

Микола Козловець

Житомирський державний університет імені Івана Франка;

Олег Туренко

Донецький юридичний інститут МВС України, м. Кривий Ріг

ПРИНЦИПИ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ CONCORDIA У ДОКТРИНІ АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО

Розглянуто Августинову доктрину вдосконалення форм суспільного життя, співвідношення індивідуального і колективного та віднайдення смислів їх сумісності, механізмів досягнення стану concordia.

Стверджується, що у концепті вільної волі людини св. Августина поряд з уявленням про споглядальне очікування Божого спасіння існував концепт активної форми життя – служіння громаді й спосіб життя, спрямований на вдосконалення.

Ключові слова: Августин Блаженний, Град Божий, Град земний, смислові конструкції, індивідуальне, колективне, сумісність, злагода.

Актуальність теми. Важлива роль в упорядкуванні антично-християнської парадигми мислення, у формуванні концепту єдності Всесвіту та пошуках смислів, які забезпечують гармонію між трансцендентним й іманентним, сакральним і профаним, колективним й індивідуальним належить теологічно-філософським доктринам Середньовіччя. Наймасштабнішу концепцію смислових конструкцій суспільного буття, сумісності індивідуального та колективного, універсального й іманентного розробив Аврелій Августин. Від часу своєї появи доктрина Августина у світогляді середньовічних філософів і богословів була панівним вченням.

Метою статті є філософське осмислення Августинової доктрини співвідношення понять Град Божий і Град земний та виявлення принципів гармонізації форм життя, сумісності індивідуального й колективного.

Виклад основного тексту. Августин Блажений відкриває плеяду мислителів, чисто споглядальні погляди яких сформувались під впливом необхідності узгодження їх зі Священним Писанням. У цьому контексті актуальних ознак набувають його теологічний проект історіософської інтерпретації смислових конструкцій гармонії між соціальними елементами, християнські образи сумісного життя індивідів та сформульовані ним смисли історії [15, с. 152–171].

У творі "Град Божий" св. Августин детально аналізує види теології, які були характерні для античності (містичну, фізичну та політичну), звертаючи особливу увагу на теологію громадянську (політичну). Свої соціально-політичні переконання Августин Блаженний розкриває у доктрині двох Градів, яка виявляє політичний смисл та антропологічний

обрій поняттєвої асиметрії "християнин" – "нехристиянин". Ці поняття мають надзвичайно важливе значення для людського буття, оскільки є екзистенційними ідентифікаціями.

Названа асиметрія не є антагоністичним протиставленням зазначених ідентифікаційних категорій, а радше передбачає їх співвіднесеність між собою. Така співвіднесеність екзистенційних ідентифікацій проектується на політичний світ, виявляючи асиметричне співвіднесення двох градусів. Поняттєву асиметрію у доктрині св. Августина Р. Козеллек характеризує таким чином: "Обидва царства асиметрично співвіднесені між собою. Вони не є маніхейськими протилежними царствами, а творять, вплітаючись в ієрархічні закони створеного космічного устрою, процесуальне дійство, певним, проте невідомим в часі результатом якого стане перемога *civitas Dei*" [8, с. 259].

Першою особливістю Августинової доктрини двох Градів є постулат, що всі соціальні явища слід розглядати як всесвітній процес. Мислитель осягав світові процеси як ставлення індивідів та церковної громади до Бога. Друга особливість, яка виходить з першої, полягає в тому, що Всесвіт, на думку богослова, поділяється на Град Божий (*civitas Dei, coelestis*) і Град земний (*civitas terrene* або *diaboli*). Град Божий – то царство Христа, яке мало своє тимчасове віддзеркалення на землі в давньоєврейській історії, а за пізніших часів – у церкві. Якщо Град Божий – це ідеальна сумісність братів по вірі, то Град земний, навпаки, є спільнотою грішників – місцем, де панує зло. Принципова відмінність Градів полягає у вмінні вибору людини, в осмисленні можливостей використовувати (*uti*) земні речі задля потойбічної мети або насолоджуватися (*frui*) ними, і тим самим впадати у полон гріховної чуттєвості. Остання світоглядна позиція формує "земну спільність" (*civitas terrestris*), мешканці якої живуть в звичайному часі – стані століття (*saeculum*). І навпаки, мудре використання мирських речей задля життя вічного, дотримання принципів безкорисливої любові формує "небесну спільність" (*civitas coelestis*).

