

Міністерство освіти і науки України
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

Воробйов Олексій Олегович

УДК 141.78:159.923.2:32(043.5)

ДИСЕРТАЦІЯ

**Політичне вчення Августина Аврелія та його роль у формуванні сучасного
філософсько-правового дискурсу**

Спеціальність 033 «Філософія» (Галузь знань 03 Гуманітарні науки)

Подається на здобуття ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ О.О. Воробйов

Науковий керівник: Карпенко Іван Васильович

доктор філософських наук, професор

Прокопенко Володимир Володимирович †

доктор філософських наук, професор

Харків – 2026

АНОТАЦІЯ

Воробйов О.О. Політичне вчення Августина Аврелія та його роль у формуванні сучасного філософсько-правового дискурсу. - Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 Філософія (Галузь знань 03 Гуманітарні науки). - Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна Міністерства освіти і науки України, Харків, 2026.

Культурні реалії сучасності, які в цілому виявляють розірваність горизонту сенсів та розщеплення форм політичної суб'єктності, здаються наповненими глибокою втомою від більш ніж сторічного досвіду впровадження раціоналістичних моделей соціального. Як наслідок - людина ХХІ століття характеризується внутрішньою розгубленістю через вплив взаємовиключних тенденцій. З одного боку, вона є чутливою до найменших проявів несправедливості, а з іншого байдужою до фундаментальних питань спільного суспільного блага. Гостре реагування на зміст мовних засобів та символів дивним чином суміщається із втратою здатності тривалого морального зосередження. При цьому, політичні інституції, які зазвичай вважалися носіями раціонального порядку, вже не сприймаються як форми реалізації справедливості.

Окреслена екзистенційна ситуація актуалізує питання підстав політичного порядку, особливо в їх онтологічному, морально-етичному та антропологічному вимірах. При цьому, трагічний військовий досвід першої половини ХХ й початку ХХІ століть наводить на думки про обмеженість інтелектуальної позиції зведення політичних феноменів до питань інституалізації або форм реалізації влади. Це призводить до формування суспільного запиту навколо тематики глибинних засад політичного співіснування людей.

В таких умовах сучасна філософська й політична думка, звертається до пошуку концептуальних опор, інтуїтивно слідуючи «назад у майбутнє». Очікувано, подібні опори знаходяться на інтелектуальних ланах філософських

традицій, які розглядали політичну реальність не в ключі феноменології зовнішнього, а як проекцію внутрішнього стану людини. Однією з таких традицій є вчення Августина Аврелія, у центрі політичної частини котрого перебуває людина як істота любові із волею, завжди спрямованою до певного блага. Як ми побачимо далі, саме через цей вектор і формується структура спільного життя політичних спільнот.

Дисертаційне дослідження присвячене системній історико-філософській реконструкції політичної філософії Августина Аврелія та визначення її ролі у сьогоденних доктринальних трансляціях. В роботі обґрунтовується, що політичне вчення Єпископа Гіппонського є цілісною концепцією онтологічних, антропологічних та морально-етичних підстав політичного порядку, у межах якої політична спільнота виникає як історичний прояв порядку любові (*ordo amoris*). Саме тому політичний порядок у Августина Аврелія визначається не тільки і не стільки інституційним регулюванням або формами реалізації влади, а насамперед спрямованістю людської волі до певного блага.

Об'єктом дослідження є вчення і філософська система Августина Аврелія, а **предметом дослідження** - політичне вчення Августина Аврелія, його антропологічні, онтологічні та етичні підстави, зокрема концепти *caritas*, *ordo amoris*, *populus*, *civitas*, *iustitia* та *potestas* окремо та у їхньому взаємозв'язку. **Метою** дослідження є проведення системної історико-філософської реконструкції політичного вчення Августина Аврелія, виявлення його концептуальної архітекτονіки, антропологічних, онтологічних, етичних та політико-правових засад, а також визначення його ролі у формуванні сучасного філософсько-правового дискурсу.

Для досягнення поставленої мети було визначено такі **завдання** дисертаційного дослідження:

1. Проаналізувати історико-філософські передумови формування політичного вчення Августина Аврелія. Розглянути, як саме традиції і надбання античної, іудейської та християнської думки сприяли формуванню основи політичної філософії Вчителя Благодаті;

2.Визначити місце античної філософської традиції у становленні його політичної думки та характер її християнського переосмислення. Проаналізувати, які концепти та ідеї вплинули на формування політичних поглядів Августина Аврелія;

3.Обґрунтувати необхідність системної реконструкції політичної філософії Єпископа Гіппонського як окремого сегмента його мислення; виокремити політичну філософію з масиву вчення Августина Аврелія;

4.Дослідити антропологічні підстави політичного суб'єкта у філософії Вчителя Благодаті;

5.Проаналізувати концепт *populus* як форму політичної спільноти, об'єднаної спільністю любові;

6.Реконструювати значення августинівської тріади *amor - caritas - cupiditas* у формуванні політичного порядку;

7. Дослідити місце та значення концепту *ordo amoris* у політичній філософії Августина Аврелія та з'ясувати можливість його інтерпретації як принципу політичного порядку;

8.Дослідити зв'язок між *caritas* та категоріями влади, закону і справедливості у вченні Єпископа Гіппонського;

9.Проаналізувати дистинкцію *amor Dei* та *amor sui* як основу августиніанської політичної антропології;

10.Визначити модуси влади (*ministerium* і *dominium*) та їхнє значення для політичної легітимності. Оглянути сучасну філософію права в тих галузях, де вона перетинається із проблемним полем Августина Аврелія і встановити причини, які спонукають сучасних філософів права і політики звертатись до ідей Вчителя Благодаті;

11.Розкрити сучасні інтерпретації августиніанської думки у політичній філософії XX - XXI століть. Визначити, яким чином звернення до політичної філософії Августина Аврелія дозволяє осмислювати й вирішувати сучасні політично-правові проблеми.

12. Дослідити зв'язок між *interioritas* та *civitas* як основний елемент механізму формування політичної спільноти за Вчителем Благодаті.

Теоретико-методологічна стратегія дослідження базується на поєднанні історико-філософського, герменевтичного, феноменологічного та антропологічного підходів. У роботі використано метод концептуальної реконструкції, що дозволяє відтворити внутрішню логіку політичного вчення Августина Аврелія, а також порівняльно-історичний метод для аналізу його зв'язків із античною та сучасною політичною філософією.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що дисертація є однією з перших у вітчизняному історико-філософському дискурсі спроб системної реконструкції політичної філософії Августина Аврелія. Запропоноване дослідження вступає у продуктивний науковий діалог із сучасним міжнародним августинознавством, пропонуючи спосіб системного прочитання політичної філософії Августина Аврелія як цілісної політико-онтологічної архітекτονіки, що інтегрує її антропологічні, онтологічні, етичні та політико-правові виміри навколо поняття *ordo amoris*.

Уперше:

- обґрунтовано, що політичне вчення Августина Аврелія слід інтерпретувати як складову цілісної онтології любові, у межах якої політичний порядок постає не як автономна інституційна або правова конструкція, а як історичний і соціальний прояв порядку любові (*ordo amoris*), що визначає ієрархію благ, спрямованість волі та структуру людського співбуття;
- показано, що концепція *caritas* у філософії Августина Аврелія має політико-онтологічний характер, оскільки виступає не лише моральною чеснотою або богословською категорією, а фундаментальним принципом організації політичної спільноти, який визначає характер її єдності, природу влади, можливість справедливості та орієнтацію на спільне благо;
- доведено, що *ordo amoris* функціонує як “граматика політичного порядку”, тобто як універсальний принцип, що структурно визначає взаємозв'язок між внутрішнім життям особи та зовнішнім устроєм спільноти,

задаючи умови можливості миру (*tranquillitas ordinis*), справедливості (*iustitia*) та легітимної соціальної ієрархії;

- здійснено концептуальну інтерпретацію поняття *populus* як аксіологічної спільноти, об'єднаної не формально-юридичною згодою або утилітарною користю, а спільністю того, що вона любить (*amor communis*), унаслідок чого політична єдність розглядається як похідна від єдності ціннісної орієнтації та спрямованості до певного блага;

- обґрунтовано внутрішній зв'язок між категоріями *interioritas* та *civitas*, у межах якого внутрішній досвід людини, структура її волі та спрямованість любові постають антропологічною основою формування політичної спільноти, що дозволяє інтерпретувати політичний порядок як зовнішнє вираження внутрішнього порядку людської душі;

- системно реконструйовано політичне вчення Августина Аврелія як цілісну концептуальну архітектоніку, що поєднує антропологічні, онтологічні, етичні та політико-правові елементи у єдину модель осмислення політичного, на відміну від фрагментарних інтерпретацій, характерних для сучасного августинознавства;

- обґрунтовано, що політичний суб'єкт у філософії Вчителя Благодаті має антропологічну та аксіологічну природу, оскільки визначається не формально-правовим статусом або інституційною належністю, а внутрішньою спрямованістю любові до певного блага, що дозволяє інтерпретувати політичне як похідне від структури людської особистості;

- показано, що політична влада у вченні Августина Аврелія підлягає морально-онтологічній диференціації через дихотомію *ministerium* / *dominium*, що дає змогу сформулювати критерій легітимності влади: відповідність порядку любові (*ordo amoris*) та спрямованість до спільного блага; також отримано можливість інтерпретувати владу як вторинний і обмежений інструмент впорядкування наслідків антропологічного розладу.

Уточнено й поглиблено:

- роль платонізму, неоплатонізму та стоїцизму у формуванні політичної думки Августина Аврелія, зокрема показано, що зазначені традиції виступають не як сукупність запозичених ідей, а як інтелектуальний горизонт, у межах якого здійснюється їх християнська трансформація (платонічно-неоплатонічна ієрархія буття та ідея блага переосмислюються через концепт *summum bonum* і *ordo amoris*, а стоїчне вчення про закон через категорію *lex aeterna* як вираження божественного порядку);

- антропологічне розуміння політичного суб'єкта як істоти спрямованої любові, у межах якого уточнено, що суб'єкт політичного у філософії Августина Аврелія визначається не формально-правовим статусом, раціональною здатністю чи соціальною функцією, а структурою волі та ієрархією благ, до яких він спрямований, що дозволяє інтерпретувати політичну суб'єктність як похідну від внутрішнього порядку любові;

- інтерпретацію дистинкції *amor Dei* / *amor sui* як моделі політичної антропології, у якій ця опозиція постає не лише як морально-богословська схема, а як фундаментальний принцип диференціації типів політичного існування, що визначає характер спільноти, форму влади та історичну динаміку *civitas Dei* і *civitas terrena*;

- значення категорій *iustitia*, *potestas* і *lex* у контексті порядку любові, зокрема обґрунтовано їхню внутрішню взаємопов'язаність як елементів єдиної політико-онтологічної структури. Справедливість (*iustitia*) постає як впорядкована любов, влада (*potestas*) як інструмент її підтримання або деформації, а закон (*lex*) як нормативне вираження порядку блага, що дозволяє розкрити залежність легітимності політичного порядку від його відповідності *ordo amoris*;

Набуло подальшого розвитку:

- підхід до інтерпретації політичної філософії Августина Аврелія як цілісної концепції, що поєднує онтологію, антропологію та політико-правову теорію, завдяки чому політичне осмислюється не як автономна сфера інституцій,

а як похідне від структури людського буття, порядку блага та спрямованості любові;

- розуміння концепту *ordo amoris* як універсального принципу організації соціального та політичного порядку, що дозволяє розглядати його не лише як моральну норму, а як фундаментальну категорію політичної філософії, здатну пояснювати механізми формування спільноти, ієрархії благ і умов можливості справедливості;

- інтерпретація політичної спільноти як форми єдності, яка виникає на основі спільного об'єкта любові (*amor communis*), що розширює класичні підходи до розуміння політичного порядку, виводячи його за межі юридичних, договірних та інструментальних моделей;

- положення про вторинний і обмежений характер політичної влади у вченні Августина Аврелія, що дозволяє розглядати владу не як самодостатню цінність, а як історично зумовлений механізм стримування наслідків антропологічного розладу та невпорядкованої любові;

- підхід до осмислення політичної філософії Августина Аврелія як джерела сучасного філософсько-правового дискурсу, зокрема в контексті проблем легітимності влади, моральних підстав політики, відповідальності за спільний світ та співвідношення внутрішнього життя особи і публічного порядку;

- інтерпретація августиніанської концепції любові як теоретичного ресурсу для сучасної політичної та правової філософії, що відкриває можливості для подальшого осмислення взаємозв'язку між етикою, антропологією та політикою у межах міждисциплінарних досліджень.

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів полягає у розширенні сучасного розуміння політичної філософії Августина Аврелія як цілісної концепції, що поєднує онтологічні, антропологічні та політико-правові виміри осмислення політичного порядку. У дослідженні показано, що августиніанська концепція любові (*caritas*) та порядку любові (*ordo amoris*) може бути використана як концептуальний інструмент для аналізу моральних підстав

політичної спільноти, природи легітимності влади та умов можливості справедливості.

Отримані результати сприяють поглибленню інтерпретацій августиніанської традиції в сучасному історико-філософському дискурсі та дозволяють подолати редуктивні підходи до його спадщини як виключно теологічної або історіософської. Запропонований у роботі підхід відкриває можливість системного осмислення політичного як похідного від внутрішньої структури людської особистості, спрямованості її волі та ієрархії благ.

Результати дослідження можуть бути застосовані у подальших історико-філософських, політико-теологічних, антропологічних та філософсько-правових студіях, зокрема у дослідженнях проблем політичної антропології, моральних підстав права, легітимності політичної влади та природи справедливості. Окрім цього, вони мають значення для сучасних теоретичних дискусій щодо співвідношення внутрішнього життя особи і публічного порядку, відповідальності за спільний світ, а також визначення меж політичного у контексті кризи інституційних моделей сучасності.

Практичне значення результатів полягає у можливості їх використання в освітньому процесі при викладанні курсів з історії філософії, політичної філософії, філософії права, а також у розробці міждисциплінарних програм, спрямованих на осмислення моральних і антропологічних засад політичного життя.

Ключові слова: політична філософія, любов, середньовіччя, філософія історії, Августин Аврелій, платонізм, християнство, антропологія, етика, держава, символізм, екзистенційність, політична теологія, суспільство, політико-правові вчення.

ABSTRACT

Oleksii Vorobiov. "The Political Doctrine of Augustine of Hippo and Its Role in the Formation of Contemporary Philosophical and Legal Discourse". - Qualification scholarly paper: a manuscript.

Thesis submitted for obtaining the Doctor of Philosophy degree in Human Sciences, Specialty 033 - Philosophy. - V. N. Karazin Kharkiv National University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kharkiv, 2026.

Contemporary political philosophy increasingly turns to the problem of the moral, anthropological, and ontological foundations of political order. The experience of the 20th - 21st centuries has demonstrated the limitations of reducing politics to institutional mechanisms, procedures, or forms of power, thereby actualizing the need to seek deeper foundations of political coexistence. In this context, the legacy of Augustine of Hippo acquires particular significance, as in his thought the political is understood as derived from the inner state of the human person, the orientation of the will, and the order of love.

The dissertation is devoted to a systematic historical-philosophical reconstruction of Augustine's political philosophy as a coherent conception of the moral and ontological foundations of political community. It is argued that Augustine's political doctrine is not a fragmentary theory of the state or power, but rather a component of a broader ontology of love, within which political order is interpreted as a historical manifestation of *ordo amoris* - the order of love that determines the structure of human desires and the form of communal life.

The object of the study is Augustine's political philosophy, while the subject is its anthropological, ontological, and ethical foundations, in particular the concepts of *caritas*, *ordo amoris*, *populus*, *civitas*, *iustitia*, and *potestas* in their interrelation. **The subject of the study** is to reconstruct Augustine's political doctrine as an integral conception in which political order appears as derived from the moral structure of the human person and the orientation of love. **The aim of this research** is to carry out a systematic historical-philosophical reconstruction of Augustine of Hippo's political

thought, to reconstruct its conceptual architectonics, to identify its anthropological, ontological, ethical, and politico-legal foundations, and to determine its significance for the development of contemporary philosophical and legal discourse.

To achieve the stated aim, the following objectives of the dissertation research were defined:

1. To analyze the historical and philosophical prerequisites for the formation of Augustine of Hippo's political doctrine. To examine how the traditions and intellectual heritage of ancient, Jewish, and Christian thought shaped the foundations of Augustine's political philosophy.
2. To determine the place of the ancient philosophical tradition in the development of his political thought and the nature of its Christian reinterpretation. To analyze which concepts and ideas influenced the formation of Augustine's political views.
3. To substantiate the need for a systematic reconstruction of Augustine's political philosophy as a distinct segment of his thought; to delineate political philosophy within the broader corpus of Augustine's teaching.
4. To investigate the anthropological foundations of the political subject in Augustine's philosophy.
5. To analyze the concept of *populus* as a form of political community united by a common bond of love.
6. To reconstruct the significance of the triad *amor – caritas – cupiditas* in the formation of political order.
7. To investigate the place and significance of the concept of *ordo amoris* in Augustine of Hippo's political thought and to explore its potential interpretation as a principle of political order.
8. To examine the relationship between *caritas* and the categories of power, law, and justice.
9. To analyze the distinction between *amor Dei* and *amor sui* as the basis of political anthropology.

10. To identify the modes of power (*ministerium* and *dominium*) and their significance for political legitimacy. To review contemporary philosophy of law in those areas where it intersects with Augustine's problematic field, and to determine the reasons that prompt modern philosophers of law and politics to turn to the ideas of the Doctor of Grace.
11. To reveal contemporary interpretations of Augustinian thought in the political philosophy of the 20th–21st centuries. To determine how engagement with Augustine of Hippo's political philosophy enables the understanding and resolution of contemporary political and legal problems.
12. To investigate the relationship between *interioritas* and *civitas* as a mechanism for the formation of political community.

The theoretical and methodological strategy of the research is based on the combination of historical-philosophical, hermeneutical, phenomenological, and anthropological approaches. The study employs the method of conceptual reconstruction, which makes it possible to reveal the internal logic of Augustine's political doctrine, as well as the comparative-historical method for analyzing its connections with both ancient and contemporary political philosophy.

The scientific novelty of the research findings lies in the fact that this dissertation represents one of the first attempts within the Ukrainian historical-philosophical tradition to provide a systematic reconstruction of Augustine of Hippo's political philosophy. The proposed study enters into a productive scholarly dialogue with contemporary international Augustinian studies by offering a systematic interpretation of Augustine's political philosophy as a coherent politico-ontological conceptual architectonic integrating its anthropological, ontological, ethical, and politico-legal dimensions around the concept of *ordo amoris*.

For the first time:

- it has been substantiated that Augustine's political doctrine should be interpreted as a component of a comprehensive ontology of love, within which political order appears not as an autonomous institutional or legal construction, but as a historical and

social manifestation of *ordo amoris*, determining the hierarchy of goods, the orientation of the will, and the structure of human coexistence;

- it has been demonstrated that the concept of *caritas* in Augustine's philosophy has a politico-ontological character, functioning not merely as a moral virtue or theological category, but as a fundamental principle of the organization of political community, determining its unity, the nature of power, the possibility of justice, and its orientation toward the common good;

- it has been proven that *ordo amoris* functions as a "grammar of political order," that is, as a universal principle structuring the relationship between the inner life of the person and the external organization of the community, thus establishing the conditions for peace (*tranquillitas ordinis*), justice (*iustitia*), and legitimate social hierarchy;

- a conceptual interpretation of *populus* as an axiological community united not by formal-legal agreement or utilitarian interest, but by a common object of love (*amor communis*) has been proposed, whereby political unity is understood as derived from shared value orientation;

- the internal connection between *interioritas* and *civitas* has been substantiated, demonstrating that the inner life of the person, the structure of the will, and the orientation of love constitute the anthropological foundation of political community;

- Augustine's political doctrine has been systematically reconstructed as a coherent conceptual architecture integrating anthropological, ontological, ethical, and politico-legal dimensions;

- it has been substantiated that the political subject in Augustine's philosophy has an anthropological-axiological nature, being determined by the orientation of love rather than formal legal status;

- it has been shown that political power in Augustine is subject to moral-ontological differentiation through the dichotomy *ministerium* / *dominium*, allowing the formulation of a criterion of legitimacy based on conformity to *ordo amoris*.

Clarified and deepened:

- the role of Platonism, Neoplatonism, and Stoicism in the formation of Augustine of Hippo's political thought, in particular, it is shown that these traditions function not

as a mere set of borrowed ideas, but as an intellectual horizon within which their Christian transformation takes place: the Platonic-Neoplatonic hierarchy of being and the idea of the good are reinterpreted through the concepts of *summum bonum* and *ordo amoris*, while the Stoic doctrine of law is transformed through the category of *lex aeterna* as an expression of the divine order;

- the anthropological understanding of the political subject as a being of directed love, within which it is clarified that the political subject in Augustine's philosophy is determined not by formal legal status, rational capacity, or social function, but by the structure of the will and the hierarchy of goods toward which it is oriented, allowing political subjectivity to be interpreted as derived from the inner order of love;

- the interpretation of the distinction *amor Dei* / *amor sui* as a model of political anthropology, in which this opposition appears not merely as a moral-theological scheme, but as a fundamental principle for differentiating types of political existence, determining the character of community, the form of power, and the historical dynamics of *civitas Dei* and *civitas terrena*;

- the significance of the categories *iustitia*, *potestas*, and *lex* within the framework of the order of love, in particular, their internal interrelation is substantiated as elements of a unified politico-ontological structure: justice (*iustitia*) is understood as ordered love, power (*potestas*) as an instrument of its maintenance or distortion, and law (*lex*) as the normative expression of the order of the good, which allows revealing the dependence of political legitimacy on its conformity to *ordo amoris*.

Further developed:

- the approach to interpreting Augustine of Hippo's political philosophy as a coherent conception integrating ontology, anthropology, and politico-legal theory, whereby the political is understood not as an autonomous sphere of institutions, but as derived from the structure of human being, the order of the good, and the orientation of love;

- the understanding of the concept of *ordo amoris* as a universal principle of the organization of social and political order, which allows it to be considered not merely as a moral norm, but as a fundamental category of political philosophy capable of

explaining the mechanisms of community formation, the hierarchy of goods, and the conditions of possibility of justice;

- the interpretation of political community as a form of unity arising from a shared object of love (*amor communis*), which expands classical approaches to understanding political order by moving beyond purely legal, contractual, and utilitarian models;
- the thesis of the secondary and limited character of political power in Augustine's doctrine, which allows power to be understood not as a self-sufficient value, but as a historically conditioned mechanism for restraining the consequences of anthropological disorder and disordered love;
- the approach to understanding Augustine's political philosophy as a source of contemporary philosophical and legal discourse, particularly in relation to the problems of legitimacy of power, the moral foundations of politics, responsibility for the common world, and the relationship between the inner life of the person and public order;
- the interpretation of Augustine's concept of love as a theoretical resource for contemporary political and legal philosophy, which opens new possibilities for further reflection on the interrelation between ethics, anthropology, and politics within interdisciplinary research.

The theoretical and practical significance of the obtained results lies in expanding the contemporary understanding of Augustine's political philosophy as a holistic conception integrating ontological, anthropological, and politico-legal dimensions. The study demonstrates that Augustine's concept of love (*caritas*) and the order of love (*ordo amoris*) can serve as a conceptual framework for analyzing the moral foundations of political community, the nature of legitimacy, and the conditions of justice.

The results contribute to overcoming reductive interpretations of Augustine and open new perspectives for understanding political order as derived from the inner structure of the human person and the hierarchy of goods. They can be applied in historical-philosophical, political-theological, anthropological, and legal-philosophical studies, as well as in contemporary debates on power, justice, responsibility, and the limits of the political. Practically, the results may be used in teaching courses in philosophy,

political philosophy, and philosophy of law, as well as in interdisciplinary educational programs.

Keywords: Political Philosophy, Love, Middle Ages, Philosophy of History, Aurelius Augustine, Platonism, Christianity, Anthropology, Ethics, State, Symbolism, Existentiality, Political Theology, Society, Political and Legal Doctrines.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Публікації у виданнях, включених до переліку фахових видань України з присвоєнням категорії «Б»:

Прокопенко В.В., Воробйов О.О. (2022). Вернер Єгер: концепція «Третього гуманізму». Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (67), 39-48. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-67-5>.

Воробйов О.О. (2025). Політичне вчення Августина Аврелія: напрямки реконструкції. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (72), 228-239. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-22>.

Воробйов О.О. (2025). Caritas і формування політичного порядку: до переосмислення політичного вчення Августина Аврелія. Вісник гуманітарних наук. (13), <https://doi.org/10.5281/zenodo.17959781>.

Публікації, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

Воробйов О.О. Сучасна доктрина «російського світу» як політично-релігійний проєкт виправданого насильства: антихристиянські трансформації євангельських цінностей // XX Харківські студентські філософські читання: до 180 річниці з дня народження Фрідріха Ніцше. Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів, 16 травня 2024 р., м. Харків. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2024, 23-26.

Воробйов О.О. Lux interior під час війни: від реальності репрезентацій до репрезентації реального як досвід демаскування облуди // XXXII Харківські міжнародні сковородинівські читання: «Сучасні наука, освіта, просвіта: виклики і перспективи» Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів, 22 грудня 2024 р., м. Харків. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2024, 49-51.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	20
 РОЗДІЛ I. ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНІ ТА ОНТОЛОГІЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ПОЛІТИЧНОГО ВЧЕННЯ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ.....	 30
1.1 Антична спадщина у формуванні політичної думки Августина Аврелія: філософсько-історичний огляд.....	30
1.2 Антропологічні засади політичного вчення Августина Аврелія.....	46
1.3 Онтологічні параметри політичного буття: <i>summum bonum</i> , <i>ordo amoris</i> та контрастивність <i>amor ordinatus</i> і <i>amor inordinatus</i>	60
1.4 Дві спільноти як два способи буття у світі: <i>civitas terrena</i> та <i>civitas Dei</i>	65
Висновки до розділу 1.....	68
 РОЗДІЛ II. РЕКОНСТРУКЦІЯ ПОЛІТИЧНОГО ВЧЕННЯ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ.....	 71
2.1 Проблема реконструкції політичного вчення Августина Аврелія та стан її опрацювання у сучасному августинознавстві.....	71
2.2 Напрямки та етапи історико-філософської реконструкції політичної філософії Августина Аврелія.....	77
2.3 Антропологічна реконструкція політичного суб'єкта.....	86
2.4 Онтологічна та політична реконструкція: народ, влада, право і справедливість.....	90
Висновки до розділу 2.....	95
 РОЗДІЛ III. CARITAS І ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНОГО ПОРЯДКУ.....	 98

3.1. Любов як онтологічна сила в ученні Августина: поняттєва тріада amor – caritas – cupiditas.....	98
3.2. Ordo amoris як принцип етики і як політична граматика: від «чесноти» до «структури порядку».....	102
3.3. Політичний суб'єкт і політична спільнота: populus як «згода в любові».....	107
3.4. Влада, закон і справедливість у координатах caritas: ministerium проти dominium.....	109
Висновки до розділу 3.....	111

РОЗДІЛ IV. АВГУСТИН АВРЕЛІЙ І КОНЦЕПЦІЯ ЛЮБОВІ У СУЧАСНОМУ ПОЛІТИЧНОМУ Й ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОМУ ДИСКУРСІ.....	113
4.1. Ordo amoris і проблема політичної спільноти в сучасній філософії.....	113
4.2. Августиніанські мотиви любові і дії у філософії Ганни Арендт.....	130
4.3. Етичні горизонти політичного: caritas, відповідальність, майбутнє.....	133
4.4. Від interioritas до civitas: феноменологічні й персоналістичні інтерпретації caritas	138
Висновки до розділу 4.....	144
ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ.....	147
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ.....	153
ДОДАТОК А.....	164

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. Сучасний філософсько-правовий дискурс характеризується зростаючою увагою до проблем моральних підстав політичного порядку, легітимності влади, відповідальності за спільний світ і співвідношення внутрішнього життя особи та публічної сфери. Кризи політичної довіри, трансформації правових систем, виклики глобалізації та досвід війн актуалізують питання про те, що саме лежить в основі політичної спільноти: інституційні механізми, правове регулювання чи глибші антропологічні та аксіологічні підстави.

У цьому контексті зростає інтерес до класичної філософської спадщини, яка дозволяє переосмислити фундаментальні засади політичного буття. Особливе місце серед таких джерел посідає філософія Августина Аврелія, в якій політичне осмислюється не як автономна сфера інституцій, а як похідне від внутрішньої структури людської особи, спрямованості волі та порядку любові.

Актуальність звернення до політичного вчення Єпископа Гіппонського зумовлена тим, що в його філософії пропонується принципово інша модель розуміння політичної спільноти. На відміну від класичної античної традиції, де політичне пов'язується з природною соціальністю людини, раціональністю або правовим порядком, Августин Аврелій переносить джерело політичного у внутрішній вимір людського існування. Політичний порядок постає у нього як наслідок порядку любові (*ordo amoris*), що визначає і структуру людської душі, і характер спільного життя.

Особливого значення ця проблематика набуває в умовах сучасних соціальних трансформацій, коли правові та політичні інститути дедалі частіше виявляються недостатніми для забезпечення стабільного і справедливого колективного порядку. У таких умовах постає необхідність звернення до глибинних антропологічних і моральних основ політики, що робить августиніанську концепцію любові надзвичайно актуальною.

Водночас у сучасному августинознавстві політична складова творчості Вчителя Благодаті залишається не недостатньо висвітленою та систуативно

систематизованою. Його політичні ідеї часто розглядаються фрагментарно - як частина філософії історії, теології або моральної антропології. Це створює потребу в цілісній історико-філософській реконструкції його політичного вчення як самостійного концептуального комплексу.

В цьому дослідженні здійснено спробу провести таку всебічну реконструкцію політичної філософії великого автора, що дозволить не тільки виокремити її з масиву вчення, окреслити структуру і визначити змістовне наповнення, але й надати відповіді на ряд конкретних запитань, в тому числі і найскладніше - питання про співвідношення філософсько-історичних і філософсько-політичних поглядів Августина.

Таким чином, актуальність дослідження зумовлена як теоретичною потребою у переосмисленні моральних підстав політичного порядку, так і необхідністю системної реконструкції політичної філософії Августина Аврелія та окреслення її значення для сучасного філософсько-правового дискурсу.

Політичне вчення Августина Аврелія досліджувалося в межах різних інтелектуальних традицій - історико-філософської, теологічної, політико-правової та антропологічної. Водночас, відсутність у мислителя окремої роботи, присвяченої саме політичному, зумовлює фрагментарний характер його інтерпретацій.

Оскільки дослідження політичного вчення Єпископа Гіппонського має тривалу історію, воно природньо охоплює кілька напрямів інтерпретації. Вони відрізняються як за методологічними підходами, так і за акцентами у прочитанні спадщини великого автора. Умовно ці напрямки можна об'єднати в дві великі групи: класичні інтерпретації та сучасні рецепції, в межах яких виокремлюються окремі концептуальні течії.

Класичні інтерпретатори політичної філософії Августина Аврелія. До класичних інтерпретаторів належать дослідники, які заклали основи осмислення політичного виміру августиніанської думки.

Ганна Арендт (концепція *amor mundi*, інтерпретація Августина Аврелія як мислителя початку і дії; аналіз зв'язку любові та політичної активності);

Ханс Йонас (етика відповідальності, яка перегукується з августиніанською ідеєю моральної відповідальності за світ); Карл Шмітт (концепція політичного як антагонізму, що дозволяє критично співвідносити її з августиніанською дистинкцією *amor Dei / amor sui*); Ерік Фьогелін (інтерпретація Августина Аврелія як ключового мислителя порядку та історії; розглядає його творчість як джерело західної політичної символіки порядку); Рейнгольд Нібур (християнський реалізм, що спирається на августиніанське розуміння гріховності людини та обмеженості політичного порядку).

Сучасні політичні рецепції августиніанської думки. У сучасній політичній філософії відбувається активне переосмислення августиніанської спадщини як ресурсу для аналізу етичних (моральних) підстав політичного порядку. Серед сучасних авторів хотілося би відмітити, в першу чергу, таких як Чарлз Тейлор (концепція моральних джерел і соціальної уяви; підкреслення значення внутрішньої орієнтації особи у формуванні політичного порядку); Марта Нусбаум (етика вразливості та емоцій, що дозволяє інтерпретувати любов як політичний чинник); Роберт Додато (аналіз політичної етики Августина Аврелія, зокрема проблеми справедливості та влади); Ерік Грегорі (інтерпретація Августина Аврелія у контексті сучасного лібералізму та політичної етики), Арістотель Папаніколау (розробка політичної теології особи та спільноти у світлі августиніанської традиції); Девід Бентлі Харт (критика сучасної секулярної політики через августиніанську метафізику блага).

Персоналістична та християнсько-філософська лінія. Еммануель Мун'є (персоналізм як філософія особи; розкриття внутрішньої гідності людини як основи спільноти); Жак Маритен (християнська політична філософія, що поєднує природне право і гідність особи), Алессандро Кортезе (сучасні дослідження моральної та політичної структури августиніанської думки).

Феноменологічні та антропологічні підходи. Моріс Мерло-Понті (феноменологія тіла як спосіб осмислення втіленого досвіду), Поль Рікер (герменевтика особи та наративної ідентичності), Бернхард Вальденфельс (топографія Чужого як досвід зустрічі з Іншим) тощо.

Таким чином, сучасний стан дослідження політичної філософії Августина Аврелія характеризується переходом від фрагментарних інтерпретацій до спроб системного осмислення його вчення. Водночас залишається недостатньо розробленим підхід, який дозволяє розглядати його політичну філософію як цілісну концепцію, що поєднує онтологію, антропологію та політико-правову теорію на основі категорії любові (*caritas*) та порядку любові (*ordo amoris*).

Разом з тим у більшості досліджень політична філософія Вчителя Благодаті не розглядається як цілісна концепція, що має власну внутрішню архітектуру. Це обумовлює необхідність її системної реконструкції, що дозволить виявити зв'язки між антропологічними, онтологічними та політико-правовими елементами його вчення.

Об'єктом дослідження є політична філософія Августина Аврелія, а **предметом дослідження** - її антропологічні, онтологічні та етичні підстави, зокрема концепти *caritas*, *ordo amoris*, *populus*, *civitas*, *iustitia* та *potestas* у їхньому взаємозв'язку. **Метою** дослідження є проведення системної історико-філософської реконструкції політичного вчення Августина Аврелія, виявлення його концептуальної архітектоніки, антропологічних, онтологічних, етичних та політико-правових засад, а також визначення його ролі у формуванні сучасного філософсько-правового дискурсу.

Для досягнення поставленої мети було визначено такі **завдання** дисертаційного дослідження:

1. Проаналізувати історико-філософські передумови формування політичного вчення Августина Аврелія. Розглянути, як саме традиції і надбання античної, іудейської та християнської думки сприяли формуванню основи політичної філософії Вчителя Благодаті;

2. Визначити місце античної філософської традиції у становленні його політичної думки та характер її християнського переосмислення. Проаналізувати, які концепти та ідеї вплинули на формування політичних поглядів Августина Аврелія;

3.Обґрунтувати необхідність системної реконструкції політичної філософії Єпископа Гіппонського як окремого сегмента його мислення; виокремити політичну філософію з масиву вчення Августина Аврелія;

4.Дослідити антропологічні підстави політичного суб'єкта у філософії Вчителя Благодаті;

5.Проаналізувати концепт *populus* як форму політичної спільноти, об'єднаної спільністю любові;

6.Реконструювати значення августинівської тріади *amor - caritas - cupiditas* у формуванні політичного порядку;

7. Дослідити місце та значення концепту *ordo amoris* у політичній філософії Августина Аврелія та з'ясувати можливість його інтерпретації як принципу політичного порядку;

8.Дослідити зв'язок між *caritas* та категоріями влади, закону і справедливості у вченні Єпископа Гіппонського;

9.Проаналізувати дистинкцію *amor Dei* та *amor sui* як основу августиніанської політичної антропології;

10.Визначити модуси влади (*ministerium* і *dominium*) та їхнє значення для політичної легітимності. Оглянути сучасну філософію права в тих галузях, де вона перетинається із проблемним полем Августина Аврелія і встановити причини, які спонукають сучасних філософів права і політики звертатись до ідей Вчителя Благодаті;

11.Розкрити сучасні інтерпретації августиніанської думки у політичній філософії XX - XXI століть. Визначити, яким чином звернення до політичної філософії Августина Аврелія дозволяє осмислювати й вирішувати сучасні політично-правові проблеми.

12.Дослідити зв'язок між *interioritas* та *civitas* як основний елемент механізму формування політичної спільноти за Вчителем Благодаті.

Теоретико-методологічна стратегія дослідження базується на поєднанні історико-філософського, герменевтичного, феноменологічного та антропологічного підходів. У роботі використано метод концептуальної

реконструкції, що дозволяє відтворити внутрішню логіку політичного вчення Августина Аврелія, а також порівняльно-історичний метод для аналізу його зв'язків із античною та сучасною політичною філософією.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що дисертація є однією з перших у вітчизняному історико-філософському дискурсі спроб системної реконструкції політичної філософії Августина Аврелія. Запропоноване дослідження вступає у продуктивний науковий діалог із сучасним міжнародним августинознавством, пропонуючи спосіб системного прочитання політичної філософії Августина Аврелія як цілісної політико-онтологічної архітектури, що інтегрує її антропологічні, онтологічні, етичні та політико-правові виміри навколо поняття *ordo amoris*.

