

УДК 141.7

ТУРЕНКО ОЛЕГ,

кандидат філософських наук, старший викладач кафедри теорії та історії держави і права
Донецького юридичного інституту

ІНТЕНЦІЇ СВ. АВГУСТИНА В ПИТАННІ СИНХРОНІЗАЦІЇ ІНДИВІДУАЛЬНОГО І КОЛЕКТИВНОГО В ЦАРИНІ ПОЛІТИЧНОГО

У статті розкриваються Августинові інтенції синхронізації індивідуального і колективного в царині політичного. Для гармонізації протиріч індивідуального і колективного та наближення до добродісного вдосконалення богослов пропонував ряд державницьких концептів. Він радив, незважаючи на гріховну природу державної влади, навчитися використовувати її в спільній справі наближення до Граду Божого.

Ключові слова: індивідуальне; колективне; держава; трансцендентне; іманентне; ілюмінація; соціальна асоціація.

Постановка проблеми. Спадок св. Августина спонукав європейську філософію до затвердження ідеї історичного прогресу, який відбувається з акту морального вибору, що має два напрямки. Перший, це заступ до трансцендентного, де релігійна свідомість спрямована до вищого ідеалу - Бога. І другий - рух униз, коли свідомість, зосереджена на іманентній сфері буття, спрямовується на мирське. Відтак формується уявлення: якщо свідомість спрямована до ідеального, то історія набуває характеру морального виховання людства, тобто в ній закладається ідея послідовного індивідуального та колективного вдосконалення. Адже св. Августин дотримувався тієї точки зору, що будь-яка історія є соціально-політичним процесом, який відбувається в співжитті в товаристві. За оцінкою Х. Арндт, цю думку богослову допомогла розкрити латина, у якій "...значення слова "жити" завжди збігалося зі значенням виразу *inter homines esse* - "перебувати в людському товаристві", вічне життя в римському витлумаченні могло означати тільки те, що жодна людина ніколи не може відокремитися від людського товариства, навіть коли після смерті їй доведеться покинути землю. Отже, множинність людей як одна з фундаментальних передумов політичного життя обмежує людську "природу" навіть за умов індивідуального безсмертя й не належить до тих характеристик, яких ця "природа" набула вже після гріхопадіння Адама і які зробили політику в сутю секулярному розумінні необхідністю "гріховного земного життя" [1, с. 80].

Ідея вдосконалення виразно простежується в Августиновому концепті протиборства двох Градів. Хоч остаточно нікому невідомо, до якого з Градів він належить, кожна людина вільно визначає свою земну мету. Земний Град складається з людей, що прагнуть жити "по плоті", тварними цінностями, а небесний - із тих, хто живе "по духу". Ключова розбіжність існування Градів полягає у виборі людини, в осмисленні можливостей використовувати (*uti*) земні речі задля досягнення тойбічної мети або насолоджуватися (*frui*) ними, владаючи тим самим у гріховний полон чуттєвості. Остання світоглядна позиція формує *civitas terrestris*, мешканці якого живуть у звичайному часі - стані *saeculum*. І на-

впаки, мудре використання мирських речей заради життя вічного, дотримання принципів безкорисливої любові формує "небесну спільність" (*civitas coelestis*).

Отже, концепт спасіння отримав у св. Августина політичне тлумачення. Богослов мусив окреслити можливі земні поступі досягнення християнською спільнотою істинного стану - *uti* - і визначити ідеальні взірці (*exemplar*) громадського порядку та іманентні завдання держави, плідні методи її використання для трансцендентної мети. Утім, вирішенню цього завдання стала на заваді бінарність ключових християнських догм. Визначальним протиріччям, зокрема, стала євангельська інтерпретація політичного. З одного боку, державна влада досягалась як знецінений елемент Все-світу, утілення гріховності, вияв зла, що веде до утвердження хаосу та війни, до "нового Вавилону" (Одрк. 18). А з іншого, обов'язком християнина ставав громадянський послух - служіння державі, повинність шанувати царя (1 Петро, 2: 13-17), уважати владителя слугою Бога, "месником у гніві злочинців" (Рим. 13: 1-7). Цей дуалізм, на переконання І. Мейендорфа, був подоланий християнськими мислителями через визнання, що держава існує в динаміці або діалектично, залежно від обставин [2, с. 33].