Обидва царства мають свої прообрази дочасово, їх майбутнє вже передзадане. Ця передзаданість Градів вплетена в два стани Всесвіту – вічності й тимчасовості і має свою визначенність в душі, яка постійно перебуває між актуальністю вічності й тимчасовим прагненням існувати. Такий суб'єктивний вимір двох Градів обґрунтовується св. Августином двома видами свободи – доброю та злою, які спрямовують людство відповідно до просторів вічності й тимчасовості.

Доктрина двох Градів св. Августина тісно пов'язана з концепцією історії. Світ та історія співмірні й існують в *ordinatio Dei*, який був порушений гріхопадінням. Через це історія стає ущербною взаємодією Божого та людського, яка, хоч і визначена Провидінням, реалізується

через людську волю та діяльність і має вищий сенс, котрий розкривається через трансцендентний досвід.

Історія й земне життя є переплетінням двох Градів, які мають свої елементи і котрі вишиковані до Божої благодаті в строгому ієрархічному порядку. До таких елементів св. Августин відносить реальні суспільно-політичні інституції: сім'я, родина, асоціації, спільноти, міста, народи та державу. Кожен елемент земного життя характеризується своєю належністю до одного із Градів.

Полемізуючи з Цицероном, св. Августин обстоював тезу, що будь-яке суспільство внутрішньо є поліструктурним, багат шаровим і багатогранним утворенням. Під впливом добрих та злих вчинків людей, суспільні верстви перебувають у постійній динаміці. Добробут і безпека конкретної спільноти залежить від її чисельності. Богослов констатує, що "за громадянською спільнотою або містом настає державний союз, в якому бачать третій ступінь людського спілкування, починаючи від сім'ї, переходячи до міста і завершуючи державою; останнє, як зібрання вод, чим обширніше, тим більшу небезпеку воно містить" (De civ. Dei. XIX; 14) [1, с. 1017].

Відтак св. Августин визнає, що людина є істотою не тільки духовною, а й соціальною. При цьому мислитель не відділяє індивіда, його сподівання та діяльність від суспільних інституцій та їх історичної динаміки. Навпаки, він зазначає, що людина є невіддільним елементом соціально-політичного життя, його складних і динамічних процесів: "...кожна окрема людина, як буква в реченні, є свого роду елементом держави, якою б велетенською вона не була" (De civ. Dei. IV; 3) [1, с. 164]. Отже, життя людини завжди є соціальним співбуттям, яке має як суб'єктивну забарвленість, так й об'єктивну причинність.

Співжиття в товаристві, в єднанні всіх соціальних елементів видавалось св. Августину складним процесом. Богослов ставив завдання розкрити механізми консолідації секулярної спільноти і запропонувати рецепти досягнення ідеальної солідарності її елементів. Індивідів і спільноти слід навчити користуватися земними речами, але не насолоджуватися ними пристрасно, як це має місце в Граді земному. Слід насолоджуватися пізнанням вищих абсолютних істин, тобто речами духовної сфери. Відтак необхідно сформулювати розумну майстерність використовувати земні речі у спільній справі спасіння, як це роблять добродійники Граду Божого. Відправним елементом досягнення соціальної консолідації, гармонії небесного і земного у виробленні мистецтва використовувати речі є *concordia* – злагода.

Зазначимо, що в латині й римській міфології *concordia* уособлювала богиню згоди, культ якої, на переконання Цицерона, був рівнозначний богам Честі, Перемоги і Свободи (De nature deorum II. XXIII; 61) [17,

с. 318]. Згода і співробітництво забезпечували єдність різним соціальним верствам суспільства, починаючи з єдинокласних членів родини до утвердження політичного консенсусу між окремими громадянами, народом і сенатом, досягнення гармонії влади між імператором та його співправителем, тобто були основою римської державності. *Concordia* була епітетом імператорської влади і втілення згоди у війні, між провінціями і Римом [13, с. 665]. Отже, культ *concordia* був утіленням античного ідеалу про гармонію космосу з римським народом, метою досягнення його консолідації, яку постійно треба було підтримувати громадянськими чеснотами [17, с. 135].

Римське поняття *concordia* отримує у св. Августина новий зміст. Досягнення суспільної злагоди, на думку богослова, розпочинається з сім'ї. Вона є найвагомішою цінністю, соціальним інститутом, в якому відбувається релігійне і моральне становлення людини. Основою християнської сім'ї є не лише природний закон розмноження й продовження людського роду і прагнення щасливого життя, а й концепт позачасової єдності родичів, який повинен відбутися після Страшного суду. Сім'я для богослова є живою часткою тіла Христа, що бере свій початок з любові і котра спрямована на мир, досягнення духовної досконалості та злагоди. Істинна сім'я є початком люблячого цілого – тієї малої частки *civitas Dei*, який можна бачити людським оком.

