

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ГОТИЧ МИХАЙЛО ІВАНОВИЧ

УДК: 227.1

ДИСЕРТАЦІЯ
РЕЦЕПЦІЯ ХРИСТІЯНСЬКОГО ПЕРСОНАЛІЗМУ АВГУСТИНА
В СУЧАСНІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ

09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ М. І. Готич

Науковий керівник: доктор філософських наук, професор Чорноморець Ю. П.

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Готич М. І. Рецепція християнського персоналізму Августина в сучасній православній теології. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, Міністерство освіти і науки України, Київ, 2019.

Дисертаційна робота присвячена систематичному критичному аналізу рецепції християнсько-персоналістичної теології Августина у православній думці кінця XX – початку XXI століть, виявленню суттєвих змін у ставленні до августианства, аж до позитивного переосмислення традиційно дискусійних елементів богословської системи єпископа Гіпону, що стало можливим завдяки новітнім дослідженням августинового тріадологічного персоналізму.

Об'єктом дисертаційного дослідження є рецепція християнсько-персоналістичної теології Августина у православній думці кінця XX – початку XXI століть.

Предметом дослідження є сучасні православні богословські дискусії щодо тлумачення ідей християнського персоналізму Августина.

Вперше доведено, що сучасна історико-філософська та історико-богословська думка переживає зсув парадигми у розумінні теології Августина від есенціальної до персоналістичної. Виявлено, що Августину вдається сформулювати теорію про тотожність само- і богопізнання для того християнина, який актуалізував у собі троїчний образ Божий на шляху до довершеного життя, знання і блаженства. Ця теорія само- і богопізнання оригінальна порівняно з аналогічними платонівськими та неоплатонічними теоріями, полемічно спрямована проти останніх. Августин формує основну тріаду за допомогою якою можливе розуміння Трійці. Ця тріада – люблячий, улюблений і любов. Яскраво персоналістичний характер цієї тріади дозволяє представити Трійцю як персоналістичну єдність. Неоплатонічна гносеологія, яка передбачає осяяння та екстаз демонструє відкритість людини до надприродного, її призначення – жити задоволенням вищих духовних потреб. Теорія ж волі, навпаки, підкреслює

обмеженість людини, неможливість досягти навіть стану відкритості до надприродного власними зусиллями. І де-факто все добро, до творення якого покликана особистість, за людину творить сам Бог. Якщо при пізнанні благодать допомагає розкриттю природного потенціалу людини, то у творенні добра людина – інструмент Бога. Доведено, що православні теологи початку ХХІ століття у творчості Августина знаходять джерело для спекуляцій про Бога не просто як про спілкування Трьох, а як про спільноту любові. Визнається, що Трійця в Августина не є Трьома, що мають сутність, але є Трьома, які є сутністю. Людська особистість і Божественна іпостась – це завжди екстатична трансценденція над собою. Особистість передбачає спілкування з Іншим, передбачає існування у спільноті. Вірним є тлумачення августинових аналогій Трійці у душі як онтологічної реальності, згідно з якою відображає Трійцю лише та особистість, що причетна до Бога, а розум, говоріння та любов якої звернуті до Бога у акті спілкування. Бог не є «чистий акт» чи «буття», але він є Нескінченна Любов, і саме це відображає людина, що причетна Богові. Виявлено, що православні фундаменталісти критикують Августина за есенціалізм, фаталізм, представлення Бога як джерело покарань. На їх думку, саме августинізм став джерелом формування в західній релігійній традиції уявлень про «злого бога», який карає людину за первородний гріх. Прагнучи подолати наслідки поширення західних богословських впливів, православні фундаменталісти протиставляють августинізму паламітське вчення про божественні енергії, які однакові по відношенню до всіх, але для праведників їх присутність переживається як щастя, а у грішників викликає страждання. Таким чином, відповідальність за суд над людиною та її покарання переноситься на саму особистість, і вже не залежить від рішень Бога. У їх світоглядній картині Бог не карає людину, оскільки обираючи гріх, людина сама перетворює присутність божественної благодать на вічну кару для себе. Доведено, що виправдання августинізму від усіх звинувачень православних фундаменталістів стало можливим через відкриття радикальності персоналізму Августина та через критичне переосмислення історії православної рецепції августинізму.

Встановлено, що для тріадології Августина принциповою є відмова застосовувати щодо Бога категорії загального та індивідуального. Відповідно, Божа сутність не може розумітися як щось «загальне», а іпостасі як «індивідуальне». Для Августина характерна більша конкретність в уявленнях про Божу сутність та про спілкування Трьох як реальність, яка цій сутності тотожна. Більше того, Бог і є спілкування Трьох. Це спілкування є єдністю, і Троє різняться своїми відносинами у цьому спілкуванні. Сучасні православні богослови наголошують, що існує певна свобода у висловлюваннях при інтерпретації віросповідної ортодоксії, якою скористався Августин у своїй тріадології. Однак Августин завжди строго відрізняв у єдиному Богові Отця, Сина і Святого Духа, виступав проти субординаціонізму, модалізму та інших викривлених уявлень про Трійцю. Тому тріадології Августина і каппадокійців – це варіації у вираженні єдиної християнської віри. Так само Августинове і каппадокійське вчення про співвідношення свободи людини і напередвизначення є цілком прийнятними для сучасної теології, вказуючи на таємницю відносин, яка досягається скоріше не у раціоналізованих системах, а у через особистий досвід. Сучасні теологи доводять, що використання у Августина щодо Бога терміну «Самобуття» слугує для виразу того факту, що Бог у собі є Богом, існує як Бог, і це Його самобуття цілком і повністю непізнаване. Бог не може підпадати під одне визначення «буття» із створеним. Також екуменічна теологія відкриває, що Августин значно менше використовував катафатику, ніж це вважалося завжди: за катафатичні традиційно приймалися його висловлювання у дискурсі хвали щодо Бога, зверненні до Бога як апофатичного для розуму суб'єкта спілкування. Запропоноване у радикальній ортодоксії протестантськими та католицькими богословами бачення соціальної теорії Августина як пропозиції ненасильницької побудови альтернативної соціальності як мережі спільнот, відносини у яких подібні до відносин у Трійці, приймається сучасними православними мислителями як основа для православної політичної теології. Уточнено розуміння того, що Августин переносить діяльність Бога всередину Його самого, роблячи її елементом внутрішньотроїчних відносин. При

цьому відносини Осіб Трійці описуються єпископом Гіпону діалектично. А саме, Отець є початком будь-якої дії (мислення, волі, любові), Син – закінченням та предметом дії (мислимим, бажаним, улюбленим), а Святий Дух зображується як середина між цими двома початками, що найбільше втілює саму цю дію (мислення, воля, любов як постійні процеси, які є коливанням між початком та кінцем). Такі порфірієві неоплатонічні уявлення про структуру дії, будучи перенесеними на Бога, вочевидь вивищували ролі Отця та Сина, применшуючи значення Святого Духа. Каппадокійці сповідували та систематично осмислювали вчення Афанасія Олександрійського про єдину дію Трьох. За цією концепцією Отець починає будь-яку дію мислення, воління, спасіння, Син-Логос звершує, Святий Дух завершує, надаючи довершеності. Син при цьому мислився як «само-діяч» («аутоургос») спасіння, але бажання спасіння зародилося у Отці, а Святий Дух спасіння доносив до вірних, що особливо очевидно у євхаристії. Важливо, що діяльність – як загальна (така як воління, мислення) або конкретизована (така як спасіння, освячення, промисел тощо) – однаково приписувалася Божественній сутності. Ця діяльність описувалася як загальний вияв Божества, який відбувається через Трьох. Три Особи Трійці надають спільним діям Божества певних специфікацій, преломлень, але не діють самотійно і не роблять чогось принципово нового. Діяльність та воля, розум та пізнання відносилися каппадокійцями до властивостей Божественної сутності. Це вчення було закріплено у постановах Вселенських соборів, особливо Шостого. Августин усі властивості Божественної сутності ототожнював із самою сутністю, доводячи, що у Богові усі Його суттєві властивості тотожні також і між собою. Не маючи виражених властивостей, Бог не має і діяльності, що була б подібна до променів сонця і до тепла цих променів. Бог мислить і волить у собі, і це цілком тотожне Його сутності. Зовні все завжди твориться з нічого, як спеціально створені дії чи слова чи знаки. Подолання різниці між двома онтологіями Бога – августиновою та каппадокійською стало можливим лише через прийняття персоналізму, згідно з яким власне загальна сутність не існує як самотійно дана реальність, але існують виключно Три іпостасі. Така онтологія

Бога, радикально близька до тритеїзму, характерна для сучасної теології православ'я та потребує власного подальшого розвитку у бік осмислення єдності Трьох як чогось більшого, ніж лише спілкування («койнонія»). Набуло подальшого розвитку усвідомлення типологічної схожості тріадології Августина та Григорія Ниського. Виявлено нові аргументи на користь того, що Августин стверджував монархію Отця та персоналістичне розуміння Трійці не менше і не більше, ніж каппадокійці.

Висновки і теоретичні твердження, обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, дозволяють розширити розуміння основних ідей теології сучасної православної теології, критично переосмислити можливості богословського діалогу з католицької думкою. Теоретичні твердження, які обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню теології XX і XXI століття у її конфесійних виявах та академічній репрезентованості богослов'я в загальному університетському дискурсі. Результати, отримані в ході дослідження, можуть бути використані при викладанні релігієзнавчих, теологічних та філософських курсів у вищих навчальних закладах, а також для підготовки відповідної навчально-методичної літератури.

Ключові слова: рецепція теології Августина у православній думці, християнський персоналізм, теологія Августина, вчення про Трійцю, сучасна християнська теологія, філіюкве.

SUMMARY

Gotych M. I. The Reception of Augustine's Christian Personalism in Modern Orthodox Theology. – The qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Thesis for a Candidate Degree in Philosophy: specialty 09.00.14 – Theology. – National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, 2019.

The dissertation is devoted to a systematic critical analysis of the reception of Christian-personalistic theology of Augustine in Orthodox thought of the late XX - early XXI centuries, the identification of significant changes in attitude towards Augustanism, to a positive rethinking of the traditionally debatable elements of the

theological system of Bishop of Gippon, which was made possible thanks to the latest research of Augustine's triadological personalism.

The subject of the dissertation is the reception of Augustine's Christian-personalistic theology in Orthodox thought of the late XX - early XXI centuries.

The subject of the study is contemporary Orthodox theological discussions on the interpretation of the ideas of Augustine's Christian personalism.

For the first time, it has been proven that contemporary historical-philosophical and historical-theological thought is undergoing a paradigm shift in the understanding of Augustine's theology from essential to personal. Augustine was found to be able to formulate a theory of the identity of self-and god-knowledge for the Christian who actualized the Trinity image of God on the path to perfect life, knowledge, and bliss. This theory of self- and divine-cognition is original in comparison to similar Platonic and Neo-Platonic theories, polemically directed against the latter. Augustine forms the main triad through which the Trinity is understood. This triad is loving, loving and loving. The brightly personal character of this triad makes it possible to imagine the Trinity as a personal unity. Neoplatonic epistemology, which envisions illumination and ecstasy, demonstrates a person's openness to the supernatural, its purpose - to live with the satisfaction of higher spiritual needs. The theory of will, on the contrary, emphasizes the limitation of man, the inability to reach even a state of openness to the supernatural by his own efforts. And de facto all the good to which the personality is called, is created by God himself. If grace helps to reveal the natural potential of man in knowledge, then in creation, good man is an instrument of God. It has been proved that Orthodox theologians of the early 21st century found in Augustine's writings a source for speculation about God not simply as a communion of the Three, but as a community of love. It is recognized that the Trinity in Augustine is not the Three who have the essence, but there are the Three who are the essence. The human personality and the Divine hypostasis are always ecstatic transcendence over themselves. Personality implies communication with the Other, implies existence in the community. The interpretation of the Augustine analogies of the Trinity in the soul as an ontological reality is true, according to which the Trinity reflects only the

personality involved in God, and the mind, speech, and love of which are turned to God in the act of communication. God is not a "pure act" or "being," but he is an Infinite Love, and this is what reflects the person involved in God. Orthodox fundamentalists have been found to criticize Augustine for essentialism, fatalism, for presenting God as a source of punishment. In their view, it was Augustine that became the source of the formation in the Western religious tradition of the notion of an "evil god" punishing man for original sin. Seeking to overcome the effects of the spread of Western theological influences, Orthodox fundamentalists contrast the Augustinian doctrine of the Palamite doctrine of divine energies, which are the same to all, but for the righteous, their presence is experienced as happiness and causes sinners to suffer. Thus, responsibility for the judgment of man and his punishment is transferred to the individual, and no longer depends on the decisions of God. In their worldview, God does not punish man, because by choosing sin, man transforms the presence of divine grace into eternal punishment for himself. It is proved that the justification of Augustine against all the accusations of Orthodox fundamentalists became possible through the discovery of the radicalism of Augustine's personalism and through the critical rethinking of the history of the Orthodox reception of Augustine. It is established that for the Augustinian triadology, the refusal to apply the categories of general and individual to God is fundamental. Accordingly, the essence of God cannot be understood as something "general" but hypostasis as "individual." Augustine is characterized by greater specificity in the conceptions of God's essence and of the communication of the Three as a reality that is identical with that essence. Moreover, God is the communion of the Three. This communication is unity, and the three differ in their relationship in this communication. Modern Orthodox theologians emphasize that there is some freedom of expression in the interpretation of religious orthodoxy used by Augustine in his triadology. However, Augustine always made a strict distinction in the one God of the Father, Son, and Holy Spirit, opposed subordinationism, modalism, and other distorted ideas about the Trinity. Therefore, the triadologies of Augustine and the Cappadocians are variations in the expression of a single Christian faith. Similarly, the Augustinian and Cappadocian doctrines on the

relation between human freedom and predestination are perfectly acceptable in modern theology, pointing to the mystery of relations, which is rather achieved not through rationalized systems, but through personal experience. Modern theologians have argued that Augustine's use of the term "Self" in God serves to express the fact that God in Himself is God, exists as God, and this identity is wholly and completely unknowable. God cannot fall under one definition of being with the created. Ecumenical theology also reveals that Augustine made much less use of cataphatics than has always been the case: cataphatics have traditionally been accepted as expressing praise in the discourse of praise for God, addressing God as apophatic for the mind of the subject of communication. Proposed by radical Protestant and Catholic theologians in the radical orthodoxy, the vision of Augustine's social theory as a proposal for a nonviolent construction of alternative sociality as a network of communities, whose relations are similar to those of the Trinity, is accepted by modern Orthodox thinkers as the basis for Orthodox political theology. It clarifies the understanding that Augustine transfers the activity of God within Himself, making it an element of intra-triple relationships. At the same time, the relations of the Persons of the Trinity are described dialectically by the Bishop of Hippon. Namely, the Father is the beginning of any action (thinking, will, love), the Son is the end and the object of action (thought, desired, beloved), and the Holy Spirit is depicted as the middle ground between these two principles, which most embodies this action (thinking, will, love as constant processes that are fluctuations between beginning and end). Such Porphyryian Neo-Platonic ideas about the structure of action, being transposed to God, apparently exalted the roles of Father and Son, diminishing the meaning of the Holy Spirit. The Cappadocians professed and systematically interpreted the teachings of Athanasius of Alexandria about the single action of the Three. By this conception, the Father commences any action of thought, will, salvation, the Son-Logos completes, the Holy Spirit completes, imparting perfection. The son was thus thought of as a "self-worker" ("autourgos") of salvation, but the desire for salvation arose in the Father, and the Holy Spirit of salvation conveyed to the faithful, which is especially evident in the Eucharist. It is important that activities - as general (such as willing, thinking) or

concretized (such as salvation, sanctification, fishing, etc.) - are equally attributed to the Divine essence. This activity was described as a general manifestation of the Deity that occurs through the Three. The Three Persons of the Trinity give to the Deity's common actions certain specifications, refractions, but do not act independently and do nothing fundamentally new. Activity and will, reason and cognition treated the Cappadocians with the properties of the Divine essence. This doctrine was enshrined in the decrees of the Ecumenical Councils, especially the Sixth. Augustine identified all the properties of the Divine essence with the essence itself, proving that in God all of His essential properties are identical with each other. Not having manifested properties, God has no activity similar to the rays of the sun and the heat of those rays. God thinks and pleases in himself, and this is quite identical to His essence. Outwardly, everything is always created out of nothing, as custom-made actions or words or signs. Overcoming the difference between the two ontologies of God - the Augustinian and the Cappadocian, became possible only through the adoption of personalism, according to which the actual essence does not exist as a given reality, but there are only three hypostasis. Such an ontology of God, radically close to tritheism, is characteristic of modern Orthodox theology and requires its own further development toward the understanding of the unity of the Three as something more than communication ("koinonia"). Awareness of the typological similarity of the triadology of Augustine and Gregory of Nyssa was further developed. New arguments have been found in favor of Augustine asserting the Father's monarchy and personal understanding of the Trinity no less and no more than the Cappadocians.

Conclusions and theoretical statements, substantiated in the dissertation, allow to expand understanding of the basic ideas of theology of modern Orthodox theology, to critically rethink the possibilities of theological dialogue with Catholic thought. The theoretical statements that are substantiated in the dissertation contribute to a deeper understanding of the theology of the XX and XXI centuries in its confessional manifestations and the academic representation of theology in the general university discourse. The results obtained during the study can be used in teaching religious,

theological and philosophical courses in higher education institutions, as well as in the preparation of relevant educational and methodological literature.

Key words: reception of Augustine's theology in the Orthodox thought, Christian personalism, contemporary Christian theology, Augustine theology, doctrine of the Trinity, filioque.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Готич М.І. Тріадологія Августина та сучасна православна теологія / М. І. Готич // Гілея: науковий вісник. – 2019. – Вип. 145(2). – С. 40-44.
2. Готич М.І. Рецепція ідей Августина у сучасній західній теології / М. І. Готич // Гілея: науковий вісник. – 2019. – Вип. 146(2). – С. 43-46.
3. Готич М.І. Методологія богословського мислення в трактаті Августина «Про Трійцю» / М.І. Готич // Практична філософія. – № 2. – 2019. – К.: ПАРАПАН, 2019. – С. 150-157.
4. Готич М.І. Рецепція теології Августина в творчості Девіда Гарта / М. І. Готич // Гілея: науковий вісник. – 2019. – Вип. 144(2). – С. 18-21.
5. Готич М.І. Шлях богопізнання через богоуподібнення в трактаті Августина «Про Трійцю» / М.І. Готич // Гілея. – Вип. 147 (2). – К.: «Гілея», 2019. – С. 34-39.
6. Готич М.І. Оцінка персоналізму Августина Жан-Люк Марйоном та Девідом Гартом / М.І. Готич // Практична філософія. – № 3. – 2019. – К.: ПАРАПАН, 2019. – С. 138-144.
7. Готич М.І. Концепція історії в богословській системі Августина Аврелія / М.І. Готич // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2019. – № 1-2 (33-34). – С. 141-148.
8. Готич М.І. Тріадологія Августина в її інтерпретаціях у сучасній православній теології / М.І. Готич // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія № 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. Зб. наук. праць. Київ: Вид-во Національного

педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, 2019. – № 40 (53). – С. 45-53.

Статті в іноземних наукових фахових виданнях:

9.Готич М.І. Вчення Августина про Трійцю як християнський неоплатонізм / М.І. Готич // Власть и Общество (Теория, История, Практика). – 2019. – № 2 (50). – Тбилиси, Грузия. – С. 87-100.

Статті в інших наукових збірниках:

10.Готич М., Лагодич М. Специфіка теолого-філософських концепцій Блаженного Августина [Текст] / Микола Лагодич, Михайло Готич // Богословський вісник. – 2015. – № 12. – С. 41-51.

11.Готич М. Теологічне відділення філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича: процес відродження та специфіка функціонування в 90-і рр. ХХ ст. / Михайло Готич // Труды Київської Духовної Академії. - К.: КПБА, 2018. – № 18 (190) – С. 46-53.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	14
РОЗДІЛ 1. СПАДЩИНА АВГУСТИНА В СУЧАСНІЙ БОГОСЛОВСЬКІЙ ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ	25
Висновки до першого розділу.....	70
РОЗДІЛ 2. ХРИСТИЯНСЬКИЙ ПЕРСОНАЛІСТИЧНИЙ НЕОПЛАТОНІЗМ АВГУСТИНА	74
Висновки до другого розділу.....	109
РОЗДІЛ 3. ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІДЕЙ АВГУСТИНА У ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ КІНЦЯ XX – ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТЬ.....	113
Висновки до третього розділу.....	137
РОЗДІЛ 4. КРИТИКА АВГУСТИНІЗМУ В СУЧАСНОМУ ПРАВОСЛАВНОМУ ФУНДАМЕНТАЛІЗМІ	139
Висновки до четвертого розділу.....	155
РОЗДІЛ 5. ЕКУМЕНІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ТЕОЛОГІЇ АВГУСТИНА У ПРАВОСЛАВНОМУ КОНТЕКСТІ.....	158
Висновки до п'ятого розділу.....	191
ВИСНОВКИ.....	193
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	205

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Теологія Августина викликає на початку XXI століття значне зацікавлення богословів та філософів перш за все тому що вона справила визначальний вплив на формування західної богословської традиції розуміння Бога. Саме у теології Августина дослідники традиційно знаходили джерела схоластичного есенціалізму – вчення про Бога як сутність, всередині якої відбувається диференціація на особистості. Також Августин стоїть біля витоків теологічного вчення про походження Святого Духа «і від Сина». Ці концепції, які визначили ідентичність західної, особливо схоластичної, тріадології, все більше досліджуються у їх витоковому стані у теології Августина. Значну увагу теологів сьогодення привертає питання про евристичний потенціал аналогій між Трійцею та силами людської душі, про умови проявленості богоподібності сил душі при її духовному розвитку. Дискусії про антропологію та соціальну теорію Августина набувають великого значення у зв'язку з новими пошуками православними теологами шляхів утвердження ідеалів «цивілізації любові», побудованої на засадах розвитку солідарних спільнот. В сучасній думці, особливо католицькій, активно розвивається «теологія любові», згідно з якою Трійця є таким спілкуванням любові, за взірцем якого мають будуватися людські відносини у церкві та у соціумі. Ця теологія робить акцент на персоналізмі Августина, на його вченні про Бога і людину як особисті начала, применшує значення есенціалізму. Ця нова інтерпретація Августина викликала суттєве зацікавлення у сучасних православних богословів, впливаючи на їх власні персоналістичні концепції. Все це робить необхідним як об'єктивний аналіз тріадології Августина, так і критичне осмислення її впливу на богословську думку початку XXI століття.

У XX столітті августинівська теологія православними мислителями розглядалася переважно як альтернативна щодо каппадокійсько-нікейської ортодоксії. Таке бачення було пов'язане із захопленням паламізмом з його наголосом на розрізненні сутності та енергій, з критикою західного

схоластичного есенціалізму. На початку ХХІ століття відбувається поворот до позитивної переінтерпретації ідей Августина у православній думці. Августіанство стало не лише символічним антиподом, а й діалогічним партнером, важливим з точки зору екуменізму. Адже каппадокійсько-нікейська ортодоксія і теологія Августина були прийнятними інтерпретаціями християнської тріадології, і наявність різноматнітності не призводила до розриву церковної єдності у першому тисячолітті. Сучасний екуменізм з часів папи Івана Павла II постійно звертається до цього прикладу. Але сьогодні августіанській теології надається все більш персоналістичне тлумачення. Це відкриває нові перспективи для постметафізичного неесенціального прочитання всієї теології церкви до великого розколу 1054 року, що важливо для розвитку православно-католицького богословського діалогу.

Дослідження сучасних православних дискусій щодо ідей Августина має велике значення для утвердження цінностей «відкритого православ'я», яке приймається українськими православними як їх власна традиція. Це має велике значення для ідейної єдності Православної Церкви України та вселенського православ'я після отримання Томосу. Також виявлення особливостей сучасних інтерпретацій теології Августина і аналіз варіантів її рецепцій є важливим для екуменічного діалогу в Україні.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження здійснено у межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я і релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол №5 від 29 січня 2009 р.), і плану науково-дослідної роботи кафедри богослов'я і релігієзнавства за темою «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (державний реєстраційний номер U0117U004903).

Мета дослідження полягає в здійсненні критичного аналізу особливостей сучасної православної богословської рецепції християнського персоналізму Августина. Для реалізації поставленої мети необхідно вирішити такі основні дослідницькі завдання:

- виявити особливості методологічних стратегій осмислення августинізму в західній теології та історії філософії XX-XXI століть;
- надати сучасне розуміння співвідношення богословських та філософських елементів у християнському персоналізмі Августина;
- показати особливості переосмислення ідей Августина у творчості провідних православних богословів кінця XX – початку XXI століть;
- проаналізувати основні тенденції у критиці ідей Августина богословами сучасного православного фундаменталізму;
- здійснити критичний огляд пропонованого на початку XXI століття православними, католицькими і протестантськими богословами спільного екуменічного бачення християнського персоналізму Августина.

Об’єктом дисертаційного дослідження є рецепція християнсько-персоналістичної теології Августина у православної думці кінця XX – початку XXI століть.

Предметом дослідження постають сучасні православні богословські дискусії щодо тлумачення ідей християнського персоналізму Августина.

Теоретико-методологічні засади дослідження. При написанні дисертаційного дослідження застосовано загальнонаукові принципи аналізу релігійних явищ та процесів і принципи сучасного богослов’я – об’єктивності, неупередженості, цілісності, світоглядного та методологічного плюралізму. Для вирішення завдань, поставлених у дисертаційній роботі, використовується ряд основних методів: системного історико-богословського аналізу (при дослідженні методологій осмислення августианства у сучасній теології), історико-богословської герменевтики (при дослідженні християнського персоналізму Августина як він виражений у його основних богословських

працях), компаративного аналізу (при порівнянні богословських стратегій ліберального, консервативного та екуменічного прочитання Августина у сучасному православного богослов'ї). Суттєвим концептуальним підґрунтям для дисертації стали праці сучасних дослідників Августина історико-богословського та історико-філософського спрямування, зокрема, М.Вайза, М.Кларкса, Ж.-Л.Марйона, В.Менна, Г.Метьюза, К.Морескіні, І.Попова, Дж.Ріста, А.Фокіна.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що в ньому вперше в українській академічній теології та релігієзнавстві здійснений систематичний критичний аналіз рецепції християнського персоналізму Августина у сучасній православній теології, виявлено суттєві зміни у ставленні до августианства, аж до позитивного переосмислення традиційно дискусійних елементів богословської системи єпископа Гіпону, що стало можливим завдяки новітнім дослідженням августинового тріадологічного персоналізму.

У роботі сформульовані окремі положення, осмислення яких набуває чинності новизни і виноситься на захист.

Вперше:

- доведено, що сучасна історико-філософська та історико-богословська думка переживає зсув парадигми у розумінні теології Августина від есенціальної до персоналістичної;
- виявлено, що Августину вдається сформувати теорію про тотожність само- і богопізнання для того християнина, який актуалізував у собі троїчний образ Божий на шляху до довершеного життя, знання і блаженства. Ця теорія само- і богопізнання оригінальна порівняно з аналогічними платонівськими та неоплатонічними теоріями, полемічно спрямована проти останніх. Августин формує основну тріаду за допомогою якою можливе розуміння Трійці. Ця тріада – люблячий, улюблений і любов. Яскраво персоналістичний характер цієї тріади дозволяє представити Трійцю як персоналістичну єдність. Неоплатонічна гносеологія, яка передбачає осяяння та екстаз демонструє відкритість людини до надприродного, її призначення – жити задоволенням вищих духовних

потреб. Теорія ж волі, навпаки, підкреслює обмеженість людини, неможливість досягти навіть стану відкритості до надприродного власними зусиллями. І де-факто все добро, до творення якого покликана особистість, за людину творить сам Бог. Якщо при пізнанні благодать допомагає розкриттю природного потенціалу людини, то у творенні добра людина – інструмент Бога;

- доведено, що православні теологи початку ХХІ століття у творчості Августина знаходять джерело для спекуляцій про Бога не просто як про спілкування Трьох, а як про спільноту любові. Визнається, що Трійця в Августина не є Трьома, що мають сутність, але є Трьома, які є сутністю. Людська особистість і Божественна іпостась – це завжди екстатична трансценденція над собою. Особистість передбачає спілкування з Іншим, передбачає існування у спільноті. Вірним є тлумачення августинових аналогій Трійці у душі як онтологічної реальності, згідно з якою відображає Трійцю лише та особистість, що причетна до Бога, а розум, говоріння та любов якої звернуті до Бога у акті спілкування. Бог не є «чистий акт» чи «буття», але він є Нескінченна Любов, і саме це відображає людина, що причетна Богові;
- виявлено, що православні фундаменталісти критикують Августина за есенціалізм, фаталізм, представлення Бога як джерело покарань. На їх думку, саме августинізм став джерелом формування в західній релігійній традиції уявлень про «злого бога», який карає людину за первородний гріх. Прагнучи подолати наслідки поширення західних богословських впливів, православні фундаменталісти протиставляють августинізму паламітське вчення про божественні енергії, які однакові по відношенню до всіх, але для праведників їх присутність переживається як щастя, а у грішників викликає страждання. Таким чином, відповідальність за суд над людиною та її покарання переноситься на саму особистість, і вже не залежить від рішень Бога. У їх світоглядній картині Бог не карає людину, оскільки

обираючи гріх, людина сама перетворює присутність божественної благодаті на вічну кару для себе;

- доведено, що виправдання августинізму від усіх звинувачень православних фундаменталістів стало можливим через відкриття радикальності персоналізму Августина та через критичне переосмислення історії православної рецепції августинізму. Встановлено, що для тріадології Августина принциповою є відмова застосовувати щодо Бога категорії загального та індивідуального. Відповідно, Божу сутність не може розумітися як щось «загальне», а іпостасі як «індивідуальне». Для Августина характерна більша конкретність в уявленнях про Божу сутність та про спілкування Трьох як реальність, яка цій сутності тотожна. Більше того, Бог і є спілкування Трьох. Це спілкування є єдністю, і Троє різняться своїми відносинами у цьому спілкуванні. Сучасні православні богослови наголошують, що існує певна свобода у висловлюваннях при інтерпретації віросповідної ортодоксії, якою скористався Августин у своїй тріадології. Однак Августин завжди строго відрізняв у єдиному Богові Отця, Сина і Святого Духа, виступав проти субординаціонізму, модалізму та інших викривлених уявлень про Трійцю. Тому тріадології Августина і каппадокійців – це варіації у вираженні єдиної християнської віри. Так само Августинове і каппадокійське вчення про співвідношення свободи людини і напередвизначення є цілком прийнятними для сучасної теології, вказуючи на таємницю відносин, яка досягається скоріше не у раціоналізованих системах, а у через особистий досвід. Сучасні теологи доводять, що використання у Августина щодо Бога терміну «Самобуття» слугує для виразу того факту, що Бог у собі є Богом, існує як Бог, і це Його самобуття цілком і повністю непізнаване. Бог не може підпадати під одне визначення «буття» із створеним. Також екуменічна теологія відкриває, що Августин значно менше використовував катафатику, ніж це вважалося завжди: за катафатичні традиційно приймалися його висловлювання у дискурсі хвали щодо Бога, зверненні до Бога як апофатичного для розуму

суб'єкта спілкування. Запропоноване у радикальній ортодоксії протестантськими та католицькими богословами бачення соціальної теорії Августина як пропозиції ненасильницької побудови альтернативної соціальності як мережі спільнот, відносини у яких подібні до відносин у Трійці, приймається сучасними православними мислителями як основа для православної політичної теології.

