

УДК 008

**ТРИАДОЛОГІЯ АВГУСТИНА
ТА СУЧАСНА ПРАВОСЛАВНА ТЕОЛОГІЯ
AUGUSTINE'S TRIADODOLOGY AND
CONTEMPORARY ORTHODOX THEOLOGY**

Готич М. І.,
аспірант, Київська православна
богословська академія (Київ, Україна),
e-mail: mikelhot75@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-3499-917X

Gotich M. I.,
post-graduate student of Kyiv Orthodox
Theological Academy (Kyiv, Ukraine),
e-mail: mikelhot75@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-3499-917X

Мета статті: здійснити критичний аналіз триадології Августина та її інтерпретацій у сучасній християнській теології. Методологія: герменевтичний аналіз давніх та сучасних теологічних текстів. Основні одержані результати: у статті доводиться, що триадологія Августина є самосуперечливою доктриною через поєднання есенціалізму та персоналізму. Через заперечення наявності у Бога енергій великого значення набуває концепція триадологічних «знаків» як зовнішніх відображень Трійці у людській душі та реальності. Надання занадто великого значення аналогіям між Богом та людською душею призводить до психологізму в розумінні відносин Осіб Трійці.

Ключові слова: теологія Августина, вчення про Трійцю, сучасна християнська теологія, філіоке, теорія аналогій.

Purpose of the article: to carry out a critical analysis of the Augustinian triadology and its interpretations in modern Christian theology. Methodology: hermeneutical analysis of ancient and modern theological texts. Main results obtained: the article argues that Augustine's Triadology is a self-contradictory doctrine through the combination of essentialism and personalism. Because of the negation of the presence of God in the energies, the concept of the triadological «signs» becomes an external representation of the Trinity in the human soul and reality. Providing too much importance to the analogy between God and the human soul leads to psychology in the understanding of the Trinity Person's relationship.

Keywords: Augustinian theology, doctrine of the Trinity, modern Christian theology, philiove, the theory of analogies.

Постановка проблеми. Триадологія Августина викликає на початку XXI століття значне зацікавлення богословів та філософів з ряду причин. По-перше, вона справила визначальний вплив на формування західної богословської традиції розуміння Бога. Саме у теології Августина дослідники знаходять джерела схоластичного есенціалізму – вчення про Бога як сутність, всередині якої відбувається диференціація на особистості. Також Августин стоїть біля витоків теологічного вчення про походження Святого Духа «і від Сина». Ці концепції, які визначили ідентичність західної, особливо схоластичної триадології, все більше аналізують у їх витоковому стані у теології Августина. По-друге, увагу дослідників привертає питання про евристичний потенціал аналогій між Трійцею та силами людської душі. Дискусійним залишається питання про те, наскільки ці аналогії впливали на триадологію Августина. По-третє, в сучасній думці, особливо католицькій, активно розвивається «теологія любові», згідно з якою Трійця є таким спілкуванням любові, за взірцем якого мають будуватися відносини у церкві та у соціумі. Ця теологія робить акцент на персоналізмі Августина,

на його вченні про Бога і людину як особисті начала, применшує значення есенціалізму. Ця нова інтерпретація Августина викликала суттєве зацікавлення у сучасних православних богословів, впливаючи на їх власні персоналістичні концепції. Все це робить необхідним як об'єктивний аналіз триадології Августина, так і критичний огляд її впливу на богословську думку початку XXI століття.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Звичайний у православній думці XX століття підхід до аналізу триадології Августина виник під впливом концепції католицького дослідника Т. де Реньйона [2, с. 81–83]. Шукаючи можливості для пояснення за допомогою однієї теорії наявних розходжень між розумінням Бога у традиціях західного та східного християнства, Т. де Реньйон висунув гіпотезу, згідно з якою представники латинських патристики та схоластики розглядали спочатку Бога як сутність, а потім приходили до аналізу розрізнення Осіб Трійці, у той час як мислителі східної патристики розуміли Бога перш за все як іпостасі Отця, Сина і Святого Духа, спільною для яких є сутність. Ця гіпотеза була некритично прийнята у православній теології XX століття як всебічно обґрунтована теорія, за допомогою якої можна пояснити не лише розходження на рівні триадології, а й загальну різницю в ідентичності католицького і православного світоглядів. Есенціалізм, тобто погляд на Бога як сутність, став звичайним атрибутом католицької думки у православних богословських працях. Православній же думці приписувався персоналізм, а той й «екзистенціалізм». Звертаючись до текстів богословів та філософів початку XXI століття, не можна не помітити наголосу на тому, що думка Августина була джерелом екзистенціалістичної інтерпретації відносин людини та Бога. Теологія Августина зображується як така, що включає розвинуту персоналістичну теорію внутрішньотроїчних відносин як діяльного вияву діалогу та любові.