Певно, із цієї позиції виходив *Doctor excellentissimus*¹. Для нього держава є даністю, людським витвором, часткою "суспільного тіла" (Е. Жильсон), що мусить "...виправдовувати себе і доводити людям корисність її службової та допоміжної функції" [3, с. 83]. Утім, щоб дійти поставленої мети, мислитель паралельно мусив вирішити інше питання - питання синхронізації інтересів індивідуального і колективного у формуванні держави, впливу цих агентів на її сутність та методи покращення державної влади. Виходячи з означеного, автор формулює мету статті - розкрити Августинові інтенції щодо синхронізації індивідуального і колективного в царині політичного. В анонсованій розвідці автор буде

¹ Титулом *Doctor excellentissimus* (найчудовіший учитель) найменував св. Августина П'єр Абеляр (див. Grabmann M. Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg i. Br., 1909, Bd. I, S. 125-147).

спиратися на праці М. Бойцова, Е. Жильсона, Г. Маєра, Г. Майорова, Р. Маркуса, С. Неретиної, А. Столярова, В. Уколової та ін.

Виклад основного матеріалу. Мета розвідки вимагає відповіді на низку питань, які й формують остаточний висновок. Першим із них є питання трактування сутності держави. Поширеною Августиною дефініцією держави в сучасній політичній філософії є уривок "Про Град Божий": "...що таке держава, (1) як не велика зграя розбійників; адже і розбійницькі зграї є не що інше, як держави в мініатюрі. І вони також (2) являють собою спільність людей, які управляються владою вождя, пов'язані обопільною угодою та розподіляють здобич за власним бажанням, яке стає встановленим законом. Коли така мерзенна зграя завдяки приєднанню ізгоїв стає численною настільки, що підкорює собі місцевість, засновує поселення, здобуває міста, тоді цілком відкрито вона дає собі назву держави" (De civ. Dei. IV; 4) [4, с. 165-166]. Традиційна інтерпретація цього уривку акцентує на першій її частині - держава є зграєю розбійників. Аргументом істинності такої оцінки є судження, що остання теза визначає ставлення християн до політичної влади, розкриває злу сутність держави з її неодмінними ознаками - наслідком людської гордині та знаряддям примусу, і це є певною алегорією стану держави Августиною епохи - доби варварських царств і занепаду античного осмислення державності, вульгаризацією та дискредитацією поняття політичного.

Але значна увага до першої частини уривка є певним зміщенням акцентів - звуженням онтологічного рівня поняття держави в Августиновій доктрині. Перша частина уривка розкриває лише одну з ознак держави, але не надає їй глибинного визначення. Цей недолік частково компенсує друга частина уривка. Спираючись на нього, можна припустити, що в Августиновому розумінні держава виступає двосторонньою асоціацією, союзом спроможного до влади й управління вождя та певною спільнотою, у якій узгоджують та визначають головну мету та поточні завдання союзу, що набувають форми законів. Відтак, якщо відмовитися від моральної оцінки, то держава в отця церкви первинно виступає соціальною дворівневою, ієрархічною асоціацією, союзом розумних і автономних індивідів, що мають єдину мету й означені функції: владистель має керувати, асоційована спільнота - виробляти закони й підкорятися їм. Якщо до первинного ядра асоціації примусово долучаються вигнанці, захоплюються міста, то держава в політичному сенсі відбувається, - вважає Августин.

Отже, відповідаючи на перше питання, слід зазначити, що сутність держави в Августиновій доктрині осягається як договірний союз. Він легітимізує певну мету вільних індивідів, яка затверджується законами і є здатністю асоціації підкоряти населення. Держава - це високий рівень секулярної синхронізації індивідуального і колективного в межах усвідомленої мети, гармонізація всляких інтересів та політичної майстерності в єдину цілісність і водночас це асоціація, що має насагу до примусу й управління.

Поняття "цілісність" отець церкви трактує в теологічно-онтологічному сенсі, поділяючи його на трансцендентний та іманентний рівні. Тому подальші міркування нашої розвідки стосуються того, які компоненти формують цілісність держави на іманентному рівні. Тут мислитель поєднує поняття держави з ключовими соціальними інституціями - родиною, народом і містом. Народ трактується ним як множинність, що асоційована че-

рез одностайну згоду на основі закону й права, визначених спільних інтересів. Народ формується на підставі загальної справи і є "...сукупністю людей, об'єднаних взаєморозумінням у значенні визначення прав і взаємної користі" (De civ. Dei. II; 21) [4, с. 87]. Об'єднання множинності людей у народ відбувається під впливом земної необхідності - здобуття безпеки, добробуту або завоювання інших народів.

