

УДК 316.7

**РЕЦЕПЦІЯ ІДЕЙ АВГУСТИНА  
У СУЧАСНІЙ ЗАХІДНІЙ ТЕОЛОГІЇ  
AUGUSTINE'S IDEA RECOGNITION  
IN MODERN WESTERN 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 реценції ідей Августина у сучасній західній християнській теології та оцінити їх вплив на методологію богословської думки, вчення про Бога, людину, соціальну дійсність. Методологія: герменевтичний аналіз давніх та сучасних теологічних текстів. Основні одержані результати: у статті доводиться, що теологія Августина стала ідейною основою для такої впливової течії католицької думки як «нова теологія». Неоавгустіанство було методологічною засадою для Йозефа Ратцингера (папи Бенедикта XVI). У кінці XX століття теорії Августина стали відправним пунктом для формування радикальної ортодоксії як спільної богословської школи протестантизму і католицизму. Загальним для усіх спроб актуалізувати спадщину Августина є намагання мислити після модерну та після постмодерну, використовуючи ідеї екзистенціалізму, персоналізму, феноменології.*

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

*Purpose of the article: to carry out a critical analysis of the reception of the ideas of Augustine in modern Western Christian theology and to evaluate their influence on the methodology of theological thought, the doctrine of God, man, social reality. Methodology: hermeneutical analysis of ancient and modern theological texts. Main results obtained: The article argues that Augustine's theology became the ideological basis for such an influential Catholic thought as a «new theology». Neoaugustinianism was a methodological basis for Josef Ratzinger (Pope Benedict XVI). At the end of the twentieth century, the theory of Augustine became the starting point for the formation of radical orthodoxy as a common theological school of Protestantism and Catholicism. The general attempt to modernize the legacy of Augustine is an attempt to think after modernism and post-modern, using the ideas of existentialism, personalism, phenomenology.*

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

**Постановка проблеми.** Теологія Августина з часів появи томізму почала відігравати роль внутрішнього «іншого» для католицької ортодоксії. Містицизм августіанства, джерела якого були у неоплатонізмі, надавав значні можливості для періодичного оновлення католицизму, але також вів і до небезпек цілій традиції. Так, августіанство стало ідейним витоком для теології Лютера і усієї протестантської думки. Ця обставина не могла не породити обережності щодо використання ідей Августина. Як не дивно, і протестантська думка рухалася до обмеження впливу Августина, виходячи з торжества спочатку власної схоластики, а потім – ліберальної теології. Після трагічних подій першої світової війни християнських теологів охоплюють сумніви у спроможності неосхоластики та ліберального богослов'я давати правдиві відповіді на основні світоглядні питання. Карл Барт повертається до ідей класичної Реформації,

але при цьому він ще далекий від августіанства. Вплив Августина став помітним при формуванні католицької «нової теології», засновник якої Анрі де Любак звернув увагу на те, що в августинівській онтології не існує розриву між природним та надприродним, між людиною і благодаттю. Природа людина схильна до надприродного, відкрита до нього, постійно прагне саме у нескінченному знайти задоволення усіх життєвих поривів. І надприродна благодать не замінює людське і особисте, а доповнює і виповнює. Таким чином, Анрі де Любак у ідеях Августина бачив середній шлях між томізмом та Реформацією, а також певний ідеал гармонійного сполучення природного і надприродного. Так з'явився проект «цілісного знання» та «цілісного існування», багато у чому схожий на російську релігійну філософію, але строго ортодоксальний. Августіанський світогляд завойовував одну дисципліну католицької теології за іншою, аж поки за понтифікату папи Бенедикта XVI не став методологічною основою для соціального вчення Церкви, яке найдовше залишалося неотомістичним. У протестантській теології аналогічні процеси пошуку «цілісного» богословського світогляду почалися лише в кінці 1980-х років, у результаті чого постала течія «радикальної ортодоксії», яка спочатку мала назву «постмодерний критичний августіанізм».