Вчення Августина про Трійцю стала предметом аналізу А. Фокіна у його монографії «Формування тринітарної доктрини у латинській патристиці» [12]. Зокрема, дослідник звертає увагу на велике значення неоплатонічної тріади Буття–Умоспоглядання–Життя, яка характеризувала іпостась Розуму у Порфірія та інших філософів. Ця тріада дозволяє описувати Бога як Існування, як Буття, яке вважалось Августином іменем Бога згідно із висловлюванням «Я є Сущий» (Вих. 3:14). Для дослідників важливо, що Трійця пояснюється через тріаду понять «буття–умоспоглядання–життя», а не лише через психологічні аналогії, такі як «буття–розум–воля», «пам'ять–розум–воля» чи «розум–життя–любов». Все це вказує на те, що значення психологічних аналогій, яке раніше абсолютизувалося, було об'єктивно меншим. К. Морескіні наводить значне число тріад, за допомогою яких осмислюється структурованість усєї реальності [8, с. 514–518, 523–529]. С. Месяц намагається довести, що триадологія

Августина і каппадокійців були суголосними, якщо порівнювати їх з вченням неоплатонізму про Єдине, Розум та Душу [5, с. 845].

Мета статті полягає у тому, щоб здійснити критичний аналіз тріадології Августина та її інтерпретацій у сучасній християнській теології.

Викладосновного матеріалу та обґрунтування отриманих результатів дослідження. На початку свого трактату «Про Трійцю» Августин заявляє про два джерела богопізнання, з яких ми знаємо про особи Отця, Сина і Святого Духа. Перше джерело – це розум, який бачить троїчні структури як засади реальності та від змінних створених сутностей намагається перенести власне мислення до незмінної сутності [1, с. 12]. Як довели М. Суїні та І. Попов, у цілому Августин дуже оптимістично дивиться на можливості розуму, який здатний безпосередньо схоплювати смисли, а, отже, мати певні «ідеї», тотожні Божим ідеям – рівності, краси, гармонії тощо. Істина троїчного влаштування всього створеного, однак, не є результатом безпосереднього схоплення реальності, але відкривається розуму при значних зусиллях. Так, все існуюче ділиться на розумне, живе і просто існуюче. Цей платонічний поділ, широко використаний в Ареопагітиках, для Августина є результатом процесу мислення, але не очевидний сам по собі. Те саме можна сказати про певні поділи життя душі особистості на три основні елементи, які б вказували на Трійцю. Отже, троїчність як основна структурність існування світу та душі відкривається не у спогляданні, а у судженні. І також думка про те, що ці тріади мають відображати вічну Трійцю не є самоочевидною, але виникає як елемент мислення за аналогією. Тому Августин характеризує таке пізнання Бога як гіпотетичне, таке, що відбувається за виразом апостола Павла не обличчям до обличчя, а ніби через мутне дзеркало.

Якщо зіставити ці думки Августина з теорією Томи Аквінського про можливості природного пізнання Бога, то останній цілком заперечує можливість виведення вчення про Трійцю навіть у якості гіпотези, вихідними даними для якої слугували б троїчні елементи у структурі світу та душі. Це пов'язано із тим, що Тома більш песимістично оцінює здатності людського розуму, вважаючи, що всяке споглядання Бога можливе лише у майбутньому віці, в стані блаженства святих. Розум сам по собі може лише дійти до переконання у існуванні Бога, його єдності, відкрити властивості його сутності, але нічого не може сказати про Трійцю. Лише Одкровення є джерелом знань про Трійцю для теологів.