В ідеальній формі народ несе в собі Божу волю та внутрішньо має позитивний зміст, адже віднайдене тимчасове порозуміння та досягнутий рівень одностайності людей в об'єднаннях (*conpeus*) є мирським благом. Як певний принцип порядку одностайності є не лише ключовою ознакою народу, але, головне, прихованим природним потягом людей буди єдиним цілим, об'єднатися з тим, кого ти любиш. Тобто порозуміння або одностайності (*concordia*) для богослова є деякою, хоч і недосконалою, формою любові, найвищим потягом до об'єднання, який архетипово закладений Творцем у душу кожного. У цьому сенсі богослов зазначає, що "...народ складає одну державу, для якої різномудство надзвичайно небезпечне. А що таке різномудство, як не відсутність єдності? З багатьох воїнів складається одне військо, і чи не будь-яка армія тим непереможніша, чим більш об'єднується в одне? Звідси й саме об'єднання в одне названо *conpeus*, як би - *conpeus* (єднання). Що таке любов, як не бажання бути єдиним із тим, кого любиш?" (De. ord. II, 18) [5, с. 152]. Отже, виникнення будь-якого народу є проявом Його волі й водночас реалізованим прагненням людських душ до любові, одностайності та вдосконалення.

На думку мислителя, близькими за змістом є поняття "народ" і "місто". Перше в історії місто - Єнох (Бут. 4:17), указує він, створене не лише з волі Каїна, але за умови розмноження людей до тієї кількості, коли Адамів рід ще не перетворився на народ. Місто формується за волею багатьох індивідів і родин (*domus* і *familia*) з метою спільного життя, продовження адамового роду - реалізації *lex naturalis* "плодитися й розмножуватися" (Бут. 1:28), прагнення жити в злагоді та мирі. Місто є "...не що інше, як множинність людей, поєднаних відомим союзом співжиття" (De civ. Dei. XV; 8) [4, с. 720]. Отже, місто для Августина є передусім договірною асоціацією, правовим союзом індивідів та родин. При цьому він не знижував значення індивіда в соціальному житті, стверджуючи, що людина є нероздільним елементом всіх соціально-політичних процесів. Адже "...кожна людина, як буква в реченні, є свого роду елементом держави, якою б велетенською вона не була" (De civ. Dei. IV; 3) [Там само, с. 164]. Таким чином, від початку місто в Августиновій доктрині трактується як союз "приватних світів", який стає підґрунтям народу і держави, а союз родин закладає фундамент соціального цілого й громадянського суспільства.

В Августиновій трактовці Єнох стає прототипом інших порочних міст - Вавилону та Рима, народи яких прагнули лише одного - необмеженого панування. З іншого боку, Єнох, за умови Божої благодаті, може бути трансформований у "місто Бога" - Єрусалим, наявність якого, як певний *exemplar*, спонукає християн до соціально-політичного боріння, спрямованого до вдосконалення, до створення ідеальної спільності, яка мусить прийняти форму держави-міста.

Тут слід зауважити, що у визначенні міста й держави св. Августин використовує античні терміни найширшого змісту. Так, термін "*regnum*" він розглядає у двох зна-

ченнях: як (1) історичне явище - варварське царство, злостива деспотія та (2) в платонівському сенсі як феномен чуттєвого сприйняття дійсності. У його доктрині до "regnum" наближається термін "res publica". Останній застосовується мислителем у визначенні римської, а отже, хибної державності. Термін "civitas" - в історичному сенсі це громадянська спільнота, що має істинну спрямованість до ідеалу й справедливе правління, а з позицій платонізму - це умоглядний ідеал, що був утрачений унаслідок гріхопадіння. Civitas як більш-менш однодушне *consensus* наближається до Божої впорядкованості [6, с. 130], до встановленого Ним порядку (*orde*). Відтак, у доктрині св. Августина термін "civitas" поєднує в собі поняття "державна", "місто", "громадянська спільність" й означає "народ з високим ступенем єдності, який керується в мирському житті трансцендентною метою і реалізує її в політичній царині". Отже, "civitas" є іманентною цілісністю, що має тенденцію прогресивно розростатися до всесвітньої держави. На цю обставину вказує М. А. Барг, який зазначає, що: "...civitas - це певна багаторівнева асоціація родин, що формує поліс-місто, державу-місто, які на загал утворюють всесвітню державу [7, с. 81].