Уперше:

- обґрунтовано, що політичне вчення Августина Аврелія слід інтерпретувати як складову цілісної онтології любові, у межах якої політичний порядок постає не як автономна інституційна або правова конструкція, а як історичний і соціальний прояв порядку любові (*ordo amoris*), що визначає ієрархію благ, спрямованість волі та структуру людського співбуття;
- показано, що концепція *caritas* у філософії Августина Аврелія має політико-онтологічний характер, оскільки виступає не лише моральною чеснотою або богословською категорією, а фундаментальним принципом організації політичної спільноти, який визначає характер її єдності, природу влади, можливість справедливості та орієнтацію на спільне благо;
- доведено, що *ordo amoris* функціонує як “граматика політичного порядку”, тобто як універсальний принцип, що структурно визначає взаємозв'язок між внутрішнім життям особи та зовнішнім устроєм спільноти, задаючи умови можливості миру (*tranquillitas ordinis*), справедливості (*iustitia*) та легітимної соціальної ієрархії;
- здійснено концептуальну інтерпретацію поняття *populus* як аксіологічної спільноти, об'єднаної не формально-юридичною згодою або утилітарною користю, а спільністю того, що вона любить (*amor communis*), унаслідок чого

політична єдність розглядається як похідна від єдності ціннісної орієнтації та спрямованості до певного блага;

- обґрунтовано внутрішній зв'язок між категоріями *interioritas* та *civitas*, у межах якого внутрішній досвід людини, структура її волі та спрямованість любові постають антропологічною основою формування політичної спільноти, що дозволяє інтерпретувати політичний порядок як зовнішнє вираження внутрішнього порядку людської душі;

- системно реконструйовано політичне вчення Августина Аврелія як цілісну концептуальну архітектуру, що поєднує антропологічні, онтологічні, етичні та політико-правові елементи у єдину модель осмислення політичного, на відміну від фрагментарних інтерпретацій, характерних для сучасного августинознавства;

- обґрунтовано, що політичний суб'єкт у філософії Вчителя Благодаті має антропологічну та аксіологічну природу, оскільки визначається не формально-правовим статусом або інституційною належністю, а внутрішньою спрямованістю любові до певного блага, що дозволяє інтерпретувати політичне як похідне від структури людської особистості;

- показано, що політична влада у вченні Августина Аврелія підлягає морально-онтологічній диференціації через дихотомію *ministerium / dominium*, що дає змогу сформулювати критерій легітимності влади: відповідність порядку любові (*ordo amoris*) та спрямованість до спільного блага; також отримано можливість інтерпретувати владу як вторинний і обмежений інструмент впорядкування наслідків антропологічного розладу.

Уточнено й поглиблено:

- роль платонізму, неоплатонізму та стоїцизму у формуванні політичної думки Августина Аврелія, зокрема показано, що зазначені традиції виступають не як сукупність запозичених ідей, а як інтелектуальний горизонт, у межах якого здійснюється їх християнська трансформація (платонічно-неоплатонічна ієрархія буття та ідея блага переосмислюються через концепт *summum bonum* і *ordo*

amoris, а стоїчне вчення про закон через категорію *lex aeterna* як вираження божественного порядку);

- антропологічне розуміння політичного суб'єкта як істоти спрямованої любові, у межах якого уточнено, що суб'єкт політичного у філософії Августина Аврелія визначається не формально-правовим статусом, раціональною здатністю чи соціальною функцією, а структурою волі та ієрархією благ, до яких він спрямований, що дозволяє інтерпретувати політичну суб'єктність як похідну від внутрішнього порядку любові;

- інтерпретацію дистинкції *amor Dei* / *amor sui* як моделі політичної антропології, у якій ця опозиція постає не лише як морально-богословська схема, а як фундаментальний принцип диференціації типів політичного існування, що визначає характер спільноти, форму влади та історичну динаміку *civitas Dei* і *civitas terrena*;

- значення категорій *iustitia*, *potestas* і *lex* у контексті порядку любові, зокрема обґрунтовано їхню внутрішню взаємопов'язаність як елементів єдиної політико-онтологічної структури. Справедливість (*iustitia*) постає як впорядкована любов, влада (*potestas*) як інструмент її підтримання або деформації, а закон (*lex*) як нормативне вираження порядку блага, що дозволяє розкрити залежність легітимності політичного порядку від його відповідності *ordo amoris*;

Набуло подальшого розвитку:

- підхід до інтерпретації політичної філософії Августина Аврелія як цілісної концепції, що поєднує онтологію, антропологію та політико-правову теорію, завдяки чому політичне осмислюється не як автономна сфера інституцій, а як похідне від структури людського буття, порядку блага та спрямованості любові;

- розуміння концепту *ordo amoris* як універсального принципу організації соціального та політичного порядку, що дозволяє розглядати його не лише як моральну норму, а як фундаментальну категорію політичної філософії, здатну

пояснювати механізми формування спільноти, ієрархії благ і умов можливості справедливості;

- інтерпретація політичної спільноти як форми єдності, яка виникає на основі спільного об'єкта любові (*amor communis*), що розширює класичні підходи до розуміння політичного порядку, виводячи його за межі юридичних, договірних та інструментальних моделей;

- положення про вторинний і обмежений характер політичної влади у вченні Августина Аврелія, що дозволяє розглядати владу не як самодостатню цінність, а як історично зумовлений механізм стримування наслідків антропологічного розладу та невпорядкованої любові;

- підхід до осмислення політичної філософії Августина Аврелія як джерела сучасного філософсько-правового дискурсу, зокрема в контексті проблем легітимності влади, моральних підстав політики, відповідальності за спільний світ та співвідношення внутрішнього життя особи і публічного порядку;

- інтерпретація августиніанської концепції любові як теоретичного ресурсу для сучасної політичної та правової філософії, що відкриває можливості для подальшого осмислення взаємозв'язку між етикою, антропологією та політикою у межах міждисциплінарних досліджень.

Апробація матеріалів дисертації.

Ключові положення дисертації були апробовані в формі доповідей на двох наукових конференціях:

Воробйов О.О. Сучасна доктрина «російського світу» як політично-релігійний проєкт виправданого насильства: антихристиянські трансформації євангельських цінностей // XX Харківські студентські філософські читання: до 180 річниці з дня народження Фрідріха Ніцше. Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів, 16 травня 2024 р., м. Харків. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2024, 23-26.

Воробйов О.О. Lux interior під час війни: від реальності репрезентацій до репрезентації реального як досвід демаскування облуди // XXXII Харківські

міжнародні сквородинівські читання: «Сучасні наука, освіта, просвіта: виклики і перспективи» Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів, 22 грудня 2024 р., м. Харків. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2024, 49-51.

Структура дисертації визначена метою дослідження. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів (кожен з них містить підрозділи), висновків до кожного розділу, загальних висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи – 164 сторінки, з них 134 сторінок основного тексту. Список використаних джерел містить 137 найменувань.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дослідження виконано в межах науково-дослідної теми кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Навчально-наукового інституту філософії, культурології, політології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна «Філософські інтерпретації світу: від класики до постсучасності» (№ д\р 0125U003337)

РОЗДІЛ І. ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНІ ТА ОНТОЛОГІЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ПОЛІТИЧНОГО ВЧЕННЯ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ

1.1. Антична філософська думка у формуванні політичного вчення Августина Аврелія

Зародження, визрівання й фінальне оформлення політичної думки Августина Аврелія відбувається на перетині кількох визначальних інтелектуальних шарів античної культури - традицій платонізму, неоплатонізму, вчення Аристотеля та поглядів Стої. Водночас антична спадщина не просто інкорпорується Вчителем Благодаті. Вона зазнає системного впливу християнських практик, глибинно переінтерпретується, створюючи теоретичну основу майбутнього вчення в його теологічному, онтологічному, антропологічному й політичному вимірах. Вказана інтелектуальна ситуація виводить політичні погляди Єпископа Гіппонського далеко за межі античних світоглядних координат, внаслідок чого базовими принципами можливості існування політичного як такого і його функціонування виступають вже не аспекти політичної форми, раціональності, природньої організованості, а любов та її спрямованість в контексті християнського Одкровення.

Погляди на політичне Вчителя Благодаті втілюють його обумовлене християнською теологією переконання, що виключно спрямованість волі та вектор почуття любові в бік певного блага є визначальними характеристиками для її впорядкованості чи невпорядкованості та, в кінці кінців, основоположними для артикуляції архітектури політичної реальності.

Така феноменологія політичного концептуально виходить за межі античної традиції, фокус якої було спрямовано на інші джерела та підстави конструювання соціальної спільності людей. За переконаннями Ганни Арендт, саме Августин Аврелій відкрив внутрішній вимір політичного, де вирішальні конфлікти відбуваються не між інституціями, а всередині людського серця [Hannah Arendt, 1996, 29 - 36]. Для Вчителя Благодаті істино

політичне має свої витoki у внутрішньому розщепленні людської волі та спрямованості любові, а не у зовнішніх формах організації політичних структур. Як він зазначає у *De civitate Dei* (повна назва латиною *De civitate Dei contra paganos*, або Про місто Боже проти язичників): «Два міста постали з двох видів любові: земний з любові до себе аж до зневаги Богом; небесний з любові до Бога аж до зневаги собою» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: в 6 т., т. 4, 2014–2016, XIV, 28].

Падіння Риму під натиском Аларіха 1 в 410 року мало далекосяжні політичні наслідки для всіх частин негомогенної Західної Римської імперії. Можна припустити, що творчий геній Августина Аврелія дозволив конвертувати останньому цей безумовно *punctum crisis* у численні інтуїції щодо витоків суспільного як такого, та, в результаті, сформувати власну унікальну феноменологію політичного. Язичницькі автори, які, не зважаючи на Солунський едикт 380 р. Феодосія 1 Великого, були вірні *mos maiorum* (звичаям предків) і римському політеїзму, звинувачували християн у падінні імперії. Заборона язичництва імператором Феодосієм у 391 році не змогла утримати значну частину римської громади від звичайних культів та звинувачень християн у немилості богів через порушення послідовниками Христа *рах deorum* (прихильність богів). В свою чергу, Єпископ Гіппонський відповідає зі всією концептуальною широтою: політична історія виступає вже не історією пантеону язичницьких богів, імператорів, а континуумом співіснування двох протилежних типів любові (*historia amorum*), що в результаті і визначає онтологічну спрямованість людського серця. Так, на думку загальновідомого дослідника творчості Вчителя Благодаті Роберта Маркуса, у Августина Аврелія «Людські спільноти визначаються тим, що вони люблять; їхня єдність і їхня доля формуються порядком їхніх любовей» [R. A. Markus, 1970, 58]. Земне місто, за поглядами великого філософа, завжди нестабільний, оскільки його основу становить любов, спрямована до тлінного, тимчасового, мінливого (*amor sui usque ad contemptum Dei*). У XV книзі *De civitate Dei* він пише: «Земне місто... радіє земним миром» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: в 6 т., т.4 2014–2016, XV, 4]. При цьому контекст вказаних слів великого

автора натякає, що такий мир є лише *umbra pacis* – ні чим іншим, як тінню істинного миру (*pax vera*), що можливий лише у Христі. Але мислення політичного за межами античної традиції й розширення горизонтів розуміння цієї частини соціальної реальності становиться можливим для Вчителя Благодаті лише в ситуації християнського проживання екзистенційних наслідків падіння Риму: імперські ідеологічні структури вже не виглядають як надійна основа політичного. Пошук справжніх підстав політичного приводить Єпископа Гіппонського до міркувань про внутрішні сили, які здатні політично об'єднувати *civitas* й такою силою стає почуття любові.

З викладеного вище можна побачити, що антична філософська спадщина відкривається для Августина Аврелія не лише як невичерпне джерело варіантів поглядів на теологію, онтологію, антропологію, а й стає субстанцією глибокого переосмислення й трансформації (*translatio et transfiguratio*). Можна обережно узагальнити, що зі вчення Платона Вчитель Благодаті бере уявлення про структуру душі та ідею внутрішнього порядку (*taxis psychēs*); з робіт Арістотеля телеологічне бачення *societas* як спрямованої до певного блага (*telos koinōnias*), Стоя збагачує світосприйняття Єпископа Гіппонського концепцією універсального закону (*lex naturalis*), і, нарешті, представники неоплатонізму діляться поглядами на структуру ієрархії буття, етапи й динаміку повернення до Першоджерела (*epistrophē pros to Hen*). Як влучно зазначає Жільсон, «Християнська філософія не була запозичена у греків; вона народилася з Євангелія», і далі «Августин не просто продовжив грецьку філософію; він переобразив її, помістивши в порядок християнської істини» [Étienne Gilson, 1960, 3-5]. Проте всі такі запозичення трансформуються Августином Аврелієм та включаються у християнську світоглядну модель: політика втрачає ознаки улаштування полісної системи згідно з ідеєю Блага, а політичне виникає в просторі між вибором об'єкту любові та спрямованості волі. Останнє, в свою чергу, вже невідворотно визначає онтологічну спрямованість будь-якої *societas*.

Політичне Єпископа Гіппонського, таким чином, на відміну від античної традиції, виводиться вже не з природної соціальності людини (*animal sociale*), а зі спрямованості любові до певного об'єкту – до Бога чи до себе.

На нашу думку, особливо помітним в процесі народження політичної частини вчення великого філософа є вплив Амвросія Медіоланського, чия проповідницька та екзегетична традиція посприяла формуванню у Августина Аврелія навичок інтерпретування будь-яких феноменів політичної реальності у світлі біблійної історії. Амвросій наголошував, що всі царства цього світу є минуцями, бо *regna terrena caduca sunt* (земні царства є такими, що занепадають), і що єдина істина влада належить Богові, який впорядковує історичний процес через провидіння. Нерідко Святе Письмо транслювалося Амвросієм фактично як політична теологія, в кортії історія царств світу цього є не більше ніж зовнішній вияв глибинної драми розщеплення духу людини. Цей амвросіанський мотив - *impetium sub Deo* - дає Вчителю Благодаті поштовх для розуміння, що політичний порядок є вторинним відносно до порядку любові, спрямованої на належний об'єкт та не обумовлюється інституційними питаннями.

Вказаний висновок дозволяє Августину Аврелію сформулювати основні принципи християнської політичної доктрини, яка починає базуватися на правильному розумінні історії людства як історії спасіння (*historia salutis*) та спирається на здатність людини любити, направляючи волю на обрання тих чи інших об'єктів любові. Як стверджує О. О'Донован, для Августина політичне неможливо зрозуміти поза драмою історії спасіння, оскільки земні імперії постають і занепадають у горизонті Божого промислу [O'Donovan O, 1996, 57-59], а на думку Р. Маркуса, політична історія у Августина Аврелія не є самодостатньою: її сенс визначається структурою любовей спільноти та горизонтом Божого промислу [R. A. Markus, 1970, 56-60].

При цьому, хід нашого дослідження потребує проведення короткого огляду початкового етапу інтелектуального становлення Августина Аврелія, який нерозривно пов'язаний із платонічною традицією. На нашу думку, теоретична участь Платона у формуванні політичного мислення Єпископа Гіппонського має

такі масштаби, що можна стверджувати: без платонічної системи координат неможливо зрозуміти базові положення його вчення (зокрема, особливості антропології, етики, концепцію «двох міст» тощо). Критикуючи або, навіть, не сприймаючи окремі положення платонівської філософії, Августин Аврелій розуміє, що саме вчення платоніків найбільш співзвучне істині християнського Одкровення зі всіх язичницьких мислителів, про що яскраво свідчить його твердження у *De civitate Dei*: «Платоніки з усіх філософів, здається, найближчі до християн» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: в 6 т., т. 3, 2014–2016, VIII, 5]. Вірогідно, такий підхід прояснює нам методологічні особливості опрацювання Вчителем Благодаті спадщини Платона, яке в дуже загальних рисах можна описати як трансформацію через очищення (*purificatio*) й завершення (*perfectio*), але вже в християнському концептуальному коді [E.Gilson, 1960, 3–10]. Тобто структурно теоретичне мислення Вчителя Благодаті знаходить опору здебільшого в платонічній традиції, але його змістовне наповнення спирається вже на християнські горизонти (теологія, антропологія, етика). На думку окремих вчених - наприклад Е. Грегорі - Августин Аврелій «переносить центр політичного порядку від розуму до правильно впорядкованої любові» [Eric Gregory, 2008, 42], а любов, за Єпископом Гіппонським, «є першим принципом соціального й політичного життя» [Eric Gregory, 2008, 41].

Спробуємо окреслити центральні вузли змістовного перетину політичного вчення Августина Аврелія з філософською спадщиною Платона. Так, ідея гармонії душі як джерела політичного порядку озвучена у «Державі», великий автор якої стверджує, що політичний устрій державного тіла відбиває внутрішню структуру душі людини, де справедливість постає як впорядкованість розумного, відважного та пожадливого центрів. «Справедливість означає, що кожна частина виконує своє» [Платон, 2000, 144]. Водночас, в творчості Єпископа Гіппонського така позиція платоніків, насичуючись християнськими контекстами, трансформується в концепцію *ordo amoris*. При цьому, августиніанський «порядк любові» стає

основоположним принципом організації спрямованості волі людини відповідно до правильної (християнської) ієрархії благ. Вчитель Благодаті формулює це так: «Мир усіх речей це спокій порядку» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: в 6 т., т. 4, 2014–2016, XIX, 13]. Така імплементація Єпископом Гіппонським опрацьованої платонічної традиції не залишається непоміченою класичними дослідниками творчості Августина Аврелія. Так, Г. Аренд зазначає, що «Августин відкриває внутрішнє життя волі, у якому любов упорядковує людське існування» [Hannah Arendt, 1996, 29], у нього «любов стає принципом, який спрямовує всі людські відносини» [Hannah Arendt, 1996, 33]. Р. Маркус, в свою чергу, показує, що Августин переосмислює античну модель гармонії душі, замінюючи її теологією правильно впорядкованої любові (*ordo amoris*), яка визначає як внутрішній, так і соціальний порядок. [Markus R., 1970, 54-60].

Далі необхідно вказати на спадкоємність концепту *summum bonum*. Ідея Блага (τὸ ἀγαθόν) - як відомо - є центральною для платонічної філософської традиції - «Благо є причиною всякої істинності та краси» [Платон, 2000, 252]. Більш повне розуміння концептуальної ваги ідеї Блага у Платона можна розкрити через наступну тезу Прокопенка В.В.: «ідеї у вченні Платона слід розглядати як проєкції вищої ідеї блага, або істинного буття, яка, у свою чергу, є для Платона не філософською категорією, а найвищою міфологемою та центром платонівської релігії» [Прокопенко, 2018]. Оскільки у поглядах Вчителя Благодаті τὸ ἀγαθόν Платона трансформується в традиційне розуміння Бога християнською церквою, формулюючи принцип незмінності та абсолютності вищого блага: «Незмінне благо краще, ніж благо мінливе» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: в 6 т., т. 2: Сповідь, 2014–2016, VII, 11], то *summum bonum* (τὸ ἀγαθόν), фактично, виступає, окрім іншого, джерелом буття.

Не менш значущу лінію впливу на формування політичної думки Августина Аврелія можна побачити й у розумінні політичного в сенсі продовження етичного. Як ми пам'ятаємо з контексту «сьомого» листа Платона, для нього власне політика може існувати лише в тому разі, якщо правитель є мудрим, тобто коли поклик його душі спрямований до істини, а внутрішня гармонія дозволяє такому правителю

здійснювати справедливе керування. Вчитель Благодаті обертає цю ідею в бік антропології волі та любові й проголошує: можливість справедливості політичного порядку обумовлена відповідністю спрямованості волі людини *ordo amoris*. Як показує Августин Аврелій, саме впорядкована любов (*ordo amoris*) формує людину та визначає її належність до одного з двох міст [Пор. Августин Аврелій Блаженний. Творіння: в 6 т., т. 3, Київ: УПЦ КП, 2014–2016, XV.22; XIX.13]. На переконання Е. Грегорі, «Моральна психологія Августина продовжується в його політичній думці» [Gregory, 2008, 72], а «Любов формує практики, через які проживається політичне життя» [Gregory E, 2008, 74]. В свою чергу, Ж. Ельштейн вважає, що для Августина справедливий політичний порядок залежить від моральної форми людської волі; політика не може перевищити безлад душі [див.: Elshtain J. B., 1995, p. 32]. З цього вбачається, що Єпископ Гіппонський моральну форму волі людини підіймає до рівня критерія політичної справедливості, що, в цілому, і відповідає духу вчення Платона, хоча й прочитаного в контексті християнського Одкровення.

Уявляється, що августинова концепція *civitas terrena* та *civitas Dei* також перекликається із платонівськими поглядами на державне й політичне. Ми пам'ятаємо, що Платон у «Державі» - коли висловитися в дуже загальних рисах - виділяє як справедливу державу, засновану на гармонії, так і несправедливі типи держав, неправильність яких визначається виходом на перший план тих чи інших спотворених бажань. При цьому Августин Аврелій фактично поглиблює полярність такого підходу, виходячи за межі політичної класифікації й формулюючи онтологічну дихотомію: «Є два міста, що постали з двох видів любові» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: в 6 т., т. 3: *De civitate Dei*. Київ: УПЦ КП, 2014–2016, XIV.28]. На думку Р. Додаро, августиніанські *civitates* не є інституційними структурами, а постають як екзистенційні спрямованості любові, що формують людську дію, визначають характер спільноти та її політичну організацію [Dodaro R, 2004, 19]. І якщо «Держава» Платона наводить нас на думку про залежність

конфігурації політичного ладу від структури душі, то політична реальність Августина Аврелія визначається в першу чергу спрямованістю любові, що переводить ідею внутрішнього морального порядку в площину духовної онтології як провідної для конститування типу політичного буття.

Важливим є й платонічний мотив «подорожі душі» як руху до Вищого начала. У Платона це шлях *anamnesis* - пригадування істини, сходження до світу ідей. Августин Аврелій переосмислює цю схему в есхатологічних координатах: людська історія стає паломництвом небесного міста. Вчитель Благодаті описує *civitas Dei* як такий, що *peregrinatur in terris*, тобто перебуває у стані мандрівного існування у світі, що іноді представляється як паломництво небесного міста на землі» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: в 6 т., т. 3: *De civitate Dei*. Київ: УПЦ КП, 2014–2016, XVIII.51]. Те, що у Платона було інтелектуальною міграцією душі, у Єпископа Гіппонського стає історіософською та політичною метафорою - рухом спільноти до Бога у межах земної історії. З цього приводу П. Браун зазначає, що Вчитель Благодаті «перетворив класичне сходження душі на тривалу, колективну мандрівку крізь історію» [Peter Brown, 2000, 321], оскільки «місто Боже рухається крізь час як народ-паломник» [Peter Brown, 2000, 320].

З викладеного вище можна дійти до попереднього висновку, що вплив вчення Платона на формування політичних поглядів Августина Аврелія має системний характер. Д. Ріст прямо пише, що платонізм Вчителя Благодаті має передусім структурний характер: він зберігає платонічну схему ієрархії благ та сходження, але наповнює її християнським змістом [див.: Rist J., 1994, 87]. В узагальненому вигляді можна виокремити декілька основних структурних елементів вчення платоніків, на інтелектуальному каркасі яких Августин Аврелій формує власні погляди на політичне: взаємообумовленість внутрішнього стану людини та структури політичного порядку, ієрархізація блага; маркування політичних утворень за ознаками справедливості чи несправедливості, багаточарова метафора шляху з її історичний й політичним вимірами. Водночас, інкорпоруючи такі моделі в контекст християнської теології, антропології та етики, Вчитель Благодаті закладає підвалини політичної теології як особливого типу філософствування, в

якому політичне визначається спрямованістю любові та якістю духовного стану спільнот.

На нашу думку, окремої уваги в цьому дослідженні заслуговує огляд неоплатонізму як вчення, найбільш масштабного за наслідками впливу на формування філософської думки Августина Аврелія, яке дозволило, в першу чергу, концептуально прояснити і теоретично підсилити християнські погляди на Бога як на джерело буття. Артур Армстронг з цього приводу підмічає, що «Неоплатонізм дав Августину той інтелектуальний каркас, який дозволив йому перейти від класичної філософії до християнського Одкровення» [Armstrong A. H., 1967, 15].

Одразу необхідно зазначити, що знайомство Вчителя Благодаті з філософією неоплатонізму починається з робіт Плотіна і Порфирія, а саме, латинських перекладів уривків Плотіна та Порфирія, зроблених Марієм Вікторином та анонімною латинською збірки неоплатонічних текстів, яку Августин Аврелій називає *libri Platoniorum* - «книги платоніків»).

Якщо уважно подивитися на ключові положення онтології Августина Аврелія, то ми можемо побачити не тільки контури плотинівської концепції ієрархії буття (ὀλότητα) та мотивів спрямованості руху душі до Єдиного (ἐπιστροφή) як повернення, але й розуміння зла як нестачі добра, (στέρησις), що «червоною ниткою» проходить через вчення Єпископа Гіппонського. Насправді у «Сповіді» Августин Аврелій прямо визнає роль, яку тексти неоплатоніків зіграли у його становленні й наверненні: «У них я читав... хоч і не тими самими словами, але по суті те саме, що: «На початку було Слово» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: в 6 т., т. 2: Сповідь. Київ: УПЦ КП, 2014–2016, VII.9]. Як вже зазначалося раніше - антична філософська думка стала тією несучою конструкцією, навколо елементів якої і формувалося посилення теоретичного обґрунтування християнської віри. Додатково треба звернути увагу на мову неоплатонічних текстів, інструментальну цінність якої для артикуляції Августином Аврелієм християнської онтології переоцінити важко.

Крім того, з неоплатонічного розуміння зла як нестачі або відсутності добра (мовою Еннеад Плотіна «τὸ κακόν οὐσίαν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ στέρησις ἐστὶ τοῦ ἀγαθοῦ», що зазвичай перекладається як «зло не має сутності, а є нестачею (позбавленням) блага») Вчитель Благодаті розвиває свою онтологію зла, де останнє не має самостійного онтологічного статусу, а є наслідком порушення *ordo amoris* (концепт *privatio boni*). На переконання Д. Ріста, «Августин приймає неоплатонічну схему сходження та ієрархічну структуру буття, але переосмислює їх у християнському ключі» [D. Rist J, 1994, 87]. Вказана точка зору є доволі популярною як у представників історико-філософської гілки августинознавства, так і у дослідників з теологічних кіл. Наприклад, Е. Лут, вважає, що Діонісій «твердо стоїть у неоплатонічній традиції, особливо проклівській» [A. Louth, 2007, 88], при цьому, загальна схема «сходження і повернення» є визначальною для всієї неоплатонічної традиції [A. Louth, 2007, 41], а Августин Аврелій, у свою чергу, «глибоко позначений своєю зустріччю з неоплатонізмом» [A. Louth, 2007, 55].

Водночас, неоплатонічні контексти, які мали вплив на формування поглядів Августина Аврелія, стосувалися не тільки питань метафізики, а й сотеріології в її неоплатонічному сприйнятті: *κάθαρσις* (очищення), *ἀπάθεια* (безпристрасність), *ἐπιστροφή* (повернення), *ἀναγωγή* (піднесення), *χωρισμός* (відокремлення), *ὁμοίωσις θεῷ* (уподібнення Богу). Тут доречно згадати Порфирія, символічному діалогу з яким Августин Аврелій приділяє значну увагу у *De civitate Dei* (наприклад, X.23-26, XIX.23). Підтримуючи твердження Порфирія про те, що «τὴν ψυχὴν ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγαγεῖν κάθαρσις ἐστίν» - «Піднести душу до божественного означає очищення» [Porphyrii Fragmenta, 1993], Єпископ Гіппонський розуміє, що неоплатоніку не відкрився загальний шлях спасіння душі, оскільки Порфирій не тільки не знає Христа, але і йде проти нього, полемізуючи із християнами (твір *Κατὰ Χριστιανῶν*, написаний в кінці III століття). Водночас, Вчитель Благодаті погоджується з Порфирієм, коли останній говорить, що «в цьому житті жодна душа не може стати досконалою» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: в 6 т., 2014–2016, X.29], однак підстави цього твердження в неоплатонізмі та християнстві є настільки різними, що між ними пролягла онтологічна прірва. В цілому, Єпископ

Гіппонський надає високу оцінку філософським зусиллям Порфирія, його максимальному наближенню до розуміння важливості проблеми душі, її очищення, спасіння, ролі філософії у піднесенні до Бога. Можна припустити, що в очах Вчителя Благодаті Порфирій постає як людина, яка усвідомлювала, куди потрібно йти, але не бачила єдино вірного маяку - Христа.

Для цілей нашого дослідження важливо пам'ятати: саме неоплатонізм дає Августині мову, щоб описати політичне у термінах духовного руху. Неоплатонічний шлях *conversio* (поворот до Єдиного) та *aversio* (відвернення від нього) стає у Вчителя Благодаті не лише онтологічною схемою, а політичною антропологією. Як зазначає Р. Маркус, два міста у Августина слід розуміти не як інституційні утворення, а як два спрямування любові, що визначають єдність і долю людських спільнот [R. Markus, 1970, 58 - 62]». В *De civitate Dei* він зазначає: «Існують два міста, що постали з двох різновидів любові» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: в 6 т., т. 3: *De civitate Dei*. Київ: УПЦ КП, 2014–2016, XIV.28]. Тут неоплатонічна схема двох шляхів - *ad Deum* та *a Deo* - перетворюється на політичну онтологію: *civitas Dei* формується любов'ю до Бога, *civitas terrena* - любов'ю до себе. В такій трансформації філософія Плотіна набуває нової політичної ваги: те, що для неоплатонізму було рухом душі, у Августина Аврелія стає структурою історії народів, формою політичного життя, критерієм справедливості та підставою для визначення природи спільноти. В цьому зв'язку можна згадати Е. Фьогеліна, який дійшов до висновку, що «Августин інтегрує платонічну напругу душі до трансцендентного Блага у християнське бачення історії» [E. Voegelin, 1956, 78], при цьому «порядок суспільства залежить від порядку душі; а порядок душі визначається спрямуванням її любові» [E. Voegelin, 1952, 103]. Через неоплатонізм Августин Аврелій робить політичне питання питанням духовного метафізичного вибору: політичний лад не є результатом конституційних форм або інституційних механізмів, а похідною від спрямованості любові, яка або підносить спільноту до участі в порядку блага, або занурює її у структуру невпорядкованих бажань («Любов є силою,

що формує людську спільноту відповідно до порядку її спрямування до божественного» [E. Voegelin, 1956, 78]).

Викладене вище дає підстави вважати, що завдяки філософії неоплатонізму вчення Августина Аврелія було категоріально й структурно збагачене. Крім того, погляди Плотіна і Порфірія допомогли Єпископу Гіппонському намітити інтелектуальний зв'язок між здобутками античної філософії та християнськими поглядами на політичне. Творчість неоплатоніків також сприяє розширенню політичного кругозору Вчителя Благодаті, в якому політичне це вже не про технічну побудову суб'єктів влади, а про специфічну форму буття духу, якісні характеристики якої обумовлені ознаками об'єкту любові *civitas*. Як пише Ерік Грегорі, «Політична думка Августина ґрунтується не на інституційному проектуванні, а на моральній психології любові» [E.Gregory,2008,4], «Августин пропонує не теорію політичних інституцій, а духовну антропологію людської соціальності» [E.Gregory,2008,14]. Насамкінець, можна сказати, що неоплатоніки дозволили Августину Аврелію дооформити розуміння ієрархічної будови світу та Бога як найвищого Блага в цій ієрархії.

Огляд неоплатонічних впливів на творчість Августина Аврелія був би неповним без звернення уваги на постать Аврелія Феодосія Макробія (*Aurelius Theodosius Macrobius*). Як вже було зазначено вище, знайомство Єпископа Гіппонського із філософією неоплатоніків відбулося завдяки творчості Плотіна та Порфірія. Водночас, робота Макробія «Коментарі до сновидіння Сципіона Африканського», яку нерідко називають «підручником неоплатонізму» для латинського Заходу, сприяла укріпленню неоплатонічного ґрунту великого автора. Будучи коментарем до фрагменту «Сон Сципіона» частина VI книги «*De re publica*» Цицерона, твір містить узагальнене викладення космологічних, етичних, політичних і психологічних поглядів неоплатоніків. Уявляється, що особливу цінність для Августина Аврелія представляли міркування про природу душі та її рух перед поверненням до Єдиного. Також розуміння чесноти як наслідків гармонізації душі у відповідності до небесного порядку, а також обумовленість політичної і долі держави в цілому - космічним порядком вплинули на подальшу

творчість великого філософа. Разом із базисом знання, вказаний твір Макробія насичений специфічною мовою, яка допомагає Єпископу Гіппонському у формуванні міркувань про політичну реальність через онтологічні категорії (в першу чергу *ordo* та *caritas*). І коли Макробій каже, що чеснота є впорядкованістю душі за подобою небесного порядку [Макробій А.Т., 2000], це виявляється дуже співзвучним міркуванням Вчителя Благодаті про *ordo amoris*. Неоплатонічні терміни опису руху душі - *conversio* (поворот до вищого) та *aversio* (відвернення), у вченні Августина Аврелія стають основними взаємовиключними векторами розвитку людини в *civitas* - два спрямування любові, що творять два міста: *civitas Dei* та *civitas terrena*. І в той час, коли Вчитель Благодаті проголошує: «Два міста постали з двох видів любові: земний - з любові до себе аж до зневаги Богом; небесний - з любові до Бога аж до зневаги собою» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: в 6 т., т. 4, 2014–2016, XIV, 28], він фактично розвиває мотиви неоплатонічної онтології, узагальнені в роботі Макробія.

Завершуючи огляд перетину поглядів Августина Аврелія та Макробія можна замітити, що їх філософське мислення в своїй основі спиралося на напрацьовані неоплатоніками концепти й понятійний апарат. Крім того, і в першому, і в другому випадку політичне розглядається як відбиття онтологічного, що свідчить про спорідненість смислового поля обох авторів. Для цілей нашого дослідження важливо відмітити, що, в такому підході, політичні якості *civitas* обумовлюються вже не згодою в питаннях права й не спільністю користі, а дотриманням *ordo amoris*, тобто порядку любові.

Підводячи підсумок нашому короткому огляду неоплатонічних впливів на зміст творчої спадщини Вчителя Благодаті, хотілося би згадати, що, на думку А-І Марру, саме знайомство з неоплатонізмом стало для Августина вирішальним інтелектуальним кроком, який дозволив йому осмислити християнське вчення про Бога [Н-І. Marrou, 1957], але, при цьому, політична думка Августина Аврелія є незрозумілою поза неоплатонічним

переконанням, що порядок у душі віддзеркалює порядок буття [O. Gerald, 1999].

Тепер доцільно згадати стоїчну концепцію природного закону та її християнізацію у політичній теології Вчителя Благодаті. Уявляється, вчення стоїків мало вагомий вплив на формування поглядів Августина Аврелія, здебільшого в частині етичних концептів та функціонування порядку як такого в цілому. При цьому, представники Стої, заклавши підвалини концепції загального космічного закону, виходили з того, що наш світ раціональний та гармонійний. На їх думку, світовий порядок не є довільний, але кондуктується Розумом (λόγος), який, по суті, виконує декілька глобальних функцій: виступає у ролі загального космічного принципу побудови буття, еталону етичного й джерела підстав спільного в людстві. Необхідно уточнити, що *lex naturalis* стоїків є, в першу чергу, внутрішнім законом космосу, а не збіркою зовнішніх правил. Це проявляється в суті людини, в першу чергу, як здатність до розумного життя відповідно до природи (ζῆν κατὰ φύσιν). Так, Марк Аврелій наголошує: «Те, що узгоджується з природою, не є ні ганебним, ні шкідливим» [М. Аврелій, 2017, VII.75], «Усе, що відбувається, є природним; а те, що природне - добре» [М. Аврелій, 2017, VI.16].

Представники Стої розуміли природний закон як внутрішню структуру космосу, що єднає всі речі в єдине раціональне ціле. На думку Сенеки, «закон як найвищий розум, укорінений у природі» [Seneca, 1917 - 1925, vol. 3, 95.33], що пронизує всесвіт і наказує те, що слід робити [Сенека, 2018].

Уявляється, що стоїчна концепція всезагального порядку, в тому числі й етичного, який передує будь-якому позитивному законодавству й обумовлює його, зіграла неостанню роль у формуванні доктрини *lex aeterna* Августина Аврелія. Пригадаємо, що, на думку філософа, *lex aeterna* (або вічний закон) являє собою втілення божественного розуму та волі, завдяки яким всесвіт влаштовано відповідно до загального блага. Являючись, фактично, матерією онтологічної структури реальності, *lex aeterna* не відкривається людині прямо, але дається за допомогою закону природнього та властивості *interior homo* (душа, розум, воля, свідомість, пам'ять тощо), визначаючи при цьому моральне в людських діях.

Для Вчителя Благодаті вказана стоїчна концепція стає фундаментом, але він радикально змінює її онтологічний статус. Якщо стоїчний закон є іманентним космосу, то августиніанський *lex aeterna* є трансцендентним, бо походить від Бога як особистісного джерела істини. Стоїчний *λόγος* - це космічний порядок. Натомість августиніанський закон - це воля Бога, що встановлює порядок. Августин Аврелій не відкидає стоїчне переконання в універсальності закону, але наповнює його новим змістом: закон є не природою, а Богом; не космічною необхідністю, а вільним актом творення. Як пояснює Е. Фьогелін, «космологічна форма порядку руйнується тоді, коли джерело порядку більше не розташоване в космосі, а в трансцендентному Богові» [Е. Voegelin, 1956, 123], а «з появою трансценденції розпадається компактна єдність космічного й політичного порядку» [Е. Voegelin, 1956, 128].

Стоїчне переконання, що закон є «правильним міркуванням» (*ὁρθὸς λόγος*), який діє у всіх людях та забезпечує дотичність до вселенського розуму, Августин Аврелій переосмислює у теологічному ключі. В трактаті *De vera religione* він пише: «Справжній закон є правим розумом Бога найвищого» [Августин Аврелій Блаженний, творіння: в 6 т., т. 1, 2014–2016, гл.30].

Таким чином, стоїчна космополітична етика набуває у Вчителя Благодаті теологічного змісту: політична спільнота оцінюється не за її раціональною організацією, а за відповідністю її любові вічному моральному порядку. Ч. Тейлор описує ці зміни наступним чином: «Августин радикально трансформує античну ідею об'єктивного морального порядку, розміщуючи його вже не в космосі, а у волі особистісного Бога» [С. Taylor, 1989, 127].

