеях тільки через душу. “Так само як Бог є життям душі, вона є життям цілого тіла” [167, с. 75]. Ця аналогія демонструє функціональний аспект такого зв’язку, що в свою чергу підкреслює тривалий онтичний дуалізм душі та тіла. Проте остаточно мислитель усе-таки ототожнював людину з душею.

Августин мусив узагальнити той факт, що тіло було створене Богом. Він зосередив усю свою увагу на вивченні душі та Бога. При цьому, Августин постав як великий психоаналітик. На його думку, існує три скінченні категорії душі: субстанціальність, нематеріальність і безсмертність.

Субстанціальність душі – це перший результат і фундамент філософії Августина.

Питання про духовність Августин поставив собі в контексті маніхейського матеріалізму, піднімаючи цю проблему в діалозі “Про велич душі”. Він робить висновок, що душа не може бути тілесною і розтягнутою тому, що має здатність осягати не тілесні речі. Безсмертність душі підтверджується власним досвідом кожної людини. “Душа знає, що вона є духом, коли пізнає, пригадує та бажає” [167, с. 76]. Свою нетілесність вона може усвідомити тільки через образне осмислення тілесних речей.



Ствердження субстанціальності і нематеріальності душі підготувало ґрунт для доказу її безсмертності. Так само, як і ноологічний доказ існування Бога, що становить один з аспектів августинівської доктрини пізнання. Тут фундаментом для аргументації виступає незмінна та вічна правда. Оскільки душа є скерованою до правди і безпосередньо з нею пов'язаною, то й дух людський повинен бути незнищеним. Будучи розміщеною в часі, душа своїми ділами досягає понадчасового світу. Її безсмертність остаточно встановлюється зв'язком із Богом і абсолютною правдою. Розумна душа є образом і подобою Божою, а її тріадична структура – *memoria, intelligentia, voluntas; mens, ratio, intellectus* – поєднує її з Трійцею. Отож, безсмертним не є щось, завдяки чому людина мислить, якийсь *logisticon* чи *nous*. Безсмертною є розумна і тотожна до самосвідомості душа, яка індивідуально творить.

### **3.3. Проблема добра і зла**

#### **3.3.1. Метафізична та естетична теодицеї**

Визнання Єдиного Бога – Творця всесвіту та окреслення посередницької ролі людини стало для Августина стимулом до переосмислення багатьох історіософських проблем. Однією з них була прадавня проблема добра і зла, в процесі дослідження якої виникла теодицея – виправдання Бога за наявне в світі зло. У християнстві склалося декілька варіантів боговиправдання. В Августина їх два: метафізичний та естетичний. Згідно з першим, зло походить не від Бога, а від небуття, з якого Бог створив світ. Згідно з другим, зло як протилежність добра, його тінь, в цілому ж воно є частиною загального порядку і слугує для укріплення Всесвіту.

Теодицея в естетичному аспекті знайшла вирішення проблеми добра і зла в припущенні, що зло є свого роду видимістю, яка має заперечне значення тільки сама по собі чи з обмеженої людської точки зору, а в цілісній

картині світу чи з погляду вічності (*sub specie aeternitatis*) виявляється благом. Світ в цілому є благим і прекрасним, а зло в ньому існує тільки відносно: у вигляді недоліку, відсутності, заперечення. У цілісній картині світу мають своє місце не тільки недосконалі речі, схожі на болото, гниль, потворність, а й моральне зло у власному сенсі – гріх і грішники. Гріховність і гріх існують для того, щоб укріплювати віру та чесноти. З цією метою Бог і “допустив” їх виникнення. Цей варіант теодицеї був відомим уже стоїкам; від них він перейшов до християнських апологетів і неоплатоніків; у них його запозичив Августин.

Естетичній теодицеї спеціально був присвячений твір “Про порядок” і багато розділів в інших роботах. На думку Августина, людина бачить у світі безлад, випадковість і зло через власну обмеженість, через неспроможність її кінечного духу охопити ціле світу. Схоже на те, “...як не можна судити про красу, гармонію і смисл мозаїчної картини, зупинивши погляд тільки на одному її фрагменті, котрий отримує своє істинне значення тільки в єдності з іншими, так само не можна судити і про випадковість та злоякісність поодиноких явищ світу, не оцінивши їх з погляду цілого” [3, с. 124]. Ми вважаємо випадковим те, причину чого не знаємо. Насправді ж нічого без причини не буває, все охоплене порядком причинного звязку. Навіть те, що здається нам злом, служить цьому порядку, максимальному благу цілого. Порядок є те, з допомогою чого Бог керує всім. “Порядок від Нього впливає і ним же підтримується” [3, с. 136]. Зло, будучи допущенням Божим, як частина загального порядку, служить для поліпшення цілого, бо краса народжується з єдності протилежностей. Без контрастів добра і зла добро не мало б своєї ціни.

З думку Августина, Бог є абсолютною творчою силою, Він сам у собі вміщає цілі своєї творчої діяльності. Усе, що не створив Бог, Він створив для себе. Він є рівним самому собі і не містить у собі відмінностей; навіть знання, бажання, дія і буття утворюють у ньому нерозривне ціле. Креаціонізм

спонукав Августина бачити у світі порядок, гармонію і красу. Якщо творець досконалий, то досконалим повинно бути і творіння. Якщо світ створений вищою мудрістю, то він має бути влаштований максимально розумно, упорядковано, закономірно. Августин характеризує Бога як вище благо, що надає благості всім іншим речам, як абсолютне блаженство, справедливість, моральний закон. Але це по суті нічого не говорить нам про благо, блаженство, справедливість, моральний закон. Поняття Бога і блага (добра) пов'язані в Августина цілком своєрідно. Як ідею Бога можна наповнити своєрідним змістом, так само ідеї добра можна надати своєрідного статусу. Але в одному і в іншому разі Бог “зв'язаний” добром, моральним законом; добро виявляється чимось вищим, ніж Бог. Хід розмірковувань Августина дещо відмінний: сама воля незалежно від її конкретного змісту є доброю, благою, єдиним вищим благом. Божі заповіді не потребують додаткової перевірки на істинність, розумність, гуманність тощо, саме божественне походження є безсумнівною запорукою їх істинності, розумності, гуманності і т. д. Відтак усувається субстанціальна відмінність добра і зла. Усе є добрим, оскільки все від Бога: “Все, що існує, є добро”[106, с. 169]. Вершиною створеної богом та ієрархічно організованої природи є людина. В порядку природи не може бути відсутньою її найвища ланка. Ми не повинні керуватися своїм власним масштабом, вважаючи дещо добром, а дещо злом, а підходити з погляду цілого. За такого підходу ми побачимо, що Бог є гідним похвали у всіх створіннях: всяке буття є добром. Навіть матерія займає своє місце в гармонії універсуму, вона також є божим творінням. Тіло також є красою, хоча й нижчою за рангом, його зовсім не можна вважати в'язницею душі. Буття становить собою ієрархію цінностей, в середині якої є суттєва відмінність між Богом і світом, Творцем і творінням. Ця відмінність є основою моралі. Поведінка є моральною тоді, коли вона відображає порядок буття і базується на принциповому розмежуванні між прагненням до Бога та всіма іншими прагненнями, як між вищими і нижчими. “Якщо ми будемо

дотримуватися порядку в своєму житті – він приведе нас до Бога. А якщо не будемо дотримуватися, то не прийдемо до нього” [3, с. 144]. Тому в людській діяльності необхідно розрізняти відношення двох родів: насолоду (*frui*) та користування (*uti*). При насолоді предмет відношення набуває самоцільного значення; при користуванні він виступає засобом, підпорядкованим для досягнення іншої цілі. Гідним насолоди є Бог, і тільки Він один. Усе інше є об'єктом користування. Підсумовуючи суть запропонованої Августином ієрархії благ, В.В. Соколов пише: “...земні блага – тільки засіб для культивування неземних цінностей” [116, с. 76]. Радій Богу, але не користуйся Ним, користуйся земними благами, але не радій їм, – так можна було б сформулювати основний етичний імператив Августина. Усе його моральне вчення є конкретизацією цього імперативу.

Світ природи і культури – простір, в якому християнин може і повинен виявити свою моральну досконалість. Августин є далеким від того, щоб морально дискредитувати земні блага. Вони мають етичну цінність, яка є вторинною, підпорядкованою. Він високо цінує інтелектуально-естетичні та інтелектуально-логічні блага, вважаючи, що вони сприяють глибшому осягненню Бога: перші розкривають ритмічну гармонію всього всесвіту, підводячи нас до розуміння Христа як втілення гармонії; другі – дозволяють за видимою багатоманітністю дійсності виявити абсолютну духовну триєдність.

У суспільстві, яке розглядає релігійний мислитель як “співвідношення двох Царств”: добро і зло змішані в найрізноманітніших формах і відношеннях. Що більше, навіть у церкві, яка за ідеєю повинна бути ідеальним місцем перебування добра, зло знаходить досить місця. При цьому зло доволі часто сприяє добру. Насамперед, зло слугує у світі для покарання самого ж зла. І хоч ми й кажемо, що немає нічого мерзеннішого за своєю природою, аніж злий початок, проте його зло слугує для правосуддя, що у

свою чергу є необхідним для “впорядкованого суспільства” [23, т. 3, с. 160]. Що більше, саме покарання, на думку Августина, має визначену систему краси, “бо немає нічого впорядкованого, що не було б прекрасним” [23, т. 3, с. 228].

Далі зло за контрастом вигідно підкреслює і посилює добро. Так зване зло (*malum*) належним чином впорядковане і розміщене на своєму місці, сильніше відтіняє добро для того, щоб воно більше привертало увагу і отримувало більше похвали в результаті порівняння зі злом. Деякі види зла є позитивними навіть самі по собі, бо вони виконують у структурі цілого необхідні функції. Що може бути “мерзеннішим за безсоромність продажних жінок, звідниць і схожих на них людей? Однак і вони є необхідними в суспільстві. Усунувши повій із людських спільнот, ми спричинимося до безладу” [23, т. 3, с. 160].

Августин розцінює цікавість як безсумнівну ваду. Проте вона є корисною, бо часто стимулює людей до пошуку істини і часто може привести до чесноти. Звичайно, це не означає, що люди повинні спеціально культивувати вади, злочини, зловчення. Однак життя Царства Земного охоплює і злу діяльність, і з цим вже нічого не зробимо, хіба що приймемо та пояснимо їх неминучість. У пошуках переконливих прикладів Августин знову звертається до естетичної сфери. З поетики і риторики йому відомий закон контрасту – використання неочікуваних фігур та мовних зворотів, суперечливих видів, соліпсизмів, варваризмів.

У “Царстві Божому” Августин також звертається до діалектики добра і зла. Пояснюючи структуру світу, він, з одного боку, знову спирається на естетику, а з іншого – на етичні мотиви біблійної міфології: “Бог не створив нікого, – не кажу з ангелів, але навіть із людей, про кого Він не знав наперед, що той зробиться злим, так само як Бог знав наперед, до яких благих цілей люди будуть Ним передвизначені, таким чином ціль віків, неначе прекрасну

поему, Він прикрасив певними антитезами. Схоже на те, як ці протилежності, протиставлені між собою, надають краси мові, так певним шляхом красномовності, але вже не слів, а речей, через протиставлення протилежностей влаштовується краса цього світу” [23, т. 3, с. 486].

Метафізичний аспект теодицеї базується на християнській догмі креаціонізму. Бог сотворив світ з “нічого”, тому на всьому сотворінні лежить відбиток небуття, кінечності, злосливості. Сотворіння має властивості вживаного матеріалу. Усьому сотвореному притаманний потяг до небуття, руйнування й самознищення. Кожну річ втримує в бутті лише Божественне сприяння. Своєрідною основою зла є “нікчемність”. Креаціонізм спонукав Августина бачити у світі порядок, гармонію, красу. Якщо Творець досконалий, то досконалим повинно бути і сотворіння. Якщо ж світ сотворений вищою мудрістю, він має бути влаштований максимально розумно, впорядковано, закономірно. Але людині багато речей у світі видаються нерозумними, суперечливими, випадковими. Чим це пояснити? Хоч світ сотворений досконалим творцем, усе–таки він сотворений з нічого; звідси його недосконалість, неповнота досконалості. Зло і безпорядок не від Бога, а від небуття; воно є недостатністю реальності. Світ є найдосконалішим з усього, що може бути сотворене з “нічого”, – найкращим з усіх можливих, але він не може претендувати на те, щоб за досконалістю бути рівним з Творцем. Відтак, цей варіант теодицеї базується на протиставленні Творця і сотворіння, Бога і світу.

Звертає на себе увагу та обставина, що метафізичний та естетичний аспекти теодицеї не дуже добре пов'язані між собою. Перший з них ставить під сумнів божественну всеблагість, а другий – всемогутність. Якщо зло є злом тільки з обмеженої людської точки зору, то це означає, що божественна милість і турбота розповсюджуються переважно на ціле, а не на його окремі частини. Але якщо випадкова потворність не може бути приписана Богові, то

чи логічно буде звинувачувати в ній людину? Якщо ж зло є відмінним від блага, не тільки погляду людини, а й з погляду цілого, то його наявність у створеному світі не може бути виправданою низькою якістю “будівельного матеріалу”. Аргумент про те, що будівельник обмежений якістю матеріалу, має значення лише для будівельника з обмеженими можливостями, але не для всемогутньої істоти.

Ще складніше сумістити тези про нікчемність, небуттєвість зла і персоніфікацію всього злого в образі Диявола. Нівелювання зла, тобто ототожнення його з “ніщо”, передбачає як практичну позицію неучасть у злі, а субстанціалізація зла, перетворення його на особливу сутність – активну непримиренну боротьбу з ним. Християнство намагалося сумістити першу і другу традиції. Моральне зло головним чином є шкідливе для самого себе, і тому, повстаючи проти божественної справедливості, воно завдає шкоди не їй, а собі. Дуже важливою для християнського умонастрою є ідея про саморуйнування і самопокарання зла. “Ниткою аріадни” крізь Новий Заповіт проходить мотив любові до своїх ворогів, який мена правильно протлумачити тільки в тому разі, якщо ми візьмемо до уваги неминуче самопокарання зла. Згідно з апостольським повчанням, “якщо ворог твій голодний, нагодуй його; якщо спраглий, напій його: бо роблячи це ти збереш йому на голову гаряче вугілля. Не будь переможений злом, але перемагай зло добром” (Рим, 12; 20–21). Ранні християни закликали зайняти позицію невтручання стосовно до боговідступників, при цьому поєднуючи її з очікуванням їхнього падіння і загибелі. Тут основний наголос робився на внутрішню спроможність зла. Можливо така позиція і не є морально досконалою, проте вона є набагато кращою від закликів до фізичного викорінення іновірців та інакомислячих, що також звучали в історії християнства. Ці коливання між підкресленням слабкості зла і необхідністю визнати його силу так і залишились свідченням непримиренної суперечки між двома пояснюваними принципами. Найімовірніше, тут йдеться про

суперечливість людської культури в цілому, бо немає підстав вважати, що в буддистському принципі абсолютного невторчання чи зороастристській ідеї світової боротьби добра і зла ці протилежності синтезовані гармонійніше.

### 3.3.2. Августин між маніхейством і християнством

Пошуки відповіді на питання про причину зла змусили Августина покинути християнську громаду і звернутися до маніхейства, адептом якого він був упродовж дев'яти років. Маніхейство – релігія, у витоків якої був пророк Мані, який жив у Персії та об'єднав у новій релігії елементи зороастризму, гностицизму, буддизму і християнства. Мані вчив, що первинно існували дві божественні сили: світло (благе начало) і темрява (зле начало). Диявол, породження темряви, втрутився в світле царство, що призвело до змішування темряви з світлом. Мета цієї релігії – відтворити первинний стан речей: відділити світло від темряви. Маніхейці стверджували, що їм відома таємниця людської природи: істинне Я є лиш благо (світло). Тіло, пристрасті та сексуальність є злом (темрявою), проте вони не зачіпають істинного Я. Спасіння є звільненням від не істинного Я, тобто відмовою від тіла і матеріального світу. Розбіжність між християнством і маніхейством є зафіксованою в таких чотирьох положеннях. По-перше, постулюється існування двох первинних субстанцій, маніхейство відкидає монотеїзм. По-друге, згідно з християнським уявленням про створення світу, яке базується на Книзі Буття, матеріальний світ благий, тоді як для маніхейців він є злим. Далі, в маніхействі блага начало є пасивним. Зло ж є активною силою, яка проявляється в нападі на благо. Щоб зняти з Бога відповідальність за існування зла, Мані спробував заперечити Його всемогутність. І нарешті, з маніхейського уявлення про матерію як про зле начало впливає той факт, що Христос мав лише видимість людини.

Августина в маніхействі приваблював раціоналізм. Маніхейство апелювало саме до розуму людини. Якщо Бог всеблагий і не може бути



відповідальним за існування зла, то зло є окремою від Нього субстанцією. Тоді ми маємо справу з дуалізмом, тобто наявністю злої та благої субстанцій. Для пояснення природи зла маніхейцям непотрібна віра. Вони сміються над християнством: бо, замість того, щоб довіряти розуму, воно покладається на віру. У трактаті “Про свободу волі” (De libero arbitrio) Августин визнає, що саме віра а не розум, вивела його з маніхейства і привела до істинного розуміння Бога. Цей досвід дозволив Августину сформулювати закон співвідношення між вірою та розумом: “Якщо не повірите, то не зрозумієте” [121, с. 13]. Це правило визначало всю традицію середньовічної філософської думки на Заході, доки його не піддали сумніву латинські авероїсти в XIII столітті. У трактаті “Про свободу волі” Августин дає цілком філософське пояснення природи зла: тут немає посилань, які слід було б приймати на віру. Тим не менше, сама аргументація є результатом божественного втручання в життя Августина, а також плодом набутої ним віри в те, що Богу є потрібними наша віра та розуміння.

Головне питання трактату “Про свободу волі” полягає в тому: чи є Бог відповідальним за зло? Яким чином із Бога як єдиного творця можна зняти відповідальність за зло? Хіба Він, сотворивши людину, не відповідає за зло, якого вона завдає? Йдеться про природне зло, тобто не про смерть, хвороби і стихійні лиха, але про зло, яке походить від людини. Августин наводить приклад того зла, пошуками причин якого він займається: це перелюб, вбивство, богохульство. Людське моральне зло – головний аргумент проти того, що Бог є всеблагим і всемогутнім. Що більше, існування морального зла – найважливіший аргумент проти існування Бога. Може здатися, що якщо є моральне зло, то немає такого Бога, в якого вірять християни.

Підхід Августина у відповіді на це запитання є зразковим для його філософії в цілому і характерним для всієї середньовічної філософії після нього. Августин вказує на те, що у всесвіті є порядок, а точніше – ієрархія буття. Вони проявляються у відмінностях між існуванням, життям і

розумінням. Августин пише: “Чим же є розуміння, як не життям більш просвітленим розумом і більш досконалим? Тому, якщо Я не помиляюсь, Ти пропонуєш мені не щось інше, аніж життя, проте замість якогось звичайного життя – життя краще” [121, с. 14]. Ось у цьому висловлюванні, напевно, міститься вся життєва філософія як мудрість любити. Жити краще, аніж просто існувати, а розуміти, тобто мати Розум, – краще, ніж просто жити. Кожен визнає такий порядок. Але цей порядок та ієрархія, каже він, потребують від нас виконання певних обов’язків: ми повинні дотримуватися ієрархії буття. Факт існування порядку є невід’ємним від обов’язку його дотримуватися. Порядок, який ми спостерігаємо у всесвіті, є незмінним законом: кращий має керувати гіршим, нижчий повинен підкорятися вищому. Коли ми усвідомлюємо те, що порядок існує, тоді починаємо розуміти, що повинні його дотримуватися. Вічним законом є веління розуму дотримуватися справедливості, тобто давати кожному те, на що він заслуговує, що в свою чергу визначає його місце в природній ієрархії.

Уже в людській історії ми спостерігаємо наявність певної ієрархії, найпростішим прикладом якої є домінування розуму над бажанням. Найбільша свобода можлива у разі підкорення Вічному Закону, який виражений в ієрархії буття. Рабство, яке виникає через непідкорення Вічному Закону, Августин описує живою мовою, що нагадує мову “Сповіді”. В історії життя Августина (“Сповіді”) і в історії людства (“Про Царство Боже”) ми знаходимо постійні розмірковування про неминучу залежність від природного порядку речей.

Філософ звертається до уявлення про порядок, коли намагається пояснити, що становить зло. Воно є недостатністю чи відсутністю порядку, якого вимагає Вічний Закон. Зло з’являється тоді, коли від природи нижчий стає вищим, і навпаки – від природи вищий стає нижчим. Якщо зло є недостатністю чи відсутністю порядку, то воно не є чимось позитивним. Зло не є субстанцією, як вважали маніхейці; навпаки, це відсутність природного

порядку. Що більше, якщо відсутність природного порядку призводить до рабства, то зло є слабкістю, а не силою. Зло є відсутністю впорядкованості в любові, нездатністю любові дотримуватися природної ієрархії буття. Зло не є чимось, воно є безладним бажанням чогось.

Відповідь на питання, хто чи що є відповідальним за моральне зло, є можливою тільки тоді, коли ми знаємо своє місце в ієрархії буття. Головний засновок у розмірковуваннях Августина – те, що нижче не має влади над вищим. Нижче є слабшим; воно від природи підкоряється вищому. Розум від природи є вищим за бажання. Власний досвід Августина підтверджує його положення про те, що перевага і влада збігаються. У “Сповіді” Августин розповідає не тільки про своє рабство у бажань, а й про те, як він з милості Христа здобув свободу [106, с. 6]. Тут якраз ми бачимо, яким чином в нього сходяться віра і розум. Розум встановлює своє домінування через віру і благодать. Домінування розуму над бажаннями є природним, однак коли воно втрачається, то для повернення втрачених позицій необхідною є надприродна благодать.

Якщо ніщо з нижчого за людський розум не може підпорядкувати його бажанню, то ніщо з вищого за нього не хоче підкорити його бажанню. Оскільки вищим за людський розум є лише Бог, то Він не буде використовувати свою владу, щоб стати причиною зла. У II книзі “Сповіді” Августин дає докази положення про те, що один лише Бог перевищує людський розум. Тут же він вказує на зворотну залежність між досконалістю і владою. Саме тому, що досконаліше володіє більшою владою, воно, будучи більш власним, є досконалішим. Відповідно те, що володіє більшою, ніж людський Розум, владою, не буде використовувати її з метою порушення природного порядку. Якщо є щось вище за людський розум, то його досконалість не дозволить йому ж застосувати свою силу для того, щоб підштовхнути людину до гріха. Таким чином, ми маємо відповідь на питання про те, хто є відповідальним за моральне зло. Людський розум сам

підпорядковує себе бажанню. Якщо ніщо ззовні не спрямовує людський розум до зла, то причина зла знаходиться в самій людині: розум сам вирішує віддати себе в рабство бажанням. Ця здатність вибирати є волею – влада розуму над самим собою і над своїми бажаннями. Осмислення місця людини в природній ієрархії засвідчує, що зло є свобідним вибором індивіда. Бог не відповідає за моральне зло, бо причина зла полягає в тому, що сам людський розум прирікає себе на рабство. Вічний закон є даний людям не тільки як факт, а й як повинність. Природа визначила нам місце в ієрархії буття, але ми сами повинні його розпізнати та обрати. Істина, тобто природний порядок, є тільки частиною проблеми, що стоїть перед нами: ми також повинні вирішити проблему блага. Іншими словами, ми повинні вибирати, в якому місці ієрархії буття ми розташуємось. Питання про розум є невіддільним від питання про волю.

Вирішення проблеми відповідальності за моральне зло відбивається на співвідношенні між порядком і щастям. Почнемо з того, що відбувається у разі відмови від природного порядку. Надмірна любов до земного, до таких речей, як здоров'я, фізична сила, краса, політична свобода, сім'я і друзі, слава і гроші, призводить до нещастя. Ми є вільними і щасливими тільки тоді, коли відчуваємо любов до того, що неможливо втратити. Те, що напевно не може бути втраченим всупереч нашій волі, є сама наша воля. Оскільки воля є здатністю до самоконтролю, самовладання, то ми не можемо втратити її проти своєї ж волі. Тим не менше, коли воля обирає зло, відбувається втрата свободи і влади над самим собою. Досягнення щастя є можливим лише за умови навернення від земного до вічного. Воля залишається свобідною, а людина – щасливою, коли дотримується природний порядок речей. Нещастя є природним покаранням за недотримання Вічного Закону. Щастя є природною нагородою за любов, яка не порушує порядку речей.

Отже, зло можна визначити як звернення від вічного до земного. Зло є надлишком любові до того, що може бути втраченим, незважаючи на нашу волю. Схоже на те, як існують два основні види любові (любов до вічного і любов до земного), так є два закони і два типи людей. Одні люди люблять Вічний Закон та зберігають природний порядок і домінування вищого над нижчим. Ті, хто підпорядковується природному закону, є щасливими, навіть тоді, коли вони втрачають земні блага. Інші ж, обираючи любов до земних речей, вважають їх вищим благом. Дотримання цього закону призводить до нещастя; такі люди хоч і здаються щасливими, проте такими не є. У Вічному Законі щастя і благо збігаються. Августин вважав, що в I книзі “Про свободу волі” йому вдалося довести з допомогою філософської аргументації те, що щастя і благо збігаються, і він звертається до нашої власної здатності спостерігати це в житті людей, які нас оточують. Утім, твердження Августина про те, що істинна природа зла відкрилась йому через віру, наштовхує нас на думку, що остаточним авторитетом є його власний досвід: досвід нещастя, коли він жив за земним законом; і досвід щастя, коли завдяки благодаті Христа він навернувся до Вічного Закону.

Дуже часто (особливо в нашому столітті) Августина звинувачують у тому, що йому не вдалося до кінця звільнитися від впливу маніхейства, послідовником якого він був упродовж дев’яти років. Це питання є дуже важливим, зважаючи на вплив Августина на християнську філософію й теологію Заходу. Проте нам відома позиція Августина стосовно чотирьох положень, висунутих вище: 1) визнавав монотеїзм, тобто наполягав на існуванні єдиної первинної матерії; 2) вважав, що створений світ – благий; 3) стверджував всемогутність Бога і першим на Заході чітко сформулював розуміння зла як відсутності блага, що було показано в трактаті “Про свободу волі”; 4) він вірив у втілення Христа. Слід зупинитися на другому положенні, яке стосується благості матеріального світу. У книзі I “Про свободу волі” Августин стверджує, що речі світу благі, однак він не

настільки благий, як вічні речі. До речей світу можна відчувати любов, але не таку, як до вічних речей. Поняття порядку чи ієрархії дозволяє Августину стверджувати, що матеріальний світ благий, але він не вивищує його над іншими світами. Августин обстоює ідею ієрархії суцього для того, щоб уникнути маніхейського уявлення про матеріальний світ як зло і зведення блага та реальності до матеріальних речей. З цього прогляду, навіть у нещасті може бути частка блага. Нещастя є корисним у тому сенсі, що воно возвеличує нас до запитування і до пошуку вічного щастя. Таким чином, на нашу думку, Августину вдалося успішно уникнути дуалізму підчас виведення понять ієрархії та зла.

### **3.3.3. Моральне зло і свобода волі людини (Пелагій та Августин)**

Досліджуючи проблему походження зла та пов'язуючи її вирішення з свобідною волею людини, Августин неминуче приходить до ідеї гріха. Історики християнської догматики, а особливо А. Гарнак, виявили, яке першорядне значення мало дослідження Августином теми гріха та гріховності людини. Проте це питання виходить за межі філософії історії, тож ми зупинимося лише на розгляді того його аспекту, який безпосередньо стосується предмету нашого дослідження, а саме – на вченні Августина про походження гріха та відповідальність за нього.