Тож попередньо мусимо зазначити, що іманентна сутність держави досягається св. Августином як секулярна форма *concordia* всіх соціальних суб'єктів: індивідів, родин, міст, народу. Продовжуючи Цицеронівську трактовку суспільної побудови, богослов ставить на вершині соціальної ієрархії державу, яка поглинає всі попередні елементи. В ідеальному сенсі держава розкривається поняттям *civitas* - багатоманітна і динамічна соціальна цілісність, що існує у взаємодії всіх суспільних інституцій з метою утвердження законного порядку та вищої мети. У сподіваннях мислителя *civitas* як форма громадянської спільності мусить перерости в усесвітню політичну упорядкованість християн.

Логічно постає питання: яким чином співвідносяться категорія всесвітнього порядку і держави? Щоб відповісти на нього, слід звернутися до Августинової трактовки творіння та онтологічних основ Усесвіту. На переконання богослова, Бог наклав на Всесвіт відбиток взаєморозуміння та привів все до єдиного порядку (*orde Dei*). Як гармонійна система закономірностей *orde Dei* поєднує в собі вічне й тимчасове і відповідає благодій сутності Творця, визначаючись добром, красою, розумністю, миром та співвимірністю (*Sol. I, 1*) [5, с. 158]. Ці Божі атрибути обумовлюють існування порядку й архетипово знаходяться в сутності всіх речей Усесвіту, у тому числі в людському витворі - державі. Вона як безпосередній зв'язок (*intentio recta*) з ідеальним і вища упорядкованість надає найбільшу можливість індивідам і земним інституціям реалізувати закладену архетипну форму в реальність.

Порядок має строгу ієрархію елементів. Одним із його принципів є поділ Всесвіту на три сфери земного буття: існування, життя й розуміння. Природно, найпотужнішим в ієрархії буття є елемент, який поєднує в собі три форми буття - розумне життя людини (*De lib. arb. II, 7*) [8, с. 29-30]. Саме розумність надає можливість людині вільно та природно слідувати порядку, дотримуватися вищої справедливості - визначати кожному соціальному елементу те місце, на яке той заслуговує в ієрархії Всесвіту. Міра цілісності та раціональності визначає різноманітність порядку, де кожен елемент хоч і рівний перед Богом, але не рівний з іншим - "...порядок є розташування рівних і нерівних речей, кожній із

них надається своє місце" (*De civ. Dei. XIX; 13*) [4, с. 1028]. Відтак держава є тим знаряддям, яке встановлює розумне розташування рівних і нерівних соціальних інституцій та осіб, забезпечує співвимірне поле соціальної реалізації вільної волі індивідів залежно від їхніх якісних ознак - існування, життя й розуміння. Тому в ідеальному сенсі держава може отримати вищість в ієрархії іманентного буття людства й позитивно реалізувати розумність людських душ в історії. Утім, на прогресивну розумність держави св. Августин не сподівався, бо відома йому історія не свідчила про перевагу розумно-добродійного начала людства. Тому богослов у справі колективного прогресу надавав перевагу дару ілюмінації та культурі особистості.

Також слід зазначити, що в Августиновій доктрині порядок тотожний закону, який панує в Усесвіті в трьох своїх видах: вічний, природний і тимчасовий. Як розумна інституція, держава формує й спрямовує силу нижчого за ієрархією виду законів - *lex temporalis*. Цей вид закону затверджує межу соціальної стихії, границю множинності індивідуальних прагнень, які можуть руйнувати досягнуту народом *concordia*, і визначає форми соціального життя. Тимчасовий закон, таким чином, утверджує цілісність соціального порядку (хоч навіть і поганського) і своєю плінністю традиції та силою примусу створює інституційні основи понять "справедливість", "рівність" та "гідність".