Також необхідно пам'ятати про те, що, згідно школи Стої, політичний порядок є похідним від природного закону, який діє в кожній людині. Августин Аврелій в цілому погоджується з їх таким твердженням. Але, враховуючи власний християнський контекст, уточняє, що, оскільки природний закон у людині затемнений гріхом, політичний порядок не може бути досконалим. Стоїчний оптимізм щодо людської природи Вчитель Благодаті замінює на християнський реалізм: політика існує тому, що людина

поранена гріхом. Тому, в результаті, політичний порядок постає не вираженням космічної гармонії, а засобом стримування зла (*umbra pacis* - «тінь миру»). Як показує Р. Маркус, політичний порядок у Єпископа Гіппонського не має сакрального статусу і не є реалізацією космічної гармонії. Він належить до амбівалентної сфери *saeculum* і виконує здебільшого регулятивну функцію в умовах занепаłego людства [Markus, Robert A, 1970, 133].

За поглядами стоїків всі люди належать до однієї політичної спільноти (*πόλις τοῦ κόσμου*) через дотичність до *λόγος*. Водночас, ідею Епіктету про те, що «ми громадяни всесвіту» [Епіктет, 2020, 2.10], Августин Аврелій в цілому сприймає, коригуючи оптикою християнської антропології. В результаті цієї корекції, вчення Єпископа Гіппонського виходить з того, що справжнє об'єднання людської спільноти базується саме на ідентичності походження, гріхопадіння та необхідності отримання благодаті, а не завдяки спільній причетності до *λόγος*. Можна припустити, що такі міркування прямо вплинули на побудову Августином Аврелієм своєї принципової антитетики *civitas terrena* та *civitas Dei*, належність до яких визначається не розумом, а спрямованістю любові: *πόλις τοῦ κόσμου* стоїків трансформується у дві спільноти, які по суті є есхатологічними перспективами.

Етичне вчення стоїків пропагувало *ἀπάθεια*, тобто свободу від пристрастей, яка відкриває людині шлях життя за розумом. Сенека пише: «Перемагати пристрасті - справа мудреця; але він не переможе їх, якщо не переможе самого себе» [Сенека, 2019, розділ 5]. Знов таки, Августин Аврелій сприймає ідею внутрішнього порядку, але місце *ἀπάθεια* стоїків займає християнський наратив - концепція волі людини, пораненої гріхом. В свою чергу, протистояння Стої з пристрастями, у вченні Єпископа Гіппонського перетворюється у боротьбу за *ordo amoris* (порядок любові), що влучно підкреслює Г. Арендт, вважаючи, для великого філософа проблема полягає не в самих пристрастях, а в неправильно впорядкованій любові, бо зло міститься не в почуттях, а в спрямованості волі [H. Arendt, 1996, 36].

Таким чином, з викладеного вище вбачається, що творчість Августина Аврелія була збагачена поглядами Стої, до яких, в першу чергу, можна віднести наступні: ідея наявності універсального природного закону (онтологічно

перевтілюється на *lex aeterna* або вічний закон Бога як трансцендентний розум Творця; ідея *πόλις* тої *κόσμου*, переосмислена Вчителем Благодаті в координатах християнської есхатології, де справжня єдність людства має свій початок не у причетності всіх людей до *λόγος*, а зі спільності гріховної природи людини, необхідності отримання благодаті й правильної любові до Бога. Насамкінець, ідея Стої про *lex naturalis* як внутрішній всезагальний закон космосу, дає початок концепції *ordo amoris*, який виступає втіленням Божого задуму про впорядкування світу у всіх його вимірах через любов.

Завершуючи тематику впливів античної філософської думки на творчість Августина Аврелія необхідно згадати, що він, в цілому, не поділяв поглядів Арістотеля на політичне. І коли останній каже - «Поліс існує за природою», а держава (*πόλις*) є умовою доброго життя (*εὖ ζῆν*): «Поліс є досконалою (завершеною) спільнотою» [Арістотель, 2000, 1252б], Вчитель Благодаті, приймаючи сам факт спільнотності людини, радикально не погоджується з баченням Арістотеля джерел такої спільнотності. Там, де Арістотель вважає, що політичне існує «за природою», картина світу Августина Аврелія є зовсім іншою: саме любов створює політичну реальність, а її впорядкованість чи не впорядкованість визначає есхатологічну перспективу спільноти.

1.2. Антропологічні засади політичної думки Августина Аврелія

Антропологія Августина Аврелія становить онтологічну основу його політичного вчення. Так, саме антропологія Єпископа Гіппонського відкриває шлях розуміння політичної реальності не тільки як зовнішнього відображення внутрішнього стану людини, а й спрямованості її любові. З цього приводу Е. Жільсон обґрунтовано підмічає, що «сутність міста полягає в єдності любові» [E. Gilson, 1960, 221]. Як вже було зазначено вище, на відміну від античної традиції, де людина *ζῷον πολιτικόν* за своєю природою, Єпископ Гіппонський розуміє політичну реальність людини як

похідну від любові та її впорядкованості (*ordo amoris*). У *De civitate Dei* великий філософ прямо пише, що: «народ є зібранням розумних істот, об'єднаних спільністю того, що вони люблять» [Августин Аврелій Блаженний, Творіння: в 6 т., т.4, 2014–2016, XIX.24]. В творчості Єпископа Гіппонського любов стає основним фактором політичної єдності людських спільнот. На нашу думку, це свідчить про те, що політична реальність обумовлена, в першу чергу, духовним життям людини. В такому разі, політичне вже мислиться похідним від антропологічного, бо утворення політичних спільнот обумовлене не ζῆλον πολιτικόν в людині, а почуттям людей до певного блага й характеристиками об'єкту цих почуттів. Такий підхід Вчителя Благодаті відкриває концептуально нові шляхи осмислення природи спільнот, політичної влади та історичного процесу в цілому як антропологічних похідних. Узагальнюючи викладене вище, можна привести думку Р. Маркуса, який вважає, що політичне суспільство у Августина Аврелія відображає внутрішню спрямованість людської волі [R. Markus, 1970, 62].

В цьому зв'язку необхідно згадати концепцію *homo inquietus* (неспокійної людини). Уявляється, що ця інтуїція Августина Аврелія істотно випередила свій час. Вчитель Благодаті формулює *homo inquietus* - образ неспокійної, внутрішньо пошматованої людини, яка шукає душевної тиші, але не знаходить її в оточенні створених речей. В перших словах Сповіді Єпископ Гіппонський озвучує антропологічний принцип, який з часом стає одним з ключових західної філософсько-теологічної думки: «Ти створив нас для Себе, і неспокійне серце наше, доки не спочине в Тобі» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: в 6 т., т.2, 2014–2016, I.1].

Як підкреслює А.-І. Марру, августиніанський «неспокій» (*inquiétude*) не є суто психологічним станом, а більше екзистенційно-онтологічною напругою людського буття. Автор він говорить про глибинне покликання душі та її прагнення відповісти на “вимоги Абсолюту” [H-I Marrou, 1997, р. 492]. Ця напруга посилюється властивою поглядам Вчителя Благодаті так званою “біполярною структурою” (*structură bipolară*) бачення реальності [H-I Marrou 1997, р. 493], оскільки людина спрямована до блага, яке перевищує створений світ. Вона нібито

постійно шукає миру (рах), але може легко спрямувати свою любов не тільки до істинного блага, а й до хибних, тлінних речей (*bona caduca*). Саме тому антропологія неспокою у вченні Августина Аврелія має безпосереднє політичне значення. Так, політичні спільноти не є гармонійними утвореннями катὰ φύσιν (по природі), як це трактувалося античними філософами. В реальності ж вони являють собою моделі співіснування людських істот, які нерідко шукають гармонії явно деструктивними шляхами, які прямо ведуть до громадянського розколу (στάσις). Тому важко не погодитися з Ч. Тейлором, який визначає, що Августин Аврелій...здійснює крок до внутрішності...тому що це є кроком до Бога» [С. Taylor 1989, р. 132]. В свою чергу, Бог, за Тейлором, відкривається «не лише у світі, а також - і навіть важливіше - у самих підвалинах особи» [С. Taylor 1989, р. 134].

У розглянутому вище контексті внутрішній неспокій серця перетворюється на загальний політичний принцип. Організовані людські спільноти конфліктні та внутрішньо суперечливі. Але такий стан виникає не через недоліки правового регулювання чи нормотворчих процедур. Згідно Вчителю Благодаті – саме перманентне перебування у стані глибокої духовної дезорієнтації призводить до політичного розкладання. Дух політичного вчення Августина Аврелія імпліцитно говорить нам, що невпорядкованість любові є причиною всіх потрясінь людських спільнот. В цій точці ми можемо дійти до висновку, що, на думку Єпископа Гіппонського, сама по собі політика є проекцією внутрішнього антропологічного драматизму більше, ніж утилітарним простором соціальних дій. Е. Фьогелін підкреслює глибоке переконання Вчителя Благодаті в тому, що «Політичний порядок є символічним вираженням порядку в душі» [Voegelin Eric, 1956, 528 pp.]. Гармонія не може виникнути там, де серця людей розірвані між істинним і хибним благом.

Таким чином, політична доктрина Августина Аврелія розкривається нам не у вигляді політичної теорії. Її коріння глибоко занурені у площину антропології, в якій політична реальність та феномени постають у вигляді

зовнішньої симптоматики глибинної драми людської любові. Резюмуючи розгляд цього питання доцільно навести слова А.І. Марру, який вважає, що «Політична думка Августина вкорінена не в теорії держави, а в трагічній антропології роздвоєної волі» [Marrou Henri-Irénée, 1957. 210 pp.].

Для повноти нашого огляду необхідно додати, що антропологічні засади політичної філософії Августина Аврелія є комплексними. Гармонійне поєднання контексту вчення Христа, метафізики й мови неоплатоніків із засадами критично переосмисленої античної політичної традиції дозволило вийти на якісно інший рівень осмислення феноменології політичного. І коли Арістотель свою політичну антропологію започатковує виходячи з вродженого ζῆλον πολιτικόν, Єпископ Гіппонський мислить із біблійного посилу про людину, створену «за образом і подобою» Бога (imago Dei). Звідси випливає прямий висновок: природа людини визначається насамперед здатністю до відношення з трансцендентним, а не природньою соціальністю. В свою чергу, така властивість уражена гріхопадінням, що, як зазначалося вище, розщеплює природу людини. Наслідки такого розпаду жахливі: concupiscentia, superbia та amor sui. Останнє вдало узагальнює Г. Арендт, стверджуючи, що «З Августином політика перестає бути звершенням людської природи і стає відповіддю на зламаність людського стану» [Arendt, Hannah, 1996. 254 pp.]. Неоплатонічний мотив внутрішньої ієрархії душі, яким Августин Аврелій збагачується переважно від Плотіна, дає начало християнській концепції ordo amoris, в якій політичне виступає зовнішнім відображенням внутрішньої ситуації з любов'ю. Якщо вона є впорядкованою - тобто спрямованою на правильний об'єкт - політична реальність буде гармонійною й збалансованою.

Вочевидь, базові елементи політичного вчення Августина Аврелія витікають з глибинного антропологічного конфлікту. Так, людина, створена для життя в Бозі, але внаслідок гріхопадіння відчужена від Нього, намагається створювати політичні спільноти. Проте в таких об'єднаннях в результаті втілюється не раціональність людини, а її екзистенційний неспокій, дезорієнтація та невпорядкованість. Виходячи з цього політичне Вчителя Благодаті є вторинною реальністю, яка формується з онтологічної структури людської особи як істоти, спрямованої

любов'ю до блага, але схильної до порушення порядку любові. Таким чином з викладеного вище можна дійти до висновку – як це влучно підкреслив Ч. Тейлор, що «Августин переносе джерела соціального порядку у внутрішню спрямованість особи» [Taylor, Charles, 1989. 620 pp.].

Онтологічний статус політичної влади у світлі августиніанської антропології

Наступним нашим кроком має бути розгляд питання про онтологічний статус політичної влади у вченні Августина Аврелія. В цілому, схема сприйняття політичних феноменів залишається незмінною: буття влади визначається через антропологічну структуру людини як істоти, у котрій любов та воля перебувають у стані постійної двоїстості. Як ми з'ясували раніше – політичні феномени, в тому числі й влада, не розглядаються Вчителем Благодаті як первинна реальність (на відміну, наприклад, від поглядів римлян на *imperium*, де остання мислилось як нуменозне, вбудоване в космічний порядок). Для Єпископа Гіппонського політична влада є вторинною та має специфічне призначення в задумі Божому: «політична влада не вдосконалює людську природу, а стримує її неупорядковані любові». [Gregory Eric, 2008, 417 pp.]. Також треба пам'ятати, що у *De civitate Dei* великий філософ наголошує: влада необхідна не тому, що людина за природою політична, а тому, що вона «не може керувати собою» через деформацію своєї волі (*voluntas perversa*) [Августин Аврелій Блаженний, 2014–2016, III.745]. Звідси ми можемо дійти до простого висновку: за поглядами Вчителя Благодаті, основним призначенням політичної влади є мінімізація наслідків проявлення в спільнотах розбалансованості любові та волі. Виявляється, що після зраненості гріхопадінням людина вже неспроможна самотійно регулювати свою поведінку без примусу ззовні. Таким чином, в задумі Творця онтологічний статус політичної влади явно вторинний: необхідність існування такої влади викликана потребою реакції на поведінку людини після гріхопадіння. Тобто влада не творить соціальний порядок, а є спробою його відновлення.

Спробуємо більш детально розглянути питання обумовленості виникнення політичного як такого гріхопадінням людини, оскільки це є важливим для правильного розуміння політичного вчення Августина Аврелія.

Як ми пам'ятаємо, до гріхопадіння природа людини була впорядкованою за принципом *ordo amoris*, а її любов – відповідно – спрямована на Бога. Така онтологічна архітектура задума Творця дозволяла людині досягати гармонії любові та волі і робила непотрібним існування зовнішнього примусу. Водночас, з моменту гріхопадіння, людська воля стає роздвоєною (одразу згадуємо слова 8 книги «Сповіді» «Дві волі були в мені...»), а любов втрачає впевненість спрямування до Бога. Час постгріхопадіння, таким чином, розпочинає парад гордині, суперництва, змагання людини за любов до себе й панування над ближнім. На думку Е. Фьогеліна, саме «Августин відкриває, що політичний безлад укорінений у безладі любові» [Eric Voegelin, 1952, 210pp.]. Таке внутрішнє розщеплення й викликає до життя політичний інструментарій відновлення втраченого порядку. За влучною характеристикою Єпископа Гіппонського – самі по собі політичні інститути виникають не як закономірна реалізація соціального в людині, а як «ліки» (*remedia*) проти зраненості, спричиненої гріхопадінням (про це змістовно пише Г. Дін на 376 сторінці роботи «The Political and Social Ideas of St. Augustine» видання 1963 року).

З викладеного вище стає зрозумілим, що, за поглядами Августина Аврелія, політичне стає важливою формою стримування зла в житті людства. Але драматичність цієї ситуації посилюється тим, що феномени політичної реальності, призначені для стримування зла, легко можуть стати знаряддями і агентами такого зла.

Таким чином, узагальнюючи зазначене можна сказати, що Вчитель Благодаті прямо виводить необхідність існування політичного з наслідків гріхопадіння людини. В творчості великого філософа політична історія людства є вторинною відносно історії «біблійної» і описує трагічний шлях людини до віднайдення втраченого первісного порядку.

Воля, бажання й спрямованість до блага

Тема нашого дослідження обумовлює необхідність хоча б загального огляду концепції волі (*voluntas*) в творчості Августина Аврелія, яка поєднує можливість свободи вибору людини з первісною спрямованістю до Вищого блага. Але, на відміну від поглядів античних філософів, Вчитель Благодаті розуміє, що в «небіблійній» історії воля людини не є за замовчуванням спрямованою на добро. Воля може бути деформована, пошкоджена. Її тяжіння визначається виключно любов'ю (*amor*), котра, як ми вже знаємо, може бути як впорядкованою (*ordo amoris*) так і спотвореною (*amor inordinatus*). Таким чином, в творчості Вчителя Благодаті саме любов (а не розум, як в античній традиції) виступає в ролі базового принципу активації волі: людина завжди хоче того, що вона любить.

Також необхідно згадати, що у трактаті *De libero arbitrio* Августин Аврелій формулює свою відому тезу: «Воля є тим, через що грішать і через що живуть праведно» [Августин Аврелій, 2014–2016, I.12]. Насправді, це визначення має вирішальне значення для висвітлення теми моральної амбівалентності волі людини. По суті, обумовлена любов'ю воля не містить в собі свого предмету. Проте вона є тим полем, де відбуваються доленосні для людини речі – особистого й політичного характеру. Коли любов спрямовує волю до Бога (*amor Dei*) - відкриваються перспективи справедливого порядку. А коли любов завертає волю на любов до себе (*amor sui*) – виникає гордіня. В такому контексті воля є вже не тільки і не стільки психологічною характеристикою, а одним з онтологічних центрів людини, в якому формується її спрямованість до істинного чи хибного блага. Як зазначає Ганна Арендт, «У Августина воля стає вирішальною здатністю, через яку внутрішнє життя людини входить у світ» [Arendt, Hannah, 1996, 254 pp.].

Ця антропологічна структура має безпосередні політичні наслідки. Оскільки, на думку Августина Аврелія, будь-яка політична спільнота є колективним виявом волі, тобто об'єктивацією того, що її члени люблять і до чого вони спрямовують свої бажання, такі наслідки окреслити неважко. Так, якщо *civitas* любить істинне Благо (Бога), вона створює порядок, наблизений

до справедливості (*iustitia*). Коли воля громади спрямована до помилкових благ (влада, багатство, велич тощо) - політичний порядок стає не більше ніж легітимізованим середовищем неупорядкованої любові.

Таким чином, як ми бачимо, в творчості Августина Аврелія воля виступає онтологічною передумовою політичного визначаючи контури політичного устрою. Тобто у політичній філософії Вчителя Благодаті воля не функціонує ізольовано, але саме її розлад чи впорядкованість визначають можливість і характер політичного порядку. Узагальнюючи вказані погляди Вчителя Благодаті, Е. Фьогелін проголошує, що «Августин розумів політичний порядок як зовнішню форму внутрішньої спрямованості душі». [Voegelin Eric, 1957, 352 pp.].

Для уникнення певної плутанини треба прояснити, що у філософії Августина Аврелія співвідношення волі (*voluntas*) і любові (*amor*) не є зовнішнім чи функціональним, а онтологічним. Воля не мислиться як нейтральна здатність, що лише обирає між альтернативами. Вона існує як спрямованість (вектор) , а її конкретною формою є любов. Тому воля рухається не абстрактно, а завжди як любов до певного блага. У цьому сенсі любов не є додатком до волі - вона є способом її буття. Єпископ Гіппонський фактично знімає розмежування між ними: воля є любов'ю у дії, а любов є волею, що визначила свій об'єкт. Саме тому структура особи визначається не раціональною калькуляцією, а порядком любові (*ordo amoris*).

Звідси власне політичне у Августина Аврелія постає не як автономна сфера, а як історичний вимір цієї онтології волі. Люди утворюють спільноти навколо спільного об'єкта любові; народ є зібранням тих, кого поєднує згода щодо того, що вони люблять. Якщо любов впорядкована, політична спільнота наближається до миру (*пax*). Якщо ж порядок любові порушений - виникає конфлікт, боротьба і потреба у владі як засобі стримування. Отже, політичний порядок є вторинною реальністю, що виростає з онтологічної динаміки волі — як у її впорядкованості, так і в її розладі.

Любов як антропологічний двигун політичності

В роботах Вчителя Благодаті любов визначає не лише індивідуальне життя людини, але й структуру політичної реальності. В такому контексті любов постає не тільки й не стільки емоцією, а вже метафізичною силою / енергією, яка задає напрямок волі особи, наділяє речі цінністю та ознаками блага, що, в результаті, призводить до заснування політичної системи та її елементів. У *De civitate Dei* Августин Аврелій формулює цю думку наступним чином: «Впорядкована любов творить людину» [Августин Аврелій Блаженний, в 6.т , т.2, 2014–2016, XV.22]. Вказану тезу Вчителя Благодаті можна інтерпретувати так: впорядкування любові згідно з розумінням істинного блага дозволяє сформуватись цілісній людині, натомість життя в невпорядкованій любові унеможливорює внутрішню єдність і особи і політичної спільноти.

На цьому етапі ми можемо спостерігати трансформацію антропологічних контекстів в політичні. Так, у випадку додержання учасниками спільноти *ordo amoris*, таке об'єднання формується на засадах справедливості, оскільки кожен його член здатний поступитися приватними інтересами заради спільного Блага. Натомість в умовах не впорядкування любові, стабільність політичної субстанції є недосяжною метою, бо *civitas* не може стало існувати при спрямованості любові на об'єкти, які приводять до розщеплення громади (вплив, влада, заможність, марнославство тощо).

Враховуючи, що, за поглядами Августина Аврелія, політична архітектура спільного життя людей має проєктивний характер відносно об'єкту любові особи та предмету спрямування вольових зусиль, любов набуває провідного значення для визначення понять, які традиційно відносять до сфери політичного (народ, справедливість, держава, громада, влада тощо). На переконання Вчителя Благодаті, тільки розуміння об'єкту любові й спрямованості волі осіб, які створюють політичну матерію та її елементи дозволяють зрозуміти конкретне політичне як таке. Е. Фьогелін дещо ультимативно, але досить красномовно звертає увагу на подібні інтуїції Вчителя Благодаті: «Для Августина політичний порядок укорінений у

порядку любові; невпорядкована любов породжує невпорядковані суспільства» [Voegelin Eric, 1956, 528 pp.].

Неважко помітити, що в такому випадку Єпископ Гіппонський прямо заявляє про переорієнтацію політичної науки та практики від спроб реалізації проєктів «бездоганної» політичної форми існування *civitas* на спрямування фокусу уваги в бік оцінки якісного напрямку любові людини, бо саме він визначає феноменологію втілення політичного. В цьому зв'язку варто згадати Ч. Тейлора, який в роботі «Sources of the Self: The Making of the Modern Identity», фактично, прописує сучасну рецепцію августинівського *ordo amoris*: «Те, що ми любимо, визначає те, ким ми є, і через це форму нашого соціального й політичного життя». [Taylor Charles, 1989. 620 pp.].

Внутрішній розрив людини та політична амбівалентність

На глибоке переконання Ч. Тейлора, «Спадщина Августина полягає в усвідомленні того, що політичний порядок ніколи не може бути цілісним, оскільки сама особа не є цілісною». [Taylor Charles., 2007, 896 pp.]. Августин Аврелій визнає, що людина перебуває у стані перманентної внутрішньої невизначеності, так як її роздвоєна воля, з одного боку, хоче добра, а з іншого – через гординю мріє про самозвеличення. На думку Вчителя Благодаті, це розщеплення є не випадковим, а закономірним результатом гріхопадіння. Останнє специфічним чином спотворює людську природу: тяжіння до справжнього, вищого Блага в душі змішується з нестримним бажанням досягати хибних радощів світу цього (влади, багатства, домінування над іншими тощо). І саме цей внутрішній дисонанс є магістраллю протистояння між *amor Dei* та *amor sui*. Практичні результати останнього – політична нестабільність соціальних спільнот в тих чи інших формах. Звідси Августин Аврелій приходить до зрозумілого висновку, що політика не має шансів бути досконалою настільки, наскільки людина онтологічно є недосконалою: воля її роздвоєна, а любов невпорядкована.

Якщо пригадати, як Вчитель Благодаті описує цей онтологічний статус «Моя воля була подвійною» [Августин Аврелій Блаженний, т. 1, 2014–2016, VIII.10] – стає зрозумілим, що така роздвоєність це не про ситуативну невпевненість у виборі

між *amor Dei* та *amor sui*, а про пошкодження самої структури волі, яка перманентно тяжіє до протилежного. Політичний порядок, таким чином, завжди будується на нестійкому ґрунті людського серця, яке в екзистенції протирічить само собі. Розуміння цього стану речей приводить Августина Аврелія до загального висновку: внутрішній стан людини прямо впливає на якісні характеристики політичної спільноти. В свою чергу, політика, виконуючи інструментальну функцію, неспроможна виправити антропологічне розщеплення людини. Її можливості вичерпуються альтернативою: мінімізувати суспільні наслідки гріхопадіння або, навпаки, інституціоналізувати неупорядковану любов. В цьому зв'язку А.І.Марру підкреслює, що «Для Августина роздвоєна воля є не психологічною випадковістю, а самою умовою людського існування після гріхопадіння». [Marrou Henri-Irénée, 1957, 210 pp.]. Таким чином трагедія розщепленої волі людини стає однією з вихідних підстав політичного вчення Вчителя Благодаті.

Для визначення перманентної двозначності волі людини, про яку нам говорить Августин Аврелій, сучасна наукова традиція використовує вирази *voluntas duplex* / *voluntas bipartita*. Ще одна гілка наслідків *voluntas duplex* полягає в тому, що людина втрачає можливість приймати значущі рішення (й політичні також) з повною внутрішньою єдністю. У *De civitate Dei* Августин підкреслює, що ця внутрішня боротьба є універсальною: «внутрішня людина бореться проти самої себе» [Августин Аврелій Блаженний, в б.т., т. 3, 2014–2016, XIX.4]. Масштабування такої боротьби на рівень колективного суб'єкту історичного процесу породжує політичну турбулентність. Її механіку можна в цілому описати таким чином: взаємодія множинності розщеплених воель унеможлиблює саморегуляцію; це породжує множинність конфліктних взаємодій, що, в свою чергу, вимагає зовнішнього впорядкування. Г. Арендт влучно узагальнює основні думки Августина Аврелія в цьому контексті: «Конфлікт усередині особи передує кожному конфлікту в політичній сфері та зумовлює його» [Arendt, Hannah, 1996. 254 pp.], як і Е. Фьогелін - з

притаманним йому тонким розумінням природи політичної реальності - «Розлад душі проєктується в порядок суспільства; політична криза є зовнішньою формою внутрішньої духовної дезінтеграції». [Voegelin Eric, 1956, 528 pp.].

Августин Аврелій наголошує, що політичні інституції не можуть усунути внутрішній розлад людини, бо вони самі є продуктом цього розладу. У «Сповіді» він визнає: «Адже я не був цілісним» [Августин Аврелій Блаженний, т. 1, 2014–2016, VIII.11]. Ця відсутність цілісності стає антропологічною передумовою політичної недосконалості: спільнота, складена з внутрішньо розділених людей, неминуче відтворює їхню розділеність у своїх структурах, законах і практиках. Або, як справедливо зауважує П. Рікер, в такому випадку «Крихкість політичних інституцій віддзеркалює крихкість суб'єкта волі». [Ricoeur Paul, 1992. 363 pp.].

У цьому контексті Єпископ Гіппонський розуміє, що політична мудрість полягає, насамперед, не намаганні створити ідеальну модель державного організму, а в осягненні антропологічної ситуації розщеплення волі людини та її практичних наслідків. Саме тому він стверджує, що земне місто (*civitas terrena*) завжди буде проявлятися «любов'ю до себе аж до зневаги Бога» [Августин Аврелій Блаженний, т. 3, 2014–2016, XIV.28], тоді як місто Боже (*civitas Dei*) створюється через протилежний вектор любові. Така дихотомія проясняє нам одну з ключових думок політичного вчення Єпископа Гіппонського: будь-які політичні форми завжди є зовнішнім вираженням того, яким чином воля людини розв'язує свій внутрішній конфлікт.

Амбівалентність волі та історична динаміка двох міст

Завершуючи розгляд питання розщеплення волі людини внаслідок гріхопадіння й політичних наслідків такого розщеплення, необхідно звернути увагу на наступне. Так, амбівалентність людської волі, яку було детально роз'яснено вище, має своїм наслідком не тільки персональну внутрішню трагедію окремої людини. Вся історична динаміка міста земного (*civitas terrena*) і міста Божого (*civitas Dei*), які по суті є есхатологічними перспективами, розвивається на основі реалізації двох антагоністичних векторів людської волі. Августин Аврелій формулює у відомому визначенні: земне місто постає з «любові до себе аж до

зневаги Бога», тоді як місто Боже – з «любові до Бога аж до зневаги себе» [Августин Аврелій Блаженний, в 6 т., т. 3, 2014–2016, XIV.28]. За поглядами Вчителя Благодаті, амбівалентність волі людини означає, в першу чергу, що історичний процес не є прямим рухом в бік добра чи зла. Історія виступає простором існування антагоністично направлених волей, основною формою взаємодії яких є конфлікт. Так, *civitas terrena*, заснований на гордині, породжує порядки насильства й домінування. В свою чергу, місто Боже відшукує такі форми спільного існування людей, в яких воля впорядковується любов'ю, культивує мир (*пax*). Тому А.І. Марру справедливо зазначає, що історія у Августина Аврелія «це не поступовий тріумф розуму чи моралі, а драматичне розгортання двох протилежних любовей, які пронизують усі епохи». [Marrou Henri-Irénée, 1957. 210 pp.].

Superbia як джерело політичного насильства

Цілі нашого дослідження вимагають звернути окрему увагу на феноменологію гордині (*superbia*) в політичному вченні Августина Аврелія. Християнська доктрина виходить з того, що гординя це таке викривлення порядку любові, коли людина свою волю направляє на Бога (*amor Dei*), а лише на звеличення себе (*amor sui*). Критичною точкою цього викривлення виступає формування у людини стійкого бажання встановлювати власну волю як загальний закон. Якщо звернутися безпосередньо до робіт Августина Аврелія, у *De civitate Dei* він визначає гординю як «початок усякого гріха» (*initium omnis peccati*), підкреслюючи, що саме вона «розриває єдність» і «вносить розлад у спільне життя» [Августин Аврелій Блаженний, т. 3, 2014–2016, XIV.13]. Такі висновки Вчителя Благодаті тонко підмічає Е. Фьогелін, визначаючи наступне: «Августиніанський аналіз історії показує, що політичний безлад бере початок не з дефектних інституцій, а з деформації душі - передусім з гордині» [Voegelin, Eric., 1952. 210 pp.]. На слушну думку Г. Арендт, дослідження вчення Єпископа Гіппонського приводить нас до висновку, що «Небезпека політики полягає не лише у структурах влади, а у

внутрішньому розколі людської волі, яка шукає панування як компенсацію за власну невпевненість» [Arendt Hannah. 1958, 385 pp].

Узагальнюючи викладене можна дійти до висновку, що Августин Аврелій в своїй доктрині виходить з того, що *superbia* перетворює політику, яка має виконувати роль інструменту зменшення практичних наслідків гріхопадіння людини, на простір боротьби за владу. Глобальні наслідки такої тенденції руйнівні для соціальних систем: нерідко інституціональні структури набувають ознак засобів самоствердження, а нормативне регулювання стає підставою виправдання силових методів. Неважко помітити, що в такій системі координат політичне насильство є закономірним наслідком порушення *ordo amoris*, а гордіня виступає його першоджерелом.

Антропологічні засади політичної думки Августина Аврелія відкривають новий вимір політичної філософії, у якому політичне постає як похідне від внутрішнього духовного стану людини. Його концепти *homo inquietus*, роздвоєної (амбівалентної) волі, спрямованості до блага та структури любові формують не лише індивідуальну екзистенцію, але й характер політичної спільноти. Внутрішня полярність людини, її схильність одночасно прагнути добра й тяжіти до самозвеличення, стає джерелом нестабільності політичної частини реальності, конфліктів і насильства.

Г. Йонас, демонструючи руйнівні й токсичні для сфери політичного наслідки дії *superbia*, визначає, що «Прагнення до абсолютного панування над світом коріниться у викривленому відношенні до себе; саме гордіня перетворює владу на насильство» [Jonas, Hans, 1979. 255 pp.].

У цьому світлі політичний порядок можливий лише там, де любов упорядкована, а політичний хаос завжди виникає в площині порушення *ordo amoris*. Бінарність волі формує історичну динаміку двох міст: земного, заснованого на *amor sui*, та Божого, що виростає з *amor Dei*.

Завершуючи цю главу можна підсумувати, що політичне вчення Августина Аврелія представляє політичну реальність як невіддільну від внутрішньої структури людини та обумовлену нею. На думку Вчителя Благодаті, феноменологія політичного не може бути зрозумілою без аналізу волі, любові та їхнього

розщеплення. Саме всередині цієї системи координат виникають як можливість справедливості та миру, так і конфліктна взаємодія у спільнотах. Більш того, власне політичний порядок не може бути результатом раціональної діяльності: його характеристики залежать від того, як людина впорядковує свою любов та долає обумовлену гріхопадінням амбівалентність. Як ми пам'ятаємо, за влучним формулюванням Е Жільсона, августиніанська історія постає як драма двох типів любові, що формують два міста та два способи політичного буття [Gilson, Étienne, 1960, 398 pp.]. Виходячи з такою доктриною, Августин Аврелій відкрив теоретичні горизонти, в котрих політична онтологія ґрунтується на якостях людської душі, а не на управлінських структурах. Водночас, політична мудрість полягає в розумінні того, що гармонія людських спільнот можлива лише за умови додержання *ordo amoris* як в особистому, так і в колективному житті.

1.3. Онтологічні параметри політичного буття: *summum bonum*, *ordo amoris* та антитетика двох типів любові

Метафізика Блага, структури буття й концепція любові створюють онтологічні передумови політичної думки Августина Аврелія. Як ми побачили вище, антропологія Вчителя Благодаті демонструє обумовленість політичного внутрішнім станом людини (спрямованості її волі, додержання *ordo amoris* тощо) - то онтологія великого філософа пояснює нам, чому саме цей внутрішній стан має наслідки у сфері політичного. Під таким кутом зору політична реальність не є автономною сферою та не зводиться до соціальної (інституційної) конструкції.

Як доводить Єпископ Гіппонський, власне політичне іманентне структурі буття, в якій засадничими елементами спільноти людей виступають благо, любов та *ordo amoris*.

Власне через такий підхід політичне вчення Августина Аврелія залишається актуальним протягом майже 1600 років: вчений не намагається створити готовий рецепт ідеальної держави чи політичного устрою, або

надавати геометрію політичних інституцій. Вчитель Благодаті підсвічує нам онтологічні принципи можливості політичного як такого. Принциповим моментом політичної філософії вченого є те, що політична реальність є вторинною відносно онтологічного порядку та похідною від нього. В результаті саме політика проявляє, що любить людина, до чого спрямовує свою волю та що визнає *summum bonum* (вищим благом).

Summum bonum як онтологічний критерій політичного порядку

У центрі августиніанської онтології стоїть поняття *summum bonum* - найвищого блага, яке визначає не лише мету людського життя, але й критерій правильного політичного порядку. В цьому зв'язку Г. Йонас, продовжуючи лінію Августина Аврелія, підкреслює, що «Благо є не суб'єктивною перевагою, а вимогою, вкоріненою в самій структурі буття» [Jonas, Hans, 1979. 255 pp.]. Античні філософи - передусім Платон і Арістотель - також визнавали існування найвищого Блага, проте розуміли його як об'єкт раціонального пошуку або природної телеології. Для них благо було внутрішньо вписане у космос, у структуру природи чи у форму поліса. Августин, на відміну від них, радикально зміщує перспективу: найвище благо не може бути знайдене в створеному світі, оскільки будь-яке творіння є мінливим, а тому не може дати людині остаточного миру. У Сповіді він прямо зазначає: «Незмінне благо краще, ніж благо мінливе» [Августин Аврелій Блаженний, т.1, 2014–2016, VII.11]. Це твердження має фундаментальне політичне значення. Воно встановлює межу між язичницьким і християнським розумінням політичного блага. Якщо антична політика прагнула забезпечити благо в межах земного порядку, то Августин показує, що жодна політична інституція не здатна дати людині остаточного добра, бо все політичне належить до сфери мінливого.

Такий підхід одразу відкриває нам базовий принцип: політика може бути правильно сфокусованою лише тоді, коли її принципи відповідають онтологічним принципам вищого Блага, тобто з Бога. Тому, як ми зазначали вище, політична реальність не самодостатня: вона або впорядковується згідно *ordo amoris* в контексті *summum bonum*, або полем конкурентної боротьби за тимчасові хибні блага. Тобто політика не здатна на створення благ, а лише відображає те, що

людина визнає благом. Саме тому М. Нусбаум, наслідуючи Августина Аврелія, справедливо стверджує, що «Політичні принципи невіддільні від уявлень про те, що є гідним любові та турботи». [Nussbaum, Martha C, 2013, 485 pp.]. Відповідно до такого підходу, будь-які *civitas* створюються людиною та функціонують саме на основі спільності *rerum quas diligit* (речей, які вона любить).

З цієї точки й постає знаменита августиніанська концепція *ordo amoris* - порядку любові. За Августином Аврелієм *ordo amoris* не є етичним правилом. Він являє собою базовий онтологічний закон, за яким буття впорядковується як таке. На думку Вчителя Благодаті любов не є емоцією, а фундаментальною онтологічною силою. Ця сила формує структуру нашої реальності і визначає місце речей в ієрархії цінностей. Більш того, любов організовує спосіб існування окремої людини і політичної спільноти в цілому. У *De civitate Dei* Августин викладає одне з ключових положень метафізики порядку: «Мир усіх речей це спокій порядку» [Августин Аврелій Блаженний. т. 3, 2014–2016, XIX.13], а «правдива воля є порядком любові» [Августин Аврелій Блаженний, т. 1, 2014–2016, XV.22]. При цьому, такий августиніанський порядок не є структурою політичних інституцій і не зводиться до юридичних норм чи адміністративних механізмів. *Ordo amoris* являє собою гармонійний устрій буття, при якому кожний феномен займає своє належне місце відповідно до міри своєї участі *summum bonum*. З цієї посилки Августин Аврелій виводить очевидний наслідок: оскільки любов визначає, яке місце займають ті чи інші речі для людини, *ordo amoris* виявляє, чи відповідає внутрішній порядок людини та спільноти онтологічному порядку буття.

Е. Фьогелін, зі свого боку, продовжує августиніанську лінію наступним чином: «Порядок у суспільстві залежить від порядку душі, а порядок душі - від її спрямованості до підстави буття». [Voegelin Eric, 1956, 528 pp.].