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Дискусії про характер впливу Августина на сучасну західну теологію набули широкого розголосу після виходу книжки Трейсі Роуланд «Віра Ратцингера: Теологія папи Бенедикта XVI» та трьох енциклік цього папи. Оцінка методології Ратцингера як неоавгустіанської привела до обговорення того, яким є загальний вплив теології Августина на теологію кінця XX – початку XXI століть. Увагу дослідників привертає те, що ідеї Августина використовуються для формування постметафізичної теології, тоді як у філософії XX століття на нього поклали вину за формування онтологічної.

**Мета статті** полягає у тому, щоб здійснити критичний аналіз реценції ідей Августина в сучасній західній теології.

**Виклад основного матеріалу та обґрунтування отриманих результатів дослідження.** Творчість Августина мала велике значення для становлення християнської теології та її розвитку протягом століть. Ідеї цього автора по-різному тлумачилися філософами і теологами, але завжди Августин був вдалим діалогічним партнером, надаючи творчих імпульсів для генези найрізноманітніших систем.

Вплив Августина на католицьку думку сьогодення пов'язаний в першу чергу з його соціальним вченням. А саме, єпископ Гіппону був песимістом щодо можливостей християн у позитивних змінах в соціумі. На думку Августина, держава виникає внаслідок тиранії, насильницького захоплення влади, а найбільше, що може забезпечити панівний клас – це дотримання закону. Досягнення спільного блага або правового порядку

мислиться як нездійсненне у звичайних умовах людського існування. Але з причини безсилля особистості зростає роль надприродної допомоги з боку Бога у творення соціальності. На думку Августина і сучасних католицьких неоавгустинців головною рушійною силою для позитивного розвитку спільнот та соціуму в цілому є любов. Вона сприяє становленню міжособистих зв'язків, на основі яких формуються стабільні спільноти. Також любов сприяє загальній солідарності та полегшує впровадження елементів культурного життя, а в цілому все це веде до можливості правової держави та стабільного соціального розвитку. Прикладами рухів, які розпочавшись знизу, змінювали соціум, є християнство як таке, чернечі спільноти. Але в цілому роль централізованої влади у впровадженні правового порядку є більшою, ніж це собі уявляє августинство. Однак, не довіряючи людині як раціональній істоті, що вибирає, августинство надає значної довіри людині як істоті, що переживає та вірить, бажає і любить. Фактично, августинство пропонує всім вручити себе особистому харизматичному лідерству, що може мати і негативні наслідки. Переорієнтація католицького соціального вчення з неомізму до августинства є найбільш зсувом парадигми у цій галузі католицької етики за весь період її розвитку. Розвиваючи соціальні ідеї Августина, папа Бенедикт XVI пропонує в любові бачити головну рушійну силу людського розвитку в часи занепаду ідеалів Просвітництва і модерну. Людська солідарність не може існувати сама по собі, навіть під час революційних змін на майданах різних країн, але народжується з любові. В цілому соціальність доби постмодерну оцінюється як просякнута настоями нігілізму та релятивізму, обезцінювання не лише релігійних трансцендентних цінностей, а й самої людяності. Повірити знову у можливість та необхідність визнання гідності особистості може тільки сила любові. Особливо важливою є аналогія, яку папа Бенедикт XVI проводить між суспільством кінця XX – початку XXI століть та соціумом доби занепаду Риму. Як у часи Августина простір культури людської гідності скочувався до малих особистості та до між особистих відносин у малих групах, так і тепер відбуваються цілком аналогічні процеси. Зокрема, папа Бенедикт XVI наголошує на тому, що церква перетворюється з великої зорі на чорного карлика: відбувається історичне миттєве зменшення, і церква знову стає «малим стадом» як і у часи перед Костянтином. Папа має надії, що втрата у кількості та впливові стане шляхом до відновлення якості внутрішнього життя церкви. Церковні громади як простір справжніх міжособистих відносин стануть прикладом для активної частини громадянського суспільства та відповідальних політиків, а потім і для всього соціуму. Відродження культури після занепаду Риму відбулося через активність малих осередків інтелектуалів, які ставили завдання виховання суспільної еліти, а потім інших верств суспільства. Сьогодні августинство розділяє ці погляди, але

без виділення активності щодо еліти в окремий напрямок діяльності, оскільки кожна особистість гідна турботи.