Уточнено:

- розуміння того, що Августин переносить діяльність Бога всередину Його самого, роблячи її елементом внутрішньотроїчних відносин. При цьому відносини Осіб Трійці описуються єпископом Гіпону діалектично. А саме, Отець є початком будь-якої дії (мислення, волі, любові), Син – закінченням та предметом дії (мислимим, бажаним, улюбленим), а Святий Дух зображується як середина між цими двома початками, що найбільше втілює саму цю дію (мислення, воля, любов як постійні процеси, які є коливанням між початком та кінцем). Такі порфірієві неоплатонічні уявлення про структуру дії, будучи перенесеними на Бога, вочевидь вивищували ролі Отця та Сина, применшуючи значення Святого Духа. Каппадокійці сповідували та систематично осмислювали вчення Афанасія Олександрійського про єдину дію Трьох. За цією концепцією Отець починає будь-яку дію мислення, воління, спасіння, Син-Логос звершує, Святий Дух завершує, надаючи довершеності. Син при цьому мислився як «само-діяч» («аутоургос») спасіння, але бажання спасіння зародилося у Отці, а Святий Дух спасіння доносив до вірних, що особливо очевидно у євхаристії. Важливо, що діяльність – як загальна (така як воління, мислення) або конкретизована (така як спасіння, освячення, промисел тощо) – однаково приписувалася Божественній сутності. Ця діяльність описувалася як загальний вияв Божества, який відбувається через Трьох. Три Особи Трійці надають спільним діям Божества певних специфікацій, преломлень, але не діють самостійно і не роблять чогось принципово нового. Діяльність та воля, розум та пізнання відносилися каппадокійцями

до властивостей Божественної сутності. Це вчення було закріплено у постановах Вселенських соборів, особливо Шостого. Августин усі властивості Божественної сутності ототожнював із самою сутністю, доводячи, що у Богові усі Його суттєві властивості тотожні також і між собою. Не маючи виражених властивостей, Бог не має і діяльності, що була б подібна до променів сонця і до тепла цих променів. Бог мислить і волиє у собі, і це цілком тотожне Його сутності. Зовні все завжди твориться з нічого, як спеціально створені дії чи слова чи знаки. Подолання різниці між двома онтологіями Бога – августиною та каппадокійською стало можливим лише через прийняття персоналізму, згідно з яким власне загальна сутність не існує як самостійно дана реальність, але існують виключно Три іпостасі. Така онтологія Бога, радикально близька до тритеїзму, характерна для сучасної теології православ'я та потребує власного подальшого розвитку у бік осмислення єдності Трьох як чогось більшого, ніж лише спілкування («койнонія»).

Набуло подальшого розвитку:

- усвідомлення типологічної схожості тріадології Августина та Григорія Ниського. Виявлено нові аргументи на користь того, що Августин стверджував монархію Отця та персоналістичне розуміння Трійці не менше і не більше, ніж каппадокійці.

Теоретичне значення дослідження. В дисертаційній роботі вперше в українському академічному дискурсі критично досліджено особливості рецепції християнсько-персоналістичної теології Августина у православній думці кінця XX – початку XXI століть. Висновки і теоретичні положення, обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, дозволяють розширити розуміння основних ідей теології сучасної православної теології, критично переосмислити можливості богословського діалогу з католицької думкою. Теоретичні твердження, які обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню теології XX і XXI століття у її конфесійних виявах та академічній репрезентованості богослов'я в загальному університетському дискурсі.

Практичне значення дисертації. Результати, отримані в ході дослідження, можуть бути використані при викладанні релігієзнавчих, теологічних та філософських курсів у вищих навчальних закладах, а також для підготовки відповідної навчально-методичної літератури.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є самостійною науковою роботою автора. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно (без співавторів). Використані в дисертації ідеї, положення чи гіпотези інших авторів мають відповідні посилання і використані лише для підкріплення ідей здобувача.

Апробації результатів дослідження. Основні ідеї та положення дисертації були оприлюднені на міжнародних наукових і науково-практичних конференціях, зокрема: Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2016» (Київ, 2016); XXVI Міжнародній науковій конференції «Історія релігій в Україні» (Львів, 2016); Міжнародна наукова конференція V Андріївські читання «Християнство в Україні: історія, культура, сучасність в контексті суспільно-політичних трансформацій» (Рівне, 2017); Міжнародна наукова конференція «Глобалізований світ: випробування людським життям» (Житомир, 2017); Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні тенденції розвитку суспільних наук в Україні» (Київ, 2017); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Релігієзнавства і богослов'я у структурі світської освіти і науки: світовий і український контекст» (Київ, 2017); Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні тенденції розвитку суспільних наук в Україні» (м. Київ, 2017 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Пріоритетні завдання і стратегії розвитку суспільних наук» (м. Запоріжжя, 2017 р.); Всеукраїнська наукова конференція «Освіта і наука в умовах глобальних трансформацій» (м. Дніпро, 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Пріоритети сучасних суспільних наук в трансформаційних умовах» (м. Львів, 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Суспільні науки: проблеми та досягнення сучасних наукових досліджень» (м. Одеса, 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція

«Актуальні питання розвитку суспільних наук у ХХІ столітті» (м. Дніпро, 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Місце суспільних наук у системі сучасного гуманітарного знання ХХІ століття» (м. Київ, 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні філософські, політологічні та культурологічні проблеми розвитку людини і суспільства у динамічному та глобалізованому світі» (м. Київ, 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Розвиток суспільних наук: європейські практики та національні перспективи» (м. Львів, 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Суспільні науки: сучасні тенденції та фактори розвитку» (Одеса, 2018); Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні проблеми розвитку суспільних наук в умовах сьогодення» (Київ, 2018); Міжнародна науково-практична конференція «Нове та традиційне у дослідженнях сучасних представників суспільних наук» (Київ, 2018); Міжнародна науково-практична конференція «Людське співтовариство: актуальні питання наукових досліджень» (Дніпро, 2018); Міжнародна науково-практична конференція «Рівень ефективності та необхідність впливу суспільних наук на розвиток сучасної цивілізації» (Львів, 2018); Міжнародна науково-практична конференція «Вплив суспільних наук на процес розвитку суспільства: можливе та реальне» (Київ, 2018); «Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи» (Київ, 2018); Міжнародній науково-практичній конференції «Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень» (Хмельницький, 2018); Міжнародній конференції «Релігія та філософія: генеза взаємовпливів» (Львів, 2019); Всеукраїнській науковій конференції «Унезалежнення православних та його вплив на релігійно-церковне і суспільно-політичне життя сучасної України» (Київ, 2019); Міжнародній науковій конференції «Гуманітарно-наукове знання: горизонти комунікативістики» (Чернівці, 2019).

Публікації. Результати дисертаційного дослідження опубліковані у 8 статтях в українських фахових наукових виданнях, 1 статті у зарубіжному фаховому періодичному виданні, а також 2 статтях в інших наукових часописах, збірниках і матеріалах конференцій.

Структура дисертації та послідовність викладу матеріалу зумовлені метою і логікою дослідження і відображають послідовність поставленої мети і завдань. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 231 сторінки, з них 200 – основного тексту. Список використаних джерел налічує 474 найменувань, з них 151 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1

СПАДЩИНА АВГУСТИНА В СУЧАСНІЙ БОГОСЛОВСЬКІЙ ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

Сучасна православна теологія переживає пошук власної ідентичності, відкриваючи як спадщину традиції, так і новий філософсько-методологічний інструментарій. Головною проблемою православного богословського мислення о.Г.Флоровський назвав західний вплив у Новий час. А саме, після падіння Візантії православна теологія у полеміці з протестантизмом використовувала католицькі аргументи, а у протистоянні католицизму – протестантські концепти, особливо в еклезіології. У пошуку власного голосу православна теологія активно зверталася до філософської методології платонізму, пропонуючи різноманітні проекти «цілісного знання», наслідуючи деякі святоотцівські концепти. У використанні платонізму о.Г.Флоровський бачив певний «романтизм», правильно діагностуючи залежність від різноманітних популярних філософських теорій західних теологів та філософів. В цілому залежність від західних впливів визначала деяку метафізичність тогочасного православного богословствування, яка, зокрема, розпізнавалася як «схоластичність». Боротьба проти шкільної схоластики була покликана повернути православну думку до основ біблійного та святоотцівського типів світогляду, основоположними рисами яких були персоналізм, орієнтація на пізнання істини через досвід, холізм. Часто при пропозиції антисхолатичних проектів теології православні мислителі ставали на позиції моралізму та психологізму. У цьому теж, кінець-кінцем, о.Г.Флоровський бачить вплив деяких богословських та філософських теорій Заходу.

Формування православної теології як чистої від впливів Заходу було реалізоване лише о.Г.Флоровським та його учнями у межах руху, який набув назви «неопатристики». Початково рух формувався під гаслами творення «неопатристичного синтезу», тобто досягнення «цілісного знання», але на основі відродження букв та духу святоотцівського світогляду. Отже, під «синтезом»

розумівся певний богословський та релігійний світогляд, який у всьому був би подібним до каппадокійського чи халкідонського синтезів християнських ідей та грецьких понять. Досягнута в епоху патристичного та візантійського мислення єдність змісту та форми вважалася взірцевою. Отже, християнський еллінізм повинен був бути відродженим і розвинутим. Вважалося, що каппадокійська і халкідонська ортодоксія здатна бути вираженою мовою сучасної філософії та теології, а також здатна надати відповіді на основні світоглядні питання епохи. Популярними були різного роду схеми, в яких саме по собі православ'я виступало золотою серединою між світоглядними протилежностями, які полонили Захід та негативно впливали на православну думку. Ідеалом був халкідонський синтез, в якому повнота присутності Божественного не знищує людського. Захід звинувачувався у занадто великому наголосі або на Божественному (як у монофізитів) або на людському (як у несторіанстві). В цілому віднайдження гармонії було певним завданням, оскільки не всякий синтез міг би претендувати на ортодоксальність, але виключно такий, що мав би ту саму збалансованість, яка вбачалася у халкідонському догматі.

У межах неопатристики було розвинуто дві основні версії ставлення до Августина. Г.Флоровський намагався применшити розбіжності між каппадокійцями та Августином. Для нього християнський персоналізм Августина в цілому був цілком задовільним варіантом християнського світогляду на відміну від булгаківської софіології чи схоластики. В.Лоський, І.Романідес, І.Зузіулас, Х.Янарас в творчості Августина, особливо в його вченні про «філіокве» та в його есенціалістичному розумінні Бога побачили джерело всієї західної онтотеологічної традиції, чий розвиток через схоластику привів до метафізики модерну, а потім і до атеїстичного нігілізму. Сьогодні вже очевидно, що обидва підходи у межах неопатристики до Августина були обмеженими через історизм мислення православних богословів. Два наративи – гайдегерівська історія метафізики та міф про православ'я як явище цілком протилежне західному типу мислення – визначали підходи до Августина приблизно до 1990 року.

Останні кілька десятиліть нове покоління православних теологів критично переосмислює традиційне сприйняття Заходу [73], маючи за мету формування не просто екуменічної православної перспективи [74], а й православного богослов'я, позбавленого впливу міфів та утопій [136]. Помітними подіями для такого процесу переосмислення стали видання збірників «Православні читання Августина» [357], «Православні конструкції Заходу» [419], «Православний посібник з екуменізму» [420], «Зустріч між Східним Православ'ям та радикальною ортодоксією» [361]. Новий православний погляд на Августина став можливий завдяки систематичному переосмисленню його ідей в сучасній західній теології, яка все більше відмовляється від інтерпретацій августіанства у дусі онтології, відкриваючи все нові виміри його християнського персоналізму.

Критичне переосмислення православної рецепції Августина стало можливим завдяки значним досягненням істориків теології та істориків філософії в інтерпретації августіанства.

Теологія Августина з часів появи томізму почала відігравати роль внутрішнього «іншого» для католицької ортодоксії. Містицизм августіанства, джерела якого були у неоплатонізмі, надавав значні можливості для періодичного оновлення католицизму, але також став причиною низки викликів для цілої традиції. Так, августіанство стало ідейним витком для теології Лютера і усієї протестантської думки. Ця обставина не могла не породити обережності щодо використання ідей Августина. Як не дивно, і протестантська думка рухалася до обмеження впливу Августина, виходячи з торжества спочатку власної схоластики, а потім – ліберальної теології. Після трагічних подій першої світової війни християнських теологів охоплюють сумніви у спроможності неосхоластики та ліберального богослов'я давати правдиві відповіді на основні світоглядні питання. Карл Барт повертається до ідей класичної Реформації, але при цьому він ще далекий від августіанства. Вплив Августина став помітним при формуванні католицької «нової теології», засновник якої Анрі де Любак звернув увагу на те, що в августинівській онтології не існує розриву між природним та

наприродним, між людиною і благодаттю. Природа людини схильна до надприродного, відкрита до нього, постійно прагне саме у Нескінченному знайти задоволення усіх життєвих поривів. І надприродна благодать не замінює людське і особисте, а доповнює і виповнює. Таким чином, Анрі де Любак у ідеях Августина бачив середній шлях між томізмом та Реформацією, а також певний ідеал гармонійного сполучення природного і надприродного. Так з'явився проект «цілісного знання» та «цілісного існування», багато у чому схожий на російську релігійну філософію, але конфесійно строго ортодоксальний. Августинський світогляд завойовував одну дисципліну католицької теології за іншою, аж поки за понтифікату папи Бенедикта XVI не став методологічною основою для соціального вчення Церкви, яке найдовше залишалося неотомістичним. У протестантській теології аналогічні процеси пошуку «цілісного» богословського світогляду почалися лише в кінці 1980-х років, у результаті чого постала течія «радикальної ортодоксії», яка спочатку мала назву «постмодерний критичний августинізм».

Дискусії про характер впливу Августина на сучасну західну теологію набули широкого розголосу після виходу книжки Трейсі Роуланд «Віра Ратцингера: Теологія папи Бенедикта XVI» [439] та публікації трьох енциклік цього папи. Оцінка методології Ратцингера як неоавгустинської привела до обговорення того, яким є загальний вплив теології Августина на теологію кінця XX – початку XXI століть. Увагу дослідників привертає те, що ідеї Августина використовуються для формування постметафізичної теології, тоді як у філософії XX століття на нього покладали вину за формування онтотеології.

Незаперечним є факт, що творчість Августина мала велике значення для становлення християнської теології та її розвитку протягом століть. Ідеї цього автора по-різному тлумачилися філософами і теологами, але завжди Августин був вдалим діалогічним партнером, надаючи творчих імпульсів для генези найрізноманітніших систем.

Вплив Августина на католицьку думку сьогодення пов'язаний в першу чергу з його соціальним вченням. А саме, єпископ Гіппону був песимістом щодо

можливостей християн у позитивних змінах в соціумі. На думку Августина, держава виникає внаслідок тиранії, насильницького захоплення влади, а найбільше, що може забезпечити панівний клас – це лише дотримання закону. Досягнення спільного блага або правового порядку мислиться як нездійснення у звичайних умовах людського існування. Але з причини безсилля особистості зростає роль надприродної допомоги з боку Бога у підтриманні соціальності. На думку Августина і сучасних католицьких неоавгустинців головною рушійною силою для позитивного розвитку спільнот та соціуму в цілому є любов. Вона сприяє становленню міжособистих зв'язків, на основі яких формуються стабільні спільноти. Також любов сприяє загальній солідарності та полегшує впровадження елементів культурного життя, а в цілому все це веде до можливості правової держави та стабільного соціального розвитку. Прикладами рухів, які розпочавшись знизу, змінювали соціум, є християнство як таке, чернечі спільноти. Але в цілому роль централізованої влади у впровадженні правового порядку є більшою, ніж це собі уявляє августинство. Однак, не довіряючи людині як раціональній істоті, що вибирає, августинство надає значної довіри людині як істоті, що переживає та вірить, бажає і любить. Фактично сьогодні августинство пропонує всім вірним вручити себе особистому харизматичному лідерству, що може мати і негативні наслідки.

Переорієнтація католицького соціального вчення з неотомізму до августинства є найбільшим зсувом парадигми у цій галузі католицької етики за весь період її розвитку. Розвиваючи соціальні ідеї Августина, папа Бенедикт XVI пропонує в любові бачити головну рушійну силу людського розвитку в часи занепаду ідеалів Просвітництва і модерну. Людська солідарність не може існувати сама по собі, навіть під час революційних змін на майданах різних країн, але народжується з любові. В цілому соціальність доби постмодерну оцінюється як просякнута настоями нігілізму та релятивізму, обезцінюванням не лише релігійних трансцендентних цінностей, а й самої людяності. Повірити знову у можливість та необхідність визнання гідності особистості можливо тільки силою любові. Особливо важливою є аналогія, яку папа Бенедикт XVI проводить між

суспільством кінця XX – початку XXI століть та соціумом доби занепаду Римської імперії. Як у часи Августина простір культури людської гідності був редукований до душі особистості та до міжособистих відносин у малих групах, так і тепер відбуваються цілком аналогічні процеси. Зокрема, папа Бенедикт XVI наголошує на тому, що відбувається історичне миттєве зменшення, і церква знову стає «малим стадом» як і у часи перед Костянтином. Папа має надії, що втрата у кількості та впливові стане шляхом до відновлення якості внутрішнього життя церкви. Церковні громади як простір справжніх міжособистих відносин стануть прикладом для активної частини громадянського суспільства та відповідальних політиків, а потім і для всього соціуму. Відродження культури після занепаду Риму відбулося через активність малих осередків інтелектуалів, які ставили завдання виховання перш за все суспільної еліти, а потім інших верств суспільства. Сьогодні августианство розділяє ці погляди, але без виділення активності щодо еліти в окремий напрямок діяльності, оскільки кожна особистість гідна всебічної турботи.

Інтерес до Августина у католицькій думці також зумовлений впливом сучасних нових персоналістичних ідей. А саме, християнська думка початку XXI століття активно підтримує теорії «повернення суб'єкта». Адже після усіх «смертей» (Бога, оповідача, суб'єкта, морального суб'єкта) виявилось, що і людина, і автор-творець, і Бог активно повертаються як такі, що їх не можливо уникнути при всякій спробі послідовно мислити про засади теорій та практик. Особливо важливо, що Августин осмислював духовне народження особистості не у ключі схематичної теорії етапів духовного розвитку, а в межах наративів про особисту життєву драму, яка кінець-кінцем виявляється історією трагічних відносин Бога і людини. «Сповідь» Августина важлива ще й тому, що в ній осмислюється темпоральність людського «Я» та часовість світу, і це суголосно сучасним філософським пошукам. Також для сучасної католицької богословської та філософської думки особливо важливим є те, що людське «Я» конституюється як таке, що зазнає впливу з боку Бога. Вхідження вічного у часове, нескінченного – у скінченне, переживання присутності Бога та самої його

ідеї як самоочевидних реальностей – все це стверджується наряду з поясненням фактичної непізнаваності Бога звичайною людиною через теорію «надлишкового феномену». А саме, Бог є непізнаваний як абсолютно пізнаваний, як занадто даний у своїй присутності. Така парадоксальна теорія надлишкової даності Бога коріниться у роздумах Августина про богопізнання. Адже Августин не визнає розрізнення у Богові сутності та енергій, і стверджує тотальність сутності та її пізнавальну неприхованість. Тобто в принципі Божа нескінченна сутність є даною та може пізнаватися. Але в реальності людський розум не здатний схопити нескінченного Бога у власних пізнавальних актах, і завжди Бог залишається більш непізнаним, ніж пізнаним. Повнота пізнання Бога віднесена Августином до містичного бачення, яке існує у окремих обдарованих особистостей та буде доступне усім гідним людським душам у есхатологічній перспективі. У католицькій думці, особливо французькій, Августин з його теорією само-пізнання як безпосередньо пов'язаного з богопізнанням позиціонується як альтернатива Декарту. Якщо у останнього Бог даний як ідея нескінченного, то у Августина і сучасних католицьких мислителів мова йде про даність самого Нескінченного. Ідея переживання у досвіді того, що здається неможливим переживати – це важливий постулат, який розкриває прагнення сучасної католицької думки дотримуватися феноменологічної стратегії пізнання. З точки зору історії філософії, Августинова тематика безпосереднього зв'язку само- і богопізнання походить від Платонового діалогу «Алківіад І», згідно з яким учень пізнає себе як частину вселенської мудрості при баченні цієї мудрості у душі вчителя та у Мудрості як такій (якою є власне Бог). В «Алківіаді І» це само- і богопізнання (через посередництво фігури вчителя) віднесені до самої суті релігії та філософії. Не дивно, що цей діалог неоплатоніки розглядали як ключ до всього платонізму. Але сучасна католицька думка шукає аналогії до Августиної тотожності само- і богопізнання у теоріях релігійного екзистенціалізму про безпосередній зв'язок пізнання екзистенції та буття, у теоріях Гусерля про зв'язок конкретного існування та універсальних його основ. Усі спроби мислити платонівську тему зв'язку само- і богопізнання не у

ідеалістичному, а у феноменологічному ключі є евристично плідними, принаймні для розвитку богословського дискурсу як постметафізичного, конкурентного на ринку ідей сьогодення.

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

ствердження такої картини світу. При цьому віра тлумачиться як особиста довіра до іншої особи (в даному випадку – до особи Бога). Довіра між душею містика та Богом подібна до довіри між люблячими жінкою та чоловіком. Очевидність справжності любові як відносин та як факту переживань обох суб'єктів є абсолютно очевидно вираженою для самої пари, але може бути не зовсім очевидною для стороннього спостерігача. Мало того, важливість та справжність відносин може затінятися для тих, хто у цих відносинах бере участь. Таким чином, віра як довіра є динамічною реальністю, що виражає у першу чергу особисту взаємодію, а вже потім – гносеологічні моменти.

Найновіша католицька інтерпретація Августина міститься у книзі французького богослова і філософа Жана-Люка Марйона «Замість себе: підхід Августина». В цілому книга присвячена новому прочитанню «Сповіді». Центральний розділ цієї роботи під назвою «Его, або наділений собою» має найбільше значення, оскільки пропонує переосмислення співвідношення розуму, пам'яті та бажання як головних сил душі (які, за Августином, відображають Трійцю). Ця тематика була центральною для самого Августина, оскільки у платонічній і неоплатонічній традиції душа – це власне розум, а сили бажання та чуттєвості є додатковими функціями душі, що з'являються під час падіння з ідеального світу в чуттєво-матеріальний. Ці сили мають бути подоланими через їх мінімізацію, через досягнення стану безпристрасності. Августин чуттєву силу тлумачить як силу уяви, а уяву ототожнює з пам'яттю. І людина – це скоріше її пам'ять, ніж розум. Таке переосмислення є суголосним до сучасного філософського подолання раціоналізму в антропології. Постмодерна філософія, наслідуючи філософію життя та деякі інші напрямку думки XX століття, звертає увагу і на пам'ять, і на уяву, і на силу бажання як конститутивні для особистості – при чому набагато більше, ніж розум. Збалансованість Августинового погляду на душу показує, що їй притаманне внутрішнє різноманіття, і душа не може бути зрозумілою як декартівське «когіто», як індивідуальний розум, що може бути даний сам по собі. Людина, яка є бажання, яка є пам'яттю (і уявою), обов'язково співвіднесена з іншим як предметом бажання. Таким чином, окрім внутрішнього

різноманіття, важливою стає і відкритість особистого «Я». Марйон підкреслює, що таке «Я» – це певна історія, і ця історія веде до Бога. Як і Августин у «Сповіді» працює із пам'яттю та бажаннями, щоб зрозуміти все власне життя (і інтелектуальне також) як прихований чи відвертий діалог з Богом та шлях до Бога, так і Марйон веде читача до дійсного Бога. За Марйоном «божественний Бог» існує по ту сторону від усіх метафізичних і богословських понять. І шлях звільнення від концептуальних «ідолів» є шляхом, на якому бажання проривається до свого справжнього предмету, пам'ять (уява) знаходить «Я» у його справжності, а розум відкриває дійсне співвідношення Бога, людини, світу, понять. У дусі екзистенціалізму «Я» шукає справжнього Бога, який не є моральним законодавцем чи причиною світу, а є живою особистістю, що знаходиться у напружених трагічних відносинах з людиною. Отже, у цілому, за Марйоном, особистість повинна знайти справжнє «Я» і справжнього Бога. Ці завдання є найважливішими для філософії та теології, а пов'язаність виконання цих завдань вказує на принципову єдність філософії та теології як теорій та практик. За Марйоном віднайдення справжнього «Я» є завдання феноменологічним. І саме як феноменологія філософії та теологія є єдиними, і простір розвитку особистості має бути зрозумілим за допомогою сучасної феноменології, яка визнає не лише «чисту свідомість», а й існує як феноменологія переживань, феноменологія чуттєвого досвіду. «Я» і Бог виявляються у такому феноменологічному досвіді не як субстанції, а як особистості, що принципово співвіднесені одна з одною. Бог екстатично виступає з самого себе як люблячий творець, який бажає блаженства для «інших». Людина виступає з самої себе оскільки як «Я» існує настільки, наскільки є вдячною за усі дари з боку Абсолюту: за існування, за повноту здібностей, за радість і блаженство. За Марйоном, людина відкриває, що вона не є самодостатнім господарем власного життя, своїх переживань, думок і бажань, але що вони спрямовані до нескінченного джерела всього. Це вказує на те, що «Я» не належить самому собі, але є частиною більшого – елементами відносин між Богом та всіма створеними істотами. Ці відносини Бога як надприродного

життя і всього створеного життя є переважно ірраціональною пульсацією численних переживань, і їх раціональна фіксація є вторинною, якою б вдалою вона не була. Залежність від Бога та від «іншого» не обмежує «Я», а надає йому можливості для справжнього існування. Ця залежність вказує на принципову несамодостатність людини, що є фактом. Думки ж про власну самодостатність є раціональними фантазіями, які викликані егоїзмом, є помилковими та ведуть до трагедій, оскільки кінцеве самоствердження є цілком і повністю неможливим. Існування у спілкуванні з іншими є полем реалізації для «Я», і сучасний християнський гуманізм можливий лише як теорія такого спілкування. Бачення себе таким, яким мене бачать інші (перш за все – Бог) – це початок істинного самопізнання. Таким чином, якщо традиційна православна критика «Сповіді» бачить у ній корінь егоїзму, корінь психологічної теорії егоїстичного «Я», уважного до деталей власного життя та замкнутого на собі, Марйон бачить у цьому ж самому тексті – історію відкритого «Я», історію «Я», яке існує виключно завдяки спілкуванню з Іншим. Все це відкриває близькість Августина у його нових інтерпретаціях до православної духовності.

Намагання надати несубстанційне розуміння людини в сучасному августинізмі доповнюється зусиллями з творення збалансованої персоналістичної версії тлумачення Бога. А саме, Й.Ратцингер звертає увагу на те, що, за Августином, у Богові немає атрибутів та акциденцій, а, отже, Бог не є субстанцією, подібною до інших субстанцій. Він як сутність відрізняється не від властивостей, а від того, як Він є Отцем, Сином і Святим Духом. Ці три Особи є чистими відносинами всередині сутності, які не індивідуалізовані так, як індивідуалізовані людські особистості. На думку сучасних католицьких теологів «несубстанційність» Божої субстанції робить розуміння Бога у Августина екзистенційним, таким, що не може підпадати під критику онтотеології.

Таке виправдання Августина від звинувачень в онтотелогічності його тріадології розвивається Ж.-Л.Марйоном та Й.Ратцингером практично за тією ж схемою, за якою Е.Жільсон захищав від таких закидів вчення про Бога Томи Аквіната. Важливо відмітити, що тріадологія Томи залежала від вчення про

Трійцю Августина, і тому ця теорія покликана вивести з під звинувачень в онтотеології і томізм.

Отже, в сучасній західній теології повернення до Августина, яке було покликане розширити раціоналізм за рахунок визнання існування інтелектуальної інтуїції, виявляється кроком до персоналістичної версії фідейзму. Так само і наголос на соціальній силі любові замість відродження комунітаризму може вести до нового утопізму. Повернення католицької теології від Томи до Августина позбавлене суперечливих наслідків лише у теорії суб'єкта, конституювання якого неоагустіанізм описує найбільш вдало.