Політична реальність як проєкція порядку любові

З викладеного вище можна припустити, що - висловлюючись психологічною мовою - в творчості Августина Аврелія політична реальність постає метафізичною проекцією *ordo amoris*. Тобто спільнота, яка спрямовує свою любов до вищих благ, створює такий політичний порядок, який віддзеркалює онтологічний пріоритет цієї спільноти. Натомість *civitas*, вектор любові якої повернуто в бік благ хибних або примарних формує політичну реальність, побудовану на основі жорсткої конкуренції та турбулентності. В цьому ракурсі власне політичне вже не є просто шаром соціального, а духовним простором дії любові, котра визначає, яке саме благо чи об'єкт спільнота визнає добрим. Політична реальність віддзеркалює дійсний стан внутрішньої людини та суспільної волі. В практичному плані це означає, що *civitas* завжди будує тільки те, що вона насправді любить. Сам Вчитель Благодаті формулює наступний висновок: «Отже, правдива воля є порядком любові» [Августин Аврелій Блаженний, т. 1, 2014–2016, XV.22].

Два типи любові як два способи політичного існування

Тепер необхідно торкнутися питання антитетики двох типів любові в політичній доктрині Августина Аврелія. Як ми в цілому позначали вище, розрізнення Єпископом Гіппонським *amor Dei* та *amor sui* постає як визначення двох протилежних векторів любові, що представляють два взаємовиключні способи буття в спільноті. Саме таке розрізнення визначає не тільки характер політичної спільноти, а, в кінці кінців, її історичну долю та есхатологічну перспективу. Августин Аврелій формулює його в одному з найвідоміших фрагментів *De civitate Dei*: «Дві любові створили два міста: земний любов до себе, доведена до зневаги Бога; небесний любов до Бога, доведена до зневаги себе» [Августин Аврелій Блаженний, т. 3, 2014–2016, XIV.28].

Такий висновок Вчителя Благодаті можна вважати інструментом своєї онтологічної діагностики. Як ми бачимо, любов до себе (*amor sui*), яка в результаті розрішається в зневагу до Бога, порушує *ordo amoris*, оскільки ставить створене вище за Творця. Натомість любов, спрямована до Бога (*amor Dei*) здатна впорядкувати ієрархію цінностей людини відповідно до *ordo amoris*.

В контексті досягнення політичної реальності це означає, що *civitas terrena*, побудована на невпорядкованій любові, має відповідні практичні наслідки, які в своїй сукупності унеможливають встановлення справедливого соціального порядку.

Августин Аврелій тим самим глибинно переосмислює природу політичної реальності як такої. Як ми вже з'ясували раніше – на переконання Вчителя Благодаті зміст політичного не визначається ані формою правління, ані законами. Великий автор пише, що політика визначається любов'ю, яка обумовлює дії звичайних громадян і правителів: «Бо народ це не будь-яке зібрання людей, а зібрання розумних істот, об'єднаних згодою щодо того, що вони люблять» [Августин Аврелій Блаженний, т. 3, 2014–2016, XIX.24]. Доречі, таке визначення кардинально відрізняється від римської традиції, де народ артикулюється через право (*ius*) або спільну користь (*utilitas*). Натомість Августин Аврелій переносить політику у площину духовного життя спільноти: політичний порядок є стійким лише тоді, коли його члени мають спільні вищі об'єкти любові. Ерік Грегорі, аналізуючи політичну частину вчення великого філософа, підкреслює, що для Єпископа Гіппонського політична спільнота є «етичним тілом, сформованим любов'ю, а не лише інституційною структурою» [Gregory Eric, 2008. 520 pp]. За такою логікою стає зрозумілим, що, наприклад, встановлення тиранії є не наслідком обрання неправильної форми держави, а викликано порушенням *ordo amoris*. В той же час, соціальний устрій, в якому панує справедливість не виникає з успішного обрання інституцій, а є прямим результатом правильного спрямування любові. Можна сказати, що такий підхід Вчителя Благодаті робить його політичну онтологію помітною в історії західної філософської думки. В результаті, він доводить, що політична реальність виникає не з договірних підстав, або через насильницькі дії членів спільноти, а з онтологічної структури любові, яка формує людську спільність від середини.

У підсумку можна сказати, що Августин Аврелій обирає принципово новий погляд на політичне. В його підході політика постає похідною від

онтологічного порядку, визначеного любов'ю. Саме тому політична філософія Єпископа Гіппонського не старіла, а навпаки, з віками набувала дедалі більшої актуальності. Історія людської державності вчить нас наступному: коли політичні системи втрачають кредит довіри - спільноти починають шукати нові підстави для можливості сумісного життя. Вчитель Благодаті показує, що такий фундамент не може постати в результаті управлінської діяльності. Він відкривається у правильній спрямованості любові, яка є джерелом морального та політичного порядку. Тільки любов визначає, що буде робити *civitas* - зрощувати мир (*tranquillitas ordinis*) чи боротьбу всіх проти всіх.

У цьому світлі політична онтологія Августина Аврелія постає як цілісна метафізична система, в котрій, як зазначає Ч. Тейлор, «Суспільство впорядковується тим, що воно любить, тими благами, які мають його найглибшу відданість» [Taylor, Charles, 1989. 620 pp.]. В цій системі благо, порядок і любов утворюють нерозривну тріаду, що безпосередньо визначає можливість політичного і якість політичного життя. Таким чином, політичне вчення Вчителя Благодаті не зводиться до критики земних форм влади. Християнська оптика дозволяє йому бачити політичну реальність як простір, де *ordo amoris* може бути частково відтворений в світській історії. Саме тому політичне вчення Августина Аврелія більше ніж 1500 років залишається евристичним джерелом пошуків політичного фундаменту співіснування людей в спільнотах.

1.4. Дві спільноти як два способи бути у світі: *civitas terrena* та *civitas Dei*

Одразу необхідно зазначити, що в доктрині Августина Аврелія концепція двох міст *civitas terrena* та *civitas Dei* виконує роль вихідного елемента його політичної філософії. По суті, ця концепція є першим ключем до розуміння духовної антропології, метафізики історії та християнської онтології спільноти Вчителя Благодаті. Як ми вже знаємо, для Єпископа Гіппонського *civitas terrena* та *civitas Dei* не є географічними об'єктами та не репрезентують будь-які державні утворення чи політичні структури. Жодна земна політична форма - імперія,

республіка, монархія - не є втіленням одного з них. Усі земні спільноти є змішаними, амбівалентними, внутрішньо суперечливими та напруженими. На думку великого філософа, ці два міста є протилежними способи людського буття. Вони символізують два типи любові, два вектори волі та два створених їх проявами порядки, що приречені знаходити шляхи взаємодії у межах єдиного історичного процесу. Як влучно зауважує Е. Лаут, для Августина «історія це простір, у якому розкривається драма людського серця, а не лише зміна політичних форм» [Louth Andrew, 2007, 240 pp]. Єпископ Гіппонський формулює це з граничною ясністю: «Є два міста, що постали з двох видів любові» [Августин Аврелій Блаженний, т. 3, 2014–2016, XIV.28]. Дане положення має концептуальне значення, оскільки артикулює, що виток політичної реальності є духовний стан спільноти, котрий визначається, в першу чергу, об'єктом любові. Тим самим Августин Аврелій концептуалізує вторинність політичного відносно теологічного та антропологічного.

Земне місто (*civitas terrena*) виникає там, де панує любов до себе - *amor sui*. Це не просто егоїзм у психологічному сенсі, а фундаментальна онтологічна деформація, у якій створене займає місце Творця. Людина шукає спасіння у тлінному, а тому її любов стає дезорієнтованою, розпорошеною, невпорядкованою. Августин Аврелій визначає це як: «Любов до себе аж до зневаги Бога» [Августин Аврелій Блаженний, т. 3, 2014–2016, XIV.28]. У політичному вимірі це означає, що земне місто є спільнотою, де політичний порядок формується навколо боротьби за владу, прагнення домінування, пошуку тимчасового миру та стабільності, які завжди залишаються хиткими. Єпископ Гіппонський зауважує: «Земне місто радіє земним миром» [Августин Аврелій Блаженний, т. 3, 2014–2016, XV.4], але цей мир є лише *umbra pacis*, тінню істинного миру, бо він ґрунтується на примарних об'єктах любові. Е. Фьогелін, аналізуючи августиніанську концепцію, підкреслює, що *civitas terrena* - це не просто політична структура, а «екзистенційний стан людини, яка замкнулася в іманентності» [Voegelin Eric, 1956, 420]. Земне

місто - це політичність, що втратила вертикаль трансценденції, і тому приречена на цикли насильства, суперництва та нестабільності.

На протилежному полюсі Вчитель Благодаті розташовує небесне місто (*civitas Dei*), заснований на любові до Бога - *amor Dei*. Це не утопія і не політичний проєкт у земному сенсі. Це спільнота, що існує в людській історії, але не зводиться до неї. Вона *in mundo, sed non de mundo*. Її учасники люблять Бога понад себе та все створене, а тому здатні любити ближнього згідно з *ordo amoris*. Відповідно, у *civitas Dei* політика набуває якісно іншого виміру: влада реалізується як служіння іншим, а в нормативному регулюванні втілюється Божа любов. Панування справедливості забезпечує існування спільнот у внутрішній гармонії - мирі. Вчитель Благодаті визначає справжній мир як: «*ordinis tranquillitas*» - «спокій порядку» [Августин Аврелій Блаженний, т. 3, КП, 2014–2016, XIX.13]. Г. О'Дейлі закономірно узагальнює, що *civitas Dei* - це «форма життя, в якій політичне підпорядковане духовному, а спільнота визначається не інституціями, а спрямованістю любові» [O'Daly Gerald, 1999, 208 pp].

Також необхідно згадати, що Августин Аврелій, розмірковуючи про онтологічний статус *civitas Dei*, використовує образ подорожі: «Паломництво небесного міста на землі» (Августин Аврелій Блаженний, т. 3, 2014–2016, XVIII. 51). На думку багатьох дослідників, така метафора Вчителя Благодаті означає, що *civitas Dei* є спільнотою, спрямованою до есхатологічного завершення, тоді як *civitas terrena* завершується разом із земною історією.

Підводячи підсумок даного підрозділу, можна дійти до висновку, що августиніанська історія це не просто зміна форм правління чи послідовність політичних подій в спільнотах. Як вказують більшість дослідників - це драма двох типів любові - *amor Dei* та *amor sui*. Саме вони визначають долю людини, спільноти та народів. Співвідношення цих двох спрямованостей любові формує хід історії в бік гармонії чи її відсутності, миру чи війни. Ганна Арендт, аналізуючи роботи Августина Аврелія, підкреслює, що його концепція любові є «антропологічною основою політичного» [Arendt Hannah, 1996. 128 pp.]: політика є похідною від того, що людина вважає своїм найвищим благом. Тому *civitas terrena* і *civitas Dei* - це не

два міста, а дві політичні антропології, два онтологічні типи спільноти, два можливі способи бути у світі, та, насамкінець, дві есхатологічні перспективи. І тому Вчитель Благодаті коротко, але дуже змістовно зазначає: «Яким є кожен у своїй любові, таким він є і у своєму місті» [Августин Аврелій Блаженний, т.4, 2014–2016, 64.2.].

Висновки до Розділу 1

1. У результаті дослідження історико-філософських передумов політичного вчення Августина Аврелія встановлено, що його політична думка формується на перетині платонізму, неоплатонізму, стоїцизму, окремих елементів аристотелівської традиції та християнського Одкровення. Водночас антична спадщина не запозичується ним механічно, а піддається глибокій християнській трансформації.

2. Доведено, що найбільш значущим для становлення августиніанської політичної оптики був платонічно-неоплатонічний горизонт, який надав Августині категоріальний апарат для осмислення ієрархії буття, вищого блага, внутрішнього порядку душі, сходження до Першоджерела, а також розуміння зла як нестачі блага. Саме в цьому інтелектуальному полі визріває перехід від античної гармонії душі до августиніанського *ordo amoris*.

3. З'ясовано, що Августин радикально переорієнтовує античне розуміння політичного: якщо для класичної традиції політична спільнота постає переважно як природна, раціональна або телеологічна форма людського співжиття, то у Августина політичне визначається спрямованістю волі та якістю любові. Відтак джерело політичного переноситься із зовнішньої інституційної форми у внутрішній духовний стан людини.

4. Встановлено, що антропологія Августина є безпосередньою онтологічною основою його політичної думки. Концепти *homo inquietus*, розщепленої волі, пошкодженості людської природи гріхом, а також амбівалентності між *amor Dei* та *amor sui* дозволяють розкрити політичне як

вторинну реальність, що виростає з внутрішнього драматизму людського існування.

5. Показано, що у вченні Августина воля не є нейтральною здатністю вибору, а існує як спрямованість, конкретною формою якої є любов. Через це любов виступає не психологічним афектом, а онтологічною силою, що впорядковує або дезорганізує людське буття й водночас визначає характер політичної спільноти.

6. Доведено, що августиніанське визначення народу як спільноти, об'єднаної згодою щодо того, що вона любить, принципово змінює античну та римську парадигму політичного. На відміну від традицій, які виводили народ із права, користі або природної соціальності, Августин виводить політичну спільність із єдності любові, тим самим надаючи політичному антропологічно-онтологічного статусу.

7. Встановлено, що політична влада у вченні Августина має вторинний і компенсаторний характер. Вона не вдосконалює людську природу і не є її природним завершенням, а виникає як відповідь на гріхопадіння, внутрішню роздвоєність волі та неможливість людини самотійно підтримувати порядок. Відтак влада трактується як засіб стримування наслідків неупорядкованої любові.

8. З'ясовано, що категорії *summum bonum* і *ordo amoris* утворюють ядро онтології політичного в Августина. Найвище благо постає критерієм оцінки політичного порядку, а порядок любові - універсальним законом, згідно з яким визначається можливість миру, справедливості та належного співбуття людей.

9. Доведено, що антитетика *amor Dei* та *amor sui* становить не лише моральну чи релігійну, а й політичну матрицю августиніанської думки. Саме ці два типи любові формують два способи політичного існування - *civitas Dei* та *civitas terrena*, які слід розуміти не як конкретні історичні держави, а як два онтологічні типи спільноти та дві есхатологічні перспективи історії.

10. Отже, історико-філософські передумови політичного вчення Августина дають підстави стверджувати, що його політична філософія не є окремою

теорією держави чи влади у класичному сенсі, а постає складовою ширшої онтології любові, в якій політичний порядок є історичним виявом духовної структури людської особи та спільноти.

Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора:

Воробйов О.О. (2025). Політичне вчення Августина Аврелія: напрямки реконструкції. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 228-239. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-22>.

Воробйов О.О. (2025). Caritas і формування політичного порядку: до переосмислення політичного вчення Августина Аврелія. *Вісник гуманітарних наук*. (13), <https://doi.org/10.5281/zenodo.17959781>.

РОЗДІЛ II. РЕКОНСТРУКЦІЯ ПОЛІТИЧНОГО ВЧЕННЯ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ

2.1 Проблема реконструкції політичного вчення Августина Аврелія та стан її опрацювання у сучасному августинознавстві

Однією з головних проблем, невирішеність якої обумовила необхідність написання цієї роботи, є відсутність загальноприйнятого розуміння та визначення архітектури політичної філософії Августина Аврелія. Одразу необхідно зазначити, що, на думку автора, вказана проблема притаманна не лише вітчизняному науковому простору, в якому дослідження філософії Августина Аврелія взагалі представлені на дуже скромному рівні. Але і в роботах міжнародного корпусу науковців, на даний час, політична частина вчення великого автора також досліджена епізодично, несистемно, без чіткого окреслення її меж і змісту, чим, здебільшого, і пояснюється відсутність системного розуміння суті й особливостей політичної філософії Августина Аврелія. Спроба окреслити шляхи реконструкції політичного вчення Августина і обумовлює актуальність такого дослідження. У цьому контексті в нашому дослідженні ми будемо застосовувати ми застосовуємо історико-філософський та компаративний методи, що дозволить ь поєднати аналіз текстів великого філософа з сучасними інтерпретаційними моделями.

Причини труднощів у вивченні політико-філософської складової спадщини Вчителя Благодаті мають як суб'єктивний, так і об'єктивний характер. Ми виходимо з того, що «сліпа пляма» в традиції августинознавства виникла через те, що велич його філософії історії затьмарила сам факт існування політичної доктрини, яка має власну специфіку та значення. У цьому контексті показовою є оцінка одного з провідних сучасних дослідників: «Політична думка Августина часто опинялася в тіні його теології історії, через що архітектура його політичної філософії залишалася недослідженою та нерідко неправильно витлумаченою». [Eric Gregory, 2008, 17]. До того ж сам Августин Аврелій розглядав політичні

питання у контексті своєї історіософської концепції, що була невід'ємною частиною його теології. Тут доцільно навести відому заувагу Г. Арендт: «Труднощі з Августином полягають не у відсутності політичної думки, а в тому, щоб розпізнати її під теологічною поверхнею» [Hannah Arendt, 1996, 34].

Таким чином, наша робота здебільшого спрямована на заповнення лакуни в сучасній історико-філософській науці, де політична складова вчення великого автора досі не отримала належної систематизації. Ця ситуація потребує виправлення задля глибшого розуміння його вчення в сучасній історико-філософській науці. Відтак однією з головних цілей дослідження є визначення напрямів системної реконструкції політичної думки Августина Аврелія та окреслення своєрідної «дорожньої карти» для її здійснення. Актуальність теми визначається не лише браком досліджень у вітчизняному та міжнародному просторі, але й потребою інтеграції августинівської політичної думки в ширший контекст історії політичної філософії.

Аврелій Августин Іппонійський (лат. Aurelius Augustinus Hipponensis), Августин Аفر (лат. Augustinus Afer), у нас більш відомий як Блаженний Августин і Святитель Августин, а в германо-романському світі – як Августин Великий й Учитель Благодаті (лат. Doctor Gratiae), став першим християнським богословом і філософом, який на зламі епох Античності й Середньовіччя створив власну розвинену філософську систему, деякі ідеї та концепти котрої набагато століть випередили свій час. Творча спадщина Августина вражає своєю багатогранністю, змістовністю й масштабністю, через що вже більш ніж 15 сторічь світова філософська, теологічна та історична думка тримає його роботи в своєму фокусі і, нерідко, запозичує доктринальні підходи Августина, імплементуючи в наукову тканину власної сучасності. Тут можна згадати А. де Любака, який прямо зазначав, що «Августин належить до тих мислителів, чий вплив формує цілі епохи; його думка стає підмурком, на якому будують століття» [Henri de Lubac, 1947, 15].

Звертаючись до актуальності «тут-та-зараз» й враховуючи інтереси конкретно-історичного контексту, одразу хотілося би нагадати, що

«...богословське підґрунтя теорії справедливої війни пов'язане передусім із працями Августина Гіппонського і Томи Аквінського, двох отців Латинської Церкви» й «...поворот до теорії справедливої війни спостерігається саме у творах Августина і Аквіната...» [Православні погляди, 2024, с. 228]. При цьому саме Єпископ Гіппонський вперше організовано виклав ідеї про справедливу війну (*bellum iustum*), яка може бути морально виправданою залежно від мети (відновлення справедливості, захист невинних тощо), започаткувавши інтелектуальну традицію такої бінарності як для Середньовіччя, так і для сучасних концепцій. Саме завдячуючи Августину будь-яка подальша розробка ідей про справедливу війну й визначення війни як справедливої, фактично виходить з ряду необхідних й достатніх принципів розрізнення, як от: «праведна причина» війни (*causa justa*), оголошення війни «законною владою» та наявність «праведних намірів».

З огляду на існування перманентного активного інтересу до творчих здобутків Августина з часів раннього Середньовіччя, не викликає подиву наявність значної кількості робіт багатонаціонального корпусу авторів по дослідженню вчення Єпископа Гіппонського.

При цьому треба звернути увагу на те, що більшість науковців, зокрема з тих, які працювали в контексті християнської парадигми, спрямовували власний пошуковий інтерес саме в площину онтології, гносеології, етики, антропології, філософії історії Августина та, звичайно, його концептуалізованого вчення про час. Водночас найменш опрацьованою, як у закордонній, так і у вітчизняній наукових традиціях, залишається ділянка його політичної філософії. Саме ця лакуна й визначає актуальність нашого дослідження, яке спрямоване на системну реконструкцію політичної думки Августина Аврелія. У цьому контексті показовим є зауваження одного з провідних сучасних інтерпретаторів: «Політичний Августин залишається дивовижно недослідженим не через брак політичних ідей, а тому, що його політика тривалий час була затінена теологією» [Charles Taylor, 2007, 89].

Враховуючи викладене вище, постає закономірне бажання вичерпне відповісти на питання - чому саме політична частина вчення Вчителя Благодаті залишається на умовному узбіччі активної дослідницької діяльності?

Спробуємо окреслити деякі чинники які, на нашу думку, об'єктивно ускладнюють можливість опрацювання політичної філософії великого автора.

Одразу можна припустити, що однією з таких причин є певна «розпорошеність» політичних ідей, поглядів і конструктів всією площиною вчення Августина. Дійсно, не зважаючи на те, що з-під його пера вийшла величезна кількість робіт (від 93 до 96), жодна з них не позиціонується як робота саме про політичне.

Таке припущення, своєю чергою, підіймає інше, на наш погляд, більш складне питання – проблематику правильного розуміння й визначення, що саме Августином сприймалось як «політичне» й які поняття й мовні засоби використовувались ним для міркування про політичну реальність і її описання. У цьому контексті ми застосовуємо текстологічний та герменевтичний аналіз, що дозволяє реконструювати політичні смисли навіть у тих місцях, де вони не виражені термінологічно.

Актуальність цієї проблематики нескладно продемонструвати, зазначивши, що у фундаментальній роботі «Про Місто Боже» (якщо брати за основу академічне київське видання 2014–2016 рр. у 6 томах) Августин Аврелій використовує терміни, похідні від слова «політика», лише 4 рази (гл. 7 кн. 4; гл. 12 кн. 6; гл. 23 кн. 7; гл. 2 кн. 18) [Августин Аврелій Блаженний. Творіння : в 6 т.? 2014–2016] і не використовує таку термінологію жодного разу у тих главах і книгах, де веде мову про питання, які можна віднести саме до політичних. Класик августинознавства Е. Жільсон в цьому зв'язку висловлював гіпотезу , що «Августин ніколи не мав наміру писати політичну філософію, однак у його думці наявні всі елементи, з яких можна реконструювати цілісну політичну доктрину» [Étienne Gilson, 1960, 212]. Принципово важливі для нашого дослідження тези Августина, з яких ми можемо зрозуміти подальший напрям його міркувань про політичне, міститься у гл. 23 і гл. 24 кн. 19 «Про Місто Боже».

Завершуючи главу 23, Августин вступає в умовну полеміку з Цицероном, за визначенням якого народом є зібрання людей, що об'єднані згодою у праві спільністю користі – тобто в якості політичних почуттів виступають згода в питаннях права та можливість спільної користі.

Водночас, на думку Августина, таке зібрання людей може відбутися лише за умови реалізації в ньому справжньої християнської справедливості – коли «...кожен окремо праведник, як і збори і народ праведників жив вірою, що проявляє свої дії в любові, якою людина любить Бога відповідно до того, як має бути любимий Бог, і ближнього, як самого себе...» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: у 6 т. Київ: Свято-Успенська Києво-Печерська Лавра, 2014–2016, т. 3 (*De civitate Dei*), кн. 19, гл. 23.] А коли не має такої справедливості, тоді, відповідно, немає і зібрання людей, об'єднаних згодою у праві спільністю користі, через що немає і народу, та, як наслідок, «...немає народної справи там, де нема самого народу» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: у 6 т. Київ: Свято-Успенська Києво-Печерська Лавра, 2014–2016, т. 3 (*De civitate Dei*), кн. 19, гл. 24.] Тут можна згадати Е. Грегорі, який резонно відмічав, що «Для Августина любов є не просто приватною чеснотою, а організуючим принципом будь-якої справедливої політичної спільноти» [Eric Gregory, 2008, 41].

Натомість, показуючи певну неспроможність визначення поняття народу у Цицерона, Августин пропонує власне визначення, в якому народ є зібранням розумного натовпу, об'єданого деякою спільністю речей, які він любить. Таким чином, ключовим політичним почуттям у його концепції виступає любов, що відображає загальний теологічний контекст його мислення та якій присвячено Розділ 3 нашого дослідження.

В цьому сенсі цікавими виявляються наступні міркування Ерика Фьогеліна: «Арена, на якій змагаються типи істини, історично розширилася з виникненням християнства. Усі три типи вступили у велику битву за монополію на екзистенційне представництво в Римській імперії» [Voegelin, 1987, р. 186]. Автор визначає ці три типи істини - «космологічна» (ранні імперії), «антропологічна» (політична культура Афін), «сотеріологічна» (християнство), –

вказуючи при цьому, що «термінологічне розрізнення між другим і третім типом є теоретично необхідним, оскільки платонівсько-аристотелівський комплекс досвідів був кардинально розширений християнством» [Voegelin, 1987, p. 187]. Водночас, для такого розрізнення пропонується звернути увагу на концепцію «політичної дружби» Арістотеля - (φιλία πολιτική). Саме «політична дружба» або «громадська прихильність» виступає як політичне почуття, що конститує політичну спільноту як таку. Сама по собі така дружба за Арістотилем є *homonoia* (духовна згода), яка «...можлива лише тоді, коли люди живуть у згоді з розумом, тобто з тим, що в них існує від Бога» [Voegelin, 1987, p. 188]. Тут доречно вказати на класичну інтерпретацію В. Єтера, точка зору якого зводиться до того, що політична дружба є надійним зв'язком поліса, оскільки ця дружба ґрунтується на спільній орієнтації на розум, який для Арістотеля є божественним елементом у людині» [Werner Jaeger, 1948, 128] Звідси ми можемо висновувати, що, за поглядами Арістотеля, саме любов людини до розуму й стає політичним почуттям, здатним до конституювання політичних спільнот, тобто любов спрямована на окремий особливий об'єкт.

Визначивши почуття, на основі якого за Августином Аврелієм можливе власно політичне як таке й повертаючись до загального питання опрацювання його політичного вчення, необхідно зазначити, що провідним мотивом, який істотно ускладнює пропрацювання цієї частини вчення Вчителя Благодаті, є необхідність розрізнення й виокремлення його політичної філософії від філософії історії, оскільки остання, хоча і є вже доволі тривалий час популярним напрямком августинознавства, в роботах фахівців час від часу поглинає інші аспекти його творчості. Один з найавторитетніших сучасних дослідників Августина Аврелія Р. Маркус прямо каже, що «Політичний Августин часто губиться під тягарем його теології історії; лише розмежувавши ці два виміри, ми можемо відновити цілісність його політичної думки» [R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 54/230.].

Саме ця методологічна вимога по відокремленню політичного від історіософського становить одне з основних завдань нашого дослідження.

2.2 Напрямки та етапи історико-філософської реконструкції політичної філософії Августина Аврелія

Не зважаючи на наявність епізодичних напрацювань в галузі політичної доктрини Августина та її окремих складових, можна дійти до висновку, що, на сьогодні у науковому просторі, зокрема й вітчизняному, відсутнє задовільне і загальноприйняте визначення архітектури політичного вчення Августина, повноцінне уявлення про його складові, розуміння принципів побудови, використаної методології та формальних й реальних джерел. Показовими є слова класичного августинознавця Г. Марру про те, що «Думка Августина є величезною й несистемною; щоб виділити з неї цілісну доктрину, потрібна ретельна реконструкція, а не проста експозиція» [Henri-Irénée Marrou, 1958, 102].

Все це свідчить про те, що політична філософія Августина потребує не тільки критичного осмислення, а й повноцінної системної історико-філософської реконструкції. Але що саме має являти собою така всебічна реконструкція політичної філософії Августина? Методологічно така реконструкція має спиратися на історико-філософський аналіз, герменевтику та компаративний підхід, що дозволяє поєднати текстологічне дослідження з інтерпретацією політичних смислів у ширшому контексті. Тут буде не зайвим пригадати одного з провідних сучасних політичних теологів Д. Мілбанк, за контрим «Будь-яка спроба відновити політичну філософію Августина має відокремити її від домінуючого наративу його філософії історії; лише тоді можуть проявитися її справжні контури» [John Milbank, 1990, 215].

На думку автора, для отримання ґрунтовної відповіді на це питання, насамперед, необхідно визначити, які технічні та кінцеві задачі можуть бути вирішені в результаті проведення такої реконструкції або за якими етапами ця історико-філософська реконструкція може розгортатися.

На першому етапі ключовим завданням є виокремлення політичної філософії з масиву його творчості та визначення, які саме твори (або їх частини) можна вважати джерелами політичного вчення. Це нерозривно пов'язане з термінологічним аналізом, спрямованим на з'ясування, якими поняттями Августин описував політичну реальність. Саме тут важливо провести розмежування між його філософсько-історичними та філософсько-політичними поглядами, адже відсутність такого розмежування у попередніх дослідженнях і стала мотивом для реконструкції.

Саме на цьому етапі, під час умовного виокремлення політичної думки з масиву вчення автора, буде доцільно відповісти на питання про співвідношення філософсько-історичних і філософсько-політичних поглядів Августина, оскільки відсутність такого розмежування в багатьох дослідженнях виступає одним з мотивів проведення реконструкції будови політичної філософії Августина в цілому.

Складність виконання зазначених вище завдань обумовлена, по-перше, відсутністю в текстах Августина майже в усіх випадках прямої предметної артикуляції на розгляд політичної проблематики, по-друге, кількістю та обсягом таких текстів (яких, як вже зазначалося, налічується близько 96), та, насамкінець, авторськими особливостями стилю викладення матеріалу, який іноді важко характеризувати як системний.

Тут доречно буде згадати Herbert A. Deane, який прямо вказує на вкрай утруднену реалізацію намагання надання адекватного викладення для студентів політичного вчення Августина, пояснюючи такі складнощі й тим, що Августин не залишив після себе єдиної роботи, присвяченої тематиці політичного (людина, суспільство, держава), як це зробили, наприклад, Платон («Політея»), Аристотель («Політика») чи Гоббс («Левіафан») тощо [Herbert A. Deane, 1963, 3].

Своєю чергою, John Neville Figgis пояснює, що «De Civitate Dei» не є трактатом про політику, через що необхідно розуміти, що більшість політичних ідей Августина однаково вбудовані в теологію та філософію [John Neville Figgis, 1921, 7].

Norman H. Baynes висловлює думку, що, насправді, «*ingens opus*» Августина – його «*De Civitate Dei*» – це робота, в якій автор прямо не займається ані політичними питаннями, ані соціальними проблемами, натомість саме ця праця стала визначальною у Середньовіччі для формування політичної доктрини епохи. Науковець також відмічає, що важливою ознакою «*ingens opus*» Вчителя Благодаті є перебування змісту різних частин цієї роботи на якісно різних рівнях осмислення, зокрема це стосується й думок відносно реальності, яку можна назвати політичною [Norman H. Baynes, 1936, 25].

Викладене вище дає підстави вважати, що, в ситуації відсутності консолідованих джерел політичної філософії Августина, можливість проведення системної реконструкції цієї частини його вчення напряду залежить як від правильного визначення, що саме можна віднести до політичної філософії всередині першоджерела, так і від масштабу охоплення першоджерел політичного вчення автора під час проведення дослідження.

Традиційно дослідники політичної частини вчення Августина спираються в своїх роботах на такі твори автора, як «*De Civitate Dei ad Marcellinum*» («Про місто Боже до Марселіна», більш відомому за скороченою назвою «*De Civitate Dei*» або «Про Місто Боже», 413-427 pp.), «*Confessiones*» («Сповідь», 397-401 pp.), «Про свободу волі» («*De libero arbitrio*», 388—395 pp.). Неможна не погодитися з думкою Е. Жільсона, який каже наступне: «Щоб зрозуміти політичні ідеї Августина, необхідно читати його цілісно; жодна окрема праця не містить його доктрини повністю» [Étienne Gilson, 1960, 145].

Водночас, за межами охоплення дослідницькою оптикою нерідко залишається більшість робіт як з «раннього» періоду, до якого входять «кассіціакські», «медіоланські», «тагастські», «римські» й «гипонійські» твори Августина (386-395 pp.), так і з наступних етапів творчості автора, які умовно поділяються ще на другий (395-410 pp.) й третій (410-430 pp.).

Враховуючи викладене, можна припустити, що у багатьох випадках роботи з дослідження політичної частини вчення Августина базуються на опрацюванні одного першоджерела з кожного періоду творчості автора, хоча сучасне

августинознавство виходить з наступного: у 386-395 роках Вчителем Благодаті було написано 27 робіт, у період з 395 по 410 роки 26 робіт і 42 роботи в 410-430 роках.

Не зважаючи на те, що «*De Civitate Dei*» справедливо сприймається найбільш інформативною роботою Августина з точки зору висловлених поглядів на політичне, вважаємо, що саме розширення бази першоджерел, включених до процесу визначення політичної частини вчення, є необхідною умовою проведення повноцінної історико-філософської реконструкції політичної філософії єпископа. У цьому сенсі повністю зрозумілим є висновок Р. Додаро, який вважає, що «Політичні інтуїції Августина розкидані по проповідях, листах, трактатах і ранніх діалогах; тому будь-яка реконструкція має бути всеохопною, а не вибірковою» [Robert Dodaro, 2004, 12].

Наприклад, доцільно було б звернути увагу на політичні погляди Августина, висловлені в «ранніх» роботах, датованих до 395 року, як от: «Про порядок» (*De ordine*, 386 р.), «Про кількість душі» (*De quantitate animae*, 388 р.), «Про 83 різних питання» (*De diversis quaestionibus LXXXIII*, 388-395/396), «Про істинну релігію» («*De vera religione*», 390 р.). На цінності такого охоплення наполягали деякі класичні дослідники (наприклад, Г. Марру: «Ранні твори Августина не є периферійними; вони становлять необхідний фундамент для розуміння його зрілої думки» [Henri-Irénée Marrou, 1949, 87].

Наступний період творчості Августина, в контексті реконструкції його політичного вчення, може бути представлений також роботами «Про навчання оголошених» (*De catechizandis rudibus*, 399/400 pp.), «Про згоду євангелістів» (*De consensu evangelistarum*, 400 р.) та декількома іншими творами. З 410 по 430 роки, окрім «*De Civitate Dei*», Августином було написано ще й такі роботи, які можуть бути цікавими з погляду на проведення реконструкції політичного вчення автора: «Міркування на Послання Іоанна до Парфян» (*Tractatus in Epistolam Johannis ad Parthos*, 415/416 pp.), «Про удосконалення справедливості людської» (*De perfectione justitiae hominis*, 415/416 pp.). В такому контексті ми поділяємо думку сучасної дослідниці Августина К. Гаррісон, яка вважає, що «Августин

мислить розвитково: його ідеї визрівають у діалозі між ранніми, середніми та пізніми текстами; тому будь-яке тематичне дослідження потребує охоплення всього корпусу» [Carol Harrison, 2006, 4].

Методологічно важливим завданням є розмежування філософсько-історичних і філософсько-політичних поглядів Августина. Це дозволяє уникнути поглинання політичної складової його вчення історіософією та забезпечує системність реконструкції. Новизна нашого дослідження полягає у спробі вперше здійснити таке розмежування в українському контексті, що відкриває шлях до комплексного осмислення політичної думки Августина.

При цьому ми вважаємо, що важливо пам'ятати про певну специфіку інтелектуального фокусу та цілепокладання Вчителя Благодаті і погоджуємося з Е. Трельчем, одним з найавторитетніших класичних дослідників християнської історіософії, що «Августин створив новий тип історичного мислення, який не можна змішувати з політичною теорією, бо він має іншу мету, іншу логіку та інший горизонт» [Ernst Troeltsch, *The Christian Church in the Modern World* (London: Allen & Unwin, 1933, 290)].

Спочатку необхідно згадати, яким для Августина був історичний процес як такий. На відміну від циклічного сприйняття історії, властивого античній свідомості, погляди Августина на історичний процес повністю обумовлені базовими положеннями християнського вчення, за змістом якого історія має свій початок, завершення й, головне, мету. Погляд Августина на історію людства й історичний процес розкривається через визнання його роздвоєння в напрямки «священної історії» та «світської історії». Знання про священну історію та сенс історичних подій надаються людству через книги Старого й Нового Заповітів, де викладається її основний мотив - спокутування гріхів людства через жертву Христа й мета священної історії - спасіння роду людського. Більш детально погляди Августина на історичний процес викладені в його роботах «Про Місто Боже»; «Міркування про Євангеліє від Івана»; «Про книгу Буття, проти маніхеїв»; «Про 83 різні питання в одній книзі» та інших.

Методологічно цей етап реконструкції передбачає аналіз філософсько-історичних поглядів Августина та їхнього співвідношення з політичними, що дозволяє уникнути ототожнення політичної доктрини з його історіософією. В таких роздумах ми спираємося, тому числі, на думку Р. Маркуса, за яким «Політична думка Августина не може бути зрозумілою без розмежування її з його теологією історії; лише тоді стає видимою її власна структура» [R. A. Markus, 1970, 54].

Не заглиблюючись в специфіку осмислення Августином історичних питань, для цілей нашої роботи буде достатньо вказати, що він спирався на християнське розуміння періодів всесвітньої історії, яке традиційно виходить з розділення ходу історії «...на шість періодів відповідно до шести днів творіння; за ними слідує «вічна Субота», в яку люди залишать свої праці у відпочинку благодаті, про яку сповістить повернення Господа у славі» [Armstrong, 1967, 102]. Водночас, ми пам'ятаємо, що «Для Августина історія є богословською драмою, що розгортається у межах божественного задуму; її структура визначається не політичними чи соціальними циклами, а християнським баченням творіння, падіння та спасіння» [Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 218].

З християнської точки зору, увесь історичний процес людського роду втілюється у перші шість періодів – шість днів творіння, з яких перші п'ять – це, умовно кажучи, періоди подій Старого Заповіту. Шостий період або шостий день – розпочинається, коли Христос втілюється від Духа Святого і Марії Діви, і став людиною й закінчується, як зазначає християнський Символ Віри (Σύμβολον τῆς Νικαίας або τῆς πίστεως; чи *Symbolum Nicaeum*), коли Христос «знову прийде у славі судити живих і мертвих, і Царству Його не буде кінця».