Досягнення християнського ідеалу починається з утворення *domusu* (оселі), що для віруючого постає первісним соціальним простором удосконалення себе та близьких. Будь-який *domus* (особливо християнська сім'я), на переконання св. Августина, – це певний часовий стан упорядкованості в любові, мирі й сумісності серед близьких, що віднайшли і розумно зберігають *concordia* між собою. При цьому домінуючу роль у сім'ї богослов покладає на батька-християнина, котрий перебуває у двох соціальних площинах – у приватному та публічному світах. На нього покладається обов'язок збереження миру й злагоди, утримання упорядкованості між двома різнорівневими соціальними царинами, виховання своїх дітей у суворій традиції дотримання громадянських та Божих законів. Як голова родини батько є практичним виконавцем Божої волі, тому має бути добродійним християнином. Опікуючись своїми домашніми та близькими людьми, він тим самим турбується і впливає на все громадянське суспільство, на формування та збереження *concordia* в більших масштабах.

Подвійний обов'язок батька перед родиною та суспільством перетворюється, за св. Августином, на стан смиренного примирення зі спільнотою і земним світом загалом. Практичне досягнення стану упорядкованого порозуміння містить в собі, на думку богослова, дві моральні настанови: по-перше, нікому не шкодити і, по-друге, приносити

користь тим, кому це потрібно. Ці моральні приписи мають стати нормою істинного вірянина. Але його найголовнішим обов'язком є любляча турбота про родину (De civ. Dei. XIX; 14) [1, с. 1032–1033].

Батько-християнин імперативно мусить дотримуватися новозавітних заповідей. Дотримання останніх робить його не лише досконалим керманичем сім'ї, а й гідним і добродійним громадянином. Своїм благим життям батько (як і вся його родина) стає повноцінним елементом секулярної спільноти, яка крок за кроком наближається до спасіння. Тим самим св. Августин демонструє взірець ідеального громадянина, який близький до образу добродійника *Respublica Christiana*. Вірянин не розділяє приватну й публічну форми життя. Навпаки, ці дві царини існують у взаємозалежності, в природній цілісності. А якщо згадати, що мислитель "висловлює думку про те, що родина, сімейні стосунки (приватність) є початком, у якому зароджується частина соціального цілого, в тому числі й громадянського суспільства" [7, с. 32], то певно саме з родиною богослов пов'язує трансформацію земного Града у *civitas Dei*.

Поганська сім'я, на відміну від християнської, є атомізованим елементом публічного життя, відчуженою часткою цілого. В ній відсутні ключові принципи благого упорядкування – любов до Бога, моральні й розумні методи взаємовідносин у родині, тому вона спрямована лише на свою буттєвість, своє самолюбство і сподівається тільки на саму себе. Отже, поганська родина має такі принципи злагоди, які не відповідають принципам і меті християнської *concordia*. Як відвернута частка, маловірна сім'я є недосконалим упорядкуванням любові, вона потребує свого цілеспрямованого перетворення – долучення (можливо й примусового) до євангелічних принципів.

У родині св. Августин бачить початок міста або громадянського союзу. За його визначенням, кожне місто "є нічим іншим, як множинністю людей, які поєднанні відомим союзом співжиття" (De civ. Dei. XV; 8) [1, с. 720]. Такий договірний союз, як і будь-який початок, має своєрідну колективну мету. Перше – біблійне, виникнення міста (Єнох – Бут. 4:17), на думку богослова, первісно не було пов'язане з духовним спасінням, а мало на меті полегшення земного життя і, найголовніше, затвердження суспільного миру серед людей. У цьому сенсі місто в Августиновій доктрині постає як позитивний феномен земного життя та історії людства. Воно виправдовує мету свого виникнення – забезпечення безпеки, миру та злагоди. Більше того, образ міста як епіцентру людської злагоди, сумісності індивідів та асоціацій стає символом вічного існування *civitas Dei* – епіцентру сумісності людської спільноти з небесним. Відтак засадничим принципом ідеального для християн міста – "союзу для [колективного] співжиття", є зміна мети – замість людської злагоди

спільноти вірян-городян має з'явитися спільність відданих служінню горному, щоб досягнути такого колективного рівня сумісності з духовним, що до цього простору може повернутися Божественне. Іншими словами, земне місто, на переконання мислителя, провіденційно мусить трансформуватися в Град Божий – "місце дому Бога", прикладом якого є Єрусалим (De civ. Dei. XVII; 3) [1, с. 847].