Сучасний католицький богослов Ф.Курт у своїй монографії "Бог трічної любові" інтерпретує тріадологію Августина у дусі фідейзму, як вираз загальноцерковної віри [157, с. 216]. Відповідно до такого підходу дослідник намагається довести, що єпископ Гіпону розпочинав власні роздуми із осмислення хрещального символу віри, а завершував певними екзистенційними мотиваціями читача до пізнання Трійці. «Формально богословський зміст свого тринітарного вчення Августин вбачав у тому, щоб сприйняте за хрещальною формулою і потім старанно бережене віровчення включити в динаміку власної духовності і таким чином надихнутися як на пошуки Бога, так і на любов до Бога. Звідси тринітарне богослов'я, дійсно породжене від взаємодії інтелектуальних зусиль і духовної відкритості, було для нього формою вираження любові до Бога» [157, с. 218]. Дійсно, хрещення в ім'я Трійці спонукало до роздумів, а визнання нікейського символу віри робило необхідним дотримання ортодоксії у вчення про Отця, Сина і Святого Духа як єдиного Бога. Ф.Курт звертає увагу на те, що Августин був апологетом ортодоксії, яку протиставляв аріанству та савеліанству. Перше принижувало значення Сина і Святого Духа, які дійсно звершують спасіння людини як лиця Трійці, а не просто були певними посередниками між Богом і створеним. Друге зводило Бога до сутності, відносно якої Три лиця є лише масками. Ф.Курт інтерпретує савелінізм як певну онтотеологію, в якій Бог – це лише сутність, а іпостасі – щось вторинне. Так часто православні критики бачать тріадологію Августина і Томи Аквіната. Показ

цієї тріадології як такої, що протистоїть савеліанській онтології покликаний довести повну ортодоксальність теології єпископа Гіпону. Ф.Курт визнає, що лиця Трійці у Августина (і потім – Томи) тлумачаться як відносини. Але при цьому це не "відносини", що є однією з 10 категорій Аристотеля. Це не відносини, що характеризують сутність. Лиця Трійці – це особливі відносини, які не є чимось зовнішнім чи другорядним, але вони є реальними та незмінними відносинами у Богові, відносинами, які названі особливим терміном: "субсистенційні" [157, с. 227]. Відразу відмітимо, що сам термін "субсистенційні" відносини був введений пізніше Боецієм. Августин лише наголошував на значенні відносин для конституювання іпостасей значно більше, ніж каппадокійці [157, с. 226], і також звів розуміння іпостасей до відносин у Богові. Ф.Курт читає трактат "Про Трійцю" так, що філософсько-богословський пошук розуміння Бога втрачає самостійне значення та стає частиною тлумачення символу віри. "Ця праця умовно ділиться на дві частини. У першій її частині в книгах I-IV йдеться про тринітарне віровчення – за свідченням як Церкви, так і Св. Письма, а книги V-VIII заповнені понятійним роз'ясненням догмату. У Другій частині в книгах VIII-XV зроблена спроба підійти до тринітарній таємниці за допомогою аналогій, взятих з нашого створеного світу" [157, с. 215]. Але в цілому дослідник намагається довести, що трактат "Про Трійцю" описує Бога як відомого для Августина із Писання та особистого досвіду. Причетність до Духа, особливо у любові, відкриває Августина Бога. Визнання спасительного подвигу втіленого Бога Сина як основоположного для віри факту робить необхідним відрізнення Сина від присутнього у віруючому Духа та від Отця, який є первинною причиною для Сина і Духа [157, с. 220-225]. Вчення про лиця Трійці як відносини Ф.Курт намагається зблизити із каппадокійським вченням про іпостасі як три образи існування Бога, які конституційовані походженням кожної іпостасі [157, с. 226-229]. Уподібнення Сина до Слова, а Святого Духа до Волі чи Любові розглядаються як догматично значимі для адекватного розуміння внутрішнього життя Трійці. Саме тому аналогія Бога та душі є адекватною лише коли мова йде про "розум-слово-любов". Усі інші тріади у душі є лише певними

"ілюстраціями". Аналогія "розум-слово-любов" та "ілюстративні" аналогії, можуть слугувати шляхом пізнання Бога лише тоді, коли істина про Трійцю відкрита для душі з Одкровення. Таким чином, Ф.Курт заперечує можливість будь-якого природного знання про троїчність до того, як ця троїчність не відкрита через церковне віровчення. Розуміння Трійці через аналогії не є самостійним пізнанням, але має постійно враховувати все те, чому вчить Церква. Остання не лише передає вчення про Трійцю, а і є "спільною любові", тобто є відображенням присутності Духа та є вмістилищем Трійці в цілому [157, с. 225]. Підсумовуючи, Ф.Курт висновує, що трактат "Про Трійцю" із всіма роздумами про Бога на основі аналогій з душею мав на меті лише поклик читача до Бога [157, с. 233].

Оцінюючи інтерпретації тріадології Августина Ф.Куртом, слід відзначити її тотальну залежність від вчення про Трійцю Й.Ратцингера (папи Бенедикта XVI). До речі, в думках дослідника виникає певне логічне коло. Саме особливості розуміння Й.Ратцингером сотеріологічної діяльності Сина, а також пневматології та еклезіології, приписуються Ф.Куртом Августину. І вже на основі цього Ф.Курт намагається довести, що це Й.Ратцингер у всьому слідує за теологічними ідеями єпископа Гіпонського. На наш погляд, августіанство Й.Ратцингера – об'єктивний факт, який не означає сповідування Августином тих модерністичних ідей у дусі екзистенціалізму, які приписуються Ф.Куртом єпископу Гіпону. Але католицькі теологи, бажаючи оновлення теологічного дискурсу та католицизму в цілому, бачать Августина як «прото-екзистенціаліста», і тому «вчитують» з його текстів не лише ідеї Й.Ратцингера, а практично всю сучасну західну богословську антропологію, сотеріологію, пневматологію та еклезіологію.

Сучасний католицький філософ Н.Фішер підкреслює, що джерелом філософських і богословських пошуків Августина є "тривожне серце", спокій якому сама людина надати не може [260, с. 360-361]. Знаходячи свою душу змінною за самою її суттю, особистість шукає незмінної основи, трансцендуючи над собою [260, с. 361]. Спокій душі можливий при досягненні незмінних істини

та блага, що можливе при визнанні змінності власних розуму та волі [260, с. 363]. Августинів роздуми, що виникли під впливом платонізму, Н.Фішер намагається описати як своєрідний екзистенціалізм. Дослідник звертає увагу на згадування єпископа Гіпона про часову обмеженість людини, сповненість її внутрішньою турботою [Там само]. Все це вказує для особистості на потребу чогось незмінного, абсолютного. Людина прагне до Бога тому що віднаходить, що у глибині душі вона постійно чогось шукає [260, с. 364]. «Августин шукає Бога як Господа-Спасителя світу, який спасає від загрози знищення все існуюче, просвітлює його і зберігає у любові» [Там само]. Відповідно, ці три функції являють Бога як Трійцю. Тому дослідник відмічає: «Звідси стає зрозумілою спрямованість пошуку Августина, оскільки його надія, відправляючись від реальних умов людського життя, безпосередньо переходить до фундаментального поняття вчення про Трійцю» [Там само]. Таким чином, усвідомлення людиною власної скінченності та відкриття у собі глибинної потреби у нескінченному і незмінному розглядається Н.Фішером не як метафізичний постулат платонізму (чи аристотелізму), а як складова «реальних умов людського життя». Дослідник намагається подолати однобічний психологізм та суб'єктивізм, підкреслюючи, що Августин шукав «не спасіння від темпорального, але спасіння темпорального» [260, с. 365]. Усвідомлення нескінченності незмінного Бога Н.Фішер тлумачить як відкриття дистанції [260, с. 366-367], яка може бути подолана лише самим Богом [260, с. 367-370]. Це подолання є подією [260, с. 361], яку не можна вивести з чогось іншого [Там само]. Таким чином дослідник підкреслює пріоритет абсолютної ініціативи Бога у відносинах з людиною. Це пізнання задовольняє бажання розуму та волі особистості, але таке вдоволення настає як дарунок, як безпричинна благодать, яку особистість може лише прийняти.

Сучасний американський історик філософії М.Суїні підкреслює, що Августин приймав вчення Платона про ідеї [242, с. 43-46]. Вічні та незмінні ідеї мають бути тотожними з єдиним вічним та незмінним Богом [242, с. 44, 47]. Ідеї – не створені, а є складовими Божого Розуму і Божої сутності, тотожними з ним.

Вони пізнавані інтелектуальною інтуїцією, при цьому пізнанні вони не спотворюються. Таку позицію М.Суїні називає «ультрареалізмом» [242, с. 52-53]. Чернецтво Августина американський дослідник тлумачить як своєрідний філософський спосіб життя, який сприяв пізнанню божественних ідей [242, с. 54-62]. М.Суїні цілком вірно підмічає, що коли єпископ Гіпону говорить про значення віри для розуміння, під «вірою» він має на увазі цілий аскетичний спосіб життя, який сприяє пробудженню свідомості та дозволяє досягти мудрості [242, с. 62].

М.Лутенс звертає увагу на вчення Августина про пізнання розумом Божественної реальності як духовне відчуття [390, р. 56]. На думку дослідника використання єпископом Гіпону мови п'яти відчуттів не є метафоричним, але має глибокий сенс, оскільки окрім відчуттів тілесних можуть бути ще й відчуття розумні [390, р. 57]. Детальний аналіз [390, р. 57-70] показує, що мова може йти про переживання «внутрішньої людини» під час актів пізнання, які є власне актами інтелектуальної інтуїції. Повнота таких переживань із залученням тіла можлива у майбутньому есхатологічному житті [390, р. 70].

Традиційно сучасні історики філософії бачили у творчості Августина великий вплив платонізму. Наприклад, у класичній «Кембріджській історії пізньої грецької та ранньої середньовічної філософії» Р. Маркус описує погляди Августина, після біографічного за тематичними блоками, не виділивши жодним чином його методології [462, р. 341-419]. Виходить, що Августин має світогляд віруючого, а філософсько-богословська мова використовується для виразу цього вже готового світогляду.

На початку ХХІ століття історики філософії намагаються пояснити основні особливості теології Августина впливом неоплатонічної філософії Порфірія. Звичайно неоплатоніки за початок всього мали надбуттєве Єдине. Серед усіх неоплатоніків учень Плотіна Порфірій відрізнявся тим, що вчив про Першопочаток всього як існуючий. Це відповідає поглядам Августина, який вважав Бога Буттям. Історики філософії звертають увагу на пояснення Порфірія щодо Розуму як єдності розрізненого. На їх переконання, ця теоретична схема,

що застосовується щодо Другої неоплатонічної іпостасі, Августином перенесена на християнську Трійцю. Важливо що саме розрізняється. Адже неоплатонічний Розум перебуває у собі, виходить з себе, повертається до себе. Ці три елементи для Августина пояснюють існування саме Трьох іпостасей у Богові. Отець – це перебування Бога у собі, Син – це вихід, Святий Дух – повернення Бога до себе.

Слід визнати, що пояснення основних концептів теології Августина за допомогою гіпотези про визначальний вплив неоплатонізму Порфірія має солідну базу аргументів. Якщо звичайно неоплатоніки проводили різке розмежування між трьома першими іпостасями, то Порфірій всіляко розмивав межу між Єдиним і Розумом, а також між Розумом і Душею.

Згідно з неоплатонічною онтологією Розум є областю істинного існування, тоді як Єдине є надбуттям, а все інше існує у причетності до розуму та Єдиного. Порфірій зближує Єдине та Розум, надаючи їм характеристик буття. Історики філософії переконані, що саме з філософії Порфірія походить характерна для Августина онтотеологія.

Цікаво, що теологи початку ХХІ століття намагаються заперечити те, що проект Августина можна описати як онтотеологію. Всіляко підкреслюється апофатичність Бога Августина, заперечується ототожнення Бога та Сущого у єпископа Гіпонського. Можна сказати, що твори Августина стали предметом для війни інтерпретацій між тим, хто вважає, що Бог у Августина тотожний із Сущим і тим, хто заперечує таке ототожнення.

Відомий італійський історик філософії та патролог К.Морескіні підкреслює, що Порфірієва інтерпретація Розуму як самобуття була привабливою для Августина з кількох причин. По-перше, Розум (а також і Єдине) Порфірій називав "самобуттям", що, за Августином, є першим іменем Бога. По-друге, Розум, не дивлячись на те, що він описується як єдність розрізненного, є незмінним. К.Морескіні відмічає, що уявлення про незмінність ідеального світу, який неоплатоніки та Августин поміщали у божественному Розумові, походять ще від Платона [192, с. 504]. На нашу думку, Августин абсолютизує незмінність як характеристику Бога настільки, що саме з уявлення про Божу незмінність

походить більшість особливостей його теології. І це значно простіше пояснення, ніж намагання довести суттєву залежність від Порфірія.

Сучасні теологічні та філософські дослідження щодо творчості єпископа Гіпонського були частково узагальнені у Кембриджському компендіумі з Августина, виданому 2001 року. Дж. О'Донелл звертає увагу на вплив наративів тогочасних філософських біографій на самоопис Августина у «Сповіді». Навернення до філософського життя (у випадку Августина – християнського) розглядається як радикальний розрив, навіть якщо це пов'язано із певним перебільшенням [415]. Дж.Ріст наголошує на тому, що розум і віра розглядаються як протилежності лише у добу модерну [435, р. 27]. Для Августина віра є впевненістю розуму в істинному та гаданому. Вона дозволяє протистояти скептицизму, який проповідувала Нова академія [Там само]. Разом із тим, віра необхідна для формування християнського світогляду, який не може бути лише розумінням [435, р. 29]. Віра разом з надією та любов'ю є передумовами розуміння Бога оскільки Бог пізнаваний у безпосередньому переживанні [435, р. 32]. Дж.Ріст знаходить певну суперечливість цієї теорії з твердженнями єпископа Гіпонського про Бога як Істину, яка має пізнаватися інтелектуальною інтуїцією [Там само]. В цілому виходить, що із текстів Августина можна вивести різноманітні теорії щодо його поглядів на співвідношення віри та розуму, але несумнівно для Дж.Ріста, що віра зближується для єпископа Гіпона із філософським «розумінням» або «схопленням» істини у безпосередньому сприйнятті [435, р. 32-35]. Разом із тим віра є чеснотою волі, бо є рішучістю приймати щось за істину навіть при відсутності повноти аргументації [435, р. 35]. Адже при усій очевидності релігійної істини є свобода її не прийняти, свобода невірити. Віра Богові завжди залишається особистою моральною довірою [435, р. 36], і тому завжди є плодом вибору [435, р. 35, 37]. В.Менн вважає перебільшеними уявлення про антропологічний песимізм Августина, наводячи численні приклади того, що людина, згідно з єпископом Гіпонським, може прагнути до добра. Божественна благодать лише створює усі умови для спасіння, але людина має сама

навернутися до добра [396]. Дж. Ветзель останню тезу доводить і на матеріалі Августинової теорії божественного напередзнання [467]. Таким чином, західні дослідники намагаються наблизити теорії єпископа Гіпонського до звичайних ідей нікейської ортодоксії. Т.Вільямс звертає увагу на біблійні корені теології Августина, а також на його намагання дотримуватися біблійного одкровення не менше, ніж розумних принципів [471]. Герменевтика при цьому стає мистецтвом, що дозволяє зберегти вповноті й функціонування розуму, і відкритість до Писання. С.МакДональдс відмічає, що вище за усі властивості Бога Августин ставить незмінюваність, а не простоту, як думали раніше багато дослідників [395]. Також дослідник доводить, що вчення про тотожність атрибутів з сутністю Бога є цілком традиційним для християнських авторів. М.Кларкс стверджує, що вчення Августина про Трійцю не може розумітися як таке, що надає пріоритет сутності над особами чи особам над сутністю [352, р. 91]. Адекватна герменевтика тріадології єпископа Гіпонського можлива якщо звернутися до його попередників з числа захисників нікейського віросповідання. Особливе значення в цьому відношенні має Іларій Пиктавійський [352, р. 92]. Джерелом вчення про Трійцю є повеління Ісуса хрестити всіх у ім'я Отця, Сина і Святого Духа [Там само]. Син, втілившись, відкрив місію кожної особи Трійці та їх відносини [352, р. 93-94]. Августин систематично тлумачить свідчення Писання про відносини Отця, Сина і Святого Духа. І його заперечення аріанства також є не неоплатонічним, а заснованим на Біблії [352, р. 94]. М.Кларкс відмічає суперечливість неоплатонізму: Плотін та Порфірій визнають можливість безпосереднього знання Бога без віри, але також неоплатонізм пропонує шлях теургії, коли посередниками для зв'язку з богом стають матеріальні предмети [352, р. 94-95]. Наводячи численні тексти М.Кларкс доводить, що Августин наголошував на необхідності апофатики та відкидав теургію. Шукаючи власного імені для Святого Духа, подібного до «безпочатковості» Отця та «синівства» Сина єпископ Гіпону зупиняється на любові. Використання «любові» як власного імені для Святого Духа відкриває можливості для всіх інших аналогій між силами чи властивостями людської душі та Богом [352, р. 96-99]. До пізнання

Бога через любов покликана кожна людина [352, р. 100]. У.Кнутела доводить, що у теорії творення світу Августин дотримується цілком традиційних для християнського світогляду поглядів [387, р. 103], і у концепції часу єпископ Гіпону не побоявся заперечувати уявлення Аристотеля про вічність (безпочатковість) часу. У.Кнутела звертає увагу на той факт, що Августин час мислить як такий, що вимірює рух, а у Богові руху немає [Там само]. Фізичний та ментальний час стають можливими після того як виникає існування, що постійно знаходиться у становленні. Виникнення світу є моментальним переходом від вічного задуму до його здійснення. При появі світу час і змінюваність не були пов'язані із тлінням, як про це мислив Платон. Таким чином, Августин проявляє позитивне ставлення до становлення. Р.Теске наголошує на тому, що вчення єпископа Гіпону про душу має походження від Платона [461, р. 116], але при цьому ґрунтоване на запереченні теорії переселення душ [461, р. 122]. У.Стамп показує специфіку позиції Августина щодо свободи волі. На думку дослідниці, твердження про те, що бажання віри є дарунком благодаті приводить до труднощів конститування самостійного суб'єкта моральної відповідальності [457, р. 139]. У.Стамп вважає, що віра має бути плодом свободи вибору, а Бог може дарувати лише схильність до неї [457, р. 140]. І у протистоянні донатизму можна було зайняти більш нюансовану позицію, взірцем якої дослідниця вважає вчення Томи Аквіната [457, р. 139-140]. Р.Теске показує відмінності августинової теорії пам'яті від аналогічного вчення Платона [460, р. 148-150]. Г.О'Делі підсумовує сучасні дослідження августинового спростування скептицизму. Зокрема, він звертає увагу не лише на ґносеологічні аргументи на користь можливості істинного знання, а й на критику відстороненості від спільноти, яку проповідували скептики [414, р. 161]. Дослідник доводить, що, за Августином, істина не просто можлива, а необхідно існує [414, р. 163]. Знання у всіх науках, навіть таких як зоологія чи історія, гарантує інтелектуальне пізнання ідей як умоосязних форм [414, р. 167]. Таким чином, не декартова впевненість в існуванні власного «Я», а пізнання умоосязних форм всього гарантує наявність істинного пізнання та дозволяє

протистояти скептицизму. А тому позиція Августина скоріше ближча до ідеалізму Лейбніца, якщо вже шукати аналогії у модерній філософії. Г.Метьюз розглядає проблематику «освянення» в гносеології єпископа Гіпону. Дослідник звертає увагу на те, що протистоянні скептицизму нової академії Августин не лише підкреслює несумнівність існування «Я» як суб'єкта сумнівів, роздумів, помилок тощо. Несумнівними є самоочевидні логічні істини, математичні істини та дані безпосередніх переживань [400, р. 172]. Г.Метьюз відмічає, що у текстах Августина говориться про Боже світло як передумову всякого пізнання, не лише інтелектуального [400, р. 180]. Вчення про залежність пізнання від Божого озаріння виражає не стільки християнську версію платонівського ідеалізму, скільки стає висновком із вчення про створеність світу і тотальну залежність скінченного створеного від нескінченного нествореного. Також дослідник звертає увагу на можливість інтерпретації аристотелівського вчення про форми, знання яких може досягатися не лише через абстрагування, а й через схоплення [400, р. 181]. Також Г.Метьюз підкреслює наявність новозавітних джерел у вченні Августина про озаріння Божественним світлом, особливо відмічаючи вчення про Христа як Світло [Там само]. Але залежність від платонівського ідеалізму очевидна тоді, коли результатом пізнання через озаріння визнається знання ідей як «форм», «видів» та «причин» [Там само]. Оскільки повнота знання причин всього знаходить у Богові, то озаріння є усвідомленням апріорних об'єктивних знань, що покликані пояснювати як все є можливим [400, р. 184-185]. В цілому, Г.Метьюз намагається виокремити філософську суть теорії освянення та показати її несуперечливість з сучасною філософією. Аналогічно вчиняє К.Кірван стосовно августинової філософії мови [386]. В.Кент доводить залежність етики Августина від етичного дискурсу античної філософії [384]. Зокрема, дослідник вважає, що уявлення про вороже чесноті середовище і про напередвизначення людської долі має стоїчні корені. П.Вайтмен аналізує внесок Августина у політичну філософію [466]. За його інтерпретацією єпископ Гіпону пропонував засновувати політичну спільноту на любові та інших християнських чеснотах, при радикальній відмові від античних громадянських чеснот.

Особливої уваги у наративах Августина заслуговує те, що Рим описується як такий, що не дотримувався справедливості [466, р. 242]. Критику античних спільнот П.Вайтмен вважає політичним реалізмом, який, однак, не позбавлений полемічних перебільшень [466, р. 244]. А пропозиції побудови суспільства на основі любові оцінює як утопічні [Там само]. На думку дослідника, Августин намагається розповсюдити благочестя, яке цілком можливе на рівні особистому на весь соціум [466, р. 246]. М.Стоун аналізує вплив Августина на середньовічну філософію. Якщо до Ансельма Кентерберійського переважає вплив неоплатонізму, в тому числі – через Боеція, то саме у творах Ансельма відбувається перша самостійна інтерпретація ідей Августина [456, р. 254-255]. Логічно оформлені Ансельмом інтуїції Августина знайшли місце у «Книзі сентенцій» Петра Ломбардського [456, р. 255]. Оскільки останній твір у XII столітті став головним підручником з теології, вплив Августина з тих пір був постійним. Нову інтерпретацію ідеям єпископа Гіпонського було надано в XIII столітті. Домініканські теологи Альберт Великий і Тома Аквінат намагалися у власний християнський аристотелізм вписати теорії Августина, обмеживши його платонізм [456, р. 256]. Такі францисканські теологи як Бонавентура залишилися вірними августианству [Там само]. У вченні про волю августианцем був Дунс Скот [456, р. 258]. М.Стоун відмічає, що ряд дослідників називають творчість Вільяма Оккама «неоавгустианством» [456, р. 259-260]. Але в цілому середньовічне августианство не було певною школою або множиною теорій. Відповідно, спадщина Августина інтерпретувалась у різноманітним чином, в залежності від позицій самих середньовічних мислителів, які вважали Августина авторитетом (домініканці) чи запозичували його ідеї (усі інші). Також М.Стоун відмічає вплив Августина на основних попередників Реформації та її лідерів. Г.Метьюз обговорює можливі запозичення із Августина у Р.Декарта, Гуго Гроція, Н. Мальбранша, Лейбніца, Дж.С. Мілля, Л.Вітгенштайна. Підкреслюється, що Августин задавав певний горизонт розгляду, а їх власні теорії були оригінальними відповідями на питання, які містилися у творах єпископа Гіпонського. В цілому, автори Кембриджського компендіуму мають

дещо вузькі уявлення про християнство, дивлячись на нього крізь призму протестантизму. Також історико-філософські уявлення про Августина та августіанство у цих авторів представлені так, щоб бути якомога менш неоплатонічними. Ці два фактори обмежують і спотворюють уявлення про Августина.

М.Вайз у своїй великій монографії намагається представити тріадологію Августина як особливе вчення про Трійцю без використання концепції причетності [472]. Однак, аналіз тріадології єпископа Гіпона у тексті підмінено багатослівними переказами. Також значним є масив відомостей про тріадологію сучасних теологів, критикуючи прояви вчень про причетність, особливо у дусі неоплатонізму. Однак довести, що неоплатонізм буває лише такий, що використовує теорію причетності, М.Вайзу не вдається. Відповідно, Августин все одно є неоплатоніком. І не завжди теорія причетності має неоплатонічний характер.

Д.Меконі у своїй книзі про августинову теорію обожнення підкреслює, що за єпископом Гіпонським обожнення можливе виключно через Ісуса Христа як боголюдину [406]. Ця інтерпретація, швидко ставши загальноприйнятою, відіграє важливу роль у порівняльних дослідженнях православного і католицького богослов'я.

Щодо рецепції ідей августинівських ідей у православній теології, то видатним науковим досягненням стала монографія греко-католицького священника Мирослава Татарінова «Августин і російське православ'я: Російські православні богослови та Августин Гіпонський - Діалог XX століття», видана 2000 року [459]. Особливе значення надається рецепції теології Августина у творчості мислителів Паризької школи. При цьому творчість цих мислителів М.Татарінов оцінює як таку, що транслиувала на Заході ідеї та досягнення російського православ'я XIX – початку XX століть [459, с. 2]. Дослідники вважає, що саме російські теологи в XIX столітті не лише переклали значну частину творів Августина, а й здійснили першу значну рецепцію його творчості. При цьому значна увага приділялася питання антропології (Д.Гусев, Л.Пісарев),

психології (К.Скворцов), впливу неоплатонізму на Августина (П.Верещацкий), вченню про відносини Церкви і держави (М.Красін, А.Лопухін, Н.Родніков). М.Татарінов відмічає, що на православну богословську рецепцію Августина у XX столітті значний вплив справила робота російського релігійного філософа Е.Трубецького. Представлені автори показували як можливо розглядати Августина як провідну фігуру в розвитку західної думки (практично усі дослідники), так і як самостійного мислителя, близького до православ'я (К.Скворцов, Л.Пісарев) [459, с. 21-23]. Цілком вірно М.Татарінов відмічає наявність впливу Августина на погляди митрополитів Антонія Вадковського і Антонія Храповицького, які у протистоянні схолатичній парадигмі розвитку богослов'я робили наголос на необхідності морально-психологічного і сотеріологічно-еклезіологічного розкриття істин православ'я у діалозі з сучасним світом [459, с. 28-30]. Цікаво, що при цьому Августин ставав засобом модернізації ідей, які початково походили з слов'янофільства [459, с. 29-30]. На нашу думку, це стало можливим через суголосність ідей Августина і німецької ліберальної теології XIX - початку XX століття. М.Татарінов підкреслює, що сучасне православне прочитання Августина народилося із його впливу на Павла Флоренського, особливо на основний твір останнього «Стовп і утвердження істини» [459, с. 45-52]. Флоренський важливий ще й тим, що фактично легітимізував у православному богословському дискурсі використання ідеї Хомякова і Соловйова [459, с. 46], перший використовував свій досвід православного християнина як джерело для теології [459, с. 47], розвинув сучасне православне вчення про Бога як Любов Трьох [Там само], доводячи, що «Я» не існує поза відносинами з іншими. Остання ідея була систематично розвинута о. Сергієм Булгаковим, який здійснив ототожнення Сутності у Богові з Любов'ю, а Любов пояснив як відносини Трьох [459, с. 73]. На нашу думку, тільки наголос І.Зізіуласом на ролі Отця дозволив вийти за межі августинівського розуміння Трійці. Особливе значення М.Татарінов надає критиці православними богословами фаталізму, який вони бачили в теології Августина, наголошуючи на необхідності для спасіння «подвигу» як особистої

трансценденції над власною природою, історичними умовами тощо [459, с. 109-110]. Однак саме це гостре переживання особистого «подвигу», завдяки якому персона стає над природою, походить із «Сповіді» Августина [459, с. 110].

Узагальнення сучасних дослідження про рецепцію Августина у православній Церкві після 1453 року здійснене Владимиром Цветковичем [353]. При цьому дослідник робить огляд православних дискусій про святість Августина і його теологічні ідеї починаючи з Фотія, спираючись при цьому на книгу С.Рансімена [353, с. 1480-1481]. В.Цветкович звертає увагу на те, що Августин був авторитетом для тих православних теологів модерну, які залежали від католицьких тлумачень християнських догматів. Але також Августин впливав на Феофана Прокоповича і його послідовників, які «протестантизували» православ'я. Сучасні православні теологи В.Лоський, І.Зізулас, Х.Яннарас, І.Романідес приймали теорію Т. де Реньойона про те, що у західній традиції богослови первісною реальністю у Богові визнають єдину сутність, з якої виводять існування іпостасей. І це протилежно східній традиції, для якої первинно існують іпостасі, а сутність розглядається після аналізу відносин Трьох. І.Зізіулас пов'язує східну традицію розуміння Бога з біблійним світоглядом, а західний есенціалізм – з впливом античної філософії [353, с. 1483].

К.Яковетті [378] звертає увагу на поворот у розумінні Августина, який відбувається у західній теології в останні десятиліття. Цілком вірно дослідник відмічає, що Р.Уільямс, Л.Айрес, М.Барнес сформували «новий канон» у тлумаченні Августина [378, р. 70], надавши персоналістичну прочитання як альтернативну відносно неоплатонічно-есенціалістичної [378, с. 70-71]. Як ми покажемо пізніше, ці інтерпретації не потрібно радикально протиставляти, бо вони цілком можуть несуперечливо поєднуватися у багатьох аспектах. Також К.Яковетті відмічає, що у Августина А.Плойд, М.Камерон, Д.Меконі віднаходять близькі до традиційної православної теології еклезіологію та сотеріологію [378, с. 71]. Д.Меконі і сам К.Яковетті доводять, що Августин навіть знав теорію обожнення, але формував таке бачення, що це обожнення

відбувається не через божественні енергії, а через персону Христа, представлену в церкві як містичній реальності.