Виводячи порок та гріх не з природи людини, а з її злої волі, Августин вважав за можливе поєднати свободу волі з теодицеєю. Бог залишився в його очах найдосконалішим Творцем і справедливим Суддею над злими волями: “Як ті погано використовують добру природу, так він направляє до добра і злі волі” [43, с. 383]. Можна піддавати критиці діалектику, з допомогою якої Августин намагався сумістити свободу волі людини з власним уявленням про божество – для філософії історії залишається доволі важливим фактом те, що він обстоював свободу волі людини та визнав її вільною і морально відповідальною за свої вчинки в історії. “Для того, аби ми впевнено йшли до

істини, сама істина, Господь, Син Божий, прийнявши людськість, не перестаючи бути Богом, дав нам віру, що шлях людини до Бога лежить через Бога–людину” [43, с. 384]. Цей основний догмат християнської релігії, узгодивши всі антиномії християнського світогляду, став головним фактом августинівської філософії історії. Уся історія, що передувала цьому фактові, була підготовкою до нього, а подальша – його наслідком. Цей факт наперед визначив і завдання філософії історії – а саме, прославу Божу, що виявляє себе в історії людства, просвітленні людини не стільки щодо її земних, скільки щодо її загробних сподівань та інтересів.

У світлі Нового Заповіту історія постає як процес, спрямований до спасіння людини; вона – напрям слідування, в якому “Бог – мета, людина – шлях” [49, с. 550]. Кожен історичний момент стає унікальним і вирішальним з погляду завдання спасіння.

Свобода призначеності до спасіння як вищої мети створює можливості свободних рішень, з’являється реальний шанс вибору між добром і злом. Владислав Татаркевич, додаючи третій аргумент до теодицеї Августина, каже про те, що “зло не належить до природи; воно є справою вільних творінь” [122, с. 245]. Проблема свободи волі розглядається в контексті моральної сутності. Людина в історії філософії є дуже важливою. Її особливе тлумачення бачимо, насамперед в Августина, а конкретно – в його полеміці з пелагіянською єрессю – вченням британського монаха Пелагія, що оселився на початку V століття в Римі.

Пелагій обдстоював думку про моральну суверенність людини. За його міркуваннями, “спасіння” є результатом суто індивідуальних зусиль самої людини. Він усунув вчення про свободу волі і благодать із церковно-релігійної доктрини і вважав, що Бог, який дав закон, одночасно дав і свободну волю для його здійснення. У понятті “свобода” Пелагій виокремлює три моменти: можливість, воління, буття. Можливість є не чим іншим, як первинною природною здатністю людини; вміння є актуалізацією цієї

здатності, її власне вибором між добром і злом; буття – практична і конкретна реалізація вибору. Можливість притаманна Богу, а воління і буття властиві людині, її волі та діям. Пелагій проводить таку аналогію: здатність бачити не є заслугою людини. Натомість те, як і що вона бачить, залежить вже цілком від неї самої. Так само можливість добра є подарованою людині Богом, а те, чи здійснює вона добро реально, – це вже прерогатива самої людини, результат її свобідного рішення. Відтак причина, завдяки якій воля набуває моральної визначеності, а отже, стає доброю чи злою, міститься відповідно в самій людині. Тому її слід шукати в свобідному характері волі людини.

Спадкового гріха, на думку Пелагія, не існує. Адам породжує гріх тільки своїм прикладом. Людська свобода у жоден спосіб не є скутою чи зумовленою первинним гріхом. У кожному окремому індивіді вона постає у всій своїй первинній повноті. Вільна від схильності до гріха людина є також відмежованою від милості Бога. Щоб воля стала доброю, вона не потребує безпосередньої Божої участі. Щоправда, Пелагій визнавав участь Бога в морально досконалій діяльності людини, яка виражається в чотирьох благодатях – творінні, законодавстві, вченні і прощенні гріхів. Бог створив людину, надаючи їй здатності добровільно дотримуватися добра; Він дав одночасно їй закон, норми праведного життя. В особі Ісуса Христа Бог продемонстрував зразок високоморальної діяльності. І нарешті, через прощення гріхів Він стимулював у людині прагнення до вдосконалення, вказуючи тим самим, що первинно закладена в людині можливість до добра є незнищеною. Звідси не важко зауважити, що сприяюча милість Бога у трактуванні Пелагія має зовнішній характер, обмежується створенням об'єктивних умов для реалізації свобідної волі.

Сама Божа благодать, згідно з Пелагієм, прямо залежить від морального смислу діяльності кожного індивіда зокрема, вона є співмірною з реальними ділами людини. Кожен терпить покарання за свою провину,



кожен набуває блаженство відповідно до своїх заслуг. Посмертна доля людини є результатом оцінки її добрих чи злих діл. За подібних умов особистість сама реалізує свою моральність, а Богу відведена роль своєрідного рахівника. Не зважаючи на те, що Пелагій особисто був переконаним християнином, проте його вчення про свободу волі все ж таки підривало уявлення про Бога як про джерело, зміст і ціль моралі.

Основні етичні положення пелагіанства згодом стали об'єктом несамовитих атак Августина. Йдеться про те, що Адам, як кожна людина, повинен був померти незалежно від того, згрішив він чи ні. Далі гріх Адама не розповсюджується на весь людський рід, а тому діти народжуються невинними, такими, яким був Адам до своєї непокори. Подібно до того, як гріховність світу не можна пов'язати з гріхом Адама, так само і його спасіння не може впливати зі спасіння Христа, а звідси – людина може бути безгрішною, виконувати заповіді божі, наслідувати приклад Христа, і все це залежить тільки від неї особисто.

Пелагій та його прихильники вважали, що Бог є справедливим, причому справедливим із необхідності. Він не може бути інакшим, і тому норми справедливості, відмінності добра і зла суттєвим чином ведуть до блаженства. І в цьому сенсі доля людини знаходиться в її власних руках.

Згідно з Августином, Бог сотворив людину (Адама) свобідною, такою, що мала змогу не грішити. Водночас, він окреслив цілком визначений напрям діяльності свобідної волі. Дещо людина робить у Бозі, але не відлучаючи цього від власної волі. Бо коли людина таке робить не проти своєї волі, це слід називати добрим ділом, тоді слід уповати на заслуги добрих діл перед Тим, про якого сказано: “Який воздасть кожному згідно з ділами його” (Матв. 16,27) [49, с. 553]. Бог дав заповіді, яким повинен був слідувати Адам. Коли ж каже людина: не можу виконати, що заповідано, бо переможена своєю похиттю, навіть незважаючи на незнання – вона вже не має вибачення, і вона не звинувачує Бога в своєму серці, але усвідомлює в

собі зло і сумує; однак їй каже Апостол: “Не прагни бути переможеною злом, а перемагай зло добром” [49, с. 534]. Свобода волі за таких обставин не означає ні свавілля, ні безмежності творчих можливостей людини. Вона з самого початку має визначену цільову установку – виконувати приписи Творця, спрямовувати людські помисли і дії до Господа Бога. “Але слід остерігатися, щоб всі сили ваші та всі інші божественні свідчення на захист свобідного рішення не були зрозумілі так, ніби через них не залишається місця благодаті Божій, допомозі для життя благочестивого й чесного, якому належить нагорода вічна, і щоб якийсь нещасний не наважився, коли він добре живе і творить добро, хвалитися про себе, а не про Господа” [49, с. 534–535]. Адам, однак, виявив непослух. Порушивши Заповідь Божу, самовпевнено вважав, що він сам може вирішувати, що йому робити. Так людина впала в гріх. Августин дає тлумачення міфу про Адама, що вочевидь розходиться з етичним інтелектуалізмом і оптимізмом античності. Гріх Адама не впливав із чуттєвих спонук, а з гордині. Адам не спокусився, Адам возгордився. Щоправда, сама ж гординя виявилася доволі тісно пов’язаною з чуттєвістю, похитливістю: “...ушкодження тіла, яке обтяжує душу, не було причиною першого гріха, а покаранням” [49, с. 536]. Моральне падіння Адама полягало саме у відхиленні від волі Бога, він сам захотів стати подібним до Бога, стати причиною всіх дій. “Перша ж зла воля, що передувала в людині всім злим ділам, – пише Августин, – була радше відпадінням від діла Божого до своїх, аніж якимось ділом” [49, с. 536]. Відповідно, гріх, зло спричинені неправильним використанням свобідної волі. Коли людина починає уявляти себе настільки свобідною, що береться встановлювати різницю між добром і злом, і діяти відповідно до різниці, нею встановленої, вона стає на шлях гріха, морального зла.

Згідно з Августином, зла в субстанційному сенсі не існує. Кожне буття є благом, оскільки все від Бога. Зло є лише відсутністю добра, відходом від нього. Воно – свого роду дефект, певна помилка. “Зло є не що інше, як

заперечення добра, чи, правильніше кажучи, зла як якої-небудь сутності, зовсім немає” [106, с. 120]. Саме зло є порушенням порядку цінностей, наданням переваги нижчим цінностям над вищими, відходом від Бога як морального абсолюту. Воно виступає як властивість людської волі, її прагненням до нижчого, яке, на відміну від позитивного, що “створює” прагнення Августин називає руйнівним, “нищівним” прагненням. Зло – це відступ від приписів Бога, гріх. Августин називає три види гріха, чи, як він висловлюється, похоті: похоть плоті, похоть гордині, похоть очей. Вони полягають у тому, що людина прагне досягнути такої спокійної душі, такої досконалої мудрості, такого безмежного знання, які є доступними лише Богу. Неважко зауважити, що тут трактується три основні види моральної поведінки, три способи життя – чуттєвий, практично-діяльний і споглядальний, які були виокремлені античними авторами як об’єкт критично-ціннісного аналізу. Усі ці способи життєдіяльності, за наявних відмінностей між ними, мають для Августина дещо спільне: запропоновані у них моделі поведінки, націлюють на земні інтереси. В їх центрі – сама людина, що з погляду християнського мораліста і складає корінь та суть усіх недоліків.

Причину морального зла, відповідно, слід шукати у свobodній волі людини. Саме ж зло є у тому, що людина порушила чеснотний порядок благ, переплутавши вищі і нижчі, абсолютні та відносні цінності, і вирішила емансипувати себе від Бога. І все ж: чому воля стає злою? На це питання Августин відповідає по-різному. То він твердить, що “зла воля служить причиною злої дії, для злої ж волі ніщо не служить причиною” [49, с. 538]. У такому разі гріх не був необхідністю, свobodна воля могла не спричинити гріха. При цьому виходить, що людина є автономною у своїх діях, а отже – піддається сумніву предестинація. Августин пропонує й інше пояснення, згідно з яким гріхопадіння входило у божественний план: “...у передбаченні Його було і те, що людина, яку Він створив доброю, стане злою...” [49, с.

538]. Але як тоді бути з ідеєю безумовної благодаті Бога? Уникаючи суперечностей, Августин запропонував нову тезу: “... зла воля не від того виникла, що вона – природа, а від того, що природа створена з нічого” [49, с. 538]. Зло породжене Богом не самим із себе, а виникає тією мірою, якою Він мав справу з ніщо. Усвідомлюючи неможливість задовільного обґрунтування своєї тези, Августин взагалі відкидає саму постановку питання про те, чому воля стала злою: “...ніхто не дошукується причини, через яку була створена зла воля” [49, с. 539]. Питання, вважає він, поставлене некоректно, бо шукати причину злої, руйнівної спрямованості волі – схоже на бажання бачити морок.

Безпорадність Августина у поясненні природи морального зла засвідчувала і серйозну обмеженість теологічної концепції моралі. Він наводить різні аргументи, щоб довести сумісність ідеї Бога з моральним злом: антропологічні – в яких причина зла полягає в природі людини, котра є продовженням, доповненням такого блага, як свобода волі; естетичні, коли зло трактується як зло тільки з вузької людської точки зору, а розглянуте в контексті всього космосу. Воно вписується в універсальну гармонію; етичні – оскільки за зло карають, то покарання свідчить про Божу справедливість і є необхідним для здійснення цієї справедливості.

Августин розрізняє дві свободи волі – “першу” і “останню”. Він пише: “Перша свобода волі “могла не грішити”, остання, майбутня свобода, перебуватиме у стані неможливості грішити” [49, с. 539]. Першою свободою волі, володіла перша людина – Адам. Останній, однак, впав у гріх, і смерть таким чином стала для нього заслуженим покаранням. Усі покоління несуть відповідальність за гріхопадіння першої людини, кожен на власних зубах відчуває оскому від яблука, яке їв Адам. Нам видається, що в цьому пункті позиція Августина була глибшою та більш історичною, аніж позиція Пелагія. Останній вважав, що наступні покоління не несуть відповідальності за дії Адама. Августин, хоч і в неадекватній формі, однак підкреслює зв’язок

поколінь, факт єдності людства. Тому, згідно з Августином, покарання, якого зазнав Адам, передалося всьому людству. Людська природа виявилася зіпсованою; люди стали смертні. Через Адама гріх зійшов на всіх людей, вони позбулися можливості не грішити. Відтак стали жити, орієнтуючись суто на людські цілі.

Августин, як цілком слушно зазначає відомий дослідник Г.Г.Майоров, розчиняє вчення про свободу у вченні про предистенацию: “Чого б не робила людина, скільки б вона не вдосконалювалась у моральності, вона не може вплинути на призначену їй долю – бути спасенною чи приреченою на загибель” [75, с. 320]. Висновок про те, що божественна благодать залежить від людських здобутків, цілком відтворює логіку теологічної етики: оскільки мораль – це те, що походить від Бога, та сам Бог не може бути пов’язаний моральними нормами. Якщо б Бог судив людей, виходячи з певного морального критерію, то напевно прийшлося б визнати цей критерій вищим за Бога.

Августин фактично підводить нас до висновку, що Бог є чимось вищим за добро, за справедливість. Щоправда, він не зовсім чітко формулює цей висновок. Якщо кінцева доля людини є визначеною незалежно від її моральних якостей чи морального значення її діянь, то не втрачає силу розрізнення добра та зла, саме прагнення індивіда надати своїй діяльності моральної значущості? Вийшовши на це складне питання, Августин ірраціоналізує психологічні сили, які рухають моральною поведінкою людини. Його етика є етикою любові. Любов Августин розуміє як певну космічну силу, що змушує кожну річ прямувати до свого природного, законного місця. Об’єкт любові є бажаним заради себе самого і має самоцільне значення, тому любов є потягом до завершеності, спокою. Августин зазначає: “Засуджуйте нечестивих, втішайте слабкодушних, підтримуйте і будьте терплячими до всіх” [49, с. 550]. І тут же додає: “Дивіться, щоб хтось комусь не відплатив злом за зло” [49, с. 550]. І це не

зовнішня сила, а сила, іманентна речі, проте відкинена від її буття. Вона також є глибинною, сокровенною і рухомою силою людини, але людина не тільки любить, водночас вона робить любов предметом свого ставлення. Моральне завдання, на думку Августина, і полягає в тому, щоб любов була спрямована на адекватний людській природі об'єкт. Ним для християнського філософа міг бути, звичайно, лише Бог. Чеснота, власне кажучи, і є таким порядком любові, який відповідає порядку космосу, дійсній ієрархії благ. Цей порядок вказує на те, що любити можна тільки Бога. Усе решту, а водночас і любов людини до ближнього, є лиш різновидом любові до Бога: “Блаженний, хто любить Тебе, хто любить і ближнього в Тобі, і ворога заради Тебе” [106, с. 119]. Традиційні моральні чесноти (мудрість, мужність, поміркованість, справедливість) покликані не просто регулювати поведінку людини, а передусім повинні сприяти усвідомленню благ, які з їх допомогою досягаються. Любов людини до свого тіла – це загальний природний закон, а те, що є природним, не може бути благом. Не від тіла, а від душі залежить справжнє благополуччя чи неблагополуччя. Тому, на думку Августина, носієм добра і зла в людській особі є не тіло, а душа. Остання була післана у світ для пізнання зла, щоб, очистившись і звільнившись від нього, вона, коли повернеться до Отця, вже не піддавалася нічому подібному. Філософ стверджує: “Для душі блаженство не новина, тому що вона повертається до Того, в Котрому була завжди; в такому разі новина – це саме звільнення, тому, що вона (душа) звільняється від нещастя, в якому ніколи перед тим не була” [23, т. 3, с. 545]. Думається, що душа в цьому разі слугує не тільки як критерій добра та зла, а є сполучною ланкою між Богом–людиною–людьми. Силою, яка їх поєднує, виступає любов.

Як вважав Августин, моральні зусилля (суть яких – від зовнішнього світу до внутрішнього, а від нього за межі світу взагалі – виявили Платон і Плотін) повинні бути спрямовані на те, щоб актуалізувати і правильно спрямувати любов як ірраціональний мотив. Вони коригуються тривогою

серця, яке тягнеться до блаженства і в цьому сенсі шукає, прагне Бога. Оскільки на жодній іншій дорозі людина не досягає того стану, коли вона могла б сказати: це те, чого я шукала і хотіла. “Блаженний той, хто має Бога”, – пише Августин [49, с. 539]. І моральний пошук, і моральна істина перебувають у безпосередній залежності від серця. Предestinaція, яка розглядається з боку окремої особистості, – неусвідомлений факт, а об’єктивний стан: “обрані” Богом не знають про те, що вони “обрані”.

Своєрідний історичний парадокс полягає в тому, що хоч католицька церква визнавала правоту Августина в питанні співвідношення моралі і божественної благодаті, проте вона не пішла за його вченням. Позиція церкви є ближчою до поглядів Пелагія. Церква, щоб не втратити духовну владу над масами, не могла дискредитувати моральних зусиль людини, визнавши істотність різниці добра та зла для кінцевого спасіння.

Власне в Августина відбувається теоретична кристалізація парадигми свободи (яка дозволяє зрозуміти час як функцію від вчинку до здійснення), того сенсу (“ідеї”), який визначає історичний розвиток Заходу – від громадянської общини до новоєвропейського громадянського суспільства (сфери самовизначення особистості, де людина – творець власного життя). Саме ця парадигма утворює “вісь”, яка розгортається в історії традиції західної думки.

Таким чином, Августин обстоював принцип свободи волі людини і визнавав останню морально відповідальною за свої вчинки. Основним принципом в августинівській філософії був догмат християнського світогляду (“шлях людини до Бога лежить тільки через Бога – людину”), який містив у собі теодицею і визначав долю людства. Стимулом до діяльності та об’єднуючою силою суспільства в Августина виступає любов. Вона стає чинником, який спричиняється до творення сенсу людського життя. Отже, можна сказати про те, що Августин є продовжувачем старого і творцем

нового бачення людини як істоти, наділеної свободою волі та обізнаної щодо наявності морального зла у світі.

### **3.4. Принцип свободи волі**

Принципово нове розуміння свободи волі спонукало Августина до визначення соціального завдання і ролі церкви для подальшого розвитку історичного процесу. Навколо цієї проблеми точилася полеміка між Августином і Пелагієм. Саме в цій догматичній полеміці обидва противники становили собою два всесвітньо-історичні начала, від взаємодії яких склався у монастирській середньовічній Європі.

Головний чинник спасіння у Пелагія – свободна особистість, що рятується індивідуальним зусиллям своєї волі; принциповою для Августина була всесильна благодать, ідеальним втіленням якої може слугувати лише всесильна церква.

Увесь хід всесвітньої історії повернувся би по-іншому, якби церква, відкинувши погляди Августина, послідувала за Пелагієм. Насправді, вона засудила Пелагія і вступила у варварський германський світ, як організований та організуючий союз. Вона визнала разом з Августином, що спасіння є спільною справою, соціальним, а не індивідуальним актом людської волі, визнала для себе рятівною містичну дію благодаті, а не окрему свободну особистість. І з цим принципом вона дійсно врятувала всесвітню цивілізацію від краху і загибелі, приборкала варварів та завоювала нову територію для розповсюдження християнської та античної культури.

Елементарною, земною формою дії благодаті, за Августином, є соціальне життя земної церкви, кінцевою і безумовною метою якої є соціальна єдність вибраних у Христі, єдність Царства Божого.

“Теократія як закон всесвіту, як принцип архітектурної єдності церкви, як зміст релігійного життя особистості та суспільства, – такими є три стадії



цієї діяльності, яка резюмується у двох словах *Civitas Dei*”, – каже Є.Н. Трубецкой [126, с. 739].

Християнський принцип божественної любові, для якої дорогим є кожне сотворіння, не виступає центральною ідеєю вчення Августина. Головний принцип у нього не любов, а порядок, закон, що береже тих, хто його виконує, і карає тих, хто йому противиться. З цього погляду любов не є взагалі відношенням Бога до тварі, а лиш частковим проявом вічного божественного порядку. Характерним є ставлення Августина до таємниці боговтілення. Цей центральний принцип християнства мислитель розглядає тільки як один із моментів світового порядку. Втілення Бога не є абсолютною метою, а лише засобом становлення закону, порушеного гріхом людини.

“Принцип свободи в суспільстві, що розкладалося, був початком відцентровим, руйнівним, і в пелагіянстві розкрилося його справжнє відношення до суспільного устрою того часу. Принцип свободи волі в пелагіянському вченні виражався так само, як і у всій історичній дійсності того часу, – в запереченні органічної соціальної єдності й у повстанні проти містичної, організуючої дії благодаті” [126, 744]. Заради порятунку суспільства цей руйнівний принцип було загнuzдано і придушено: колективна єдність церковного організму для мас могла бути лише примусовою, насильницькою. Цим пояснюються своєрідні особливості Августинівського вчення про благодать. Стосовно суспільства того часу, християнського за назвою і язичницького по суті, Божа благодать виступає зовнішнім невблаганним і суворим законом, фатумом. Такою була благодать для християн середньовіччя. Але Августин прийняв тимчасову появу благодаті як загальний закон її дії. “Передвизначення Боже щодо добра, – говорить він, – є приготуванням благодаті, яка є наслідком самого передвизначення” [126, 744]. При цьому передвизначення є загальним відношенням Бога до тварі, а благодать – це лише часткова її дія.

Передвизначення є всесвітнім законом, що здійснюється в світобудові, як у спасінні праведних, так і в засудженні злих: воно поширюється на всіх. Благодать же спасає тільки вибраних, тих, кому передвизначено спастись. Сфера її дії обмежена: вона відноситься до передвизначення, як часткове до загального. Як спасіння так і засудження людей, здійснене в передвизначеності. З цього погляду, звичайно, не можна говорити про яке – небудь свобідне сприяння людини в справі її спасіння. Кожен рух людської волі до добра є лише автоматичним повторенням предвічного Божественного акту. Благодать, що спасає за передвизначенням, є цілковитим запереченням свободи.

Важливою помилкою Августина була його переоцінка ролі благодаті в християнському житті і недооцінка ролі свободи волі. Керуючись власним досвідом навернення, який Августин сприйняв разом із надлогізмом, котрий схилив його до надто точного визначення цієї проблеми, він увів себе в оману. Звичайно, Августин ніколи не заперечував свободи волі. Філософ завжди захищав її і засуджував тих, котрі “возвеличують благодать до такої міри, що заперечують свободу волі і стверджують, ніби в Судний День Бог не відплатить кожній людині за її ділами” [126, с. 433].

Саме в цьому вчення Августина хибує. Слід визнати, що стосовно свого історичного середовища він був правий, але для всебічної історичної оцінки вчення, яке передусім претендує на статус християнського, необхідно зрозуміти його стосунок до християнства в цілому. Якщо ми поглянемо на нього з універсально-християнської позиції, то переконаємося в тому, що вона містить у собі деякі відхилення від основного християнського принципу. Вже в характеристиці антиманіхейських творів ми бачимо, що центральна ідея християнства не є центральним принципом його вчення. Те саме можна сказати і про його антипелагіянські проповіді. І тут основним поняттям є вічний порядок, закон, що діє як передвизначення, а не людська особа Христа.

Врешті-решт, обоє проповідують спасіння за законом, обоє зводять закон до абсолютного принципу. Але в Пелагія верховний принцип є закон як зовнішня емпірична норма, від дотримання якої залежить спасіння, тоді як в Августина верховним началом виступає предвічний Божественний закон як передвизначення. Корінною відмінністю цих підходів є те, що в Пелагія виконавцем закону виступає свободна воля людини, а в Августина – благодать, що діє за передвизначенням. Один приписує спасіння однобічній дії людини, інший – Божества. У обох законницький елемент вчення виражається в применшенні значущості боголюдської особистості Христа.

### **3.5. Вчення про передвизначення**

Дуже важливим аспектом августинівського вчення про благодать була ідея про передвизначення. Августинове розуміння передвизначення базується на вченні апостола Павла: “Бо кого Він передбачив, тих і призначив, щоб були подібні до образу Сина Його, щоб Він був первородним поміж багатьма братами. А кого він призначив, тих і покликав, а кого покликав, тих і виправдав, а кого виправдав, тих і прославив” (Рим. 8, 29–30) [14, с. 359]. Тут апостол Павло каже про передвизначених до вічної слави, що в свою чергу не передбачає свободний вибір людиною свого спасіння (християнське таїнство синергії (взаємодії Бога і людини)).

Августин дуже детально розглядає це таїнство і пояснює його найважчі моменти (Якщо хтось є серед визначених до спасіння, то чи треба йому боротися заради цього спасіння? Якщо ж він не з цього числа, то чи може він відмовитися від боротьби?). Августин, відчуваючи важкість свого становища, намагався виправдати та пом’якшити своє вчення так, щоб воно не було неправильно потрактоване. У своїй праці “Про дар постійності” він зазначає: “І все-таки цю доктрину не можна проповідувати прихожанам у такому вигляді, бо невченій більшості вона видаватиметься суперечливою” [102, с.

440]. Щоб уникнути непотрібних ускладнень, під час розгляду питання про передвизначення слід звернутися до вчення про співпрацю Бога і людини, про необхідність аскетичної боротьби і про незмінне бажання Бога, щоб усі могли спастись (1 Тим. 2, 4).

На жаль, у вченні Августина про благодать і передвизначення є один момент, який викликає суперечки. Згідно з його поглядами на благодать і свободу, апостольське твердження, що Бог “хоче, щоб усі люди спаслися” (Тим. 2, 4), не може бути істинним буквально; якщо Бог передвизначає, щоб спаслися не всі, отож він хоче, щоб спаслися лише деякі. Тут людська логіка знову стає неспроможною зрозуміти таїнство християнської віри. Однак Августин, виходячи зі свого вчення про благодать, тлумачить це місце зі Святого Письма так: “Він “всією людиною хоче спастись”, сказано так, що стає зрозумілим, що тут йдеться про всіх передвизначених, бо серед них є люди всіх родів” [102, с. 442]. Таким чином, Августин дійсно заперечує те, що Бог бажає, щоб усі люди спаслися. Що більше, він вчить про “заперечне” передвизначення – до вічних мук, що не відповідає Святому Письму. Він чітко каже про “категорії людей, які є передвизначеними до загибелі” [102, с. 442], і далі: “Тим, кого Він передвизначив до вічної смерті, Він також є праведним суддею” [102, с. 442].