Розгляд ієрархії елементів секулярного світу св. Августин продовжує з характеристики народу, який поєднує в собі багато родів та міст. Він визначає народ не як "якийсь натовп, а сукупність людей, поєднаних взаєморозумінням у значенні визначення прав і взаємної користі" (De civ. Dei. II; 21) [1, с. 87]. У своєму визначенні мислитель майже дослівно повторює дефініцію Цицерона і обґрунтовує тезу, що множинність людей в певний історичний час консолідувалася в єдине ціле – народ. Це відбулось під впливом земної необхідності забезпечення миру, безпеки, завоювання або панування над іншими народами. Але найкращим принципом консолідації народу, на думку мислителя, є духовна мета.

Таким чином, *concordia* для св. Августина є певною, хоч і недосконалою, формою любові, вищим потягом до об'єднання, який архетипово закладений Творцем у душу кожної людини. Богослов зазначає: "...народ складає одну державу, для якої різномудство надзвичайно небезпечно. А що таке різномудство, як не відсутність одностайності? З багатьох воїнів складається одне військо, і чи не будь-яка армія тим непереможна, чим більше об'єднується в одне? Звідси й саме об'єднання в одне назване *cuneus*, схоже на *couneus* (з'єднання). Що таке любов, як не бажання бути єдиним з тим, кого любиш?" (De. ord. II, 18) [5, с. 152].

Тим самим Августин Блаженний обґрунтовує договірний концепт формування соціальних інституцій – родини, міст, народів, держав. Цей концепт, по-перше, враховує позицію окремої людини, яка вільно робить вибір й особисто відповідає за нього; по-друге, кожна людина і спільність мають постійно стверджувати атмосферу *concordia* – толерантного порозуміння; по-третє, будь-яка досягнута злагода народу ґрунтується на чітко визначених і прийнятих усіма змістах, світоглядних значеннях ключових понять, які мають традицію спадковості й загальну практику; по-четверте, колективні змісти злагоди повинні бути сумісними з індивідуальними взірцями ідеального, які б мали соціальний простір для своєї реалізації [15, с. 162–168].

Прагнення до ідеального способу життя народу, за св. Августином, зумовлює його стійкість та цілісність в складних перипетіях історії. Пояснюючи цю думку, мислитель розмірковує: "...якщо сказати, наприклад, народ є поєднанням розумної юрби, об'єднаної деякою вищою спільністю, яку вона любить, у такому разі, щоб бачити, який той або

інший народ, потрібно звернути увагу на те, що він любить. Чого, утім, він не любить, якщо це поєднання не тваринний натовп, а істот розумних, і якщо вони поєднані спільністю улюблених ними речей, вони небезпідставно носять назву народ. Певно, народ буде настільки кращим, наскільки він одноголосний в кращому, і настільки гіршим, наскільки одноголосний в гіршому. Римський народ, ...дійшовши до жорстоких обурень, а від них до союзницьких і громадянських воєн, похитнув і розладнав цю однастайність, що становить деяким чином здоров'я народу, про це свідчить історія" (De civ. Dei. XIX; 24) [1, с. 1053]. І далі Аврелій Августин висновує, що зникнення будь-якого народу з історичної мапи зумовлено його нездатністю зберегти внутрішню *concordia* і сумісність з трансцендентним.

Визначаючи мету свого об'єднання, народ виявляє праведність до ідеальної сфери існування – Граду Божого. І якщо мета, любов народу спрямовані не до Бога, а на тривіальні речі та буденні завдання, то цей народ не Божий. Такий народ сам відвернувся від Його благодаті, тому його майбутнє вже передвизначене – він втратить свою внутрішню цілісність. Спрямованість народу на земне, намагання, як це було у римлян, панувати над іншими завершиться новим вавілонським крахом – перетворенням його на юрбу [15, с. 165-170].

Зазначимо, що однією з умов досягнення стану *concordia* й об'єднання множинності людей в ціле, за св. Августином, є їхнє порозуміння в мові. Будь-яка спільнота не повинна повторювати сумнозв'язний біблійний символ людської погорди і невдалий "проект" досягнення небес – вавілонське змішування мов. Навпаки, богослов виступає за одномовність народу, адже мова є його самобутньою ознакою, досягненням певного порозуміння. Руйнація ж Вавілонської вежі і наступна за цим багатомовність є покаранням за погорду, ознакою земного Граду, а не запереченням багатомовності.