Отже, дуже поверхневе узагальнення філософсько-історичних поглядів Августина дає змогу визначити, що, світська історія має похідний від священної історії характер, оскільки саме через оптику священної історії будь-які людські події обертають свій сенс в загальній мозаїці Божого задуму. При цьому, Августин вважав, що земна влада – це наслідок гріхопадіння. Влада потрібна,

щоби стримувати людську гріховність і підтримувати мінімальний порядок. Без неї світ скотився б у хаос. Держава без справедливості являє собою "велику розбійницьку зграю" (лат. *magna latrocinium*), а політика, уряд, закон - це не кінцеві цілі, а інструменти, щоб допомогти людині дійти до Бога, зберігаючи мінімальний порядок у "змішаному" світі. Або, як формулює сучасний дослідник творчості Вчителя Благодаті Д. Ветцель, «Для Августина політичний порядок не є шляхом до спасіння; це лише тимчасовий засіб стримування наслідків гріхопадіння, необхідний для того, щоб людське життя не розпалося у взаємну ворожнечу» [James Wetzel, 2010, 92].

Другим етапом проведення реконструкції політичного вчення Августина може стати дослідження таких питань: які надбання античної, іудейської, християнської й іншої думки (теологічної, філософської тощо) було покладено в основу його політичної філософії; які концепти та ідеї вплинули на формування його політичних поглядів і як змінювались погляди на політичне у різні періоди творчості тощо. Для отримання задовільних заявленим цілям дослідження відповідей на вказані вище питання необхідно, насамперед, прояснити, які концепти та доктрини політичного функціонували в культурному просторі Римської Імперії (формували його) у період творчої діяльності Августина (386 – 430 роки). В той же час ми маємо пам'ятати, що, як правильно зауважував А. Гарнак, «Християнська думка пізньої античності розвивалася на перехресті еллінської філософії, римської політичної традиції та біблійного одкровення; і жоден великий автор цього часу не може бути зрозумілий поза цим трикутником впливів» [Adolf von Harnack, 1909, 112].

Крім того, відповідаючи на вказане запитання, доречно буде навести наступні міркування Ерика Фьогеліна щодо джерел репрезентації істини в Римській Імперії: «Лише тоді для Риму настав час влаштуватися (вбудуватися) в імперію свого власного виготовлення, і лише тоді боротьба між різними типами альтернативної істини - між філософіями, східними культами й християнством – увійшла в критичну фазу, коли екзистенційний представник, імператор, мав вирішувати, яку саме трансцендентальну істину він буде тепер репрезентувати,

після того як міф про Рим втратив свою імперативну силу» [Eric Voegelin, 1987, p. 211].

Третій етап реконструкції політичного вчення Августина Аврелія може являти собою дослідження методології, що використовувалася автором під час напрацювання й викладення свого політичного вчення.

Погляди сучасного августинознавства на методологію Августина Аврелія пов'язані здебільшого зі дослідженням методів, за допомогою яких великий автор проводив аналіз змісту сторінок Священного Писання (Святого Письма), до яких, зазвичай, відносять метод алегорії, метод аналогії, історичний метод і метод етіології. Утім, досліджуючи вказану тематику, ми маємо пам'ятати про відмінність змісту понять, пов'язаних зі сферою методології й контекстів їх застосування, що використовувалися Августином Аврелієм, і аналогічних понять, які вживалися в більш пізні часи. Ця думка корелює із міркуваннями сучасного дослідника Д. Кавадіні, який наголошує на історичній специфіці августинівських методів: «Методи тлумачення, які використовує Августин, не можна механічно ототожнювати з пізнішими герменевтичними категоріями; вони вкорінені у світогляді пізньої античності та в його власній духовній практиці» [John C. Cavadini, 1999,37].

Вказана точка зору ґрунтується на поглядах, висловлених Августином Аврелієм в незавершній роботі «Про Книгу Буття буквально. Незакінчена книга» [Augustinus, col. 219–260, 1841], де автор у розділі 2 не тільки повідомляє про чотири способи тлумачення Закону (історія, алегорія, аналогія, етіологія) які рекомендуються «деякими тлумачами Писань», але й коротко роз'яснює їх («історичний, коли пригадується якась божественна чи людська дія; алегоричний, коли висловлювання розуміються фігурально; аналогічний, коли вказується згода старого і нового заповітів; етіологічний, коли наводяться причини слів і дій»). У цьому контексті доцільно згадати роботу К. Кілбі «Августин: путівник для розгублених», в якій авторка підкреслює, що методологія Августина завжди була спрямована на поєднання історичного та духовного вимірів: «Августин ніколи не розглядав історичний і духовний сенси

Писання як взаємовиключні; його методологія полягає у їхній взаємній інтеграції, що дозволяє тексту відкривати багатовимірну істину» [Karen Kilby, 2012, 58].

Крім того, ряснота творчої спадщини Августина Аврелія відкриває нам одну з методологічно найцікавіших робіт в чотирьох книгах – «Про християнську науку» (DE DOCTRINA CHRISTIANA LIBRI QUATUOR), відому в локальному просторі під назвою «Християнська наука або Підстави Герменевтики та Церковного красномовства». Певною особливістю вказаного твору є те, що його було розпочато автором у 396 році, а закінчено - після перерви у тридцять (!) років - у 426 році (за рік до закінчення «De Civitate Dei ad Marcellinum»). Така ситуація, вірогідно, створює сприятливі умови для дослідження генези поглядів Августина як в частині методології, так і в інших питаннях, які стали предметом «De doctrina Christiana». Вже класичний дослідник творчості Августина Аврелія Ш. Бойє підкреслював, що ця робота може бути ключем до розуміння всієї інтелектуальної системи великого філософа: «У De doctrina Christiana Августин не лише формулює правила тлумачення Писання, але й окреслює структуру християнського мислення як такого; ця праця є фундаментом його богословської та філософської методології» [Charles Boyer, 1920, 145].

Виконуючи завдання по проведенню історико-філософської реконструкції політичного вчення Августина, автор виходить з припущення, що методологічний інструментарій, використовуваний гіпонійським єпископом під час написання робіт, пов'язаних з аналізом й тлумаченням Священного Писання (Святого Письма), повною мірою застосовувався й в процесі викладення вчення про політичне. Ця думка певним чином співзвучна міркуванням Р. Додаро, який наголошує: «Августинова політична теологія не може бути відокремлена від його герменевтики; спосіб, у який він читає Писання, визначає спосіб, у який він мислить про суспільство, владу та історію» [Robert Dodaro, 2004, 12].

Четвертий, заключний етап історико-філософської реконструкції політичного вчення Єпископа Гіппонського, має явити кінцевий результат дослідження у вигляді чіткої архітектури його політичного вчення, його основних

елементів і змістовного наповнення останніх, що вбачається можливим у випадку реалізації завдань кожного з попередніх етапів такої роботи. Наукова новизна полягає у спробі вперше системно представити цю архітектуру в українському контексті, інтегруючи політичну думку Вчителя Благодаті у сучасний історико-філософський дискурс.

Закінчуючи цей підрозділ нашого дослідження хотілося би процитувати концептуально важливу думку сучасної авторки К. Харрісон, яка каже, що «Августин мислить не фрагментами, а цілим: його екзегеза, богослов'я, філософія та політичні інтуїції утворюють єдину інтелектуальну тканину» [Carol Harrison, 2006, 5].

2.3. Антропологічна реконструкція політичного суб'єкта

Одним із ключових завдань системної історико-філософської реконструкції політичного вчення Августина Аврелія є прояснення питання про те, яким саме мислиться політичний суб'єкт у його філософії. Таке питання є далеко не другорядним, оскільки саме від відповіді на нього залежить можливість правильного розуміння того, що Августин вважав політичним, на яких засадах можлива політична спільнота і які внутрішні характеристики людини роблять її здатною до участі у ній. Якщо в античній і частково римській традиції політичне часто описувалося через категорії права, користі, громадянства або державної приналежності, то у Августина центр ваги виразно зміщується в антропологічну площину.

Актуальність такого зміщення можна продемонструвати, звернувшись до полеміки Августина з Цицероном у XIX книзі «*De civitate Dei*». Цицеронове розуміння народу як зібрання людей, об'єднаних згодою у праві та спільністю користі, передбачає, що політична спільнота ґрунтується на нормативно-правовій згоді та практичному інтересі. Августин, однак, показує обмеженість такого підходу. На його думку, подібне визначення не дозволяє схопити справжню внутрішню основу спільноти, адже вона формується не лише зовнішньою

нормою чи спільною вигодою, а значно глибшим чинником - тим, що люди люблять і що визнають значущим для себе. Саме тому, пропонуючи власне визначення народу як зібрання розумної множини, об'єднаної спільністю тих речей, які вона любить (*res quas diligit*), Августин фактично здійснює антропологічне перевизначення політичного суб'єкта. Цей поворот добре помітив ще Е. Жільсон, який наголошував: «Августин переносить центр ваги політичного з інституційної сфери до внутрішнього світу людини; політичне стає функцією любові, а не лише закону» [Étienne Gilson, 1943, 212].

На нашу думку, методологічно це означає, що реконструкція політичного суб'єкта має спиратися на антропологічний аналіз, який поєднує текстологічне дослідження з герменевтичним виявленням внутрішніх структур людської спрямованості. Саме тому сучасний дослідник Джеймс К. Сміт підкреслює: «Августинова антропологія є насамперед антропологією любові; людина визначається тим, що вона любить, і це визначення має безпосередні політичні наслідки» [James K. A. Smith, 2009, 52].

У цьому сенсі політичний суб'єкт у Вчителя Благодаті не є автономним носієм абстрактних прав або ізольованим учасником правової угоди. Він постає як істота, чия участь у спільноті визначається не лише зовнішньою належністю до певного соціального цілого, а внутрішньою спрямованістю. Відтак політичне вчення Августина Аврелія вимагає розглядати людину передусім як носія певної любові, а політичну спільноту - як форму впорядкування або ж вияву такої любові на колективному рівні. На користь цієї інтерпретації висловлюється і сучасна дослідниця Е. Стамп, яка зазначає: «Августинова концепція політичного суб'єкта є глибоко екзистенційною: політичне коріниться у структурі людського бажання, а не в юридичних конструкціях» [Eleanor Stump, 2018, 89].

Тут ми можемо побачити одне з найважливіших антропологічних відкриттів Вчителя Благодаті: політичне як таке починається не з інституцій, а з внутрішнього устрою людини.

Саме в цьому контексті особливого значення набуває ключова для всієї августиніанської антропології концепція *ordo amoris* або порядку любові. За

Августином, людська особа є структурована певною ієрархією любовей, які визначають її внутрішню орієнтацію у світі. Людина завжди любить, але вирішальним є питання що саме вона любить і в якому порядку. Коли любов спрямована до належного об'єкта і впорядкована відповідно до ієрархії буття, вона формує правильний порядок життя; коли ж цей порядок порушується, виникає моральний і соціальний розлад. Саме тому для Августина політична спільнота є не лише зовнішнім об'єднанням людей, а певною мірою відображенням їхнього внутрішнього порядку любові. Іншими словами, політичні форми людського співжиття є вторинним проявом того, як впорядковані або ж розладнані любові людей, що складають цю спільноту.

Цей антропологічний вимір політичного мислення Августина був пізніше підкреслений багатьма дослідниками. Французький історик філософії Е. Жільсон, аналізуючи історіософію Августина, зауважив, що у його концепції вся історія людства постає як «драма двох любовей, що створили два міста» [Étienne Gilson, 1952, 41]. Саме протиставлення *amor Dei* і *amor sui* формує два принципово різні типи людської спільноти - *civitas Dei* та *civitas terrena*. У цьому сенсі політичні форми людського співжиття виявляються похідними від антропологічної структури любові, яка визначає спрямованість людської душі.

У зв'язку з цим особливого значення набуває питання про те, яке саме почуття або внутрішня сила робить політичну спільноту можливою. Неважко помітити, що в логіці Августина таким конститууючим почуттям виступає саме любов. Це цілком узгоджується із загальним теологічним і філософським контекстом його творчості, у якому любов відіграє роль не випадкового афекту, а фундаментального принципу внутрішньої організації людського буття. Саме тому при переході до політичного рівня любов не зникає, а, навпаки, набуває конститууючого значення для спільноти. В схожому контексті працює сучасний августинознавець П. Вітман, який наголошує: «Августинова політична теорія є немислимою без його концепції впорядкованої любові; політична спільнота відображає не юридичну угоду, а моральну структуру людських бажань» [Paul Weithman, 1995, 78].

Висвітлюючи таку тематику необхідно звернути увагу на міркування Е. Фьогеліна, який, аналізуючи трансформацію політичної свідомості у пізній античності, приходять до висновку, що виникнення християнства радикально розширило горизонт політичного досвіду. За автора, «арена, на якій змагаються типи істини, історично розширилася з виникненням християнства» [Eric Voegelin, 1952, 186]. При цьому Фьогелін наполягає, що платонівсько-аристотелівський масив політичного досвіду був істотно доповнений християнством, яке внесло у політичне мислення новий сотеріологічний вимір.

Звернення до античної традиції дозволяє ще виразніше побачити специфіку підходу Августина Аврелія. У класичній грецькій політичній думці, представлений, зокрема, у творчості Арістотеля, політичну спільноту конститує особливий тип дружби - *philia politikē*. Ця дружба виражається у стані *homopoia*, або духовної згоди громадян, які визнають спільне благо і погоджуються щодо принципових питань спільного життя. Політична дружба таким чином виступає фундаментом єдності поліса. Як зазначає В. Єгер, «політична дружба у Арістотеля є не емоційним почуттям, а формою моральної згоди, що утримує поліс у єдності» [Werner Jaeger, 1948, 231].

У Вчителя Благодаті, однак, ця ідея набуває принципово нового змісту. Якщо для Арістотеля політичну спільноту конститує згода розумних громадян щодо блага, то для Августина Аврелія її основою стає спільність любові до певних речей. Людина входить у політичну спільноту не лише як істота розумна, але як істота, чия внутрішня спрямованість визначається об'єктом любові.

Особливий інтерес у цьому контексті становить також інтерпретації текстів Августина Аврелія у філософії Г. Арндт. В своїй ранній роботі «Love and Saint Augustine» філософія підкреслює, що любов у Августина визначає структуру людського існування у світі та формує спосіб людського співбуття. [Hannah Arendt, 1996, 25].

Методологічно антропологічна реконструкція політичного суб'єкта у Вчителя Благодаті вимагає поєднання історико-філософського аналізу (зіставлення з античною традицією), герменевтики (виявлення смислів у його

текстах) та компаративного підходу (зіставлення з сучасними інтерпретаціями). Це дозволяє показати, що політична спільнота формується не стільки через інституції чи право, скільки через внутрішню спрямованість людської особи. Цю думку – з деякою специфікою – розвиває Д. Мілбанк, який вважає, що «Августинова політична теологія виходить із того, що соціальний порядок є проєкцією внутрішнього порядку любові; політичне є похідним від антропологічного» [John Milbank, 1990, 418].

Отже, політичний суб'єкт у філософії Августина Аврелія постає як істота, здатна до участі у спільноті завдяки своїй внутрішній спрямованості та любові до певного блага. Політична спільнота, своєю чергою, виявляється вторинною формою об'єктивації цієї спрямованості. Саме через це реконструкція політичного вчення Єпископа Гіппонського вимагає не лише аналізу його уявлень про владу, право чи державу, але й глибокого вивчення тієї антропологічної структури, з якої політичне постає як таке.

2.4 Онтологічна та політична реконструкція: народ, влада, право і справедливість

Розуміння політичної архітектури у філософії Августина Аврелія безпосередньо впливає з тієї антропологічної структури, яка була окреслена у попередньому підрозділі. Якщо політичний суб'єкт у мисленні великого автора визначається внутрішньою спрямованістю любові та впорядкованістю волі, то політична спільнота є зовнішнім виявом цієї внутрішньої структури. Саме тому реконструкція політичного вчення Єпископа Гіппонського потребує переходу від антропологічного рівня до аналізу тих понять, через які мислитель описує політичну реальність: народу, справедливості, влади, закону та держави. У цьому сенсі політична філософія Августина не є автономною теорією держави у класичному античному значенні, а постає як похідна від його онтології, антропології та етики любові.

Одним із ключових понять, через яке Августин формулює свою концепцію політичної спільноти, є поняття народу (*populus*). Полемізуючи з римською політичною традицією, представленою передусім Цицероном, Августин пропонує власне визначення народу, яке стало одним із найвідоміших місць у політичній філософії християнства. Якщо Цицерон визначав народ як зібрання людей, об'єднаних згодою у праві та спільністю користі, то Августин вважає таке визначення недостатнім для пояснення реальної природи людської спільності. На його думку, справжньою основою політичної спільноти є не лише правова згода або користь, а насамперед певна єдність любові. Саме тому він пропонує інше визначення: народ є «зібранням розумної множини, об'єднаної спільністю тих речей, які вона любить» [Августин Аврелій Блаженний, Творіння: в 6 т., т. 6, 2014–2016, XIX, гл. 24]. Насправді, ця формула Вчителя Благодаті є предметом численних інтерпретацій. Вважаємо за доцільно навести деякі з них. Так, Е. Трьольч відмічав, що «Августин переносе центр політичного згоди з юридичної площини у площину духовно-моральну, де спільність визначається не законом, а любов'ю» [Ernst Troeltsch, 1912, 98]. Сучасні автори зміщують фокус прочитання цього августинівського фрагменту. Так, О. О'Донован підкреслює, що «Августинова концепція народу як спільності любові радикально змінює спосіб мислення про політичний порядок: політичне постає як морально-онтологічна реальність, а не як юридична конструкція» [Oliver O'Donovan, 1996, 115]. В свою чергу, Ч. Метью зазначає наступне: «Августинова політична теологія виходить із того, що політична спільнота є зовнішньою формою внутрішнього порядку любові; тому аналіз політичного неможливий без аналізу антропологічного» [Charles Mathewes, 2007, 64].

З викладеного вище вбачається, що у такому визначенні народу Августин Аврелій переносить центр політичного життя з юридичних і формальних характеристик на внутрішній духовний стан людини. Спільнота виникає не лише там, де існує інституційна організація та правова регламентація. Саме спільність любові до певного блага і створює соціальний організм.

Таке розуміння політичної спільноти безпосередньо пов'язане з августиніанською концепцією *ordo amoris* - порядку любові. Людина, за Августином Аврелієм, завжди любить, але її життя визначається тим, що саме вона любить і в якому порядку. Впорядкована любов формує гармонію особистого і суспільного життя, тоді як її викривлення породжує моральний і політичний безлад. Саме тому Вчитель Благодаті пише рядки, які укріплюють підвалини політичної частини його вчення: «Два міста були створені двома любовями: земний - любов'ю до себе аж до зневаги до Бога, небесний - любов'ю до Бога аж до зневаги до себе» [Августин Аврелій Блаженний, Творіння: в 6 т., т. 6, 2014–2016, XIV, 28].

З цього випливає ще одна фундаментальна теза його політичної філософії - нерозривний зв'язок політичного порядку зі справедливістю. Для Августина Аврелія справедливість не є лише моральною чеснотою, яка може прикрашати політичний порядок; вона є умовою його існування. Саме тому він формулює знамениту політичну максиму, яка стала однією з найцитованіших у всій історії політичної думки: «Без справедливості держави є не що інше, як великі розбійницькі зграї» [Августин Аврелій Блаженний, у: Творіння: в 6 т., т. 6, 2014–2016, IV, 4]. Ця теза підкреслює, що політична влада сама по собі не є легітимною. Вона отримує своє виправдання лише тоді, коли служить справедливості. В цьому зв'язку класичний дослідник творчості Єпископа Гіппонського Р. Маркус резонно наполягав, що «у Августина політичний порядок не може бути зрозумілий поза моральною структурою людської любові; справедливість є не зовнішнім додатком, а внутрішньою умовою політичного буття» [R. A. Markus, 1970, 92]. Сучасні автори розвивають й доповнюють такий дискурс. Наприклад, Д. Ельштайн вважає, що «Августинова критика політичної влади є радикальною саме тому, що він оцінює її не за ефективністю, а за відповідністю справедливості; влада, позбавлена справедливості, стає формою узаконеного насильства» [Jean Bethke Elshtain, 1995, 44].

Як ми бачимо, Августин Аврелій фактично здійснює радикальну моральну критику політичної влади. Держава може володіти силою, територією, армією та

законами, але без справедливості вона втрачає свій моральний статус і перетворюється лише на організовану форму насильства. Саме тому політичний порядок у філософії Вчителя Благодаті завжди оцінюється через призму етичних категорій.

Разом із тим Августин Аврелій не заперечує необхідності політичної влади. Навпаки, він вважає її необхідною умовою існування людського суспільства після гріхопадіння. У його філософії влада виникає як інструмент стримування людської гріховності та підтримання мінімального порядку у світі. Людська природа після гріхопадіння стала схильною до конфлікту, насильства і панування, тому політичні інституції виконують роль своєрідного механізму обмеження цієї схильності. Саме тому політична влада має для Єпископа Гіппонського радше терапевтичний, ніж тріумфальний характер. Великий філософ прямо заявляє: «Люди, які не можуть жити без панування одне над одним, потребують законів, щоб стримувати взаємну несправедливість» [Августин Аврелій Блаженний, Творіння: в 6 т., т. 6, 2014–2016, XIX, 15].

Як вважають більшість дослідників політичної частини вчення Вчителя Благодаті - це класичне місце *De civitate Dei* демонструє, що політична влада для його не прояв величі держави, ліки від наслідків гріхопадіння.

Цю особливість августиніанської політичної думки підкреслювали і багато дослідників. Наприклад, американський історик політичної філософії Г. Дін зазначав, що політичні інституції у Августина мають амбівалентний характер: вони одночасно є необхідними для підтримання порядку і водночас свідчать про недосконалість людської природи. У своїй основній роботі він пише, що для Августина Аврелія держава є «водночас необхідною та морально неоднозначною інституцією, яка існує як наслідок гріховності людської природи» [Herbert A. Deane, 1963, p. 121].

Подібний підхід до політичної реальності пізніше отримав назву християнського політичного реалізму. Помітний представник цього напрямку Р. Нібур в своїх роботах неодноразово підкреслював, що Августин Аврелій одним із перших мислителів у західній філософсько-богословській традиції поєднав

глибоке усвідомлення гріховності людської природи з визнанням необхідності політичних інституцій для підтримання суспільного порядку. За словами Нібура, «політичні інституції виникають як засіб обмеження людського егоїзму та підтримання мінімального порядку у гріховному світі» [Reinhold Niebuhr, 1932,11].

Важливу інтерпретацію політичної думки Августина запропонував Е. Фьогелін. Аналізуючи трансформацію політичної свідомості у пізній античності, він зазначає, що у християнському досвіді політичне суспільство починає сприйматися як історична та тимчасова реальність у порівнянні з духовним порядком. Саме тому політична влада більше не може претендувати на абсолютний статус. Як пише Фьогелін, «політичне суспільство у своєму історичному існуванні починає набувати відтінку тлінності у порівнянні з духовним порядком» [Eric Voegelin, 1952, 200]. Ці спостереження автора добре узгоджується з августиніанським баченням політичного порядку. Так, Августин Аврелій наголошує, що земні політичні структури не є остаточними формами людського співжиття, а лише тимчасовими інституціями, покликаними стримувати наслідки гріхопадіння («Земні царства, якими б великими вони не здавалися, залишаються минуцями у порівнянні з вічним миром небесного міста» [Августин Аврелій Блаженний, Творіння: в 6 т., т. 6, 2014–2016, V, 17].

Методологічно реконструкція цього рівня політичної думки Августина Аврелія вимагає поєднання онтологічного аналізу (визначення природи політичних понять), герменевтики (тлумачення текстів Августина у світлі його концепції любові) та компаративного підходу (зіставлення з античною традицією та сучасними інтерпретаціями). Це дозволяє показати, що політичний порядок у Вчителя Благодаті є похідним від антропологічної структури любові та моральної спрямованості волі.

Таким чином, політична частина вчення Єпископа Гіппонського формує своєрідну архітектуру політичного порядку, у якій антропологічні, моральні та історичні елементи нерозривно переплітаються. Народ виникає як спільнота любові до певного блага; справедливість виступає умовою легітимності влади;

політична влада виконує функцію стримування гріховності; а закон покликаний підтримувати мінімальний порядок у змішаній реальності людської історії.

У підсумку можна стверджувати, що політичне вчення Августина Аврелія не зводиться до побудови моделі держави або опису конкретних форм політичної організації. Його філософія спрямована на більш фундаментальний рівень осмислення політичного, де політичний порядок постає як історичний прояв внутрішньої структури людської любові, моральної спрямованості волі та драматичного розгортання історії спасіння.

Висновки до розділу 2

1. Встановлено, що однією з головних причин недостатньої опрацьованості політичної складової творчості Вчителя Благодаті є відсутність усталеного уявлення про архітектуру його політичної філософії, а також тенденція до її розчинення у філософії історії, теології та загальній антропології.

2. Показано, що складність реконструкції політичного вчення Августина зумовлена як особливостями його текстуальної спадщини, так і специфікою самого способу мислення автора. Августин не залишив окремого трактату про політику у класичному сенсі, тому його політичні погляди розміщені фрагментарно в різних працях і вимагають спеціального історико-філософського виокремлення, зіставлення та концептуального синтезу.

3. Доведено, що реконструкція політичної філософії Августина потребує багаторівневого підходу. Перший рівень пов'язаний із виявленням корпусу джерел, термінів і смислових вузлів, через які мислитель описує політичну реальність. Другий рівень стосується з'ясування інтелектуальних витоків його політичного мислення, включно з античною, біблійною та християнською традиціями. Третій рівень передбачає дослідження методологічного інструментарію, за допомогою якого Августин формує та викладає свої уявлення про політичне. Нарешті, четвертий рівень має на меті побудову цілісної архітектури його політичного вчення.

4. Обґрунтовано, що антропологічний вимір є ключем до реконструкції політичного суб'єкта у філософії Августина. На відміну від античної і римської політичної традиції, де політичний суб'єкт мислиться передусім через право, громадянство або користь, у Вчителя Благодаті він постає як істота внутрішньої спрямованості, визначена любов'ю до певного блага. У цьому сенсі політичне виникає не з інституційного порядку, а з внутрішньої структури людської особи.

5. Показано, що августиніанське визначення народу як зібрання розумної множини, об'єднаної спільністю того, що вона любить, означає радикальне переосмислення самої природи політичної спільноти. У цій перспективі політична єдність ґрунтується не стільки на юридичній згоді чи спільній користі, скільки на аксіологічному та антропологічному чиннику — спільному об'єкті любові. Цим самим Августин переводить політичний дискурс із площини формального права у площину внутрішньої моральної спрямованості.

6. Доведено, що онтологічна та політична архітектура вчення Августина вибудовується навколо понять *populus*, *iustitia*, *potestas*, *lex* і *civitas*. Центральною тезою при цьому є положення про нерозривний зв'язок політичного порядку зі справедливістю. У філософії Августина влада втрачає легітимність поза справедливістю, а держава без справедливості редукується до форми організованого насильства. Водночас політична влада розглядається як необхідний, хоча й історично обмежений механізм стримування наслідків людської гріховності.

7. Доведено, що політичне вчення Августина Аврелія не може бути адекватно зрозуміле ані як випадковий додаток до його історіософії, ані як сукупність окремих міркувань про державу, владу чи справедливість. Воно являє собою цілісну систему, в якій антропологічні, онтологічні, етичні та історичні елементи пов'язані між собою і формують самостійний спосіб осмислення політичного.

Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора:

Воробйов О.О. (2025). Політичне вчення Августина Аврелія: напрямки реконструкції. *Вісник Харківського національного університету імені*

В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (72), 228-239.
<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-22>.

Воробйов О.О. (2025). Caritas і формування політичного порядку: до переосмислення політичного вчення Августина Аврелія. *Вісник гуманітарних наук. (13)*, <https://doi.org/10.5281/zenodo.17959781>.

РОЗДІЛ III. CARITAS І ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНОГО ПОРЯДКУ

3.1 Любов як онтологічна сила в ученні Августина: поняттєва тріада *amor – caritas – cupiditas*

Любов – основна матерія частина політичного вчення Вчителя Благодаті. При цьому, у вченні Августина Аврелія любов виступає не просто емоцією, афектом чи особливим станом психіки людини. Вона є фундаментальною онтологічною силою, що в кінці кінців визначає спрямованість людського буття та обумовлює його результати «Моя любов, моя вага» [Августин Аврелій Блаженний, Творіння: у 6 т., т. 2, 2014–2016, 278]. Саме любов є матерією, що формує людське “я” і конструює й впорядковує суспільство в цілому. Як слушно зауважує Е. Грегорі: «Любов є базовою матерією людського “я” та первинною енергією соціального формування» [Eric Gregory, 2008, 45]. Ознайомлення з масивом вчення Августина Аврелія дозволяє дійти до висновку, що любов виступає не лише емоційною чи моральною категорією. Любов є основним стрижнем його теології, антропології, та, відповідно, поглядів на онтологію політичної реальності. При цьому, Ч. Метьюз підкреслює: «Для Августина любов це не просто афект, а структурний принцип людського існування». [Charles Mathewes, 2007, 62]. Єпископ Гиппонський мислить людину як *homo amans* – істоту, що завжди любить. Проте тільки спрямування цієї любові визначає долю людини та політичних спільнот тощо. Вчитель Благодаті формулює це гранично чітко: «Питання не в тому, чи любить людина, а що саме вона любить» [Августин Аврелій Блаженний, Творіння: у 6 т., т. 3, 2014–2016, XIV, 7].

При цьому, цілі нашого дослідження вимагають насамперед визначення того, які мовні засоби використовувались Августином Аврелієм під час міркування про любов та які сенси контекстуально вкладалися в це поняття. Як закономірно зазначає Д. Кавадіні: «Августинова лексика любові ніколи не є суто мовною; кожен термін несе окрему богословську й антропологічну вагу» [John C. Cavadini, 2020, 118].

В корпусі робіт Вчителя Благодаті для передачі поняття «любов» використовуються здебільшого три лексеми - *amor*, *caritas* і *cupiditas*, між котрими, як ми побачимо пізніше, автор проводить чітке розмежування. Воно навантажене не стільки етичним, скільки метафізичним значенням й відповідними есхатологічними наслідками.

Так, поняття *amor* (від *amare* - «кохати») в роботах мислителя має зазвичай нейтральний зміст. Це природна здатність душі до притягання, її напрямок бажань. Це любов у людському сенсі: чуттєва, емоційна, іноді пристрасна. Вона може бути як прекрасною, так і неспокійною, бажаною, нерідко егоцентричною. *Amor* є базовою енергією волі, що визначає спрямованість як тілесної, так і духовної сфери. Тому Августин Аврелій не протиставляє любов і бажання, а вбачає в бажанні саму можливість любові. Проте без орієнтації на добро ця енергія стає хаотичною і небезпечною. Якщо любов веде людину до Бога - це вже *amor Dei*, і вона наближається до *caritas*; якщо веде до речей земних, мінливих, нестабільних - *amor mundi*. В останньому випадку любов може стати джерелом гріха та його різноманітних наслідків. На думку О.О'Донован, «Для Августина любов це не просто одна з чеснот; це впорядковуючий принцип, який надає моральної форми всій людській дії» [Oliver O'Donovan, 1980, 33].

Окреме місце в нашому дослідженні займатиме поняття любові, яке в роботах Єпископа Гиппонського передається словом «*caritas*» (від *carus* - «дорогий», «цінний»). Так, *caritas* Августина Аврелія це *amor ordinatus*, тобто любов, що знайшла свій порядок в Богові. У *De doctrina Christiana* (I.22 (PL 34)) автор визначає її як «Любов є рухом душі, спрямованим до насолоди Богом заради Нього Самого, а також до себе і ближнього - заради Бога.» [Augustine, *De doctrina Christiana*, I.22 (PL 34), 1845]. У цьому контексті *caritas* є не лише моральною чеснотою, а й онтологічним принципом, на якому базується гармонія світоустрою. Тут *caritas* виступає як впорядкований рух душі, що спрямовується не на привласнення буття, а на єднання з Божим буттям - обоження (θέωσις, *théōsis*).

Caritas формує “місто Боже” (*civitas Dei*), спільноту, засновану на любові до Бога та взаємному самопожертвуванні. Тому Августин ототожнює *caritas* із миром (*пax*) як найвищим виразом впорядкованої любові: *ordo amoris est pax*. *Caritas* у світогляді Вчителя Благодаті це любов духовна, божественна, жертвна, спрямована від людини до Бога або з Бога до людини. Д.Р. Бовлін вважає, що «Для Августина *caritas* є соціальною формою впорядкованої любові; це принцип, який поєднує місто Божий у спільноту миру» [John R. Bowlin, 1999, 142].

В роботах великого автора (*De civitate Dei*, *Confessiones* тощо) *caritas* є любов, що впорядковує душу: «*Ordo est amoris*» (Августин Аврелій Блаженний. Творіння: у 6 т., 2014–2016, т. 3, 4, *De civitate Dei*, XV, 22). При цьому Фома Аквінський, надаючи вказаній вище формулі Вчителя Благодаті змістовного розширення й систематизуючи водночас концепцію *ordo amoris*, пише, що «Упорядкована любов це та любов, якою люблять те, що слід любити» [Aquinas, Thomas, 1897. II–II, q. 26, a. 1.].

Вона передбачає самопожертву, моральну чистоту, ієрархію цінностей. *Caritas* людини завжди орієнтована вгору - до вічного, до ідеї блага, до єднання з Богом. У Новому Заповіті поняттю *caritas* відповідає давньогрецьке ἀγάπη (*agape*) - любов, якою Бог любить людину і якою людина має любити ближнього. «Сповідь» Вчителя Благодаті розкриває *caritas* як вогонь, що підносить душу: «*Caritas tua accendit nos et trahit sursum; ardescimus et imus*» - «Твоя любов запалює нас і підносить угору; ми палаємо й ідемо за нею» [Августин Аврелій Блаженний, Творіння: в 6 т., т. 2, 2014-2016, VII, 10, 16].

Така любов дарована згори, є проявом Божої присутності в людині. Цей рух “угору” символізує очищення бажання від егоїстичних тенденцій: людина перестає прагнути насолоди від себе самої чи світу, а шукає єднання з першоджерелом добра.

У *De civitate Dei* Августин формулює знамениту дихотомію: «Є дві любові: любов до Бога аж до зневаги до себе, і любов до себе аж до зневаги до Бога» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: у 6 т., 2014–2016, т. 3, 4, *De civitate Dei*, XIV, 28]. Таким чином, любов є водночас і метафізичною точкою

поділу світоустрою - між «містом Божим» і «містом земним». Це розрізнення перетворює любов на категорію критерію: кожна людина визначається тим, кого або що вона любить. В цьому контексті Ж. Ельштайн резюмує: «Дві любові Августина визначають не лише два моральні спрямування, а й два онтологічні порядки; любов стає принципом, що структурує сам поділ світу» [Jean Bethke Elshtain, 1995, 54].

Отже, *caritas* Августина Аврелія постає як форма онтологічного перетворення любові: це *amor*, очищений від волі до привласнення буття, перетворений на рух виходу за межі себе – дарування себе Іншому. На думку Єпископа Гиппонського, під дією благодаті (*gratia*), любов зазнає внутрішнього переосмислення та піднесення: вона переходить від бажання володіти до здатності віддавати, від потягу - до дару. «Благодать перетворює любов із руху привласнення на рух самодарування; *caritas* це любов, зцілена й піднесена» - резонно узагальнює Д. Шиндлер [David L. Schindler, 1996, 112].

Саме внаслідок такого переходу *amor* трансформується у *caritas* - форму любові, впорядковану відповідно до Божої істини про *ordo amoris*. Таким чином, любов стає участю людини в самому Божому житті, набуваючи рис боголюдської дії. В такому контексті Августин Аврелій фактично говорить про *caritas* як про «образ Бога в людині», тобто форму, в якій любов сягає своєї онтологічної повноти (порівняємо із висловлюванням майже сучасника Августина Аврелія Григорія Великого: «Любов до Бога є самою формою чеснот» [Gregorius Magnus, 1979, 124]).

Повною протилежністю *caritas* є *cupiditas* - любов неупорядкована (*amor inordinatus*), спрямована до володіння, привласнення, домінування й підкорення. Вона постає як викривлення природного потягу, коли любов, замість руху до Творця, замикається на створених речах. Узагальнюючи в цьому контексті погляди Августина Аврелія, можна вийти на таку формулу: Любов упорядкована зветься *caritas*, а неупорядкована - *cupiditas* [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: у 6 т., 2014–2016, т. 3, 4, у *De civitate Dei* XIV, 7; XIV, 28; *De doctrina christiana* I, 27–28.]. Саме *cupiditas* творить «місто земне» (*civitas terrena*), що

живиться гординею (*superbia*) і прагненням панування (*voluntas dominandi*). Тут любов обертається на силу привласнення - замість єднання вона продукує розділення. У класичній латині *cupiditas* просто означало бажання, пристрасне прагнення, тобто те, що греки називали *erithymia* або *eros*. На думку П. Гриффіса, в творчості Августина Аврелія «*Cupiditas* це любов, зігнута всередину, самозамкнене бажання, що руйнує спільноту й викривлює спрямованість душі до добра» [Paul J. Griffiths, 2014, 89].

Резюмуючи викладене вище можна дійти до висновку, що у вченні Августина Аврелія *amor*, *caritas* і *cupiditas* утворюють єдину динамічну тріаду, яка описує весь моральний простір людини, де *amor* це первісна сила потягу, *caritas* - її піднесення у напрямку до Бога, а *cupiditas* - падіння в егоцентризм і спокусу володіння.

Любов у Вчителя Благодаті не є одним почуттям серед інших, натомість постає у якості універсальної онтологічної сили / енергії, яка може бути або спасенною (*caritas*), або руйнівною (*cupiditas*). У цьому розрізненні формується серцевина августинівської етики: «що і як ти любиш - те визначає, ким ти є».