Проте тут ми знову повинні остерігатися нового тлумачення слів Августина, здійсненого Кальвіном. У своєму вченні про передвизначення Августин аж ніяк не дотримується думки, нібито Бог визначає кому-небудь робити зло: Бог усе знав і все передвизначив, а тому знав і про те, що людина згрішить. Тож і ми повинні уявляти собі Царство Боже відповідно до того як Він його передбачив та передвизначив, а не відповідно до того, що не могло бути доступним нашому пізнанню. Хоч і сказано, що Бог змінює свої рішення згідно з тим, на що сподівається людина або що впливає з порядку природних причин (Бут. VI, 6), але це стосується того, що Всемогутній знав наперед, що Він це зробить. На прикладі Царства Божого Августин показує,

наскільки добрим є Бог: “Всемогутній Бог із засудженого людського роду зумів наповнити своє Царство Боже відомою кількістю громадян, виділяючи їх за благодаттю і показуючи, наскільки великими є Його дари” [23, т. 3, с. 358]. Пояснюючи цей погляд, учень Августина Блаженного заявляє: “У жодному разі я не припускаю іншого тлумачення слів Августина Блаженного, в яких він стверджує, що є деякі передвизначені до загибелі особи” [102, с. 442]. Тому, у своєму вченні про “передвизначення до вічної смерті” Августин не стверджує, що Бог визначає, чи бажає щоби хтось відступив від віри чи творив зло, або був засудженим у пекло за Його волею зовсім без свобідного вибору добра чи зла; радше він стверджує, що Бог бажає засудження тих, хто за своєю свобідною волею робить зло. Августин помилково абсолютизував благодать і не міг собі нічого такого уявити, що могло б статися всупереч волі Божій, водночас у вченні про синергію важливу роль відіграє таїнство людської свободи, яка може не прийняти того, що запропонував їй Бог. Він прийняв тимчасову появу благодаті як загальний закон її дії. Передвизначення Боже відносно добра, вважає Августин, є приготуванням благодаті, благодать же є наслідком самого передвизначення. При цьому, передвизначення є загальним відношенням Бога до творіння, а благодать лише частковою його дією. Передвизначення є всесвітнім законом, який здійснюється у світобудові, як у спасінні праведних, так і в засудженні злих. Благодать же спасає тільки деяких, вибраних. Як спасіння, так і засудження людей, здійснюється в передвизначеності. Отже, виходить, що благодать, яка спасає за передвизначенням, є цілковитим запереченням свободи.

Бог, будучи всемогутнім, не відповідає ні перед ким, тільки перед самим собою. Саме тому Його рішення не підлягають не тільки скасуванню, а й обговоренню. Звідси випливає, що якщо деякі люди через своє добродіє життя після смерті потрапляють до раю, то всі інші через своє гріховне життя підуть до пекла. Бог з самого початку одним передбачив спастися, а іншим передбачив загинути. І запитувати всемогутнього і

всєблагого Бога про те, чому Він так вчинив, ніхто не може, бо немає нікого, хто б дорівнював Йому за мудрістю і всемогутністю. І дивовижним чином, поряд із найінтимнішим відчуттям абсолютної божественної особи, Августин проповідує суворий і непохитний фаталізм, який можна знайти тільки в язичницькій античності.

Однак питання полягає в тому, що всі радощі та муки, призначені людині фатумом, антична людина переживає як дещо природне. Припустимо, що теперішній космос є поганим і йде до кінця. Для античної людини це дуже добре. Поганий світ перетвориться на хаос, але з цього хаосу з'явиться новий світ, молодий, сильний і прекрасний. І ця постійна зміна космосу та хаосу втішає античну людину. Саме тому те, що є призначеним людині долею, врешті-решт є природним і цілком справедливим.

Зовсім інша справа – християнство. Для християнина зло, в якому перебуває світ, є неприродним і потребує остаточного знищення. Бог сотворив людину досконалою істотою. Але людина протиприродно відпала від Бога і через це страждає вже впродовж багатьох тисячоліть. Але Бог є милосердним. Він втілюється в людині, щоб викупити її гріхи. І хто йде за Христом, той буде навіки спасеним.

Історично все це видається дивовижним. З одного боку, Августина захоплюють максимально людські та максимально інтимні відчуття стосовно до Божества, коли людина сподівається на своє вічне спасіння та порятунок від гріха з Божою допомогою. Поряд з цим у Августина – суворий, невблаганний і водночас неминучий фаталізм. У Августина і суто християнська надія на порятунок з Божою допомогою, і чисто язичницький фаталізм, про подолання якого навіть не йдеться. Але річ у тому, що античність нічого не знала про відчуття абсолютної особистості, бо не сумувала через періодичну загибель людських особистостей під час безкінечних змін космосу на хаос і хаосу на космос. Для християнина в жодному разі не може бути й мови про вічне навернення. Світ одного разу

був сотворений і одного разу загине. І людина, яка здійснила свій первородний гріх, неминуче надіється на свій порятунок на Страшному суді. Але для цього їй необхідно затратити свою власну і цілком свobodну волю.

Теоретично важко собі уявити, як можна сумістити язичницький фаталізм і християнську надію на особисте спасіння. Але фактично, чудовим прикладом такого суміщення є спроба Августина.

Однак ученню про передвизначення у фаталістичному значенні належало сумне майбутнє на Заході. Всередині V ст. пресвітер Лукід вчив про абсолютне передвизначення як до спасіння, так і до засудження. За ним, Божа сила невпинно спонукає одних до добра, а інших до зла. В IX ст. саксонський монах Готшалк почав полеміку наново, стверджуючи про два “абсолютно схожі” передвизначення (одне до спасіння і друге до засудження), заперечував як людську свободу, так і Божу волю до спасіння всім людям. А у новий час Лютер, Цвінглі та Кальвін сповідували найбільш крайню форму передвизначення: Бог сотворив деяких людей як “посудин гніву” для гріха і вічних мук, спасіння і засудження були подаровані Богом за Його ж волею, безвідносно до людських діл. Хоч сам Августин ніколи не писав про щось подібне – тим не менше, первинні витoki таких нехристиянських доктрин були відомі.

Хоч перебільшення та їх наслідки у вченні Августина про благодать були досить серйозними, однак ми не повинні покладати на нього провину за виникнення вище згаданих єресей, оскільки такий погляд недооцінює справжнього перебігу розвитку історії філософської думки.

### **3.6. Провидіння у природі та історії**

Будучи вільним сотворінням, людина в Августина виступає творцем власної історії та отримує реальний шанс на спасіння. Вчення про спасіння, яке в нього пов'язане з початком людської історії, визначає також і її кінець. Однак чи можливо його встановити? Відповідаючи на це запитання,

Августин покликався на слова Святого Письма про те, що час другого приходу Христа відомий лише Отцеві. Але якщо звідси випливає, що людина не може встановити його хронологічно, то чи не можна визначити його в якийсь інший спосіб? Якщо історія людства – не що інше, як історія його спасіння, отже, вона повинна завершуватися на досягненні цієї мети. Згідно з ученням Августина, людина рятується благодаттю; а кількість людей, яким уготоване спасіння, первинно передбачена Богом. Звідси й можливість визначення кінця світу. Він настане тоді, коли виповниться кількість призначених для спасіння.

Так історія людства є цілим процесом, що має чітко визначені межі, в якому є початок, вища точка і кінець. Увесь процес у своєму перебігу визначається цифрами: в минулому – кількістю років від сотворення людини, в майбутньому – невідомою для людини кількістю людей, призначених до спасіння.

У цьому єдиному процесі вже проявляється діюча причина історичних явищ, чи закон історії. Цією причиною є саме Божество. За Божою волею відбулося спокутування і відбувається спасіння вибраних. Історія людства, таким чином, є одкровенням Божества. Воно пізнається в загальному перебігу історії. Але Воно й само безпосередньо відкривається людству впродовж його історії. Це процес одкровення, який почався ще в раю, а потім здійснювався через патріархів і пророків упродовж всієї історії Божого Царства, поки не досягнув свого апогею в особі Христа. Сама ж історія свідчить, що вона є здійсненням Божої волі: перебіг історичних подій керується промислом Божим і спрямований до визначеної Богом цілі. “Божественне провидіння промишляє не тільки про окремих людей, начебто в певний особливий спосіб, а й про все людство взагалі, то яким чином його діяльність проявляється в окремих людях? Про це знає Бог і ті про кого Він промишляє; а дію Свого промислу в людському роді Йому слід було передати через історії та пророцтва” [23, т. 3, с. 422].



Бог знав наперед, яку користь Він матиме з кожного сотворіння. Бог вчить, а не вчиться, “коли бачить, що добрим є те, чого в жодному разі не було б, якби Він не бачив його перед тим, як воно з’явилося” [23, т. 3, с. 489]. Бог Своїм величним мисленням прозирає майбутнє, вдивляється в теперішнє та оглядає минуле. Він усе знав наперед, а тому необхідно знав і про те, що людина згрішить. Августин міркує в такий спосіб: “Ми повинні уявляти собі Царство Боже відповідо до того, як Він його передбачив і передвизначив, а не відповідно до того, що могло бути доступним для нашого пізнання, оскільки в плани Господа не входило. Людина не могла своїм гріхом розладнати божественний порядок так, щоб змусити Бога змінити його передвизначення, тому що Бог і його передбачив” [23, т. 4, с. 26]. Отже, Бог, як каже Святе Письмо, сотворив людину з доброю волею та правотою. Вона не була б правою, якби не мала доброї волі. Тому Бог сотворив людину з доброю волею.

Провидіння Боже, використовуючи волю сотвореної тварі, підпорядковує все собі: тілесну твар – духовній, нерозумну – розумній, земну – небесній, жіночу – чоловічій, менш сильну – більш сильній, менш досконалу – більш досконалій. Також через підпорядкування добрих воель вищим ангелам Боже провидіння підпорядковує собі злі волі. “Вищі ангели, як сполучна ланка між Богом та добрими волями, смиренно насолоджуються Богом і блаженно Йому служать, і саме їм підпорядковується всяка природа, всяке нерозумне життя, всяка слабка і розпусна воля” [23, т. 1, с. 525]. Тільки вони здатні бачити в Бозі непохитну істину і відповідно до неї спрямовувати свою волю. А тому саме вони беруть участь в Його вічності, істині та волі, поза часом і простором; виконують Його веління серед нижчих предметів. Відтак, Бог завдяки своєму промислу є присутнім у всій тварі: у природі, щоб вона була, і у волі, щоб вона нічого не робила без Його повеління чи дозволу.

Таким чином, з одного боку, Святе Письмо в історії єврейського народу, з іншого – взагалі християнський світогляд нашоствують Августина

на ідею провидіння, поза як ідея провидіння проникла в історію. Вже Оріген повчав, що не випадок, а Бог поєднав усі народи під законами Риму, щоб полегшити поширення християнства. Можна засумніватися в тому, що філософ знав ці слова, але вони були йому потрібні, оскільки сама ідея провидіння впливала з його монотеїстичного світогляду. Вона виводилася з самого акту творення, за посередництвом якого Бог підтримує все сотворене та керує ним. Сотворивши світ, Бог дав йому буття; продовження цього буття на більш або менш тривалий час залежить від провидіння. “Бог є розлитим у світі, – каже Августин в іншому місці, – але будучи творчою, його сутність (substantia) керує і підтримує світ” [43, с. 389].

Зважаючи на різні якості існуючого творіння – позбавлені життя, наділені життям та одушевлені, – Августин розрізняв двоякий прояв провидіння – фізичний і вольовий. Під першим розуміє ту потаємну дію Бога, через яку Творець дає ріст злаковим та деревам; другий виявляється у діях ангелів і людей, тобто істот, обдарованих свобідною волею.

Потаємна сила Бога, яка проникнула всюди, дає всьому буття. Саме тому Августин називав волю Божу першою і вищою причиною всіх видів тіл та всіх рухів. А провидіння в нього виступає першою причиною тому, що при сотворенні Господь дав творінням здатність до власних рухів. Але ці рухи вторинні, порівняно з першою причиною, тобто залежні від неї. Такою вторинною причиною, наприклад, є земля, коли вона дає ріст насінню, що проростає, і опору для всього, що до неї прикріплено корінням.

Аби прояснити вчення філософа про провидіння в історії, слід розглянути його погляди на дію Провидіння в природі. Те, що здійснюється за волею Божою, не можна визнати суперечливим для якоїсь речі, оскільки вона є творінням божим. Звідси випливає висновок про змінність природи речей. Для доведення зміни природи речей Августин наводив багато фактів зі Святого Письма, – наприклад те, що Господь зупинив сонце на прохання Ісуса Навина. Але оскільки язичники не вірили Святому Письму, то Августин

наводив докази з твору Варрона, який переказував, що за свідченням Кастора, вечірня зірка, Венера, одного разу змінила колір, об'єм, форму і рух, і що це сталося за розрахунком відомих математиків Адраста і Діона за царя Огігія.

Усе це, на думку Августина, мало б переконати скептиків, що вони не мають права давати порад Богу і заперечувати Його всемогутність.

Таким було уявлення філософа про провидіння в природі; з ним тісно пов'язане уявлення про вольове провидіння. Воно проявляється через підпорядкування Богу волі – людей та ангелів. Тіла, за Августином, піддаються повному і безпосередньому впливу провидіння; він виражає це так, що Бог керує ними та їх діями в просторі та часі: душами ж керує лише в часі. Таким чином, волі людей є вторинними причинами: вони діють ніби незалежно від першої причини, проте насправді є засобами першої. В іншому прикладі, який наводить Августин, воля людей, як вторинна причина, виконує тільки настанови Божої волі: “Місто Рим і місто Олександрію створили не теслі та архітектори, але царі, за волею, планом та наказом яких побудовані ці міста, і тому ми вважаємо їх засновниками Ромула та Олександра; тим більше слід вважати Господа творцем усього, бо за Його волею творять робочі, ним же сотворені” [43, с. 392].

Твердження, що все у світі відбувається чи то з волі провидіння, а чи тільки з його допусту, Августин застосовує до історії. У цьому разі він задовольняється лише встановленням загального принципу: “Божественне провидіння охоплює всі земні царства, а керує й розпоряджається всім єдиний та істинний Бог” [43, с. 393].

Засновуючи філософію історії на ідеї провидіння, Августин вніс у хаотичний світ випадкових історичних фактів поняття порядку, закону та кінцевої мети.

### 3.7. Періодизація історії

Базуючись на ідеї провидіння, історія в Августина набуває завершеності. Відтак будучи завершеною, вона з необхідністю потребує певної впорядкованості та періодизації. У філософських уявленнях Августина має місце особлива періодизація історії.

У творі “Про істинну релігію”, осмислюючи історію, Августин використав опис життєвих етапів окремої людини: “вік немовляти, коли відбувається годування, не залишаючи й сліду в пам’яті людини; дитинство, коли зароджується пам’ять; юність, коли досягається фізична зрілість; мужній вік, коли з’являється здатність до зростання у соціальному статусі; літній вік, коли нарешті настає спокій” [23, т. 1, с. 423]. Таким є життя людини, що живе у згоді з тілом. Таку людину називають старою, зовнішньою і земною. Остання є по-своєму щасливою, використовуючи всі блага життя. Деякі люди (старі), потураючи примхам свого тіла, намарне проживають своє життя і помирають; інші ж (нові) внутрішньо відроджуються та очікують на воскресіння після свого земного життя. Саме нові люди мають свої духовні віки, які відповідають їх духовному зростанню. Перший вік така людина проводить на ниві історії, яка живить її корисними прикладами; другий – час забуття людського і прагнення до божественного, коли людина не залишається прив’язаною до авторитету, а у своїй діяльності спирається на вічний і незмінний закон; третій – стан вже впевненіший, коли людина силою розуму перевершує плотські бажання і душа її поєднується з спогадами про минуле; четвертий – час, коли людина стає набагато впевненішою і послідовною та готовою до будь-яких життєвих перипетій; п’ятий – період мирний і спокійний, коли людина насолоджується невимовною мудрістю; шостий – час усебічної зміни для вічного життя, коли людина цілком забуває про тимчасове життя і, очищуючись, стає образом і подобою божою; сьомий – уже вічний спокій та вічне блаженство, що не

розділяється жодними віками. Бо як кінцем для старої людини є смерть, так кінцем для нової людини є життя вічне. “Обоє цих людей, без сумніву, існують так, що у стані земному - людина може жити протягом усього свого життя, а в стані новому вона може жити лише в поєднанні зі станом старості: бо з нього вона починає і в поєднанні з ним продовжує жити до самої смерті, причому одна з них слабне, а інша досягає успіхів” [23, т. 1, с. 424]. Так само і весь людський рід, життя якого від Адама і до кінця віку схоже на життя однієї людини, керується законами Божественного промислу так, що є розділеним на два роди. До одного з них належить натовп нечестивих людей, що є носіями образу земної людини. До другого – рід людей, відданих єдиному Богу; його історія називається Старим Заповітом, який є прообразом нового народу і Нового Заповіту. Водночас, “життя цього народу починається з пришествя Господа Христа і продовжується до дня великого суду, коли Він з’явиться у своїй славі” [23, т. 1, с. 426]. Стосовно поділу обох народів на віки, то Августин пише: “його знайдуть ті, хто вникає в історію: такі люди не переймаються ні долею полови, ні соломи” [23, т. 1, с. 426].

Такий поділ Августин почав застосовувати і до історії, ототожнюючи її головні епохи з шістьма віками. Уже Евсевій у своєму зведенні язичницької та єврейсько–християнської історії розділив історію людства на п’ять періодів, розмежовуючи їх великими подіями з світської та священної історії.

“Питання про періодизацію історії ускладнювалося для Августина ще й тим, – каже Н. Герье, що окрім шести епох, у нього був ще інший принцип поділу її на шість періодів, але відповідно до шести днів сотворення світу, за якими настав спокій” [43, с. 396]. Оскільки в обох випадках кількість періодів була однаковою, то природною була спроба встановити взаємозв’язок між періодами однієї та іншої черги.

Появу на світ людини можна порівняти з першим днем (він тривав від Адама до Ноя). Цей день закінчився потопом.

Другий вік простягається від Ноя до Авраама, являє собою дитинство і добре відповідає другому дневі творення, коли відбувся поділ небесних і земних вод; а ковчег Ноя при цьому становить твердь між вологою земною і небесною.

Третій вік простягається від Авраама до Давида, являє собою юність; у цьому віці з'являється здатність продовжувати рід, а це узгоджується з даною Аврааму обітницею, що від нього народиться народ Божий; і схоже на те, як народ цей відокремився від інших, так у третій день сотворення відбулося відокремлення суші від моря.

Четвертий – епоха Давида – відповідає четвертому дневі, коли були сотворені зірки.

П'ятий вік розпочинається вавилонським полонем – це похилий вік, коли життя переходить від юності до старості. Августин, не знаходячи відповідного латинського виразу, позначив цей вік грецьким словом *presbytes*, на відміну від *geron* (старця). З великим перебільшенням він намагається встановити аналогію між цією епохою і п'ятим днем сотворення, коли були сотворені риби і птахи.

У шостому віці, який починається з євангельської проповіді, виявляється старість плотської людини й водночас народжується нова людина, яка живе духовно. Це шостий день сотворення, про який сказано: “нехай витвори́ть земля душу живу”.

Сьомий вік настане, коли Господь прийде у славі своїй, і розпочнеться день, що не матиме вечора, а отже, сьомий день творення.

Цей поділ Августин наводить у своєму творі “Про Град Божий”; тут він називає другий вік дитинством (*infantia*), коли людина починає говорити, мотивуючи свою аналогію тим, що в цю епоху виникла єврейська мова. Втім, в іншому місці Августин називає єврейську мову найдревнішою людською мовою і припускає існування цієї мови вже з часів Адама.

Такі суперечності та перебільшення виявляють штучність схеми, що базується на аналогії між віками людини, днями творення і періодами людської історії. Але слід врахувати надзвичайне тяжіння епохи Августина до всього алегоричного і таємничого. Слід також сказати, що Августин безумовно не наполягає на цій схемі; наприклад, поряд із нею він розділяє людське життя з погляду благодаті на три епохи: “до (старозаповітного) закону, під владою закону та під благодаттю, – за якими настане епоха “блаженства”” [43, с. 397].

Однак у цих штучних зіставленнях чисел, що стосуються або сотворення світу, або віків людини, або періодів історії, міститься глибокий сенс, який полягає в тому, що в основі всіх цих процесів слід шукати Божественний Промисел, який сотворив світ і керує як життям окремих людей, так і історією всього людства.

Якщо історія людства протікає як життя однієї людини, за встановленим Провидінням планом, і якщо в історії вибраного народу виявляється поступове одкровення божественної істини, то весь історичний процес набуває характеру виховання Богом людства. Це уявлення про виховання людства є настільки притаманним християнському світогляду, що ми зустрічаємо його в зародку вже на самому початку християнської проповіді у апостола Павла (Гал., 3, 24). У більш розвинутому вигляді ми потрапляємо на думку про підготовку людства до сприйняття християнської істини в перших отців церкви. Августин порівнював виховання окремої людини з тим вихованням, яке отримує все людство в історії, але потім, ніби обміркувавши, він обмежив свою думку словами, що відносять поняття про виховання виключно до єврейського народу. Ми тут бачимо коливання між універсальною точкою зору, що має на увазі загальну історію людства, і вужчою, якої доводиться дотримуватися Августина. Насправді думка, що історія всього людства, а відповідно і язичництва, становить виховання людства Провидінням, була надто послабленою антагонізмом між земним і

Божим царствами і не гармоніювала б із головним завданням твору – боротьбою з язичництвом у теперішньому і минулому.

Одкровення в Августина є головним рушієм історії. Будучи розкриттям божественним волі та сили, одкровення вносить в августинівську історію поняття поступального руху, вдосконалення. Зміна Старого Завіту Новим – найвеличніший факт в історії людського прогресу; тож згадуючи про неї, заявляючи, що вона мала еволюційний характер, оскільки Новий Завіт приховано містився в Старому, Августин вказує на прогрес, що стався в цьому разі: обітниці і нагороди в Старому Заповіті мають земний характер, хоч і духовно налаштовані люди розуміли, але ще не проповідували відкрито, що під мирськими справами слід розуміти “вічність”, тобто вічні дари Божі.

### **3.8. Проблема обчислення років**

Розважаючи над Старим та Новим Заповітом, Августин чи не вперше, написав про різницю між єврейським і нашим (Римським) кодексами літочислення. Вона не спричиняє суперечності між кодексами. Наприклад, сама перша людина (Адам), до народження сина Сифа жила за Римським кодексом двісті тридцять років, тоді як за єврейським – сто тридцять. А після народження, як показує Римський кодекс, Адам жив ще сімсот років, а за єврейським – вісімсот. Загальне кількість років збігається, бо до народження дитини, за єврейським кодексом, батько жив на сто років менше; однак за Римським кодексом, він жив на сто років менше, ніж за єврейським після народження. Таким чином, загальний підсумок є однаковим.

У шостому поколінні обидва кодекси узгоджуються. Однак у сьомому поколінні, коли був народжений Енох, різниця літочислення (до і після народження) знову виявляється. І тільки в десятому поколінні, тобто в роки Ламеха, сина Мафусаїла та батька Ноя різниця у літочисленні є незначною. За єврейським кодексом він жив на двадцять чотири роки більше, ніж за Римським, а після народження – на тридцять більше, ніж за Римським.



Якщо відрахуємо з останнього числа шість, то отримаємо різницю у двадцять чотири роки.

Однак, виходячи з того, що один наш рік дорівнював десяти рокам єврейського кодексу, можемо зробити висновок, що Адам прожив не двісті тридцять, а двадцять три роки, коли народив Сифа, а сам Сиф – двадцять років і шість місяців, коли від нього народився Енос. Святе Письмо останнє число називає двомастами п'ятьма роками.

Також Августин згадував про те, що “у багатьох історичних письменників можна знайти, що рік у єгиптян складався з чотирьох місяців, у акорнян – з шести, у лавінян – з тринадцяти” [23, т. 4, с. 70]. Пліній Секунд говорив про те, що дехто жив п'ятдесят два роки, другий – на десять років більше, а дехто і по двісті років, вважаючи що це сталося через незнання обрахунку часу. Бо в одних один рік обмежувався літом, а другий – зимою; в інших – однією з чотирьох пір року (наприклад, в аркадян рік складався з наших трьох місяців).

Утім, такими достовірними доказами ніхто не прагнув піддати сумніву достовірність священної історії, а навпаки, намагалися її підкреслити, щоб не здавалася неймовірною та обставина, що древні люди дуже довго жили. А вирішення проблеми різниці кодексів слід шукати в мові, з якої було здійснено переклад.

Отже, не треба сумніватися, що нащадок першої людини, живучи досить довго, міг заснувати царство, – звичайно земне, а не те, яке називається Царством Божим.

### Висновки до розділу 3

Зробивши повне коло під час свого розвитку, Августин усе-таки повернувся до своєї вихідної точки – до християнства. Це навернення було для нього не просто заміною одних переконань іншими, однієї віри іншою, а моральним переломом, який знаменувався поворотом у його житті.

Перехід від політеїстичного до монотеїстичного світогляду та визнання Єдиного і Всемогутнього Бога гарантом гармонійності і впорядкованості світу призвели до переосмислення Августином засадничих концептів його філософії історії. Серед них можна виокремити: з одного боку, принцип теоцентризму, принцип креаціонізму та принцип провіденціалізму, що були притаманними для середньовічної філософії загалом, і з іншого боку, принцип свободи волі, принцип фаталізму, принцип органіцизму, поняття еволюції та принцип єдності світової історії, що їх вивів сам Августин. На них базується вся філософська система Августина.

Спираючись на вчення Платона, з одного боку, та християнський принцип креаціонізму, з іншого, Августин наголошує на тому, що Бог сотворив світ не сам, а спільно з ангелами. Останніх Він створив, відділивши світло від темряви. У такий спосіб платонівські ідеї в Августина переростають у слова, які промовляє вже не деміург, а Всесильний і Всемогутній Бог.

Розглядаючи процес сотворення світу, Августин так чи інакше стикається з проблемою добра і зла. Він вирішує цю проблему з допомогою теодицеї та принципу свободи волі людини. Філософ виокремив два види теодицеї: метафізичну, яка виключає наявність зла у світі, та естетичну, яка її допускає. А існування морального зла (гріха) можна пов'язати з появою принципу свободи волі людини. Міркуючи в такому ключі, він засуджує

античний принцип фаталізму та виправдовує середньовічне поняття провіденціалізму

Не утискаючи людської свободи, Бог впливає на долю людини та спрямовує перебіг історії. Він (Бог) намагається скерувати людину до її мети (до пізнання істини) і влаштувати людську історію. Людина перестає бути залежною від повеління богів і набуває відчуття власної свободи волі. Вона стає творцем своєї долі та історії та отримує реальний шанс на спасіння. Проте спастися людина зможе, коли повірить в Єдиного Бога і стане громадянином Царства Божого (містичної церкви). Тільки сповідуючи принцип єдності з Царством Небесним, людина може надіятися на Божу благодать.

Простежуючи, таким чином, історію Царства Божого на землі, Августин стає творцем першої філософії історії.

Висвітленню історіософських поглядів Августина і присвячено четверту, останню, частину дисертаційного дослідження.

## Розділ 4

### Теоретичні засади філософії історії Августина Блаженного

#### 4. 1. Концепція “Царства Божого”

##### 4.1.1. “Царство Боже” Аврелія Блаженного та утвердження християнської філософії історії

Перетворивши платонівське царство ідей на християнський рай із Богом на чолі, Августин спробував повернутися до сократівського гасла “пізнай самого себе”, вбачаючи в самопізнанні гарантію правильного підходу до Бога.

Особливо цікавою була спроба Августина підійти у світлі об’єктивного ідеалізму до пояснення історичного процесу. Для філософа розвиток суспільства в кінцевому рахунку був підпорядкований вищій потойбічній закономірності. Усю історію людства Августин уявляв як здійснення внутрішньої мети – перемоги божественного начала.

Звідси – основне завдання Августина зводилося до доказу примату церковної влади над владою світською. Тут Августин постає як один із перших теоретиків майбутніх зіткнень між католицькою церквою та її світськими конкурентами. Водночас, будучи проповідником християнського послуху, він закликає своїх прибічників підкоритися римській владі. “І церква, – вигукував Августин, – не відмовляється підкоритися законам держави, що мають за мету впорядкувати смертне життя” [23, т. 3, с. 345]. Таким чином, навіть тоді, коли Августин Блаженний був схильний розглядати всю історію людства як боротьбу між *Civitas Dei* (Царство боже) і *civitas terrena* (земну державу), він аж ніяк не розумів її в антагоністичному сенсі.

Врешті заклик Августина зводився до примирення цих двох організацій, які однаково підпорядковані абсолютній божественній владі.