Августинівська позиція натомість суголосна із деякими думками отців православного Сходу. Наприклад, Максим Сповідник вважав, що із споглядання реальності світу можна здогадатися, що Бог скоріше є не Єдиним і не безкінечноначальним початком для всього, а розум, розсуд та життя як три головні сили душі вказують на існування Бога–Взірця як Трійці. Григорій Ниський вчив про те, що розум має проявитися

у слові, а слово супроводжується диханням, і все це вказує на троїчність Бога, в якому аналогічна єдність та розрізнення існують як у першорозумі. Слід, однак, визнати, що такого роду роздуми зустрічаються при апологетиці та катехизації (Григорій Ниський) або при полемічному протиставленні християнства іудейству та язичництву (Максим Сповідник). На цих роздумах і аналогіях не засновується догматичне вчення про Трійцю. Натомість, у Августина деякі аналогії стають настільки важливими, що визначають його догматичне вчення в області тріадології.

Другим джерелом знань про Трійцю у Августина стає Писання, зображені у ньому відносини Отця, Сина і Святого Духа. Єпископ Гіпону переконаний, що у Біблії зафіксованим є те, що можна назвати безпосередньою видимістю внутрішньотроїчних відносин. Саме тому Августин не розрізняє посилення Святого Духу як енергії Бога через Сина і посилення самої особистості Святого Духу. Для нього очевидно, що мова може йти лише про посилення особистості. Більше того, Августин в цілому заперечує існування у Бога «енергій», чим суперечить тріадології Афанасія Олександрійського і каппадокійців. На думку Августина, якби Бог мав «енергії», Він був би подібним до матеріального сонця. Але Він є Розумом, що подібний до нашого розуму, а Його дії є подібним до наших думок. При цьому думки Бога можуть безпосередньо впливати на реальність, діючи без «енергій»: усі думки Бога та тим більше Його властивості залишаються тотожним Його сутності, виступаючи при цьому причинами змін у матеріальному світі. Також Августин передбачає, що за потреби Бог може дійти через ангелів. Усі виявлення Бога через світло та інші подібні біблійні оповіді єпископ Гіпону тлумачить так, що це нібито були спеціально створені Богом «знаки». Значення цим «знакам» надається велике, оскільки вони стали засобами одкровення Бога, Його символами. Однак, вони не являють Бога, а є лише певним Його знаряддям, цілком матеріальним по своїй суті. Така герменевтика справила безпосередній вплив на візантійську думку після перекладу творів Августина в кінці XIII століття. Наприклад, аналогічною була антипаламістська аргументація Прохора Кідоніса. Слід визнати принципівість виявленого розрізнення. Бог «без енергій» не може бути уявленим у каппадокійській тріадології. Згідно з Афанасією та усіма каппадокійцями єдність Божих енергій вказує на єдність Бога. При цьому Отець розпочинає дію (творіння, спасіння, бажає дарувати обожнення), Син продовжує (творить, спасає, надає можливість обожнення), Святий Дух завершує дію (освячує творіння, доносить до особистості спасіння та обожнення). Василій Великий пояснює, що енергія належить сутності, являє суттєві властивості, завдяки чому можливі богословські поняття, формовані «епіноєю» – здатністю судження розсудку. Енергія може пізнаватися або опосередковано, коли про дії Бога судять із Писання чи передання, або безпосередньо, коли є даним містичний досвід

присутності Бога, етапи якого яскраво зображенні Григорієм Ниським у творі «Про життя Мойсея». Належність Божої дії сутності не унеможливило знання Трійці, оскільки у творчих, сотеріологічних і есхатологічних діях Бога завжди розкривається єдина дія Трьох. А саме, ця дія має початок, середину та кінець, які є персонально зумовленими. Являючи загальні властивості Бога, Його дія являє також і Трьох як єдиного Божественного Діяча.