Інтерес до Августина у католицькій думці спровокований і сучасними новими персоналістичними ідеями. А саме, християнська думка початку XXI століття активно підтримує теорії «повернення суб'єкта». Адже після усіх «смертей» (Бога, оповідача, суб'єкта, морального суб'єкта) виявилось, що і людина, і автор-творець, і Бог активно повертаються як такі, що їх не можливо уникнути при всякій спробі послідовно мислити про засади теорій та практик. Особливо важливо, що Августин осмислював духовне народження особистості не у ключі сухої теорії етапів духовного розвитку, а в межах наративів про особисті життєву драму, яка кінець-кінцем виявляється історією трагічних відносин Бога і людини. «Сповідь» Августина важлива ще й тому, що в ній осмислюється темпоральність людського «Я» та часовість світу, і це суголосно сучасним філософським пошукам. Також для сучасної католицької богословської та філософської думки особливо важливим є те, що людське «Я» конституюється як таке, що зазнає впливу з боку Бога. Вхідження вічного у часове, нескінченного у скінченне, переживання присутності Бога та самої його ідеї як самоочевидних реальностей – все це стверджується наряду з поясненням фактичної непізнаванності Бога звичайною людиною через теорію «надлишкового феномену». А саме, Бог є непізнаваний як абсолютно пізнаваний, як занадто даний у своїй присутності. Така парадоксальна теорія надлишкової даності Бога коріниться у роздумах Августина про богопізнання. Адже Августин не визнає розрізнення у Богові сутності та енергій, і стверджує тотальність сутності та її пізнавальну неприхованість. Тобто в принципі Божа нескінченна сутність є даною та може пізнаватися. Але в реальності людський розум не здатний схопити нескінченного Бога у власних пізнавальних актах, і завжди Бог залишається більш непізнаним, ніж пізнаним. Повнота пізнання Бога віднесена Августином до містичного бачення, яке існує у окремих обдарованих особистостей та буде доступне усім гідним людським душам у есхатологічній перспективі. У католицькій думці, особливо французькій, Августин з його теорією само-пізнання як безпосередньо пов'язаного з богопізнання позиціонується як альтернатива Декарту. Якщо у останнього Бог даний як ідея нескінченного, то у Августина і сучасних католицьких мислителів мова йде про даність самого Нескінченного. Ідея переживання у досвіді того, що здається неможливим пережити – це важливий постулат, який розкриває прагнення сучасної католицької думки дотримуватися феноменологічної стратегії пізнання. З точки зору історії філософії, Августинова тематика безпосереднього зв'язку само- і богопізнання походить від Платонового діалогу «Алківіад I», згідно з яким учень пізнає себе як частину вселенської мудрості при баченні цієї мудрості у

душі вчителя та у Мудрості як такій (якою є власне Бог). В «Алківаді І» це само- і богопізнання (через посередництво фігури вчителя) віднесені до самої суті релігії та філософії. Не дивно, що цей діалог неоплатоніки розглядали як ключ до всього платонізму. Але сучасна католицька думка шукає аналогії до Августиної тотожності само- і богопізнання у теоріях релігійного екзистенціалізму про безпосередній зв'язок пізнання екзистенції та буття, у теоріях Гусерля про зв'язок конкретного існування та всезагальних його основ. Усі спроби мислити платонівську тему зв'язку само- і богопізнання не у ідеалістичному, а у феноменологічному ключі є евристично плідними, принаймні для розвитку богословського дискурсу як постметафізичного, конкурентного на ринку ідей сьогодення.