Більше того, якщо згадати, що в римському світовідчутті термін "lex", включає в себе поняття "pax", то виявляється, що ключовою функцією держави, влади взагалі, є збереження стану мирної угоди з вічністю, мирного співіснування всіх соціальних інституцій. У своїх творах св. Августин звертав увагу, що держава є соціальним інститутом, який прагне миру навіть тоді, коли воює. Державна влада поєднує в собі два універсальних типи миру: вічний мир (*pax aeterna*) й довготривалий соціально-політичний стан (*pax sempiterna*). Ці два типи миру проявляються в діяльності держави у двох її формах. Перша - це *pax ordinate* - запропонований владою стан спокою та порядку. Мир, що встановлюється "зверху", за волею Бога, виявляє себе у формі імперського світу, котрий впроваджується королями, князями або єпископами. Друга форма - *pax jurata* - форма порядку й стабільності, що здобувається завдяки угоді й злагоді індивідів та асоціацій. Дві форми миру трансцендентно пов'язуються мислителем у єдине політичне тіло, де вони формують упорядкованість, динамічну соціальну практику повелінь та виконань. Упорядкованість визначається богословом як взаємодія повелінь і виконань між *domus, civitas* та космосом. Відтак, держава є високим рівнем двостороннього миру, злагоди між тими, хто наказує, і тими, хто ці накази виконує (*concordia imperandi et oboedendi*) [9, с. 159-160]. Отже, в Августиновій доктрині держава - це інституція, котра завдяки затвердженню тимчасовому закону потенційно може досягти стану миру між первісним заповітом Бога й людською спільністю, між вічною владою Творця й тимчасовим правлінням царів, між суб'єктами асоціацій римського світу і Його законом - тобто здобути ієрархічну упорядкованість цих компонентів Усесвіту.

Мусимо також зазначити, що в Августиновій доктрині держава - це індивідуально-колективна реалізація архетипу земного порядку - того Божого образу, який закладений у кожну душу. В ідеальному сенсі сутність держави максимально наближається до *orde Dei* і розкривається секулярному у формі тимчасового закону - який

є *intentio recta* держави з вічним. Співвимірність смиренного підкорення підданих законам держави та її мета затверджують форму та іманентний зміст держави, які із часу гріхопадіння не збігаються з її первісним єством. Тому в Августиновій доктрині держава залишається бінарною інституцією: з одного боку, це втілення трансцендентного образу порядку, людський витвір, що синхронізує одиничність політичної влади й колективний хаос. З іншого боку, держава, завдяки гріховній природі людини, не виправдовує свого первісного єства, а тому не здатна самостійно подолати свою злу природу.

Утім, зла природа держави існує в Його волі й має своє провіденційне виправдання в земній реальності. Тому виникає наступне питання розвідки - що виправдовує злу природу держави? Відповідь богослова звучить тривіально - вона мусить карати грішників, тих нерозумних й аморальних індивідів, які не здатні визначитися з істинним вибором - спрямованістю до вічного. Своєю здатністю до примусу держава формує справедливий соціальний стан для нерозумних грішників - стан рабства. Виправдовуючи рабство, св. Августин проголошує, що цей стан "...по праву призначений грішнику" (*De civ. Dei. XIX; 15*) [4, с. 1033]. Далі на підставі цієї тези богослов формує право держави на жорсткий контроль і примус підлеглих. Він продовжує таким чином старовірський та римсько-імперський концепт пастирської влади. Тієї влади, яка не тільки карає грішників, але й забезпечує для них певний рівень порядку. На думку Р. Дагерті, головною метою Августинові держави є перешкоджання виявам низьких людських пристрастей та афектів [10, с. 205]. Саме нерозумні піддані держави стають суб'єктами прямого контролю й примусу державної влади. Злу природу держави богослов виправдовує її можливістю силою примусу забезпечувати низький рівень людського співжиття, зберігати стабільними соціальні відносини для підданих, які можуть зробити хибний вибір. Іншими словами, держава повинна зменшувати індивідуальну й колективну конвенгентність і тим наблизити здійснення провіденційального задуму Бога.

Богослов характеризує пастирський тип держави в бінарних ознаках. Такий тип державної влади не лише є знаряддям примусу й утіленням погорди володарів, але й наочним прикладом смиренного служіння богорозумних "пастирів" Його волі. Життя й політична діяльність властителів підпорядкована вищим законам, які можуть бути й не зрозумілими та навіть не збігатися з традицією народу, а все ж повинні бути виконані, бо це імперативна норма трансцендентного - підкорення нижчого вищому. Християнські володарі є щаблем Його волі. Роз'яснюючи завдання пастирської держави, богослов пише, що "...цар має право в тій державі, у якій панує, видати якесь розпорядження, якого ніхто перед ним, ані він сам ще не видавав, і підкорення тому розпорядженню не суперечить суспільним засадам цієї держави, ба, більше, сам непослух був би порушенням прав, бо послух своїм володарям - це загальна умова людського суспільства. А наскільки ж більше в усіх розпорядженнях треба без сумніву й вагання підкорятися Богові, Володареві всього Всесвіту! Бо як в ієрархії людської спільності вища влада поставлена над нижчою..., так само Бог стоїть над усім" (*Conf. III; 8*) [11, с. 41].