З усього сказаного очевидно, що рецепція у сучасній православній теології ідей Августина взагалі та його християнського персоналізму зокрема є складним предметом для дослідження, оскільки можливою є значна кількість різноманітних інтерпретацій августіанства, і тим більше – значна кількість теорій про відношення августіанства з православним персоналізмом. За таких умов необхідним стає критичне прочитання основних творів Августина, у яких його персоналізм розвивається як теорія Божественного і людського життів («Про Трійцю», «Сповідь»). Наша інтерпретація християнського персоналізму Августина повинна розвиватися у руслі кращих православних досліджень августинівської теології та антропології, які були б виконані на межі історії теології та історії філософії. Найбільш глибокими та методологічно продуманими з таких досліджень ми вважаємо праці І.Попова та А.Фокіна.

Найвищим досягненням православної думки щодо загальних основ августіанства до сьогодні залишається монографія видатного патролога Івана Попова «Особистість і вчення блаженного Августина». На початку книги детально розповідається про життя єпископа Гіпону, в основному з використанням матеріалів «Сповіді». Дослідник намагається зрозуміти усі мотиви вчинків Августина, виявити особливості розвитку його світогляду. Особливу увагу І. Попов приділяє тому як Августин збирав матеріали для психологічного аналізу, тим самим доводячи, що закономірності трансформацій духовного життя єпископ Гіпону знав не лише із самостережень [210, с. 10-12], хоча і його здатність до самоаналізу дійсно є вражаючою [210, с. 10, 22]. Дослідник звертає увагу, що психологізм Августина має яскраво виражений релігійний та християнський характер, цілком відповідає тому, що у Біблії Бог зображений не як абстрактне поняття, а як жива особистість. «У Біблії, що звертається до релігійного почуття людини, істина дана не в абстрактній, а в конкретній формі. Відповідно до цього Писання зображує Бога у вигляді досконалої Особистості, чужої яких би то не було обмежень і вільної від

недоліків морального або метафізичного характеру» [210, с. 44]. Психологічні категорії Августина більш адекватні, ніж філософські поняття, які намагалися використати апологети чи александрійці. Якщо звичайно розходження із каппадокійською ортодоксією єпископа Гіпону пояснювали його захопленням психологізмом, бо І.Попов, навпаки, бачив у цьому залишки цілком певної метафізики. Більше того, дослідник вважає, що в цілому поняття про Бога у латинських і грецьких отців занадто сильно залежало від філософських категорій, від певних традицій розуміння Бога у його відношенні до світу [Там само]. В сучасній літературі такого погляду дотримується більшість дослідників. І.Попов доводить, що Августин «з самого свого дитинства протягом усього свого життя він незмінно зберігав християнське поняття про Бога як Сутність всеосяжну, необмежену, чужу недосконалостей і недоліків, велику, абсолютну. Ця все перевершуюча велич малювалося йому в термінах як морального, так і метафізичного характеру» [210, с. 49]. Наголос на понятті Бога як абсолютно довершеного необхідний І.Попову для зближення теології Августина із західно-схоластичним і західно-модерним його розуміннями. При цьому І.Попов із абсолютності Бога виводить його незмінність. «З поняття про Бога як Суті абсолютному витікала далі ідея Його незмінності, недоступності якого б то не було насильства і страждання. До цього переконання Августина приводила самоочевидність положення – те, що не підлягає псуванню, насильству і руйнуванню – краще і вище того, що підлягає ім. Якщо Бог є Істота найкраще, то Він повинен бути вище змінюваності» [Там само]. Відразу зазначимо, що тексти Августина дозволяють говорити і про первинність уявлення щодо незмінності. Єпископ Гіпону не лише постійно підкреслює незмінність Бога, а й звертається до платонівської і неоплатонічної традиції у пошуках тез щодо незмінності ідеального буття. Необхідність раціональних понять про Бога стала очевидною для Августина завдяки його досвіду довіри до маніхейства, яке він пізніше оцінював як міфологію, до того ж – суперечливу [210, с. 52-60, 117-118]. Також майбутній єпископ Гіпону усвідомлював неповноту поняття про Бога, що виникає при абстрагуванні від усіх можливих позитивних властивостей Бога.

Уявлення про «апофатичну точку», яка залишається після заперечення усіх властивостей, що його зустрічаємо у Амвросія Медіоланського (а до цього у Климента Александрійського) не могло задовільнити Августина [210, с. 135-136]. Бог мав бути незмінним та бути довершеним [210, с. 137-138]. Понятійну форму для цього світогляду Августин знайшов у творах Плотіна, що були частково перекладені Марієм Вікторином [210, с. 139]. За інтерпретацією І.Попова, центральним принципом для неоплатонізму було проведення аналогій між душею і тілом з одного боку та Богом і світом з іншого боку [210, с. 139-140]. Також неоплатонізм надав Августину інструментарій для детального аналізу душевного життя [210, с. 140]. «Августин знайшов в системі Плотіна відомості про почуття і про їх діяльність, про формування уявлень і про сутності психічних образів тіл, про уяву і про пам'ять, про дискурсивне мислення і, нарешті, про принципи, якими розум керується в інтелектуальному світлі, що просвітлює душу в її розумовій діяльності» [210, с. 141]. Звідси походить багато рис психологізму, які тлумачилися як особливі для думки єпископа гіпонського, насправді були загальними для неоплатонізму, особливо у його плотіновському варіанті. Звідти ж – вчення про принцип «ілюмінації» або озаріння, що надається Богом, як необхідний для функціонування розуму в душі. Тобто, за І.Поповим, вчення про тотальний вплив благодаті на пізнавальні здібності особистості у Августина має виразно неоплатонічні корені. Разом із тим відмітимо, що І.Попов впливу неоплатонізму приписує платонівську ідею про роль математики та інших схожих наук і мистецтв у сходженні душі до ідеального. Як довела І.Адо система 7 вільних мистецтв лише у самого Августина набула завершеної форми [32, с. 117]. Але вже у часи Філона загальним місцем була думка про те, що практично усі мистецтва сприяють сходженню душі до божественного світу ідей (як відомо, сам Платон мав певні сумніви щодо цього, вважаючи, що не усі науки та мистецтва відвертають від чуттєвого до духовного) [289]. При описі сходження до Бога І.Попов розпізнає у словах Августина не свідчення про містичний молитовний екстаз, а продуману під впливом неоплатонізму схему абстрагування. Особливо це стосується так званого видіння в Остії. Замість того,

щоб побачити тут зображення екстатичного досвіду, І.Попов пише: «Дуже чітко Августин описує, як, користуючись неоплатонічним методом психологічного аналізу, він поступово доходив до усвідомлення принципів розумної оцінки явищ» [210, с. 142]. Бога слід мислити за аналогіями, але відкинувши всякі антропоморфізми, в тому числі – психологічні [210, с. 143]. Також Августин, за І.Поповим, запропонував розуміти повсякмісну присутність Бога не у просторовому значенні [210, с. 144-145]. Бог – позапросторовий аналогічно до позапросторовості інтелектуальних істин [210, с. 146]. Більше того – сам Бог є такою істиною [Там само]. Нескінченність Бога Августин розуміє як повну незалежність від простору, вічність – як повну відсутність часу [Там само]. Ідею незмінного Бога єпископ Гіпонський ототожнює з самим Богом [210, с. 147]. І оскільки така ідея в душі є, то, за ним, в душі є і Бог [Там само]. Отже, за І.Поповим, присутність Бога у особистості Августина пережив як досвід пізнання, а не віри [Там само].

Внутрішню боротьбу Августина, результатом якої стало повне навернення, І.Попов описує, спираючись на тексти «Сповіді», як боротьбу «старої волі» та «нової волі». Але підкреслює, що зло і пристрасті буквально є слабкістю добра. Відповідно, це – ілюзія, яка панує та створює видимість життя. Справжнє існування лише має проявитися у душі завдяки існуванню справжнього як ідеального і божественного. Тут проявляється ще платонічний дуалізм, згідно з яким людині видається чуттєве існуючим, а ідеальне – неіснуючим, хоча в дійсності все відбувається навпаки – і чуттєве майже не існує, а ідеальне існує максимально. Дослідник визнає, що сам Августин у своєму духовному розвитку вбачав результат впливу благодаті [210, с. 189-192]. І.Попов з цього робить такий висновок стосовно єпископа Гіпону: «Чим ясніше усвідомлює душа, що вона зобов'язана Богу не тільки своїм буттям, але і своїм сходженням до блаженного життя, тим сильніше любить вона Бога» [210, с. 193]. Відповідно, переживання тотальності дії Бога на все особисте життя переноситься Августином на теоретичну сферу і він заперечує провідну роль свободи волі у духовному розвитку, полемізуючи з донатистами [210, с. 194]. Песимістичному

погляду на людські можливості І.Попов також знаходить додаткове пояснення. «Якщо релігійне почуття Августина отримувало збудження від усвідомлення своєї колишньої гріховності, з одного боку, і уявлення про любов Божу, пробачила всі гріхи і змінила його внутрішньо, – з іншого, то, природно, ефект цієї думки був тим сильніше, чим темніше уявлялося минуле і прекрасніше – сьогодення» [210, с. 195]. Дослідник звертає увагу на те, що драматизація стану гріховності до навернення у Августина сполучалася з певною гордістю за те, в якому стані праведності він опинився після власного хрещення. І.Попов зазначає: «переходячи від перших восьми книг "Сповіді" до десятої, в якій автор зображує свої моральні успіхи, мимоволі дивуєшся зміною тону і поблажливості оцінки. Без перебільшення можна сказати, що в патристичній літературі важко знайти іншого автора, який з такою ж свободою і так само безстрашно говорив би про досягнуту ним міру морального розвитку, про чистоту своїх мотивів, про бездоганність своєї поведінки, про слабкість спокус і про мале значення своїх помилок» [210, с. 196]. Разом із тим, усі успіхи Августин приписував благодаті, і вони були приводом для постійної вдячності Богові [210, с. 197]. І.Попов відмічає, що песимістичний погляд на самого себе до навернення цілком гармонізується із песимізмом Августина щодо людської сутності, щодо людської історії [210, с. 198]. Для самого єпископа Гіпонського єдиним істинним щастям стало існування у повноті любові, яку він отримав у Богові. Дослідник вірно відмічає: «любов для Августина була умовою щастя. Життя без любові було для нього порожнім і безцільним» [Там само]. Оскільки життя в любові було для нього плодом особистих відносин з Богом, Августин боявся втратити ці відносини. Досягнення єднання з Богом мислилося як природна для душі мета. «Тіло набуває нерухомість і спокій, коли займає місце, відповідне своєї тяжкості. Так і душа прагне оволодіти предметом любові, щоб досягти спокою у володінні їм» [210, с. 200]. Лише відносини з Богом дають відчуття спокою, оскільки усі змінювані предмети любові такі, що «спокійно насолоджуватися речами тимчасовими неможливо» [Там само]. У Богові незмінним є не лише Він сам, а й ідеї речей. Дослідник так описує теорії Августина: «Бог мислить про речі не

тому, що вони існують, а навпаки, речі тому існують, що Бог про них мислить. У незмінному розумі Бога знаходиться все в своїй ідеальній сутності. Ніщо тут не виникає і не зникає, а все перебуває у вигляді вічних ідей. У нашому світі тече час, вмирають миті, приходять і йдуть люди, змінюються речі, але в Бога все, що було і зникло, стоїть нерухомо» [210, с. 205]. І.Попов переконаний, що це вчення про незмінність ідеальної основи чуттєво-темпорального світу Августин запозичив із неоплатонізму [Там само]. Задум Бога про світ єпископ Гіпону порівнює з поемою, яка єдина, і для розуміння якої необхідним є знання її в цілому, з її кінцем. І у світлі цього знання всієї поеми можливо звертати особливу увагу на певні її частини, що і робить розум та пам'ять філософа чи богослова. Зміст самого пізнання не є таким важливим, як те, що воно є частиною відносин любові з Богом, і під час пізнання Августин культивує у собі вдячність незмінному Богові за те, що благодать привела його до щастя [210, с. 206].

Гносеологію Августина І.Попов визначає як неоплатонічну, але з певними поправками порівняно з Плотінієм, що викликані християнським певним позитивним ставленням до матеріального та з наданням пізнавальних функцій любові [210, с. 212]. Дослідник детально аналізує як єпископ Гіпону відмовляється бачити у поняттях та образах що виникають щодо чуттєвих реальностей апріорні форми пізнання. Душа є активною, а не пасивною навіть під час чуттєвого пізнання, але образи і поняття виникають під час пізнання, а не є наперед даними. Останнє твердження відрізняє теорію Августина про чуттєве пізнання від Плотінівської. І.Попов відмічає у трактаті «Про Трійцю» вчення про пасивність чуттєвості при сприйнятті образів, а також цілком нову теорію про роль волі у поєднання суб'єкта і об'єкта пізнання [210, с. 241, 243], у формуванні зв'язку між об'єктом сприйняття і відчуттям [210, с. 247]. Вплив чуттєвих предметів на органи відчуття викликає у душі психосоматичні форми-образи, на основі яких вже формуються чисто психологічні форми [210, с. 244]. Воля поєднує форми, які є у пізнавальному органі та форми, які є об'єкті пізнання [210, с. 249]. Відмітимо, що І.Попов прекрасно описує особливості вчення Плотіна, Платона і Аристотеля про чуттєве пізнання, пам'ять, уяву,

інтелектуальне пізнання. На основі цих описів стає не важко відмічати у чому Августин повністю слідує за Плотінієм, а де є певні розбіжності. І.Попов у цьому аналізі виступив як високопрофесійний історик філософії та історик психології. Саме розширення інструментарію патрології за рахунок додавання до прекрасного знання текстів Августина усіх можливих паралелей з текстів античних філософів, робить аналіз І.Попова переконливим та актуальним навіть сьогодні. Дослідник інтерпретує Плотіна так, ніби Єдине дійсно є світлом, яке осяює все та робить можливим пізнання [210, с. 275]. Таке тлумачення дещо применшує абсолютну трансцендентність Єдиного, однак тексти Плотіна дозволяються так зрозуміти його вчення про божественне світло. Відповідно, у Плотіна розум людини осяюють світло Єдиного, світло Розуму, світло Душі, тоді як у Августина все це – єдине світло Бога. Метафізика світла має той смисл, що вищий принцип надає можливість для пізнання оскільки людська душа існує у ньому. І лише для простоти виразів Плотін та Августин говорять про присутність вищого у нижчому. Також важливо, що судження дискурсивного розуму можливі завдяки наявності інтуїтивного розуму. За І.Поповим, Августин переосмислив відносини душі до божественного, заперечуючи природну належність Єдиного і Розуму людині. Людина лише озаряється Розумом, і це дає можливість розуміння для людської душі, для дискурсивного розуму [210, с. 278-279]. Здатність інтелекту бачити внутрішньо очевидні істини подібна до здібності ока бачити чуттєві предмети та їх форми [210, с. 280]. І.Попов надає великого значення тому факту, що предметами інтелектуальної інтуїції для Августина є не лише теоретичні ідеї, а й практичні принципи, пов'язані з оцінкою всього що робить людина [210, с. 286-287]. Принципи мислення і самоочевидні істини як певні осереддя смислу для розуму є його внутрішнім світлом [210, с. 288]. І.Попов підкреслює: «в раціональному пізнанні тілесного і тимчасового Августин розрізняє дві сторони: пізнання цінності речей і пізнання їх загальних властивостей і причинного зв'язку. Перше він ставить в залежність від самоочевидних істин, властивих розуму, друге обумовлює чуттєвим досвідом» [210, с. 328]. Перше знання має ґрунтуватися на незмінній істині, яка

є основою для оцінок, але не може оцінюватися сама [210, с. 335]. Такі істини є універсальними [210, с. 337]. Істина – одна, хоча й відображається у всіх душах, що її пізнають, так само як і місяць споглядається кожним, хто бажає цього і спрямовує на нього свій погляд [210, с. 342]. Місяць однаковий і для того, хто бачить його вперше, і хто бачив його багато разів. Так само інтелектуальні істини споглядають і розуміються душею [Там само]. Наявність вічних істин служить доказом існування Бога та ідей в Богові [210, с. 347]. «Душа людини і її розум нижче істини тому, що вони змінювані, а істина вічна і не підлягає зміні. Якби душа судила про речі на підставі себе самої, то не було б природи, що перевищує її» [210, с. 346]. Те, що ідеї належать самій сутності Бога у світогляді Августина пояснюється тим, «між Творцем і нетворцем не може бути нічого середнього» [210, с. 348]. Зокрема, Логос не може бути таким посередником, але цілком належить Богові [Там само]. Усі ідеї у Богові тотожні його сутності. Усі властивості, в тому числі – знання, теж є один і тим же із його сутністю [210, с. 349]. В цілому, «якщо незмінна істина вище душі, то вона може бути або деякою потенцією (силою, властивістю) Бога, або самою Його субстанцією. Але Августин не утверджував ніякої реальної відмінності між субстанцією і властивостями Божими. Сутність Божа і Його сила, праведність, мудрість – одне і те ж. З усіх цих посилок для Августина з необхідністю випливав той висновок, що незмінна істина, якою людина керується в своєму раціональному пізнанні того, що є тілесним і підлягає законам часу, є Сам Бог» [Там само]. Таким чином, в межах гносеології та онтології Августина значна множина ідей та принципів відкривають незмінну істину, якою є сам Бог за своєю сутністю [Там само]. Істина, якою є сама Божа сутність, стає світлом для розуму, і певні смисли пізнаються розумом внаслідок інтелектуального інтуїтивного розуміння Бога [210, с. 349-350]. І. Попов усвідомлює, що теза про споглядання самої сутності Бога є доволі незвичною, тим більше, що Тома Аквінат доклав значних зусиль для того, щоб довести неможливість споглядання сутності Бога у цьому житті, відносячи таке споглядання лише до майбутнього блаженного існування душ. «Бог є Істина як сукупність принципів мислення, через причастя яким стає

справжнім людське мислення і пізнання» [210, с. 352]. Звичайно у патристичній літературі найменування Бога істиною тлумачиться як вказівка на те, що Бог є джерелом істини як сукупності ідей, але сам він мислиться як такий, що вище цих ідей. Августин же прямо вважає, що ці ідеї – складова змісту Божої сутності. На матеріалі великого числа текстів, І.Попов доводить, що у Августина «Бог не називається числом, естетичною мірою, справедливістю, істиною, світлом, як причина і подавець самоочевидних істин, за своєю природою властивих людському розуму, але завжди як початок, тотожний з цими істинами» [210, с. 356]. Ці ідеї дані у цій сутності в стані тотожності, пізнаються розумом у їх розгортанні щодо всього створеного. Оскільки існування цих ідей не є чимось, що може бути названо «енергіями», то присутність навіть однієї такої ідеї – це присутність всього Бога як сутності. Таким чином, Бог присутній скрізь як смисл всього, як основа існування всього, як життя всього. Вірніше – все присутнє саме у Богові. І завдяки актам пізнання ця присутність оприявнюється.

І.Попов підкреслює, що завдяки тотожності Бога та Істини, в системі Августина не можна провести межі між світським та релігійним, оскільки існує тотальність впливу Бога на всяке істинне пізнання. У системі єпископа Гіпону «з ототожнення Бога з Істиною як сукупністю принципів мислення, слідує, що людський розум, наданий собі і не просвітлений Богом, нічого не може пізнавати правильно не тільки в релігійній сфері, але і у всякій іншій. Будь-яке пізнання, так би мовити, надприродне і без впливу Бога не може мати місця» [210, с. 353]. Слід зауважити, що думки про тотальність впливу Бога на пізнання присутні й у деяких мислителів грецької патристики, наприклад, у Григорія Ниського і Максима Сповідника. Однак, існує і певне різке розрізнення. У цих та інших Отців Сходу мова йде про тотальність присутності та впливу на пізнання Божественних енергій, а у Августина мається на увазі присутність та вплив самого Бога як сутності.

За Августином, пізнання розуму подібне до пізнання через зір. На думку Августина, очі бачать з двох причин: світло від очей дозволяє конкретній особистості бачити предмети, світло від сонця робить можливим бачення взагалі.

Аналогічно інтелектуальне пізнання відбувається завдяки поєднанню світла розуму та світла Бога. «Інтелектуальне світло – це вже не світлова потенція вогню, а мислення. Воно складається з двох світил, в даному випадку не тотожних, а лише подібних один одному: з безтілесного, але змінюваного розуму і безтілесної незмінної Премудрості Божої. Те й інше – світло, тому що знаюче і пізнаване повинні бути подібні. Розумоосяжне світло – не образ, а реальність, і ця реальність є не що інше, як мислення. Розум людини і Бог є мисленням. Але мислення людського розуму дискурсивне: воно потребує опори в самоочевидних істинах, в принципах. Цих принципів в ньому немає. Вони входять як складова частина в абсолютне мислення Бога і тотожні з Його субстанцією» [210, с. 356]. Цю теорію І.Попов характеризує як повністю неоплатонічну [210, с. 357]. Разом із тим, дослідник відмічає, що Августин очищає плотинівське поняття світла до мислення та мислимого, відкидаючи такі сенси як буття і енергії. Таким чином, відбувається інтелектуалізація поняття світла, позбавлення його залишків натуралістичних уявлень. А це значить, що від розуму світлом є акт розуміння, а від Бога світлом є сенс. І.Попов близько підходить до такого висновку, але він намагається детальніше проаналізувати уявлення Августина про акт озаріння як поєднання цих двох видів світла у єдине ціле. Дослідник аналізує як саме єпископ Гіпону доводить, що вічні істини не можуть витікати із узагальнення емпіричного досвіду та висновує, що ці докази мають метафізичний характер [210, с. 358-366]. Наприклад, чуттєве не може бути причиною вічного, бо у причині має бути більше реальності, ніж у наслідку. Ніхто і ніщо не може змінити того факту, що подвоєнням одиниці буде двійка. Августин підкреслює, що знання істини не є пригадуванням. І.Попов вірно відмічає неоплатонічні корені відмови від теорії пригадування. Якщо вічні істини постійно присутні для розуму і кожен бажаючий може їх осягати, то немає необхідності у пригадуванні. Більше того, усі істини єдині у Богові, а нескінченний Бог присутній у кожній точці простору і у кожному розумі як ціле та неподільне [210, с. 375]. Попов так узагальнює головну ідею теоцентричної гносеології Августина: «безтілесна і вічна сутність Бога завжди присутня в духові людини, а в ньому дана умоосяжна

Істина» [210, с. 376]. Людина усвідомлює, що знання Бога присутнє у пам'яті. До 388 року Августин вважав, що це пізнання відбувається за типом платонівського «згадування» («анамнезісу»). Але з 388 року Августин вважав, що це знання у пам'яті з'являється лише внаслідок безпосередньої присутності Бога [210, с. 377-378]. «Бог, або Істина, як сукупність принципів мислення, в силу своєї скрізьприсутності знаходиться завжди Самою Своєю субстанцією в душі людини, і розум наш споглядає Його так само безпосередньо, як очі – предмети, що знаходяться перед нами» [210, с. 379]. Августин наголошує на тому, що Бог знаходить у центрі розуму, і причому сам, а не своїм відображенням [210, с. 380]. Але у розумі Божественна істина відображається, як форма на матерії [210, с. 383]. Споглядання Бога розумом є більш безпосереднім, ніж споглядання речей зором [Там само]. Це споглядання – не опосередковане ніякими роздумами. Бог є «більш внутрішнім» для людини, ніж її «Я». І тому споглядання Бога так само безпосереднє як самопізнання [с. 384]. Розум, що спрямований лише на самого себе легше розпізнає поруч із власним «Я» також і Бога-Істину, ніж розум, що спрямований на чуттєве [Там само]. Воля може сприяти увазі при пізнанні та досягненні більшої ясності [210, с. 384-385]. «Істина, як сукупність всіх принципів, присутня в розумі людини реально, у своїй власній субстанції, а не у вигляді відображення або відбитка. Вона осяває його думку і керує нею. Але спочатку людина не бачить цього світла або тому, що розум його недостатньо чистий і здоровий, або тому, що увагу його спрямовано на інші предмети, або, нарешті, тому, що він не може обійняти одним поглядом всієї повноти Божественної Істини» [210, с. 385]. Таким чином І.Попов надає тлумачення пізнання Бога в душі в поняттях неоплатонічної філософії, не появнюючи того моменту, що Бог навіть при своєму пізнанні завжди залишається непізнаваним – а це для самого Августина є принциповим положенням. Можемо лише припустити, що без феноменологічної концепції «надлишкового феномену» всебічне пояснення августинової концепції пізнання Бога у душі залишалося недосяжним для дослідників. За І.Поповим усвідомлення істини може бути більш чітким або менш чітким, але елементів концепту «вченого незнання» у

пізнанні Божественної істини у Августина він не бачить. Істини наук є відображеннями вічної істини [210, с. 388]. Також і все теоретичне і практичне знання походить від Мудрості Бога, але відрізняється від останнього як відображення від взірця [Там само]. Августин визнає, що до істин, які почерпнуті із споглядання, можна часом дійти і через роздуми [210, с. 387-388].

І.Попов впевнений у тому, що вся гносеологія і теорія теогносії Августина є неоплатонічною, оскільки цілком залежить від Плотіна. «Він усунув тільки неоплатонічне пояснення факту присутності в душі Божественного Начала – близьку до пантеїзму ідею радіації Єдиного – і замінив її християнською, поставивши перебування Божественної Премудрості в розумі в зв'язок з ідеєю безтілесності, непросторовості і всюдисущості Бога» [210, с. 389]. Дійсно, заперечення еманачії веде до наголосу на всюдиприсутності вічного незмінного Бога, який є буття, а не над-буттям. Теорія еманачії, яка необхідна для пояснення як від надбуттєвого Єдиного може з'являтися буттєвий Розум та інші реальності у Августина не є потрібною. Бог є буттям, що творить нижче буття. Гносеологію і теорію теогносії єпископа Гіпонського І.Попов бачить як аналогічні до ідей арабського неоплатонізму стосовно активного і пасивного інтелектів, так присутності загального активного інтелекту в індивідуальному пасивному розумі [210, с. 389-390]. Нам таке тлумачення видається явно штучним, оскільки Августин далекий від де-індивідуалізованого вчення про пізнання і богопізнання. При аналізі долі гносеології августинізму в середньовіччя І.Попов зближує вчення єпископу Гіпону практично з усіма гносеологічними теоріями нетомістичних мислителів. Такий хід думок є значним спрощенням і його не можна прийняти. У томізм дослідник бачить появу певного суб'єктивізму. «Аналогія світла звичайна Томі, як і Августина, але отримує у нього інше застосування. Це не Божественна Істина, незалежна від людського розуму, а сам розум і виробляє свої регулятивні принципи пізнання» [210, с. 394]. У дусі власної доктрини Тома перетлумачив Августина, і це привело до формування католицького конфесійного погляду на августіанство як на майже-томізм [210, с. 394-395]. Це на довгий час закрило для теологів бачення справжнього Августина

[210, с. 395]. І.Попов підкреслює, що Августин у своєму інтуїтивізмі дуже далекий від того інтуїтивізму, який пропонували Ніколя Мальбранш, Вінченцо Джоберті, Ніколай Лоський, які вважали, що сам предмет пізнання існує у Божественній свідомості [210, с. 396]. За Августином, Бог пізнається розумом постійно, а не в есхатологічному блаженстві чи тимчасовому екстазі [210, с. 399]. Споглядання істини є моментальним озарінням, інсайтом. «Ототожнення принципів оцінки, законів співвідношення чисел і геометричних понять з Самою Божественною Істиною безсумнівно встановлюється тим фактом, що про спогляданні їх Августин каже в тих же виразах і тими ж самими словами, якими описує споглядання Бога, доступне людині в цьому житті. Це той же акт моментальний, обумовлений чистотою розуму, що вражає слабку людську думку і скидає її в область конкретних образів» [210, с. 400]. Отже, при чистоті розуму поняття про Бога будуть сформовані з його ясного і очевидного пізнання у душі людини. І це є доказом існування Бога за Августином [210, с. 390]. Пізнання через негативні судження Августин не вважав ефективним, оскільки за Платоном подібне пізнається подібним [210, с. 404], а для встановлення такого зв'язку необхідна опора на позитивні якості пізнаваного та суб'єкта пізнання. Цій позиції відповідає характеристика добра як існування, а зла – як браку існування: приписувати Богові неіснування навіть у вищому сенсі означало б виводити його за межі добра [210, с. 405-406].

При вирішенні питання про пізнаванність часу, І.Попов звертає увагу на визначення Августином часу як міри руху, тоді як для Плотіна навпаки рух був мірою часу [210, с. 412]. Але тут скоріше слід бачити не вплив Аристотеля як це постулює дослідник [Там само], а наслідок того, що незмінність та змінюваність для Августина є найбільш фундаментальними характеристиками Бога і створеного. Плотін у Божественному, крім вічності, поміщав ще особливий вічний час, постулюючи певну внутрішню змінюваність, хоч і всіляко наголошуючи на її вищості від звичайних трансформацій створеного. Час, що виміряє рух створеного є суб'єктивним. «Відповідно до трьох часів – теперішнього, минулого і майбутнього – в душі є три сили, за допомогою яких

людина визначає тривалість змінюваних образів: теперішньому відповідає увага, минулому – пам'ять, а майбутньому – очікування. Предмет очікування, стаючи предметом уваги, переходить в предмет спогадів. Минулого не існує, але в душі є спогад про нього. Майбутнього немає, але душа знаходиться в стані очікування нових подій. Сьогодення не має тривалості, але триваючий час є напруга уваги, за допомогою якої сприймається послідовний ряд миттєвостей теперішнього» [210, с. 416]. І.Попов характеризує погляд Августина на час як міру руху в світі як метафізичний, а переживання часу описує як психологічні [210, с. 417]. З такою характеристикою можна погодитися. У неоплатонізмі Плотіна час теж приписувався певному суб'єкту, але ним була Світова Душа, існування якої Августин визнавати не міг.