Безпосереднім приводом до написання відомої праці “Про Царство Боже” для Августина Аврелія була необхідність захисту християнства перед звинуваченням у тому, що воно стало причиною завоювання та пограбування Риму в 410 р. Це апологетичне завдання Августин вирішив із допомогою проектування на історію сенсу перевороту, здійсненого через жертву та присутність у світі Христа. Боговтілення та викуплення первородного гріха, як центральна подія, про яку сповіщає Євангеліє, пролило для Августина світло на “долю” старого світу – на вивищення, досягнення вершини політичної могутності і занепад Риму (“царства земного”), на історію приготування й утвердження правди і справедливості христової (“Царства Божого”). “Надприродний акт Божественної волі, вплетений у тканину малої (особистої) і великої (загальної) історії, – каже А.А. Чанишев, – став для Августина зворотною точкою історичних подій і ключем до їх розуміння” [134, с. 124]. Метою великої історії стало особисте спасіння людини. Виходячи з цього, філософ переосмислив досвід культури та історії Риму й античного світу в цілому. Він запропонував нову лінійно-есхатологічну схему розуміння часу, яка пододала античний песимізм і вчення про колообіг історичних змін. Крім того, його історіософська концепція значно інвестувала античну історичну традицію, вбудовуючи її в рамки християнського світогляду.

Августин використав ідею колообіг історії і колообіг подій, які були наслідком деградації культури Риму. Для Цицерона цей колообіг розмикався відновленням ідеальної форми держави як вищого духовного зв'язку людей з реальністю. Цитуючи Цицерона, Августин писав: “Правити державою, не здійснюючи несправедливості, неможливо” [23, т. 1, с. 81],– і протиставляв духовний зв'язок людей їх політичному об'єднанню, надбудовуючи над

царством земним (суспільством) Царство Боже – і лише припускаючи недосконалу проекцію останнього на перший.

У межах завдання теодицеї та розробки догматичних вчень про свободу волі і передвизначення, про гріх і спасіння, про закінчення часу і встановлення божественної справедливості Августин заклав фундамент для нового бачення людини, суспільства, співвідношення політичного і духовного зв'язку людей. Він визначив основні характеристики християнської філософії історії. Однак розглянути їх ми зможемо, лише виносячи догматичний зміст доктрини “двох царств” за лапки.

Вихідною тезою історіософської концепції Августина було положення про провіденційну присутність Бога в перенасиченому злом і неправдою суспільному житті людей, тобто в “царстві земному”. Августин стверджував, що помиляються ті римляни, які приписують нещастя Христу, а блага – своєму фатуму. Річ у тім, що і блага, і нещастя походять від одного джерела – божественного провидіння, яке “війнами виправляє і згладжує зіпсуті звичаї людей, і виправляє поразками справедливе і гідне похвали життя смертних, а після випробування або переносить їх у кращий світ, або утримує на цій землі для користі інших” [23, т. 3, с. 5]. Що більше, за свідченням тих же римлян, їх язичницька історія переповнена звірствами, які вони здійснювали і про які засвідчували.

Подвійність античного світу, на думку Августина, засвідчувала відсутність істинної віри як того, що поєднує окрему людину і суспільство з духовним джерелом вічного життя. Віра ж бо є основою “Царства Божого” на землі. Останнє було своєрідним образом “сім’ї Господа Христа”, “мандруючого Царства Христа”, тобто церкви. Саме це Царство становило собою духовний, а не тварний (суспільний) факт. А присутність Бога була не просто даною в церкві, що існувала як конкретна спільнота, а була наявною, як духовна єдність і призначення вищого царства. Тому слід пам'ятати, “що і серед самих ворогів також перебувають майбутні громадяни

царства Христового і що “Царство Боже”, мандруючи в цьому світі, має ворогів, які поєднані з ним через таїнства” [134, с. 125]. Ми завжди перебуваємо в єдності з ворогами, наповнюємо з ними театри, а вони з нами – церкви. Два царства переплетені і взаємно перемішані сьогодні і будуть розділеними тільки в судний день.

В цілому значення поняття “Царство Боже” – царство Христа, його земна проекція (церква) – “сім’я Господа Христа” – реальність духовного зв’язку, який створюється вірою та любов’ю. Протилежне поняття “царство земне” – означає у вузькому сенсі Рим (як державне утворення), в широкому – будь-яку державу і суспільство (тобто систему панування і підпорядкування – царство, а також систему власних і загальних потреб, що об’єднують людей у рамках договірних відносин), та все суспільне життя, що розпочалося з гріхопадіння Адама і триває до нашого часу.

Причиною деградації і загибелі Старого світу було те, що правда (справедливість) у ньому не запанувала. Августин стверджував: “Але істинної справедливості немає ніде, крім тієї республіки, засновником і правителем якої був Христос, якщо останню можна називати республікою, оскільки не можна заперечувати, що й вона – народна справа” [23, т. 3, с. 193].

Держава за відсутності правди–справедливості схожа на зграю розбійників: “Вона (держава) також являє собою суспільство, якими керують начальники, пов’язані спільною згодою, і ділять здобич за добровільно встановленим законом” [23, т. 3, с. 150].

Для мислителя було важливо не просто провести межу між старою і новою історією, а й утвердити напрям єдиного історичного процесу, вказавши на провіденційний сенс духовної і соціальної кризи Риму античного світу в цілому.

Таким чином, з погляду Августина, історія розмикається жертвою Христа. Остання стала точкою відліку нового часу, в якому було подолано замкнутий горизонт античного фатуму. Античне розуміння чесноти обов'язку було замінене Августином на християнське розуміння чесноти любові. “Нова” історія набула мети, яка полягала в досягненні справедливості та правди. У світлі Нового Заповіту історія постала як процес, спрямований до порятунку людини. Кожен історичний момент стає вирішальним з погляду завдання спасіння.

Держава і суспільство стали схожими до людини, яка з необхідністю підлягає спасінню. Тому задається можливість зворотної проєкції духовної висоти, досяжної для людини в перспективі спасіння, на суспільні відносини. Звідси: істинно християнськими є ті державці, котрі використовують владу для розповсюдження божого пошанування.

Подвійність людської природи визначається її посередництвом між ангелом і твариною. Якби людина була покірною Творцю, то могла б перейти у суспільство ангелів, а якби через свобідну волю образила Бога непослухом, то була б приреченою на смерть і жила б схоже до тварин.

Проте все це було зроблено Господом не для того, щоб залишити людину самотньою, але щоб “посилити її прагнення до суспільної єдності” [23, т. 3, с. 544]. Перша людина була сотворена в раю самотньою саме тому, що блаженство її перебування там до гріхопадіння має значення вірця.

Однак суспільство несе на собі відбиток подвійності і відхилення свободи волі людини від шляху спасіння до шляху зла. Тому немає іншої істоти, яка б так любила розбрат і водночас була дуже комунікабельною за природою та прагнула єдності. Втім, людство розмножилося за волею божою, для того щоб зло посприяло збереженню його єдності та згоди. У першій людині отримали начало два суспільства, ніби два царства в роді людському.



Суспільство смертних (царство світу цього), будучи розділеним всередині себе відносинами панування й підпорядкування, стало смертним. “Отже, суспільство смертних, будучи розсіяним по землі, надалі об’єднувалося спільною природою,— внаслідок того, що кожен шукає своєї користі та задоволення своїх бажань, проте нічого не знаходить. Переможені підкоряються переможцям, втрачаючи свободу. Звідси випливає, що не без дії промислу божого кожен через війну підкоряється або підкоряє інших” [23, т. 4, с. 229].

Проте це не єдиний поділ. Суспільство-держави змінюється, утворюючи історичний ряд індивідів царств, які змінюють одне одного. Серед земних царств ми бачимо два царства: спочатку східне, асирійське, потім західне, римське; решта була для них ніби “резервами”.

Досліджуючи природу “двох царств” Августина, А.А. Чанишев виокремлює такі основні елементи його концепції: “перспективізм, надбудову над земним градом царства божого, який розділяє обмежений горизонт античної історії і дає змогу позитивної проєкції другого на перший (царство земне є не тільки наслідком гріхопадіння, а й предметом духовної турботи про відтворення цілісності втраченого взірця); послідовний персоналізм як вчення про те, що особистий порятунок є метою світової історії і пов’язане з нею визнання вагомості кожного історичного моменту; волюнтаризм – вчення, що дозволяє зрозуміти час як функцію від вчинку до здійснення” [134, с. 128].

Підкреслимо також значущість для теорії Августина таких її характерних рис, як творча орієнтація, антитеократична позиція. Уявлення про поворот часу в Августина пов’язане з переосмисленням історії як спрямованого до особистого спасіння процесу “здійснення”. Воно переорієнтовує соціальну і політичну діяльність із побудови земного (минушого царства (імперії)) на споглядання “Царства Божого” на землі. А це, в свою чергу, задає нового творчого імпульсу, який йде в “перспективу”

історії як процесу оновлення та очищення людини і суспільства. При цьому, як уже було сказано, Августин займав послідовно індивідуалістичну позицію: він не визнав колективної відповідальності, тобто відмовився від античної громадянської “соборності”, розширюючи водночас масштаб значущості світу.

Формулою августинівського світосприйняття була теза про переплетення і змішування у цьому світі двох царств. Земна влада, в тому числі й церковна, не в стані вирішити проблему остаточного розподілу царств та визначення “хто є хто”; такий розподіл здійснює тільки вища справедливість. У разі відсутності обмежень, що накладаються цією тезою, вчення про передвизначення може перетворитися на апологетичну теорію наперед встановленої гармонії (по суті своїй, ще античну, стоїчну концепцію), яка освячує імперії, язичницьку цивілізацію, рабство і насильство.

Перспективізм Августина – напевно, найбільш значуще досягнення його концепції. Розмістивши в центрі історичних подій людське спасіння, він тим самим радикально “олюднив” історію. У нього Бог став метою, людина – шляхом до цієї мети. (Світська логіка постійно спотворювала цей сенс, відхилялася від нього та приховувала його; тому історія світу стала його власним судом.) Історична комунікація стала відкритішою і спрямованою в майбутнє завдяки встановленню нового закону та нової нормативності. Загибель Риму (водночас і античної цивілізації) – це не кінець світу, але початок нової епохи. Від нині людина – не міра всіх речей, але шлях; людське буття одночасно постає як центр (чи “фокус”) творіння, і як творче завдання будь-якого роду діяльності, яка передбачає можливість удосконалення і “сходження” до вищої справедливості.

#### 4.1.2. “Царство земне” і “Царство Боже” як історія людства у розумінні Августина Аврелія.

Ідею про нове царство Августин почерпнув із Псалтиря. З нього він наводить чотири тексти, в яких “царством Божим” називається Єрусалим: у перших двох це “царство Боже” вихваляється; у третьому про нього сказано, що Господь його встановив “на віки вічні”; в четвертому йдеться про “непорушність Господа в царстві Його”. “У Святому Письмі сказано: “Славне возвіщається про тебе, царство Боже” (Пс. XXXVI). В іншому псалмі читаємо: “Великий Господь і всехвальний у царстві Бога нашого, на святій горі Його” (Пс. XLVII, 2). У цьому – таки Псалмі дещо нижче: “Як чули ми так і побачили у царстві Господа силу, у царстві Бога нашого; Бог утвердить його навіки” (Пс. XLVII, 9). І ще в іншому Псалмі: “Річні потоки звеселяють царство Боже, святе житло Всевишнього. Бог посеред нього; він не похитнеться (Пс. XLV, 5, 6)” [23, т. 3, с. 463]. Саме з цих свідчень ми дізнаємося про існування “Божого Царства”, громадянином якого кожен прагне стати.

Августин визнавав, що на формування його поглядів про “Царство Боже” вплинула не Євангельська проповідь, а вихваляння Сіону як Божого граду. Вплив Старого Заповіту проглядається передусім формально, на самій назві, яку Августин дав своєму “царству”. Він назвав його не царством Бога, про яке йдеться в Євангелії, а градом – *Civitas Dei*. А це дає йому змогу говорити про громадян (*cives*) земного і небесного царства, як про свідомих, правоздатних членів обох царств. “У Царстві Божому ніхто не народжується, бо ніхто не помирає. У ньому істинне і повне щастя – дар Божий. Від нього ми отримали запоруку віри, поки мандрували та зітхали про його красу” [23, т. 3, с. 222].

Дуже важливим є відхилення Августина від євангельського Божого Царства. Оскільки Євангеліє закликає послідовників Христа до нового царства, котре настало, з ідеї перейшло в дійсність. Примикаючи до

старозаповітного граду Господнього, Сіону, Августин здійснив проекцію свого граду в минуле, охоплючи в загальному синтезі християнську епоху з дохристиянською, та переніс виникнення Божого Царства від проповіді Христа до сотворення людини. Таким чином, Царство Боже стало історичною ідеєю, яка освічує долю всього людства в його земному і загробному існуванні. Але Августин на цьому не зупинився: євангельське Царство Боже було продовжене ним ще далі назад, – його виникнення Августин відніс за межі сотворення людини; спасіння людства, здійснене Христом, було виведено з гріхопадіння; але звідки гріх? Звідки у світі зло? Шукаючи відповіді на ці запитання, Августин колись із язичника став маніхеем, а з маніхея – християнином. Вирішення цих питань зумовило розширення Царства Божого. Відтак, уявлення про Царство Боже з історичного перетворилося на космічне.

Боже Царство в Августина виникло з сотворення ангелів. Він стверджував: “Є два ангельські суспільства: одне насолоджується Богом, друге переймається гордістю; одне, котрому кажуть: “Поклоніться перед Ним всі боги” (Пс. ХСVІ, 7), друге, котрому каже його князь: “Усе це дам Тобі, якщо впадеш і поклонишся мені” (Мт. ІV, 9); одне – палає священною любов'ю до Бога, друге – палає нечистою любов'ю до власної величі; про перше з них засвідчують слова: “Бог гордим противиться, а смиренним дає благодать” (Як. ІV, 6), перебуває на небі небес, а інше, будучи скиненим звідти, тіпається в цьому нижчому повітряному небі; перше у світлому благочесті насолоджується спокоєм, а друге хвилюється тьмяними пристрастями; перше смиренно йде на допомогу, а друге горить бажанням зашкодити; перше – слуга Божої благості, щоб допомагати за бажанням, а друге загнздується могутністю Божою, щоб не шкодило настільки наскільки хоче шкодити; перше насміхається над другим, а друге заздрить першому, яке збирає у вітчизну своїх мандрівників” [23, т. 3, с. 508–509]. Отже, два

відмінних одне від одного суспільств ангелів є родоначальниками двох царств у середовищі людей. Проте філософу було досить важко відповісти на питання про час їх сотворення, оскільки в біблійній космогонії воно залишалося без відповіді. З цього приводу Августин полемізував із неоплатоніками і спростовував думку тих, котрі стверджували, ніби ангели існували швидше за виникнення світу і саме вони сотворили людину.

Досить суттєвим для Августина було питання про походження злих ангелів та диявола. Відтак, він наполягав на тому, що добрі і злі ангели не є протилежними за суттю, бо Господь творив тільки добре. Ангели ж за своєю волею і прагненнями поділилися на добрих і злих. Цю думку він розгортає в притаманній йому, подекуди витонченій діалектиці.

Перебуваючи в постійній боротьбі з суперечливими думками, Августин встановив початок історії людства. І власне з цього моменту починається новий період в історії Божого Царства. Однак Августин попереджував, що починається не нове царство, а продовжується попереднє; що не слід визнавати чотири царства – два для ангелів і два для людей, а всього два царства, кожне з яких охоплює і ангелів, і людей. “Перш ніж почати розгляд сотворення людини, я вважаю за необхідне сказати дещо про ангелів для того, щоб довести, наскільки це буде можливо, що пристойно і культурно говорити про спілкування людей з ангелами: щоб справедливо визнавалися не чотири гради, тобто два гради ангельських і стільки ж людських, а тільки два, тобто суспільства, одне з яких складається з добрих, а інше зі злих, – не тільки з ангелів, а й з людей” [23, т. 3, с. 512].

Розмірковуючи про виникнення Божого Царства і розглянувши складні запитання про начало світу та про рід людський, Августин узявся до історії Божого Царства на землі. Воно почалося з того часу, коли стали народжуватися і помирати люди. З часу його виникнення люди були двох родів: ті, що жили по-плотськи, і ті, що жили по-божеськи; звідси, дві

людські громади, які алегорично називаються “градами”: одна призначена для вічного панування з Богом, другій належить вічне покарання. Августин писав: “У першій людині отримали свій початок, хоч іще не виявили себе, але вже існували в передбаченні Бога два суспільства, ніби два гради в людському суспільстві” [23, т. 3, с. 554]. Родоначальниками цих двох царств були Каїн (представник Земного Царства) і Авель (представник Божого Царства). Особливої ваги Августин надавав тому факту, що старший з них був громадянином Земного Царства, а за ним слідував мандрівник світу і, за волею Божою, громадянин Божого Царства. Проте інакше не могло бути, оскільки за словами апостола: “Перша людина – з землі, земна, друга ж людина – із неба Господь. Який земний, такі й земні, і Який небесний, такі й небесні”(І Кор., 15; 47, 48). А людина передусім проявляє своє зле і плотське начало і лише потім, відроджуючись у Христі до нового життя, може стати доброю та духовною істотою. Августин чітко описував душевний стан мешканців Царства Божого: “Громадяни царства Божого під час свого мандрування в цьому світі живуть по волі Божій, бояться і бажають, перебувають у скорботі і радіють” [23, т. 4, с. 19]. Оскільки любов громадян Царства Божого є бездоганною, то бездоганними також є всі ці душевні стани. Вони бояться вічного покарання та бажають вічного життя; уболівають, тому що стогнуть, “очікуючи всиновлення”, зітхають про викуплення свого тіла (Рим. VIII, 24). “Вони також, – казав Августин, – бояться згрішити; бажають залишитися непорушними; перебувають у скорботі за гріхи та радіють за добрі діла” [23, т. 4, с. 19]. Щоб не грішити, вони слухають слова: “І через розростання беззаконня любов багатьох охолоне” (Мт. XXIV, 12). Щоб бути непорушними, вони чують пророцтва Писання: “А хто витерпить аж до кінця, той буде спасений” (Мт. X, 22). І нарешті, щоб перебувати в скорботі за гріхи, чують: “Коли ж кажемо, що не маємо гріха, то себе обманюємо, і немає в нас істини!”(1. Ів. 1, 8). Звідси випливає висновок про те, що перші люди були щасливими, оскільки не

знавали ніяких душевних хвилювань і не терпіли жодних тілесних негараздів. “Таким же щасливим, – на думку Августина, – було б і все людство, якби не перші люди що вчинили зло та поширили його на своїх предків” [23, т. 4, с. 19]. А щастя це продовжувалося б до того часу, поки не збулося б відоме благословення: “Плодіться і розмножуйтеся” (Бут. 1, 28), поки не сформувалася передвизначена кількість святих. Саме тоді для цієї передвизначеної кількості святих було б дане інше щастя, яке полягає у вічному житті.

В цілому існування двох градусів стало виражатися зміною поколінь, що помирають і народжуються. “Першим народився громадянин цього світу, а потім вже – чужий для цього світу, той, що належав до царства Божого” [23, т. 4, с. 51]. Громадянин царства Божого був призначений та вибраний благодаттю і через неї став мандрівником землі. Хоч він і походить із тієї самої маси, яка була засудженою: “Чи гончар не має влади над глиною, щоб із того самого місива зробити одну посудину на честь, а одну на нечесть?” (Рим. IX, 21).

Про Каїна в Святому Письмі сказано, “що він заснував царство” (Бут. IV, 17), а про Авеля як про мандрівника, котрий не заснував царства, бо царство святих знаходиться на небі, хоча й народжуються громадяни, в яких воно проявляється на землі, поки не настане час його повного панування, коли воно збере всіх воскреслих з їх тілами і коли їм буде дано обітоване Царство” [23, т. 4, с. 51]. У земному царстві ми також знаходимо дві частини: одна являє собою саму дійсність цього царства, а друга виступає засобом цієї дійсності для збагачення царства Небесного. Августин заперечує думку тих хто піддає сумніву цінність благ, до яких прагне земний град. “Він (земний град) прагне до земного миру заради своїх земних справ: цього миру він бажає досягти зарахунок війни. Коли перемагають ті, які боролися за справедливу річ, то хто стане сумніватися, що треба радіти перемозі і що настав бажаний мир? Це – благо, і без сумніву дар Божий” [23, т. 4, с. 55].

Саме цей перший градобудівельник на землі був братовбивцею, який через заздрість вбив свого брата, громадянина вічного царства і мандрівника на землі. Тому й не дивно, вигукує Августин, що за цим взірцем чи, як висловлювалися греки, прототипом виникло набагато пізніше те місто, яке стало столицею земного царства. Стіни цього міста також були скроплені братською кров'ю, з тією лише різницею, що і Рем, і Ромул були громадянами земного царства. Обоє вони шукали своєї слави у заснуванні Риму, і обоє вони вважали за можливе одноосібне володіння Римом. Причиною ворожнечі між Каїном та Авелем не було властолюбство братів, а заздрість одного до іншого, бо той ніби добрий, а інший ніби злий. У такий спосіб ворогують між собою злі; буває ворожнеча і між злими та добрими, а ворожнечі між добрими бути не може, якщо вони досконалі.

Цим знаменним фактом – братовбивством засновника першого міста – власне і вичерпується історія Божого Царства в перший його період, який закінчується потопом.

Зважаючи на те, що Каїн побудував місто, Августин вигукував, що тепер йому треба захищати історію, щоб не здалося, що Святе Письмо не заслуговує на довіру, коли розповідає про побудову міста в епоху, коли на світі було тільки чотири людини, а після вбивства Авеля – тільки три. Мислитель також відповідає критикам, які вважали, що Святе Письмо перераховує всіх народжених від Адама людей і називає навіть декількох для позначення поколінь і встановлення родинного зв'язку між Авраамом і прабатьками людей.

Розглядаючи питання про потоп, Августин висловлювався проти тих, хто бачив у ньому лише історичний факт, не надаючи йому алегоричного значення, і засуджував тих, хто бачив у розповіді про потоп тільки алегоричний смисл. Тому Августин, зі свого боку, старанно усунув всі непорозуміння, пов'язані з розповіддю про ковчег Ноя. В алегоричному сенсі ковчег Ноя знаменував для філософа не тільки церкву, а й Царство Боже.



Таким чином, Августин у цьому разі прийшов до безпосереднього ототожнення цих понять, які не всюди в нього збігаються. “Ковчег, – казав він, – є, без сумніву, образом мандруючого в цьому світі Царства Божого, тобто тієї церкви, котру рятує дерево, на якому був розп'ятий Христос” [43, с. 351]. Для встановлення цієї аналогії Августину видається необхідним розглянути розміри ковчега та відповідність між ними і відношенням частин людського тіла.

Опис історії Царства Божого ускладнювався головним чином через метод, якого дотримувався історик. Цей метод полягав у тому, що “ми, – за словами Августина, – вникаємо в таємниці Святого Письма настільки, наскільки можемо це зробити і щиро вважаємо, що все, що сталося і є записаним у Письмі, має пророчий сенс і повинно бути віднесеним до Христа і його церкви, що представляє Царство Боже” [23, т. 4, с. 228]. Бо якщо в Письмі йдеться про людей, які не є громадянами Царства Божого, то про них сказано для того, щоб через порівняння та протиставлення пояснити, що таке Царство Боже. Таким чином, Августин був змушений вишукувати серед постатей та фактів Старого Заповіту ті, які мали стосунок до царства небесного, що призводило до певних натяжок.

Звернемося тепер до історії Божого Царства після потопу. Під час потопу воно було представлене сім'єю Ноя; але після цього стає доволі важко відшукати його сліди, навіть виходячи з чітких слів Святого Письма, складно визначити, тривало воно безперервно чи було перервано безчестям часів, що настали. Історія Божого Царства проявляється далі аж у постаті патріарха Авраама, і з цього часу стає чіткішою Божа обітниця про те, що “сьогодні є виконано у Христі”.

Описуючи історію Царства Божого, Августин коротко торкався історії Ісаака і Якова та стисло згадував про історію євреїв від смерті Якова до царя Давида.

“Панування Давида, – з погляду філософа, – було переломом в історії Божого Царства” [43, с. 354]. Августин бачить у цій події вказівку на майбутню заміну Старого Заповіту Новим і жерців новим ієреєм Ісусом Христом. Весь історичний період від початку пророцтв Самуїла і до полону ізраїльського народу у Вавілоні та повернення його після 70 років Августин називав епохою пророків.

Тлумачачи зміст пророцтв, Августин відкрив новий метод для їх пояснення. На думку філософа, промови пророків є троякими: одні сточуються земного Іерусалиму, другі Небесного, треті стосуються обох. Такі подвійні чи змішані пророцтва, за словами Августина, були досить важливими для канонічних книг і привертали інтерес дослідників. “А це призвело багатьох, – пояснював філософ, – до переконання, що у священних книгах немає жодного слова та жодного факту, які б не мали алегоричного значення” [43, с. 354].

Також отець церкви пропонував нам свою теорію про походження людських суспільств. Хоча всі суспільства і виникли в різних місцях, проте зважаючи на схожість людської природи, можна наполягати на їх загальній тотожності.

Для Августина з його дуалістичним уявленням про два царства – небесне і земне – доля всіх суспільств на землі зливалася в історію одного земного царства чи двох, “найбільш прославлених”, – Ассиро-Вавилонського і Римського, з якого одне складає продовження для другого. “ З численних земних царств, – писав Августин, – можна виділити два царства, які стали найвідомішими: спочатку Ассирійське, потім Римське, що є розмежованими та віддаленими одне від одного як за часом, так і за місцем” [23, т. 4, с. 229]. Бо перше виникло швидше за друге, і одне виникло на Сході, інше на Заході; при цьому кінець першого збігається з початком другого. Хоча в цей час Марк Ваарон починав свою історію з Сікіонського царства як із

найдавнішого. Від царів сікіонських він перейшов до афінян, від афінян – до латинян, а від них до римлян. “Але до заснування Риму, – стверджував Августин, – царства Афінське та Сікіонське були досить незначними порівнянно з Ассирійським” [23, т. 4, с. 230]. Таким чином, усе розмаїття земних царств зводилося Августином до єдності історії земного царства, яке проявилось в Ассиро-Вавилонському та Римському царствах.

Вихідний пункт обох царств – Ассиро-Вавилонського і Божого, – за Августином, збігався, оскільки Авраам народився в Халдейській землі, за Ніни, приємника першого ассирійського царя Белла. Звідси, для Августина видавалося за необхідне провести хронологічну паралель між історією патріархів та історією земних царств, встановити, за яких ассирійських, сікіонських та єгипетських царів жили Яків, Йосиф, Мойсей і тощо. Складаючи свій синхроністичний виклад язичницької та священної історії, Августин використовував Ваарона для викриття язичництва і язичницьких богів. При цьому, йому значно допомагали мудрування античних археологів та граматиків.

Продовжуючи свою паралель між земним і Божим царством, Августин вважав за необхідне відзначити, що вигнання царів та встановлення свободи в Римі збігається з поверненням євреїв з вавилонського полону.

Важливішим свідченням провіденційного перебігу історії для Августина був другий збіг. Досліджуючи життя пророків, він дійшов висновку, що пророцькі книги з'являються лише під час виникнення Римської держави, тобто західного Вавилону, в якому повинен був з'явитися Христос. Августин вбачав Божественний промисел саме в тому, що хоч в Ізраїлі були завжди пророки, проте вони призначались тільки для євреїв, а не для язичницьких народів.

Народження Христа та виникнення церкви викликали в Августина низку нових проблем. Оскільки до народження Христа Царство Боже було в ізраїльському народі, то в Августина виникало питання, чи були учасники

“небесного граду” за межами Ізраїлю до Христа? Він відповів на це питання ствердно, посилаючись при цьому на те, що книга Йова – не єврея – є включеною у перелік канонічних книг Старого Заповіту. Тому, навіть самі євреї, на думку Августина, не наважуються стверджувати, що ніхто, крім Ізраїлю, не був причетним до Господа Бога. Щоправда, жоден інший народ, окрім ізраїльського, не був Божим народом; але не можна заперечувати те, що серед інших народів також були окремі люди, які належали до істинних громадян небесної Вітчизни.