Таким чином, під впливом біблійних уявлень про царя, образ вождя первинного союзу трактується бого-

словом як богоданий властитель. Він отримує вище право на примус і легітимізує його в асоціації індивідів. Завдяки цьому до єства Августинового концепту держави долучається теїзована ознака - це певний консенсус трансцендентного й іманентного, знайденого в ілюмінації царської влади - пастиря грішників - нерозумних і не вільних індивідів. Воля й прагнення властителя є невіддільними як знаряддя Божої справедливості й водночас як певний рівень згоди з колективною метою, одностайністю, що затверджується в просторі цілісного соціального тіла.

Богорозумність царя, його право на владу св. Августин не розуміє як абсолют. Проти вагою суверенітету царя він висуває суверенітет народу - *concordia* всіх соціальних асоціацій. Для богослова народ, як і цар, є знаряддям Божої волі. Але в темпоральному сенсі народ є більшим носієм верховної влади, ніж сингулярний властитель. Саме такий концепт затвердився в середньовічному уявленні - народ має вище право на участь в управлінні державою й право ініціативи зміни правителя [12, с. 48]. Таким чином, дві форми ілюмінації - індивідуальна й колективна - доповнюють одна одну в політичному просторі й служать проти вагою гріховному началу людства, спрямовуючи свідомість і державу до вищої мети. *Doctor excellentissimus* звертає увагу, що в історії народ не один раз змінював свого хибного правителя і встановлював республіку, так само як цар встановлював тиранічне владарювання над народом, якщо той втратив здатність до порозуміння. Отже, і народ, і властитель можуть втратити свою трансцендентну спрямованість, здатність до єдності (одностайності). У цьому сенсі св. Августин зауважує, що якщо немає *concordia*, "...то немає, звичайно, і народу, якщо подібне визначення народу правильне. Отже, немає і республіки; немає народної справи там, де немає самого народу" (*De civ. Dei. XIX; 23*) [4, с. 1053]. Божа ілюмінація, яка має дуалістичну спрямованість, реалізується в соціальному тілі, у просторі дії державної влади та історії. Цей дуалізм є проти вагою секулярної хибності держав, царів і народів, сакральним засобом синхронізації індивідуального і колективного, що спрямовується до вічного.

Зла природа держави не тільки виправдовується мислителем, але по-новому ним обґрунтовується новозавітна теза про те, що будь-яка політична влада має своє підґрунтя в Божої волі, прихованій від свідомості дидактичній задачі - примусити спільноту до законного впорядкування та вдосконалення.

Насамкінець слід з'ясувати, які практичні поради надавав богослов щодо покращення державної влади. Одну із загроз доброчесності державної влади мислитель убачав у наявності хибних істин або оманливих релігійних критеріїв, які нав'язує підданам властитель. Це створює примарну мету колективної одностайності й перетворює державу на об'єкт насолоди (*fruit*) владою одним індивідом. У цьому сенсі "...люди-правителі не справедливі, подібні демонам, - те, що знали як помилкове, видавали народу від імені релігії за істинне, пов'язуючи його цим ніби більш істинним громадянським союзом, щоб, подібно демонам, керувати покірними. А яка слабка й неписьменна людина може протистояти спільно діючим брехунам - правителям держави й демонам?" (*De civ. Dei. IV; 32*) [4, с. 207].

Наступною загрозою є узурпація влади властителем і відсторонення від формування законів асоціації розумних товаришів. Хто "...прагне прославитися своїм

пануванням, панує тим менше, чим із меншою кількістю співучасників розділяє свою владу" (De civ. Dei. XV; 5) [4, с. 712], - виводить аксіому деспотії отець церкви. Чим більше усамітнюється від асоціації односторонніх деспотів, тим більше нищиться раніше віднайдена розумна впорядкованість соціальних інституцій, руйнується concordia асоціації і народу. Відтак деспотія може змінити мету держави, повернути народ у тварний стан юрби, яка не прагне вдосконалення.