Августин переносить діяльність Бога всередину Його самого, роблячи її елементом внутрішньотроїчних відносин. При цьому відносини Осіб Трійці описуються єпископом Гіпону діалектично. А саме, Отець є початком будь-якої дії (мислення, волі, любові), Син – закінченням та предметом дії (мислимим, бажаним, улюбленим), а Святий Дух зображується як середина між цими двома початками, що найбільше втілює саму цю дію (мислення, воля, любов як постійні процеси, які є коливанням між початком та кінцем). Такого роду уявлення не мають коренів у попередній богословській чи філософській традиціях, але стали результатом внутрішніх спостережень Августина за власним духом життям. Сформована ним самим структура, будучи перенесена на Бога, вочевидь вивищувала роль Отця та Сина, применшуючи значення Святого Духа. Крім того, так з'являються умови для того, щоб оголошувати Отця та Сина разом єдиною причиною Святого Духа, що Августин вже і припускає у своєму творі «Про Трійцю» (с. 147). Ця теологічна теорія пізніше стала однією з підстав для формування католицького догматичного вчення про походження Святого Духа від Отця і Сина. І хоча у своєму класичному вигляді це вчення є значно схоластизованим та формалізованим, але у Августина ми його зустрічаємо як певну «здогадку», можливу інтерпретацію, але не як вчення, на користь якого мають знаходитися усе нові та нові аргументи та яке необхідно визнавати як частину церковного віровчення.

Інтерес сучасних теологів до теорій Августина зумовлений кількома факторами. По-перше, його стиль мислення з опорою на інтелектуальне безпосереднє знання і самоспоглядання на диво близький до сучасної феноменології. Особливу увагу викликають спекуляції Августина на тему того, що людська душа є єдністю пам'яті, розуму та волі. При цьому пам'ять є основою ідентичності людини, будучи не пасивним вмістилищем спогадів про минуле, а феноменом теперішнього часу: завдяки динамічності пам'яті людина постійно переосмисляє власну ідентичність, наново досягаючи тотожності, зменшуючи розрив між тим, якою особистість є і тим, якою вона має бути. Аналогічно воля не є просто здатністю продукувати майбутнє, що може перетворюватися на безмежну волю до влади, волю до життя, безмежну волю-бажання. За Августином, воля як передчуття майбутнього є виявом не проективної здатності особистості, а її вміння приймати майбутнє, яким би воно не виявилось. Таким чином, Августин є об'єктивно

близьким до сучасної французької феноменології, що активно експлуатує тематику пасивного переживання суб'єктом впливу Іншого як джерела особистої ідентичності. Відповідно, у роздумах Августина намагаються бачити розвинуту теорію народження «справжньої особистості» через розвиток подібності до троїчного буття Іншого-Бога. При цьому три сили душі із «знаку» Трійці перетворюються на три елементи пасивного переживання дійсності впливу Бога. По-друге, християнські теологи початку ХХІ століття, особливо православні, у творчості Августина знаходять джерело для спекуляцій про Бога не просто як про спілкування Трьох (що тлумачилися б як «койнонія» та «перихоресіс» Іпостасей), а як про спільноту любові. «Теологія любові» активно розвивається представниками православних, католиків та протестантів через очевидний брак солідарності у звичайному громадянському суспільстві. Намагання подолати цей очевидний дефіцит через актуалізацію любові як сили, що може стати новою основою для солідарності, виник перш за все у католицизмі. Це пов'язано із розумінням солідарності як «мінімуму любові», а любові як «максимуму солідарності». Звичайно, у такому баченні розмежування природного та надприродного елементів у традиційних цінностях розмивається. Сучасні православні теологи підкреслюють, що любов характеризує відносини, які є нормативними у такій євхаристійній спільноті, що має дійсне спілкування з Богом, приймає іншого яким би він не був, якщо він є православним християнином. Протестантські теологи навіть церкви не можуть назвати простором любові, знаходячи справжню любов лише в есхатологічному царстві Божому. Однак, це царство має бути якомога більше явленням у християнських спільнотах. Відповідно, церкви як простір часткового прояву любові можуть ставати взірцевим явищем для світського громадянського суспільства. Особливо це виявляється під час соціальних криз, коли значні маси звертаються до традиційної релігійної культури у намаганні оживити власну солідарність та віднайти засоби для долучення до вищих духовних цінностей. Слід сказати, що у всіх цих сучасних конфесійних теоріях любов розуміється як певна особиста сила, здатна подолати егоїстичну самозамкненість та відкрити для людини можливість етичних дій після антропологічних катастроф ХХ століття. Етичне ставлення до іншого, взаємна повага і солідарність, а тим більше співучасть і гостинність, альтруїстична самопожертва і відповідальна любов до нації чи людства – все це є можливим не саме по собі, а через звернення до етичного потенціалу релігійних цінностей. Дійсно, намагання побудувати світську етику автономного від Бога та іншого суб'єкта, лише через зовнішні дії солідарного з іншими, зазнала повного краху в середині ХХ століття. Лише суб'єкт відкритий до трансцендентного Іншого може мати етичне ставлення до іншого, що існує поруч у соціальній дійсності. Радикальна відкритість до Іншого може