Завершуючи дослідження історії двох царств – небесного і земного: земного, котре творило собі хибних Богів, підбираючи їх навіть серед людей; і небесного, мандруючого по землі а такого, що не творило собі богів, а само було створене Богом, – філософ казав про те, що “для цих двох царств, що були спочатку і до кінця перемішані між собою, є приготованим смертний результат” [23, т. 4, с. 311]. Оскільки, обоє царств користуються однаковими благами на землі і страждають від зла, але відрізняються за вірою, надією та любов’ю, то вони будуть розлучені на останньому суді, коли настане кінець їхнього існування, який не має кінця. Але слово кінець (*finis*) мовою римських філософів має значення кінцевої мети. Тому Августин, перш ніж зобразити кінцеву долю своїх царств, зупинився на питанні про їх кінцеву мету, а це дало йому привід для нових паралелей між земним і небесним царствами. Однак незважаючи на протилежність обох царств, у них є дещо спільне – бажання миру; бо мир є безумовною запорукою будь-якого існування та вищим благом усього існуючого, а прагнення до миру є світовим законом. Навіть розбійникам для порушення миру інших необхідно мати мир серед своїх спільників. Августин писав: “Мир тіла полягає у впорядкованому розміщенні його частин. Мир нерозумної душі – поступове заспокоєння потягів. Мир розумної душі – поступове узгодження суджень і дій. Мир тіла і душі – впорядковане життя і благоустрій одушевленої істоти.

Мир смертної людини і Бога – покора та віра у вічний закон. Мир людей – послідовна однодушність. Мир дому, як угода між мешканцями, що співіснують. Мир царства, як угода про співіснування громадян. Мир небесного царства – найбільш упорядковане та однодумне спілкування в Бозі. Мир всього – спокій та порядок” [23, т. 4, с. 343]. Будь-яке використання тимчасових речей є важливим для набуття миру як у царстві земному, так і в царстві небесному.

“Але саме у ставленні до миру проявляється найбільша відмінність між земним царством і Царством Божим. Земне царство, що не живе за вірою, прагне до земного миру. Небесне ж царство живе за вірою і користується земним миром, поки перебуває в цьому світі; а тому будучи ніби в полоні земного царства, воно, без сумніву, підкоряється його законам. У своєму мандруванні небесне царство користується земним миром, вбачаючи в ньому відображення небесного миру, який є істинним миром. І коли настане цей істинний мир – не буде взагалі смертного життя, не буде тіла, що обтяжує душу, а буде тіло духовне” [43, с. 371].

Виклавши таким чином кінцеву мету призначення Божого Царства, Августин описав і сам кінець обох царств, розповівши про кінець світу та страшний суд. “Уся церква істинного Бога сповіщає і проповідує, що Христос має прийти з неба судити живих і мертвих. Це ми називаємо кінцевим днем Божого суду, тобто останнім часом. Бо скільки днів триватиме цей суд, невідомо; але кожен нехай знає, що там слово “день” зазвичай вживається в сенсі часу. Проте кажучи про цей день суду, ми додаємо: кінцевий чи останній, тому що Бог судить і тепер, судив і з самого початку людського роду, коли вигнав з раю і віддалив від дерева життя перших людей, що здійснили великий злочин” [23, т. 4, с. 371]. Останнє помилування, яке досягається власними молитвами, обіцяють не всім, що приймають тайну хрещення і тіло Христове, а тільки католикам. “Воно полягає в тому, що не кожен буде посланий у вічний вогонь” [23, т. 4, с. 506].

Важливість розгляду цих питань полягала в тому, що в часи Августина серед християн було дуже поширеним переконання про швидкий кінець світу та пришествя Христа.

Отже, ідея Божого Царства була вироком для язичницького світогляду та еллінської культури. Повна перемога християнства над язичництвом полягала не в руйнуванні язичницької культури, а в підпорядкуванні її християнській. Завдання IV століття по Різді Христовому полягало в об'єднанні двох світоглядів – античного та християнського. Це завдання звичайно передбачало продовження культурного процесу, який здійснювався вже декілька століть у Римській імперії, що поєднала всі народи древнього світу з їх різними мовами, богами, мораллю та побутом. Проте, без сумніву, набагато важливішим за цю асиміляцію був синтез язичництва та християнства. Поки християни боролися з язичництвом і з язичницькою державою за своє існування, вони могли відчужено ставитися до античного світу. Коли ж християнство запанувало, то не могло обмежитись одним запереченням. Християнський світогляд, піднявшись над язичницьким, повинен був вказати йому на його місце в загальному світовому порядку і власне цим його перемогти. Саме це зробив Августин, протиставивши язичництву у вигляді земної держави Боже Царство.

Другим аспектом Божого Царства Августина було його звернення до варварів та всього християнського світу загалом, і під земним царством він мав на увазі не один град Ромула, зруйнований новими галлами, а весь світ з його земними благами. Використовуючи аргументи язичницьких філософів про благо і свідчення язичницьких істориків, Августин довів, що на землі не можна знайти вище благо і що вище благо полягає лише у вічному житті – в Царстві Божому. Таким чином, як історія, так і релігія та філософія зводяться Августином до одного спільного результату – до проповіді аскетичного ідеалізму. Ця проповідь призначалась для римських біженців та їх сучасників, але її почули нащадки. Багато років потому красномовний

африканський єпископ був визнаний великим учителем західного християнства, і його “Царство Боже” стало спрямовуючим світочем для середньовічного світогляду, знаменом, під яким церква йшла до влади.

#### 4.1.3. Царство Боже, церква і держава у Августина

Осмислюючи та описуючи історію двох царств, Августин аж ніяк не міг оминати проблему життя церкви. Він визначив поняття церкви. Хоч в отців церкви, які передували Августину, можна натрапити на окремі міркування про церкву, особливо в Тертуліана і Кипріяна, проте лише Августин піддав це питання такому різнобічному обговоренню, що починаючи з нього, може йти мова про догмат щодо церкви. Припускаючи, що ще задовго до Августина християнська догматика проявляла схильність до зближення понять церкви і “царства небесного” і, вказуючи на те, що Кипріан Карфагенський був далеким від неї, В. Рейтер доходить висновку, що їх “ототожнення було вперше зроблено Августином” [43, с. 565].

Приписуючи головну роль у цьому питанні Августину, В. Рейтер посилається на його слова: “Церква вже тепер є царством небесним” [43, с. 566]. Він виключає можливість того, що в такий спосіб Августин хотів висловити думку, яка була відома вже до нього. Очевидно, ці слова повинні встановити дещо нове, дати таке визначення церкви, яке ще не вживалося. На цій підставі В. Рейтер вважав за необхідне заявити, що формулу, яка ототожнює церкву з Божим Царством, встановив лише Августин.

Однак висновок В. Рейтера не був для всіх переконливим. Наприклад, А. Гарнак, навіть після появи дослідження Рейтера, у своїй “Історії християнських догматів” обстоював протилежну позицію. Насправді не можна припустити, щоб до Августина ніхто не застосовував до церкви назви царства небесного чи Божого. Це суперечило б свідченню самого Августина. В одному зі своїх творів він проводить думку, що церква на землі є не без гріха, однак називається царством небесним, а в тому самому творі “Про

Царство Боже”, звідки була взята формула – “церква є Царство Боже”, Августин каже: “Якщо б святі не керували церквою разом із Христом тепер, то не говорили б вже тепер про церкву, що вона є царством небесним” [43, с. 566].

Августин є новатором у справі дослідження життя церкви, бо саме йому – хоч в дещо іншому значенні, аніж висловлювався В. Рейтер, – належить формула, що церква є Царство Боже. Якщо до нього хтось і називав так церкву, то це ототожнення зовсім не мало того значення, якого йому надав Августин. Річ у тім, що філософ перетворив саме уявлення про Царство Боже; він створив те розуміння Царства Божого, з яким пізніше зіставляв церкву. У цьому сенсі звичайно можна сказати, що ніхто до нього не ототожнював церкви з Царством Божим.

Царство Боже до Августина протипокладалося церкві як благо, що має настати. Воно охоплювало разом із майбутнім усе минуле і теперішнє. Воно існувало для нього спочатку, передувало сотворенню світу; воно було вічною боротьбою зі злом і брехнею демонів, вічним торжеством Божої правди і праведності. Воно перебувало на небі, хоч його частина мандрувала по землі. Ця частина і є церквою. Церква таким чином стає невід’ємною частиною світобудови. Вона є справою Божественного Провидіння та передбаченням пророків. Вона була здійсненою олюдненням Христа, мандруванням апостолів, стражданням мучеників, подвигами святих; вона підтримується безперервною спадковістю єпископів від апостольських престолів.

“Будучи, таким чином, результатом усієї попередньої світової історії, вона стає фундаментом, на якому базується спасіння людини; вона є єдиним шляхом до спасіння, вона одна стимулює людину до мудрості” [43, с. 567].

Августин відчув це на самому собі. Позбавляючись примарної мудрості маніхейців, Августин знайшов спасіння у вірі в авторитет церкви. Ця віра дала йому Євангеліє та навернула його до Христа. В Августина ми постійно бачимо відоме алегоричне позначення церкви як тіла Христового чи як



нареченої (sponsa) Христової. Філософ високо прославляв авторитет церкви. Вона є “стовпом і основою істини”. Те, у що вірить вся церква, навіть якщо його не можна досягнути розумом і висловити, слід прийняти як істину.

Проте яку саме церкву Августин підводив під поняття Царства Божого? Якщо церква є Царством Божим, то чи всіх, хто зараховує себе до церкви, можна зарахувати до цього царства? У прадавні часи, коли церква цуралася язичницького суспільства і держави, таке питання було зайвим. Приналежність до церкви була запорукою спасіння. Але тепер вчення про благодать і донатизм змусили Августина звернути увагу на це питання.

Для донатистів головною ознакою церкви була святість усіх її членів. Виходячи з цієї позиції, вони відкидали правомірність духовенства Африки, визнаючи його членів ставлениками традиторів, заперечували силу їх хрещення.

Озброївшись проти їх закидів, Августин продовжував шукати інших ознак істинної церкви. Він повинен був припустити, що в складі церкви є праведники і є нечестиві. З іншого боку, цілісність поняття про церкву порушувалась у Августина поняттям про благодать. Тому, видимий склад церкви містив у собі як призначених, так і не призначених до спасіння. Віра в спасіння через благодать базувалася в Августина на досвіді власного переконання; вона закорінилася в нього ще глибше внаслідок його полеміки з Пелагієм. Таким чином, пелагіянці і донатисти вплинули на Августинове уявлення про церкву і виступили перешкодою для ототожнення ним церкви і Царства Божого.

Протипокладаючи церкву цього віку церкві майбутнього, Августин порівнює сучасну йому церкву із проміжним етапом на шляху до кращої церкви. Тлумачачи слова 9-го псалма: “Господь перебуває в Сіоні”, Августин пояснює, що Сіон означає лише мисленнєве споглядання і позначає образ церкви, якою ми знаємо її сьогодні. А Єрусалим є позначенням церкви

майбутнього. Протипокладаючи теперішнє і майбутнє, Августин вигукує: “Церква сьогодні смертна, а в майбутньому буде безсмертна!” [43, с. 571].

Однак у творі “Про Царство Боже” є параграф, де Августин не просто церкву називає Царством Божим, а прямо стверджує і доводить, що церква “вже тепер є Царством Божим”. Ці слова суперечать тому, про що Августин стверджував в інших місцях цього твору. Він тут ніби забуває, що завжди протиставляв сучасну йому церкву в її змішаному складі церкві майбутнього і Царству Божому. При цьому, слова “церква тепер” є дуже категоричними і не допускають жодного сумніву в намірі автора підкреслити свою думку про тотожність видимої церкви і царства небесного. Тому наведена формула заслуговує особливої уваги, бо від її тлумачення залежить розуміння розробленості в Августина проблеми відношення церкви до Царства Божого.

Питання про відношення церкви до Царства Божого у Августина остаточно вирішується славнозвісним текстом з його твору “Про незайманість”, в якому він засуджує тих, хто ототожнює церкву з Царством Божим: “Що ж їм залишається, як не стверджувати, що Царство Боже складає надбання цього земного життя? Бо якщо деколи називають царством небесним церкву, то тільки тому, що вона збирає громадян для майбутнього вічного життя” [43, с. 580].

Отже, підсумовуючи, можна сказати про те, що Августин був далеким від ототожнення земної церкви та Царства Божого і вважав таке ототожнення надмірним і безглуздим.

Мандруючи по землі, церква постійно стикалася з земною владою. Обстоюючи власні ідеальні інтереси небесного покликання, церква мала земні інтереси, задоволення яких залежало від цієї влади, тобто від держави. Як дивився Августин на державу? Яке місце відводив він їй щодо Царства Божого і земної церкви?

У дні Августина держава на Заході занепала. Безпомічний імператор міг тільки спостерігати за руйнуванням Риму. Зовсім іншим було становище

церкви. Для всього світу було зрозумілим, що вища влада не тільки на небі, а й на землі зосередилась в церкві; на землі їй підкоряється імператор, а на небі їй дають ключі від Царства Небесного.

Конкретній антитезі між церквою і державою цілком відповідала принципова антитеза, в яку їх поставив Августин у своєму творі “Про Царство Боже”.

До земного царства він відносив усе, що живе чи жило за людськими законами всупереч закону божому. Як і слід було очікувати, у Августина стосовно держави часто проявляється повна байдужість. Вона поширюється і на форму управління, і на особистість правителя.

Але заперечне відношення не обмежується простою байдужістю. Воно набуває позитивного змісту і стає засудженням. Це засудження мотивується повною неспроможністю держави як у минулому, так і в теперішньому та майбутньому.

Августин наполягає на тому, що держава є породженням гріха. Це проявляється в тому, що як і породження громадян, так і виникнення держави, обумовлюється гріхом.

Але земна держава була зганьблена не тільки способом свого виникнення з насилля та владолюбства, а й була порочною за своєю сутністю. Те, що вона вважає своїм благом, є благом земним. А той, хто його шукає, знаходить смуток і тривогу. Порочна земна держава прагне панувати над усіма народами.

Однак натрапляємо в Августина на дещо інші міркування з приводу земної держави. Якщо засудження земної держави головним чином обумовлюється її протилежністю до Божого Царства, то, з іншого боку, саме співвідношення цих уявлень стає приводом до більш прийнятних відгуків про земну державу. Навіть сама аналогія з Божим Царством облагороджує земне царство. Як висловлюється Августин, воно може слугувати його подобою, символом, відображенням або тінню.

Утім, значення держави зростає, якщо вона слугує не тільки образом чи символом небесного царства, а й перебуває з ним у безпосередньому духовному зв'язку. У цьому аспекті велике значення має обмовка, яку зробив Августин, порівнюючи державу зі зграєю розбійників. “Що таке держава, – вигукував Августин, – як не великі сили розбійників?” [23, т. 4, с. 347]. Таким чином, Августин з допомогою діалектики намагався довести, що Римська республіка не заслуговує своєї назви *res publica*.

Але значення держави як джерела й охоронця земного миру зростає, зважаючи на універсальність самого миру, оскільки він виражає порядок і гармонію, які панують у світі та були встановлені творцем. В Августина земний мир був необхідною умовою для досягнення вищого призначення людини. “Бог, будучи наймудрішим творцем та найсправедливішим розпорядником усіх творінь, подарував людям земний мир і все, що потрібно для його забезпечення, з тією метою, щоб, використавши земні блага, людина прийшла спочатку до земного, а згодом до небесного миру” [43, с. 624].

Напевно, наведених прикладів достатньо для того, щоб на їх основі склалося певне уявлення про погляди Августина на державу. Вони насамперед показують, що держава займала порівняно незначне місце в його помислах. Усі його помисли були скеровані на Боже Царство і на облаштування “тієї його частини, яка мандрувала по землі”. Земна держава була в принципі протилежністю Божого Царства; з позиції Августин і простежив історію земної держави. Земні цілі цієї держави, її форми та види Августина не цікавили. У цьому разі його погляд відповідав настрою християн у Римській імперії, які покійно переживали і епохи переслідувань і, часи благополуччя.

Незважаючи на власний досвід, який переконав Августина в можливості співпраці держави і церкви, філософа не залишала ідея антагонізму між земною державою і Божим Царством.

Але якщо, з одного боку, практична користь держави для церкви не змусила Августина відмовитися від антитези між Божим Царством і земною державою, то з іншого боку, – що не менш важливо, – і сама антитеза не засліплювала його щодо важливості держави. Тут нам слід відзначити велику еволюцію в поглядах Августина. На початку твору “Про Царство Боже”, коли він пише про Каїна та Ромула, то повністю розгортає свою антитезу; в кінці ж твору ми знаходимо параграф про миротворче покликання держави. Отже, погляди Августина на державу є аналогічними до його поглядів на земну церкву. Останню він зображає як установу, де перебувають добрі і злі, або возвеличує за її високе призначення. Подібним чином і держава може сприяти реалізації великої мети і бути засобом та проявом божественного порядку речей. Подвійність в оцінюванні держави і церкви зникає, коли з’являється єдність, яку вносить у світ ідея “Божого Царства”. Відтак церква, збираючи громадян для Божого Царства, була його частиною, а держава, живучи за божественними законами, була його слугою.

Такі уявлення Августина про Боже Царство, про церкву і про державу мали великий вплив на подальше життя західного християнства. Вони органічно ввійшли до складу середньовічного світогляду. Проте головним його внеском у середньовічний світогляд була ідея Божого Царства. Ця ідея впродовж багатьох віків була панівною в західній цивілізації. Ця ідея містила в собі глибоку та єдино можливу, на той час, філософію історії, що об’єднувала й висвітлювала як минулу, так і майбутню долю людства. Вона була єдиним джерелом ідеалізму, який спричинився до устремління людини до чогось досконалого та вічного. Нарешті, ідея Божого Царства знайшла собі практичне застосування в судженнях середньовічної людини про церкву і державу і про взаємні відносини цих двох установ.

Звичайно у всіх судженнях Августина про державу є багато подібного до середньовічної теорії про державу. Проте, середньовічні публіцисти помилялися, коли бачили в Божому Царстві Августина виправдання своєї

теорії про підпорядкування держави церкві, також ухиляються від істини ті сучасні вчені, котрі приписують Августину середньовічну теорію про державу. Особливо слід остерігатися надто вузьких формул у визначенні впливу Августина на середньовічні поняття про державу і церкву. Для прикладу вкажемо на формулу, яку ми знаходимо в сучасному науковому дослідженні з історії канонічного права. Особливість Августина, каже К. Ленінг, не в тому, що він виправдовував примусові заходи збоку держави проти єретиків, а в тому, що він перший поставив державу на службу церкви, вказавши їй шлях, на якому вона могла з диявольського царства перетворитися на Царство Боже. Хоч у Августина зовсім не було ієрархічних тенденцій, і ми не знаходимо в нього вивищення священства над царською владою, а тим більше папи над світом в ім'я церкви. Виходячи з його міркувань, це було б перетворенням церкви на земну установу, тобто відпадинням від Царства Божого. У цьому пункті ми бачимо головну розбіжність між Августином і його середньовічними послідовниками. Говорячи про церкву, вони розуміли під нею дещо інше, ніж він.

У цьому сенсі ми не можемо без сумніву прийняти вище наведені формули, що Августин поставив державу на службу церкви. У тому місці, де Августин згадує про служіння держави, він має на увазі служіння не церкві, не ієрархії, не римському єпископу, а Богу. Можна сказати, що тлумачем Божої волі для державної влади була церква, але не папська курія, а церква в духовному сенсі, як її розумів Августин. Далі, і саме служіння держави церкві має в устах Августина не той сенс, якого йому надавали в середні віки. Августин вимагав від держави тільки захисту церкви від єретиків. Таким чином, при постановці антитези земного і небесного у Августина не могло бути й помислу про вторгнення церкви в царину держави заради розширення своєї влади. Він прямо висловив думку, що церква зобов'язана підкорятися законам держави, і навіть спеціально виділив сферу впливу держави. Наприкінці свого твору “Про Царство Боже” він визнає за державою

самостійне високе призначення – встановлення миру. Ця думка Августина не знайшла відгуку в середньовічній літературі, але вона заслуговує на більшу увагу як характерна риса поглядів Августина, аніж та, що “держава має бути служницею церкви”.

Тому ми не погоджуємося з другою частиною вищенаведеної формули – ніби служінням церкви держава з царства диявола перетвориться на Царство Боже. Цього, з погляду Августина, ніколи б не сталося з державою. Але, виконуючи своє покликання, держава стає фактором встановленого Богом світового порядку.

Ідеї Августина слід тлумачити не з позиції їх розуміння в пізніші віки, але оцінювати у зв'язку з сучасною йому епохою. Тоді буде зрозумілою їх роль для еволюції ідей у культурному житті Західної Європи. Створивши євангельську проповідь про Царство Боже, церква запанувала над ворожим їй світом і перемогла його. Але чим більше вона його перемагала, тим більше наближалася до форм земного царства. Папська теократія була неминучим результатом подальшого історичного розвитку церкви. Під владою нового Риму церква стала царством “від світу цього”, тобто земним перетлумаченням євангельської проповіді про майбутнє небесне царство, його матеріалізацію. Але в еволюції католицької церкви між її двома полюсами – євангелієм і теократією – був момент рівноваги між вихідним її ідеалом та його здійсненням у пануванні церкви. Цей момент знаменує безсмертне творіння Августина “Про Царство Боже”. Воно охопило минуле, теперішнє і майбутнє, зло і добро, небо і землю, Божество і людину. Воно вже проявляється “в цьому світі” в образі церкви, яка “вже сьогодні називається царством небесним”. “Царство Боже” Августина вказує церкві її місце та призначення. Церкву було визнано земною частиною Царства Божого. Будучи порочною, ця церква не панує над державою і світом, а мандрує у світі. А на престолах Апокаліпсиса у Августина сидять не

єпископи, а праведники. Отже, Августина було ще дуже далеко до середньовічної ієрархічної теократії.

#### **4.1.4. Про єдність людської історії**

Августин не зупинився на синтезі античної і священної історії, а охопив своїм баченням усе людство. Християнське вчення про спасіння людства Богочоловіком дало Августинові змогу встановити єдність у долях людства, вказати на початок, спільну мету і сам кінець історичного процесу.

“Від однієї людини, створеної Богом, постав людський рід” [43, с. 387]. Цим було дано спільний початок людській історії. Августин стверджує, що Бог створив одну людину – на відміну від інших родів – для того, аби таким чином краще відкрити людському родові усвідомлення його єдності та згоди, яка б укріплювала цю єдність.

Перед поглядом Августина постає ідеал цілісної особистості, що перебуває в стані миру і спокою. Відповідно, основне питання його філософії можна сформулювати так: як рятується людська особистість? Оскільки зло є загальним та об’єктивним за своєю природою і лежить в основі людського суспільства та організації природного цілого, до якого ми належимо як фізичні істоти. Звідси виникає наступне запитання: як рятується людське суспільство, як рятується Всесвіт? Ідеальна, цілісна особистість мислима тільки в ідеальному суспільстві, в ідеальному Всесвіті, в якому все єдине і цілісне, все перебуває в стані внутрішнього миру, спокою та рівноваги. Але такого Всесвіту в нашому досвіді ми не знаходимо, це ідеал абсолютно трансцендентний нашій земній дійсності, де всі ворогують, це – предмет надії.

Він цілком усвідомлює, що людина одними своїми силами спастись не може, і тому саме питання про порятунок особистості є передусім питанням про об’єктивно рятівне начало. Як гріх не є властивістю тільки особи, індивіда, але загальною і родовою, так само і діяльність цього рятівного



об'єктивного начала повинна втілюватися в людстві, як родовій єдності, у всесвітній соціальній організації. Таким чином, питання про спасіння особистості є для Августина водночас питанням соціальним і космічним.

Від божества маніхейців ми не можемо очікувати нашого спасіння: воно радше само потребує нашої підтримки для свого звільнення. Божественний світ для Августина є об'єктивним рятівним началом. Предметом його пошуків є Бог, зацікавлений у спасінні людини. У Ньому людський особистісний елемент не знищується, а зберігається, отримуючи вищий зміст і зосередження. Ось чому неоплатонізм у Августина тут же набуває християнського забарвлення.

Що могло протиставити західне (латинське) християнство пошуку свободної особистості та анархічному індивідуалізму двох суспільств? Індивідуальній свободі Августин протиставляє насилля благодаті, безпорядку та анархії – єдність божественного плану як зовнішнього порядку, що містить усе суще, який не усуває зло та егоїзм, а підпорядковує його своїм цілям. Божественна єдність як універсальний закон усього, що є, та ідеальна норма всього, що повинно бути, як виробляюча причина і остаточна мета всього існуючого, – такою є основна думка Августина, яку він проводив послідовно через усю свою систему.

Звідси випливає висновок, що суспільство, яке руйнується, може врятувати свою єдність лише в універсальній єдності церкви, яка поєднує Схід і Захід та виступає верховним і рятівним началом.

У відповідь на падіння древньої столиці в Августина зароджується велике творіння, де римській державній ідеї міста Всесвіту протипокладається християнська ідея всесвітнього царства Божого, де торжественно вивищується християнська теократія.

Царство Боже утвердилося і закріпилося лише після зіткнення з варварським світом. Апологет церковної єдності помер на порозі нового

германського світу, заповідаючи йому свою справу для продовження і завершення.

Вдивляючись у діяльність Августина, ми побачимо, що вся вона є не чим іншим як проповіддю Божої влади як загального закону всесвіту і принципу всесвітньої соціальної організації.

Ідеал всесвітнього вічного міста побудованого не на хиткій основі, що зазнає руйнування та загибелі, а на вічному божественному фундаменті, – ідеал Царства Божого, – є її початок, середина і кінець.

За всієї своєї різnorodності, всі противники Августинового ідеалу єдиної божественної організації всесвіту і людського суспільства є ворогами християнського теократичного ідеалу.

З погляду маніхейського вчення, світ не є творінням єдиного принципу, а двох богів. Світ – не єдиний храм єдиного Бога, не єдине його царство, а породження двох ворогуючих царств. В основі всесвіту немає єдиного архітектурного принципу, немає єдиної організації. У світі вічно панує не тільки Бог, а й Сатана.

Завдання Августина проти маніхейців полягало в тому, щоб продемонструвати єдність організації всесвіту, єдність світового порядку, показати світ як єдине ціле, підпорядковане владі єдиного Бога. Не поділяючи погляду, що світ є розділеним між двома царствами, він наполягає на вічному царствуванні єдиного Бога. Центральна тема всіх творів Августина є архітектурна єдність всесвіту; світ як здійснення єдиного предвічного плану, втілення єдиного вічного закону, божя влада як факт вічної дійсності.

Тепер нам тільки залишається сказати про вплив історіософських ідей Августина. Отже, практично всі західні середньовічні історики перейняли його схему історичного процесу і методологію тлумачення історичних явищ. У ближчі до Августина часи, будучи під враженням великих історичних катаклізмів, його спадкоємці посилювали есхатологізм вчення мислителя.

Наприклад, учень Августина Орозій у семи книгах своєї “Історії проти язичників” змалював сумну картину загибелі Римської імперії. У творі Сальвіана “Про Боже правління” цей есхатологічний песимізм урівноважується і переважається провіденціалізмом – прийом, використаний Августином у “Градї Божому”. Після Сальвіана провіденціалізм став майже універсальним сховищем від історичного песимізму; критику історії надовго витіснило її виправдання апологетикою.

Історичні погляди Беди Високоповажного та Ісидора Сивільського були також відзначені впливом августинівської ідеї двох аспектів історії: містичного, який виражався в символічних подіях біблійної історії, та історичного, який стосувався реальної історії народів. Розроблена Августином символічна теологія історії впродовж усього середньовіччя замінювала відсутність світської фактографічної історії. Її вплив в епоху середньовіччя був настільки великим, що ніхто, окрім, можливо, Йоахима Флотського, нічого нового в теологічній філософії історії не сказав, обмежившись в основному застосуванням августинівських ідей до конкретних історичних подій. Це пояснюється тим, що після Августина в середні віки фактично не було жодного самостійного філософа історії.