Мислитель зазначав, що як *lex naturalis*, мова не може бути нав'язана іншим народам насильницьким способом. Понад те, він усвідомлював здатність мови підкорювати інші мови і волю народу, але засуджував створення одномовного простору в імперії, побудованій на насиллі. Він вбачав у цьому прояв повернення до Вавілону і попереджав: "...мова для того, хто повеліває, – знаряддя панування; в ньому й отримує засудження погорда" (De civ. Dei. XVI; 4) [1, с. 780].

Отже, в Августиновій доктрині мова є консолідуючим фактором народу, наближенням до злагодності з Його законом. Її вільне існування є простором певного рівня порозуміння багатьох, сумісності індивідуального й колективного змістів про ідеальне співжиття. Як утілення природного закону мова має високу духовну мету – знайти колективну віру та шлях наближення до сакральної комунікації з горним,

можливістю колективного звернення до Бога, спільним покликом живих та мертвих до Його милосердя.

Августинові візії спрямовані на пошук нового концепту політичної влади, знайдення ідеальних механізмів її використання з метою поширення християнських цінностей, удосконалення співжиття вірян. Богослов намагався окреслити можливі земні шляхи досягнення християнською спільнотою істинного стану й визначити ідеальні взірці громадянського порядку та іманентні завдання держави, дієві методи її використання для трансцендентної мети. Утім, це завдання виявилось досить складним, адже воно зіштовхнулося з бінарністю ключових християнських догм, зокрема, з євангельською інтерпретацією політичного. З одного боку, державна влада осмислювалася як знецінений елемент Усесвіту, втілення гріховності, вияв зла, інституція, що спрямована до утвердження хаосу й війни – до "нового Вавилону" (Одкр. 18); а з другого, – обов'язком християнина є послух державній владі, пошанування царя (1 Петро, 2: 13–17). Цей дуалізм частково був подоланий християнством завдяки визнанню, що держава існує в динаміці або діалектично, а її призначення залежить від обставин [12, с. 33].

Знецінення держави, на переконання св. Августина, зумовлено тим, що її засадами є себелюбність, прагнення панування й жага підкорення. Держава та її керманічі постійно прагнуть свого обоження, а це, на його думку, є проявом погорди та індивідуалізації, найтяжчого людського гріха – зарозумілості [9, с. 82]. Ця людська прикмета з'являється після гріхопадіння й автоматично стає основною ознакою держави. Вона є втіленням Каїнової хиби – результату вбивства та завоювання гріховною людиною своїх близьких. Це наслідок злої волі, яка порушує Божий порядок і людську злагоду та Божу справедливість. Втім, моральна неспроможність держави, її гріховна сутність не скасовують існування держав : вони будуть існувати і насаджувати народам свою волю, доки не запанує *civitas Dei*.

Однією з ознак хибної ідеї держави, на думку св. Августина, є й відсутність справедливості та відкрите насильство над усіма верствами суспільства, коли панування «перетворюється в необхідний момент життя людини, стає складовою її "другої", гріховної природи» [9, с. 67]. Відтак сутність держави окреслюється мислителем в аморальних ознаках, які зумовлюють хибну спрямованість – до себелюбності й гордої надії лише на себе, а найголовніше – прагнення до панування. Разом із тим, спираючись на вчення св. Августина, можна припустити, що в його розумінні держава виступає дворівневою ієрархічною асоціацією, союзом спроможного до влади й управління вождя та договірним товариством індивідів, котрі спільно визначають основну мету й поточні завдання союзу, які набувають форми законів.

Мислитель розглядає державу як певну політичну цілісність, асоціацію соціальних інституцій – родин, міст, народу, назва якої збігається з античним поняттям – *civitas*. Термін "*civitas*" в історичному сенсі – це громадянська спільнота, що має істинну спрямованість до ідеалу і справедливе правління, а з позицій платонізму – це уможливлений ідеал, втрачений унаслідок гріхопадіння. *Civitas*, як більш-менш однодушне *couneus*, наближається до Божої упорядкованості [17, с. 130], до встановленого Ним *orde*. У доктрині св. Августина термін "*civitas*" поєднує в собі поняття держава, місто, громадянська спільність – народ з високим ступенем одностайності, який керується в мирському житті трансцендентною метою і реалізує її в політичній царині. Як громадянська цілісність "*civitas*" має тенденцію розростатися до всесвітньої спільноти.