Щодо переживання несумнівності власного існування, то І.Попов цю теорію Августина виводить теж із неоплатонічних джерел. Після текстуального аналізу, дослідник підсумовує: «У вченні блж. Августина про безпосередню самосвідомість відтворюється, таким чином, майже все те, що було приурочено Плотіном до самопізнання інтелекту; християнський мислитель переніс момент самопізнання, що недопускає сумнівів, з трансцендентної області в сферу реальних переживань особистості» [210, с. 428]. Таким чином, можна також і говорити про неоплатонічні корені декартівського «когіто», про що писав пізніше дослідник М.Гарнцев [80].

При відкритості до пізнання Бога та власної душі, особистість має значні труднощі з пізнанням внутрішнього світу інших людей. І.Попов констатує, що «Я» іншого для розуму є непізнаваним і про нього можна судити лише опосередковано [210, с. 433-438]. Апофатичність іншого зумовлює необхідність спілкування за допомогою мови. Усі мови Августин вважає результатом конвенцій. І.Попов зауважує, що погляд єпископа Гіпонського на мову цілком збігається з теоріями Григорія Ниського, особливо із 13 книги «Спростування Евномія».

І.Попов намагається довести, що у Августина співвідношення створеного і Бога можна описати через концепцію причетності. Ця теза є дискусійною,

оскільки єпископ Гіпону заперечував неоплатонічне та каппадокійське розуміння причетності за допомогою теорій еманцій та енергій відповідно. Августин вважав очевидним, що скінченне сутнє існує у нескінченному Бутті, але яким саме чином це відбувається – таємниця. Також у доказах існування Бога Августин завжди мислить Бога як трансцендентну основу існування, життя, істинності, порядку, а не як причину [210, с. 489-490]. Відповідно до цього сам стиль доказів існування Бога є інакшим, ніж у всій середньовічній думці. Подібно до існування ідей у платонізмі, існування Бога як Істини не доводиться, а вказується. «Тому буття Бога є в них не стільки логічним висновком, скільки фактом, який безпосередньо вбачається розумом» [210, с. 491].

І.Попов особливо наголошує на тому, що у вченні про можливість пізнання Божої сутності вчення Августина радикально відрізняється від розуміння цієї тематики східними Отцями Церкви [210, с. 505]. Дослідник відмічає, що у його часи адекватного розуміння цієї різниці ще не існувало, і тому він вважає себе піонером у цій тематиці [Там само]. Слід визначити, що це дійсно так і Іван Попов став першим науковцем, що систематично проаналізував теорії про богопізнання у Августина і каппадокійців у їх протиставленні.

Вчення про пізнання Бога у східних отців ґрунтується на розрізненні у Богові сутності та енергій (сил), і постулаті, що пізнаваними є саме ці останні, а не сутність. Це вчення є спільним не лише для всіх Отців Сходу до Ареопагітик, а й для Філона і Плотіна [210, с. 505-506]. На Сході у донікейський період сутність почасти ототожнювалася з Богом Отцем, а Син та Святий Дух частково мислилися як енергії, що приводило до спотворення ортодоксії [210, с. 507-516]. У нікейській ортодоксії сутність та три іпостасі складають апофатичного Бога в собі, а енергії є його проявами стосовно створеного [210, с. 507, 516-524]. Непізнаваність Божої сутності у каппадокійців для І.Попова є наслідком простоти та нескінченності [210, с. 518-519]. Дослідник звертає увагу на те, що у Філона, Плотіна, практично у всіх авторів християнського Сходу розрізняються сутності, сили (потенції) та енергії в Богові як три елементи єдиної реальності. При цьому «сутність зовсім незбагненна, в більшій мірі пізнавані потенції і ще

ближче до пізнання енергії. Сутність немає імені, сили і енергії багатойменні; причина непізнаваності сутності лежить в її невизначеності і нескінченності, пізнаваність потенцій обумовлена їх визначеністю, велика близькість до пізнання енергій пов'язана з їх визначеністю і обмеженістю» [210, с. 524]. У сучасному православному богослов'ї поняття енергій та сил (потенцій) як правило ототожнюються. І.Попов розрізняє їх у межах тріади «сутність-сила-енергія», засвідченної у більшості отців грецького Сходу та особливо детально осмисленою св. Максимом Сповідником. Це дозволяє чіткіше зрозуміти корені вчення про Божі енергії у Філона та в неоплатонізмі. Переходячи до аналізу вчення Августина про Бога, І.Попов підкреслює, що поняття енергій єпископ Гіпону взагалі не використовує, а Божественні сили у його системі завжди тотожні Божій сутності [210, с. 524-525]. «Вище різноманітності сил він не ставить простої і невизначеної сутності. Позаду того, що є в Бозі пізнаваного, він не мислить деякого непізнаваного за своєю простотою фону, деякої невловимої для думки точки або монади. Разом з цим відпадають і ті гносеологічні висновки, які висновувалися на Сході з ідеї простоти Божественної сутності, тобто апофатика, оскільки вона прагнула піднести сутність Божу понад усе умоосяжне, і вчення про неіменованість Бога, оскільки воно спиралося на ідею непізнаваності Божої» [210, с. 525]. При цьому Августин визнає, що нескінченний Бог ніколи не буде повністю пізнаним, а оскільки Бог є нематеріальним, то поняття, що запозичені з чуттєвого досвіду до Бога не можуть застосовуватися. І.Попов підкреслює, що, згідно з Августином, не можна розрізняти у Богові незмінної сутності та змінюваних енергій, оскільки змінюваність є властивістю створеного, тоді як Бог є цілком незмінним [210, с. 526]. Також Бог є абсолютно простим, і у Нього немає атрибутів, які б не були цілком тотожні з його сутністю, у чомусь від неї відрізнялися б [Там само]. Слід сказати, що це бачення І.Попова цілком підтверджується численними текстами Августина. Тотожна із силами-властивостями сутність ніяк не є вищою за них [Там само]. Відповідно, сутність настільки пізнавана, наскільки пізнаваними є властивості Бога [Там само]. В цілому Бог є найбільш несумнівно знаним, при

чому в безпосередньому осягненні, і знання його є більш достовірними, ніж знання стосовно матеріальних речей та інших душ [210, с. 533]. Тут Августин продовжує лінію думки Платона, згідно з яким знання про математичні смисли принципово більш достовірні, ніж знання про чуттєві предмети. Разом із тим, людське пізнання Бога у цьому житті не є адекватним щодо нескінченного Бога [210, с. 534]. І.Попов підкреслює, що, за Августином, щодо Бога слід відкинути чуттєві та антропоморфічні уявлення, а східна патристика завжди говорила і про необхідність стати вище за умоосяжні поняття Божественного [Там само]. Августин дотримується думки, що Бог – це нескінченне умоосяжне буття і тому його негативна теологія не має того радикалізму, як апофатика каппадокійців та інших мислителів східної патристики [Там само]. «Для блж. Августина Бог саме і є Благо, Краса, Мудрість, Справедливість, тотожні і невідмінні від Його сутності. Отже, його негативне богослов'я не могло розповсюджуватися на ці умосяжні предикати Божества» [210, с. 535]. Відповідно, негативна теологія або апофатика у системі Августина мала на меті відхід від чуттєво-матеріального розуміння цих атрибутів Бога та мала виховне значення для душі [210, с. 535-536]. І.Попов доводить, що Августин визнає, що поняття більш пов'язані з чуттєвими образами, ніж інтелектуальні інтуїції. Тому Бог пізнаваний, хоча і обмежено, оскільки повністю пізнати можна лише скінченний предмет. І при цьому знання про Бога значно менше може бути висловлене у мові [210, с. 536-540]. І.Попов підсумовує: «Для Августина Бог доступний пізнанню, тому що розум, поступово очищаючись від чуттєвості, набуває здатності мислити непросторове, вічне, безтілесне, але мова в цьому відношенні відстає від нього і не може за ним слідувати» [210, с. 540]. Якщо в неоплатонізмі грецької патристики велике значення надавалося екстатичним станам душі, Августин має завузьке уявлення про екстаз. А саме, він бачить у ньому явище, подібне до сну. За Августином, «уві сні, так і в екстазі людина бачить не самі реальності, а образи людей, місць і речей» [210, с. 575]. Але також екстазом можна назвати безпосереднє пізнання Бога розумом, коли розум стає вище за чуттєві речі та образи фантазії [210, с. 575-576]. Екстатичне пізнання може мати лише

допоміжне значення. В цілому людина може бути впевнена практично у всіх різновидах знання [210, с. 610-630]. Досягненню достовірності сприяє віра як прийняття думки із згодою [210, с. 631].

При аналізі онтології Августина І.Попов підкреслює численні риси схожості з неоплатонічними уявленнями про форму, матерію, рух, час тощо. Особливо близьким є розуміння зла. Але якщо в неоплатонізмі зло є перш за все матерією, то у Августина – недостатчею добра. На думку І.Попова, єпископ Гіпону дещо субстанціонально уявляє первинне «ніщо», розмірковуючи про його присутність в людині як начало схильності до тління [210, с. 718-719]. Дослідник вважає, що таку субстанціалізацію можна пояснити як наслідок неповного подолання маніхейських уявлень [210, с. 723]. Первинна безформена матерія є певним благом [210, с. 727], а тому є кращою і за ніщо, і за зло [Там само].

Між онтологією Плотіна та Августина І.Попов бачить принципову різницю. Центральне положення в теології єпископа Гіпону займає ідея довершеної істоти, а не Єдиного як Першої причини [210, с. 735]. Дослідник відмічає, що Богу як довершеній істоті, сутності Трьох, Августин приписує властивості як першої, так і другої іпостасі Плотіна [210, с. 736]. Нам видається, що така точка зору є дещо тенденційною. Скоріше Августин приписує Богові усі предикати, які мав за Плотіним Розум. Як і усі православні богослови ХХ століття І.Попов дещо применшував трансцендентність Єдиного за Плотіним, і тому й могло з'явитися судження, що Августин приписує Богові також і властивості Єдиного.

В цілому, І.Попов випередив власний час, довівши існування суттєвої залежності Августина від неоплатонізму Плотіна практично у кожному елементі філософії та теології єпископа Гіпонського. Лише сьогодні історики філософії та історики теології знову піднімаються на рівень рефлексії, досягнутий І.Поповим.

Сучасний православний історик філософії та богослов А.Фокін цілком вірно привернув увагу до впливу на Августина тріадології християнського неоплатоніка Марія Вікторина [275; 280]. Саме через цього мислителя були опосередковані усі філософські впливи на теологію Августина - від Платона до Порфірія. І якщо у вченні про людину, світ, пізнання можливо говорити про інші

визначальні впливи, то у області теології важливим є те, що Марій Вікторин був безпосереднім попередником Августина.

Вчення Августина про Трійцю стала предметом аналізу А.Фокіна у його монографії «Формування тринітарної доктрини у латинській патристиці» [280]. Зокрема, дослідник звертає увагу на велике значення неоплатонічної тріади Буття-Умоспоглядання-Життя, яка характеризувала іпостась Розуму у Порфірія та інших філософів. Ця тріада дозволяє описувати Бога як Існування, як Буття, яке вважалося Августином іменем Бога згідно із висловлюванням «Я є Сущий» (Вих. 3:14). Для дослідників важливо, що Трійця пояснюється через тріаду понять «буття-умоспоглядання-життя», а не лише через психологічні аналогії, такі як «буття-розум-воля», «пам'ять-розум-воля» чи «розум-життя-любов». Все це вказує на те, що значення психологічних аналогій, яке раніше абсолютизувалося, було об'єктивно меншим. К.Морескіні наводить значне число тріад, за допомогою яких осмислюється структурованість усієї реальності [192, с. 514-518, 523-529]. С.Месяц намагається довести, що тріадологія Августина і каппадокійців були суголосними, якщо порівнювати їх з вченням неоплатонізму про Єдине, Розум та Душу [183, с. 845].

Особливо важливим кроком у історико-філософському дослідженні спадщини Августина стала книга А.Фокіна «Формування тринітарної доктрини в латинській патристиці» [280]. Дослідник пояснює особливості тріадології єпископа Гіпону та загальні риси його теології в цілому як такі, що сформовані під впливом неоплатонізму. Цей вплив став можливий завдяки Марію Вікторину як попереднику Августина у засвоєнні неоплатонічної діалектики в християнській думці. Оскільки єпископ Гіпону не володів вільно грецькою, то твори Марія Вікторина і його переклади уривків з «Енеад» Плотіна стали вікном у світ неоплатонізму. Разом із тим, християнський неоплатонізм Вікторина був найбільш близьким до Порфірія, і сам того не усвідомлюючи, Августин теж належав до лінії Порфірія у розвитку неоплатонізму. А.Фокін відмічає як методологічну особливість думки Августина постійне користування різноматніними тріадами, які пропонували неоплатоніки. Для єпископу Гіпону

використання тріад було запорукою досягнення науковості та філософічності. Разом із тим, світогляд, який Августин осмислював за допомогою мови тріад був більш ортодоксальним, ніж у Марія Вікторина. А.Фокін на аналізі значного масиву текстів переконливо доводить, що до Вікторина вчення про Трійцю розвивалося у латинський патристиці так само як і у грецькій. Лише у творчості Марія Вікторина формується специфічна латинська парадигма тріадології, яка всебічно розвивається Августином. Для цієї парадигми характерним є бачення Третьої Особи Бога як породженої відносинами Отця і Сина. За А.Фокіним, Святий Дух як своєрідне повернення від Сина до Отця – це вже саме по собі неоплатонічне уявлення. Але конкретно воно коріниться в уявленнях Порфірія про те, що третя іпостась повертається до першої та існує як посередник між першою та другою іпостасями. Такі уявлення у Порфірія виникли для тлумачення загадкових висловів «Халдейських оракулів». Таким чином, історія ідей, що розвиток від Порфірія до Августина за посередництвом Марія Вікторина, спричинює появу особливої тріадології, яка стане класичною для західноєвропейської схоластики.

Висновки до першого розділу

В результаті аналізу значного масиву літератури встановлено, що омріяне багатьма покоління православних мислителів формування православної теології як чистої від впливів Заходу було реалізоване лише Г.Флоровським та його учнями у межах руху, який набув назви «неопатристики». У межах неопатристики було розвинуто дві основні версії ставлення до Августина. Г.Флоровський намагався применшити розбіжності між каппадокійцями та Августином. Для нього християнський персоналізм Августина в цілому був цілком задовільним варіантом християнського світогляду на відміну від булгаківської софіології чи схоластики. В.Лоський, І.Романідес, І.Зузіулас, Х.Яннарас в творчості Августина, особливо в його вченні про «філіокве» та в його есенціальному розумінні Бога побачили джерело всієї західної онтотеологічної традиції, чий розвиток через схоластику привів до метафізики

модерну, а потім і до атеїстичного нігілізму. Сьогодні вже очевидно, що обидва підходи у межах неопатристики до Августина були обмеженими через історизм мислення православних богословів. Два наративи – гайдегерівська історія метафізики та міф про православ'я як явище цілком протилежне західному типу мислення – визначали підходи до Августина приблизно до 1990 року. Останні кілька десятиліть нове покоління православних теологів критично переосмислює традиційне сприйняття Заходу, маючи за мету формування не просто екуменічної православної перспективи, а й православного богослов'я, позбавленого впливу міфів та утопій. Помітними подіями для такого процесу переосмислення стали видання збірників «Православні читання Августина», «Православні конструкції Заходу», «Православний посібник з екуменізму», «Зустріч між Східним Православ'ям та радикальною ортодоксією». Новий православний погляд на Августина став можливий завдяки систематичному переосмисленню його ідей в сучасній західній теології, яка все більше відмовляється від інтерпретацій августианства у дусі онтотеології, відкриваючи все нові виміри його християнського персоналізму. Критичне переосмислення православної рецепції Августина стало можливим завдяки значним досягненням істориків теології та істориків філософії в інтерпретації августианства. Інтерес до Августина у католицькій думці також зумовлений впливом сучасних нових персоналістичних ідей. А саме, християнська думка початку XXI століття активно підтримує теорії «повернення суб'єкта». Адже після усіх «смертей» (Бога, оповідача, суб'єкта, морального суб'єкта) виявилось, що і людина, і автор-творець, і Бог активно повертаються як такі, що їх не можливо уникнути при всякій спробі послідовно мислити про засади теорій та практик. Також евристичною для католицького інтелектуального дискурсу сьогодення стало феноменологічне тлумачення августинової гносеології. Августин намагався довести, що істинне раціональне пізнання можливе завдяки використанню інтелектуальної інтуїції. Ця інтуїція є «наскрізною» у тому сенсі, що однаково дана від найнижчого рівня пізнання до найвищого. Сучасне августианство намагається переосмислити статус Бога в цій світоглядній картині так, щоб

уникнути онтотеології. А саме, Бог мислиться як абсолютно унікальне Буття, що принципово вище за все існуюче, і як таке, що принципово вище пізнаваності через власну абсолютну трансцендентність. І разом з тим, це саме Божественне Буття є тотально даним, є тотально присутнім, є Смыслом, що безпосередньо задає усі смисли існуючого. Така тотальна охопленість природного життя надприродним життям потребує власного пояснення, оскільки вона постулюється як очевидна, але такою для звичайної свідомості не є. Тому для осмислення цієї ситуації використовується концепція «надлишкового феномену» Ж.-Л.Марйона. В сучасній західній теології повернення до Августина, яке було покликане розширити раціоналізм за рахунок визнання існування інтелектуальної інтуїції, виявляється кроком до персоналістичної версії фідейзму. Так само і наголос на соціальній силі любові замість відродження комунітаризму може вести до нового утопізму. Повернення католицької теології від Томи до Августина позбавлене суперечливих наслідків лише у теорії суб'єкта, конституювання якого неогустіанізм описує найбільш вдало. На початку ХХІ століття історики філософії намагаються пояснити основні особливості теології Августина впливом неоплатонічної філософії Порфірія. Звичайно неоплатоніки як початок всього мислили надбуттєве Єдине. Серед усіх неоплатоніків учень Плотіна Порфірій відрізнявся тим, що вчив про Першопочаток всього як існуючий. Це відповідає поглядам Августина, який вважав Бога Буттям. Також історики філософії звертають увагу на пояснення Порфірія щодо Розуму як єдності розрізненого. На їх переконання, ця теоретична схема, що застосовується у Порфірія щодо Другої неоплатонічної іпостасі, Августином перенесена на християнську Трійцю. Неоплатонічний Розум перебуває у собі, виходить з себе, повертається до себе. Ці три елементи для Августина пояснюють існування саме Трьох іпостасей у Богові. Отець – це перебування Бога у собі, Син – це вихід, Святий Дух – повернення Бога до себе. Найбільше залежність від Порфірія виявляється в августиновій оцінці Святого Духу як посередника між Отцем і Сином. А саме, за Августином, Отець є початком будь-якої дії, Син – закінченням та предметом дії, а Святий Дух

зображується як середина між цими двома початками, що найбільше втілює саму цю дію. Теологи початку ХХІ століття намагаються заперечити те, що проект Августина можна описати як онтотеологію. Всіляко підкреслюється апофатичність Бога Августина, заперечується ототожнення Бога та Буття у єпископа Гіпонського. Можна сказати, що твори Августина стали предметом для війни інтерпретацій між тим, хто вважає, що Бог у Августина тотожний із Буттям і тим, хто заперечує таке ототожнення. Однак історики філософії підтримують онтотеологічну інтерпретацію августинізму. К.Морескіні доводить, що Порфірієва інтерпретація Розуму як самобуття була привабливою для Августина оскільки Розум (а також і Єдине) Порфірій називав "самобуттям", що, за Августином, є першим іменем Бога. Для Порфірія Розум, не дивлячись на те, що він описується як єдність розрізненного, є незмінним. Уявлення про незмінність ідеального світу, який неоплатоніки та Августин поміщали у божественному Розумові, походять ще від Платона. Августин абсолютизує незмінність як характеристику Бога настільки, що саме з уявлення про Божу незмінність походить більшість особливостей його теології. Саме із незмінності як головної характеристики Бога у Августина виводив усі особливості августинової теології І.Попов, доводячи існування суттєвої залежності Августина від неоплатонізму Плотіна практично у кожному елементі філософії та теології єпископа Гіпонського. Ці висновки І.Попова сьогодні підтверджуються новітніми дослідженнями А.Фокіна та авторів Кембриджського компендіуму з Августина. За А.Фокіним, Святий Дух як своєрідне повернення від Сина до Отця – це вже саме по собі неоплатонічне уявлення. Але конкретно воно коріниться в уявленнях Порфірія про те, що третя іпостась повертається до першої та існує як посередник між першою та другою іпостасями. Такі уявлення у Порфірія виникли для тлумачення загадкових висловів «Халдейських оракулів». Таким чином, історія філософії, доводить, що розвиток діалектики від Порфірія до Августина за посередництвом Марія Вікторина, спричинює появу особливої тріадології, яка стане класичною для західноєвропейської схоластики.

РОЗДІЛ 2

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ПЕРСОНАЛІСТИЧНИЙ НЕОПЛАТОНІЗМ АВГУСТИНА

Методологія Августина в трактаті «Про Трійцю» є виразно неоплатонічною. Перш за все, єпископ Гіпону заявляє, що типовою помилкою богословів є перенесення на Бога понять, сформованих під час пізнання чуттєвого та тілесного [1, с. 12]. Між тим, Бог є вічною і незмінною сутністю, яку можна пізнавати лише при абстрагуванні від усього змінного та тілесно-чуттєвого [Там само]. Але ця загальна установка сама по собі не працює на користь відкриття правильного теологічного методу. За Августином, якщо судити про Бога за аналогіями із пристрастями людської душі чи намагаючись досягти Бога у екстатичній трансценденції – однаково залишишся без істинних знань Божественного [Там само]. Цікаво, що аргументація єпископа Гіпона проти антропологічної редукції чи містичного екстазу в цілому нагадує таку ж аргументацію Карла Барта. Бог не може пізнаватися через абстрагування від чуттєвого і концентрацію роздумів на душі. Такого роду намагання пізнати Бога, характерні для ліберальної теології з часів Шлейєрмахера, привели християнську думку на Заході до численних неортодоксальних теорій. Також містичні та екзистенційні теорії про пізнання Бога через хмару незнання самі по собі не надали жодного пізнання. У часи Августина наївність пізнання через абстрагування від тілесного не помічалася лише платоніками, особливо Климентом та Оригеном. Августин протиставляє цій методології герменевтику Писання як єдине надійне джерело для богословських суджень [1, с. 13]. Такий підхід теж аналогічний з тим, що в XX столітті пропонувала неоортодоксія Карла Барта. Опора на Писання у єпископа Гіпона означає у першу чергу увагу до слів та дій Бога у Писанні, які б виявляли Його Самого. Цей підхід можна сьогодні співставляти із вченням Карла Раннера та Г.У фон Бальтазара про самоодкровення Бога. А саме, деякі тексти Писання є переважною основою для догматичних суджень, оскільки вони ясно та однозначно свідчать про Бога, Його

властивості, Його дії та відносини всередині Нього. Особливістю теорії Августина слід визнати те, що він усі ясні та очевидні судження про Бога із Писання стосується Бога як єдиного суб'єкта, в якому усі властивості тотожні його сутності, а відносини являють Бога як ціле, як сутність та як Трійцю. Зокрема, ніякі слова Писання не свідчать, наприклад, про Сина само по собі, але лише про Сина у Його відносинах із Отцем та Духом.

Опора на авторитетні тексти є цілком традиційною методологією для неоплатонізму. Особливий статус для мислителів цього напрямку мали тексти Платона, герменевтика яких дозволяла відкривати все нові та нові грані вчення про Божественне []. Таким чином, саме по собі, звернення до Писання як джерела авторитетних суджень не було незвичним і не означало переходу від власне філософського мислення до теологічного. Скоріше між цими дискурсами не було розділення у цьому сенсі, оскільки звернення до авторитетних текстів було звичайним методологічним прийомом, який був покликаний допомогти досягти істинного пізнання Першопричини всього.

Августин визнає різноманітність висловлювань Писання про Бога. Зокрема, у Біблії зустрічаються судження про Бога сформовані згідно із чуттєво-тілесними уявленнями, самопізнанням душі та екстатичним містичним схопленням Божественного. Єпископ Гіпону категорично стверджує, що саме для того, «щоб людська душа очистилася від подібного роду помилок, Святе Письмо, рівняючись на дітей, не уникало імен жодного роду речей, за допомогою яких Воно, ніби насичуючи, поступово піднімало наше розуміння до високого і Божественного» [1, с. 13]. Цей шлях сходження до трансцендентної причини всього призводить до суджень, які характеризують виключно Бога і не можуть бути віднесені до чогось іншого. «Те ж, що властиво [тільки] Богу, тобто то, що не виявляється ні в якому вигляді творіння, в Святому Письмі викладається нечасто, як, наприклад, те, що сказано Мойсеєві: «Я Той, що є»; «Сущий ... послав мене до вас» (Вих. 3:14)» [Там само]. На думку Августина, приписуване тут Богові «буття» є унікальним, оскільки мається на увазі вічне буття. Єпископ Гіпону посилається на місце із Писання, де Бог названий «Єдиним, що має

безсмертя» (1Тим. 6:16). Відповідно, справжні буття і вічність, безсмертя та незмінність належать виключно Богові, все інше має буття як дар і є змінним у тій чи іншій мірі. Така логіка різкого розділення незмінного буття та змінного становлення нагадує платонізм. І при цьому природно постає питання: як абсолютно незмінний Бог творить усе інше? При вирішенні цього питання Августин повертається уже до логіки Парменіда, згідно з яким незмінне буття змінює все інше «порухом думки».

Єпископ Гіпону пише: «Тому важко побачити і цілком пізнати сутність Бога, що без якої-небудь зміни творить змінюване і без будь-якого руху в часі творить тимчасове. Отже, щоб невимовним чином побачити невимовне, необхідно очистити наш розум. Поки ж ми цього ще не досягли, ми насичуємося вірою і її за допомогою йдемо більш смиренним шляхом, щоб зробитися придатними і здатними до досягнення цього» [1, с. 13-14]. Таким чином, важливе значення у пізнанні набуває віра, за допомогою якої і відбувається тлумачення текстів Писання. При цьому віра не замінює природне пізнання, а посилює його: «слабкий умогляд людини не може втриматися в цьому переважаючому все світлі, якщо тільки воно не посилюється насичуючим його благочестям віри» [1, с. 15]. Віра не є самостійним засобом пізнання, не є «вищим розумом», але саме є благодатною силою від Бога, що укріплює людське пізнання. Пізніше ця концепція віри та благодаті як засобів підсилення природного розуму буде детально розвинута Томою Аквінським. Для розуму самого по собі Бог є непізнаваним [1, с. 20]. Пізнання за вірою і благодаттю, виходячи з даних Писання стосується перш за все відносин Отця, Сина і Святого Духа, які явлені у біблійних наративах, їх дій стосовно створеного [1, с. 17-44], розуміння чого є пропорційним відносно очищення розуму віруючого читача Писання [1, с. 41-42]. Контекстом для цих теорій релігійного пізнання є телеологія, згідно з якою Писання і природа існують для того, щоб полегшити людині пізнання Бога. Згідно з Августином, «Писання і природа дані нашому спогляданню для того, щоб досліджувати і любити Того, Хто надихнув перше і створив другу» [1, с. 45]. Тим більше для такого пізнання створена людська душа, яка є, на відміну від

всього іншого створеного, є невидимою [1, с. 57]. А отже, як невидима духовна сутність вона найбільше сприяє пізнанню невидимої Божої сутності та мудрості [Там само]. Значення цих джерел пізнання стає критично важливим з огляду на те, що Августин заперечує наявність у Бога певних енергій. Наприклад, «вогняні язики» при події П'ятидесятниці були спеціально створеними явищами, які виникали на певний час, а потім зникали [1, с. 54, 55, 67]. Єпископ Гіпону наголошує, що «явища, створені за допомогою мінливої тварі, підпорядкованої незмінному Богові, виявляли Бога не так, як Він є, а лише так, як слід було в даних обставинах» [1, с. 73]. Те, що у православній теології зазвичай відноситься до «божественних енергій», які виявляють сутність та Трійцю, у Августина є створеними явищами, «знаками» [1, с. 75]. Так, створений голос Отця являє саме Отця, так само інші створені реальності являють Святого Духа або Сина. Це знаки або вказівки на персони у єдиному Богові. Сутність Бога залишається невидимою і непізнаваною при тому, що Бог творить знамена або безпосередньо Сам (власним повелінням волі, «силою») [1, с. 83, 89], або за допомогою ангелів [1, с. 93]. Таким чином, всі старозавітні знамення були створеними, і «все те, що було явлено батькам, коли Бог за обставинами представлявся їм відповідно до Своїх задумів, було створено за допомогою тварної природи» [1, с. 94]. Божа сутність не може бути видимою сама по собі [Там само]. На думку Августина, можна навіть сказати, що «не тільки ті видимі речі були створені ангелами, але навіть самі слова» [Там само]. При цьому «всі ці речі були не просто створені ангелами, але створені задля нас, тобто заради народу Божого» [Там само]. Ці знамення та видіння посиляються «чудесним чином» та «згідно із нашим станом мандрів» [1, с. 101]. Пізнання через «знаки» або «сліди» стане важливим методологічним прийомом через те, що Августин вважає неможливим пізнання Бога через енергії та властивості. Хоча каппадокійці розвинули цілу теорію як саме можна вважати, що у Богові є «загальна сутність» із «загальними властивостями», які проявляються в енергіях, єпископ Гіпону наголошував, що сутність Бога є конкретною, і не може вважатися чимось загальним. А усі властивості у Богові цілком тотожні Його сутності. Слід сказати, що

каппадокійці визнавали конкретність Божої сутності, і наголошували на умовності розгляду її в якості чогось «загального». Визнавали вони і те, що дія для Бога завжди є спільною дією Трьох і виразом природної або сутнісної здатності Бога. Для каппадокійців очевидно: те, що немає загальних властивостей – не існує. Августин пропонує онтологію Бога, в якій властивості цілком і повністю тотожні Божій сутності. Дії Бога при цьому не є проявами суттєвих властивостей, але зовнішніми наслідками Його думок і бажань (цілком тотожних Його сутності). Такий більший наголос на простоті та конкретності Бога веде до уявлення про Нього як про єдиний суб'єкт.