## **4.2. Проблема часу в філософії історії Августина Блаженного**

### **4.2.1. Вчення Августина про співвідношення часу та вічності**

#### **А) Ідейні витoki**

Особливе місце в контексті історіософських рефлексій Августина посідає проблема трактування часу. Мислитель не міг її оминати, тому що філософія історії є передусім філософією часу. І тільки через його потік (роки, десятиліття, століття) ми здатні сприйняти та зрозуміти історію.

Мабуть, з усього, написаного Августином, найбільший інтерес сучасних філософів викликають його міркування про час. Бертран Рассел стверджував, що ці міркування перевершують усе те, що з цього приводу можна знайти в грецькій філософії. Фактично до нього жоден мислитель не приділяв їй стільки уваги і не провів подібного філософського аналізу. І це зрозуміло: бо час і “тимчасовість” в його очах були чи не єдиними характеристиками буття, що змінюється, а відповідно і буття людини. Крім того, автор фундаментальних коментарів на першу книгу Старого Заповіту постійно виявлявся перед необхідністю відповісти на питання: якщо Бог сотворив світ у визначений час, то що він робив до творення і чому не сотворив світ швидше? Це питання постійно ставили критики Старого Заповіту й опоненти Августина – маніхейці.

Сама проблема часу була вписана Августином у креаціоністську концепцію, де так чи інакше визрівали питання про початок сотворення світу Богом, його тривалість, кінець, вічність, безсмертя, смерть. Саме тому Августин починає розмірковувати над проблемою, що було “до” і “після” сотворення світу, тобто над проблемою часу.

До речі, сама проблема виявилася і досить складною: “Поки ніхто мене не питає про нього (час), я розумію і не маю жодних труднощів, але як тільки намагаюся щось сказати про нього, я потрапляю в тупикову ситуацію” [106, с. 222]. Водночас Августина зосві́м не влаштовує і те, як трактували час античні мислителі, котрі сам хід часу ставили у залежність від руху небесних тіл і допускали, як, наприклад, піфагорейці, циклічність часу. Усе це, зрозуміло розходилося з розумінням часу, що подано у Старому Заповіті. Християнський мислитель не міг цього оминати.

Найповніше проблему часу розробив Августин у XI книзі “Сповіді”, де він спеціально присвятив їй два десятки глав (Сповідь XI, 10–30). У цьому творі Августин ставить три основні питання: 1) про відношення часу до буття

і про початок часу; 2) про пізнання часу; 3) про вимірювання часу; і поступово на його сторінках дає на них відповідь.

Уже на початку XI книги “Сповіді” Августин веде розмірковування про неправомірність суджень тих, хто наполягає на необхідності вважати світ безначальним і співвічним із Творцем. Ця тема є для нього важливою, адже вона стосується основи основ християнської онтології – принципу креаціонізму, що виражав спільне для юдейської та християнської розуміння характеру залежності світу від вищої першопричини. Августин стверджує: “Ми знаємо, Господи, так, ми знаємо, що коли щось умирає, то воно існувало, а тепер перестає існувати; коли ж щось народжується, коли воно виникає, раніше його не було. Твоє слово справді невмируще, нічого в ньому не проминає, нічого в ньому не настає. І цим Словом, що співвічне з Тобою, Ти кажеш водночас і вічно те, що кажеш, і все, чому тільки накажеш існувати, починає існувати. І Ти створюєш тільки словом. Однак речі, створені Твоїм словом, не одержують усі водночас ні буття, ні всієї вічності”[106, с. 218]. Згодом Августин неодноразово повертатиметься до проблеми “початоку творення” світу, а відтак і проблеми часу. Виходячи з цього, чимало дослідників вважали XI книгу “Сповіді” окремим, самостійним трактатом про природу і сутність часу. За будь-яких обставин у цьому разі відразу вимальовується визначальний аспект проблеми – антиномія Творця і вічності, або ж вічності і часу. Говорячи ще стисліше, йдеться про те, чи час є співвічним вічності, чи є її породженням і, отже, виникає “після” неї? Вирішення зазначеної проблеми Августин певною мірою веде в контексті античних розміркувань про час, з одного боку, і з іншого – у дусі християнського віровчення, рамки якого окреслено принципом креаціонізму. Уже антична філософія (переважно традиція, пов'язана з іменем Платона) називає час невід'ємною приналежністю космосу, а вічність зараховує до сутностей вищого порядку. Це розмежування приймали і християнські мислителі, коли говорили про

вічність Бога і плинність тварного світу. У цьому сенсі питання, над яким розмірковував Августин, можна переформулювати таким чином: чи співвічним до вічності є час? Іншими словами: чи завжди був час?

Відповідь Августина не важко передбачити. Найзагальніші міркування підказують, що позитивне вирішення цього питання передбачає зближення понять вічності та часу, негативне ж, навпаки, дозволяє послідовно проводити принцип креаціонізму, залишаючи при цьому можливість розглядати час як певну самостійну сутність. Очевидним є той факт, що перша з вказаних позицій відповідає духу античної філософії, тоді як друга відповідає потребам християнського віровчення. На цій підставі зазвичай роблять висновок про те, що час узагалі виходить за межі інтересів античних мислителів і відходить на другий план, а юдеохристиянська традиція навпаки, зацікавлена у розробці поняття часу. Втім, християнська філософія успадкувала “язичницьку мудрість” з її проблематикою, термінологією та способом мислення. Августину була відома суперечка з приводу тлумачення того місця з платонівського “Тімея”, де йдеться про те, що космос “мав початок свого виникнення”.

Ця полеміка протягом багатьох віків займала увагу античних філософів. Більшість інтерпретаторів погоджувалися, що Платон заперечує співвічність космосу Деміургові. За словами Плутарха, “Платон казав, що час виник разом з космосом, а рух був і перед виникненням неба. Часу ж не було, бо не було ні міри, ні визначеності, ні розмежованості, а лише невпорядкований рух – ніби безформенна і потворна матерія часу. Бо космос і час суть образи Бога: космос – буття, час – вічності” [86, с. 709].

Традиція алегоричного тлумачення суперечливого тексту Платона, на яку натякав Августин, мала певні підстави. Оскільки і сам Платон, ніби суперечачи собі, зазначає: “...є завжди суще, що не мало виникнення, і є завжди виникаюче, та ніколи не суще” [86, с. 710]. Якщо ми візьмемо до уваги те, що під “завжди виникаючим” слід розуміти матерію, то прийдемо

до визнання двох родів часу: того, що виник і належить до цього світу, та прачасу, що відповідає хаотичному руху матерії і, в свою чергу, стає “матерією” нашого часу.

Плотін висловлюється про виникнення космосу двояко: це або акт породження, або деміургічний творчий акт. Але, щоб отримати хоча б приблизну модель плотинівського розуміння творчої діяльності Єдиного, нам слід було б відмовитися від ідеї Деміурга й одночасно замінити образ живої істоти більш абстрактним поняттям життя. Якщо творіння згідно з Платоном можна трактувати як одноразовий акт, то поняття життя є динамічною та процесуальною категорією. За цим принципом побудовані всі метафори, якими послуговується Плотін для пояснення теорії еманации. Вищі щаблі універсуму, за Плотіном, містять у собі творчий принцип. Наприклад, він пише: “...якщо ми приписуємо богу енергію, а енергії [суть] ніби його сутність, то його бажання буде тотожним до його сутності” [86, с. 711]. Звідси випливає, що творча діяльність Єдиного – безперервна, безначальна, безкінечна.

Таким чином неоплатонівська концепція виникнення світу суттєво різниться від Платонової. Зазвичай Плотін використовував ту обставину, що Платон переносив на вічну сутність тимчасові ознаки.

Розмежовуючи передування в часі та причинне передування, Плотін ставить собі дві мети: по-перше, довести, що космос був завжди; по-друге, позбавити поняття вічності часових характеристик. Однак тепер виникає інша проблема. Якщо ми визнаємо, що час був завжди, то чи не підносимо ми його до рівня вічності? Отже, якщо істинно–суще перебуває завжди і буття перебуває завжди, то стирається різниця між часом та вічністю. Утім, проблему змішування двох рівнів буття Плотін розв'язує у шостій главі своїх “Енеад”. Тут важливим для нього виявився досвід Арістотеля, котрий у трактаті “Про небо” визначає принципи протиставлення часу та вічності. Саме Арістотелю належить наведена Плотіном етимологія, згідно з якою

“вічність” тлумачиться як “завжди суще”. Оскільки, вираз “завжди” не може бути синонімом виразу “вічно суще”, тому для уникнення плутанини краще називати “вічно суще” просто “сущим”, бо останнім вже передбачається, що воно існувало завжди. Очевидно, що Плотіну не достатньо двох різних слів для позначення “завжди у часі” та “завжди у вічності”.

Отже, Плотін турбується як про те, щоб уберегти вічність від часових ознак, так і про те, щоб час не розчинився у вічності. Він свідомо ототожнює вічність з істинно сущим і називає її життям та сутністю буття. Тобто час, згідно з Плотіном, цілковито розчиняється в Душі (як вічність – у Розумі) та відповідно в космосі: він не зовнішньо, а внутрішньо пов'язаний з ним. Він визначає час як розосередженість життя Світової Душі і не залишає платонівського визначення часу як рухомого образу, вічності. Але в такому разі, незалежно від того як визначається час (“знизу” через характеристику буття, що перебуває в процесі становлення, чи “зверху” через аналогію з вічністю), результат залишається тим самим: він наводить нас до вищого рівня буття.

Як вже було сказано, Августин дотримувався дещо іншого, відмінного від Плотіна тлумачення Платонового вчення про походження світу. Але звичайно не бажання бути союзником Платона наштовхнуло його на висновок про те, що світ має початок і не є співвічний з Богом.

Вище було показано, що Плотін, трактуючи питання про співвідношення часу та вічності, виходив із вчення про еманативне вбивство буття. Августинівське ж вирішення цього питання було детерміноване християнським креаціонізмом.

Про це засвідчують ранньохристиянські письменники, для яких питання про початок світу було одним із найважливіших пунктів їхньої незгоди з античними філософами. Наприклад, Феофіл Антіохійський пише: “Платон і його послідовники погоджуються, що Бог не є народженим і [що Він] – Отець і Творець всього; але потім вони приймають твердження про те, що



окрім ненародженого Бога, існує ненароджена матерія, яка дорівнює Богу. Якщо ж Бог не народжений і матерія не народжена, то за платоніками виходить, що Бог вже не є Творцем всього. Бо як Бог, будучи не народженим, є незмінним, так і матерія, якби була не народженою, то була б богоподібною. Що ж [з них] головніше, якщо Бог з підвладної матерії сотворив світ? Могутність божа проявляється в тому, що він побажав сотворити існуюче з неіснуючого” [86, с. 716]. Однак полеміка древніх апологетів головно була спрямована проти пізніх послідовників Платона, які сприйняли ідею сотвореності та часової обмеженості світу.

Дотримуючись ортодоксальної позиції, не можна було не побачити, що ідея вічності матерії применшує велич Творця. Утім, “Оріген якраз і починає свої розмірковування з беззастережного прийняття того, що Бог є творцем усього суцього” [86, с. 717]. Ми запитуємо себе: якщо Бог є творцем усього суцього, то чи можна говорити, що він не завжди був Творцем, а став ним у якийсь конкретний момент? Оріген вважав, що це суперечило б поняттю про Бога. Тому на питання, що робив Бог до того, як сотворив наш світ, слід відповідати: “Він творив безкінечну кількість інших світів” [86, с. 717].

У роботі “Про Царство Боже” декілька розділів Августин присвятив спростуванню “лжевчення” про вічність світу, при цьому характер його аргументації послідовно змінюється залежно від того, яке ставлення до ідеї творення виражають опоненти мислителя.

Августин пише, що “ми можемо стверджувати: “Був час, коли не було Риму; був час, коли не було Єрусалиму; був час, коли не було Авраама; був час, коли не було людини.— Був час, коли не було ніякого часу” [23, т. 3, с. 535]. В іншому місці читаємо: “Де немає ніякої тварі, через змінний рух якої утворюється час, там цілком не може бути часу. Тому що з того, що вона завжди була, аж ніяк не впливає її співвічність із Творцем” [23, т. 3, с. 536]. Хоч перед появою тварі були вічні часи, однак вони не дорівнювали вічності

Бога. Августин запитує: “Бо хто інший міг бути творцем часів, крім Того, хто створив те, рухом чого задається плинність часу” [23, т. 3, с. 552].

Оригенівському, а потім неоплатонівському трактуванню походження світу від божества він протиставляє таке розуміння акту творення, згідно з яким тварний світ від трансцендентного джерела його існування відділяє безмежне провалля. Витвір ремісника нічого не має спільного зі своїм творцем, посідаючи власну природу і власну структуру. Так само й світ: він не схожий на Творця, не ізоморфний Йому і, виникнувши в однократному акті творення, отримує певну самостійність та існує у своїй відособленості від Бога. Звідси два постулати: по-перше, світ не співвічний Богові (“Католицьке віровчення велить вірити і говорити, що ця Трійця є Єдиний Бог, Ним же сотворено все, що є... так як будь-яка твар, духовна чи тілесна... не від Бога народжена, а створена Богом з нічого... З цієї причини неприпустимо твердити і вірити, що тварний світ єдиносущний чи співвічний з Богом” [86, с. 718]); по-друге, час і вічність радикально відмінні. “Ті, що так говорять ще не розуміють Тебе, Божа мудросте, Світло Духа; вони ще не розуміють, яким чином діється те, що діється в Тобі й через Тебе. Правда вони хотіли б пізнати смак вічності, однак “їхня ще зовсім нестійка думка” вагається поміж минулим і майбутнім. Хто ж зупинить цю думку, хто стримає її, щоб вона на якийсь час стала непорушною і вхопила блиск завжди непорушної вічності? Бо якщо порівняти її з вічно несталим часом, то стане ясно, що вони непорівнянні; стане ясно, що тривання для будь-якої довготи не довге, хіба через послідовність кількості рухів, які не можуть одночасно розвинути, тоді як у вічності зовсім немає наступності, все разом триває тепер, і навпаки, нема такого часу, який би був тільки теперішнім; стане ясно, що всяка прийдешність проганяє минуле, і всяка прийдешність настає після минулого, і що всяке минуле і прийдешнє виникає й впливає з вічної теперішності” [106, с. 220]. Августин далі запитує: “Хто ж стримає думку людини, щоб вона зупинилася і зрозуміла, в який спосіб вічність незрушна,

не має в собі ні минулого, ні майбутнього і може визначати і минуле, і майбутнє?” [106, с. 220].

Тут ми повинні поставити собі запитання: чи не виключає Августин можливість ототожнювати час із вічністю? Наскільки для нього є прийнятною формула, що її запропонував Платон? Якщо ми розглянемо еволюцію августинівського розуміння співвідношення часу та вічності, то нам треба буде визнати, що ця ідея була вихідною точкою для спекулятивних побудов. Наприклад, у трактаті “Про музику”, де йдеться про вічні числа, Августин називає час подобою вічності: “Які ж числа суть найвищі, якщо не ті, в яких немає жодної зміни, і звідки стають споглядальними, влаштованими, упорядкованими і вирівняними часи, що наслідують вічність...” [86, с. 719]. Для порівняння у Платона: “...впорядковуючи небо, він водночас творить для вічності, що перебуває у єдиному; вічний образ, що рухається від числа до числа, ми називаємо часом” [86, с. 719]. Як наслідок, Августин обережніше ставився до цієї формули. Він наполягає на тому, що перед сотворенням природи не було ніякого часу: “Бо ж яким чином могли б проминати незліченні віки, коли б ти – їх Творець і Засновник – ще не сотворив їх? Як же міг бути якийсь час, якщо Ти Сам не встановив його? Або яким чином міг би він проминати, коли б ще не існував?” [106, с. 221]. Далі Августин додає: “Оскільки Ти творець усіх часів, і якщо був якийсь час перед тим, як ти сотворив небо і землю, то чому ж кажуть, що Ти був бездіяльним? Бо той самий час, що сотворив Ти, ані будя-який інший час не міг проминати раніше, ніж Ти його сотворив. Коли ж, навпаки, до сотворення неба і землі зовсім не було часу, то чому ж питати про те, що Ти “тоді” робив? Там, де не було часу, не було ще й “тоді”” [106, с. 221]. Як у “Сповіді”, так і в інших творах, філософ протиставляє плинності часу нерухому зосередженість вічності в Бозі: “Ти випереджаєш минулі віки висотою своєї вічності, завжди теперішньої, і Ти працюєш над усією прийдешністю, бо ж вона прийдешність, а як тільки прийде, стане минулим, тоді як “Ти завжди Той

Самий, а твої літа не проминають”. Твої літа не йдуть і не приходять, а наші йдуть і приходять. Твої літа тривають одночасно всі, тому що вони справді тривають; вони зовсім не йдуть, а прихід інших не проганяє їх, бо ж вони не проминають, тоді як наші літа будуть разом хіба лише тоді, коли перестануть існувати” [106, с. 222]. Відтак, літа божі, як один день, що дорівнює вічності. “Твої літа як один день”, Твій “день” не відновлюється щодня, це ж “сьогодні”, а це сьогодні не поступається місцем жодному “завтра”, бо ж воно зовсім не настає після “вчора”. Твоє сьогодні – це Вічність. Ти зродив співвічне буття, якому Ти сказав: “Сьогодні я зродив Тебе”. Ти створив усі віки, а сам існуєш перед усіма віками, і це ж не можливо, щоб у “часі” не міг бути який-небудь “час” [106, с. 222]. Для порівняння відзначимо: згідно з Плотіном, якщо припустити неможливу думку, що час зупинився і втратив свою специфічну розосередженість, він би зник чи, щонайменше, перестав бути собою і вернувся б до зародкового стану.

Відповідно, єдиним пунктом розходження Августина з неоплатоніками у трактуванні співвідношення часу та вічності залишається питання про початок світу і часу. Утім, обстоюючи свою позицію, він всетаки використовує мисленнєві схеми своїх попередників.

Аргументація опонентів Августина зводилася до того, що заперечення вічності світу нібито ставило під сумнів саму вічність творця, що є байдужою до будь-яких змін. В Августина сказано: “Що ж робив Бог перед сотворенням неба і землі? Якщо Він був бездіяльний і нечинний, то чому ж, – питаються вони, – не залишився таким назавжди і не утримався, так само як і раніше, від будь-якої праці? Якщо постав у Бозі якийсь новий рух, якась нова воля щодо сотворення того, що ще не було сотвореним, то чи можна говорити про справжню “вічність” там, де народжується воля, що існувала раніше? Бо ж воля Божа – це не те, що сотворене, а те, що було до сотворення, бо ж ніщо не сотворюється без попередньої волі Творця. Отже, воля Божа належить до

самої Його субстанції. Коли ж у Божій субстанції народжується щось, що раніше не існувало, то цю субстанцію не можна назвати справді вічною. А якщо Бог цілу вічність прагнув, щоб існувало творіння, то чому ж це творіння не вічне” [106, с. 219–220]. Спростовує ці докази Августин наступним чином: Бог є Творцем усього суцього, а отже, й часу, якщо тільки той існує. Напевно, до сотворення часу – часу не було. Проте сам час твориться зі світом. “Дійсно, якщо справедливо, що вічність і час є відмінними через, що часу не буває без деякої зміни, а у вічності немає ніякої зміни, то чому ж не розуміють, що часу не було б, якби не було сотворіння, яке змінило дещо своїм рухом? Оскільки моменти цієї зміни співпадати не можуть, то вони закінчуються і замінюються іншими коротшими й тривалішими проміжками, утворюючи час” [23, т. 3, с. 470]. Тому питання про те, що Бог робив до творення світу, абсурдне, бо до часу, поза часом, у вічності немає розрізнення “до” і “після”. Говорити про те, що Бог ніколи не робив нічого, означає те саме, що й казати, що Він не робив нічого ні “в якому часі”. “Отже, перед сотворенням світу не могло бути ніякого часу, і лише Ти був перед усіма часами, Ти вічний Творець усіх часів, і ніяке творіння не було співучасником Твоєї вічності” [106, с. 236]. Стисло формулюючи цей принцип, Августин пише: “Не запитуй коли: у вічності немає “коли”. “Коли” і “колись” є слова, що належать часам” [86, с. 720]. На основі цих міркувань він доходить висновку: “Усі часи Ти створив, і перед усіма часами Ти єси, і не було такого часу, коли не було часу” [86, с. 720].

Але ж і Плотину були відомі ті аргументи які спростовує Августин: однак для нього, напевно, вони були переконливими. Врешті-решт, хіба не платонікам Августин завдячував своєю думкою про те, що, кажучи про співвідношення вічності та часу, не можна переносити на вічність темпоральних ознак? Відтак, Августин визнав те, що час був завжди. Утім, у нього було єдине застереження: “завжди” означає в “будь-який” час і нічого більше. “Бо якщо час був не у будь-який час, то був час, коли не було ніякого

часу?” [86, с. 721]. В останньому разі ми маємо чіткий приклад логічної еквілібристики: Августин використовував положення, яке традиційно слугувало для спростування ідеї обмеженості часу. Ми знаходимо його, наприклад у Секста Емпірика: “...якщо він обмежений, то почався в якийсь момент часу і якимсь моментом часу закінчиться; внаслідок цього був колись час, коли не було часу (перед тим як він почався), що є безглуздом. Отже, час не є обмеженим” [86, с. 721]. В цілому, як ми бачимо, хід думок Августина є аналогічним до ходу думок Плотіна. Проте в нас із цього приводу виникає низка запитань: як можливо, щоб один і той же шлях приводив до різних висновків? Як можливо, щоб одним і тим же способом доводились протилежні тези?

Ми б це пояснили наступним чином. Плотін виходив з ідеї циклічності часу, який на фоні вічності виглядає як точка, що описує коло. Тому визнання необмеженості часу в нього дорівнює твердженню про безмежність часу. Християнська філософія розробляє поняття лінійності часу, який мислиться як кінечний відрізок (вічність відповідно можна порівняти з “безмежною” точкою, зовнішньою щодо цього відрізка). Більшість християнських мислителів цієї епохи визнають, що час має початок.

Августин у цьому разі схиляється до тези Плотіна: вічність не кладе межі часу. Звідси випливав висновок про безмежність часу: християнський філософ використовує логічну можливість, не передбачену Плотіном, – час сам прокладає собі межі. Беручи за аксіому ідею обмеженості часу, він стверджує, що час не потребує обмеження ззовні, а отже й кількісно не зумовлений вічністю.

Оскільки Августин був вірним принципові креаціонізму, його не задовільняло вчення ранньохристиянських авторів про виникнення світу в часі, яке базувалося на безсвідомій презумпції того, що вічність – це безмежний час. Він пропонує таке рішення проблеми, яке б змогло протиставитися витонченій неоплатонівській теорії співвідношення часу і

вічності, тоді як звична для ранньохристиянської літератури аргументація не досягала мети, бо не враховувала розмежування причинного і часового передування. Сама ж ідея кількісної обмеженості та кінечності часу відіграє важливу роль у філософії історії Августина, оскільки дозволяє охопити часовий процес у його цілісності та, відмовившись від хронометричного релятивізму античності, обґрунтувати використання єдиної системи відліку часу “від сотворення світу”.

### **Б) Августинівське розуміння часу**

Відомі ще грецькій філософії апорії часу Августин переосмислив у рамках християнського персоналізму, і вперше він тлумачив їх як проблеми, що стосуються не лише світу речей, а й самої природи людського буття. Що таке час, коли минулого вже немає, а майбутнє ще не настало? Ця відома ще Арістотелю проблема наповнюється в Августина новим змістом, втрачаючи характер суто споглядної проблеми. Він пише: “...якби ніщо не проминало, то не було б минулого часу; якби ніщо не наставало, то не було б майбутнього часу; й якби не було нічого, то взагалі б не було часу теперішнього” [106, с. 222].

Проте яким чином “існують” ці два часи – минулий і майбутній, коли минулого вже нема, а майбутнього ще немає? А сам час теперішній, якщо б він був завжди теперішнім і не пропадав у минулому, то напевно не був би вже часом, а був би вічністю. “Отож, – міркує Августин, – коли теперішній час, щоб бути часом, має пропадати в минувшині, то як же ми можемо твердити, що він “існує”, коли єдина рація його буття – це не буття?” [106, с. 222]. Отже, ми маємо право сказати, що час “існує” тільки тому, що він прямує в небуття.

Яку ж міру має час? Коли ми говоримо про тривалий час, про короткий, то говоримо передусім про минувшину і прийдешність. Тривала минувшина чи тривала прийдешність – це для нас сто років, чи то в минулому чи в

майбутньому. Августин писав: “...коротка минувшина і коротка прийдешність – це, як я міркую, десять днів, що проминули, й десять днів, яких ми чекаємо” [106, с. 223].

Однак яким чином може бути тривалим або коротким те, що не існує? Бо минулого вже немає, а прийдешності ще немає. “Не кажим, отже, “тривалий час”. Про минулий кажим, що він “був тривалий”, а про майбутній – “буде тривалий” [106, с. 223]. Ми не можемо стверджувати, що тривалий минулий час став тривалим, коли він вже проминув. Бо щось могло бути тривалим тільки тоді, коли воно мало можливість бути тривалим. Коли ж воно (щось) проминуло, то не могло бути тривалим, бо ж його вже не було взагалі.

Отже, “не кажімо більше “минулий час був тривалим”, бо ж ми в ньому не знайдемо нічого, що могло б бути тривалим, оскільки моменту, коли він проминув, уже немає” [106, с. 223]. Очевидно, те саме можна сказати і стосовно “тривалого майбутнього” часу, оскільки моменту коли він настав, ще немає. Радше “теперішній час був тривалим”, бо ж тривалий остільки, оскільки він теперішній” [106, с. 223]. Він (теперішній час) міг бути тривалим, бо не пішов у небуття.

Отже, що таке час, якщо теперішнє є нульовим проміжком між минулим і майбутнім? Можна розділити століття на роки, роки – на місяці, місяці – на дні, а дні на години..., але скільки б ми не рухались далі, ми ніколи не знайдемо того “теперішнього”, яке повинно з'єднувати воедино час. Останній сам по собі ніби не існує, бо коли ми на нього звертаємо увагу, він розсипається на безмежну кількість моментів, які в сумі не можуть скласти тривалості. Проте Августин запитує себе: коли треба вимірювати час? “Ми помічаємо проміжки часу; ми порівнюємо їх між собою і стверджуємо, що одні з них довші, інші коротші; ми відмірюємо один проміжок часу; ми відповідаємо, що він удвічі або втричі більший від іншого, а цей другий тільки на одиницю більший або дорівнює іншому” [106, с. 224]. Відмінність



проміжків часу між собою виникає завдяки нашому уявленню про нього. А вимірюємо ми час в ту мить, коли він проминає. Але звідки приходить, яким шляхом переходить, куди йде час, коли ми його вимірюємо? “Звідки ж, як не з прийдешності? Яким шляхом, як не через теперішність? Куди, як не до минувшини?” [106, с. 227]. Виходить, із того, чого немає, він переходить через те, що немає протяжності, а пропадає в тому, чого вже нема. Саме через проминаючі події, в яких ми бачимо знаки та ознаки певних речей, ми можемо сповістити про прийдешнє. З цього приводу Августин писав: “Коли ж говорять, що “бачать” прийдешність, то тут йдеться не про самі речі, які ще не існують і які, так би мовити, прийдешні, а йдеться про те, що бачать, – це, можливо, причини тих речей, попередні знаки того, що вони вже існують.