Важливим для католицького дискурсу є загальна аналогічність між августиною гносеологією та феноменологічним методом. А саме, Августин намагався довести, що істинне раціональне пізнання можливе завдяки використанню інтелектуальної інтуїції. Ця інтуїція є «наскрізною» у тому сенсі, що однаково дана від найнижчого рівня пізнання до найвищого. Наприклад, людина проводить рукою по рівній поверхні та інтуїтивно переживає те, що таке є рівна гладенька поверхня. Форма рівної поверхні та ідея рівної поверхні дані через чуттєві сприйняття та чуттєве уявлення, але саме як інтелектуально-інтуїтивно пережиті ідеї. Мало того, Августин доводить, що ідея рівної поверхні, якою вона є у тотожності Божественного мислення є такою самою, як ідея, яка є у звичайного людського інтелекту. Єдність даності смислу як сутності в речах, як форми-образу для чуттєвого переживання, як поняття для інтелектуальної інтуїції, як ідеї у Богові – ця єдність постулюється в августианстві радикально. І якщо звичайно у такій гносеології бачать джерело для онтології, яка ставить Бога на один рівень з іншим існуючим. Хоча Бог і мислиться як вище сутне і причина, але при цьому кінець-кінцем стає сутнім серед іншого сутнього. Сучасне августианство намагається переосмислити статус Бога в цій світоглядній картині так, щоб уникнути онтології. А саме, Бог мислиться як абсолютно унікальне Буття, що принципово вище за все існуюче, і як таке, що принципово вище пізнаваності через власну абсолютну трансцендентність. І разом з тим, це саме Божественне Буття є тотально даним, є тотально присутнім, є Сміслом, що безпосередньо задає усі смисли існуючого. Така тотальна охопленість природного життя надприродним життям потребує власного пояснення, оскільки вона постулюється як очевидна, але такою для звичайної свідомості не є. І ряд теологів неоавгустианського напрямку, серед яких і Йозеф Ратцингер (папа Бенедикт XVI) змушені визнавати провідну роль віри для можливості ствердження такої картини світу. При цьому віра тлумачиться як особиста довіра до іншої особи (в даному випадку – до особи Бога). Довіра між душею містика та Богом подібна до довіри між люблячими жінкою та чоловіком.

Очевидність справжності любові як відносин та як факту переживань обох суб'єктів є надзвичайно вираженою для самої пари, але може бути не зовсім очевидною для стороннього спостерігача. Мало того, важливість та справжність відносин може затінитися для тих, хто у цих відносинах бере участь. Таким чином, віра як довіра є динамічною реальністю, що виражає у першу чергу особисту взаємодію, а вже потім – гносеологічні моменти.

Найновіша інтерпретація Августина міститься у книзі французького католицького богослова і філософа Жана-Люка Марйона «Замість себе: підхід Августина». В цілому книга присвячена новому прочитання «Сповіді». Центральний розділ цієї роботи має назву «Его, або наділений собою» має найбільше значення, оскільки пропонує переосмислення співвідношення розуму, пам'яті та бажання як головних сил душі (які, за Августином, відображають Трійцю). Ця тематика була центральною для самого Августина, оскільки у платонічній і неоплатонічній традиції душа – це власне розум, а сили бажання та чуттєвості є додатковими функціями душі, що з'являються під час падіння з ідеального світу в чуттєво-матеріальний. Ці сили мають бути подоланими через їх мінімізацію, через досягнення стану безпристрасності. Августин чуттєву силу тлумачить як силу уяви, а уяву ототожнює з пам'яттю. І людина – це скоріше її пам'ять, ніж розум. Таке переосмислення є суголосним до сучасного філософського подолання раціоналізму в антропології. Постмодерна філософія, наслідуючи філософію життя та деякі інші напрямку думки ХХ століття, звертає увагу і на пам'ять, і на уяву, і на силу бажання як конститутивні для особистості – при чому набагато більше, ніж розум. Збалансованість Августинового погляду на душу показує, що їй притаманне внутрішнє різноманіття, і душа не може бути зрозумілою як декартівське когіто, як індивідуальний розум, що може бути даний сам по собі. Людина, яка є бажання, яка є пам'яттю (і уявою), обов'язково співвіднесена з іншим як предметом бажання. Таким чином, окремі внутрішнього різноманіття, важливою стає і відкритість особистого «Я». Марйон підкреслює, що таке «Я» – це певна історія, і ця історія веде до Бога. Як і Августин у «Сповіді» працює із пам'яттю та бажаннями, щоб зрозуміти все власне життя (і інтелектуальне також) як прихований чи відвертий діалог з Богом та шлях до Бога, так і Марйон веде читача до дійсного Бога. За Марйоном «божественний Бог» існує по ту сторону від усіх метафізичних і богословських понять. І шлях звільнення від концептуальних «ідолів» є шляхом, на якому бажання проривається до свого справжнього предмету, пам'ять (уява) знаходить «Я» у його справжності, а розум відкриває дійсне співвідношення Бога, людини, світу, понять. У душі екзистенціалізму «Я» шукає справжнього Бога, який не є моральним законодавцем чи причиною світу, а живою особистістю, що знаходиться у напружених трагічних відносинах з людиною. Отже, у цілому, за Марйоном, особистість повинна