Щоб держава не впала до свого злого ества, богослов пропонує виховувати властителя на прикладах християнських чеснот. Цей взірєць правителя, який сам удосконалюється і цим сприяє встановленню політичного простору християнського закону, затвердився в середньовіччі як ідеальний.

Висновок

Підсумовуючи, слід зазначити, що св. Августин усвідомлював проблему синхронізації індивідуального і колективного в соціально-політичному житті людства й надав свої інтенції стосовного розв'язання цього питання в царині політичного. Ключовою метою політичної доктрини отця церкви була задача спрямувати індивідів і людські асоціації на шлях спасіння, навчити робити істинний вибір до вдосконалення й використовувати всі людські витвори для досягнення вищої мети. Для гармонізації протиріч індивідуального і колективного та наближення до добродетельного вдосконалення богослов пропонував ряд соціально-політичних концептів. Він радив, незважаючи на гріховну природу політичної влади, активно використовувати її в спільній справі спасіння. При цьому необхідно враховувати той факт, що держава є складним онтосоціальним феноменом, який існує в динаміці, що змінює свою сутність залежно від історичних процесів та зміни мети всіх її соціальних складових, передусім, її властителів. Св. Августин розглядав сутність держави з різних боків - вона може бути зграєю розбійників, договірною асоціацією соціальних інституцій, що забезпечує мир та вдосконалення громадян; виступає як ієрархічна й упорядкована цілісність, що примусово забезпечує стабільний рівень співжиття нерозумних підлеглих; і, нарешті, є політичним простором знаходження задуму та реалізації Божої волі між обраним царем і народом. Утім, означені ознаки держави для богослова є різноманітними проявами гармонізації трансцендентних й іманентних прагнень окремих індивідів та колективного, які історично затвердилися в земному бутті.

Також слід зазначити, що вдосконалення політич-

ної царини для св. Августина є справою індивідуальною - тих достойників, які одержали дар ілюмінації. Саме цей концепт став підґрунтям розвитку в середньовіччі теорії пастирської держави, ідеї єдиного "соціального тіла", де цар вінчав concordia соціальних інституцій із потойбічним. Поряд із цим отець церкви не відмовляв у можливості багатоманітним асоціаціям, добродетельному народу втручатися в справи держави й координувати її істинну мету.

ЛІТЕРАТУРА

1. Арндт Х. Поняття історії: давнє і сучасне / Ханна Арндт // Між минулим і майбутнім ; [пер. з англ.]. - К. : Дух і літера, 2002. - С. 46-97.
2. Мейендорф И. История Церкви и восточнохристианская мистика / Иоанн Мейендорф ; [сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе]. - М. : ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2000. - 576 с.
3. Маєр Г. Августин / Ганс Маєр // Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера ; [пер. з нім.]. - К. : Тандем, 2002. - С. 73-101.
4. Блаженный Августин. О граде Божием / Августин Блаженный. - Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. - 1296 с.
5. Блаженный Августин. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. - К. : УЦИММ-ПРЕСС - ИСА, 1996. - 413 с.
6. Чанышев А. А. "Град земной" в эсхатологической перспективе: переосмысление опыта античной истории и гражданской культуры в историософии Августина / А. А. Чанышев // Вопросы философии. - 1999. - № 1. - С. 124-135.
7. Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма / М. А. Барг. - М. : Мысль, 1987. - 348 с.
8. Аврелий Августин. О свободе воли / Аврелий Августин // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья : в 2 т. / [под ред. С. Неретиной ; сост. С. Неретиной, Л. Бурлака]. - Т. 1. - СПб. : РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. - С. 25-65.
9. Эксле О. Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья / Отто Герхард Эксле ; [пер. с нем. и пред. Ю. Арнаутовой]. - М. : Новое литературное обозрение, 2007. - 360 с.
10. Dougherty R. J. Christian and Citizen: The tension in St. Augustine's De civitate Dei / R. J. Dougherty // Coll. Aug. - N.Y., 1990. - P. 205-224.
11. Святой Августин. Сповідь / Святой Августин ; [пер. з латин. Ю. Мушака ; післям. С. Здюрука]. - К. : Основи, 1999. - 319 с.
12. Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи / И. П. Медведев. - СПб. : Алетей, 2001. - 576 с.