Св. Августин уважав, що вчення Христа надало можливість людству змінити весь суспільно-політичний устрій народів. Він проголошував, що доки всі народи не трансформуються у *Respublica Christiana* сила *civitas terrene* не спаде й миттєво спасіння не настане. Тому перед християнами постає завдання: які б скрути не довелось переборювати, слід обернути представників *civitas terrene* у віру Христа (*De civ. Dei*. I; 35) [1, с. 55–56]. Відтак сутність держави осягається богословом як секулярна форма *concordia* всіх соціальних суб'єктів. Держава для святого отця завершує соціальну ієрархію і поглинає всі попередні елементи соціальності. В ідеальному сенсі держава розкривається поняттям *civitas* – багатоманітної і динамічної соціальної цілісності, що існує у взаємодії всіх суспільних інституцій з метою утвердження законного порядку та вищої мети.

Як онтологічна цілісність й упорядкованість держава, за св. Августином, уособлює в собі *orde Dei* з його атрибутами: добром, розумністю, миром та співмірністю, і виконує функцію безпосереднього зв'язку з горним. Вона є інституцією, котра упорядковує інші соціальні інститути і надає можливість індивідам та асоціаціям реалізувати закладену в них архетипну форму. Більше того, держава є тим знаряддям, яке встановлює справедливе розміщення соціальних інституцій та осіб, забезпечує співмірне поле соціальної реалізації волі індивідів залежно від їх якісних ознак. Тому в ідеальному сенсі держава може отримати вищість в ієрархії земного буття людства і позитивно реалізувати розумність людських душ в історії. Утім, на прогресивну розумність держави Августин Блаженний не сподівався, оскільки відома йому історія не свідчила про перевагу розумно-добродійного начала в людстві. Загалом, в Августиновій доктрині державний порядок тотожний закону. Як розумна інституція держава формує та спрямовує силу нижчого по ієрархії виду законів – *lex temporalis*.

А якщо згадати, що в римському світовідчутті термін "*lex*" містить в собі поняття "рах", то виявляється, що основною функцією держави,

влади (*leges*) загалом є збереження стану мирної угоди з вічністю, мирного стану всіх соціальних інституцій. Державна влада поєднує в собі два універсальних типи миру: вічний мир (*pax aeterna*) й довготривалий соціально-політичний стан (*pax sempiterna*). Ці типи миру проявляються в діяльності держави у двох формах: 1) як *pax ordinate* – мир, що встановлюється "зверху" волею Бога і постає у формі імперського світу, впроваджуваного владою (королями або єпископами) стан спокою та порядку; 2) *pax jurata* – форма порядку і стабільності, що здобувається завдяки угоді й злагоді індивідів та асоціацій. Зазначені форми миру трансцендентно пов'язуються мислителем в єдине політичне тіло, де вони формують динамічну соціальну практику повелінь та виконань. Держава є високим рівнем двостороннього миру, злагоди між тими, хто наказує, і тими, хто підкоряється. На думку св. Августина, держава прагне миру навіть тоді, коли вона воює [6, с. 159–160]. Отже, держава – це інституція, котра, завдяки затвердженому *lex temporalis* потенційно може досягти стану сумісності й миру між первісним заповітом Бога і людською спільністю, між вічною владою Творця і тимчасовим правлінням царів, між суб'єктами асоціацій мирського світу і Його законом.

В Августиновій доктрині держава – це й індивідуально-колективна реалізація архетипу земного порядку, того Божого образу, який закладений в кожную душу. В ідеальному сенсі сутність держави максимально наближається до *orde Dei* і є секулярною формою або річчю часового закону – який є *intentio recta* держави з вічним. Утім, співвимірність смиренного підкорення підданих законам держави та її мета затверджують форму і земний зміст держави, які з часу гріхопадіння не збігаються з її первісним еством. Тому в інтерпретації мислителя держава залишається бінарною інституцією: з одного боку, це втілення трансцендентного образу порядку, мирський елемент, що законно синхронізує одиничність політичної влади і колективний хаос, людський витвір, що може максимально наблизитися до потойбічного, а з другого, – через гріховну природу свого суб'єкта, тварну мету держава не виправдовує свого ества і тому не здатна самотійно подолати свою злу природу.