Отже, ці знаки не належать уже до прийдешності, а є теперішніми для того, хто їх бачить; вони допомагають духові вловити їх і провіщати прийдешність” [106, с. 226]. Нарешті, досліджуючи природу трьох часів, Августин доходить висновку, що “не правильно казати: “Є три часи: минулий, теперішній і майбутній”; краще б вже сказати так: “Є три часи: теперішній минувшини, теперішній теперішності і теперішній майбутності” [106, с. 227]. Ці три способи є іманентно присутніми в нашому дусі. Відтак, теперішність речей минулих – пам'ять; теперішність речей теперішніх – їх пряме бачення; теперішність прийдешності – це сподівання. В одному місці своєї “Сповіді” Августин згадує про античне розуміння природи часу: “Я чув від одного вченого, що час – це не що інше, як рух сонця, місяця й зір. Я не міг погодитися з цією думкою. Бо в такому разі чому б час не мав бути рухом усіх тіл?” [106, с. 229]. Оскільки днем ми називаємо не лише тривалість перебування сонця над землею, але також його обіг від сходу аж до заходу, то що ж таке день: сам рух, чи сама тривалість у якій він відбувається, чи одне й друге разом? Отже, “нехай ніхто не каже мені: “Час – це рух небесних тіл”. Бо коли сонце затрималося на прохання якоїсь людини, щоб дозволити

довершити перемогу, воно стало б на місці, але час ішов би так само далі, бо ж боротьба велася і скінчилася саме протягом того часу, що його вистачило для цього” [106, с. 230]. Врешті-решт Августин робить висновок, що час – це тільки протяжність. “І було б дивно, – каже він, – коли б це не була протяжність самого духа. Бо коли запитую, що я міряю, коли кажу, хоча б навіть приблизно: “Цей час довший від того”, – чи навіть точніше: “Цей час удвічі довший, ніж той”?” [106, с. 232]. Розмірковування про природу часу приводить філософа до того, що час постає як чисте ніщо, проте цей результат рефлексії вступає в конфлікт із первинною інтуїцією часу, якою володіє кожна людина. “Що ж таке час? Якщо ніхто мене про це не запитує, я знаю, що таке час; якщо я захотів би пояснити тому, хто мене запитує, – ні, не знаю” [106, с. 222]. Відомий дослідник середньовічної філософії Р. Гейнзман стверджує: “У своїх спробах пошуку відповіді Августин консеквентно використовує мислення, скероване всередину: мислить про час через суб’єктивність” [167, с. 77]. Сам по собі час дійсно є небуттям, чистим розсіянням, тож його можна збагнути лише в аспекті вічності. Тільки *sub specie aeternitatis* – з погляду вічності можна зрозуміти феномен часу, злучивши минуле з майбутнім. У цьому сенсі людська душа як образ вічності є формою існування часу. Не я існую в часі, а час існує в мені. “Це в тобі, Душе мій, я вимірюю час. Не ремствуй на мене, але ж воно так! Не ремствуй і на себе в роях Твоїх вражень. Бо це в Тобі, ще раз повторюю, у тобі я вимірюю час. Враження, що залишає в тобі річ, яка проминає, залишається, хоч сама вона проминула. Це ж його я вимірюю, коли воно наявне, а не справжню річ, яка викликала його й сама проминула. Це його я вимірюю, коли вимірюю час” [106, с. 233]. Августин стверджував, що душа вимірює час розумом, в якому зростає минавшина. Процес зростання минавшини відбувається завдяки наявності в розумі трьох дій: він очікує, зосереджується, пам’ятає, щоб те, на що він очікував, перейшло через те, на чому він зосереджувався, у те що він памятає. Отже, “...у двох напрямках

простягається моя дія: вона є пам'яттю стосовно того, що я сказав, і очікуванням стосовно того, що я маю сказати. Однак моє зосередження залишається теперішнім. Воно є тим, через яке те, чого ще немає, переходить у те, чого вже нема" [106, с. 234]. І в міру того, як цей рух відбувається, наша пам'ять збагачується всім тим, що його втрачає очікування доти, поки воно не вичерпається. Так відбувається з усім життям людини: її вчинки – це також частинки. І так само, зрештою, з усією історією людського роду. Кожне його індивідуальне життя – це також одна частинка.

Душа – містилице, міра, масштаб, інструмент часу. Вона вимірює час тільки тому, що сама знаходиться немовби понад потоком часу; властива душі часточка всемогутньої сили Буття, що ставить її над усіма часовими речами, рятуючи її тим самим від руйнації часу. У душі час ніби зупиняється, завдяки чому стає можливим пов'язати минуле з теперішнім, а теперішнє – з майбутнім. Душа – це царство вічно теперішнього, тому й здатна возвиситися над плином часу, що властивий зіпсутому світові, збираючи часові стани в позачасову точку "є". Схоже на те, як *cogito* збирає душу в єдність самосвідомості, так і душа збирає час у єдність теперішнього, минулого й майбутнього. Проте таке трактування часу містить у собі суперечність: з одного боку, індивідуальна душа прагне привести обидві сфери – вічність і час – до тісного зіткнення й остаточного злиття, а з іншого – вона сама є поміщена у світ часу, в якому їй загрожує "розсіяння". Душа людини, що являє собою образ Буття у власному сенсі, скріплює час завдяки тому, що є образом Того, Хто вічно та істинно Є. Справжня ж вічність виключає час і зміну. Саме тому августинівське розуміння часу не можна назвати суб'єктивістським, його в жодному разі не можна зближувати з трансценденталістською позицією Канта. Душа вимірює час, проте сама душа тут аж ніяк не відіграє роль осередку "суб'єктивного", який відіграла в Новий час. В Августина взагалі не виникає питання про час як форму

можливого досвіду. Питання в нього полягає в іншому, а саме: що уможливило сам час? Така постановка питання, яку Кант вважав би догматичною, виводить августинівський аналіз часу за межі будь-якої суб'єктивності. Душа людини – це образ вічності, тому людина не належить тільки сама собі, її душа не є носієм теоретичного розуму і джерелом автономного морального законодавства. Людина немислима поза Богом: “Ти мій вічний Отець, мене ж було поміщено у час, структури якого я не знав; думки мої, серцевина моєї душі роздирається на шматки його строкатістю, доки я не зіллюся з Тобою, очищений і розплавлений у вогні Твоєї любові” [73, с. 21].

Ніколи не зможуть повторитися ні життєві події, що вже відбулися, ані сам діючий суб'єкт, тому й теперішнє не може виникати з минулого. Теперішнє і минуле (думка, пригадування, пізнання) складають два взаємодіючі ряди, обидва – кореляти вічності: теперішнє як момент, що “схоплює” всі часи, а минуле як вмістилище всіх часів. Майбутнє ж – не час, а можливість часу, єдиний допустимий час не(до)здійсненості, не(до)мисленості і не(до)буттєвості. Воно і забезпечує філософуючому суб'єкту, поміщеному між минулим і теперішнім, присутність у часі і поза часом, можливість руху від себе до начала речей, до їх припущення, і від начала до себе. Це робить думку універсальною, такою, що охоплює всі начала (античні, новочасні чи середньовічні з ідеєю створеності світу за Словом) і передбачає добуттєвий стан думки.

Внутрішній світ людини постає специфічним посередником між часом та вічністю. Як часу, так і людини стосується формула: *tendit non esse*. І людина знає про це. Саме через це вона знаходиться в колі вічності і є схожою на Бога.

Парадоксальність спільного існування цих станів подібна до Августинового уявлення про час, що протікає з майбутнього, з добуттєвого начала, і сплутує всі начала і кінці. Оскільки час у Августина двовекторний.

Зазвичай кажуть про середньовічний час як про лінійний. Він протікає від сотворення світу до Страшного суду чи з минулого в майбутнє. Виповнившись, часи зімкнуться, утворивши фігуру кола, тому можна говорити про циклічний час і час-миттєвість. Як зазначає С.С.Неретина: “Якщо слідувати за Августином, ця схема не зовсім точна. Час, як він припускає, дійсно почався зі створення світу. Проте це був дивний, наче “нечасовий” час; це думка про час, думкочасовість” [83, с. 130]. Очевидно, що світ було створено не в часі, а разом із часом, і відбулося це напочатку, що й дозволяє говорити про первинне покладення часу. Це був час від думки про сотворення світу до думки про можливість первородного гріха внаслідок свободи волі, тобто до моменту, коли власне й починається життя. Усе, що відбувалося до людського волевиявлення, Августин називає “духом життя”, але не самим життям. Винуватцеві гріха, Адамові, одразу було дано усе нероздільне знання і відповідно (оскільки було даним усе знання) здатність розрізнення. Цю здатність він був вільний актуалізувати (не актуалізувати), коли стояв перед вибором між повинністю (залишитися в нероздільному знанні, тобто у правильності і праведності) та можливістю втрати волі заради життя (Єви), що пов’язано з порушенням заборони розрізняти знання за критерієм добра і зла. Властиво час, на відміну від думкочасовості, почався з гріхопадіння Адама, що розділив первинно єдине буття на власне (просте, одне, вічне) буття і не власне буття, тобто життя, в якому зберігається пам’ять про причетність до власне буття, що забезпечує можливість повернутися до нього. Аналізуючи слово за словом текст Писання, Августин каже, що в ньому ніколи не вживається слово “ніч” стосовно сотвореного. “Знання творіння саме по собі тьмяне, аніж коли воно набувається при світлі Премудрості Божої, – за допомогою ніби самого мистецтва, яким воно створене” [83, с. 130], проте відблиск усе-таки в ньому залишається “за причетності до незмінного світла і дня, яким є Слово Боже” [83, с. 130].

За силою наслідків акт гріхопадіння дорівнює Страшному судові, а власне кажучи, це й був Страшний суд. Розмірковуючи над властивостями перших днів творення, Августин висловлює сумніви, що вони “доступні нашому розумінню”, чим підкреслюється не слабкість розуму (як часто вважають), а його здатність поставити думку в домисленневу і добуттєву позицію, припускаючи існування по той бік життя іншого, всезагального, розуму. Про його структуру нічого невідомо, можна лишень здогадуватися про способи перетворення його думки в діло. “Спочатку ж словом Божим створене світло... але якого характеру було це світло... це не доступне нашому розумінню і не може бути для нас зрозумілим відповідно до того, як воно є, хоч ми й повинні цьому вірити без сумнівів” [83, с. 130]. І тут же, наче забувши про недоступність розуміння іншого розуму, Августин висловлює багато припущень (ніби відповідей, досліджуючи цей інший розум, намагаючись його збагнути): “Можливо, це деяке тілесне світло, що знаходиться у вищих частинах світу вдалині від нашого погляду, чи той самий, яким врешті запалене сонце, а можливо, іменем світла позначається святе Царство... Можемо, напевно, певною мірою правильно розуміти під цим ранок і вечір останнього дня” [83, с. 130]. Останній день і є Судний день, коли знання “постає як усвідомлення себе самого”, тобто самосвідомість.

Із зазначеного вище випливає декілька висновків.

I. Самосвідомість виражається через ряд повторюваних актів, які забезпечують можливість змін. Єдиний акт виражено іменем “день”. За Августином, він названий не “днем першим”, а “днем єдиним, і не інший день другим чи третім, чи іншим, але повторюється той самий, єдиний для поповнення шестирічного і семирічного числа”. Цілком очевидно, що число тут двозначне: одне значення передбачає порядок (перший, другий), кількість, будучи пов’язаним із множинністю; друге значення – те, яке має на увазі Августин – субстанціальне число, це не перелік, а багатосмисловість одного і того ж, що забезпечує повтор як тотожність і повтор як вираження

різноманітних смислів пізнання. “Повторюється той самий день... заради шестирічного і семирічного пізнання: шестирічного щодо творінь, сотворених Богом (те, що можна назвати природознавством); семирічного щодо спокою Божого (ілюмінація, “просвітленість сьйвом”)” [83, с. 131]. Смисли пізнання рівні між собою, розрізняються за змістом. Рівність смислів не залежить від їх появи на світі і свідчить про їх незалежність від порядку часу та визначається спрямованістю пізнання. Тому усвідомлення, осмислення чогось звернене “до прослави і любові Творця”, поміщене між часами, тобто виявляється й у часі, і поза ним, і є суттєвим для будь-якого часу, в тому числі й для наших днів, як можливість певного розв’язку проблеми. Ці смисли Августин називає “чимось новим у часі, що не має часових меж”.

II. Час – фактично парадоксальний – тече в двох напрямках:

- 1) від початку світу до Страшного суду, до кінця віків;
- 2) від Страшного суду – тобто моменту, який прийнято вважати кінцем світу і майбутнім – до початку світу.

Отже, наполягаючи на двовекторності часу, Августин робить спроби обґрунтувати вічність Творця і тимчасовість творінь. При цьому єдиною істотою, яка має зв’язок із вічним творцем і певне знання про вічність, на думку філософа, є людина. Оскільки тільки вона здатна віднаходити у світі речі, існування яких не вкладаються в часові рамки.

Августин у “Сповіді” зазначав: час тече з майбутнього в минуле, в ті безодні душі, заглибившись у які, можна зустрітися не з образом предмета, а з самим предметом, не з образом Бога, а з самим Богом. Саме два такі напрямки мають ритми “Сповіді”: одне коло – від минулого до майбутнього, друге – з майбутнього в минуле, до початку творення, що таким чином вплітається в твоє, єдине, часове життя; твоє ж життя занурюється в надра вічного початку. Ідея часу введена в склад вічного думкобуття як умова творення. Кожне коло утворює свою історію, що одночасно розгортається.

“Майбутній” преображений Августин навіть не дивується “минулому” Августинові, а втомлюється від нього й іронічно намагається знайти деякі спільні точки дотику. Минуле тлумачиться як зло, недостовірність світла, а майбутнє – як світло. Точки дотику виявляють не схожість, а відмінність: тут, у цьому пункті, Августин був таким-то, і таким-то в дитинстві та в юності, яким не є зараз; тоді його влаштовувала історія, і він радів украденій груші. Проте цей вчинок зараз викликає у Августина огиду. Обидві історії співвіснують синхронно.

Ж. Дельоз, посилаючись на томістські підручники І. Дунса Скота, а не на Августина, що робить його істориком готичної філософії, описує ці ряди. “Насправді, в одному суб’єкті ці два ряди не поділяються на дитячий і дорослий. Не подія дитинства складає один з двох реальних рядів, а радше темний попередник, який встановлює контакт між обома основними рядами: рядом дорослих, яких ми називали дітьми, та рядом дорослих, до яких ми себе зараховуємо” [83, с. 131]. “Темним попередником” для Августина був Бог, який, первинно існуючи в безсвідомому, Своєю інтенціональною силою спричинює перехід безсвідомого у свідомість. Ж. Дельоз цього попередника називає фантасмом, як вищою реальністю, що перевершує всі ряди. Але в обох випадках два ряди історії, в яких діє один і той самий суб’єкт, є результатом двозначності. Під час цього руху появляється “вперше світ”, показуючи реальність і правильність як ідеї народження, так і ідеї сотворення, обґрунтованих діалектикою вічного та тимчасового. Ця творчість складає історію, що здійснюється не лише в часі, а й в розривах часу, будучи наочним свідченням того, що зі шляху, яким слідує людина, можна звертати знову і знову, бо людина, маючи множину можливостей, по природі обирає шлях правильний, праведний, а отже, красивий (Августин наголошує, що Бог, як великий художник, створює красу, навіть благоустрій тілесних речей). Тож тут важить особистий, тобто унікальний досвід, прикладом якого є “Сповідь”.



Отже, вчення Августина про час є значним кроком уперед порівняно з усім, що ми знаходимо з цього приводу в грецькій філософії. Відкинувши непридатні античні концепції часу, філософ дійшов висновку, що час є своєрідною протяжністю духа. Цей висновок про суб'єктивну природу часу він пропонує не як істину, але як одну з можливих гіпотез. Поряд із суб'єктивістською, психологічною гіпотезою, висування якої робить Августина родоначальником традиції, яку продовжив Кант, для нього була очевидною й інша – гіпотеза об'єктивного часу, що була близькою за змістом до майбутньої концепції Ляйбніца. Об'єктивний час Августин розумів як відношення між речами, як порядок їх руху через момент теперішнього і порядок їх взаємних змін.

Ці два поняття часу слугували Августину для двох різних цілей: перше, суб'єктивне, він переважно застосовував у цілях історії; друге, об'єктивне, він використовував для переходу від онтології до космології, від теорії буття до теорії світу.

#### **4.2.2. Про цінність часу в розумінні Августина**

Вивчивши природу часу та висунувши суб'єктивістську гіпотезу про нього, Августин продовжив дослідження часу, пропустивши його крізь призму людського життя.

Час для людини – це відображення болю, якого їй завдає відчуття тимчасовості, тлінності власного існування. Лише за умов швидкоплинності часу та минучості життя, та стикаючись із неперебутністю власної смерті, людина змушена визнати, що її життя є несумісним із вічністю.

Зважаючи на ці обставини, ми повинні замислитися над цінністю часу та визначити, яку роль він відіграє у нашому житті. Бо навіть “коли людина спить, насолоджуючись відпочинком від важкої праці, спокійні години продовжують свій рух. Час не спить: це велика річка, що забирає все з собою і ніколи не зупиняється: тихо і безшумно вона тече” [45, с. 860]. Утім, навіть

уві сні людина продовжує свій шлях; коли їй здається, що її втомлена природа ніби відпочиває, вона наближається до свого кінця. Безумовно, знаючи про цей кінець, ми постійно проганяємо від себе думки про нього. Наше єство прагне перебувати в сні омани і провести своє життя, не помічаючи всіх небезпек та спокус, які її оточують.

Августин закликає нас пробудитися від цього летаргічного сну і перестати марнувати час, оскільки, ріка часу може нас викинути у вічність у будь-який момент. “Людина не цінує часу: однак він є запорукою, яку довірило їй небо для набуття вічного блаженства; він є скарбом, який вона може втратити безповоротно. Проте більшість людей марнує його, керуючись марнославством! Час є дорогоцінністю, втрату якої не можна нічим винагородити!” [45, с. 861].

Хоч всі люди турбуються і шкодують про те, що життя є таким коротким, однак вони не знають, як провести час. Тривала історія так і не навчила їх раціонально використовувати час. Для багатьох із них воно є нестерпним ярмом: дні для них перетворюються на віки, вони знемагають від нудьги та втоми. Августин вигукував: “Безрозсудні! так жити – означає не жити, а скидувати з себе життя, яке дали нам для прикрашення душі і набуття чесноти: життя є часом, який подарували нам для того, щоб ми на землі відчули насолоду від плодів безсмертя; тратити дні в бездіяльності – означає не жити, а тільки ходити з живими і в дійсності бути мертвим” [45, с. 861].

Пожираючи людські покоління, час є схожим до женця, котрий прибирає жатву з полів; але, поки одні зникають, з’являються інші, яких у свою чергу замінюють подібними до них, таким чином непомітною залишається порожнеча, яку утворює “коса смерті”. Так поступово, хвиля за хвилею, пливе річка людської історії: хоч її русло завжди змінюється, однак вона постійно наповнена водою. Схоже до річкової води, протекли і щезли в гирлі вічності покоління минулих віків. З кожним заходом сонця гине

частина людського роду. А людина залишається приліпленою до землі, ніби їй ніколи не судилося з нею розлучитися.

“Історія народів, – писав Августин, – є безперервним записом народження і смерті людей: на кожному кроці земля показує нам приклади людської тлінності та торжества часу” [45, с. 862]. На землі немає нічого постійного. Усе земне має свій початок, кінець і межу, за яку воно переступити не може. Усе земне знемагає під тягарем віків і поступається руйнівній силі часу.

Водночас, покладаючись і розраховуючи на час людина живе так, ніби тільки їй, не треба було відчувати на собі його руйнівної сили. Проте час тягне людину з собою, її смерть пожирає.

“Жахлива доля чекає на ту людину, – казав Августин, – яка віддалившись від Бога, не зуміла скористатися часом Його милосердя” [45, с. 864]. Бо, будучи зануреною в оманливий спокій, вона швидко пробігає свій життєвий шлях: непомітно доживши до останнього дня, поєднала свій час зі своєю вічністю.

Філософ шукав відповіді на запитання: як можна уникнути відчуття плинності часу та наблизитися до вічності. “Чи ви хочете, щоб час протікав для вас непомітно? Присвятіть ваше життя чесноті. Благочестивий християнин не скаржиться ні на час, ні на життя, ні на смерть: він тихо і спокійно продовжує свій шлях, не порушуючи законів природи” [45, с. 864]. Однак кожна людина втрачає час, будучи прив'язаною до життя; вона вбиває час і водночас бажає його воскресити; вона прагне до смерті – і боїться її.

Далі розмірковування про марнотратством років приводять Августина до висновку, що людина дуже часто нудьгує, не раціонально використовуючи час. Утім, у черговий раз використовуючи Святе Письмо, він доходить висновку, що “Бог поєднав задоволення з корисним використанням часу, а страждання з його втратою” [45, с. 864]. Істинна радість є плодом, на який ми можемо поглянути тільки в душі, коли

вправляємося в чесноті, а для того, хто в цьому не знаходить задоволення, життя є мукою.

Час сам по собі є ніщо, а ціною для нього є вічність. Він є моментом, який вручив людині для викуплення від вічної біди Бог. Але людина розтрачує цей скарб на різні дурниці. І після відходу нашої душі з життя ми потрапляємо в пекло, бо порушили божий порядок, розтративши на марне час.

Августин писав: “Погляньте на землю, виміряйте безодню: і там, і тут ви знайдете вічність – вічність блаженства та вічність мук. До однієї з цих протилежностей повинен привести вас **Час**. Вибирайте...між корисним і не корисним використанням часу та вирішіть всі важливі для вас запитання. Подумайте і не використовуйте земне життя для зла” [45, с. 865]. Бо все зло, яке ми чинимо, стирається часом, який Бог наділив властивістю згладжувати погане. І безумовно, весь час, який ми використовуємо після того, як відчули гнів Божий, є даром Його безмежної любові. А втрата часу є гіршою за втрату крові: вона є самогубством.

Отже, Августин доводить, що час відіграє дуже важливу роль у процесі творення людської історії. Він є головним чинником, який стимулює людину до діяльності. Час змушує людину “тримати руку” на пульсі і відчувати важливість свого існування. А темпоральність буття окреслює історичні межі для людської екзистенції і постійно нагадує про неминучість смерті.

#### **4.2.3. Доля Августинівського вчення про час у середньовіччі**

У середні віки до августинівської феноменології часу ніхто нічого нового не додав. Більшість теологів обмежилися відтворенням платонівського розуміння часу як “рухомого образу вічності” чи аристотелівського – як “числа руху”. Від Августина вони головним чином сприйняли протиставлення тимчасового, світського, і вічного, божественного, а також ідею злитості, нерозривності світу і часу, яка звідти

впливала. Переживання тимчасовості та хиткості природного і людського світу, що було досить яскраво висвітлене в августинівській “Сповіді”, передалося практично всім творцям культури раннього середньовіччя.

Таким чином, середньовічна філософія була орієнтована на майбутнє, оскільки з ним були пов’язані надія на спасіння і скерованість на нове. Амвросій Медіоланський виправляє тих, котрі писали, що Середньовіччя є орієнтованим на традицію, навпаки, для християнина важливою є спрямованість до майбутнього, яке несе оновлення (спасіння). Істинне повернення, з позицій Августина, полягає в тому, щоб повторити життя Христа, тобто виявити унікальність, а вона проявляється через відмінність. У цьому разі вираз “повернутися до начал” є двозначним. Він означає не тільки очищення пам’яттю і розсудком для виявлення шляхів, які ведуть до споглядання істини, а й повернення в майбутнє, у світ можливостей, що є доступним людині через ідею здогадки.

### Висновки до розділу 4

Будучи християнином і священиком, Августин не міг байдуже ставитися до боротьби між язичництвом та християнством. Тому на звинувачення християн у тому, що вони є причетними до руйнування Риму, Августин відповів детальним розглядом історії всіх держав. У такий спосіб він довів, що схожі лиха завжди супроводжували історію кожної держави.

Виходячи з принципів власної філософії історії, Августин протипокладає Царство Боже язичницькій державі. Воно живе за законом Божим і проявляється ще до народження Христа в особі праведників, переважно вихідців із “вибраного” народу. Таким чином, усе минуле людства, яке попередники Августина зображали лише в механічних зіставленнях родоводів і хронологічних таблиць, він охопив в одному спільному синтезі, в основі якого лежала ідея морально-релігійної еволюції. У цьому синтезі вперше зливалася та осмислювалася вся історія людства – з елітами, юдеями та варварами. Відтак, Августин став творцем першої філософії історії та надав їй того теократичного нахилу, який панував до XVIII ст.

Проте образ Царства Божого для Августина був не просто засобом “орієнтування” перебігу загальної історії; в його очах він мав бути вищим керівництвом для всіх. Усі люди повинні прагнути до того, щоб посприяти здійсненню Царства Божого. З цієї ідеї, таким чином, було виведено плідний принцип прогресу. Не дарма після Августина чимало реформаторів закликали до здійснення Царства Божого на землі. В уявленнях Августина головну роль у здійсненні Царства Божого повинна була відігравати церква, оскільки вона була його земною “проекцією” (*umbra*), його частиною. Таким чином, ідея Царства Божого призвела до апофеозу церкви. Реальне панування церкви в IV ст. посилювалося через її ідеалізацію. Однак саме Царство Боже Августина не було земним, а надземним, духовним поняттям. Тому, з погляду Августина, ідея Царства Божого по щодо церкви могла служити для неї тільки відправним пунктом у процесі виконання її небесного покликання.

Подальша доля ідеї Царства Божого зовсім не збігалася з візією Августина. Уже в середні віки вона перетворилася на джерело безмежних домагань церкви на мирські блага. Матеріалізація всього духовного, що була характерною рисою середньовіччя, також зачепила ідею Царства Божого. Вона втратила своє універсальне, містичне значення і була ототожнена з видимою церквою. Застосовуючи ідею Царства Божого до конкретної церкви, її поборники забули, що церква в очах Августина була лише мандрівницею по землі, що вона поєднувала в собі праведників і злих, та збирала членів Царства Божого. Поборники середньовічної теократії забули про те, що уподібнення церкви до Царства Божого в Августина стосувалося лише єдиної вселенської церкви, а не місцевої, римської.

Простежуючи земну історію Царства Божого та виходячи з принципу креаціонізму, Августин дослідив онтологічні засади існування часу. Природа часу, згідно з його положеннями, криється в людському *Cogito*. Позаяк, найважливішим моментом для істинного розуміння сутності часу стає мить (справжнє теперішнє). Власне мить була поштовхом для поділу часу на: теперішнє, минуле та майбутнє. Отже, людина виступає “джерелом” і “критерієм” часу. І саме її поява вплинула на розведення понять вічності та часу. Тут ми можемо погодитися з твердженнями філософа про те, що “порівняння вічності з часом є подібним до порівняння океану з краплею води”. Сама ж ідея кількісної обмеженості та кінечності часу відіграє важливу роль у філософії історії Отця церкви, оскільки дозволяє охопити часовий процес у його цілісності та обґрунтувати використання єдиної системи відліку часу “від сотворення світу”. Крім того, збираючи час у єдність минулого, теперішнього і майбутнього, сама людська душа знаходиться немовби понад потоком часу. Будучи носієм вічності, людина здатна оцінювати речі та надавати їм якісних характеристик.

Але найважливішим відкриттям, що його зробив Августин, досліджуючи історію та час, було виведення їх лінійності. Історія та час

скеровані у двох напрямках з теперішнього в минуле (до пізнання першопричин), та з теперішнього в майбутнє (до творення нового). Двовекторність часу та історії збагачує та наближає до вічності кожну людину. А богообразність останньої дає їй змогу по-новому подивитися на її місце та роль в історії.



## **Висновки до дисертації**

Наше дисертаційне дослідження ставило своїм головним завданням історико-аналітичну реконструкцію головних засад і принципів філософії історії Августина Блаженного і визначення її історичної ролі в подальшому розвитку філософських і релігійних ідей наступних епох.

У процесі написання цієї роботи нами було піднято, осмислено й науково вирішено такі проблеми:

- Головні положення філософії історії Августина формувалися у духовному полі світогляду мислителя, який уособлював собою загальнохристиянський світогляд і був домінуючим у тодішньому духовному житті.