3.2. Ordo amoris як принцип етики і як політична граматика: від «чесноти» до «структури порядку»

У трактаті *De doctrina Christiana* Августин Аврелій уперше формулює поняття *ordo amoris*, тобто впорядкованої любові, яка є сутністю морального життя. Як вже було зазначено вище, в розумінні Вчителя Благодаті *caritas* це «рух душі, спрямований до насолоди Богом заради Нього самого, а також до себе й ближнього - заради Бога» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння : в 6 т. 2014–2016, т.5, I, 27.]. Під «впорядкованою любов'ю» філософ розуміє правильний розподіл любовних об'єктів: Бог повинен бути люблений понад усе, ближній - заради Бога, а себе слід любити у світлі Божої волі. Моральне зло в його вченні це не відсутність любові, а її спотворення: коли створене любиться більше, ніж Творець.

При цьому поняття *ordo amoris* має глибинний політичний вимір, оскільки суспільство, у якому люди правильно люблять Бога, ближнього, істину конститується впорядкованим, натомість суспільство, де любов зіпсована гординею не має шансів не розпастися. Як правильно підмічає Д. Хейкін, «Упорядкована любов у Августина - це не просто моральна настанова, а політична граматика: вона структурує саму можливість спільного життя» [John von Heyking, 2001, 74].

У трактаті *De civitate Dei* Августин Аврелій поширює свій концепт любові (*ordo amoris*) на суспільні процеси, наголошуючи, що будь-яка спільнота (*societas*) може існувати лише тоді, коли її членів єднає впорядкована любов, спрямована до спільного блага. У книзі XIX він визначає мир як плід упорядкованості любові: «Мир усіх речей це спокій порядку», «Порядок це впорядкованість любові» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння : в 6 т. 2014–2016, т.3,4, XIX, 13–14.]. Пізньосхоластичне узагальнення думок Вчителя Благодаті про *ordo amoris* і *bonum commune* втілилося вираз, який помилково приписують великому філософу: «Згода це любов, упорядкована до спільного блага». Натомість Г. Арендт зосереджує нашу увагу на головному: «Любов у Августина це фундаментальний принцип людської спільності; сила, що поєднує, і сила, що роз'єднує» [Hannah Arendt, 1996, 37].

Очевидно, що в цьому контексті любов стає політичною категорією, так як суспільна згода можлива лише при царюванні *ordo amoris*, коли кожен учасник *civitas* любить спільне благо більше за власну вигоду. Враховуючи, що августиніанська любов виступає, в першу чергу, онтологічним принципом буття (як джерело свободи, пізнання і спільності, визначаюче напрямок руху душі), через *amor* Августин Аврелій фактично закладає основу майбутньої християнської політичної філософії. В останній, очевидно, суспільний порядок і справедливість постають вже не як зовнішні інституційні форми, а як наслідок правильної орієнтації любові - впорядкованої спрямованості волі до трансцендентного блага. І тому Ч. Тейлор приходить до закономірного висновку,

що «Політика Августина починається з антропології любові: структура суспільства віддзеркалює структуру бажання» [Charles Taylor, 1989, 211].

Як вже було зазначено вище, Августин Аврелій, вибудовуючи всеосяжну апологію християнства перед язичницькою частиною *societas*, виходив з того, що справжнє місто Бога не може впасти, бо воно не є політичним утворенням: *civitas Dei* це спільнота душ, об'єднаних любов'ю до Бога та певна есхатологічна перспектива [див.: Августин Аврелій Блаженний. Творіння : в 6 т. 2014–2016, т.3,4, XIV, 28].

Можна припустити, що ця формула Вчителя Благодаті закладає підставу архітектури всієї майбутньої християнської політичної антропології. В цьому зв'язку широко відомий дослідник творчості великого автора Р. Маркус підмічає, що «Два міста Августина це не просторові поліси, а моральні спрямування; вони позначають фундаментальні напрями любові, що формують людську історію» [Robert Markus, 1970, 89].

Так, на що ми вже звертали увагу, в роботі *De civitate Dei* Єпископ Гіппонський розрізняє два духовно-політичні порядки - *civitas terrena* і *civitas Dei*, які є етичними реальностями та есхатологічними перспективами, що співіснують у людській історії.

Земне місто (*civitas terrena*) засноване на самолюбстві (*amor sui*), яке прагне панування, слави та насолоди, його символ - Вавилон. Небесне місто (*civitas Dei*) побудоване на любові до Бога (*amor Dei*) і прагне миру, його символ - Єрусалим. «Перше любить себе, зневажаючи Бога; друге любить Бога, зневажаючи себе.» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння : в 6 т. 2014–2016, т.3,4]. В інтерпретації Г. Йонаса ці мотиви Августина Аврелія звучать наступним чином: «Я, звернене всередину, стає зерном домінування; я, звернене назовні у відповідальності, стає основою спільноти» [Hans Jonas, 1979, 82].

Таким чином, для Августина Аврелія не існує нейтрального політичного, оскільки будь-яка *civitas* формується тією любов'ю, якою вона живе і моральна орієнтація суспільства насамкінець визначає його політичну долю.

Також необхідно звернути увагу, що Вчитель Благодаті визначає мир як *tranquillitas ordinis* («спокій порядку»). На нашу думку, таке твердження філософа потребує на певні роз'яснення.

Так, не відсутність будь-якої конфліктної взаємодії розглядається Августином Аврелієм як *tranquillitas ordinis*, а скоріше гармонія людської волі, що заснована на любові. «Мир у державі це впорядкована згода громадян у керуванні та послуху.» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння : в 6 т. 2014–2016, т.3,4, XIX, 13].

Такий підхід великого автора фактично означає, що політичний мир є, в першу чергу, результатом правильної любові, тобто коли любов до спільного блага переважає самолюбство та не зіпсована гординею.

Погляди Августина Аврелія на владу та її природу органічно впливають із його теологічної системи. У своїх працях мислитель розрізняє два принципово різні типи влади: ту, що постає як служіння любові, та ту, що виростає з гордині. [див.: Августин Аврелій Блаженний. Творіння: у 6 т., 2014-2016, т. 3, 4, *De civitate Dei*, XV, 4]. Не буде зайвим нагадати, що ця сентенція Єпископа Гіппонського визначає не лише антропологічну, а й політичну структуру сумісного життя людської спільноти.

Оскільки тип любові формує тип влади, а внутрішній порядок любові (*ordo amoris*) визначає, буде влада служінням чи домінуванням, в результаті стає зрозумілим спрямування спільноти: до загального блага чи замкнення у власній гордині. А. Папаніколау правильно уточняє, що «Політична влада, за Августином, завжди є продовженням орієнтації любові: влада, сформована *caritas*, стає служінням, тоді як влада, сформована *cupiditas*, стає домінуванням» [Aristotle Papanikolaou, 2012,103].

У цьому контексті влада, що ґрунтується на любові, постає у вченні Єпископа Гіппонського як *ministerium* - служіння, спрямоване на благо спільноти. Натомість влада, що виростає з гордині, набуває форми *dominium* - панування, яке прагне підкорення й контролю. Така дихотомія дозволяє автору сформулювати моральний критерій політичної легітимності: будь-яке панування,

позбавлене любові, є по суті узурпацією, навіть якщо воно зберігає формальну законність. Як зазначає Вчитель Благодаті: «Той більший, хто більше любить» [Augustinus, Sermo 96, 1; PL 38, col. 584]. що можна інтерпретувати наступним чином: той, хто має владу, повинен любити більше, адже його відповідальність є більшою. Інтерпретуючи Єпископа Гіппонського Ж. Марітен продовжує: «Правити означає служити спільному благу; влада, відірвана від любові, перетворюється лише на волю до панування» [Jacques Maritain, 1951, 23].

Таким чином, Вчитель Благодаті фактично закладає підвалини для розуміння влади. І це вже не лише про інституційний феномен, але здебільшого про християнські моральні категорії, коли справжня легітимність визначається не зовнішньою формою, а внутрішньою спрямованістю до любові як спільного блага.

У *De civitate Dei* Августин Аврелій ставить фундаментальне питання: чи можлива справедливість поза відношенням до Бога? Його відповідь є категоричною: ні. Як він зазначає: «Коли усунуто справедливість, що таке держави, як не великі розбійницькі ватаги?» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: у 6 т., 2014–2016, т. 3, 4, IV, 4]. В розвиток цієї теми Р. Нібур додає таку аргументацію: «Влада без трансцендентних мірил стає самовиправдовувальною; справедливість потребує орієнтиру, що виходить за межі самої держави» [Reinhold Niebuhr, 1932, 11].

Для Вчителя Благодаті держава, яка не орієнтується на трансцендентну істину, редукується до рівня організованої сили, позбавленої моральної легітимності. У політичному вимірі ця теза набуває характеру своєрідного попередження щодо секулярної державності: позбавлений духовного центру суспільний порядок неминує деградує у форму панування, де влада існує лише як механізм контролю й пригнічення, а не як служіння спільному благу.

Таким чином, принциповий висновок Августина Аврелія полягає у встановленні залежності можливості політичної справедливості від теологічного контексту. Тільки у гармонії з Богом можливе становлення державного організму, яке виходить за межі насильницького утворення і стає справжньою *civitas*, що

культивує справжнє блага на шляху до вищої істини. Підтримуючи інтелектуальну традицію Вчителя Благодаті, Д. Харт приходить до висновку, що «Без трансцендентного горизонту політичний порядок зводиться до простої сили; лише бачення блага, що перевищує владу, може бути основою справжньої справедливості» [David Bentley Hart, 2009, 145].

3.3. Політичний суб'єкт і політична спільнота: *populus* як «згода в любові»

Громадяни Божого міста живуть серед громадян земного, не відмежовуючись від світу, а перетворюючи його любов'ю. Як наголошує великий автор: «Громадяни Божого міста тимчасово мандрують у земному місті» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: у 6 т., 2014–2016, т. 3, 4, *De civitate Dei*, XIX, 17]. Це визначення окреслює політичне покликання християнина: любити у світі, який перманентно чинить спротив любові. Можна припустити, що в цьому місці Вчитель Благодаті пропонує не утопічну модель, а реалістичну етику присутності. Громадяни Божого міста мають діяти з любов'ю навіть серед зла світу цього, адже саме любов надає політиці сенсу та легітимності. Політичний порядок визначається тим, що люблять його громадяни: земне й небесне міста постають як два протилежні способи любові, що вимушено співіснують у світі (порівняємо з В. Єгером: «Поліс завжди формується внутрішньою формою людської душі; політичне життя віддзеркалює духовний порядок у ній» [Werner Jaeger, 1944, 112]).

В такій системі координат влада набуває справжнього сенсу лише тоді, коли вона постає як служіння любові (*ministerium amoris*), а не як боротьба за домінування. Християнська політика, у цьому розумінні, розгортається як практика любові, що трансформує суспільство зсередини, спрямовуючи його до спільного блага й істини.

Як ми вже знаємо, пропонуючи альтернативу Цицеронові, Августин формулює власне визначення народу як «зібрання розумних істот, об'єднаних спільністю речей, які вони люблять».

Ця формула передбачає зміну аналітичного фокусу: політична спільність більше не зводиться до юридичних домовленостей, а розуміється як структура, утримувана певним улюбленим благом. Яке саме благо стає фокусом спільної любові - такою буде й форма політичної єдності, її якість та внутрішня стабільність. У вказаний спосіб Єпископ Гіппонський переводить політичний дискурс із звичайної для римської *civitas* площини договору та інтересу у площину орієнтації на благо. Водночас, на глибоке переконання Р. Додаро, «Для Августина народ формується не законом, а любов'ю; політична ідентичність постає зі спільної орієнтації бажання» [Robert Dodaro, 2004, 57].

Августин Аврелій фактично вводить аксіологічний критерій: природа політичної спільноти визначається тим благом, навколо якого вона формується. Відповідно, якість політичного тіла залежить від характеру об'єкта любові, що його об'єднує.

Любов, у її теологічно насиченому вимірі, постає як ключовий параметр політичної онтології: вона не лише визначає характер народу, але й окреслює можливість справжньої політичної спільності, тобто виступає структурним принципом побудови політичної системи. Такі елементи вчення Єпископа Гіппонського отримують свій подальший розвиток в роботах сучасних авторів. Наприклад, М. Нусбаум вважає, що «Любов, коли її розуміти як спільне бачення блага, стає громадянським почуттям, здатним утримувати політичну спільноту» [Martha C. Nussbaum, 2013, 21].

Отже, ми можемо дійти до попередніх висновків про те, що політичне для Августина Аврелія є передусім не юридичною чи раціональною конструкцією. Політична реальність є наслідком спільного фокусування любові - орієнтацією соціуму на певний об'єкт, який визначає політичний порядок у його глибинному сенсі.

Саме любов в цьому теологічно насиченому августиніанському контексті постає як фундаментальне політичне почуття, що конститує народ і визначає якість політичної спільності / спільноти. Тому Е. Фьогелін не помиляється, коли говорить, що «Порядок суспільства це зовнішня форма порядку любові; коли любов розпадається, політична спільнота розчиняється». [Eric Voegelin, 1952? 78/228.]

3.4. Влада, закон і справедливість у координатах *caritas: ministerium* проти *dominium*

Для Августина Аврелія влада (*potestas*) має амбівалентний характер: з одного боку, вона постає як наслідок гріхопадіння, покликана стримувати зло; з іншого - може бути інструментом любові та служіння. Як наголошує філософ: «Не може бути справжньої справедливості там, де немає істинної побожності» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: у 6 т., 2014–2016, т. 3, 4, *De civitate Dei*, XIX, 21]. У цьому контексті *pietas* (побожність) означає не релігійну обрядовість, а спрямованість волі до добра. Будь-яка влада, позбавлена побожності, перетворюється на панування, оскільки шукає власної вигоди; влада ж, натхненна любов'ю, стає служінням миру. А. Любак продовжує думку Августина Аврелія: «Влада, очищена любов'ю, стає служінням; влада, зіпсована гординею, стає тиранією» [Henri de Lubac, 1947, 189].

Таким чином, у вченні Августина Аврелія відбувається трансформація політичної влади з інституційної категорії у моральну, оскільки легітимність такої влади визначається виключно через внутрішню спрямованість до Вищого Блага.

У трактаті *De moribus Ecclesiae Catholicae* автор формулює визначення справедливості через любов: «Справедливість це любов, що служить Богові» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: у 6 т., 2014–2016, т.1, 1336]. Отже, августиніанська справедливість не є абстрактним принципом чи юридичною конструкцією, а формою впорядкованої любові (*ordo amoris*). Людина, яка

любить Бога, чинить справедливо, бо не ставить себе вище за інших. Як пояснює Д. Мілбанк, «Справедливість у Августина не процедурна, а участь у Божій любові: це узгодження душі з божественною любов'ю» [John Milbank, *Theology and Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1990, 412].

З цього Августин Аврелій приходять до соціально-політичного висновку: справедливе суспільство - це спільнота, де любов до Бога втілюється, насамперед, у взаємній повазі та милосерді. Таким чином, можна припустити, що політична етика Вчителя Благодаті поєднує теологічний вимір із соціальним, показуючи, що справедливість є не лише правовою чи політичною категорією, а насамперед духовно-моральною практикою.

Як наголошує Августин Аврелій: «Мир у державі це впорядкована згода між тими, хто керує, і тими, хто підкоряється» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: у 6 т., 2014–2016, т. 3, 4, *De civitate Dei*, XIX, 13]. Для Вчителя Благодаті мир не є просто відсутністю війни, а внутрішньою гармонією, яка породжується виключно любов'ю. Реалізація будь-якої влади без любові транслює страх, а любов без порядку трансформується у хаос. «Мир це не призупинення конфлікту, а порядок, створений правильно спрямованою любов'ю» [Stanley Hauerwas, 1983, 99.].

Водночас, мир постає там, де любов упорядковує стосунки влади й підлеглості, створюючи єдність у розмаїтті. При цьому, Вчитель Благодаті підкреслює: «Мета заповіді є любов» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: у 6 т., 2014–2016, т. 1, 228].

Закон (*lex*) у його тлумаченні є зовнішньою формою любові, через що закон, який не веде до любові, перетворюється на «мертву літеру». Тому, на думку Августина Аврелія, політична справедливість не може зводитися лише до системи покарань: вона має виховний характер, формуючи в людині любов до добра. У згаданому контексті справедливість є любов у дії, спрямована до Бога і ближнього. Усвідомлюючи такі роздуми Вчителя Благодаті Е. Фьогелін розуміє: «Коли любов перестає орієнтувати душу, закон стає примусом, а порядок розпадається на силу» [Eric Voegelin, 1952, 81].

Висновки до розділу 3

1. Показано, що категорія любові у вченні Августина Аврелія має не лише моральний або богословський, а й онтологічний та політико-філософський зміст. Caritas Вчителя Благодаті виступає засадничим принципом конституювання людського буття, який окрім внутрішньої структури особистості визначає архітектуру політичного порядку.
2. Встановлено, що центральним елементом августиніанської антропології є поняттєва тріада amor – caritas - cupiditas, яка відображає різні форми спрямованості людської волі. Показано, що любов у філософії Августина Аврелія виступає не психологічним афектом, а онтологічною силою, яка впорядковує або дезорганізує людське буття. Саме тому характер любові визначає моральний стан людини і водночас формує засади соціального порядку.
3. Доведено, що концепт ordo amoris у вченні Августина Аврелія має не лише етичне, але й політико-філософське значення. Порядок любові визначає ієрархію людських благ і виступає принципом, який структурує як внутрішній світ людини, так і порядок спільного життя. У цьому сенсі ordo amoris може бути інтерпретований як своєрідна «граматика політичного порядку», що визначає можливість миру, справедливості та додержання належної соціальної ієрархії.
4. Проаналізовано августиніанське визначення політичної спільноти. Показано, що визначення populus як coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordī communione sociatus означає радикальне переосмислення класичної римської політичної традиції. На відміну від уявлення про народ як юридичну або політичну спільність, Августин Аврелій визначає його як спільноту, об'єднану згодою щодо того, що вона любить. Таким чином, політична єдність у його філософії має передусім аксіологічний характер.
5. Досліджено августиніанське розуміння влади, закону та справедливості. Доведено, що влада у філософії Августина має два принципово різні

модуси: *ministerium* - влада як служіння, і *dominium* - влада як панування. Політична влада набуває легітимності лише тоді, коли вона спрямована до спільного блага і ґрунтується на *caritas*. У цьому контексті справедливість розуміється як порядок любові, а держава, позбавлена справедливості, перетворюється на форму організованого насильства.

6. Доведено, що концепція *caritas* у філософії Августина Аврелія виконує роль структуроутворюючого принципу політичної реальності. Порядок любові визначає як внутрішню спрямованість людської особи, так і характер політичної спільноти, а тому політичний порядок у *augustinian*ській традиції постає як історичний прояв моральної структури людського буття.

Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора:

Прокопенко В.В., Воробйов О.О. (2022). Вернер Єгер: концепція «Третього гуманізму». *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (67), 39-48. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-67-5>.

Воробйов О.О. (2025). Політичне вчення Августина Аврелія: напрямки реконструкції. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 228-239. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-22>.

Воробйов О.О. (2025). *Caritas* і формування політичного порядку: до переосмислення політичного вчення Августина Аврелія. *Вісник гуманітарних наук*. (13), <https://doi.org/10.5281/zenodo.17959781>.

РОЗДІЛ IV. АВГУСТИН АВРЕЛІЙ І КОНЦЕПЦІЯ ЛЮБОВІ У СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОМУ ДИСКУРСІ

4.1. *Ordo amoris* і проблема політичної спільноти в сучасній філософії

Проблема політичної спільноти належить до однієї з найактуальніших тем сучасної політичної філософії. Як вже зазначалося нами раніше, починаючи з другої половини XX століття (в порядку проживання драматичного досвіду світових війн) увага значної кількості науковців була звернута на неповноцінність модерних концепцій політичного порядку. Пригадаємо, що ці концепції, носили, здебільшого, тотальний характер, намагаючись вчинити те, що Е. Фьогелін іменуватиме іменентизацією есхатону. При цьому, природа політичної спільноти виводилася зазвичай через інституалізацію або схеми узгодження суспільного інтересу.

Як відомо, класична ліберальна модель (Гоббс, Локк, Руссо, Мілль та ін.), інтелектуальні корені якої виходять з теорії суспільного договору, розглядає формування політичної спільноти як результат досягнення згоди між свободними індивідами. Результат такої згоди охоплює гарантування безпечного та стабільного існування людини для вільної життєвої творчості. Водночас, практика існування та контактування суспільних утворень свідчить про те, що політична спільнота не може бути повністю зрозумілою як результат інституалізації чи раціонального договору.

Сучасні філософські дискусії свідчать про зростаючий інтерес до антропологічних, аксіологічних (в тому числі морально-етичних) передумов політичного порядку. Це не виглядає дивним, оскільки, на нашу думку, політичне мислення переживає кризу. Здебільшого політичне зводиться до технік управлінської діяльності, розчиняється у психологічних ідентичностях або ж не співвідноситься вже із проблематикою добра, справедливості та людської гідності.

Водночас, значна кількість науковців, до сфери інтересів яких входять питання політичної філософії, наголошують, що існування політичної спільноти як цілісного організму передбачає, в першу чергу, наявність спільного горизонту значень, цінностей і уявлень про благо, які поділяються її членами. Без такого колективного фону політичні інститути, як правило, втрачають свою внутрішню легітимність, а соціальний порядок дестабілізується. Саме в цьому контексті сучасна політична філософія дедалі частіше звертається до класичних концепцій, які розглядають політичну реальність як відбиття (прояв) глибших духовних і моральних структур людського буття. Тут буде показовою думка Ч. Тейлора, який наголошує, що «політичні інституції можуть функціонувати лише тоді, коли спираються на глибинні моральні уявлення про благо, які поділяються членами спільноти» [Charles Taylor, 1989, 91]. Це твердження підкреслює, що політичний порядок не може бути редукований до процедур чи інституцій - він вимагає спільного ціннісного горизонту. Подібні думки висловлює і М. Сандел, який зазначає, що «жодна політична спільнота не може існувати без певного уявлення про спільне благо, яке формує її моральну ідентичність» [Michael Sandel, 1996, 14].

Безумовно, до таких концепцій можна віднести і августиніанську ідею *ordo amoris* - порядку любові, яку ми вже детально розглядали в третьому розділі дослідження. Пригадаємо, що у вченні Августина Аврелія любов виступає не просто емоційним переживанням, а фундаментальною силою, яка в результаті визначає спрямованість людської волі та структуру людського життя. Саме любов визначає те, що людина визнає благом і до чого вона прагне. Концептуалізація *ordo amoris* має не лише етичне, але й політико-філософське значення. Порядок любові визначає ієрархію людських благ. Він же виступає базовим принципом, який структурує як внутрішній світ людини, так і порядок спільного життя. У цьому сенсі *ordo amoris* може бути інтерпретований як своєрідна «граматика політичного порядку», що визначає можливість миру, справедливості та належної соціальної ієрархії (на індивідуальному, так і на колективному рівні).

Також доцільно загати, що у трактаті *De civitate Dei* Августин формулює знамените визначення політичної спільноти, яке радикально переосмислює

традиційне розуміння народу: «Бо народ це не будь-яке зібрання людей, а зібрання розумних істот, об'єднаних згодою щодо того, що вони люблять» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння : в 6 т., т.6, 2014 2016, XIX, 24].

Як ми з'ясували вище, це визначення демонструє принципово інший підхід до розуміння політичної спільноти. Якщо в римській політичній традиції народ визначався через спільність права або користі, то Вчитель Благодаті переносе центр політичного життя у сферу духовної спрямованості людини. Політична спільнота виникає там, де існує згода щодо того, що є благом і що заслуговує на любов. Цей підхід знаходить підтримку і в сучасній політичній філософії. Наприклад, П. Рікер підкреслює, що «політична спільнота можлива лише там, де існує певний поділюваний горизонт значень, який формує колективну ідентичність» [Paul Ricoeur, 1992, p. 29]. Це твердження добре узгоджується з августиніанською інтуїцією про те, що політичний порядок є похідним від внутрішнього порядку людської волі. Схоже висловлюється і А. МакІнтайр: «спільнота тримається не лише інституціями, а передусім поділюваними уявленнями про благо, які формують моральну тканину суспільства» [Alasdair MacIntyre, 1981, 204].

Такий кут зору дозволяє побачити, що августиніанська концепція *ordo amoris* не є лише теологічною доктриною, а має безпосереднє політичне значення. Але ми не будемо фокусуватися на цьому, оскільки розгляд концепції *ordo amoris* та її наслідків здійснено в третьому розділі цього дослідження.

Таким чином, політичний порядок постає як відображення внутрішнього порядку людської волі. Коли любов спрямована до істинного блага, виникає можливість справедливого порядку; коли ж вона звернена до тимчасових і хибних благ, політична спільнота стає простором конкурентної боротьби за владу. Звідси випливає, що політична реальність Августина Аврелія виявляється глибоко пов'язаною з антропологічною структурою людини та з порядком її любові.

Подібне розуміння політичної спільноти набуває нового звучання у сучасній політичній філософії. При цьому, завдання нашої роботи вимагають ознайомлення із точками зору найбільш помітних дослідників в цій тематиці.

Чарлз Маргрейв Тейлор (нар.1931). Канадський філософ, відомий своїми працями з політичної філософії, соціальної теорії, філософії релігії та аналізу модерної ідентичності. Здобув освіту в McGill University та Оксфорді під керівництвом Ісаї Берліна, після чого викладав у McGill, Oxford і Northwestern, ставши однією з ключових постатей комунітарної думки. У своїх дослідженнях («Sources of the Self», «A Secular Age», «The Politics of Recognition») розвиває ідеї про моральні горизонти, вбудованість суб'єкта в ціннісні структури, критикує абстрактний ліберальний індивідуалізм і пропонує глибоку інтерпретацію секулярності як нового соціального режиму. Його думки багато в чому перегукується з августиніанською традицією (розуміння людини як істоти, спрямованої до блага; визнання формування людської ідентичності через «порядок любові»; моральні орієнтири, що структурно зближує його аналіз модерності з августиніанським *ordo amoris*).

У своїх дослідженнях моральної та політичної ідентичності Тейлор наголошує на тому, що людська особистість формується через орієнтацію на певні фундаментальні цінності, які він називає «сильними оцінками» (*strong evaluations*). Людина визначає себе через ті блага, які вона вважає гідними любові і відданості. Саме тому, на думку вченого, соціальні та політичні форми життя не можуть бути зрозумілі поза контекстом моральних орієнтацій, що структурують людську свідомість. В його роботах важко не помітити імпліцитну присутність Вчителя Благодаті: «Моя ідентичність визначається тими зобов'язаннями та ідентифікаціями, які формують рамку або горизонт, у межах якого я можу щоразу намагатися визначити, що є добрим, цінним або що слід робити» [Charles Taylor, 1989, 27]. З цієї перспективи політична спільнота постає не лише як правова чи інституційна структура, але як форма колективного життя, заснована на спільному розумінні блага. Така позиція значною мірою перегукується з августиніанським розумінням політичної єдності як згоди щодо того, що люди

люблять. Можна вказати ще такі «знакові» тези Ч. Тейлора: «Ми є собою лише настільки, наскільки рухаємося в певному просторі питань, шукаючи й знаходячи орієнтацію на благо» [Charles Taylor, 1989, 50]; «Я не є собою до своїх моральних зобов'язань; вони частково конституують мою ідентичність» [Charles Taylor, 1989, 35]; «Сильні оцінки нерозривні з відчуттям того, що деякі блага вимагають нашої любові, захоплення чи відданості так, що це визначає, ким ми є» [Charles Taylor, 1989, 42]; «Секулярність - це не просто відсутність релігії, а новий контекст досвіду та пошуку морального й духовного» [Charles Taylor, 2007, 21].

Закінчуючи огляд творчості цього дослідника необхідно додати, що, на його думку, саме Августин Аврелій зробив внутрішність вирішальним простором морального життя, окресливши нову топографію самості [Charles Taylor, 1989, 127–134]. Крім того, Тейлор розвиває ідею *communion of meaning* або спільноти сенсів, яка в загальному вигляді може бути представлена як постмодерний аналог *civitas Dei*, в якому духовні цінності утримують політичну цілісність *civitas* та етичну єдність її учасників.

Ерік Грегорі (нар. 1971). Американський філософ релігії та політичний теоретик, професор Прінстонського університету, один із провідних дослідників сучасної християнської політичної етики. Вищу освіту здобув у Harvard Divinity School, а ступінь PhD отримав у Yale University, де спеціалізувався на християнській теології, етиці та політичній філософії. З 2001 року викладає у Прінстоні, де також очолював Center for the Study of Religion. Його наукові інтереси охоплюють християнську політичну теологію, етику любові (*caritas*), спадщину Августина Аврелія, проблеми секулярності, лібералізму та формування морального суб'єкта в сучасних демократіях. Найвідоміша праця Грегорі - «Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship» (2008), у якій він пропонує оригінальне прочитання августиніанської *caritas* як ресурсу для демократичної політичної етики. Він критикує редукцію любові до приватної чесноти та наголошує на її потенціалі формувати відповідальне громадянство, солідарність і моральні горизонти демократичної спільноти. Грегорі вважається одним із ключових мислителів, які повернули

творчість Августина Аврелія в центр сучасних дебатів про демократію, етику та політичну відповідальність. Сам він вважає, що його вказана вище робота розширює августиніанську уяву для лібералізму й ліберальну уяву для августиніанства [Eric Gregory, 2008, 3-12].

Автор намагається показати, що августиніанська концепція *ordo amoris* може бути інтерпретована не лише в межах теологічної традиції, але й як важливий ресурс для сучасної демократичної політичної етики. Якщо дослівно - «Моя мета полягає в тому, щоб показати, як августиніанське вчення про впорядковану любов може зробити внесок у сучасну демократичну етику, не будучи обмеженим своїм первісним теологічним контекстом» [Eric Gregory, 2008, 4]. Грегорі також вважає, що «Августиніанська ідея порядку любові нагадує нам, що політичне життя завжди відображає те, що ми любимо, і те, як ми впорядковуємо свої любові» [Eric Gregory, 2008, 33]. На його думку, Августин Аврелій пропонує модель політичної спільноти, яка визнає моральну обмеженість людської природи, але водночас не відмовляється від ідеї відповідальності громадян за спільне благо («Любов, правильно впорядкована, стає джерелом політичної відповідальності, яка виходить за межі приватних прихильностей і спрямована на благо спільноти» [Eric Gregory, 2008, 142], «Демократична спільнота потребує формування любові - не як сентименту, а як практики, що спрямовує нас до відповідальності за інших» [Eric Gregory, 2008, 101]). Саме тому августиніанська політична думка, за Грегорі, дозволяє поєднати реалістичне розуміння людської недосконалості з вимогою моральної відповідальності в політичному житті. Насамкінець, необхідно звернути увагу на певну критику автором ідей ліберального індивідуалізму: «Ліберальні теорії громадянства часто нехтують тим, що людина є істотою, чії любові формують її моральні та політичні зобов'язання» [Eric Gregory, 2008, 56].

Роберт Джон Додаро (нар.1955). Американський августиніанець, патристикознавець і один із найвпливовіших сучасних інтерпретаторів політичної та соціальної думки Августина. Багато років викладав у Римі, обіймаючи посаду президента Institutum Patristicum Augustinianum та професора

Папського Латеранського університету. Крім цього, є співредактором *Augustinus-Lexikon* і редактором низки авторитетних збірників з августиніанських студій. Найважливішою монографією Р. Додаро вважається “*Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*” (2004).

У своїх дослідженнях автор розвиває низку ключових ідей Августина Аврелія, зокрема: концепцію двоїстого громадянства (*civitas terrena* та *civitas Dei*) і її наслідки для політичної лояльності (Августин нагадує, що християнин завжди належить до двох спільнот, і ця подвійна належність визначає межі будь-якої політичної лояльності на землі» [Robert Dodaro, 2004, 18]; бачення справедливого суспільства, яке можливе лише через участь у Христі та формування чеснот («Для Августина справедливе суспільство можливе лише настільки, наскільки його члени беруть участь у Христі, бо саме Христос є джерелом справжньої справедливості» [Robert Dodaro, 2004, 42].; критичне ставлення до земної влади, що завжди залишається обмеженою та потребує морального спрямування («Августин не заперечує необхідності політичної влади, але наполягає, що вона завжди залишається обмеженою через людську гріховність і тому потребує морального спрямування» [Robert Dodaro, 2004, 67].; а також роль християнського правителя як служителя справедливості, а не носія абсолютної влади («Християнський правитель, за Августином, не є носієм абсолютної влади; його завдання - служити справедливості, а не утверджувати власну велич» [Robert Dodaro, 2004, 95].

Також ми можемо побачити августиніанську лінію в судженнях Р. Додаро щодо політичних спільнот. Так, автор вважає, що «Політичні спільноти завжди залишаються крихкими формами людської єдності, бо вони залежать від любовей, які люди часто спрямовують неправильно» [Robert Dodaro, 2004, 31], але «Жодна політична спільнота не може претендувати на остаточну лояльність своїх членів, бо її цілі завжди обмежені історичними умовами та людською гріховністю» [Robert Dodaro, 2004, 58].

Важливим елементом його інтерпретації є августиніанський антропологічний реалізм, який пояснює недосконалість політичних інституцій,

але водночас підкреслює їхню необхідність для підтримання порядку та мінімальної справедливості («Політичні спільноти є необхідними для підтримання мінімального порядку, але вони ніколи не можуть усунути глибоких моральних розладів людського серця» [Robert Dodaro, 2004, 112]. При цьому автор вважає, що «Августинова критика політичних спільнот не спрямована на їх заперечення, а на те, щоб показати: вони можуть служити спільному благу лише тоді, коли їхні члени спрямовують свої бажання до вищого блага» [Dodaro Robert, 2004, p. 74].

Марта Крейвен Нусбаум (нар. 1947). Американська філософиня, одна з найвпливовіших мислительок сучасності, представниця політичної філософії, етики та філософії емоцій. Професорка права та етики в Університеті Чикаго, де працює з 1990-х років. Нусбаум відома як співавторка та розробниця підходу можливостей (*capabilities approach*) разом з Амартією Сеном. Її роботи охоплюють питання справедливості, людської гідності, емоцій у політичному житті, прав людини, гендерної рівності та демократії. Серед ключових робіт філософині можна визначити «The Fragility of Goodness» (1986), «Women and Human Development» (2000), «Upheavals of Thought» (2001), «Frontiers of Justice» (2006), «Political Emotions» (2013). Її дослідження суттєво вплинули на сучасні дебати про демократію, соціальну справедливість, інклюзивність та роль емоцій у політичній спільноті.

В своїх дослідженнях М. Нусбаум стоїть на позиції що емоції, особливо любов і співчуття, мають вирішальне значення для демократії та справедливості. Звернемо увагу на таке її висловлювання: «Політичні спільноти не можуть існувати без емоцій, які спрямовують громадян до спільних цілей; любов до людської гідності та справедливості є тим, що здатне об'єднати людей у демократичному суспільстві» [Martha C Nussbaum, 2013, 2]. Хоча авторка нечасто прямо посилається на Августина Аврелія, в її етиці емоцій імпліцитно присутні августиніанські мотиви розуміння любові як сили / енергії, що формує політичну спільність («Гідне суспільство не може спиратися лише на інституції: воно також потребує громадян з належними емоціями - такими, що підтримують

справедливу кооперацію і спонукають людей до жертви заради спільного блага». [Martha C Nussbaum, 2013, 2]. Крім того, подібно до Вчителя Благодаті, Нусбаум виходить з переконання, що людські афекти не є суто приватною або ірраціональною сферою, а становлять онтологічну основу суспільного порядку («Демократія потребує емоцій, які підтримують співчуття та взаємну турботу; без цього громадяни не здатні бачити одне в одному рівних учасників політичного життя» [Nussbaum, Martha C., 2001, 390]. Але якщо для Августина Аврелія любов є принципом упорядкування буття й політичних спільнот (*ordo amoris*), то для Нусбаум емоції (насамперед любов, співчуття, надія, страх) є конституюючими силами справедливого політичного устрою («Емоції можуть підтримувати справедливість лише тоді, коли вони виховані й спрямовані на цінності, що визнають рівність і гідність кожної людини» [Martha C. Nussbaum, 2013, 20].

Водночас, необхідно відмітити, що для авторки політика - це *cura humani generis*, турбота про людський рід, що зобов'язує нас до відповідальності за всіх, а не лише за близьких. Згадуючи августинове «Де є любов там є зір.» [Августин, *Enarrationes in Psalmos*, 32, 8; PL 36, col. 290], Нусбаум приходить до висновку, що «Любов - великий ворог відрази й союзник людської рівності» [Nussbaum, Martha. 2013, p.].

Таким чином, можна дійти до обережного висновку, що Марта Нусбаум в своїх роботах нерідко відтворює ключовий мотив августиніанської політичної філософії та антропології: справедливий політичний порядок можливий лише за умови панування в суспільстві правильно впорядкованої любові (*ordo amoris*). Спосіб організації людських відносин визначається не стільки інтересом чи користю, скільки структурою любові. Водночас, концепцію політичної любові, співчуття та турботи філософині можна розглядати як трансформовану форму *caritas* Августина Аврелія, яка, в свою чергу, становить духовну основу *paix civilis*.

При цьому, філософія висловлює дуже августиніанську думку про принцип побудови політичних спільнот, а саме, що «Кожна людина має гідність, яка не залежить від її соціального статусу чи успіху; політичні інститути повинні

виходити з цієї рівної цінності всіх людських життів» [Nussbaum, Martha C, 2000, p. 72].

Джин Бетке Ельштайн (1941–2013) Американська етична мислителька, політична філософиня та впливова сучасного християнського реалізму. Освіту здобула в Colorado State University, University of Wisconsin - Madison, University of Colorado та завершила PhD у Brandeis University (1973), де захистила дисертацію *Women and Politics: A Theoretical Analysis*. Викладала в University of Massachusetts Amherst (1973–1988), Vanderbilt University (1988–1995), а з 1995 року до смерті була професоркою кафедри Social and Political Ethics у Divinity School Університету Чикаго, маючи також спільне призначення в департаменті політичних наук. Її найвідоміші роботи - *Women and War*, *Democracy on Trial*, *Real Politics*, *Augustine and the Limits of Politics*. Інтелектуальна спадщина Д. Ельштайн поєднує політичну теорію, етику, фемінізм і глибоку увагу до августиніанської традиції, яку вона творчо застосовувала до аналізу сучасних суспільно-політичних реалій.