Водночас держава характеризується св. Августином як і засіб перетворення вільних людей на рабів. Цей історичний факт, на думку богослова, хоч і суперечить заповіту Бога, але справедливо вказує, що якщо людина у своїх прагненнях та пристрастях стає гріховною, то вона сама наближається до стану тварності, і тоді заслуговує бути рабом – "стан рабства по праву призначений грішнику" (*De civ. Dei. XIX; 15*) [1, с. 1033].

Виходячи з цієї тези, богослов обґрунтовує право держави на жорсткий контроль і примус підлеглих. Він продовжує староеврейський та римсько-імперський концепт пастирської влади. Тієї влади, яка не тільки карає

грішників, а й забезпечує для них певний рівень порядку. Св. Августин характеризує пастирський тип держави в бінарних ознаках. Такий тип державної влади не лише є знаряддям примусу і втіленням погорди володарів, а й наочним прикладом смиренного служіння боговизначених "пастирів" Його волі. Життя й політична діяльність властителів підкорена вищим законам, які можуть бути і не зрозумілими, та навіть, не збігатися з традицією народу, а все ж повинні бути виконані, бо це імперативна норма трансцендентного – виконання волі Божої через владу володаря. Християнські володарі є щаблем Його волі [14, с. 41]. Воля й прагнення властителя осмислюються мислителем як знаряддя Божої справедливості і водночас як певний рівень згоди з колективною метою, *concordia*, що затверджується в просторі цілісного соціального тіла.

Боговизначеність царя, його право на владу і примус у св. Августина не були абсолютними. Противагою суверенітету царя був суверенітет народу – *concordia* всіх соціальних асоціацій. Для богослова народ, як і цар, є знаряддям Божої волі. Але в темпоральному сенсі народ є більшим носієм верховної влади, ніж сингулярний властитель. Саме такий концепт затвердився в середньовічному уявленні – народ має вище право на участь в управлінні державою і право ініціативи зміни правителя [11, с. 48]. Таким чином, дві форми ілюмінації – індивідуальна і колективна – доповнюють одна одну в єдиному політичному просторі й служать противагами гріховному началу людства, спрямовують свідомість і державу до вищої мети. Разом з тим, святий отець звертає увагу на те, що і народ, і властитель можуть втратити свою трансцендентну спрямованість, здатність до *concordia*.

Одну із загроз добродетності державної влади мислитель вбачав у наявності хибних істин або оманливих релігійних критеріїв, які нав'язує підданам властитель. Це створює примарну мету колективної одностайності і перетворює державу на об'єкт насолоди (*frui*) владою одним індивідом [1, с. 207]. Щоб держава не впала у своє зло єство, богослов пропонує виховувати властителя на прикладах християнської добродетності (*De civ. Dei. V; 12*) [1, с. 238–239].

Не меншою загрозою є й узурпація влади властителем і відсторонення від формування законів асоціації розумних людей. Хто "прагне прославитися своїм пануванням, панує тим менше, чим з меншим числом співучасників розділяє свою владу" (*De civ. Dei. XV; 5*) [1, с. 712], – виводить богослов аксіому тиранії. Чим більше усамітнюється від асоціації одностайців тиран, тим більше нищиться колись винайдена розумна упорядкованість соціальних інституцій, руйнується *concordia* асоціацій і народу. Мислитель висновує, що тиранія може змінити мету держави, ввергнути народ в тварний стан юрби, яка не прагне удосконалення.

Удосконалення політичної царини для св.Августина є справою індивідуальною – тих добродесних властителів, які отримали дар ілюмінації. Саме цей концепт став підґрунтям розвитку в Середньовіччі теорії пастирської держави, ідеї єдиного "соціального тіла", де цар виступав ключовим комунікатором волі Творця й церкви. Разом із тим, мислитель не відмовляв у можливості багатоманітним асоціаціям, добродесному народу активно втручатися в справи держав і координувати її істинну мету. Більше того, в ідеальному сенсі богослов прагнув до створення всесвітньої асоційованої держави християн.

Отже, Августин Блаженний осягав проблему віднайдення підґрунтя суспільної солідарності й удосконалення форм співжиття людей, змісту сумісності індивідуального й колективного в соціально-політичному житті і запропонував свої інтенції щодо розв'язання цього питання. Незважаючи на слабку аргументацію і несистематичність, коментарі богослова стали основою політичної теорії Середньовіччя, з критики якої розпочали свої філософські візії ренесансні та модерні мислителі.