стати етичною вимогою лише тоді, коли у самому Богові вбачають приклад самопожертви. І цей приклад пов'язується не лише з хресною жертвою. Вважається, що відносини всередині Трійці є відносинами взаємного дарування, що можуть бути прикладом самопожертви.

Сучасні православні богослови звертають увагу на те, що Августин немає вчення про стабільного суб'єкта, схожого на декартівське «Я». Особистість є динамічно змінюваною реальністю, що у різноманітні способи відображає тріочну реальність Бога, оскільки «Я» виявляє себе у розповіді про відносини «Я» і Бога, і ця розповідь має власну логіку розвитку, що не передбачає постійної наявності ієрархії тих чи інших елементів у душі [13, с. 264]. Сповідь, звернена до Бога та до інших, стає виявом повноти життя. Особливо важливим є те, що особистість є образом Бога та символом Трійці не сама по собі, а завдяки спілкуванню з іншими у спільноті, особливо євхаристійній [Там само]. Саме у спілкуванні розкривається потенціал тих здатностей розумності, волі, бажання, які як елементи єдиної душі можуть вказувати на Бога–Трійцю [Там само]. Також звернення до текстів Августина дозволяє описувати Бога як повноту життя, що має власний прояв у Синові та Духові. Святоотцівське вчення про Сина і Духа як образ Отця наповнюється за допомогою августинівських концептів новими смислами [13, с. 263]. Августинівська концепція Трійці стає джерелом для роздумів про тотожність «існування у відносинах з іншим» із «існуванням особистістю» [13, с. 264]. Якщо століття тому православні теологи у вченні Августина про людину та Бога намагалися віднайти корені індивідуалізму та вчення про атомарного суб'єкта, то тепер це саме вчення інтерпретується як таке, що легітимізує вчення про спільнотність як умову існування особистості. Таким чином, інтерпретації персоналізму каппадокійців (особливо – Григорія Ниського) та Августина є такими, що покликані зблизити давні традиції грецької та латинської патристики, намітивши можливість єдиної теологічної мови православ'я. При цьому особистість – це існування у повноті любові, яке є вершиною відносин [Там само].

Також можна прослідкувати намагання сучасних православних теологів інтерпретувати вчення Августина про знаки тріочності у душі як суголосне із доктриною Афанасія і каппадокійців про роль Іпостасей у єдиній дії Бога [13, с. 278–279]. Так, виділення моментів «люблячий–улюблений–любов» та «пам'ять–розуміння–воля» розглядається як таке, що покликане не лише продемонструвати тріочність всередині душі, а і принципову єдність елементів, вказуючи тим самим на єдність Божественної дії та єдність Божої сутності [13, с. 279]. Єдність розрізненого оцінюється як структура краси (гармонії), яка робить Бога наближеним до особистості, а не лише звеличеним [Там само].

Певною мірою звернення до теології Августина викликане і бажанням віднайти певні нові моделі