Авторка читає Августина Аврелія як мислителя, який пропонує реалістичну, але не цинічну політичну антропологію. Вона наголошує, що Августин не відкидає політику, а показує її моральні межі. Останні визначаються лише невпорядкованістю людської любові («Для Августина політичний порядок залежить від того, що люди люблять; невпорядковані любові породжують невпорядковані спільноти» [Jean Bethke Elshtain, 1995, 28]). Філософиня також зазначає наступне: «Августин нагадує нам, що політика завжди здійснюється грішними людьми, і тому жодна політична спільнота не може бути повністю справедливою» [Jean Bethke Elshtain, 1995, 5]. Для Д. Ельштайн Єпископ Гіппонський це автор, який допомагає зрозуміти вразливість політичної спільноти («Августин не відкидає політичну спільноту; він визнає її необхідність для стримування зла, але наголошує на її крихкості та обмеженості» [Jean Bethke Elshtain, 1995, 41]), необхідність смирення у владі («Августинова політична думка вчить смиренню: правителі повинні пам'ятати про власну обмеженість і уникати спокуси абсолютизувати владу» [Jean Bethke Elshtain, 1995, 63]) та небезпеку

політичного утопізму («Августинова критика земних утопій полягає в тому, що вони намагаються створити досконалий порядок там, де людська природа не дозволяє цього» [Jean Bethke Elshtain, 1995, 77]).

Закінчуючи огляд творчості авторки, можна додати, що Д. Ельштайн розвивала ідеї Єпископа Гіппонського у напрямку християнського політичного реалізму, завжди пам'ятаючи при цьому, що «Для Августина політика це не шлях до спасіння, а сфера відповідальності, де ми намагаємося мінімізувати зло і підтримувати мир» [Jean Bethke Elshtain, 1995, 102] та застереження Вчителя Благодаті від політичних претензій на моральну досконалість; такі претензії ведуть до тиранії, бо політика не здатна забезпечити спасіння» [Jean Bethke Elshtain, 1995, 12].

Арістотель Папаніколау (нар. 1967) Американський православний богослов і один із провідних сучасних дослідників політичної теології, теозису та православної антропології. З 2000-х років працює професором теології у Fordham University, де обіймає посаду Archbishop Demetrios Chair in Orthodox Theology and Culture та є співзасновником Orthodox Christian Studies Center - провідного центру дослідження сучасного православ'я. Папаніколау також є McDonald Distinguished Senior Fellow в Emory University Center for the Study of Law and Religion. Наукові інтереси А. Папаніколау охоплюють православну тринітарну теологію, апофатизм, теозис як антропологічну категорію, політичну теологію, демократію та насильство. Ключові роботи автора «Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion» (2006) та «The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy» (2012). Також необхідно зазначити, що А. Папаніколау активно формує сучасний дискурс про взаємодію православної теології з ліберальною демократією, правами людини та плюралістичним суспільством.

Прочитання автором Августина Аврелія відбувається через призму православної тринітарної антропології та теозису. При цьому, А. Папаніколау вважає, що августиніанське *ordo amoris* можна прочитати як виклик політичним формам, які претендують на абсолютність. Наприклад, він наголошує, що

«Августин допомагає нам побачити політичну спільноту як простір співбуття, де ми прагнемо мінімізувати зло, а не як місце, де можна досягти досконалості» [Aristotle Papanikolaou, 2012, 104], при цьому відмічає, що «Августинова критика політичної абсолютності відкриває можливість для християнського прийняття демократії як політичної форми, що визнає обмеженість людської влади» [Aristotle Papanikolaou, 2012, 131]. Вчений також використовує августиніанську антропологію, оскільки вона «вказує на глибоку вразливість людської особи, і саме ця вразливість робить смирення необхідною чеснотою демократичного життя» [Aristotle Papanikolaou, 2012, р. 88] та розглядає взаємозв'язок між духовним досвідом і політичним життям, показуючи, що християнська традиція, зокрема августиніанська, відкриває можливість осмислення політики як простору відповідальності перед ближнім.

Але найбільш цікавим дослідником творчості Августина Аврелія, на особливості біографії та наукових поглядів якого необхідно звернути окрему увагу, ми вважаємо Еріка Фьогеліна.

Ерік Фьогелін (1901–1985). Німецько-американський політичний філософ, впливовий дослідник у сфері політичної теорії, історії ідей та філософії свідомості. Здобув освіту з політичних наук в Університеті Відня, отримав докторський ступінь під керівництвом Ганса Кельзена та Отмара Шпанна (1922). У 1930-х роках викладав політичну теорію у Відні, опублікував низку праць («Race and State» (1933), «The Authoritarian State» (1936), «The Political Religions» (1938)). Після аншлюсу Австрії в 1938 році емігрував до США, отримав громадянство. Працював у Гарварді, Беннінгтонському коледжі, Університеті Алабами та Університеті штату Луїзіана. У 1958 році Е. Фьогелін приїжджає до Європи як перший професор політичної науки в Мюнхенському університеті Людвіга-Максиміліана, а з 1969 року до смерті був старшим науковим Institution при Стенфордському університеті. Основним темами його досліджень є критика модерного гностицизму, аналіз символів політичного порядку, концепція *metaxu* та пошук трансцендентного виміру політичного життя.

До центральних робіт Е. Фьогеліна можна віднести «The New Science of Politics» (1952), «Order and History» (1956–1987), «Science, Politics and Gnosticism» (1959) та «Anamnesis». (1966).

Одразу можна зазначити, що вплив творчості Августина Аврелія на політичну філософію Е. Фьогеліна є настільки глибоким, що без нього неможливо зрозуміти ні критику Фьогеліном модерності, ні його концепцію гностицизму, ні його бачення політичного порядку. При цьому філософ не просто цитує Єпископа Гіппонського чи використовує окремі блоки теології. Він ніби включає августинівські погляди на антропологію, історію та політичне в структуру свого мислення. У цьому сенсі Августин Аврелій виступає для Е. Фьогеліна джерелом натхнення, а й пайдетичним співрозмовником, який допомагає проникнути в природу людської історії, зрозуміти межі політичного та виявити небезпеку гностичного. «Августин показує, що політичний порядок є символом духовного стану людини; він не може бути зрозумілий без звернення до трансцендентного виміру» [Eric Voegelin, 1956, 14].

Головною темою августинівської думки, яку Е. Фьогелін підхоплює у власних дослідженнях, є розрізнення двох міст - *civitas Dei* та *civitas terrena*. Як ми пам'ятаємо, у «*De Civitate Dei*» Августин Аврелій описує два міста не як політичні утворення, а як два типи любові: *amor Dei* (любов до Бога) та *amor sui* (любов до себе). Вчений говорить, що «Августинова структура двох любовей відкриває розуміння того, чому політичні спільноти можуть бути впорядкованими або дезорієнтованими залежно від спрямованості людського серця» [Eric Voegelin, 1974, 115]. Ці два типи любові визначають спрямованість людського існування, формують два різні способи життя та визначають протилежні есхатологічні перспективи, що відмічає автор («Для Августина *civitas Dei* і *civitas terrena* це не соціологічні групи, а два екзистенційні типи, що визначають спрямованість людського життя» [Eric Voegelin, 1974, 112].

В своїх дослідженнях Фьогелін інтерпретує таке розрізнення як онтологічну структуру людського існування. Людина завжди живе між двома полюсами: між прагненням до трансцендентного порядку та спокусою звести все

на собі. У цьому сенсі августинівське розрізнення двох міст дуже співзвучно за формою опису з *metaxú* (екзистенційної напруги між кінечним і нескінченним) Е. Фьогеліна. Так, у фоні *De Civitate Dei* Августина Аврелія проглядається, що людина не належить повністю ні до одного, ні до іншого міста. Вона фактично живе в проміжку між ними. Це невизначене становище характеризує суть людського існування. Людина не може повністю реалізувати *civitas Dei* в людській історії, але вона може завдати необхідний вектор своєму життєвому руху до Бога. Водночас людина не може уникнути спокуси *civitas terrena*, яка спонукає шукати домінування й самодостатності. «Августинова інтуїція про людське існування в *metaxu* показує, що політичний порядок завжди буде неповним і тимчасовим» [Eric Voegelin, 1978, 92].

Водночас, Е. Фьогелін виокремлює принципово важливий момент: Августин Аврелій не ототожнює *civitas Dei* з будь-яким політичним утворенням. Місто Боже не є земною державою, не є політичним проєктом і не може бути реалізований у межах історії. Він є трансцендентною спільнотою, яка формується через спрямованість любові до Бога. На цей аспект необхідно звернути увагу, оскільки, як пише Е. Фьогелін, «Справжній політичний порядок можливий лише тоді, коли людина визнає свою відкритість до трансцендентного; це і є впорядкована любов, про яку говорить Августин» [Eric, Voegelin, 1978, 104]. В ключі роздумів Е. Фьогеліна *civitas Dei* є символом, який виражає структуру людського існування, а не політичною програмою. Вчений приймає цю інтерпретацію і використовує її для критики модерних ідеологій, які прагнуть забезпечити спасіння і «рай на землі» в межах людської історії: «Августин розпізнав гностичну спокусу - прагнення створити досконалий порядок у межах іманентного світу, відкинувши трансцендентність» [Eric Voegelin, 1968, 17]. В такому контексті іманентизація есхатону є формою августинівського *superbia* - гордині, яка прагне замінити Бога тим чи іншим політичним проєктом. «Августинова діагностика людської гріховності пояснює, чому політичні спільноти так легко впадають у дезорієнтацію та руйнування» [Eric Voegelin, 1952, 78].

Вчення Августина Аврелія відкриває Е. Фьогеліну шлях до розуміння природи історії як такої. У «*De Civitate Dei*» Єпископ Гіппонський показує, що історія є ні чим іншим, ніж драмою двох міст. Ці два вектори, дві есхатологічних перспективи співіснують, взаємодіють, але ніколи не зливаються. Здебільшого це пояснюється тим, що історія не має внутрішньо-історичного завершення. Кінець історії можливий лише за межами історії, а саме у трансцендентному есхатоні. Звідси історія є завжди відкритою та транслює великий обсяг напруги. Вона не може бути зведена до лінійного прогресу чи до циклічного повторення. За Августином Аврелієм історія є драмою свободи. Під час її поступового розгорнення людина робить вибір між двома типами любові. Фьогелін приймає цю концепцію історії і використовує її для критики модерних теорій прогресу, які прагнуть замінити трансцендентний есхатон внутрішньо-історичним. «Августинова концепція історії як відкритої драми двох спрямованостей людського існування руйнує будь-які спроби звести історію до схеми прогресу» [Eric Voegelin, 1956, 22].

За переконанням Е. Фьогеліна, загальновідомі модерні ідеології є формами іманентизованого августинівського *civitas terrena*. Їх об'єднує намір по створенню «земного міста», який був би самодостатнім (не вимагав впливів трансцендентного порядку). В ракурсі вчення Августина Аврелія модерні ідеології взагалі є формами політичної гордині, оскільки вони прагнуть заповнити собою простір Бога. Автор нагадує нам: «Коли політична влада намагається стати об'єктом найвищої любові, вона перетворюється на ідола і руйнує саму можливість справжнього порядку» [Eric Voegelin, 1968, 23]. Кожна з таких політичних релігій обіцяє «рай на землі»: марксизм - безкласове суспільство, нацизм - расову чистоту, ліберальний прогресизм - «кінець історії». Де факто усі такі ідеї зміни світу є формами секуляризованої есхатології, які прагнуть реалізувати *civitas Dei* у межах історії. Фьогелін показує, що це прагнення є не лише інтелектуальною помилкою, а духовною хворобою, яка веде до тоталітаризму. «Іманентизація есхатону є формою політичної гордині, що

прагне замінити трансцендентний порядок внутрішньо-історичним проєктом» [Eric Voegelin, 1952, 120].

В певному сенсі, філософія Вчителя Благодаті надає Е. Фьогеліну ще і ключ до розуміння меж політичного. Так, політика, за Августином Аврелієм – змішаний простір, в якому добро і зло співіснують. В жодному разі політика не може бути сферою спасіння, але здатна на підтримання порядку. Також політика не може усувати зло, але здатна на його мінімізацію. В такому контексті політика виконує інструментальну функцію катехону: стримує хаос, але не може його знищити. За словами Е. Фьогеліна, «Політичний порядок може лише стримувати хаос, але не здатен його усунути; спроби зробити політику інструментом спасіння ведуть до тиранії» [Eric Voegelin, 1978, 101]. Е. Фьогелін інтегрує такий підхід Августина Аврелія та спирається на нього під час критики модерних ідеологій, які прагнуть перетворити політику на знаряддя спасіння. Це важлива задача, оскільки «Гностична політика є самознищувальною настільки, наскільки її нехтування структурою реальності веде до безперервної війни» [Eric Voegelin, 1952, 173]. В цій точці виникає розуміння, що політика, яка визнає свої межі, стає формою свободи, а політика, яка прагне зайняти місце Бога – навпаки.

Е. Фьогелін також наголошує, що вчення Августина Аврелія допомогло йому зрозуміти природу гностицизму. За словами дослідника, «Гностицизм це інтелектуальна й духовна спроба втекти від напруги існування, замінивши відкритість до трансцендентного конструюванням системи, яка обіцяє спасіння у межах світу» [Eric Voegelin, 1968, 9]. Е. Фьогелін приходить до висновку, що гностицизм є своєрідною формою августинівського *amor sui* (любові до себе), яка прагне самодостатності. Так, «гностики відмовляється прийняти порядок буття як даність; він прагне створити новий світ через акт власної волі, і саме в цьому полягає його бунт проти реальності» [Eric Voegelin, 1968, 15]. Продовжуючи свої міркування Е. Фьогелін розуміє, що гностицизм є формою духовної гордині, яка прагне замінити трансцендентний порядок політичним проєктом [Eric Voegelin, 1952, 120]. та, в подальшому, показує, що модерні ідеології є формами секуляризованого гностицизму. Їхня мета - реалізувати *civitas terrena* у межах

історії. «Гностицизм є спробою створити досконалий порядок у межах світу, відкинувши трансцендентність; це духовна хвороба, що лежить в основі модерних ідеологій» [Voegelin Eric, 1968, p. 17]. Насамкінець, під впливом вчення Єпископа Гіппонського, науковець приходить до висновку, що основна руйнівна сила гностичних ідеологій полягає в тому, що останні «прагнуть не лише інтерпретувати світ, а перетворити його відповідно до уявленого ейдосу; у цьому полягає їхня революційна й руйнівна сила» [Eric Voegelin, 1952, 166].

Підводячи підсумки підрозділу можна констатувати, що сучасні інтерпретації августиніанської концепції *ordo amoris* демонструють неможливість зведення виникнення та функціонування політичних спільнот тільки до процесу інституалізації або раціональних договірних процедур. Роботи послідовників Вчителя Благодаті переконливо доводять, що політичний порядок має глибші антропологічні та моральні підстави. Такі підстави обумовлені, здебільшого, вектором спрямованості людської волі на певні блага та формами любові, які структурують людське співжиття.

Таким чином, вчення Августина Аврелія щодо *ordo amoris* відкриває широкі можливості нового прочитання концепту політичної спільноти як особливої моральної реальності, що формується навколо спільно поділюваних уявлень про благо. Це основна причина, з якої звернення до спадщини Августина Аврелія в сучасній політичній філософії є не лише історико-філософським інтересом, але й спробою глибшого осмислення духовних передумов політичного життя. Політична думка Вчителя Благодаті через віки відкриває нам можливості ширшого розуміння моральних підстав існування *civitas*, які залишаються актуальними і в умовах сучасного світу.

Показовою у цьому контексті є філософія Ганни Арендт, у творчості якої августиніанські мотиви отримують нестандартне переосмислення та інтеграцію в сучасний політичний дискурс, на що ми звернемо увагу в наступному підрозділі нашого дослідження.

4.2. Августиніанські мотиви любові і дії у філософії Ганни Арендт

Однією з найкрасивіших інтелектуальних рецепцій філософії Августина Аврелія в сучасній політичній думці є творчість Ганни Арендт. Звернення філософині до спадщини Єпископа Гіппонського не було випадковим або епізодичним: її дисертаційна робота - «Love and Saint Augustine», написана під керівництвом Карла Ясперса - була присвячена саме аналізу августиніанської концепції любові. Вже в цьому дослідженні Арендт зробила величезний внесок у визначення антропологічних передумов існування політичних спільнот, детально занурившись у вивчення зв'язку між любов'ю, волею та людською здатністю до спільного життя.

Як зазначає Г. Арендт, для Августина Аврелія любов виступає базовою силою людського існування, яка визначає спрямованість людського життя і структуру людських відносин. Саме тому, на її думку, августиніанське розуміння любові не може бути зведене лише до релігійної або морально-етичної категорії. В результаті *caritas* має безпосередній антропологічний і політичний виміри. Як пише Арендт: «Любов у Августина є силою, що спрямовує людину до того, що вона визнає своїм благом, і таким чином визначає структуру її існування» [Hannah Arendt, 1996, 104].

Це спостереження дозволяє Арендт побачити у філософії Августина одну з найглибших спроб осмислення людської спрямованості до світу і до інших людей. На її думку, центральним для августиніанської думки є питання про те, як любов визначає відношення людини до часу, до спільноти і до власного існування. Саме любов, за Августином, формує внутрішню структуру людського життя і визначає, яким чином людина орієнтується у світі. Як зазначає Арендт: «Любов, у розумінні Августина, є тим принципом, що спрямовує людину до її об'єкта і тим самим визначає її місце у світі» [Hannah Arendt, 1996, 108].

Фразу *amor mundi* (любов до світу) Августин Аврелій використовував у своїх працях епізодично, що не завадило Г. Арендт на базі цього вислову вибудувати власну концепцію любові до світу, готовності за нього відповідати та

вчиняти політичні дії. Авторка використовує *amor mundi* як філософську формулу, через яку виражається суть ставлення людини до світу. Арендт виходить з того, що любов до світу - це можливість його прийняття в історичній і політичній реальності. Необхідним елементом *amor mundi* є також готовність взяти на себе відповідальність за збереження світу. Саме ця установка, на думку Г. Арендт, становить одну з передумов політичної дії. Як вважає філософія, «Любити світ означає приймати його таким, яким він є, і відповідати за нього, навіть коли він постає недосконалим» [Hannah Arendt, 1996, 124]. В такому контексті *amor mundi* для Г. Арендт є вже не емоційним станом, а принципом дії, що визначає людську присутність у світі. Тому вона наголошує: «Любов до світу є умовою того, щоб дія була можливою; без неї світ не може бути збережений як спільний простір людей» [Hannah Arendt, 1996, 125].

Крім того, коли філософія говорить про любов до світу – це про не приватну еротичну чи містичну, а любов, що утримує спільний світ як простір публічної дії. При цьому деякі мотиви Августина Аврелія щодо волі та провини в творчості Арендт постають вже у політичні здатності прощення (переривання ланцюга наслідків) і обіцянки (сталість у непевності світу): «Можливим спасінням від незворотності - від того, що не можна розвернути назад те, що було зроблено - є здатність прощати. Ліками від непередбачуваності майбутнього є здатність давати й дотримуватися обіцянок» [Hannah Arendt, 1958, pp. 237–238]. Філософія підкреслює, що «Лише любов робить волю вільною для майбутнього» [Arendt, Hannah, 1996, 110]. Тут треба згадати, що для Вчителя Благодаті обітниця це, в першу чергу, акт волі, який з'єднує час: вона утримує людину вірною власному слову, коли обставини змінюються. Тобто, завдяки обітниці людина створює стійкість у несталому світі. І для Ганни Арендт обітниця стає умовою політики, бо робить можливими довіру, відповідальність і співіснування й фактично виступає політичним виміром любові (оскільки утверджує довіру як основу спільного життя). В такій якості обітниця вже не протистоїть свободі, а дисциплінує її, роблячи можливим тривале співжиття людей у взаємній довірі. В цілому, це має коріння в концепті *ordo amoris*

Августина Аврелія, поширеному на зовнішній порядок (*civitas amoris*) міста, в якому довіра є втіленням любові.

Ці думки отримує подальший розвиток в роботі «*The Human Condition*», де Арендт формулює оригінальну концепцію людської діяльності, центральним елементом якої є поняття дії (*action*). На відміну від праці (*labor*) і виробництва (*work*), дія пов'язана з людською здатністю розпочинати нове, вступати у взаємодію з іншими людьми і тим створювати простір політичної свободи. Як зазначає філософія, «Дія є тією діяльністю, що відбувається безпосередньо між людьми і відповідає умові людської множинності» [Hannah Arendt, 1958, 7]. У цьому контексті вчення Августина Аврелія відіграє важливу роль у формуванні арендтівського розуміння здатності людини починати нове. Особливу увагу Арендт привертає відома формула Августина: «Щоб був початок, була створена людина» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння : в 6 т., т.5, 2014–2016, XII, 20]. Оскільки, на думку Г. Арендт, августиніанська любов не відділена від дії, любити для неї означає, в першу чергу, звертатися до іншого, визнавати його існування: саме цей акт відкриває простір публічності, *vita activa*.

Саме цю думку Г. Арендт використовує для обґрунтування власної концепції натальності (*nativity*) як здатності людини розпочинати нове. «Факт народження означає, що в світ приходить новий початок; у цій здатності починати нове полягає людська свобода» [Hannah Arendt, 1958, р. 9]. Це один з найважливіших концептів Арендт, в якому вона прямо пов'язує натальність зі свободою і та дією, а також із августиніанським *initium*. «Августин визначив народження людини як *initium* - початок, через який у світ входить нове; саме ця здатність починати є сутністю людської дії» [Hannah Arendt, 1958, 177]. На її переконання, кожна людська дія є певним початком, який відкриває можливість нової історії. Таким чином, політична дія пов'язана з людською свободою і з потенціалом створення нового порядку людських відносин.

У цьому сенсі вчення Єпископа Гіппонського стає для Г. Арендт важливим джерелом натхнення. Вона бачить у філософії Августина Аврелія не лише богословське вчення про любов, але й глибоке розуміння здатності людини

починати нове у свободі та взаємодіяти з іншими. Саме ця здатність робить можливим політичне життя як простір спільної дії.

Водночас філософія не відтворює августиніанську концепцію любові дзеркально. Вона переосмислює основні положення у контексті сучасної політичної філософії. І якщо у Августина Аврелія вектор любові до Бога як найвищого блага, то у філософії Г. Арендт лейтмотивом постає любов до людського світу - *amor mundi*. Саме така форма любові, на думку дослідниці, робить можливим відповідальне існування людини в політичних спільнотах.

Підводячи підсумки цього підрозділу, можна дійти до висновку, що філософія Г. Арендт демонструє одну з найбільш оригінальних інтерпретацій августиніанської думки. Вона показує, що всі мотиви, які відіграють центральну роль у філософії Августина Аврелія, можуть бути переосмислені в контексті сучасної політичної теорії і використані для аналізу людської свободи, політичної дії та відповідальності за спільний світ.

Таким чином, звернення Г. Арендт до спадщини Вчителя Благодаті дозволяє поєднати класичну християнську антропологію із сучасною теорією політичної дії. Її інтерпретація демонструє, що августиніанська концепція любові може бути зрозуміла не лише як теологічна доктрина, але і як культурний код для досягнення людської здатності створювати політичний простір свободи. Більш того, філософські позиції Г. Арендт доводять, що основні політичні ідеї Августина Аврелія можуть бути інтегровані у сучасний політичний дискурс без втрати впізнаваності та змістовної глибини. Також справедливо буде сказати, що через поняття *amor mundi*, дії та натальності Г. Арендт продовжує августиніанську традицію осмислення спільного життя людей, але вже не в богословському вимірі, а дискурсі політичної філософії.

4.3. Етичні горизонти політичного: *caritas*, відповідальність, майбутнє

Проблематика моральних підстав політичного виходить на передні плани сучасної політичної філософської думки. Така динаміка не викликає подиву,

оскільки геополітичні події першої половини XX й початку XXI продемонстрували абсолютну неспроможність концепцій політичного, які намагаються пояснити політичний порядок тільки через інституційне будівництво або погодження приватних інтересів членів *civitas*. Все більше мислителів сьогодення звертають свою увагу на проблематику етичних основ політичної діяльності та моральних передумов існування політичної спільноти. Немало сучасних філософів знаходять шляхи відповідей на актуальні запитання в інтелектуальних скарбничках минулих віків.

Творча спадщина Августина Аврелія відіграє неабияку роль у якості концептуального джерела в тематиці етичних підстав політичного. Це пояснюється здебільшого тим, що у філософії Вчителя Благодаті політичне життя нерозривно пов'язане з моральною структурою особистості та з порядком любові, який визначає спрямованість людської волі. Як було показано у попередніх підрозділах, для Августина Аврелія базовим принципом людського існування є любов. Саме *caritas* визначає ієрархію благ, структуру людського життя та характер співіснування людей в тій чи іншій *civitas*. Тільки любов, спрямована до істинного блага, здатна впорядковувати людські бажання.

В розділі 3 нашої роботи було доведено, що політичний порядок виникає не тільки завдяки інституційному будівництву або договірним процедурам. Вирішальне значення відіграє форма любові (*amor sui* чи *caritas*), яка в результаті і визначає життя людської спільноти.

Таким чином ми бачимо, що для Августина Аврелія структура політичної реальності є морально зумовленою. При цьому, політичні інституції та інструменти державотворення можуть лише реалізовувати виконання технічних завдань, але забезпечити справедливий порядок - ні. Такий порядок можливий коли додержується *ordo amoris*, тобто за умови, що людські прагнення спрямовані до істинного блага і впорядковані через любов.

Саме тому для Августина Аврелія поняття *caritas* має не лише індивідуальний, але й суспільний вимір. Любов до ближнього, яка впливає з любові до Бога, формує моральні підстави людського співжиття і створює

можливість для справедливого порядку. У цьому контексті політичне життя постає як простір, в якому моральна відповідальність людини за себе та за свого ближнього набуває конкретного історичного виміру.

Такі мотиви вчення Августина Аврелія отримують своє продовження в філософії Ганс Йонаса.

Ганс Йонас (1903–1993) Німецько-єврейський філософ, який фокусував свій науковий інтерес на феноменології, онтології живого, етиці технологічної цивілізації та, звичайно, філософії релігії. Вчений також опрацьовував деякі питання екзистенціалізму, біблійної герменевтики та кризи європейської модерності. Г. Йонас Народився в Менхенгладбасі в асимільованій єврейській родині та здобув класичну гуманітарну освіту. У 1920 - 1930-х роках навчався у Фрайбурзі, Марбурзі та Берліні, де на його світоглядні координати й наукове мислення вплинули Едмунд Гусерль (феноменологічний метод), Мартін Гайдеггер (екзистенціальна чутливість) і Рудольф Бультман (герменевтичний підхід до релігійних текстів). В цей період формується інтерес Г. Йонаса до гностицизму, який було втілено в роботу «*Gnosis und spätantiker Geist*», що стала вагомим дослідженням гностичної думки XX століття (поряд з роботами Е. Фьогеліна). Окрім зазначеної вище проблематики автор намагався проаналізувати структуру відчуження, характерну для пізньої античності та, як він вважав, за певними ознаками схожу на духовну ситуацію XX століття. В цьому контексті Г. Йонас досліджує екзистенційний розрив між людиною та світом, який гностицизм доводить до крайньої форми. Він пише: «Відчуження людини від світу є визначальною ознакою гностичного світовідчуття» [Hans Jonas, 1934,23]. Ракурс занурення в питання гностицизму дозволив Г. Йонасу охарактеризувати його як «дзеркало модерності», в якому відбивається сучасна людина, відірвана від світу та власної тілесності. Хоча в цій точці яскраво проглядаються впливи М. Гайдеггера, Г. Йонас знаходить інтелектуальну сміливість відокремитися від гайдеггерівського «буття-до-смерті», наголошуючи на онтологічній значущості живого, органічного, втіленого. Саме тому філософ

підкреслює: «Життя не є випадковістю буття, а його первинним і найбезпосереднішим виявом». [Hans Jonas, 1966,4]

Еміграція після 1933 року, служба в Єврейській бригаді та загибель матері в Аушвіці призводять до зміни наукових пріоритетів. Після війни Г. Йонас остаточно відмовився від Гайдеггера, побачивши в його політичному виборі байдужості до життя як такого. Після війни Г. Йонас неодноразово наголошував, що філософ не має права абстрагуватися від моральних наслідків власних ідей. У цьому контексті він пише: «Філософія, яка відмовляється брати на себе відповідальність за наслідки власного мислення, зраджує саме покликання думки» [Hans Jonas, 1996, xxiii]. В 1950 - 1960-х роках вчений розробляє філософію органічного життя, сформульовану в роботі «The Phenomenon of Life». Це дослідження фактично поєднує феноменологію з біологією, а онтологія - з етикою. Г. Йонас прагне показати, що життя має внутрішню телеологію, а через це і моральну значущість, яка не може бути зведена до механістичних моделей. В цій роботі Йонас формулює одну з ключових тез своєї філософії органічного: «У кожній живій істоті присутня внутрішня спрямованість, яка свідчить про те, що життя має власну цінність і мету, а не є сліпим продуктом випадку» [Hans Jonas, 1966,286]

Кульмінацією його філософії можна вважати «The Imperative of Responsibility», де Г. Йонас формулює нову етику технологічної цивілізації. На відміну від класичних етичних систем, орієнтованих на близькі наслідки дії, Г. Йонас вимагає враховувати наслідки технічної могутності людини, які ідуть на довгий час вперед. Головний меседж філософа - діяти так, щоб наслідки людської діяльності не зруйнували умов можливості життя. Цей принцип набув значення базового для сучасної екологічної етики та біоетики. Можна сказати, що Йонас продовжує феноменологічну традицію, але виходить за її межі, створюючи етику, що поєднує онтологію, біологію та політичну відповідальність. («Нові масштаби людської дії вимагають нової етики, здатної відповідати на виклики, яких раніше не знало людство» [Hans Jonas, 1979, 7].

В роботі «The Imperative of Responsibility» Г. Йонас також привертає нашу увагу до ситуації, коли технічний розвиток цивілізації поставив людство перед принципово новими моральними викликами. Таки виклики, здебільшого, пов'язані з відповідальністю за майбутнє людського життя. Вчений підкреслює, що традиційні етичні системи були орієнтовані переважно на безпосередні міжособистісні відносини, тоді як сучасний світ вимагає розширення моральної відповідальності до масштабів історії і майбутніх поколінь. «Дій так, щоб наслідки твоїх дій були сумісні з постійністю справжнього людського життя на Землі» [Hans Jonas, 1979, 11].

Таким чином, з викладеного вище можна дійти до висновку, що Йонас пройшов науковий шлях від феноменології до етики майбутнього, а від екзистенціальної онтології до філософії життя. В свою чергу, герменевтика релігійних текстів трансформувалася в тематику глобальної відповідальності за світ.

Хоча Г. Йонас формулює свою етичну концепцію у світському контексті, її провідна ідея - відповідальність за майбутнє - концептуально перегукується з августиніанським розумінням моральної відповідальності людини за світ і за інших людей. В обох випадках людська діяльність оцінюється не лише з точки зору безпосередніх наслідків, але й у перспективі більш широкого морального горизонту. Підводячи підсумки цього підрозділу нашого дослідження, можна сказати, що думка Г. Йонаса залишається достатньо вдалою спробою відповісти на питання, як мислити людину в епоху технологічної могутності та екологічної вразливості. Сам же автор наполягає, що «Майбутнє людського життя стало моральним обов'язком, який ми не можемо перекласти ні на природу, ні на історію» [Hans Jonas, , 1979,30].

В тематиці етичних горизонтів політичного, крім Г. Йонаса можна звернути увагу на таких дослідників, як Олівер О'Донован. Цей автор вважає, що, що політична влада повинна розглядатися не лише як інструмент управління, але як форма моральної відповідальності за спільний порядок людського життя. На його думку, політичний порядок не може бути відокремлений від морального

розуміння блага, оскільки саме це розуміння визначає легітимність політичної влади [Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations*, 1996]. Жан Бетке Ельштайн, дослідження якої ми вже згадували вище, підкреслює, що августиніанська традиція політичної думки дозволяє уникнути як утопічних, так і цинічних концепцій політики. На її думку, Августин нагадує про те, що політичне життя завжди відбувається в умовах моральної обмеженості людини, але водночас воно не може бути позбавлене етичної спрямованості [Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 1995].

Таким чином, сучасна політична філософія дедалі чіткіше усвідомлює необхідність повернення етичного виміру у розуміння політичного порядку. В таких міркуваннях концепція *caritas*, сформульована у вченні Августина Аврелія, відкриває важливу перспективу для осмислення політичного життя. Вона дозволяє побачити політичну спільноту не лише як результат інституційного будівництва, але як форму морального співжиття людей, в якій любов, відповідальність і турбота про майбутнє стають необхідними умовами справедливого порядку.

Такий підхід істотно розширює етичні горизонти політичного життя. Осягнення політичного виходить за межі ідентифікації із механізмом управління або змагань за владу. Політична реальність сприймається як сфера відповідального співжиття людей, де моральна спрямованість людських прагнень відіграє ключову роль у формуванні політичної спільноти.

4.4. Від *interioritas* до *civitas*: феноменологічні й персоналістичні інтерпретації *caritas*

Внутрішній вимір існування людини перебуває у сфері активного інтересу сучасної філософської думки. Вже на початках XX століття, значна частина робіт багатонаціонального корпусу авторів філософських досліджень була спрямована на аналіз структури людського досвіду. При цьому, особливості внутрішнього світу людини та духовні процеси, які формують ставлення особи до соціуму та

світу в цілому, науковців цікавлять найбільше. В такому ракурсі провідного значення набуває августиніанська ідея *interioritas* - звернення людини до власної внутрішньої глибини як місця зустрічі з істинним благом.

Августин Аврелій одним із перших у західній філософії починає системне дослідження внутрішньому виміру людського існування. Його знамените звернення до людини - шукати істину не у зовнішньому світі, а у глибині власної душі - стало одним із фундаментальних мотивів європейської духовної традиції. Вчитель Благодаті зазначає: «Не виходь назовні, повернися в себе самого: істина живе у внутрішній людині» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння : в 6 т., т.1, 2014-2016, 39]. На нашу думку, такий заклик Єпископа Гіппонського має відкриває прямий шлях розуміння августиніанського зв'язку між внутрішнім і політичним вимірами людського існування. Для Вчителя Благодаті політична реальність не може стати досягнутою без урахування внутрішнього життя людини, його забарвлення, наповненості та спрямованості. Саме у внутрішніх лабіринтах душі формується порядок любові - *ordo amoris*, який визначає спрямованість людських прагнень і, відповідно, характер людських спільнот та відносин в середині них. Вчитель Благодаті впевнений в наступному: «Коли любов спрямована неправильно, вона руйнує і душу, і спільноту; коли ж вона впорядкована, вона творить мир у людині та між людьми» [Августин Аврелій Блаженний. Творіння: у 6 т., т. 4., 2014–2016, *De civitate Dei*, XIX, 13]. Таку лінію продовжував і М. Шелер, який вважав, що «Любов відкриває людині ціннісний центр іншого, і саме в цьому акті народжується справжня спільнота» [Max Scheler, 1973, p. 157].

Є очевидним, що в такій парадигмі політичний порядок постає як зовнішнє відображення внутрішнього порядку душі людини. Звідси вбачається, що перехід від *interioritas* до *civitas* у філософії Августина Аврелія не є простим переходом від індивідуального до соціального зрізу реальності. Скоріше йдеться про глибокий антропологічний процес, в якому спрямованість душі людини визначає можливий характер її співжиття з оточуючими. Такі міркування великого вченого продовжуються і у сучасних філософів (наприклад, «Етична самість завжди

спрямована до спільноти; вона не може завершитися в собі, бо з її внутрішньої структури є структурою співбуття» [Ricoeur, Paul, 1990, p. 202].

Такі положення доктрини Єпископа Гіппонського отримали нове осмислення у феноменологічній філософії XX століття. Зокрема, згаданий вище Пол Рікер показав формування людини і політики через смисл, інтерпретацію та наратив. Він вважав, що справедливість можлива лише у зв'язку між внутрішнім досвідом і спільним життям. Цей філософ наполягав на оформленні людської особистості у процесі саморозуміння. Зазвичай це відбувається через інтерпретацію власного досвіду та відкритість до іншого. На думку П. Рікера, моральна відповідальність людини виникає саме в цьому внутрішньому просторі саморефлексії. Як зазначає вчений, людська особистість розкриває себе у взаємодії між саморозумінням і відповідальністю перед іншими людьми [Paul Ricoeur, 1992, p. 172]. У цьому сенсі феноменологічна традиція фактично розвиває погляди Августина Аврелія про те, що внутрішній вимір людського життя є необхідною передумовою морального і політичного порядку. Політичне життя постає не лише як зовнішня структура інституцій, але як форма співжиття людей, які здатні усвідомлювати свою відповідальність перед іншими.

Порівняльний аналіз політичної філософії Августина Аврелія і герменевтичної концепції Поль Рікер дозволяє виявити глибинну спадкоємність у розумінні зв'язку між внутрішнім життям людини та політичним порядком.

Так, у філософії Августина Аврелія *interioritas* виступає місцем формування спрямованості людської волі, яка реалізується у любові (*amor*, *caritas*) і визначає порядок як внутрішнього, так і спільного життя. Саме тому, як ми вже знаємо, політична спільнота постає як зовнішній вияв внутрішнього *ordo amoris*, а якість *civitas* залежить від того, яке благо визнається найвищим.

У свою чергу, П. Рікер розвиває ідею людини як істоти, що конститує себе через інтерпретацію та наратив. Його концепція “наративної ідентичності” показує, що самість не є даною, а формується через осягнення власного досвіду, символів і дії. У цьому контексті відома етична формула Рікера - “добре життя з і для інших у справедливих інституціях” - фактично відтворює структуру,

близьку до августиніанського зв'язку між *interioritas*, *caritas* і *civitas* [Paul Ricoeur, 1992, p. 172].