Список використаних джерел та літератури

1. Августин Блаженный. О граде Божием / Блаженный Августин. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 1296 с.
2. Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма / А. М. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348 с.
3. Бл. Августин. О порядке // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : "УЦИММ-ПРЕСС" – "ИСА", 1996. – С. 98–156.
4. Бойцов М. А. Власть правителя / М. А. Бойцов // Словарь Средневековой культуры / [под ред. А. Я. Гуревича]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 78–91.
5. Дюмон Л. Модифицированный взгляд на наши истоки: христианские начала современного индивидуализма / Л. Дюмон // Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования. – М. : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – Вып. I. – С. 76–104.
6. Эксле О. Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья / О. Г. Эксле ; [пер. с нем. и предисловие Ю. Арнаутовой]. – М. : Новое литературное обозрение, 2007. – 360 с.
7. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : [монографія] / А. Карась. – К. ; Львів : Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. – 520 с.
8. Козеллек Р. Историко-політична семантика асиметричних протилежних понять [Текст] / Р. Козеллек ; пер. з нім. В. Шведа // Козеллек Р. Минуле майбутнє. – К. : Дух і літера, 2005. – С. 215-263.
9. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм / П. Козловски ; [пер. с нем.]. – М. : Республика, 1998. – 368 с.

10. Майоров Г. Г. Дунс Скот как метафизик / Г. Г. Майоров // Дунс Скот. Избранное / Дунс Скот; [общ. ред. Г. Г. Майорова]. – М.: Изд-во Францисканцев, 2001. – С. 28–83.
11. Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи / И. П. Медведев. – СПб.: Алетейя, 2001. – 576 с.
12. Мейендорф И. История Церкви и восточнохристианская мистика / Иоанн Мейендорф; [сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе]. – М.: ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2000. – 576 с.
13. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х тт. / [гл. ред. С. А. Токарев]. – М.: НИ "Большая Российская энциклопедия", 1997. – Т. 1. 671 с.
14. Святой Августин. Сповідь / Святой Августин; [пер. з латин. Ю. Мушака; післям. С. Здіорука]. – К.: Основи, 1999. – 319 с.
15. Туренко О. Пошуки смислів сумісності індивідуального й колективного: соціально-філософські досвіди Середньовіччя / О. Туренко. – Маріуполь: ТОВ "Східний видавничий дім". – 428 с.
16. Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению / Курт Хюбнер; [пер. с нем. А. Ю. Антоновского]. – М.: Канон+, 2001. – 400 с.
17. Чанышев А. А. "Град земной" в эсхатологической перспективе: переосмысление опыта античной истории и гражданской культуры в историософии Августина / А. А. Чанышев // Вопросы философии. – 1999. – № 1. – С. 124–135.
18. Штаерман Е. М. От религии общины к мировой религии / Е. М. Штаерман // Культура Древнего Рима: в 2-х тт. / [отв. ред. Е. С. Голубцова]. – М.: Наука, 1985. – Т. 1. – С. 106–209.

Mykola Kozłowec, Oleg Turenko. Zasady concordia społeczno-politycznej w doktrynie Augustyna Błogosławionego.

W artykule pod uwagę bierze się doktrynę augustiańską dotyczącą doskonalenia form życia społecznego, współzasadnienia indywidualnego i zbiorowego oraz znajdowania znaczeń ich zgodności, mechanizmów osiągania stanu concordia. Uzasadniono iż w koncepcji wolnej woli należącej do św. Augustyna wraz z idea kontemplacyjnego oczekiwania na Bogobzawienie, istniał concept aktywnej formy życia – służenia społecznego i sposobu na życie, którego celem jest doskonalenie.

Słowa kluczowe: Augustyn Błogosławiony, Zamek Boży, Zamek ziemi, konstrukcje semantyczne, indywidualne, zbiorowe, spójność, porozumienie.

***Mykola Kozlovets, Oleg Turenko. Principles of Socio-political Concordia in
the Doctrine of Augustine Blessed.***

Augustinian doctrine on improving the social life forms, the relationship of individual and collective and discovery of meaning of their compatibility and mechanisms of achieving the state of concordia is investigated. It affirms that in Augustinian concept of the free will of a human being, along with idea of the contemplative expectation of God's salvation, the concept of an active form of life existed. It lies in public service and a way of life, which seeks for improvement.

Key word: Augustine Blessed, Civitas Dei, Civitas terrena, semantic constructions, individual, collective, compatibility, harmony.