Логіка каппадокійців ґрунтувалася на ряді очевидностей, які зовсім не видавалися такими для Августина. Перш за все відмітимо, що Василій Великий та його соратники наголошують на тому, що існуюче повинно мати сутність, повинно бути представленим як індивідуальне існуюче та повинне мати загальні (суттєві) та конкретні (індивідуальні) властивості. Бог – існує, нехай і як трансцендентне Буття. А отже, все це має бути йому належним. Звичайно, Бог відрізняється від речей цього світу, оскільки не має «акциденцій», а лише «атрибути». Лише умовно «акциденціями» можуть бути названі індивідуальні властивості Іпостасей. Також для каппадокійців очевидно, що характеристики сутності як «загального» у Богові є умовними, оскільки сутність Бога є конкретним буттям, яке є спільним для Трьох Осіб. Треба звернути увагу, що у трьох людей спільна для них сутність є абстракцією, яка явлена лише у вигляді індивідуалізованого загального у кожному окремому випадку. Не так в Богові, в якому загальне буття дане як конкретне нерозривне нескінченне Буття. Таким чином, «загальні поняття» умовно слугують для висловлювань про суттєве у Богові, а «індивідуальні імена» Отця, Сина і Святого Духа вказують на незбагненні Три Особистості, каппадокійці вносять до цієї логіки поправки, що підкреслюють конкретність існування загальної сутності, Божественності.

Також важливо відмітити, що каппадокійці сповідували та систематично осмислювали вчення Афанасія Олександрійського про єдину дію Трьох. За цією концепцією Отець починає будь-яку дію мислення, воління, спасіння, Син-Логос

звершує, Святий Дух завершує, надаючи довершеності. Син при цьому мислився як «само-діяч» («аутоургос») спасіння, але бажання спасіння зародилося у Отці, а Святий Дух спасіння доносив до вірних, що особливо очевидно у євхаристії. Важливо, що діяльність – як загальна така як воління, мислення або конкретизована така як спасіння, освячення, промисел тощо – однаково приписувалася Божественній сутності. Ця діяльність описувалася як загальний вияв Божества, який відбувається через Трьох. Три Особи Трійці надають спільній дії Божества певної специфікації, преломлення, але не діють самостійно і роблять чогось принципово нового. Діяльність та воля, розум та пізнання відносилися каппадокійцями до властивостей Божественної сутності. Це вчення було закріплено у вченні Вселенських соборів, особливо Шостого.

Августин усі властивості Божественної сутності ототожнював із самою сутністю, доводячи, що у Богові усі Його суттєві властивості тотожні також і між собою. Не маючи виражених властивостей, Бог не має і діяльності, що була б подібна до променів сонця і до тепла цих променів. Бог мислить і волить у собі, і це цілком тотожне Його сутності. Зовні все завжди твориться з нічого, як спеціально створені дії чи слова чи знаки.

При цьому єдиний Божественний суб'єкт мав певні специфікації лише відповідно до того, як всередині Нього виділяються Мислення та Воля у персонах Сина та Святого Духа. При цьому Буття Бога ототожнюється переважно із самим Отцем. Таким чином, виникає певний парадокс, що основні властивості Буття-Мислення-Воля з одного боку описуються як абсолютно тотожні сутності Бога, а з іншого боку вони іпостезовані як самостійні Особистості. Тут виникає ще одне розходження Августина з каппадокійцями. Для останніх Три Особи у Богові конститууються через відносини походження – Отець ненароджений, Син – народжений, Святий Дух – виходить від Отця. Августин описує Бога як такого, що конституїований як певне Божественний Розум, в якому розрізняються різні аспекти – Буття, Мислення та Воління, або ж Люблячий, Улюблений та Любов, або ж Знаючий, Знаний, Пізнання. Така діалектика походить від неоплатонічного виділення у Божественному

першопочатку перебування, виходу і повернення. Саме залежністю від цієї діалектичної тріади пояснюється тлумачення Святого Духу як такого, що є відносинами Сина і Отця. А саме, Отець є перебуванням Бога у собі, Син є певним Виходом, внутрішнім для Бога проявом, а Святий Дух є поверненням Сина до Отця, їх спілкуванням між Собою. Таке осмислення Бога є яскраво неоплатонічним. Сучасні дослідники трактують Августина так, ніби Святий Дух втілює найбільше загальну Божественність, яка виявляється у відносинах Отця та Сина як Особистостей. Тут слід сказати, що за Августином усі Три Особи однаково абсолютно повністю виявляють загальну Божественність. І тому специфіка Святого Духу не в цьому, а у Його ролі уособлення моменту «повернення» в Богові.

Каппадокійська ортодоксія цілком повністю незалежна від впливу неоплатонічної тріади «перебування-вихід-повернення». Ця тріада не зумовлює ані бачення внутрішньотроїчних відносин, а ні розуміння Божественної діяльності. Також есхатологічне майбутнє описувалося не просто як «повернення» створеного до Бога, а як небачене раніше унікальне існування із своїми специфічними рисами єдності різноманіття. При цьому різноманіття не було лише наслідком «виходу» Божественних ідей у реальність, а єдність уявлялася не лише як наслідок «повернення». Нюансоване розуміння реальності у її конкретному історичному розвитку зумовлене усвідомленням неможливості «підігнати» християнську онтологію під неоплатонічні діалектичні схеми.

У творчості Августина ми бачимо, навпаки, певну зумовленість інтерпретацій християнської догматики за допомогою неоплатонічної схеми «перебування-вихід-повернення». Все це викликано тим, що платонічні та неоплатонічні парадигми мислення бачилися як синонім науковості.

Стримане ставлення каппадокійців до платонічних та неоплатонічних філософських концепцій, намагання використовувати більш нейтральну щодо світоглядної визначеності логіку Аристотеля – все це стало сильною стороною їх синтезу, дозволило «влити» в переосмислені аристотелівські категорії

«першої» та «другої» сутності новий зміст християнської онтології особистості та конкретної загальної сутності-койнонії.

Натомість Августин деякою мірою повторює помилку Оригена, коли із формальними категоріями, які використовуються у богослов'ї, запозичуються і певні філософеми. При цьому набір філософом визнавався як такий, що є належним до загальної раціональності, а тріади «перебування-вихід-повернення» визнавалися як внутрішня формальна структура будь-якої розумної душі, а то й усієї реальності. У душі тріада «перебування-вихід-повернення» проявлялася у таких елементах як «пам'ять-розум-воля», «любляче-улюблене-любов» тощо. У цих структурах третій елемент завжди був поверненням другого до першого, їх зв'язком, їх спільним породженням. Августин у цих спекуляціях знаходився під впливом Плотіна. Згідно з останнім Розум породжується Єдиним під час виходу, коли Єдине покладає власне буття («Єдине існує»), вносячи тим самим розділення на власне «Єдине» та «існуюче» (розум). Після цього Розум повертається до Єдиного, і це повернення є Душею, життєвим поривом Розуму до Єдиного. Цей порив конститується наявністю Єдиного та Розуму, їх спілкуванням, але разом із тим, він є самотійною іпостассю. Вся ця онтологія Плотіна значно вплинула на Августина. Не визнаючи її повністю, відкидаючи властивий для Плотіна субординалізм, Августин описує відносини Трійці подібним чином. Таке слідування схемам Плотіна у Августина преломлене через впливи Порфірія. А саме, Порфірій вважав, що Єдине не є надбуттєвим, але є буттям. Наближення Єдиного до буття у Порфірія сприяло тому, що сучасні дослідники саме його називають засновником онтотеології. На нашу думку, основоположниками онтотеології скоріше були Філон і Клімент Олександрійський, а Порфірій таким є лише для традиції неоплатонізму. В цілому, Августин слідує загальнохристиянській думці про те, що Бог є Буттям, а ось все інше є створеним, що існує у причетності до цього Буття. Така традиція зумовлювалася не лише екзегетикою виразу із Старого Завіту «Я є Сущий» (Вих. 3:14). Єдине як надбуттєвий початок в неоплатонізмі є моментом тотожності буття і небуття, ідеального і матеріального тощо. Християнський Бог є

трансцендентним буттям, і у цьому він схожий на Єдине. Але він не тотожністю буття і небуття, ідеального і матеріального – ці моменти не містяться у ньому як приховані потенції. Бог християнської традиції є саме буттям і містить у собі думки про все створене. Ці думки є аналогією до платонівського світу ідей, але вони не мають жодного самостійного існування як певний ідеальний світ чи Логос чи Софія. Вони належать Богові, особливо – іпостасі Логоса, але Бог та Логос вищі за них, а не тотожні Ним (як Логос у Філона) чи нижчі за них (як деміург у Платона).

На нашу думку, Августин не може бути визнаний як мислитель онтологічної традиції, оскільки його бачення Бога є яскраво персоналістичним. Бог – це Буття, але Буття – Особисте. Звичайно, Августин не розділяє персоналізму каппадокійців, згідно з якими Бог є Трьома Особистостями. За єпископом Гіпону Бог – це єдина особистість, в якій можна виділити три особисті елементи. При цьому виникає проблема того, яким чином Син існує як окрема особистість, діючи у втіленні. Це означає, що при аналізі христології, відносин втіленого Сина із Отцем та Святим Духом, необхідно все-таки визнавати окремішність особистості Ісуса Христа, яка має у собі сутності Бога та людини. Відповідно, каппадокійське вчення про індивідуалізацію через відносини походження є необхідним. І Августин визнає, що у єдиній Божій Особистості-Бутті відносини Трьох конституують Три Особистості. Таким чином, єпископ Гіпону виявляється попередником відомої думки Карла Барта про те, що Бог – це Три Екзистенції в одній Екзистенції. Тотожність особистого та суттєвого у Богові підкреслюється Августином не лише при зображенні змістовної картини життя Трійці, а у при аналізі змісту категорій, які використовувалися для формування тріадологічного догмату. Єпископ Гіпону підкреслює, що терміни сутність, субстанція, іпостась однаково позначають «щось існуюче», а розрізнення Трьох у єдиному Богові неможливо формалізувати – занадто очевидним є те, що Бог і як сутність відповідає на питання «Хто?» і як Три іпостасі теж відповідає на те саме питання. Відповідно, каппадокійська логіка, згідно з якою на питання «Хто?» у Богові відповідають

Три іпостасі, а сутність відповідає на питання «Що?» для єпископа Гіпону цілком не прийнятна. Конкретна єдність Бога є такою, що вона є персональним буттям, яке, однак, індивідуалізується не у одному Отцеві, а й у Синові та Святому Духові. Відповідно, поняття «субстанції», «сутності», «персони» однаково можуть відноситися до Бога в цілому та до Трьох Особистостей. Існування Бога не є абстрактним загальним буття, але є конкретним персональним існуванням. Саме як конкретне існування Бог в цілому є Розумом, який має у собі Три іпостасі як внутрішні елементи розумності. Для Августина існування Отця, Сина і Святого Духа є внутрішньою структурою Божественності, необхідною для Бога. Бог Отець не міг не народжувати Сина і не міг не породжувати Святого Духа. Син-Логос є внутрішнім змістом Розуму, а Святий Дух розуміється як персоналізовані відносини Отця та Сина, Розуму та Його Змісту.

Августин детально аналізує внутрішню структуру людської розумності, вважаючи її адекватним відображенням Божої раціональності. Єпископ Гіпону переконаний, що особливо яскраво людське раціо відображає Бога як Троїчний Розум у випадку причетності особистості до Трійці. Але і поза відносинами з Богом, людський розум має всередині себе тріадичну структуру, що вказує на існування Бога як Трійці. За Августином, людська особистість відкриває себе як мислення, що існує. Навіть при помилковому мисленні, все одно має бути Я в якості суб'єкта мислення. «Я помиляюся, отже Я існує» – стверджує Августин. При цьому завжди можна вирізнити розум як здатність мислення та поняття як предмет мислення. Ці два моменти у розумі не існують автономно, але є складовими єдиного суб'єкту. Адже людська особистість – це не лише здатність мислення, а й вміст людської свідомості. Також особистість – це співвіднесеність розуму та його змісту, це бажання знання та бажання все більше пізнавати, це любов до знання та любов до пізнання.

Також вміст людської свідомості можна тлумачити як перший елемент раціональності. Тоді цей початок розумності виступає як пам'ять. Однак, особистість не може бути лише пам'яттю, оскільки потребує розумної активності – хоча б для постійного оновлення образу самої себе у пам'яті. Особистість

потребує не лише утвердження себе у момент «тепер» (процес мислення) та свого образу минулого (пам'ять), а образу себе бажаного. Більше того, навіть творення образу себе минулого відбувається за допомогою бажання, яке формує уявлення про мене більше, ніж факти минулого життя. Тріадична ідентичність «пам'ять-мислення-бажання» є необхідною формою особистої розумності.

Для Августина очевидно, що і бажання можна теж тлумачити як перший елемент особистої свідомості. Тобі особистість виступає як тріада відносин «люблячий-улюблений-любов». При цьому любов тлумачиться як повнота бажання, що особливо очевидно, якщо мова йде саме про персональні відносини. Для Августина саме любов найбільше характеризує Боже існування. І причина цього – не лише у висловленні Писання «Бог є любов», а й у тому, що саме у любові – повнота особистих відносин взагалі. Також саме любов найбільш рельєфно характеризує внутрішню структуру Бога як особистості, яка любить себе, є улюбленою для себе та є любов'ю як тотожністю люблячого та улюбленого.

Відносини аналогії між розумною особистою душею та Богом будуються на тому, що три елементи у душі вказують на Три Особистості у Богіві. Для Августина три сторони людської душі не є далекою аналогією Трійці як у каппадокійців, але більш точним образом Бога. Це пов'язано з тим, що у онтології каппадокійців Трійця є унікальним парадоксальним явищем конкретної єдності Трьох Особистостей. У теорії Августина вся реальність є тріадологічною, особливо такою є структура раціональності. Саме тому «сліди» Трійці єпископ Гіпону бачить практично скрізь. За таких умов особиста розумна душа обов'язково є образом Трійці. Відповідно, душа людини містить не просто «сліди» Трійці, а сама є повноцінним «знаком» Божої Троїчності.

Онтологічна логіка Августина передбачає аналогічність доказів існування вічної розумної душі та вічного Божественного Розуму. Єпископ Гіпону наголошує на тому, що буття і розум особистої душі пронизані життям. Так само у Богіві Буття і Розум або Розум і Логос обов'язково цілком і повністю є життям, а уособленням життя у Трійці є Святий Дух. Відповідно, воля та любов для

Августина вочевидь є проявами життя, і саме – життя самодостатнього, а тому і вічного. Самодостатність розумного життя для єпископа Гіпона існує не лише у Богові, і у душі, яка теж є очевидною. Вічність створеної душі є вічністю за причетністю, але відносно тіла душа відчуває власну самодостатність. Августинівська традиція визнає більшу самостійність душі відносно тіла, ніж у томізмі, що вчить про душу як про форму тіла. Ця самостійність дозволяє Августину розгортати власні докази вічності життя душі, абстрагуючись від її зв'язку із тілом. В цьому відношенні хід думок Августина теж є яскраво неоплатонічним, і єпископ Гіпону вочевидь протистоїть стоїчній традиції уявлень щодо субстанційної єдності душевного з тілесним.

Августинівське розуміння вічності розумної душі сприяло формуванню західноєвропейського спіритуалізму. Грецька патристика не знала доказів самодостатності розумного життя душі, аналогічних до августинівських. В цілому, бачення єпископом Гіпону людської душі як розумної вічної субстанції, що є персоналізованою, є джерелом для новоевропейського розуміння «Я» як самодостатнього начала, що є таким вже не обов'язково у діалозі з Богом. Навпаки, афектація від Бога або від Іншого вже порушує автономію такого «Я», становить певну загрозу для його розвитку.

Відкриття у сучасній французькій феноменології вирішальної ролі Іншого у конституюванні «Я» стало певним повернення до августинівської концепції у її чистоті. Дійсно, для християнського персоналізму в цілому очевидно, що людська особистість є «Я» лише коли існує у відносинах із нескінченним творчим «Я» Бога. Ступінь усвідомлення цих відносин може бути різною, але переживання впливу Бога як Іншого важливе для онтології особистості, для становлення її морального характеру, для формування її відносин з іншими людьми.

Фактично християнський персоналізм описує соціалізацію людської особистості як необхідну умову її існування, але переносить відносини з соціального спілкування на спілкування з Богом. Така думка є виразно ідеалістичною, і її поява у християнському неоплатонізмі Августина є цілком

закономірною. Зазначимо, що чітких доказів відкритості самого людського особистого способу існування до Бога як Іншого Августин так і не наводить. Цим він відрізняється від релігійного екзистенціалізму XIX-XX століть, від сучасних православних богословів, які притримуються положень «богослов'я спілкування». Якщо мислителі грецької патристики і сучасні православні богослови, а також релігійні екзистенціалісти, наголошують на принциповій неповноті людини без присутності надприродної благодаті, Августин такого роду теорій не надає, вважаючи людську особистість замкненим у собі тріадологічним існуванням. Неповнота людської особистості для Августина виявляється лише у зв'язку з гріховним способом існування. Відповідно, якщо абстрагуватися від факту гріха, то і Бог як такий в цілому не потрібний для існування та розвитку особистості. Відмітимо загальну суперечність між етичним положенням про безсилля волі проти впливу гріховних пристрастей, що активізовані внаслідок гріхопадіння та онтологічною теорією про волю як важливу складову особистості, яка є самодостатньою та вільною від впливів як ціле, що складається з буття, розуму і волі.

Такі загальні антропологічну установки суперечать гносеології Августина. А саме, за вченням єпископа Гіпону необхідним елементом як природного, так і надприродного розумного пізнання є осяяння з боку Божої благодаті. В цілому, розумне пізнання у Августина має інтуїтивний характер, є вченням про безпосередню інтелектуальну інтуїцію, яка забезпечує адекватне пізнання реальності від її чуттєвих форм до Божественної першопричини. Звичайно, чим більше має стосунок пізнання до власне інтелектуального розмірковування та розуміння, тим більше воно є адекватним. Чуттєві предмети і Бог пізнавані не з повною точністю, оскільки вони є або нижче, або вище властивого розуму предмету пізнання. Разом із тим, у чуттєвій реальності предметом розумної інтуїції стає смислова структура предмету та світу в цілому. В Богові розум адекватно пізнає Його властивості, але лише у випадку якщо розумне пізнання радикально підсилене благодаттю і повністю перетворене у екстатичне споглядання. Неоплатонічна гносеологія, яка передбачає осяяння та екстаз

демонструє відкритість людини до надприродного, її призначення – жити задоволенням вищих духовних потреб. Теорія ж волі, навпаки, підкреслює обмеженість людини, неможливість досягти навіть стану відкритості до надприродного власними зусиллями. І де-факто все добро, до творення якого покликана особистість, за людину творить сам Бог. Якщо при пізнанні благодаті допомагає розкриттю природного потенціалу людини, то у творенні добра людина – інструмент Бога.

Надавши в 1-3 книгах трактату «Про Трійцю» філософсько-богословську методологію богопізнання у загальних рисах, Августин надалі звертається власне до богословського дискурсу, визначаючи не лише те, що може сказати про Бога і людину природний розум, а й те, як можна адекватно зрозуміти одкровення Бога у Ісусі Христі. Перехід до строго богословської тематики призводить до зміни дискурсу із філософсько-богословського на власне релігійний і чисто богословський. Тепер філософські ідеї та методи грають лише допоміжну роль.

Четверта книга трактату «Про Трійцю» містить приховану критику платонівської методології самопізнання і богопізнання, розвинуту в «Федоні». Платон вкладає у вуста Сократа теорію «втечі від чуттєвих речей» до «логосів». Конкретним засобом цієї «втечі» стає філософія як практика «вмирання». За допомогою цієї практики розум відсторонюється від всього матеріального, смертного. Розумна душа, залишившись без чуттєвих вражень, набуває знатності пізнавати саму себе та «все інше ідеальне». Як частина ідеального, душа має внутрішню тотожність з усім іншим ідеальним, і тому, при відстороненні від тілесного і чуттєвого, досягає мудрості як такої. Вчення про те, що душа – це втілена ідея, а усі ідеї пов'язані та навіть тотожні між собою стає основою для того, щоб стверджувати тотожність самопізнання та пізнання ідеального світу, божественного за Платоном. Шлях очищення душі стає шляхом прояснення богообразності, досягнення богоподоби, в чому і бачить сенс життя Платон.

Августин доводить неможливість такого богопізнання завдяки аргументу, що сама по собі душа є обмеженою та смертною, якщо вона не наповнена

благодаттю [1, с. 104-105]. «Ми, звичайно ж (і з цього приводу не сумнівається жоден християнин), і душею, і тілом смертні. Душею – внаслідок гріха, тілом – внаслідок покарання за гріх і тому тілом – [також] внаслідок гріха. Значить, обом визначенням нашої [істоти], тобто і душі, і тілу, необхідно було зцілитися і відновитися, щоб те, що [раніше] змінилося на гірше, оновилося на краще. Отже, смерть душі – [її] нечестивість, смерть же тіла – [його] тлінність, через яку відбувається відділення душі від тіла. Бо як душа вмирає, коли її залишає Бог, так і тіло вмирає, коли його залишає душа; адже перша стає нерозумною, а друге – бездиханним. Душа воскрешає через покаєння, а оновлення життя в тілі все ще смертному починається вірою, якою вірять в Того, Хто виправдав нечестивого; і воно посилюється і зміцнюється благим способом життя з кожним днем, тому що внутрішня людина оновлюється все більше і більше» [1, с. 104]. Повне виправдання Августин відносить лише до есхатологічного майбутнього [1, с. 104-105]. Відразу відмітимо характерні відмінності з каппадокійським вченням. Так, «смертність» душі для Григорія Ниського визначається перш за все її скінченністю, яка потребує підтримки благодаті нескінченного Бога. У Августина «смертність» душі розуміється як свого роду хвороба, яка стала притаманною для самої по собі душі. Відповідно, те що могло б розглядатися як наслідок обмеженості, мислиться Августином як наслідок гріха. Каппадокійці, Максим Сповідник, Григорій Палама розглядають аналогічну проблематику, відповідаючи на таке питання: якщо особистості вдається досягти чистоти душі чи бачить вона розумом ідеальну реальність та Бога, як то стверджував Платон у діалогах «Федон» і «Алківіад I»? Мислителі грецької патристики категорично відкидають можливість такого «автоматичного споглядання». Бог відкривається душі, коли сам того забажає. Душа є обмеженою, скінченною та не може споглядати нескінченного Бога без його самоодкровення. Августин пов'язує неможливість для душі автоматично бачити Бога за допомогою розуму з гріховністю душі, що зумовлює необхідність песимістичної оцінки морального стану людини протягом практично всього шляху її духовного сходження.

Самоодкровення Бога Августин бачив у зустрічі людини з Логосом, Ісусом Христом, якого Біблія не випадково називає Світлом [1, с. 170], яке відкриває Світло-Отця і надає можливість пізнавати і Світло-Духа [1, с. 172]. Це світло – не матеріальне і не духовне, а – Божественне, у воно у Христі досягає людську особистість та робить для неї можливою богопізнання [1, с. 170-171]. Син відкриває Бога оскільки він повністю є Бог і має в собі усі властивості сутності, тотожні їй [1, с. 164]. А також Він показує власне відношення до Отця і Святого Духа [1, с. 165].

Августин заперечує можливість пізнати Бога через самоочищення душі, вважаючи такі теорії проявом гордості [1, с. 119]. Власною силою людина не може заглянути за межі створеного [1, с. 120]. Однак, завжди є «ті, хто вважає, що може своєю власною силою очиститися для споглядання Бога і перебування в Ньому. Це – ті, гординя яких плямує їх найбільше» [1, с. 119]. Також неможливо до Бога отримати доступ через магичні дії [1, с. 114-115]. «Отже, душі очищаються і примиряються з Богом не за рахунок негідних уподібнень, нечестивої цікавості і магичних обрядів, бо хибний посередник не приводить їх до Всевишнього, але, витісняючи, відрізає їм шлях за допомогою пристрастей, згубних настільки, наскільки вони сповнені гордині, – [пристрастей], які він вселяє своїй громаді і які не можуть наситити крила чесноти для того, щоб злетіти, але які збільшують ще більше вагу гріхів для того, щоб приректи душу вниз і щоб вона впала настільки тяжко, наскільки вона бачить себе високо піднесеною» [1, с. 114]. Відповідно, за Августином, платонівський спіритуалізм [1, с. 119-121] та неоплатонічна теорія магії в дусі Ямвліха [1, с. 114-115] є виявами пристрастей душі, що віддаляють від Бога.

За Августином, Христос, будучи самоодкровенням Бога, пізнається не чуттєвістю, але розумом [1, с. 128]. І тому, вірні можуть пізнавати його і сьогодні – розумом і вірою [1, с. 128, 125]. І таким чином буде досягатися споглядання у вічності [1, с. 125].

Отже, Августин стверджує, що Бог пізнається через Одкровення, але цим Одкровенням є сам Бог. У пізнанні Бога відсутній посередник. Сам Бог є

посередником у своєму пізнанні [1, с. 113]. Син як Бог відкриває всю Трійцю, з якою він єдиний, «є Одно» (Ів.10:30) [1, с. 112]. Августин наголошує, що «нероздільна в Собі Самій Трійця являється роздільно за допомогою образу видимої природи» Христа [1, с. 131]. Іменування Отця, Сина і Святого Духа не є іменами, які пропонуються людиною, але відомі з Одкровення, із проповіді Ісуса [1, с. 130]. Те, що Бог ввійшов у людський дискурс як активне джерело певних свідчень про Бога дозволяє існувати теології взагалі та тріадології зокрема [Там само]. Джерелом суджень про Бога у теології Августин називає як самого втіленого Сина, так і чудеса, які «вважав за необхідне здійснювати Бог» [1, с. 132], а також слова Писання [Там само]. Одним із основних мотивів самоодкровення Августин вважає доказ того, що Син і Святий Дух не є меншими за Отця, є з ним одно, і це стає джерелом для ідеї про тотожність описаного у Писанні посилення Сином Святого Духа із вічними процесами походження Святого Духу в Трійці [Там само].

Отже, Син розкриває існування Трійці через явленість своїх відносин до Отця і Святого Духа, а також відкриває Ким є Бог, являючи його сутність. Августин пояснює чому саме від пізнання Сина і Трійці необхідно рухатися до пізнання Божої сутності. На думку єпископа Гіпона, усі абстрактні роздуми про Бога, не підкріпленні пізнанням Сина, не розкривають дійсного знання про Бога взагалі. Августин стверджує, що відкрите в Старому Завіті ім'я Бога «Сущий» (Вих. 3.14) вказує на Бога як персонально існуючого, і вже цей Існуючий має сутність. Відповідно, стверджувати, що Бог назвав себе Буттям або Сутністю – підстав не має. Він саме мав на увазі себе існуючого. І від Сущого – сутність, а не навпаки [1, с. 134]. До речі, цей аргумент був повторений Григорієм Паламою у «Тріадах на захист святих ісихастів», очевидно, під впливом грецького перекладу трактату Августина «Про Трійцю». Це висловлювання Палами дало підставу І.Мейендорфу для розлогіх міркувань про прото-екзистенціалізм вчення про Бога у мислителів грецької патристики. При цьому цей прото-екзистенціалізм протиставлявся західним уявленням про Бога як Сутність, всередині якої існують відносини осіб як другорядний момент. Однак, ми

бачимо, що Августин вважав Бога за існуючого як Три особи, які, разом із тим, є сутністю. Відповідно, Августин є прото-екзистенціалістом настільки, наскільки ним є Палама, що використав його думки буквально. Разом із тим, відмітимо, що єпископ Гіпонський наголошує на тому, що середині себе Бог однаково є трьома особами і єдиною сутністю як незмінний Сущий [1, с. 177-178].

Також із слів Христа про посилення Сином Святого Духа у часі Августин заключає щодо вічного походження Святого Духа не лише від Отця, а й від Сина [1, с. 146-147]. Якби Святий Дух походив лише від Отця, то він не відрізнявся б від Сина, а так він є саме дарованим Отцем для Сина [1, с. 146]. У Євангелії Син свідчить, що Духа дарує вірним не лише Отець, а й Син, а тому, на думку Августина, «необхідно визнати, що Отець і Син є одне начало відносно Духа» [1, с. 147]. Роздуми про властивості сутності Бога Августин розпочинає теж із слів Христа, який назвав Бога «благим». Такого роду предикати відносяться до всієї сутності Бога, оскільки і Отець, і Син і Святий Дух є благими. Аналіз особливостей приписування властивостей Божій сутності на основі висловлювань Писання про Бога є у Августина таким же, як і представників грецької патристичної ортодоксії. Усі позитивні властивості Бога, окрім безпричинності Отця, народженості Сина і дарованості Духа, Августин приписує сутності. При цьому є дві особливості у формально-логічному оформленні його вчення про Трійцю. По-перше, Августин вважає, що неможливо говорити про акциденції у відношенні до Бога, оскільки не існує випадкових чи змінних властивостей у Бога. По-друге, усі атрибути – суттєві незмінні властивості Бога – повністю тотожні з сутністю Бога. Відповідно, якщо у людської особистості розумність чи воля реалізуються частково, то в Богові як сутності та у кожній з Трьох іпостасей усі атрибути представлені у їх повній актуальності. Слід сказати, що у грецькій патристиці особисті властивості Отця, Сина і Святого Духа могли іменуватися «акциденціями». Августин вважає, що таке використання термінів неможливе, і говорить виключно про суттєві відносини у Богові. При цьому він зближує поняття цих відносин із поняттям причинності. Отець немає причини, Син має причину лише в Отці, Святий Дух – і Отці та Синові має єдину причину.