знайти справжнє «Я» і справжнього Бога. Ці завдання є найважливішими для філософії та теології, а пов'язаність виконання цих завдань вказує на принципову єдність філософії та теології як теорій та практик. За Маріоном віднайдення справжнього «Я» є завдання феноменологічним. І саме як феноменологія філософії та теологія є єдиними, і простір розвитку особистості має бути зрозумілим за допомогою сучасної феноменології, яка визнає не лише «чисту свідомість», а й існує як феноменологія переживань, феноменологія чуттєвого досвіду. «Я» і Бог виявляються у такому феноменологічному досвіді не як субстанції, а як особистості, що принципово співвіднесені одна з одною. Бог екстатично виступає з самого себе як люблячий творець, який бажає блаженства для інших. Людина виступає з самої себе оскільки як «Я» існує настільки, наскільки є вдячною за усі дари з боку Абсолюту: за існування, за повноту здібностей, за радість і блаженство. Людина відкриває за Маріоном, що вона не є самодостатнім господарем власного життя, своїх переживань, думок і бажань, але що вони спрямовані до нескінченного джерела всього. Це вказує на те, що «Я» не належить самому собі, але є частиною більшого – відносин між Богом та всіма створеними істотами. Ці відносини Бога як надприродного життя і всього створеного життя є переважно ірраціональною пульсацією численних переживань, і їх раціональна фіксація є вторинною, якою б вдалою вона не була. Залежність від Бога та від іншого не обмежує «Я», а надає йому можливості для справжнього існування. Ця залежність вказує на принципову несамодостатність людини, що є фактом. Думки ж про власну самодостатність є раціональними фантазіями, які викликані егоїзмом, є помилковими та ведуть до трагедій, оскільки кінцеве самоствердження є цілком і повністю неможливим. Існування у спілкуванні з іншими є полем реалізації для «Я», і сучасний християнський гуманізм можливий лише як теорія такого спілкування. Бачення себе таким, яким мене бачать інші (перш за все – Бог) – це початок істинного самопізнання. Таким чином, якщо традиційна православна критика «Сповіді» бачить у ній корінь егоїзму, корінь психологічної теорії егоїстичного «Я», уважного до деталей власного життя та замкнутого на собі, Маріон бачить у цьому ж самому тексті – історію відкритого «Я», історію «Я», яку існує виключно завдяки спілкуванню з Іншим. Все це відкриває близькість Августина у його нових інтерпретаціях до православної духовності.

**Висновки.** Повернення до Августина, яке було покликане розширити раціоналізм за рахунок визнання існування інтелектуальної інтуїції, виявляється кроком до персоналістичної версії фідієзму. Так само і наголос на соціальній силі любові замість відродження комунітаризму може вести до нового утопізму. Повернення католицької теології від Томи до Августина позбавлене суперечливих наслідків лише у теорії суб'єкта, «воскресіння» якого неогустіанізм опісує цілком адекватно.