Спільним для обох мислителів є розуміння того, що політичний порядок не може бути зведений до інституційного будівництва чи правового регулювання. Він виникає як наслідок реалізації людиною своєї внутрішньої спрямованості (у Августина Аврелія як порядку любові, а у П. Рікера як структури смислу і наративу). Згадаємо зауваження П. Рікера про те, що «наратив є первинною формою, у якій людський досвід набуває смислу; саме через наратив людина впорядковує час, дію і співбуття з іншими» [Paul Ricoeur, 1984, 52]. В такому випадку, справедливість постає не лише як юридична категорія, а як форма впорядкування людських відносин, укорінених у внутрішньому досвіді.

Таким чином, філософські погляди П. Рікера може бути інтерпретовані як сучасна реконструкція августиніанської політичної філософії: перехід від *interioritas* до *civitas* здійснюється через осмислення, інтерпретацію і моральну спрямованість людського існування. Це відкриває ширші можливості для інтеграції політичної філософії Вчителя Благодаті у сучасний філософсько-правовий дискурс як теорії, що поєднує антропологію, етику і політику в єдину концептуальну модель.

Схожу перспективу відкриває і персоналістична філософія ХХ століття. Представники цієї традиції - зокрема Еммануель Муньє - наголошували на тому, що людська особистість не може бути зрозуміла як ізольований індивід. Особистість формується лише в відносинах з іншими людьми і може розкрити свою справжню сутність тільки спільному житті. Як зазначає Е. Муньє, «Особистість реалізує себе лише через залучення; вона здійснюється тільки в сопричасті з іншими особистостями» [Mounier, Emmanuel, 1949, p. 23].

У цьому контексті особливого значення набуває категорія любові, яка у персоналістичній традиції розглядається як основа людської солідарності. Саме любов робить можливим справжнє співжиття людей і створює підґрунтя для справедливого суспільного порядку. Е. Муньє впевнений, що «Любов, яка не стає соціальною силою, залишається лише почуттям; особистість покликана творити

спільноту, бо її внутрішня істина є істина співжиття». [Emmanuel Mounier, 1961, 57]. Такий підхід перегукується з августиніанською концепцією *caritas*. Як ми пам'ятаємо, для Августина Аврелія любов є силою, яка об'єднує людей у спільноту і формує етичні підстави політичного. В такому контексті, перехід від *interioritas* до *civitas* вже позначатиме становлення внутрішнього досвіду любові у якості основи соціальної солідарності. «Особистість народжується у внутрішній глибині, але вона не може зберегти себе, якщо не виходить до інших у русі дарування» [Emmanuel Mounier, 1949, 32].

Виходячи із зазначеного вище, порівняльний аналіз політичної філософії Августина Аврелія та персоналістичної концепції Е. Муньє дозволяє дійти до висновку про спадкоємність розуміння зв'язку між внутрішнім життям особи та формуванням політичної спільноти. Незважаючи на істотно різні конкретно-історичні контексти, обидва мислителі погоджуються, що політичне не може бути повноцінно пояснене без урахування антропологічної структури людини.

У філософії Августина Аврелія людина постає як істота *interioritas*, внутрішній світ котрої визначається спрямованістю любові в *ordo amoris*. Саме любов (*caritas* або *cupiditas*) формує визначає характер спільного життя. Як наслідок, політична спільнота є вже не просто інституційною формою, а історичним виявом реалізації впорядкованої або невпорядкованої любові.

У свою чергу, Е. Муньє, як один із засновників персоналізму, продвигає концепцію особи як духовної та відкритої до іншого реальності. На думку вченого, особа не є ізольованою, а формується у відношенні до інших через акт відданості, відповідальності та любові («Особистість є відкритістю; вона розуміє себе лише тоді, коли виходить за межі себе до іншого» [Emmanuel Mounier, 1949, 17]. У цьому ж контексті Е. Муньє наголошує, що «особистість є духовною присутністю, яка формується лише у живому відношенні з іншими особами» [Emmanuel Mounier, 1949, 31]. З таких позицій політична спільнота мислиться вже не як механічна сукупність індивідів, а як простір персонального співбуття, яке має ґрунтуватися на взаємному визнанні та солідарності. Недарма Е. Муньє

підкреслює, що «Справжня спільнота це не маса, а сопричастя вільних і відповідальних осіб» [Emmanuel Mounier, 1961, 58].

На нашу думку, спільним для Августина Августина і Е. Муньє є те, що обидва відкидають редукцію політичного до будівництва інституційного та правового регулювання. Для них політична реальність виступає вторинною, наслідковою до внутрішнього життя особи. Коли у Вчителя Благодаті це виражається у впевненості в залежності *civitas* від *ordo amoris*, то у Е. Муньє в переконанні, що справжня спільнота можлива лише як спільнота осіб, які здатні до самоперевищення і відкритості до іншого. Сам Муньє наголошує: «Будь-яке тривке політичне будівництво передбачає внутрішнє перетворення особи» [Emmanuel Mounier, 1949, p. 102].

Водночас, діалог через віки між Августином Аврелієм та Е. Муньє прояснює і концептуальна різниця в їх поглядах. Так, якщо Єпископ Гіппонський впевнений в трагічному існуванні людини при розщепленості волі та амбівалентності між *amor Dei* і *amor sui*, то Е. Муньє зосереджується на позитивному потенціалі особи як істоти покликання, здатної до солідарності та творчого співбуття.

Завершуючи цей огляд необхідно зазначити, що персоналістична філософія Е. Муньє може бути представлена як сучасна, певною мірою секуляризована артикуляція частини августиніанського вчення. Для Е. Муньє політична спільнота також є похідною від внутрішнього життя особи, її любові, відповідальності та спрямованості до блага. Це дозволяє розглядати августиніанську концепцію *caritas* як одну з ключових передумов сучасних персоналістичних ідей про гідність особи, солідарність і моральні підстави політичного порядку.

Сучасні дослідники августиніанської думки підкреслюють, що саме у цьому полягає одна з найважливіших інтуїцій політичної філософії Августина. Роберт Додаро, аналізуючи соціальний вимір августиніанської етики, зазначає, що любов у філософії Августина має не лише індивідуальний, але й політичний

характер, оскільки вона формує моральні підстави людської спільноти (Dodaro, 2004).

Таким чином, феноменологічні та персоналістичні інтерпретації августиніанської думки дозволяють побачити, що внутрішній досвід любові є не лише релігійною або моральною категорією, але й фундаментальною умовою політичного співжиття. Політична спільнота постає як простір, у якому внутрішня спрямованість людської особистості до блага реалізується у формі солідарності, відповідальності та взаємної турботи.

У цьому сенсі августиніанська концепція *caritas* відкриває можливість нового осмислення політичного життя. Вона показує, що політична спільнота не виникає лише з інституційних механізмів або правових процедур. Її справжнім фундаментом є внутрішній моральний досвід людини, який формує здатність до любові, відповідальності і співжиття з іншими людьми.

Таким чином, шлях від *interioritas* до *civitas* у філософії Августина демонструє глибокий зв'язок між внутрішнім життям людини і політичним порядком. Саме цей зв'язок дозволяє зрозуміти, що політична спільнота є не лише результатом історичних процесів або соціальних інституцій, але також проявом духовної структури людського існування.

Висновки до розділу 4

1. У межах проведеного дослідження встановлено, що сучасна політична філософія дедалі більше відходить від редукції політичного порядку до інституційних і процедурних моделей, звертаючись до антропологічних та аксіологічних підстав політичної спільноти. У цьому контексті концепція *ordo amoris* Августина Аврелія постає як продуктивна теоретична модель, що дозволяє інтерпретувати політичний порядок як похідний від внутрішньої структури людської волі та спрямованості любові.

2. Доведено, що августиніанське розуміння *populus* як спільноти, об'єднаної згодою щодо об'єктів любові (*amor communis*), відкриває можливість переосмислення політичної єдності як аксіологічної, а не лише

правової чи утилітарної категорії. Це дозволяє інтерпретувати політичну спільноту як форму моральної реальності, що виникає на основі поділюваних уявлень про благо .

3.Встановлено, що у сучасних комунітарних і постліберальних підходах (Ч. Тейлор, А. МакІнтайр, П. Рікер) відтворюється августиніанська інтуїція про залежність політичного порядку від “горизонту значень” та моральних орієнтацій, що структурують ідентичність особи та спільноти. Це підтверджує актуальність августиніанської моделі для аналізу кризи модерного політичного мислення.

4.Показано, що в політичній філософії Ганни Арендт відбувається оригінальна трансформація августиніанської концепції любові: *caritas* переосмислюється як *amor mundi* – любов до світу, яка виступає умовою політичної дії, відповідальності та збереження спільного простору. Через концепти натальності, обіцянки та прощення Арендт розкриває політичний вимір любові як здатності до творення нового порядку співжиття .

5.Обґрунтовано, що августиніанська ідея *caritas* як впорядкованої любові знаходить розвиток у сучасних етичних концепціях відповідальності, зокрема у філософії Ганса Йонаса, де вона трансформується у принцип відповідальності за майбутнє людства. Це дозволяє розширити августиніанську етику до глобального масштабу, включаючи перспективу історії та майбутніх поколінь .

6.Встановлено, що сучасні політико-теологічні інтерпретації (Е. Фьогелін, Ж.-Б. Ельштайн, О. О’Донован, А. Папаніколау) розвивають августиніанську тезу про обмежений і вторинний характер політичної влади, підкреслюючи її нездатність виконувати функцію спасіння та необхідність її морального обмеження. Особливо значущою є критика іманентизації есхатону, яка демонструє небезпеку перетворення політики на “світську релігію”.

7.Доведено, що феноменологічні та герменевтичні підходи (П. Рікер) розкривають зв’язок між *interioritas* і *civitas* як структурний принцип

політичної реальності: політичний порядок постає як зовнішній вияв внутрішнього досвіду, осмисленого через наратив, відповідальність і взаємне визнання .

8. Показано, що персоналістична філософія (Е. Муньє) розвиває августиніанське розуміння політичної спільноти як спільноти осіб, об'єднаних любов'ю, відповідальністю та відкритістю до іншого. У цьому контексті *caritas* постає як основа соціальної солідарності, а політичне – як форма співбуття, що передбачає внутрішню трансформацію особи .

9. Узагальнено, що в сучасному філософсько-політичному дискурсі концепція любові у філософії Августина Аврелія виступає не лише історико-філософським феноменом, а й дієвим аналітичним інструментом для осмислення моральних підстав політичної влади, природи політичної спільноти, меж політичного, відповідальності за спільний світ.

10. Таким чином, встановлено, що політична філософія Августина Аврелія у її сучасних інтерпретаціях дозволяє сформулювати цілісне бачення політичного як похідного від онтологічної структури людського буття, в якому любов (*caritas*) виступає фундаментальним принципом організації як внутрішнього життя особи, так і спільного політичного порядку.

Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора:

Прокопенко В.В., Воробйов О.О. (2022). Вернер Єгер: концепція «Третього гуманізму». *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (67), 39-48. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-67-5>.

Воробйов О.О. (2025). Політичне вчення Августина Аврелія: напрямки реконструкції. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (72), 228-239. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-22>.

Воробйов О.О. (2025). *Caritas* і формування політичного порядку: до переосмислення політичного вчення Августина Аврелія. *Вісник гуманітарних наук*. (13), <https://doi.org/10.5281/zenodo.17959781>.

Загальні висновки дисертації

У дисертації здійснено системну історико-філософську реконструкцію політичної філософії Августина Аврелія та доведено, що її не можна зводити ані до окремих міркувань про державу і владу, ані до побічного виміру його філософії історії чи теології. Політичне вчення Єпископа Гіппонського являє собою внутрішньо цілісну концепцію, що формується на перетині античної філософської спадщини та християнського Одкровення і виростає з антропології волі, онтології блага та порядку любові.

Комплексний аналіз історико-філософських, антропологічних та онтологічних передумов формування політичного вчення Августина Аврелія доводить, що політична думка Вчителя Благодаті виникає на перетині античної філософської традиції - передусім платонізму, неоплатонізму та стоїцизму - і християнського Одкровення. При цьому великий філософ не лише переосмислює, а й значно трансформує вихідні концептуальні моделі: антична спадщина у творчості Августина Аврелія не відтворюється механічно, але проходить процес глибинної теологічної інтерпретації, внаслідок чого політичне мислиться вже не як автономна сфера, а як похідна від онтологічного порядку буття.

Під час проведення роботи уточнено, що ключову роль у становленні августиніанської політичної філософії відіграє платонічно-неоплатонічний горизонт, який надає мислителю категоріальний апарат для осмислення ієрархії буття, природи блага, структури душі та динаміки її спрямованості. Саме в цьому контексті формується центральна для Вчителя Благодаті ідея *ordo amoris* як принципу впорядкування як індивідуального, так і політичного буття.

Показано, що Августин Аврелій здійснює принципову переорієнтацію античного розуміння політичного: якщо для класичної традиції політична спільнота є природною або раціональною формою співжиття, то у його вченні політична реальність визначається спрямованістю волі та структурою любові. Відтак джерело політичного переноситься із зовнішніх інституційних форм у

внутрішній духовний вимір людського існування. При цьому встановлено, що антропологія Августина Аврелія становить безпосередню онтологічну основу його політичної думки. Концепти *homo inquietus*, роздвоєної волі, пошкодженості людської природи та амбівалентності між *amor Dei* і *amor sui* дозволяють інтерпретувати політичне як вторинну реальність, що виникає з внутрішнього драматизму людської особи.

За результатами проведеного дослідження також доведено, що у вченні Єпископа Гіппонського воля не є нейтральною здатністю вибору, а існує як спрямованість, конкретною формою якої є любов. Саме любов виступає фундаментальною онтологічною силою, яка визначає як структуру особи, так і характер політичної спільноти. З'ясовано, що августиніанське визначення народу як спільноти, об'єднаної згодою щодо об'єктів любові, радикально змінює класичну політичну парадигму, переводячи політичне у площину антропологічно-онтологічного аналізу.

Показано, що політична влада у вченні Августина Аврелія має вторинний і компенсаторний характер: вона виникає як відповідь на наслідки гріхопадіння та спрямована на стримування невпорядкованої любові, а не на реалізацію природної соціальності людини. Обґрунтовано, що категорії *summum bonum* та *ordo amoris* формують ядро онтології політичного: найвище благо виступає критерієм політичного порядку, а порядок любові - універсальним принципом організації людського співжиття.

Доведено, що антитетика *amor Dei* та *amor sui* становить вихідне положення політичної філософії Августина, Аврелія визначаючи два способи політичного існування- *civitas Dei* та *civitas terrena* - як два онтологічні типи спільноти і дві есхатологічні перспективи історії.

Здійснено системну історико-філософську реконструкцію політичного вчення Августина Аврелія, яка дозволила подолати його традиційну фрагментарну інтерпретацію та виявити внутрішню архітектуру його політичної філософії. Доведено, що основною причиною недостатньої розробленості цієї проблематики є розчинення політичного виміру у теології та філософії історії,

що зумовлює необхідність спеціального методологічного розмежування цих площин.

Обґрунтовано, що реконструкція політичної думки Вчителя Благодаті має здійснюватися як багаторівневий процес, що включає: виокремлення корпусу політичних смислів у текстах, аналіз їх інтелектуальних джерел, дослідження методології мислення автора та побудову цілісної концептуальної архітектури його вчення. У цьому контексті показано, що політична філософія Августина Аврелія не є автономною теорією держави, а формується як похідна від його онтології, антропології та етики любові.

Встановлено, що ключем до розуміння політичного у Вчителя Благодаті виступає антропологічна реконструкція політичного суб'єкта, який визначається не правовим статусом чи раціональною природою, а структурою волі та спрямованістю любові. Це дозволило показати, що політична спільнота постає як форма об'єктивації внутрішнього порядку людської любові, а не як результат договору чи інституційного будівництва.

Показано, що августиніанське визначення народу (*populus*) як спільноти, об'єднаної спільністю того, що вона любить (*res quas diligit*), означає повне переосмислення природи політичного: політична єдність набуває аксіологічного та антропологічного характеру і ґрунтується на *amor communis*. У цьому сенсі *ordo amoris* постає як фундаментальний принцип організації політичного порядку, що визначає можливість справедливості, миру та соціальної ієрархії.

Доведено, що центральними елементами політичної архітектури Августина Аврелія є категорії *populus*, *iustitia*, *potestas*, *lex* і *civitas*, внутрішньо пов'язані між собою в межах єдиної політико-онтологічної структури. При цьому встановлено, що політична влада у його філософії має вторинний і обмежений характер: вона є історично необхідним механізмом стримування наслідків гріхопадіння, але втрачає легітимність поза справедливістю, що дозволяє інтерпретувати державу як морально амбівалентну форму соціальної організації.

У підсумку обґрунтовано, що політичне вчення Августина Аврелія являє собою цілісну концепцію, в якій політичний порядок постає як історичний і

соціальний прояв внутрішньої структури людської любові, а сама політика - як похідна від антропологічного та онтологічного устрою людського буття.

Досліджено онтологічні, антропологічні та політико-філософські виміри категорії любові у вченні Августина Аврелія та її роль у формуванні політичного порядку. Показано, що любов у августиніанській традиції постає не як психологічний афект чи моральна чеснота, а як фундаментальна онтологічна сила / енергія, що визначає спрямованість людського буття та структуру соціальної реальності. У цьому контексті обґрунтовано значення поняттєвої тріади *amor – caritas - cupiditas* як моделі, що відображає різні форми орієнтації волі та відповідні типи антропологічного і політичного порядку .

Доведено, що концепт *ordo amoris* у філософії Вчителя Благодаті виконує функцію універсального принципу організації як внутрішнього життя особи, так і спільного життя політичної спільноти, у зв'язку з чим він може бути інтерпретований як «граматика політичного порядку», що визначає можливість миру, справедливості та соціальної ієрархії . Показано, що політична спільнота у мислителя набуває аксіологічного виміру: *corpus* постає як єдність, конституйована не юридичними чи договірними зв'язками, а спільністю любові (*amor communis*), що визначає якість і стабільність політичного тіла.

Окрему увагу приділено аналізу влади, закону та справедливості в координатах *caritas*, у межах якого встановлено, що політична влада у вченні Августина Аврелія має амбівалентний характер і може реалізовуватися як *ministerium* (служіння) або як *dominium* (панування), залежно від внутрішньої спрямованості любові. Обґрунтовано, що справедливість (*iustitia*) постає як форма впорядкованої любові, а закон (*lex*) - як її нормативне вираження, що дозволяє розкрити залежність легітимності політичного порядку від його відповідності *ordo amoris*. У підсумку доведено, що концепція *caritas* у філософії Вчителя Благодаті виконує роль структуроутворюючого принципу політичної реальності, завдяки чому політичний порядок постає як історичний прояв моральної структури людського буття.

Досліджено значення августиніанської концепції любові для сучасного осмислення політичної спільноти. Показано, що ідея *ordo amoris* у сучасній політичній філософії отримує різноманітні інтерпретації. В роботах Чарльза Тейлора, Еріка Фьогеліна, Джин Ельштайн та Роберта Додаро підкреслюється зв'язок між моральною орієнтацією особистості та політичним порядком. У філософії Ганни Арендт августиніанські мотиви любові й початку трансформуються в концепції *amor mundi*, політичної дії та натальності. В сучасних етичних теоріях відповідальності, зокрема в роботах Ганса Йонаса та Марти Нуссбаум, виявлено актуальність августиніанської ідеї моральної відповідальності за спільний світ. Доведено також, що у феноменологічних і персоналістичних інтерпретаціях внутрішній вимір людського життя (*interioritas*) постає антропологічною основою політичної спільноти (*civitas*). Завершальний аналіз категорії надії показав, що у філософії Августина Аврелія політична діяльність набуває історичного сенсу саме в горизонті надії, яка поєднує усвідомлення недосконалості історичного порядку з відповідальним прагненням до справедливості.

Отже, проведене дослідження дозволяє дійти головного висновку: політична філософія Августина Аврелія є цілісною концепцією моральних, антропологічних і онтологічних підстав політичного порядку, у межах якої політична спільнота виникає як історичний прояв порядку любові. Саме тому політичний порядок у Августина визначається не лише правом, інституціями чи владою, а насамперед спрямованістю людської волі до певного блага.

Перспективи подальших досліджень пов'язані з розвитком системної історико-філософської реконструкції політичної філософії Августина Аврелія, її співвіднесенням із сучасними напрямками міжнародного августинознавства та розширенням компаративних досліджень у галузі політичної філософії, філософії права та етики. Перспективним видається подальше дослідження впливу гностичних учень на формування політичної думки Августина Аврелія, ширше висвітлення ролі юдейсько-християнських джерел у становленні його політичної філософії, а також осмислення сучасних критичних інтерпретацій

його політичного вчення. Запропонований у дисертації спосіб системного прочитання політичної філософії Августина як цілісної політико-онтологічної архітектури відкриває можливості для подальшого дослідження рецепції августиніанських ідей у сучасних теоріях справедливості, легітимності влади, політичної спільноти та моральних засад права. Перспективним є також застосування запропонованої методології до реконструкції політичної спадщини інших представників патристичної та середньовічної філософії, що сприятиме подальшому розвитку історико-філософських і філософсько-правових досліджень.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелій Блаженний. Творіння : в 6 т. / За ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ : Видавництво Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2014–2016.
2. Арістотель. Політика, Пер. О. Кислюк. Київ: Основи, 2000. 239 рр.
3. Білецький І. Тагліна Ю. Парадигми практичної філософії в контексті світоглядних парадигм Сходу і Заходу // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». 2024. №70. С. 157-164.
4. Білецький І.П. Концепт операційної істини в контексті парадигм західної і східної культури і філософії // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, серія «теорія культури і філософія науки», № 67, 2023. – с. 41-47.
5. Білецький І.П. Тагліна Ю.С. Наукова та філософська раціональність у контексті парадигм західної і східної філософії. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». 2022. №66. С. 6-15.
6. Воробйов О.О. (2025). Політичне вчення Августина Аврелія: напрямки реконструкції. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (72), 228-239.
7. Воробйов О.О. (2025). Caritas і формування політичного порядку: до переосмислення політичного вчення Августина Аврелія. Вісник гуманітарних наук. (13)
8. Епиктет. Бесіди. Пер. А. Содомора. Львів: Апріорі, 2020. 544 рр.
9. Єремєєв, П. В.(2022). Релігійні образи у наукових роботах Михайла Максимовича. Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки», 35, 51-66.
10. Єремєєв, П. Рецепція біблійних текстів у рукописах Михайла Максимовича (за матеріалами Інституту рукопису Національної бібліотеки

України імені В. І. Вернадського). Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Історія», вип. 66, 2024, с. 55-80.

11. Компанієць Л.В. Екзистенційні виміри ідеї вічного всесвіту: теологічні інтерпретації // Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна Серія « Теорія культури і філософія науки. 2024. Вип. 70 с 25-32.

12. Компанієць Л.В. Метаморфози ідеї реінкарнації: теософські парадигми та інтерпретації сучасності. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». 2025 (72), С. 22-27.

13. Компанієць Л.В. Воскресіння і перевтілення: феноменологія вічного життя в християнській культурі. Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії. 2026. Випуск 64, с. 132–140.

14. Макробій А. Т. Коментарі до сновидіння Сципіона Африканського / Амвросій Теодосій Макробій ; пер. з лат. В. Андрушко. — К. : ТанDEM, 2000. — 176 с.

15. Марк Аврелій. До самого себе. Пер. А. Содомора. Львів: Априорі, 2017, 240 с.

16. Мельник В.М. 2025. Католицька Церква та середньовічна римсько-імперська ідея: сюзеренітет Папства над Французьким королівством і претензії Священної Римської імперії. Український політико-правовий дискурс.10 (Квіт 2025).

17. Мельник В.М. Орієнтальна схема римсько-візантійської генези середньовічної політичної думки. // Актуальні проблеми філософії та соціології. 2022. Вип. 37. С. 209-214.

18. Мельник В. М. Теоретик «канонічності» Маркіон і «федеративна» політико-правова концепція «католицизму» в Римській імперії. // Прикарпатський юридичний вісник. 2024. №2 (55). С. 13-17.

19. Панков Г. Д. Православне свято Покрови в аксіологічному контексті культурології. Культура України. 2022. № 75. С. 47–51.

20. Панков Г.Д., Кікоть А.А. Християнський персоналізм і "плотський род" у філософії Г. Сковороди» // *Культура України: зб. наукових праць / за ред. В. Шейка.* – Харків: ХДАК, 2024. – Вип. 85. – 7-14.
21. Панков Г.Д. Поняття честі в аскетичному дискурсі києво-печерського патерика // *Науковий щорічник “Історія релігій в Україні”.* – Том 1.– № 34 (2024). –С. 133-145.
22. Платон. Держава (Politeia). Переклад О. Кислюк. Київ: Основи, 2000. 432 с.
23. Православні погляди на війну / За редакцією Гамаліса Перрі і Карраса Велері. Пер. з англ. – К.: «ДУХ І ЛІТЕРА», 2024. 400 с.
24. Прокопенко, Володимир. Благо та інші ідеї Платона. Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». Випуск 59. 2018.
25. Прокопенко В.В., Воробйов О.О. (2022). Вернер Єгер: концепція «Третього гуманізму». Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (67), 39-48.
26. Сенека. Моральні листи до Луцілія. Пер. А. Содомора. Львів: Апріорі, 2018. 608 pp.
27. Сенека. Про стійкість мудреця. Пер. А. Содомора. Львів: Апріорі, 2019. 204 pp.
28. Aquinas, Thomas. Summa Theologiae. In Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia, vol. 9. Rome: Leonine Commission, 1897. II–II, q. 26, a. 1.
29. Arendt, Hannah. Love and Saint Augustine. Edited by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago: University of Chicago Press, 1996. 254 pp.
30. Arendt, Hannah. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958. 385 pp.
31. Armstrong, A. H., ed. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. 700 pp.
32. Armstrong A. H. St. Augustine and Christian Platonism. Villanova University Press, 1967, p. 35

33. Augustine. *De doctrina Christiana*. In *Patrologia Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, vol. 34. Paris: J.-P. Migne, 1845.
34. Augustine. *De Trinitate*. In *Patrologia Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, vol. 45. Paris: J.-P. Migne, 1845.
35. Augustinus. *Sermo* 96, 1. V: *Patrologia Latina*, vol. 38, col. 584. Paris: J.-P. Migne, 1841–1855.
36. Augustinus. *De Genesi ad Litteram liber imperfectus*. In: *Patrologia Latina*, vol. 34, col. 219–260. Paris: Migne, 1841.
37. Ayres, Lewis. *Augustine and the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 364 pp.
38. Baynes, Norman H. “St. Augustine’s ‘De Civitate Dei’,” *The Journal of Roman Studies* 26, 1936, 40 pp.
39. Boyer, Charles. *L’idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. Paris: Vrin, 1920, 310 pp.
40. Brown, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press, 1967. 463 pp.
41. Peter Brown. *Augustine of Hippo*. Berkeley: University of California Press, 2000, 321 pp.
42. Bowlin, John R. *Contingency and Fortune in Aquinas’s Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 268 pp.
43. Burt, Donald X. *Friendship and Society: An Introduction to Augustine’s Practical Philosophy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. 160 pp.
44. Burns, J. Patout. *The Development of Augustine’s Doctrine of Operative Grace*. Paris: Études Augustiniennes, 1980. 190 pp.
45. Cavadini, John C. *Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, 220 pp.
46. Cavadini, John C. *Exploring Augustine’s Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2020, 402 pp.
47. Cicero. *De Re Publica*. Translated by Clinton W. Keyes. Loeb Classical Library 213. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928. 400 pp.

48. Chadwick, Henry. *Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 1986. 192 pp.
49. Cortese, Anthony J. *Augustine and Phenomenology*. Lanham, MD: Lexington Books, 2020. 240 pp.
50. Deane, Herbert A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press, 1963. 376 pp.
51. Dodaro, Robert. *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 268 pp.
52. Elshtain, Jean Bethke. *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995. 192 pp.
53. Figgis, John Neville. *The Political Aspects of S. Augustine's "City of God"*. London: Longmans, Green and Co., 1921, 92 pp.
54. Fortin, Ernest L. *Classical Christianity and the Political Order: Reflections on the Theologico-Political Problem*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996. 240 pp.
55. Harnack, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1909, 900 pp.
56. Harrison, Carol *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity*. Oxford: Oxford University Press, 2006, 280 pp.
57. Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin, 1943, 380 pp.
58. Gilson, Étienne. *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Paris: Vrin, 1952, 260 pp.
59. Gilson, Étienne. *The Christian Philosophy of St. Augustine*. New York: Random House, 1960. 398 pp.
60. Gregory, Eric. *Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, 417 pp.
61. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, XXIV.11, y: *Sancti Gregorii Magni Opera*, vol. 2. Turnhout: Brepols, 1979, 580 pp.
62. Griffiths, Paul J. *Decreation: The Last Things of All Creatures*. Waco: Baylor University Press, 2014, 254 pp.

63. Harrison, Carol. *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 310 pp.
64. Hart, David Bentley. *Atheist Delusions*. New Haven: Yale University Press, 2009, 320 pp.
65. Hart, David Bentley. *The Beauty of the Infinite*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, 448 pp.
66. Hart, David Bentley. *The Doors of the Sea*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005, 154 pp.
67. Heyking, John von. *Augustine and Politics as Longing for Truth*. Columbia: University of Missouri Press, 2001, 312 pp.
68. Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 1944, 420 pp.
69. Jaeger, Werner. *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Oxford: Clarendon Press, 1948, 410 pp.
70. Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press, 1979. 255 pp.
71. Jonas, Hans. *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934, 364 pp.
72. Jonas, Hans. *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*. Evanston: Northwestern University Press, 1996, 336 pp.
73. Jonas, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. New York: Harper & Row, 1966, 286 pp.
74. Kilby, Karen. *Augustine: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2012, 180 pp.
75. Louth Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 320 pp.
76. De Lubac, Henri. *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*. Paris: Cerf, 1947, 360.
77. MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, 286 pp.

78. Macrobius. *Commentarii in Somnium Scipionis*, I.8.12. Ed. J. Willis. Leipzig: Teubner, 1963. 247 pp.
79. Maritain, Jacques. *L'Homme et l'État*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949. 204pp.
80. Maritain, Jacques. *Man and the State*. Chicago: University of Chicago Press, 1951, 212 pp.
81. Markus, Robert A. *Christianity and the Secular*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006. 208 pp.
82. Markus, Robert A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. 254 pp.
83. Markus, Robert A. "Conversion and Disenchantment in Augustine's Political Thought." *Church History* 56 (1987). 19-38 pp.
84. Marrou Henri-Irénée. *Saint Augustine and His Influence through the Ages*. New York: Harper & Row, 1957. 210 pp.
85. Marrou Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: De Boccard, 1958. 414 pp.
86. Marrou, Henri-Irénée. *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*. Translated by Dragan Stoianovici and Lucia Wald. București: Humanitas, 1997, 557 pp.
87. Mathewes, Charles, *A Theology of Public Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 310 pp.
88. Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 1990. 512 pp.
89. Müller, Ekkehard. *Der Begriff der civitas bei Augustinus*. Freiburg: Herder, 1980. 272 pp.
90. Moltmann, Jürgen. *Theology of Hope*. London: SCM Press, 1967, 342 pp.
91. Mounier, Emmanuel. *Le personnalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949. 122 pp.
92. Mounier, Emmanuel. *Révolution personnaliste et communautaire*. Paris: Éditions Montaigne, 1935. 222 pp.

93. Mounier, Emmanuel. *Manifeste au service du personnalisme*. Paris: Seuil, 1961, 189 pp.
94. Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996. 360 pp.
95. Niebuhr, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society*. New York: Scribner, 1932, 284 p.p.
96. Niebuhr, Reinhold. *Essays in Political Theology and Christian Realism*. Independently published, 2018. 310 pp.
97. Nussbaum, Martha C. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 751 pp.
98. Nussbaum, Martha C. *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013. 485 pp.
99. Nussbaum, Martha C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. 487 pp.
100. Nussbaum, Martha C. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 312 pp.
101. O'Daly Gerald. *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. Oxford: Clarendon Press, 1999. 208 pp.
102. O'Donovan, Oliver. *The Problem of Self-Love in St. Augustine*. New Haven: Yale University Press, 1980, 166 pp.
103. O'Donovan, Oliver. *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 320 pp.
104. O'Donovan, Oliver. *The Ways of Judgment*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. 298 pp.
105. O'Meara, John. *The Young Augustine*. London: Longmans, 1954. 224 pp.
106. Papanikolaou, Aristotle. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2012. 264 pp.
107. Paulus, Stefan. *Die Liebe in der politischen Philosophie des Augustinus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. 420 pp.

108. Pickstock, Catherine. *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1998. 348 pp.
109. Ricoeur, Paul. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 363 pp.
110. Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*, vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1984, 274 pp.
111. Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, 424 pp.
112. Rist, John M. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 306 pp.
113. *Porphyrrii Fragmenta*. Ed. Andrew Smith. Leipzig: B. G. Teubner, 1993. 653 pp.
114. Michael Sandel, *Democracy's Discontent*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, 417 pp.
115. Seneca. *Moral Epistles*. 3 vols. Translated by Richard M. Gummere. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917–1925. 1288p.
116. Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2005. 320 pp.
117. Schindler, David L. *Heart of the World, Center of the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, 342 pp.
118. Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press, 2007. 160 pp.
119. Schmitt, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Chicago: University of Chicago Press, 2008. 184 pp.
120. Scheler, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier Verlag, 1973, 342 pp.
121. Smith, James K. A.. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009, 240 pp.
122. Strauss, Leo, and Joseph Cropsey, eds. *History of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1963. 790 pp.
123. Stump, Eleanor. *Aquinas and Augustine on Freedom*. Washington, D.C.: CUA Press, 2018, 310 pp.

124. Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. 620 pp.
125. Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007. 896 pp.
126. Troeltsch, Ernst. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: Mohr, 1912, 750 pp.
127. Troeltsch, Ernst. *The Christian Church in the Modern World* (London: Allen & Unwin, 1933, 290 pp.
128. Tsonchev, T. S. *The Political Theology of Augustine, Thomas Aquinas, and Carl Schmitt*. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2012. 248 pp.
129. Van Fleteren, Frederick. "Augustine's Philosophy of History." *Augustinian Studies* 13 (1982): 1–44.
130. Voegelin, Eric. *Anamnesis*. Columbia: University of Missouri Press, 1978, 217 pp.
131. Voegelin, Eric. *The New Science of Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1952. 210 pp.
132. Voegelin, Eric. *Order and History*, vol. I: *Israel and Revelation*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956, 528 pp.
133. Voegelin, Eric. *Order and History*, vol. 2: *The World of the Polis*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957, 352 pp.
134. Voegelin, Eric. *Order and History*. Vols. 3–4: *Plato and Aristotle; The Ecumenic Age*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957–1974, 1080 pp.
135. Voegelin, Eric. *Science, Politics and Gnosticism*. Chicago: Regnery, 1968, 120 pp.
136. Wetzell, James. *Augustine: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2010, 176 p.p.
137. Weithman, Paul. *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995, 310 pp.

138. Yeremieiev, Pavlo. The Relationship between Faith and Knowledge in the Works of Mykhailo Maksymovych. *The Yearbook of Balkan and Baltic Studies*. 2024, Vol. 7 No. 1: 266-288.

ДОДАТОК А

Список публікацій здобувача за темою дисертації

Публікації у виданнях, включених до переліку фахових видань України з присвоєнням категорії «Б»:

Прокопенко В.В., Воробйов О.О. (2022). Вернер Єгер: концепція «Третього гуманізму». Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (67), 39-48. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-67-5>.

Воробйов О.О. (2025). Політичне вчення Августина Аврелія: напрямки реконструкції. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (72), 228-239. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-22>.

Воробйов О.О. (2025). Caritas і формування політичного порядку: до переосмислення політичного вчення Августина Аврелія. Вісник гуманітарних наук. (13), <https://doi.org/10.5281/zenodo.17959781>.

Публікації, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

Воробйов О.О. Сучасна доктрина «російського світу» як політично-релігійний проект виправданого насильства: антихристиянські трансформації євангельських цінностей // XX Харківські студентські філософські читання: до 180 річниці з дня народження Фрідріха Ніцше. Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів, 16 травня 2024 р., м. Харків. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2024, 23-26.

Воробйов О.О. Lux interior під час війни: від реальності репрезентацій до репрезентації реального як досвід демаскування облуди // XXXII Харківські міжнародні сковородинівські читання: «Сучасні наука, освіта, просвіта: виклики і перспективи» Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів, 22 грудня 2024 р., м. Харків. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2024, 49-51.

ПРОТОКОЛ
створення та перевірки кваліфікованого та удосконаленого електронного підпису

Дата та час: 22:44:46 28.06.2026

Назва файлу з підписом: Воробйов О.О., текст дисертації Політичне вчення Августина Аврелія (на захист).pdf.asice
Розмір файлу з підписом: 1.2 МБ

Перевірені файли:

Назва файлу без підпису: Воробйов О.О., текст дисертації Політичне вчення Августина Аврелія (на захист).pdf
Розмір файлу без підпису: 1.5 МБ

Результат перевірки підпису: Підпис створено та перевірено успішно. Цілісність даних підтверджено

Підписувач: ВОРОБЙОВ ОЛЕКСІЙ ОЛЕГОВИЧ

П.І.Б.: ВОРОБЙОВ ОЛЕКСІЙ ОЛЕГОВИЧ

Країна: Україна

РНОКПП: 2911501497

Організація (установа): ФІЗИЧНА ОСОБА

Час підпису (підтверджено кваліфікованою позначкою часу для підпису від Надавача): 22:44:44 28.06.2026

Сертифікат виданий: КНЕДП АЦСК АТ КБ "ПРИВАТБАНК"

Серійний номер: 5E984D526F82F38F04000000B463CA0183798D07

Алгоритм підпису: ДСТУ 4145

Тип підпису: Удосконалений

Тип контейнера: Підпис та дані в архіві (розширений) (ASiC-E)

Формат підпису: 3 повними даними для перевірки (XAdES-B-LT)

Сертифікат: Кваліфікований

Версія від: 2026.05.15 13:00