Опис Святого Духу через властивість «бути даром» є доволі незвичним, оскільки у грецьких отців Церкви звичайно говориться про особливий спосіб походження іпостасі Духа при чому постулюється непізнаванність цього способу необхідність прийняття на віру того, що Святий Дух походить від Отця інакше, ніж Син. Августин, намагаючись раціонально уявити походження Третьої іпостасі, описує Святого Духа як дар, тому що Він дарується вірним у часові. І щоб бути подарованим у часі, Він має бути Даром у вічності [1, с. 148]. Адже властивості є незмінними, і властивість Духа має бути незмінною. Якщо Він має бути подарованим у часі, то Він має бути Даром у вічності, так само як весь Бог творить світ у часові, але тому що весь Бог є творцем вічно [Там само].

Також відмітимо, що у Августина опис Отця, Сина і Святого Духа здійснюється скоріше через схоплення їх ідентичності, ніж через пошук їх особистих властивостей, особистого способу походження та існування. Розмірковування через опис ідентичностей тим парадоксальніше, що Августин постійно підкреслює, що Отець, Син і Святий Дух тотожні як Бог, ідентичні у цьому. Але для Августина ідентичність Бога як Бога (Сутності) не є первиннішою і важливішою за особисті ідентичності Отця, Сина і Святого Духа. Єпископ Гіпону підкреслює: «ні Отець не є Бог без Сина, ні Син не є Бог без Отця, але Обидва разом суть Бог» [1, с. 152-153]. Те саме стосується Святого Духа [1, с. 156-157]. Відповідно, «Троє суть Бог єдиний, унікальний, великий, премудрий, святий, блаженний» [1, с. 157]. Бог є Трьома Особами з причини того, що саме таким є коло любові. «І тому їх не більше, ніж троє: Один, люблячий Того, Хто з Нього; Один, люблячий Того, з Кого Він Сам; і Сама Любов» [Там само]. Любов є властивістю сутності, більше того, Бог як сутність є саме любов'ю [Там само]. Але Святий Дух є саме міжособистою любов'ю, що існує у відносинах в Трійці. Августин не намагається довести, що між Особами Трійці є розрізнення – це йому видається очевидним, що іпостасі розрізняються у співвідношення між собою: Отець не є Син і не є Святий Дух, Син не є Отець і не є Святий Дух, а Святий Дух не є Син і не є Отець [1, с. 172]. Своє завдання Августин бачить у доведенні єдності між Отцем, Сином і Святим Духом, при

чому єдності – суттєвої. Так, Августин доводить, що Син є мудрістю Бога, мудрість Отця [1, с. 163], і на основі того, що для Бога розуміти і жити – те саме, що бути [1, с. 161] він доводить, що «Син є божественність Отця так само, як і мудрість і сила» [1, с. 164]. Важливим також є той момент, що єпископ Гіпону заперечує визначення властивостей Бога через його співвіднесення із створеним, тобто акцентує увагу на внутрішньому існуванні Трійці. Августин розмірковує наступним чином: «І оскільки для Нього бути і бути Богом – одне і те ж, Син є таким же чином сутністю (*essentia*) Отця, як Він – Його Слово і образ. І внаслідок цього також (за винятком того, що Він – Отець) Отець [взагалі] є що-небудь тільки тому, що у Нього є Син, так що не тільки те, що Він називається Отцем (бо очевидно, що про Нього говориться як про Отця не в ставленні до Нього Самого, але в ставленні до Синові, і тому Він – Отець, що у Нього є Син), але також і те, що Він є Сам по Собі, [висловлюється] тому що Він породив свою сутність. Бо подібно до того, як Він великий лише за допомогою тої величі, яку Він породив, Він є (*est*) лише за допомогою тієї сутності (*essentia*), яку Він породив, адже для Нього бути і бути великим – одне і те ж» [1, с. 164]. Як ми бачимо в останній фразі Августин притримується есенціалізму, але в попередній говорить про породження сутності у момент народження Сина цілком так само, як це зараз стверджує Зізіюлас у своєму персоналізмі. Таке поєднання персоналізму та есенціалізму є тією діалектикою, якої притримується Августин у своїй тріадології постійно. Неврахування складності позиції Августина приводить до численних спрощених інтерпретацій, які не відповідають повноті його міркувань.

У восьмій книзі трактату «Про Трійцю» розвинуто теорію про те, що шляхом богопізнання для кожної окремої душі є любов до Бога. Відповідно, пізнання Бога через його явленність у Христі, про яку так багато сказано до цього, відноситься скоріше до явленності істини всьому людству (чи церкві), а не окремій душі.

Роздуми про роль любові у богопізнанні Августин розпочинає з тези про телеологічну спрямованість любові на певне благо. «Адже ніхто, звичайно ж, не

любить того, що не є благом» [1, с. 187]. Ця теза є типовою для платонізму, аристотелізму, неоплатонізму. Цілком у дусі платонічної логіки, яка за всіма різновидами блага бачить «благо саме по собі», Августин шукає благо у Богові. Перерахувавши різноманітні види матеріальних і духовних благ, єпископ Гіпону зазначає: «Благо це, і благо те; проте зніми покров цього і того, і побач, якщо зможеш, саме благо; так ти побачиш Бога, Який благий не за допомогою іншого блага, але сам є благо всього благого» [Там само]. Звідси цілком закономірним є висновок, що Бог є першим предметом для любові. Такий висновок мав місце ще у діалогах Платона і служив для нього доказом існування ідеального начала всього. Бог є предмет любові та любов за своєю сутністю [1, с. 193, 199]. Бог як любов «схоплюється» лише любов'ю [1, с. 199], і то через причетність до любові [1, с. 194], тобто це – несхоплююче охоплення, скоріше – дозвіл бути захопленим любов'ю. Августин вважає бачення любові умовою бачення Трійці [1, с. 200]. Звичайно, мова йде про міжособисту братерську любов [Там само]. Далі, у дев'ятій книзі трактату «Про Трійцю» Августин детально аналізує якою є любов розуму до самого себе і до іншого. Все це покликано показати, яким чином сама структура любові є образом Бога-Трійці. Адже людину «сотворили Отець, Син і Святий Дух відповідно за образом і подобою Отця, Сина і Святого Духа так, щоб існувала людина – образ Божий» [1, с. 182]. Отець, Син і Святий Дух являються собою коло любові та любов за самою своєю сутністю. Любов є більшим проявом життя розуму людини, ніж пізнання [1, с. 211]. Саме любов стає рушійною силою богоуподібнення душі, що й дозволяє пізнавати Бога. Адже «наближаються до Бога не простором, а подобою, а неподібність віддаляються від Нього» [1, с. 182]. Наближення до Трійці як любові закладене у самому образі Бога в людині, адже людина відображає Бога не як статична реальність, а як динамічна особиста історія богоуподібнення. А саме, згідно з Августином, «людина є образ Трійці, що не рівний Трійці, як Син Отцю, але наближається до Неї, як було сказано, певною подобою» [1, с. 183]. На динамічність концепту богообразності у Августина звертає увагу видатний сучасний католицький теолог Ж.-Л. Марйон, відмічаючи при цьому аналогічність вчення єпископа

Гіпона до теорій Григорій Ниського. Також із отцями грецького Сходу Августин суголосний у твердженні, що душа прагне в любові до Блага, навіть якщо не знає його, коли це прагнення реалізується через віру [1, с. 190]. Але мірою зростання у любові, у прагненні до блага, зростає і знання себе люблячого та Бога як джерела і причини любові [1, с. 195-196]. Відсторонення від знання чуттєво-матеріальних предметів лише тоді надає простір для істинного пізнання, якщо здійснюється під впливом істинної любові [1, с. 198]. І, відсутність любові, особливо любові до іншої людини, є причиною незнання Бога [1, с. 201], оскільки богопізнання можливе мірою богоуподібнення, а останнє відбувається тільки через актуалізацію любові. Пізнання трійчної любові починається з віри, а закінчується в есхатологічному стані знання обличчям до обличчя [1, с. 204]. Августин виступає за пошук істини через уподібнення, без претензій на те знання, якого реально особистість у земних умовах немає [Там само]. Тут його позиція схожа на ту, яку сповідував Василій Великий, Григорій Ниський, а пізніше буде мати Тома Аквінат. Ортодоксальна віра для Августина полягає у наступному: «давайте вірити, що Отець, Син і Дух Святий є єдиним Богом, творцем і правителем створеного всесвіту; і що ні Отець не є Син, ні Дух Святий не є Отець або Син, але що Трійця існує у взаємному спілкуванні Осіб і в рівносутній єдності» [1, с. 205]. Розуміння цієї догми віри можливе через поступове усвідомлення особливостей Трійці через розуміння вищої любові, якою є Святий Дух і Трійця взагалі [Там само]. При цьому слід розрізняти те, що може бути властивим лише створеному, щоб не приписувати це Творцеві [Там само]. Останній методологічний принцип був важливим також для каппадокійців, які його постійно плідно застосовували.

У любові Августин виділяє три очевидні моменти: «я, те, що я люблю, і сама любов» [Там само]. Навіть якщо мова йде про любов до самого себе, ці три елементи акту любові обов'язково наявні у їх розрізненості [1, с. 206]. Отже, у людській любові три елементи любові – люблячий, улюблений та любов є образом Трійці. Ще більш ясним образом Трійці є розум, який любить, пізнання, яке знає любов та люблячого, сама любов [1, с. 207-208], оскільки розум,

пізнання та любов є співвіднесеними елементами, що мають одну сутність [1, с. 207, 209]. Також ці три розрізнені елементи існують один в одному [1, с. 211]. Описавши детально розум, що любить, любов розуму та пізнання розуму, Августин констатує: «всі ці моменти окремо суть самі в собі. Але такі вони і один в одному, бо і розум, який любить, перебуває в любові, і любов є в знанні розуму, який любить, і знання в розумі, що пізнає. І кожен з них є в інших так, як перебуває розум, який знає і любить себе в своїх знанні та любові; і як любов розуму, який знає та любить себе, є в розумі та в його знанні; і як знання розуму, який знає та любить себе, є в розумі та в його любові, бо він любить себе знаючим, і знає себе люблячим» [Там само]. Таким чином, окремішність кожного елементу не заперечує їх існування у взаємному відношенні. А як такі, що існують у взаємному відношенні вони є однією субстанцією [Там само]. Очевидно, що в цілому розум та знання є співвіднесеними. Але любов як необхідний додатковий елемент до розуму та знання не є настільки очевидною. Августин доводить, що духовна любов – посередник у появі знання духовних предметів, а любов як бажання має таку ж функцію у генезі знання про матеріально-чуттєві предмети [1, с. 214]. «Таким чином, любов, будучи ніби посередником, з'єднує наше слово і розум, з якого воно походить, і пов'язує себе з ними в якості третього в безтілесному спілкуванні без усякого змішання» [1, с. 215]. У подальшому Августин пояснює, що любов є виявом бажання або волі [1, с. 219-220], і воля теж може бути названа третім елементом [1, с. 220]. Так у Августина утверджується уявлення про розум, знання та любов (або розум, слово, волю) як про три елементи, які співвіднесені та єдині між собою при усій їх розрізненості.

Згідно з Августином, навіть коли людський розум пізнає та любить щось матеріально-чуттєве, він разом із тим знає та любить і самого себе [1, с. 232]. Розрізнення себе як окремо існуючого, здатного до самопізнання та самолюбіві, відбувається тому що сумніватися у існуванні себе – неможливо. Розглянувши різні гадки, ким є людина сама по собі, Августин розмірковує наступним чином: «Отже, одні намагалися стверджувати одне, інші – інше. Але хто ж сумнівається

в тому, що він живе, і пам'ятає, і розуміє, і волисть, і мислить, і знає, і судить? Бо, навіть якщо він сумнівається, він живе; якщо він сумнівається, він пам'ятає, чому він сумнівається; якщо він сумнівається, він розуміє, що він сумнівається; якщо він сумнівається, він бажає бути впевненим; якщо він сумнівається, він мислить; якщо він сумнівається, він знає, що він не знає; якщо він сумнівається, він судить, що не повинен необдуманно погоджуватися. Отже, кожному, хто сумнівається в чому-небудь, не слід сумніватися у всьому тому, при відсутності чого він не міг би в чомусь сумніватися» [1, с. 234-235]. Таким чином, несумнівним є існування «Я» або розуму, яке знає і любить. Це означає, що людина завжди є образом Трійці, навіть якщо не звертає уваги на своє «внутрішнє життя», самотійне від тілесності [1, с. 234-236].

Також адекватним образом Трійці є тріада «пам'ять, розуміння і воля» [1, с. 236]. Ця тріада виражає єдність людського розумного життя. «Оскільки ці троє – пам'ять, розуміння і воля – не є три життя, але одне життя, не є три розуми, але один розум, то з цього, зрозуміло, слідує, що вони суть не три сутності, але одна сутність» [1, с. 237]. Знову-таки, пам'ять містить у собі розуміння і волю [1, с. 237], розуміння передбачає існування у собі пам'яті та волі [1, с. 237-238], а у волі існує пам'ять і розуміння [1, с. 238].

У людській тілесності міститься лише віддалений образ Трійці (бо наявні три елементи: існування тіла, форма тіла, впорядкованість тіла), так само як і у структурі чуттєвого пізнання (а саме: предмет чуттєвого пізнання, чуттєве пізнання, прагнення до пізнання).

У тринадцятій книзі трактату «Про Трійцю» Августин розмірковує про співвідношення природного і надприродного у житті розумної душі, яка йде шляхом духовного розвитку. Єпископ Гіпону розмірковує перш за все про те, що кожній душі притаманне прагнення до блаженства. Це прагнення є очевидним і воно є природним [1, с. 287]. Однак, досягти за допомогою розвитку природних здібностей блаженства людина не може. Це теж Августин визнає очевидним. А тому прагнення до блаженства є можливим через віру, при чому віру надприродну, яка виправдовує грішника [1, с. 284], засудженого Божою

справедливістю [1, с. 305]. Саме благодатна віра дозволяє душі досягати безсмертя, без якого блаженство є неможливим [1, с. 293].

Довівши, що вищі природні прагнення розумної душі задовольняються за допомогою благодаті, Августин повертається до роздумів про образ Божий в людині. Єпископ Гіпону стверджує: «розум саме тому є образ Його, що він здатний на осягнення Бога і на те, щоб бути Його причасником. Настільки велике благо не можливе інакше, як завдяки тому, що він є образ Божий. Отже, розум пам'ятає про себе, розуміє себе, любить себе. Якщо ми розпізнаємо це, ми розпізнаємо трійцю, втім, не Бога, але вже сам образ Божий» [1, с. 324]. Августин підкреслює, що гріхопадіння Адама не знищило образ Божий: «хоча [в людині] образ Божий через втрату причастя Богу занепав і стерся, він все ж ще перебуває в ньому» [Там само]. Єпископ Гіпону фактично стверджує, що образ Божий в людині пізнається у самопізнанні мірою його актуалізації через причастя Богові та через духовне народження, віру, прийняття іншого у любові, тощо. А причастя Богові відбувається саме через те, чим людина є образом Божим [Там само]. Наша інтерпретація розгляду Августином цієї проблематики близька до позиції Марйона, однак останній не стверджує, що не лише образ Божий пізнається мірою зростання причетності до Бога, а й те, що причетність реалізується саме через образ Божий – пам'ять, розуміння, любов.

Єпископ Гіппона стверджує, що образом Божим людина є у комунікації з Богом: «ця трійця розуму не тому є образ Божий, що розум пам'ятає, розуміє і любить себе, але тому, що він також може пам'ятати, розуміти і любити Того, Ким він був створений» [1, с. 330]. Важливо, що істинне самопізнання відбувається у світлі Богопізнання, істина мудрість досягається через причетність Мудрості, через озаріння її світлом [Там само]. Уподібнення через праведність, пізнання та святість відкриває безпосереднє знання Бога [1, с. 339].

В п'ятнадцятій книзі трактату «Про Трійцю» Августин визнає обмеженість отриманих результатів свого дослідження, оскільки Трійця залишається більше непізнанною, ніж пізнаною. Її повне безпосереднє пізнання, якщо й доступне людині, то лише в есхатологічній перспективі. Сьогодні ж людина приречена на

пізнання Трійці через роздуми, в яких регулятивними є дві концепції. По-перше, це представлення Трійці як люблячого, улюбленого і любові [1, с. 352]. По-друге, це визнання простоти Бога, який пізнає себе через розум, відчуває блаженство через волю. Ці переживання дані самому Богу так же безпосередньо, як відчуття людині, але у ньому вони є актами духовними [1, с. 349]. Августин довго розмірковує про те, що всі властивості, які він виділяв як такі, що дозволяють пізнати Трійцю за аналогією, є умовними [1, с. 396-397]. Усі тріади властивостей є такими, що кожна з них має бути приписувана також і Богу в цілому. Це стосується усіх таких тріад, як пам'ять, розуміння, любов або розум, слово, воля, або розум, мудрість, любов [1, с. 351-394]. Відповідно, Бог віри залишається Богом, до якого звертаються у молитвах, просячи про пізнання, що і робить Августин у кінці трактату. Усвідомлення обмеженості теорій про Бога приводить єпископа Гіпону до визнання повного суверенітету Бога віри над власною душею та її богопізнанням [1, с. 396-399].

З усього проаналізованого нами матеріалу, ми можемо зробити загальний висновок, що теорія богопізнання у 4-15 книгах трактату Августина «Про Трійцю» спираються на богословське вчення про пріоритет богоодкровення над філософсько-богословським вченням про аналогії між життям розуму і життям Трійці. Разом із тим Августину вдається сформулювати теорію про тотожність само- і богопізнання для того християнина, який актуалізував у собі троїчний образ Божий на шляху до довершеного життя, знання і блаженства. Ця теорія само- і богопізнання оригінальна порівняно з аналогічними платонівськими та неоплатонічними теоріями, полемічно спрямована проти останніх. Застосовуючи сформовану в 1-3 книгах методологію богословського пізнання, Августин формує основну тріаду за допомогою якою можливе розуміння Трійці. Ця тріада – люблячий, улюблений і любов. Яскраво персоналістичний характер цієї тріади дозволяє представити Трійцю як персоналістичну єдність розрізненого кола самопізнання та самоіснування.

«Сповідь» Августина написана у жанрі того, що філософи та богослови називали «духовними вправами». Під час цих вправ особистість нагадує собі та

іншим істини, які вже є відомими. Такого роду нагадування було обов'язковим для представників античних філософських шкіл, починаючи з стоїцизму. Духовні вправи покликані, серед іншого, вести до поєднання з Богом як довершеного стану для людини.

Найбільш важливими попередниками Августина у використанні жанру медитацій над власним життям та світоглядом були Сенека і Марк Аврелій. Якщо перший пояснював основні особливості філософії як способу життя для свого учня, то другий взагалі писав для себе, постійно нагадуючи собі засади власного філософського світогляду та спонукаючи себе до збереження душевної рівноваги.

Біографічний елемент у «Сповіді» з'являється під впливом життєописів філософів та героїв. Однак Августин переходить до розповіді про власне життя від першого лиця. Оповіді про духовний шлях із описом деталей навернення до особливого духовного досвіду, з елементами аналізу процесів самоусвідомлення особистого покликання зустрічаємо у пророків Старого Завіту та у посланнях апостола Павла.

Традиційно в «Сповіді» бачили психологічний самоаналіз, який дає початок роздумам про відносини особистості з Богом. Однак в останні десятиліття французькі та німецькі дослідники звернули увагу на те, що описи містично-психологічних досвідів у поворотні моменти біографії Августина побудовані відповідно до неоплатонічних схем сходження до трансцендентного абсолютного Єдиного. Відповідно, нашим завданням буде представлення особливостей методології богословського мислення Августина у «Сповіді» з урахуванням актуальних досягнень сучасної історико-філософської та історико-теологічної науки.

Власне існування до навернення у християнство Августин порівнює із сном. До пробудження від цього сну його вело прагнення знайти незмінну основу життя. «Я був голодний і спраглий не тих Твоїх найсвітліших творів, а Тебе самого, Тебе, Правдо, у якій нема ні змін, ні навіть тіні перемін. А крім того, на тих самих тацях підносили мені блискучі картини уяви. Уже краще було б

звернути свою любов до сонця, адже воно принаймні правдиве для очей, ніж до тієї брехні, яка за допомогою очей обманювала душу. Але я приймав те все, вірячи, що приймаю Тебе. Я живився тим, хоча, правда, не дуже тим ласував, бо не було в устах моїх смаку Твоєї дійсності, і Ти не був також тим пустим привидом уяви» [3, с. 37]. Для Августина відмічене тут уявлення про абсолютну незмінність Бога стає головним висхідним пунктом для усіх його рефлексій щодо Бога у його ставленні до людини і світу. На кожному етапі власного духовного шляху єпископ Гіпону обов'язково захищав самототожність незмінного Бога як до містичного досвіду зустрічі з ним, так і після. Не знаючи про широкі можливості алегоричного тлумачення Біблії, Августин довгий час був відкидав християнські уявлення про Бога як такі, що суперечили концепту незмінності, зображали Бога як пристрасного. Щоб захистити уявлення про Бога від того, щоб його вважати причиною зла та тління, Августин сповідував маніхейський дуалізм. Аналогічно і себе самого майбутній єпископ Гіпону уявляв як вільного від пристрастей, приписуючи їх усі нижчому началу в собі.

Із постулату про незмінність Бога Августин виводить положення про його постійну відкритість для пізнання. Але якщо трансцендентну причину всього можна завжди пізнавати, виникає питання чому знання Бога не існує у всіх розумних особистостей. На думку Августина знанню очевидної істини заважають помилкові поняття про Бога. «Величний блиск правди бив мені в очі; однак я відвертав свою трепетну думку від нетілесних речей у бік ліній, постави, барв, тобто вимірних величин, тому що нічого з того я не міг бачити у своїй душі. Я думав, що не можу бачити своєї душі» [3, с. 61]. Таким чином істинному пізнанню трансцендентної причини всього та власної душі заважали філософські та маніхейські уявлення про те, яким має бути Бог. Ці концепти заважали інтелектуальному спогляданню дійсності, спонукали до життя у чуттєво-фантазійній реальності. Аналогічними були внутрішні переживання Августина, чия душа була захоплена пристрастями, пов'язаними з його заняттями риторикою: пуста мирська слава полонила його, спонукаючи до творення з себе та інших ідолів [3, с. 60].

Вважаючи язичницький світогляд таким, що сповнений ілюзій, молодий Августин вважав Бога нескінченним і незмінним, а свою душу вважав скінченною, але незмінною. Відповідальність за усі свої пристрасті він перекладав на нижче начало, на плоть. А відповідальність за усе зло, що трапляється у світі – на загальносвітове зле начало. При написанні «Сповіді» Августин критикує свої минулі маніхейські уявлення про Бога і душу за натуралізм [2, с. 107, 118, 74, 141-142]. Розуміючи нескінченність і незмінність у поняттях, що близькі до уявлень про матерію, Августин не міг зрозуміти яку можна помислити втілення нескінченного Бога [2, с. 146]. Початком для сумнівів у маніхейському світогляді було те, що такий світогляд суперечив науці [2, с. 92-94]. Навернення Августина у християнство осмислюється як таке, що стало можливим перш за все завдяки діяльності самого Бога через оточуючих його людей – матері, Амвросія, вчителя останнього. Другим фактором стало поглиблення знань Августина у платонізмі завдяки читанню творів неоплатоніків, які надали йому методологічний інструментарій для метафізичного розуміння Євангелія від Івана [2, с. 153-154]. Третім фактором стало постійне прагнення до мудрості та щастя, яке він зміг задовольнити тільки через зустріч з живим Богом. Четвертим чинником був пошук причини зла [2, с. 143]. Саме цей пошук привів Августина до відкриття внутрішнього «Я», яке вільно вибирає різноманітні бажані речі [2, с. 144, 190]. П'ятим фактором стало знайомство з алегоричним методом тлумачення Біблії, розуміння як його застосовував Амвросій, що дозволило мати світогляд, який несуперечливо поєднував християнство і тогочасну науку. Але саме навернення відбулося завдяки зустрічі з Богом в душі Августина як він про це свідчить у «Сповіді». Присутність Бога у душі єпископ Гіпону описує як надприродне нескінченне світло, яке дозволяє пізнати і самого себе [2, с. 162-163]. Під час зустрічі Августин «побачив невидиме» [2, с. 163]. Пам'ять про цю зустріч змінила Августина [2, с. 162], оскільки він бажав жити з Богом та в Богові, а не знати Його чи просто знати про Нього [2, с. 169]. Августин не творить за прикладом платонізму і неоплатонізму теорії причетності до Бога як шляху до існування у

Ньому, оскільки все існування створеного вже є такою причетністю [2, с. 157]. Єпископ Гіпону підкреслює, що причетність Богові забезпечується не місцем, а існуванням [2, с. 160-161]. Особистість завжди існує у Богові, але для усвідомлення і переживання цього необхідно «прокинутися від сну», здолавши рабство волі і розуму у звичок існувати в полоні пристрастей та чуттєвості [2, с. 178-179]. Все чуттєве життя є таким, від якого необхідно прокинутися, відкривши в собі «внутрішнє життя» [2, с. 179]. Християнство, у яке Августин навернувся, «звільнившись від плотських бажань» [2, с. 180], зображується як чернецтво [2, с. 181]. Зокрема, справжнім християнином, чий спосіб життя став прикладом для Августина, його друзів і сучасників, був Антоній Великий [2, с. 180-183]. Саме чернецтво описується як справжнє «нове життя» [2, с. 182], до якого можна відчувати покликання. Відносно цього «нового життя» звичайне людське існування у пристрастях є «глибинами смерті» [2, с. 196]. Звільнення від цієї духовної смерті можливе завдяки бажанню особистості та дії благодаті [2, с. 186, 191, 196]. Августин відмічає, що чистота нового життя оспівується у філософів, але знайшов він її у християн, у багатьох віруючих, як мирян, так і ченців [2, с. 192]. Відповідно, навернення у християнство стало шляхом самопізнання і богопізнання, досягненням радикального оновлення духовного життя.

Після власного хрещення Августин повертається у Африку через найбільший італійський порт Остію. В цьому місті у нього відбулася бесіда з матір'ю, присвячена тому, які існують у людей підстави для визнання існування Бога і яким є блаженне існування у Богові довершених особистостей [3, с. 163-164]. В останні десятиліття історики філософії тлумачать ці сторінки «Сповіді» як опис «екстазу в Остії» так ніби мова йде про переживання Августина під час цієї бесіди. В дійсності на цих сторінках Августин описує шлях сходження до розуміння Бога, але ніде не говорить про екстатичність цього шляху чи дійсне переживання описаного. Те що у неоплатоніків аналогічно до цього опису зображується екстатичне сходження душі до Бога не означає що сам Августин пише про власну душу. Мова йде лише про те, як взагалі можливо прийти до

розуміння існування Бога як трансцендентної причини всього та яким може бути існування в блаженстві есхатологічного майбутнього.

Тлумачення реальності як такої, що вказує на існування Бога розкривається завдяки тому, що Бог виявляється як відповіді на певні життєві питання. Бога і себе людина знає неясно, як у затьмареному дзеркалі. Особистість не знає, якою є її внутрішній характер до того часу поки не потрапить у граничні випробування. І навіть після цих випробувань не можна бути впевненим, оскільки людина є постійно змінною. При бажанні особистої незмінності необхідно триматися Бога, який є незмінним. На Бога можна покластися, бути в ньому впевненим. «Я знаю, що над Тобою не можна звершити насилля» [2, с. 230]. Ця впевненість є коренем віри для особистості. Августин підкреслює: «Ясно усвідомлюю я, що люблю Тебе: тут сумнівів немає» [2, с. 231]. Впевненість та любов відкривають Бога як предмет впевненості та любові, як основу для життя особистості. Тому Августин робить висновок, що Бог – «Життя мого життя» [2, с. 233]. Незмінність Бога як основи для особистого життя є своєрідним «голосом Бога», що дозволяє душі «чути Його» [2, с. 231]. Аналогічно, відкривається Бог через красу світу як незмінна основа гармонійної краси всього. Але «створений світ відповідає на питання тільки тих, хто розмірковує» [2, с. 232]. Августин пояснює, що світ «говорить про Бога» усім, але чують його тільки ті, що підготовлені відкриттям Бога у власній душі [3, с. 176]. З'явлення Бога у душі є передумовою для адекватного розуміння світу. Усвідомлюючи Бога як предмет любові, Августин звертається до Бога як суб'єкта міжособистих відносин, який з'являється всередині душі. Єпископ Гіпону запитує сам себе: «що ж я люблю, коли люблю Тебе? Ні тілесну вроду, ні минущу чарівність краси, ні блиск світла — того світла, що так любе очам моїм, ні солодку мелодію милозвучних пісень, ні запашне зілля, ні манну й мед, ні члени тіла, що манять до обіймів. Ні, не це я люблю, коли люблю Бога мого. А все-таки люблю якесь світло, якийсь голос, якийсь запах, якусь поживу, якісь обійми. Люблю Бога мого — значить, люблю і світло, і голос, і запах, і поживу, і обійми “тієї внутрішньої людської істоти”, що в мені, там, де світить моїй душі

світло, що не має меж, де звучать мелодії, яких не забирає з собою час, де разносяться пахощі, яких не розвіє подув вітрів, де смакує пожива, якої не зменшить ненажерність, де тривають обійми, яких не розірве жодне пересичення. Ось що я люблю, коли люблю Бога мого!» [3, с. 176]. Бог при своїй з'яві «ясніший від будь-якого світла, та прихованіший за будь-які таємниці» [3, с. 148]. Бога у його внутрішньому для душі вияві пізнає розум [2, с. 233], але безпосередність цього інтуїтивного пізнання така, що описати це пізнання можна лише як певні відчуття. Бог спричиняє свій вплив на особистість так, що вона відчуває його як свій життєвий світ, що абсолютно очевидний для людини. Безпосередність відносин Бога і душі така, що її можна описати лише як переживання любові. Бог є життя для життя особистості, і при власній з'яві він переживається як абсолютно очевидний. Зміна незнання Бога на його знання відбувається ментально, так само як ментально чується особистістю звернений до неї поклик, як стається прозріння сліпого, як відчуваються пахощі світу. «Пізно я полюбив Тебе, Кресо, така споконвічна й така нова, пізно я полюбив Тебе! О диво! Ти був у мені, а я, я сам був поза мною! І я шукав Тебе поза мною; я у своїй гидоті стрімголов летів за красою Твоїх творів. Ти був зі мною, але я не був із Тобою. Там ті речі тримали мене далеко від Тебе, хоч вони б самі не існували, коли б не були в Тобі. Ти покликав мене, і Твій поклик прорвав глухоту мою; Ти заблиснув, і засяяв, і прогнав мою сліпоту; Ти розпустив пахощі, а я вдихнув їх, щоб зітхати до Тебе; я шукав Тебе, і тепер я голодний і спраглий Тебе; Ти доторкнувся до мене, і я спалахнув бажанням миру, що даєш його Ти» [3, с. 193]. Бачення себе і всього у Богові, усвідомлення Бога як справжнього життєвого світу надає душі спокій, якого вона немає сама по собі і не знаходить у світі самому по собі. Бог – справжнє щастя і радість, бажані для усіх [2, с. 251]. Справжність щасливого життя у Богові гарантується Богом як незмінною істиною [2, с. 252].