#### Список використаних джерел

1. Суини, М., 2006. 'Лекции по средневековой философии. Выпуск 2: Средневековая политическая философия Запада', М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 320 с.
2. Лобье, П., 2001. 'Три града. Социальное учение христианства', СПб.: «Алетейя», 412 с.
3. Rowland, T., 2008. 'Ratzinger's Faith. The theology of pope Benedict XVI', Oxford: Oxford University Press.
4. Суини, М., 2001. 'Лекции по средневековой философии. Выпуск 1: Средневековая христианская философия Запада', М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 304 с.
5. Коначева, С.А., 2010. 'Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века', М.: РГГУ, 352 с.
6. Попов, ИВ., 2005. 'Личность и учение блаженного Августина', В: Попов И. В. *Труды по патрологии*, В 2 т, Сергиев Посад, Т.2, 776 с.
7. Ямпольская, АВ., 2013. 'Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода', М.: Издательство РГГУ, 258 с.
8. '(Post)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами', 2014. Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская, М.: *Академический проект*, 288 с.
9. Анри, М., 2011. 'Феноменология жизни', *Логос*, №3 (82), с.172–185.
10. Ратцингер, Й., 2006. 'Введение в христианство', М.: *Культурный центр «Духовная библиотека»*, 301 с.
11. Марион, Ж.–Л., 2019. 'Эго, или Наделенный собой', пер. с франц. А. Черноглазова, М.: *Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс»*, 159 с.

#### References

1. Suini, M., 2006. 'Lectii po srednevekovoj filosofii. Vypusk 2: Srednevekovaja politicheskaja filosofija Zapada (Lectures on medieval philosophy. Issue 2: The Medieval Political Philosophy of the West)', M.: *Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina*, 320 s.
2. Lob'e, P., 2001. 'Tri grada. Social'noe uchenie hristianstva (Three hail. Social teaching of Christianity)', SPb.: *Aletejja*, 412 s.
3. Rowland, T., 2008. 'Ratzinger's Faith. The theology of pope Benedict XVI', Oxford: *Oxford University Press*.
4. Suini, M., 2001. 'Lectii 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.
5. Konacheva, S.A., 2010. 'Bytie. Svjashhenoe. Bog: Hajdegger i filosofskaja teologija XX veka (Being. Sacred. God: Heidegger and the philosophical theology of the twentieth century)', M.: *RGGU*, 352 s.
6. Popov, IV., 2005. 'Lichnost' i uchenie blazhennogo Avgustina (Personality and Teaching of St. Augustine)', V: Popov I. V. *Trudy po patrologii*, V 2 t, Sergiev Posad, T.2, 776 s.
7. Jampol'skaja, AV., 2013. 'Fenomenologija v Germanii i Francii: problemy metoda (Phenomenology in Germany and France: problems of the method)', M.: *Izdatel'stvo RGGU*, 258 s.
8. '(Post)fenomenologija: novaja fenomenologija vo Francii i za ee predelami ((Post) Phenomenology: A New Phenomenology in France and Beyond)', 2014. Sost. S. A. Sholohova, A. V. Jampol'skaja, M.: *Akademicheskij projekt*, 288 s.
9. Anri, M., 2011. 'Fenomenologija zhizni (Phenomenology of life)', *Logos*, №3 (82), s.172–185.
10. Ratzinger, J., 2006. 'Vvedenie v hristianstvo (Introduction to Christianity)', M.: *Kul'turnyj centr «Duhovnaja biblioteka»*, 301 s.
11. Marion, Zh.–L., 2019. 'Jego, ili Nadeleennyj soboj (Ego or Self-Endowed)', per. s franc. A. Chernoglazova, M.: *Gruppa Kompanij «RIPOL klassik» / «Pangloss»*, 159 s.

\* \* \*