відносин церкви і держави, церкви і суспільства [15; 16; 18]. Сучасні православні богослови вважають, що константинівська модель відносин церкви і світу передбачала занадто тісну співпрацю священної та світської ієрархій. При цьому за межами уваги традиціоналістів залишалися відносини церкви і суспільства, а також ключова роль конкретної євхаристійної спільноти як місце прояву Церкви як такої. Августин вважав місцеві спільноти «острівцями», які можуть стати простором солідарності та любові. Поєднання «острівців» може перетворити суспільство як ціле, дозволивши частково у історичних обставинах виявити Град Божий у церковному та світському середовищах. Таким чином, від особистих відносин та спільнот, знизу соціальності, Августин прямує у своєму аналізі до цілого. Звичайна логіка традиційного богослов'я була протилежною. Між тим, сьогодні шлях від цілого до місцевої спільноти вважається неефективним, а можливості мереж окремих спільнот часто перебільшуються. При цьому варто не забувати, що Августин вважав роль держави важливою для самої можливості виникнення і розвитку спільнот та їх мереж. А саме, держава забезпечує законність та правовий порядок, унеможливує появу неконтрольованого насильства у соціумі. Це відкриває простір для розвитку всіх відносин «знизу». Переносячи цю логіку логіку на церковну сферу, не можна визнавати вдалим думку, що церковна реальність може вирости сама по собі із місцевих євхаристійних спільнот. Помісні церкви забезпечують певні межі, в яких відповідні мережі активних спільнот можуть діяти. І тому при запозиченні певних соціальних ідей Августина – наприклад про важливість зростання соціальних реальностей знизу – не можна забувати про інші його ідеї – про забезпечення рамкового правопорядку. Якщо триадологія митрополита Йоана Зізуласа значно підносить роль Отця через оригінальне тлумачення традиційного вчення про монархію у Трійці, то триадологія Августина практично зрівнює Отця та Сина. І при тому, що Отець виступає парадигмою для єпископа, а Син для священника, у теології Зізуласа значно вищується єпископат, а у теології сучасних православних прихильників Августина надається виключне значення соборності як відображенню постійного спілкування Отця і Сина.

Висновки. Триадологія Августина суттєво відрізняється від вчення про Трійцю Афанасія Олександрійського і каппадокійців через відсутність концепту «енергій». Ототожнення дій Бога із самою Його сутністю редукує значення діяльності як вияву Бога. Натомість великого значення набуває розуміння Сина і Святого Духа як внутрішніх виявів Трійці. Також підноситься статус зовнішніх щодо Бога «знаків» тріочності, які віднаходяться переважно у душі людини. Сучасна теологія намагається надати триадології Августина персоналістичної інтерпретації, помістивши її вузлові метафори у дискурс теології міжособистих відносин.

Список використаних джерел

1. Августин Аврелий, 2004. 'О Троице', Краснодар, 416 с.
2. Завийський, Р., 2013. 'Вплив католицької думки на православну неопатристику Георгія Флоровського та Володимира Лоського', *Філософська думка: Sententiae*, Вип. IV, Київ, с. 74–83.
3. Коначева, С.А., 2010. 'Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века', М.: РГГУ, 352 с.
4. Лобье, П., 2001. 'Три града. Социальное учение христианства', СПб.: «Алетейя», 412 с.
5. Месяц, С.В., 2005. 'Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века', *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*; общ. ред. П. П. Гайдено, В. В. Петров, М.: *Прогресс-Традиция*, с. 823–858.
6. Мефодий (Зинковский, иеромонах), 2014. 'Богословие личности XIX–XX вв.', *Издательство Олега Абышко*, 320 с.
7. Мефодий (Зинковский, иеромонах), 2014. 'Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития': дис. ... докт. богословия, СПб., 721 с.
8. Морескини, К., 2011. 'История патристической философии', М.: *Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина»*, 864 с.
9. Попов, И.В., 2005. 'Личность и учение блаженного Августина', Попов И. В. *Труды по патрологии*, В 2 т., *Сергиев Посад*, Т.2, 776 с.
10. Суини, М., 2006. 'Лекции по средневековой философии, Выпуск 2: Средневековая политическая философия Запада', М.: *Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина*, 320 с.
11. Суини, М., 2001. 'Лекции по средневековой философии. Выпуск 1: Средневековая христианская философия Запада', М.: *Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина*, 304 с.
12. Фокин, А.Р., 2017. 'Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике', М.: *Издательский дом «Познание»*, 784 с.
13. Харт, Д., 2010. 'Красота бесконечного. Эстетика христианской истины', М.: *ББИ*, 672 с.
14. Ямпольская, А., 2018. 'Искусство феноменологии', М.: *РИПОЛ классик*, 342 с.
15. 'Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine', 2016, Edited by George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou, New York: *Fordham University Press*, 304 p.
16. Kalaitzidis, P., 2012. 'Orthodoxy and Political Theology', Geneva: *World Council of Churches*, 148 p.
17. 'Orthodox Readings of Augustine, 2008, Edited by George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou', New York: *St. Vladimir's Seminary Press*, 304 p.
18. Papanikolaou, A., 2012. 'The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy', Notre Dame, IN: *Notre Dame University Press*, 248 p.