Туренко Олег,

кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры теории и истории государства и права Донецкого юридического института

ИНТЕНЦИИ СВ. АВГУСТИНА В ВОПРОСЕ СИНХРОНИЗАЦИИ ИНДИВИДУАЛЬНОГО И КОЛЛЕКТИВНОГО В ПРОСТРАНСТВЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО

В статье раскрываются интенции св. Августина в вопросе синхронизации индивидуального и коллективного в области политического. Для гармонизации противоречий индивидуального и коллективного и приближения к добродетельному усовершенствованию богослов предлагал ряд государственных концептов. Он рекомендовал, несмотря на греховную природу государства, научиться использовать ее в общем деле приближения к Граду Божьему.

Ключевые слова: индивидуальное; коллективное; государство; трансцендентное; имманентное; иллюминация; социальная ассоциация.

Turenko Oleh,

*PhD, Senior Lecturer, Department of Theory and History of State and Law,
Donetsk Law Institute*

ST. AUGUSTINE'S INTENTIONS IN MATTERS OF INDIVIDUAL AND COLLECTIVE SYNCNS IN THE AREA OF POLICY

Disclosed Augustine intentions of individual and collective synchronization in the area of policy. In order to harmonize the contradictions of individual and collective approach to improving and theologian offered a number of social and political concepts. He advised, despite the sinful nature of the state, actively using it in the common cause of salvation. In this case, consider the fact that the state is complex onto-social phenomenon that exists in the dynamics, which changes its nature depending on the historical processes and goals change all its social components. St. Augustine considered the nature of the state from all sides - it can be a bunch of thieves, contractual association of social institutions, providing peace and improvement of citizens; serves as a hierarchical and ordered integrity, force provides a stable level of cohabitation foolish subordinates; and finally a political space of the design and implementation of the will of God chosen between the king and the people. However, the defined features of the state, for the theologian is transcendental manifestations of harmonization and intrinsic aspirations of individuals and the collective, historically the established in the earthly existence.

Improving the political realm for St. Augustine is a matter of individual - those who have received rulers the gift of illumination. This concept was the basis of the theory in the Middle Ages pastoral state, the idea of a single "social body", where the king played a key communicator will of the Creator and the church. Along with this theologian did not deny the possibility of diverse associations and virtuous people to actively intervene in the affairs of states and coordinate its true purpose.

Keywords: *individual; collective; state; transcendent; immanent; illumination; social; association.*

REFERENCES

1. Arendt Kh. (2002), Concept of history: ancient and modern, *Between past and future*, Kyiv, pp. 46-97 (ukr).
2. Meyendorff I. (2000), History of the Church and the Eastern Christian mysticism, Orthodox St. Tikhon Theological Institute, Moscow, 576 p. (rus).
3. Mayer G. (2002), Augustine, *Classics political thought from Plato to Max Weber*, Tandem, Kyiv, pp. 73-101 (ukr).
4. S. Aurelii Augustine (2000), O city of God, Moscow, 1296 p. (rus).
5. Bl. Augustine (1996), Enchiridion, or of faith, hope and love, Kiev, 413 p. (rus).
6. Chanyshv A. (1999), "Hail the earth" in the eschatological perspective: rethinking the experience of ancient history and civic culture in Augustine's philosophy of history, *Problems of Philosophy*, № 1, pp. 124-135 (rus).
7. Barg M. (1987), Epochs and ideas. Formation of historicism, Moscow, 348 p. (rus).
8. Aurelius Augustin. (2008), On free will, in Neretina S., Burlaka L. (ed.), *Anthology of medieval thought: theology and philosophy of the European Middle Ages*, St. Petersburg, Vol. 1, pp. 25-65 (rus).
9. Oechsle O. G. (2007), Reality and knowledge: Essays on the social history of the Middle Ages, Moscow, 360 p. (rus).
10. Dougherty R. J. (1990), Christian and Citizen: The tension in St. Augustine's De civitate Dei, *Coll. Aug.*, N.Y., pp. 205-224 (engl).
11. St. Augustin (1999), Confession, Kyiv, 319 p. (ukr).
12. Medvedev I. (2001), Legal culture of the Byzantine Empire, St. Petersburg, 576 p. (rus).

© Туренко Олег

Надійшла до редакції 03.09.2014