- Поділяючи позицію теоцентризму, Августин виразив повну опозицію античному політеїзму. На цій основі у нього формується ідея універсального Божого Царства, що виходило поза вузькі рамки національного царства Єгови та встановлювало його межі до створення людини і далі до початку сотвореного буття.

- У контексті ідеї Божого Царства Августин ставить і вирішує фундаментальні проблеми походження людства, історії його земного існування та розуміння кінцевої мети. У своєму загальному вигляді ці проблеми окреслювали теоретичний зміст і суть першої філософії історії, створеної християнським мислителем.

- Августинова філософія історії фактично була першою глобальною теорією історичного процесу, основою якої слугувала біблійна історіографія, і в яку було включено моменти Божої опіки над світом та провидіння, а також поняття предестинації, завдяки чому сама історія мала не лише мету, а й окреслений смисл. Окрім того історія окреслювала ще і чітку місію, яку можна визнати як рятівну, викупну, виправну, випробувальну та настановчу.

- Факт створення Августином глобальної теорії історичного процесу став можливим головню завдяки обґрунтованій ним оригінальній концепції

розуміння часу. Час для Августина не становив "замкнутого" кола, бо тоді не було б "раніше" і "пізніше". Час мислитель трактував як вихідну лінію, що має початок і кінець, а водночас і головну точку. Початком усього є створення світу, кінцем - перехід до вічності, а центральним пунктом є втілення Слова Божого. Усі етапи розвитку історії водночас вважалися етапами наближення до центрального і головного пункту.

- У своїй філософії історії Августин намагається реалізувати дуже важливу загальнотеоретичну установку на те, щоб збагнути й осмислити саму логіку історичного процесу, а не відтворити його хронологію. Щоправда, Августин усе ж таки називає і відповідні часові епохи, що відтворюють історичну драму розвитку людства. Серед таких епох він називає епохи:

- I) від сотворення світу до потопу;
- II) від потопу до Авраама;
- III) від Авраама до Давида;
- IV) від Давида до кінця вавілонського полону;
- V) від вавілонського полону і аж до приходу Ісуса Христа;
- VI) від приходу Ісуса Христа і до кінця світу.

- Основне положення філософії історії Августина Блаженного зводиться до визнання Бога – Творця, який здійснив реалізацію своєї думки і своєї волі. Саме тому вся можлива інтерпретація історії в його доктрині відбувається у рамках християнського віровчення. У цьому зв'язку сформовано і її основне завдання та мета. Такою метою стає теодицея, чи то прославлення Бога в усій історії людства, а також просвітлення людини не лише в аспекті її земного життя і призначення, а й стосовно її загробних надій та сподівань.

- Визначальним моментом доктрини Августина було трактування ним людини як суб'єкта історичного процесу. Остання знову ж таки представлена Августином у світлі християнського віровчення.

Наступним визначальним моментом Августинової філософії історії стала його концепція свободи волі людини, згідно з якою, визнавши людину вільною, він робить останню морально відповідальним та діяльним суб'єктом історичного процесу. Тобто сама людина творить власну історію, щоправда, завдяки божій благодаті.

- У своїй філософії історії Августин довів єдність та спільну долю людства на основі християнського догмату гріхопадіння, показавши у цьому зв'язку початок, загальну мету і сам кінець історичного процесу.

- Августинова філософія історії у своєму універсалізмі охоплювала як світ земний, так і світ небесний в ідеї Божого Царства. При цьому земна історія людства однозначно представлена в нього як щось перехідне, тимчасове або ж просто – як перехідний ступінь до вічного царства. На цій основі Августин робить висновок про те, що земна історія людства не має особливої вартості сама по собі, порівняно з вічним життям, яке настане після неї. Ця історія відбиває у недосконалий спосіб вічний та незмінний світ Божий. Вона нічого не додає до духовного світу, де одна душа є важливішою за весь матеріальний всесвіт.

- Августин реально не створив філософії історії земних царств. Усі його помисли були повернуті на віднайдення дороги до Царства Небесного. Тому він веде гостру полеміку із земним царством і, натомість, активно прославляє та звеличує Царство Небесне. Його постійний Євангельський заклик до Царства Божого, що пронизує усю філософію історії мислителя, уможлиблює зображення історії людства як дороги чи шлях саме до Царства Небесного.

- Зазначається, що Августинова філософія історії є не лише теорією чи теоретичною спорудою. Вона, поза всяким сумнівом, є ще й етичною доктриною, вченням, спрямованим на людський розум і волю кожної людини. А концепція філософії історії Августина як цілісна концепція

історичного процесу у своїй побудові має наступні структурні принципи: монотеїзму, креаціонізму, предестинації, фаталізму, провидіння.

Дослідження творчості Августина Блаженного, відкриває можливість глибшого осмислення впливу його філософії історії на розуміння світської історії та на доктринальні установки церкви. Тут є також проблеми пов'язані з розумінням ролі суб'єкта в історичному процесі, проблеми співвідношення вічності та часу, й формуванням засад християнської філософії.

### Список використаної літератури

1. Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – 976 с.
2. Августин Блаженный // История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис, Книжный Дом, 2002. – С. 10-13.
3. Августин. О бессмертии души // Блаженный Августин. – М.: АСТ, 2004. – 511 с.
4. Августин. Цветы благодатной жизни. – СПб.: Христианское общество “Библия для всех”, 1997. – 192 с.
5. Аверинцев С. Порядок космоса и порядок истории // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 487-513.
6. Алексеев Н. Н. Идея “земного града” в христианском вероучении // Путь. – Кн. 1 (I – VI). – М., 1992. – С. 5530-569.
7. Аммон А. Путь отцов. Краткое введение в патристику. / Пер. с фр., – М.: ПРОПЛАИА, 1994. – 240 с.
8. Андреева И.С. Проблема мира в западноевропейской философии. – М.: Мысль, 1975. – 223 с.
9. Аничков Е. Эстетика и христианство // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 232-241.
10. Армстронг. А. Х. История христианского богословия. Введение в античную философию. – СПб., Изд-во Олега Абышко, 2006. – 256 с.
11. Ахутин А. В. На подходах к точке трансдукции логики античного разума в логику разума средневекового. Плотин и Августин // АРХЭ: Труды культурологического семинара. – Вып. 3. – М.: РГГУ, 1998. – С. 232-250.
12. Баскин М. Августин как теоретик католицизма // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 466-486.
13. Бачинин В.А. Малая христианская энциклопедия: В 4 т., – Т. 1. Религиозная философия. – СПб.: Шандал, 2003. – 360 с.

14. Біблія. – Львів: Свічадо, 1990. – 1503 с.
15. Беликов В. Литературная деятельность Бл. Августина против раскола донатистов. – К., 1912. – 146 с.
16. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 176 с.
17. Бердяев Н.А. Царство духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – 383 с.
18. Бичко І.В., Бичко А.К., Табачковський В.Г. та ін. Історія філософії: Підручник / І.В. Бичко, А.К. Бичко, В.Г. Табачковський – К.: Либідь, 2002. – 408 с.
19. Бичко Б.І. Філософсько-теологічні прочитання антропологізму А.Августина // Мультиверсум: Філософський альманах. – К.: Український центр духовної культури, 2000. – № 16. – С. 146-154.
20. Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина.– М.: Искусство, 1984. – 264 с.
21. Бычков В.В. Трактат Августина “De musica”. У истоков средневековой эстетики числа и ритма // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 652-706.
22. Бычков В.О. К проблеме “эстетики Августина”: о пределах интерпретации средневековых текстов // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 807-821.
23. Блаженный Августин. Творения: в 4-х томах. / [сост. С. И. Еремеева] – СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 1998.
24. Блаженный Августин, епископ Иппонский. Проповеди / Пер. свящ. М. Козлова, // Альфа и Омега. – № 1 (8). – М.: Ученые записки общества для распространения Священного Писания в России, 1996. – С. 65-77.
25. Блаженный Августин Иппонский. О символе веры / Пер. под ред. А.Фокина, // Альфа и Омега. – № 3 (33). – М.: Ученые записки

- общества для распространения Священного Писания в России, 2002. – С. 48-69.
26. Блаженный Августин, епископ Гиппонский. Письма / Пер. С. Стрельцова // Альфа и Омега. – М.: Ученые записки общества для распространения Священного Писания в России, 2003. – № 4 (38). – С. 47-62.
27. Блаженный Августин, епископ Гиппонский. Рассуждение на Послание Иоанна к Парфянам. Рассуждение пятое. На 1 Ин 3: 9–17. / Пер. С. Стрельцова // Альфа и Омега., – М.: Ученые записки общества для распространения Священного Писания в России, 2003. – № 2 (36). – С. 65-77.
28. Блаженный Августин, епископ Иппонский. Христианская наука (или Основания Священной Герменевтики и Церковного Красноречия). – СПб.: Библиополис, 2006. – 512 с.
29. Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви: В 4-х тт. – Т.4. – М., 1994 (репр. 1917). – 460 с.
30. Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней церкви. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. – 480 с.
31. Бриллиантов А. Блаженный Августин и его значение на Западе // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 151-192.
32. Булгаков С. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. – СПб.: РХГИ, 1997. – 589 с.
33. Булгаков С. Главы о Троичности // Труды о троичности / Сост., подг. текста и примеч. А. Резниченко. – М.: ОГИ, 2001. – С. 102-106.
34. Булгаков С. О влиянии триадологии Августина на русское богословие // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 385-388.

35. Великие мыслители Запада / Пер. с англ. – М.: КРОН–ПРЕСС, 1999. – 656 с.
36. Верещацкий П. Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 193-231.
37. Вдовиченко А.В. Дискурс – текст – слово / Статьи по истории, библиотеке, лингвистике, философии языка. – М., Изд-во. Православного Свято–Тихоновского Богословского института, 2002. – С. 288-294.
38. Волконский А. Католичество и священное придание востока. – Париж. 1933. – 356 с.
39. Виндельбанд В. Августин и средние века. // Виндельбанд В. История древней философии. – К.: Тандем, 1995. – С. 330-360.
40. Гаджикурбанов А.А. Августин и академический скептицизм // Из истории западноевропейской культуры / Под ред. проф. В.В. Соколова. – М.: Изд. МГУ, 1979. – С. 53-67.
41. Гарнак А. Сущность христианства / Пер. с нем. — М., 1906. – 124 с.
42. Герье В.И. Философия истории от Августина до Гегеля. // Фридрих Шеллинг: Pro et Contra. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 534-545.
43. Герье Н. Блаженный Августин. – М.: Эксмо, 2003. – 640 с.
44. Глубоковский Н.П. Блаженный Августин в изображении русского светского историка. – К., 1911. – 38 с.
45. Голицын Н. “Время”– из бдений блаженного Августина // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 860-866.
46. Гревс И.М. Августин // Новый энциклопедический словарь: В 3–х т. – Т. 1. – М., 1993. – С. 127-150.



47. Григорий, иеромонах (Борисоглебский). Сочинение бл. Августина о Граде Божием как опыт христианской истории философии // Вера и разум. – 1891. – № 15, 17.
48. Губман Б.Л. Смысл истории: очерки современных западных концепций.– М.: Наука, 1991.– 192 с.
49. Гусейнов А.А., Ирлитц Г. Краткая история этики. – М.: Мысль, 1987. – 589 с.
50. Данн Дж.Д. Единство и многообразие в Новом Завете / Пер. с англ. – М., 1997. – 458 с.
51. Девятайкина Н.П. Идеино-политические истоки и ведущие принципы этического учения Августина // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. – Л., 1980. – Вып. 3. – С. 104–116.
52. Деларош Б. Спасение от греха (Апология Августина) // Символ. Журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже., Париж, 2002. – № 46. – С. 65-76.
53. Дилигенский Г.Г. Конец истории или смена цивилизации? // Вопросы философии. – М.: Наука, 1991. – № 3. – С. 29-42.
54. Дондейн А. Христианская вера и современная мысль / Пер. с ит. – Брюссель, 1974. – 546 с.
55. Евтухов И.О. Концепция человека в произведениях Августина Аврелия периода Тагаста (388–392) // Вестник Белорусского университета. – Мн., 1989. – № 2. – С. 18-21.
56. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века.– М.: Республика, 2004. – 678 с.
57. Жильсон Э. Избранное. – Том 1. Томизм. Введение в философию св. Тома Аквинского. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 496 с.

58. Иванцов-Платонов А. М. Августин Аврелий.ь // – ВСЭ. – Т. 1. – М., 1926. – С. 130-133.
59. Иванцов-Платонов А. М. Блаженный Августин о ересьях // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 90-95.
60. Ильин М.В., Цымбурский В.Л. Общества: “Открытые” и “закрытые”. Миф и его рационализация // Космополис Альманах. – М.: Полис, 1997. – С. 54-68.
61. Карсавин Л. Святой Августин и наша эпоха // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 389-398.
62. Католическая философия сегодня: [Сборник] / АН СССР, Ин-т философии; [Отв. ред. Э. В. Деменчонок]. – М.: р. и., 1985. – 142 с.
63. Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії.– К.: Основи, 1996. – 615 с.
64. Кондзьолка В.В. Історія середньовічної філософії: Навч. посібн. – Львів: Світ, 2001. – 320 с.
65. Кремона К. Августин из Гиппона. Разум и вера / Пер. Харитоновна.–М.: Дочери св. Павла, 1995. – 304 с.
66. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Пер. с нем. О.Ю. Бойцовой. – СПб.: Алетейя, 2000. – 442 с.
67. Лаба В. Патрологія.– Львів: Свічадо, 1998. – 545 с.
68. Лебедев В. Э. Философия Истории и Метаистории. – Екатеринбург, 1999. – 358 с.
69. Лейн Т. Христианские мыслители / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 1997.– 415 с.
70. Лозниця С.А. Концепція “двох градусів” Аврелія Августина та її вплив на становлення поняття вдосконалення // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український центр духовної культури, 2002. – № 28. – С. 68-76.

71. Лосев А.Ф. Августин / Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 822-852.
72. Лосский В. Августин учитель. Элементы отрицательного богословия в мышлении блаженного Августина // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 399-410.
73. Лошаков Р.А. Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике (Августин – Декарт – Паскаль): Монография. – Архангельск: Издательство Поморского госуниверситета, 1999. – 120 с.
74. Малащенко И.Е. Социально–философская концепция Данте и его полемика с Августином // История зарубежной философии и современность. – М., 1980. № 4, С. 10-20.
75. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
76. Майоров Г.Г. Аврелий Августин // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 514-651.
77. Марітен Ж. Нариси з філософії історії / Пер. з фр. О. Маліновської // Transfiguratio. Преображення: Альманах християнської думки. – Львів: НАН України. Ін-т народознавства, 2003. – Вип. 1. – С. 16-28.
78. Марру А. Святой Августин и августинианство: Пер. с франц. О.В. Головой. – Долгопрудный: Вестком, 1999. – 240 с.
79. Матузова В.И. Место философской традиции средневековья в концепции философии Эриха Калера // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – № 4. – С. 116-123.
80. Мистическое богословие. – К., 1991. – 391 с.
81. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие (Конспекты лекций). – Клин: Фонд “Христианская жизнь”, 2001. – 325 с.

82. Мейендорф И. Блаженный Августин // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 411-425.
83. Неретина С.С. Средневековое мышление как стратегема мышления современного // Вопросы философии. – М.: Наука, 1999. – №11. – С. 122–145.
84. Неретина С.С. Время // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 800-806.
85. Неретина С.С. Августин Аврелий: исповедь как философствование. Онтология личности, знания, свободы // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 757-799.
86. Нестерова О. Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности / Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 707-722.
87. Нестик Т.А. Тема внутреннего слова у Августина: мышление и время // Вопросы философии. – М.: Наука, 1998. – №10. – С. 112-125.
88. Остроухов В. Зло та насилля в релігійно-філософських концепціях // Філософська думка: Український науково-теоретичний часопис: КНУ ім. Т. Шевченка. – 2000. – № 2. – С. 82-94.
89. Отцы и учителя церкви III века: Антология: В 2-х кн. Кн. 1 (Климент Александрийский и др.) — М.: Либрис, 1996. – 454 с.
90. Паславський І.В. Українська католицька література к. 16 – поч. 17ст. в загальноєвропейському культурному контексті: Київська церква. – 2001.– № 2-3. – С. 153-156.
91. Патристика: Новые переводы, статьи. – Нижний Новгород: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 2001. – 368 с.

92. Пашук А.І. Нариси з історії філософії середніх віків: Підручник. К.: Видавничий Дім "Ін Юре", 2007. – 711 с.
93. Попов И.В. Личность и учение Блаженного Августина // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 242-384.
94. Попов И.В. Личность и учение Блаженного Августина: Труды по патрологии. – Т 2. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. – 776 с.
95. Поцюрко О.Ю. Моральне зло і свобода волі людини (Августин і Пелагій) // Людинознавчі студії: Зб. наук. пр. Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. – Дрогобич: Вимір, 2004. – Вип. 10. Філософія. – С. 147-158.
96. Поцюрко О.Ю. Проблема часу в філософії Августина // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Філософія. – 2005. – Вип.13. – С. 6-10.
97. Поцюрко О.Ю. Принцип креаціонізму в філософії історії Августина // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Філософія. – 2006. – Вип.14. – С. 11-15.
98. Поцюрко О.Ю. Розуміння історії в середньовічній філософії // Вісник Львівського національного університету імені Івана Франка. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. – Серія: Філософські науки. – Вип. 10. – С. 162-172.
99. Поцюрко О.Ю. Історія людства як історія “царства земного” і “царства Божого” у тлумаченні Августина Блаженного // Людинознавчі студії: Зб. наук. пр. Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. – Дрогобич:

- Науково-видавничий центр ДДПУ імені Івана Франка, 2007.  
– Вип. 16, Філософія. – С. 64-73.
100. Потемкин В.П. Родоначальник средневекового идеализма. – М.: РМ, 1901. – № XI. – С. 29-52.
101. Ракитов А.И. Историческое познание: Системно-гносеологический подход. – М.: Политиздат, 1982. – 303 с.
102. Рассел Б. Почему я не христианин. – М.: Политиздат, 1987. – 334 с.
103. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – Т. 2. Средневековье. – СПб.: ТОО ТК “Петрополис”, 1994. – 368 с.
104. Родников Н. Учение Блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и церковью. – Казань, 1898. – 312 с.
105. Роуз С. Вкус истинного православия. Блаженный Августин, епископ Иппонский // Августин. Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 426-465.
106. Святой Августин. Сповідь. – К.: Основи, 1999. – 319 с.
107. Ситников А.В. Философия Плотина и традиции христианской патристики. – СПб.: АЛТЕЙЯ, 2001. – 242 с.
108. Сичивиця О. Основні парадигми філософії історії: Конспект лекцій із спецкурсу. – Львів: –ЛЛІ, 1993. – 78 с.
109. Селиверстов В. Августин в русской интеллектуальной традиции // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 8-19.
110. Сергеенко М.Е. О блаженном Августине // Богословские труды. – 1976. – Т. 15. – С. 3-24.
111. Сергейчик Е.М. Философия истории. – СПб.: Лань, 2002. – 608 с.

112. Семенов Ю.И. Философия истории.– М.: Современные тетради. 2003. – 776 с.
113. Скворцов К. Блаженный Августин как психолог // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002.– С. 20-89.
114. Скрипник А.П. Христианская концепция зла // Этическая мысль: научно-публицистические чтения.– М.: Политиздат, 1992. – 485 с.
115. Соколов Б.Г. Гипертекст истории. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2001.– 193 с.
116. Соколов В.В. Средневековая философия. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 352 с.
117. Соловьев В.С. Избранное. –М.: Сов. Россия, 1990. – 496 с.
118. Спасский А.А. Эллинизм и христианство. – Сергиев Посад, 1913. – 123 с.
119. Столяров А.А. Аврелий Августин. Жизнь. Учение и его судьба, // Августин Аврелий. Исповедь. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 5-50.
120. Столяров А.А. Патрология и патристика. – М.: Канон+, 2001. – 120 с.
121. Суини М. Лекции по средневековой философии. – Вып 1: Средневековая христианская философия Запада. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. – 304 с.
122. Татаркевич В. Історія філософії: Т.1: Антична і середньовічна філософія / Пер. з польської І. Шкраб'юк. – Львів: Свічадо, 1997. – 456 с.
123. Тальберг Н. История христианской церкви. – СПб.: Свято–Тихоновский Богословский институт, 2000. – 520 с.
124. Терещенко Н.А., Шатунова Т.М. Постмодерн как ситуация философствования. – СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2003. – 192 с.

125. Трубецкой Е.Н. К вопросу об Августине и Григории VII (Ответ проф. Герье). – М.: РМ., 1899. – № 1. – С. 75-81.
126. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание блаженного Августина / Блаженный Августин. Творения: В 4-х томах. – Т. 1. – СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 1998. – С. 681-750.
127. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке // Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 96-150.
128. Тэнтэл А.А. К вопросу об “обращении” блаженного Августина // К 25-летию учебно-педагогической деятельности Ивана Михайловича Гревса. Сборник статей его учеников. – СПб., 1911. – С. 411-429.
129. Уколова В.И. Философия истории Аврелия Августина / Религии мира. – М., 1986. – С. 244-265 с.
130. Урок Августина: жизнь – текст. / Августин Аврелий. Исповедь; Абеляр П. История моих бедствий.: Пер. с латин. – М.: Республика, 1992. – С. 224-258.
131. Успенский Л. Идея прогресса в философии блаженного Августина. М., 1916. – 20 с.
132. Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. – Париж: YMCA-Press, 1949. – 354 с.
133. Хейзинга Й. Осень средневековья. – М.: Наука, 2002. – 544 с.
134. Чанышев А.А. “Град земной” в эсхатологической перспективе: переосмысление опыта античной истории и гражданской культуры в историософии Августина // Вопросы философии. – М.: Наука, 1999. – № 1. – С. 124-135.
135. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии: Уч. пос. для вузов.–М.: Высш. шк., 1991. – 512 с.



136. Честертон Г.К. Вечный человек / Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1991. – 544 с.
137. Четвертин В.А. Политическое учение блаженного Августина (Метод исследования, основные идеи и их историческое движение) / Политико-правовые идеи и институты в их историческом развитии. – М.: Мысль, 1980. – С. 12-20.
138. Шичалин Ю.А. Античность – Европа – история. – М.: Греко–латинский кабинет, 1999. – 208 с.
139. Штайнер Р. Христианство как мистический факт и мистерии древности / Пер. с нем. – Ер.: Ной, 1991. – 154 с.
140. Штекль А. История средневековой философии. – СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 1996. – 320 с.
141. Эриксен Г.Б. Августин. Беспокойное сердце / Пер. с норв. – М.: Прогресс–Традиция, 2003. – 384 с.
142. Юстейн Гордер. Листи Флорії Емілії до Аврелія Августина / Пер. з норв. – Львів: Літопис, 1998. – 220 с.
143. Яннарас Х.Ч. Свобода етосу / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2003. – 268 с.
144. Яннарас Х.Ч. Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії / Пер. з англ. – К.: Основи, 2000. – 314 с.
145. Armstrong A.H. St. Augustine and Christian Platonism. – New York, 1967. – 566 p.
146. Augustine through the Ages: An Encyclopedia /General editor, Allan D. Fitzgerald, O. S. A. Foreword Jaroslav Pelikan Wm. B. Eerdmans Publishing Co. – 1235 p.
147. Augustyn z Hippony / Przekład ks. A. Zurek. – Krakow: WAM, 2006. – 240 p.

148. Bartnic S. *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii.* – Lublin: STANDRUK 2001. – 471 p.
149. Battenhouse R.W. *A Companion to the Study of St. Augustine // Journal of Biblical Literature.* – New York: Oxford University Press, 1955. – Vol. 75, № 3. – P. 241-243.
150. Bilaniuk P. *Studies in Eastern Christianity.* – V. 5. – Munich – Toronto, 1998. – 193 p.
151. Bourke V. *Wisdom in the gnoseology of St. Augustine / Augustinus.* Revista trimestral publicada por los Padres Augustinus recoletos. – Madrid: Cognito, 1958. – P. 331-336.
152. Brown P. *Augustine of Hippo, A Biography,* – Berkeley: University of California Press, 1967. – 534 p.
153. Brown P. *The body of Society.* – N.Y.: Columbia University Press, 1988. – 397 p.
154. Bukowski A. *Swenty Augustyn o reinkarnacji dusz wedlug teorii platonskiej // Przegl. Powsz.* – 1931. – 423 p.
155. Buranelli V. *Colonial Philosophy // The William and Mary Quarterly.* – London, (Jul. 1959), 3 rd Ser., – Vol. 16, №. 3. – P. 343-362.
156. Burleigh J. *The City of God. A study of St. Augustines Philosophy.* – London, 1949. – 224 p.
157. Bursche E. *Augustyn w rozwoju religii chrzescijanskiej / “Przegl. Warsz”,* 1923. – 256 p.
158. Cassirer E. *The individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy.* – Philadelphia: University of Pennsylvania. Press, 1963. – 202 p.
159. Chadwick H. *Augustine.* – N. Y.: Oxford University Press, 1986. – 432 p.

160. Chapman E. Some Aspects of St. Augustine's Philosophy of Beauty / The Journal of Aesthetics and Art Criticism. – London, 1939, – Vol. 1, №. 1. – P. 46-51.
161. Florkowski E. Soteriologia Pelagiusza (polemika z Augustynem), 1949. – 198 p.
162. Fortin E.L. Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine. – N. Y., 1972. – 239 p.
163. Gilson E. The Christian Philosophy of Saint Augustine. – N. Y: Random House, 1960. – 236 p.
164. Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages – L., 1972. – 244 p.
165. Gordon Leff. Medieval Thought. St. Augustine to Ockham. Copyright. 1958.–318 p.
166. Hagendahl H. Augustine and the Latin Classics. – Coteborg, 1967. – vol. 1–2. – P 34-45.
167. Heinzmann R Filozofia sredniowiecza. Wydawnictwo Antyk.– Kety, 1999.– 314 p.
168. Krupa L. A. Obraz Bozy w czlowieku wedlug nauki sw. Augustyna. – 1948. – 328 p.
169. O'Meara J.J. Charter of Christendom. N. Y.: Macmillan, 1961. – 445 p.
170. Medieval Philosophy and Theology. – University of Notr Dame Press. Notr Dame and London. – Vol. I (1991) – 190 p.
171. Nash R.H. The light of the Mind. St.Augustine's Theory of Knowledge. – London, 1969. – 437 p.
172. Nowakowski J. Zagadnienie dobra i zla w "Panstwie Bozym". – "Przeegl. Powsz", 1952. – 325 p.

173. Paciorek R. Chrzescijanstwo w apologetycznej mysli Sw. Augustyna. – Poznan: Pallotinum, 1952. – 116 p.
174. Portalis E. A guide to the thought of St. Augustine. – Chicago: HENRY REGNERY COMPANY. – 1960. – 432 p.
175. Possydiusz z Kalamy. Zywot sw. Augustyna. – Krakow: Benedyktynow, 2002. – 192 p.
176. Rostworowski J. Sw. Augustyn na tle wiekow // Przegl. Powsz.”, 1931. – 345 p.
177. Slomkowski A. Pierwotny stan czlowieka wedlug sw. Augustyna. –1933. – 237 p.
178. Straszewski M. Filozofia sw. Augustyna na tle epoki, 1922. – 184 p.
179. Stokl A. Geschichte der christlichen Philosophie zur zeit der Kirchenvaten. – Mainz, 1891. – P. 293-364.
180. Szydlewski S. Indywidualnosc sw. Augustyna, “Aten. Kapl.”, 1930. – 289 p.
181. Testard M. Saint Augustin et Ciceron, – Madrid, 1958. – 357 p.
182. The Conversion of Augustine / Translated from the German by E. Briefs. – Westminster, Maryland: The Newman Press, 1960. – 260 p.
183. Theological Dictionary of the New Testament; ed. by G.Friedrich: In XII vol. Vol. IX, Φ–Ω / tr. from Ger. – Eerdmans, 1974. – 403 p.
184. Tymczak A. Poczantek wiary i wolna wola wedlug sw. Augustyna, “Aten. Kapl.”, 1935. – 347 p.