References

1. Avgustin Avrelij, 2004. 'O Troice (About Trinity)', Krasnodar, 416 s.
2. Zavijs'kyj, R., 2013. 'Vplyv katolyc'koi' dumky na pravoslavnu neopatristyku Georgija Florovs'kogo ta Volodymyra Los'kogo (Influence of Catholic thought on Orthodox neopatristics by Georgy Florovsky and Volodymyr Lossky)', *Filosofs'ka dumka: Sententiae*, Vyp. IV, Kyi'v, s. 74–83.
3. Konacheva, S.A., 2010. 'Bytie. Svjashhennoe. Bog: Hajdegger i filofs'kaja teologija XX veka (Being. Sacred. God: Heidegger and the philosophical theology of the twentieth century)', M.: *RGGU*, 352 s.
4. Lob'e, P., 2001. 'Tri grada. Social'noe uchenie hristianstva (Three hail. Social teaching of Christianity)', SPb.: «*Aletejja*», 412 s.
5. Mesjac, S.V., 2005. 'Transformacija antichnogo ponimania Absoljuta v hristianskom bogoslovii IV veka (The transformation of the ancient understanding of the Absolute in Christian theology of the IV century)', *Kosmos i dusha. Uchenija o vselennoj i cheloveke v Antichnosti i v Srednie veka (issledovanija i perevody)*; obshh. red. P. P. Gajdenko, V. V. Petrov, M.: *Progress–Tradycja*, s. 823–858.
6. Mefodij (Zinkovskij, ieromonah), 2014. 'Bogoslovie lichnosti XIX–XX vv. (Theology of the person of the XIX – XX centuries)', *Izdatel'stvo Olega Abyshko*, 320 s.
7. Mefodij (Zinkovskij, ieromonah), 2014. 'Pravoslavnoe bogoslovie lichnosti: istoki, sovremennost', perspektivy razvitiija

(Orthodox theology of personality: the origins, the present, development prospects): dis. ... dokt. bogoslovija, SPb., 721 s.

8. Moreskini, K., 2011. 'Istorija patristicheskoj filosofii (History of patristic philosophy)', M.: *Izdatel'stvo «Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina»*, 864 s.

9. Popov, I.V., 2005. 'Lichnost' i uchenie blazhennogo Avgustina (Personality and Teaching of St. Augustine)', Popov I. V. *Trudy po patrologii*, V 2 t., *Sergiev Posad*, T.2, 776 s.

10. Suini, M., 2006. 'Lecii po srednevekovoj filosofii, Vypusk 2: Srednevekovaja politicheskaja filosofija Zapada (Lectures on Medieval Philosophy, Issue 2: Medieval Political Philosophy of the West)', M.: *Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina*, 320 s.

11. Suini, M., 2001. 'Lecii po srednevekovoj filosofii. Vypusk 1: Srednevekovaja hristianskaja filosofija Zapada (Lectures on medieval philosophy. Issue 1: The Medieval Christian Philosophy of the West)', M.: *Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina*, 304 s.

12. Fokin, A.R., 2017. 'Formirovanie trinitarnoj doktriny v latinskoj patristike (Formation of the Trinitarian Doctrine in Latin Patristics)', M.: *Izdatel'skij dom «Poznanie»*, 784 s.

13. Hart, D., 2010. 'Krasota beskonechnogo. Jestetika hristianskoj istiny (The beauty of the infinite. Aesthetics of Christian Truth)', M.: *BBI*, 672 s.

14. Jampol's'kaja, A., 2018. 'Iskusstvo fenomenologii (The Art of Phenomenology)', M.: *RIPOЛ klassik*, 342 s.

15. 'Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine', 2016, Edited by George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou, New York: *Fordham University Press*, 304 p.

16. Kalaitzidis, P., 2012. 'Orthodoxy and Political Theology', Geneva: *World Council of Churches*, 148 p.

17. 'Orthodox Readings of Augustine, 2008, Edited by George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou', New York: *St. Vladimir's Seminary Press*, 304 p.

18. Papanikolaou, A., 2012. 'The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy', Notre Dame, IN: *Notre Dame University Press*, 248 p.

* * *