Краса Бога, людини та світу є причиною для захоплення та хвали [2, с. 266]. Хвалити Бога за Августином можуть лише розумні істоти. Відповідно, вони є тими, що вступають у спілкування з Богом. При поглибленні цього

міжособистого спілкування, Августин намагається пізнати Бога і через Писання як прихований його сенс [2, с. 283]. Внутрішній сенс Писання та Боже творче слово «нехай буде!», яким виникло все створене, є самим вічним нествореним Словом, Другою особою Трійці [2, с. 286-287]. Творче «fiat» не може бути тимчасовим знаком [2, с. 287], а тому є у сутності самого Бога. Це повеління реалізується у часі, але Слово, яке звеліло є Розум Вічний, що перебував у Богові Отці як у Початку для всього [2, с. 288, 355]. За Августином, троїчність Бога засвічена на початку біблійної оповіді про створення світу, де згадується не лише Бог Отець, що творить все і Дух, який ширяє над водами, а й Син, який названий «Початком» [2, с. 355-356]. Буття Бога як Трійці відкривається не лише через Писання, а й завдяки аналогії, яка існує між основними характеристиками життя душі та життям Бога. Виділені основні моменти у житті душі Августином описуються наступним чином. «Ці три явища такі: бути, пізнати, хотіти. Я існую, я знаю, я хочу. Я той, хто знає і хто хоче. Я знаю, що я існую і що я хочу. І я хочу існувати і знати. Отже, до якої міри наше життя нероздільне в цих трьох проявах? Життя одне, розуміння одне, суть одна, і їх не можна розрізнити по-справжньому; хто може, нехай це розуміє!» [3, с. 271]. Єдність життя душі вказує на єдність Бога. Але розрізнення у душі існування, знання і бажання як основних елементів, без яких життя душі є неможливим, вказує на існування Отця (творця існування), Сина (Логоса) і Святого Духа (бажання, любові). Звичайно, душа бажає безпосереднього знання Бога живого [2, с. 361]. Людина здатна переходити від часу до вічності, підкоряючи розуму власні пристрасті – так само як одомашнюються тварини [2, с. 374]. Перетворюючись вся на постійну пам'ять про Бога, знання Бога і бажання Бога, душа пізнає Бога безпосередньо. Звичайно, душа залишається обмеженою. Але як маленьке дзеркало відображає все сонце, так і душа містить обмежені образи безмежного Бога. Душа і світ існують тому, що безмежний Бог їх знає, бачить безпосередньо. Саме бачення Бог як безмежного джерела життя для всього і бажає душа, щоб перебувати у вічному незмінному блаженстві такого буття, пізнання та любові [2, с. 391].

Августин постійно підкреслює, що знання Бога-Істини є таким, що його не можна забути [2, с. 254]. Відповідно, єпископ Гіпону заперечує можливість платонівського забуття істини та наступного «анамнезису» як істинного пізнання. Після першого досвіду знання Бога Августин пам'ятав про Нього та зустріч із Ним, бажав жити з Ним, а не просто знати Його [2, с. 163]. Але цьому знанню протистояли бажання жити пристрастями, чуттєвими насолодами. За Августином, визначальною для людської особистості є боротьба між бажання істинного вічного життя у Богові та пристрастними бажаннями насолоди чуттєвого життя. Перехід від чуттєвого життя до життя у Богові є подібним до пробудження [2, с. 179], а радикальність трансформації особистості є такою, що це перехід від пристрастей до чернечого аскетизму [2, с. 287]. Саме бажання вищого життя є від Бога [Там само], але прийняття цього бажання як свого залежить від особистості [2, с. 258, 261]. Єднання з Богом відбувається через любов, але любов актуалізується вірою як «вухами душі», які готові почути Божий поклик та очима, що готові до споглядання його [2, с. 227]. Бог існує як вічність всередині темпоральної душі, а душа пізнає, що вона існує у вічному нескінченному Богові [2, с. 203-204]. Відповідно, спосіб життя душі, що повністю є у стані духовного пробудження – це синівська любов до Бога і радість переживання його батьківської милосердної любові [2, с. 202]. Причетність Богові як основі життя слугує основою для міжособистих відносин, у яких знання та любов роблять причетність життя душі до Бога не автоматичним перебуванням у Причині всього, а особистим ставленням до Бога. Пізнаний та улюблений Бог стає не предметом роздумів та любові, а Іншим, до якого звертається душа як особистість до Особистості. «Сповідь» розпочинається і завершується такими зверненнями до Бога як до єдиного істинного «Ти» для людського «Я». Це відношення до Бога як пізнаної та улюбленої особистості дозволяє людині розкрити повноту особистого життя, пізнання та любові, стати повністю образом Бога-Трійці. Особистість усвідомлює, що перебуває у Богові не просто як у нескінченному житті, а як у Отці, Сині та Духові. Бог звертається до людини не у часі, а у вічності [2, с. 285-286], і тому при відкритті Бога для

душі наступає есхатологічна реальність вічного життя, міжособистого спілкування з Богом як пізнання та любові.

Підводячи підсумки, особливо відмітимо, що заперечення існування у Бога енергій приводить Августина до теорій пізнання Бога як сутності та трьох особистостей. Важливо, що пізнання стає можливим через досвід особистого пізнання Бога. Останній доступний внаслідок духовного народження. В цілому, досвід спілкування з Богом є досвідом духовного народження особистості, що усиновлюється Богові. Сама поява досвіду пізнання Бога інтерпретується Августином як «пробудження» від сну чуттєвого життя до вищої активності духовного життя. Єпископ Гіпону значно спрощує уявлення про духовну довершеність, не описуючи перебіг духовної боротьби після навернення. Усе життя є наверненням, що триває. Таке спрощення призведе у часи Реформації до погляду на хрещення як поворотний самодостатній момент навернення, внаслідок якого можна досягти стану святості. Августин характеризує життя до навернення як буття «мертвим», парадоксальне «мертве життя», від якого слід позбутися через духовне вмирання. Отримання нового, духовного життя є наслідком благодаті, яка виконує те, до чого людина покликана за своїм природним влаштуванням. Отримання духовного життя відбувається через відкриття того, що особистість існує у Богові, завдяки його підтримці та у спрямованості до Бога. Концепція внутрішньої людини як прихованої у Богові та Бога як приховано існуючого у душі має власні джерела у містичній теології апостола Павла. Але якщо апостол Павло применшує життя власної особистості, заявляючи: «Вже не Я живу, але живе у мені Христос», у Августина ніколи не зникає інтенція на існуюче «Я». Навіть якщо Бог оцінюється як Життя-Основа для життя душі, він все одно є вічним «Ти», а не першим «альтер-Его» для людини. Бог, навіть якщо він існує у душі людини, завжди є «Ти», до якого Августин звертає власні молитви як до трансцендентного начала Життя, до творчої Причини всього, до люблячого Батька. Таким чином, «Я» Августина виступає як синівське відносно небесного Отця, присутність Якого у душі не робить Його земним.

Висновки до другого розділу

В результаті аналізу значного масиву літератури встановлено, що методологія Августина в трактаті «Про Трійцю» є виразно неоплатонічною. За єпископом Гіпону, типовою помилкою богословів є перенесення на Бога понять, сформованих під час пізнання чуттєвого та тілесного. Між тим, Бог є вічною і незмінною сутністю, яку можна пізнавати лише при абстрагуванні від усього змінного та тілесно-чуттєвого. За Августином, якщо судити про Бога за аналогіями із пристрастями людської душі чи намагаючись досягти Бога у екстатичній трансценденції – однаково залишишся без істинних знань Божественного. Августин описує Бога як Божественний Розум, в якому розрізняються різні аспекти – Буття, Мислення та Воління, або ж Люблячий, Улюблений та Любов, або ж Знаючий, Знаний, Пізнання. Така діалектика походить від неоплатонічного виділення у Божественному першопочатку перебування, виходу і повернення. Саме залежністю від цієї діалектичної тріади пояснюється тлумачення Святого Духу як такого, що є відносинами Сина і Отця. А саме, Отець є перебуванням Бога у собі, Син є певним Виходом, внутрішнім для Бога проявом, а Святий Дух є поверненням Сина до Отця, їх спілкуванням між Собою. Таке осмислення Бога є яскраво неоплатонічним. Сучасні дослідники трактують Августина так, ніби Святий Дух втілює найбільше загальну Божественність, яка виявляється у відносинах Отця та Сина як Особистостей. Але, за Августином, усі Три Особи однаково абсолютно повністю виявляють загальну Божественність. І тому специфіка Святого Духу не в цьому, а у Його ролі уособлення моменту «повернення» в Богові. Зумовленість інтерпретацій Августином християнської догматики за допомогою неоплатонічної схеми «перебування-вихід-повернення» викликана тим, що платонічні та неоплатонічні парадигми мислення сприймалися єпископом Гіпону як синонім науковості. У теорії Августина вся реальність є тріадологічною, особливо такою є структура раціональності. Саме тому «сліди» Трійці єпископ Гіпону бачить практично скрізь. За таких умов особиста розумна

душа обов'язково є образом Трійці. Відповідно, душа людини містить не просто «сліди» Трійці, а сама є повноцінним «знаком» Божої Троїчності. Августин стверджує, що Бог також пізнається через Одкровення, але цим Одкровенням є сам Бог. У пізнанні Бога відсутній посередник. Сам Бог є посередником у своєму пізнанні. Син розкриває існування Трійці через явленість своїх відносин до Отця і Святого Духа, а також відкриває Ким є Бог, являючи його сутність. Августин пояснює чому саме від пізнання Сина і Трійці необхідно рухатися до пізнання Божої сутності. На думку єпископа Гіпона, усі абстрактні роздуми про Бога, не підкріпленні пізнанням Сина, не розкривають дійсного знання про Бога взагалі. Августин стверджує, що відкрите в Старому Завіті ім'я Бога «Сущий» (Вих. 3.14) вказує на Бога як персонально існуючого, і вже цей Існуючий має сутність. Відповідно, стверджувати, що Бог назвав себе Буттям або Сутністю – підстав не має. Він саме мав на увазі себе існуючого. І від Сущого – сутність, а не навпаки. Цей аргумент був повторений Григорієм Паламою у «Тріадах на захист святих ісихастів». Із слів Христа про посилення Сином Святого Духа у часі Августин заключає щодо вічного походження Святого Духа не лише від Отця, а й від Сина. Якби Святий Дух походив лише від Отця, то він не відрізнявся б від Сина, а так він є саме дарованим Отцем для Сина. Усі позитивні властивості Бога, окрім безпричинності Отця, народженості Сина і дарованості Духа, Августин приписує сутності. Августин вважає, що неможливо говорити про акциденції у відношенні до Бога, оскільки не існує випадкових чи змінних властивостей у Бога. Усі атрибути – суттєві незмінні властивості Бога – повністю тотожні з сутністю Бога. Відповідно, якщо у людської особистості розумність чи воля реалізуються частково, то в Богові як сутності та у кожній з Трьох іпостасей усі атрибути представлені у їх повній актуальності. У грецькій патристиці особисті властивості Отця, Сина і Святого Духа могли іменуватися «акциденціями». Августин вважає, що таке використання термінів неможливе, і говорить виключно про суттєві відносини у Богові. При цьому він зближує поняття цих відносин із поняттям причинності. Отець немає причини, Син має причину лише в Отці, Святий Дух – і Отці та Синові має єдину причину. Опис Святого Духу

через властивість «бути даром» є доволі незвичним, оскільки у грецьких отців Церкви звичайно говориться про особливий спосіб походження іпостасі Духа при чому постулюється непізнаванність цього способу та необхідність прийняття на віру того, що Святий Дух походить від Отця інакше, ніж Син. Августин, намагаючись раціонально уявити походження Третьої іпостасі, описує Святого Духа як дар, тому що Він дарується вірним у часові. І щоб бути подарованим у часі, Він має бути Даром у вічності. Отець, Син і Святий Дух являються собою коло любові та любов за самою своєю сутністю. Любов є більшим проявом життя розуму людини, ніж пізнання. Наближення до Трійці як любові закладене у самому образі Бога в людині, адже людина відображає Бога не як статична реальність, а як динамічна особиста історія богоуподібнення. На динамічність концепту богообразності у Августина звертає увагу видатний сучасний католицький теолог Ж.-Л. Марйон, відмічаючи при цьому аналогічність вчення єпископа Гіпона і теорій Григорій Ниського. Також із отцями грецького Сходу Августин суголосний у твердженні, що душа прагне в любові до Блага, навіть якщо не знає його, коли це прагнення реалізується через віру. Але мірою зростання у любові, у прагненні до блага, зростає і знання себе люблячого та Бога як джерела і причини любові. Пізнання троїчної любові починається з віри, а закінчується в есхатологічному стані знання обличчям до обличчя. Заперечення існування у Бога енергій приводить Августина до теорій пізнання Бога як сутності та трьох особистостей. Досвід спілкування з Богом осмислюється як досвід духовного народження особистості, що усиновлюється Богові. Сама поява досвіду пізнання Бога інтерпретується Августином як «пробудження» від сну чуттєвого життя до вищої активності духовного життя. Єпископ Гіпону значно спрощує уявлення про духовну довершеність, не описуючи перебіг духовної боротьби після навернення. Отримання нового, духовного життя є наслідком благодаті, яка виконує те, до чого людина покликана за своїм природним влаштуванням. Отримання духовного життя відбувається через відкриття того, що особистість існує у Богові, завдяки його підтримці та у спрямованості до Бога.

РОЗДІЛ 3

ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІДЕЙ АВГУСТИНА У ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ КІНЦЯ XX – ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТЬ

Тріадологія Августина викликає на початку XXI століття значне зацікавлення богословів та філософів з ряду причин. По-перше, вона справила визначальний вплив на формування західної богословської традиції розуміння Бога. Саме у теології Августина дослідники знаходять джерела схоластичного есенціалізму – вчення про Бога як сутність, всередині якої відбувається диференціація на особистості. Також Августин стоїть біля витоків теологічного вчення про походження Святого Духа «і від Сина». Ці концепції, які визначили ідентичність західної, особливо схоластичної тріадології, все більше аналізують у їх витоковому стані у теології Августина. По-друге, увагу дослідників привертає питання про евристичний потенціал аналогій між Трійцею та силами людської душі. Дискусійним залишається питання про те, наскільки ці аналогії впливали на тріадологію Августина. По-третє, в сучасній думці, особливо католицькій, активно розвивається «теологія любові», згідно з якою Трійця є таким спілкуванням любові, за взірцем якого мають будуватися відносини у церкві та у соціумі. Ця теологія робить акцент на персоналізмі Августина, на його вченні про Бога і людину як особисті начала, применшує значення есенціалізму. Ця нова інтерпретація Августина викликала суттєве зацікавлення у сучасних православних богословів, впливаючи на їх власні персоналістичні концепції. Все це робить необхідним як об'єктивний аналіз тріадології Августина, так і критичний огляд її впливу на богословську думку початку XXI століття.

Звичний у православній думці XX століття підхід до аналізу тріадології Августина виник під впливом концепції католицького дослідника Т. де Реньйона [124, с. 81-83]. Шукаючи можливості для пояснення за допомогою однієї теорії наявних розходжень між розумінням Бога у традиціях західного та східного християнства, Т. де Реньйон висунув гіпотезу, згідно з якою представники

латинських патристики та схоластики розглядали спочатку Бога як сутність, а потім переходили до аналізу розрізнення Осіб Трійці, у той час як мислителі східної патристики розуміли Бога перш за все як іпостасі Отця, Сина і Святого Духа, спільною для яких є сутність. Ця гіпотеза була некритично прийнята у православній теології XX століття як всебічно обґрунтована теорія, за допомогою якої можна пояснити не лише розходження на рівні тріадології, а й загальну різницю в ідентичності католицького і православного світоглядів. «Есенціалізм», тобто погляд на Бога як сутність, став звичайним атрибутом католицької думки у православних богословських працях. Православній же думці приписувався «персоналізм», а той й «екзистенціалізм». Звертаючись до текстів богословів та філософів початку XXI століття, не можна не помітити наголосу на тому, що думка Августина була джерелом екзистенціалістичної інтерпретації відносин людини та Бога. Теологія Августина зображується як така, що включає розвинуту персоналістичну теорію внутрішньотроїчних відносин як діяльного вияву діалогу та любові.

На початку свого трактату «Про Трійцю» Августин заявляє про два джерела богопізнання, з яких ми знаємо про особи Отця, Сина і Святого Духа. Перше джерело – це розум, який бачить троїчні структури як засади реальності та від змінних створених сутностей намагається перенести власне мислення до незмінної сутності [1, с. 12]. Як довели І.Попов та М.Суїні, у цілому Августин дуже оптимістично дивився на можливості розуму, який здатний безпосередньо схоплювати смисли, а, отже, мати певні «ідеї», тотожні Божим ідеям – рівності, краси, гармонії тощо. Істина троїчного влаштування всього створеного, однак, не є результатом безпосереднього схоплення реальності, але відкривається розуму при значних зусиллях. Так, все існуюче ділиться на розумне, живе і просто існуюче. Цей платонічний поділ, широко використаний в Ареопагітиках, для Августина є результатом процесу мислення, але не очевидний сам по собі. Те саме можна сказати про певні поділи життя душі особистості на три основні елементи, які б вказували на Трійцю. Отже, троїчність як основна структурність існування світу та душі відкривається не у спогляданні, а у судженні. І також

думка про те, що ці тріади мають відображати вічну Трійцю не є самоочевидною, але виникає як елемент мислення за аналогією. Тому Августин характеризує таке пізнання Бога як гіпотетичне, і оцінює його як таке, що відбувається, за виразом апостола Павла, не обличчям до обличчя, а ніби через каламутне дзеркало.

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

Августинівська позиція натомість суголосна із деякими думками отців православного Сходу. Наприклад, Максим Сповідник вважав, що із споглядання реальності світу можна здогадатися, що Бог скоріше є не Єдиним і не безкінечноначальним початком для всього, а розум, розсуд та життя як три головні сили душі вказують на існування Бога-Взірця як Трійці. Григорій Ниський вчив про те, що розум має проявитися у слові, а слово супроводжується диханням, і все це вказує на троїчність Бога, в якому аналогічна єдність та розрізнення існують як у першорозумі. Слід, однак, визнати, що такого роду роздуми зустрічаються при апологетиці та катехизації (Григорій Ниський) або при полемічному протиставленні християнства іудейству та язичництву (Максим Сповідник). На цих роздумах і аналогіях не засновується догматичне вчення про Трійцю. Натомість, у Августина деякі аналогії стають настільки важливими, що визначають його догматичне вчення в області тріадології.

Другим джерелом знань про Трійцю у Августина стає Писання, особливо – зображені у ньому відносини Отця, Сина і Святого Духа. Єпископ Гіпону переконаний, що у Біблії зафіксованим є те, що можна назвати безпосередньою видимістю внутрішньотроїчних відносин. Саме тому Августин не розрізняє

посилання Святого Духу як енергії Бога через Сина і посилання самої особистості Святого Духу. Для нього очевидно, що мова може йти лише про посилання особистості. Більше того, Августин в цілому заперечує існування у Бога «енергій», чим суперечить тріадології Афанасія Олександрійського і каппадокійців. На думку Августина, якби Бог мав «енергії», Він був би подібним до матеріального сонця. Але Він є Розумом, що подібний до нашого розуму, а Його дії є подібним до наших думок. При цьому думки Бога можуть безпосередньо впливати на реальність, діючи без «енергій»: усі думки Бога та тим більше Його властивості залишаються тотожним Його сутності, виступаючи при цьому причинами змін у матеріальному світі. Також Августин передбачає, що за потреби Бог може діяти через ангелів. Усі виявлення Бога через світло та подібні феномени єпископ Гіпону тлумачить так, що це нібито були спеціально створені Богом «знаки». Значення цим «знакам» надається велике, оскільки вони стали засобами одкровення Бога, Його символами. Однак, вони не являють Бога, а є лише певним Його знаряддям, цілком матеріальним по своїй суті. Така герменевтика справила безпосередній вплив на візантійську думку після перекладу творів Августина в кінці XIII століття. Наприклад, аналогічною була антипаламістська аргументація Прохора Кідоніса в його теології.

Слід визнати принциповість виявленого розрізнення. За логікою каппадокійців, Бог не може бути без енергій, бо без енергій – лише ніщо. Згідно з Афанасією та усіма каппадокійцями єдність Божих енергій вказує на єдність Бога. При цьому Отець розпочинає дію (задумує творіння, волисть спасіння, бажає дарувати обожнення), Син продовжує (творить, спасає, надає можливість обожнення), Святий Дух завершує дію (освячує творіння, доносить до особистості спасіння та обожнення). Василій Великий пояснює, що енергія належить сутності, являє суттєві властивості, завдяки чому можливі богословські поняття, формовані «епіноєю» – здатністю судження розсудку. Енергія може пізнаватися або опосередковано, коли про дії Бога судять із Писання чи передання, або безпосередньо, коли є даним містичний досвід присутності Бога, етапи якого яскраво зображенні Григорієм Ниським у творі

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

Августин переносить діяльність Бога всередину Його самого, роблячи її елементом внутрішньотроїчних відносин. При цьому відносини Осіб Трійці описуються єпископом Гіпону діалектично. А саме, Отець є початком будь-якої дії (мислення, волі, любові), Син – закінченням та предметом дії (мислимим, бажаним, улюбленим), а Святий Дух зображується як середина між цими двома початками, що найбільше втілює саму цю дію (мислення, воля, любов як постійні процеси, які є коливанням між початком та кінцем). Такого роду уявлення не мають коренів у попередній богословській чи філософській традиціях, але стали результатом внутрішніх спостережень Августина за власним духовним життям. Сформована ним самим структура, будучи перенесена на Бога, вочевидь вивищувала роль Отця та Сина, применшуючи значення Святого Духа. Крім того, так з'являються умови для того, щоб оголошувати Отця та Сина разом єдиною причиною Святого Духа, що Августин вже і припускає у своєму творі «Про Трійцю» [1, с. 147]. Ця теологічна теорія пізніше стала однією з підстав для формування католицького догматичного вчення про походження Святого Духа від Отця і Сина. І хоча у своєму класичному вигляді це вчення є значно схоластизованим та формалізованим, але у Августина ми його зустрічаємо як певну «здогадку», можливу інтерпретацію, але не як вчення, на користь якого мають знаходитися усе нові та нові аргументи та яке необхідно захищати як частину церковного віровчення.

Інтерес сучасних теологів до теорій Августина зумовлений кількома факторами. По-перше, його стиль мислення з опорою на інтелектуальне безпосереднє знання і самоспоглядання на диво близький до сучасної феноменології. Особливу увагу викликають спекуляції Августина на тему того, що людська душа є єдністю пам'яті, розуму та волі. При цьому пам'ять є основою

ідентичності людини, будучи не пасивним вмістилищем спогадів про минуле, а феноменом теперішнього часу: завдяки динамічності пам'яті людина постійно переосмислює власну ідентичність, наново досягаючи тотожності, зменшуючи розрив між тим, якою особистість є і тим, якою вона має бути. Аналогічно воля не є просто здатністю продукувати майбутнє, що може перетворюватися на безмежну волю до влади, волю до життя, безмежну волю-бажання. За Августином, воля як передчуття майбутнього є виявом не проективної здатності особистості, а її вміння приймати майбутнє, яким би воно не виявилось. Таким чином, Августин є об'єктивно близьким до сучасної французької феноменології, що активно осмислює тематику пасивного переживання суб'єктом впливу Іншого як джерела особистої ідентичності. Відповідно, католицькі теологи у роздумах Августина намагаються бачити розвинуту теорію народження «справжньої особистості» через розвиток подібності до трійчного буття Бога. При цьому три сили душі із «знаку» Трійці перетворюються на три елементи пасивного переживання дійсності впливу Бога. По-друге, християнські теологи початку ХХІ століття, особливо православні, у творчості Августина знаходять джерело для спекуляцій про Бога не просто як про спілкування Трьох (що тлумачилися б як «койнонія» та «перихоресіс» Іпостасей), а як про спільноту любові. «Теологія любові» активно розвивається представниками православних, католиків та протестантів через очевидний брак солідарності у звичайному громадянському суспільстві. Намагання подолати цей очевидний дефіцит через актуалізацію любові як сили, що може стати новою основою для солідарності, виник перш за все у католицизмі. Це пов'язано із розуміння солідарності як «мінімуму любові», а любові як «максимуму солідарності». Звичайно, у такому баченні розмежування природного та надприродного елементів у традиційних цінностях розмивається. Сучасні православні теологи підкреслюють, що любов характеризує відносини, які є нормативними у такій євхаристійній спільноті, що має дійсне спілкування з Богом, приймає іншого яким би він не був, якщо він є православним християнином. Протестантські теологи навіть церкви не можуть назвати простором любові, знаходячи справжню любов лише в есхатологічному

царстві Божому. Однак, це царство має бути якомога більше явленим у християнських спільнотах. Відповідно, церкви як простір часткового прояву любові можуть ставати взірцевим явищем для світського громадянського суспільства. Особливо це виявляється під час соціальних криз, коли значні маси звертаються до традиційної релігійної культури у намаганні оживити власну солідарність та віднайти засоби для долучення до вищих духовних цінностей. Слід сказати, що у всіх цих сучасних конфесійних теоріях любов розуміється як певна особиста сила, здатна подолати егоїстичну самозамкненість та відкрити для людини можливість етичних дій після антропологічних катастроф ХХ століття. Етичне ставлення до іншого, взаємна повага і солідарність, а тим більше співучасть і гостинність, альтруїстична самопожертва і відповідальна любов до нації чи людства – все це є можливим не саме по собі, а через звернення до етичного потенціалу релігійних цінностей. Дійсно, намагання побудувати світську етику автономного від Бога та іншого суб'єкта, лише через зовнішні дії солідарного з іншими, зазнала повного краху в ХХ столітті. Лише суб'єкт відкритий до трансцендентного Іншого може мати етичне ставлення до іншого, що існує поруч у соціальній дійсності. Радикальна відкритість до Іншого може стати етичною вимогою лише тоді, коли у самому Богові вбачають приклад самопожертви. І цей приклад пов'язується не лише з хресною жертвою. Вважається, що відносини всередині Трійці є відносинами взаємного дарування, що можуть бути прикладом самопожертви.

Сучасні православні богослови звертають увагу на те, що Августин немає вчення про стабільного суб'єкта, схожого на декартівське «Я». Особистість є динамічно змінюваною реальністю, що у різноманітні способи відображає троїчну реальність Бога, оскільки «Я» виявляє себе у розповіді про відносини «Я» і Бога, і ця розповідь має власну логіку розвитку, що не передбачає постійної наявності ієрархії тих чи інших елементів у душі [284, с. 264]. Сповідь, звернена до Бога та до інших, стає виявом повноти життя. Особливо важливим є те, що особистість є образом Бога та символом Трійці не сама по собі, а завдяки спілкуванню з іншими у спільноті, особливо єврахистійній [Там само]. Саме у

спілкуванні розкривається потенціал тих здатностей розумності, волі, бажання, які як елементи єдиної душі можуть вказувати на Бога-Трійцю [Там само]. Також звернення до текстів Августина дозволяє описувати Бога як повноту життя, що має власний прояв у Синові та Духові. Святоотцівське вчення про Сина і Духа як образ Отця наповнюється за допомогою августинівських концептів новими смислами [284, с. 263]. Августинівська концепція Трійці стає джерелом для роздумів про тотожність «існування у відносинах з іншим» із «існуванням особистістю» [284, с. 264]. Якщо століття тому православні теологи у вченні Августина про людину та Бога намагалися віднайти корені індивідуалізму та вчення про атомарного суб'єкта, то тепер це саме вчення інтерпретується як таке, що легітимізує вчення про спільнотність як умову існування особистості. Таким чином, сьогодні інтерпретації персоналізму каппадокійців (особливо – Григорія Ниського) та Августина є такими, що покликані зблизити давні традиції грецької та латинської патристики, намітивши можливість єдиної теологічної мови православ'я. При цьому особистість – це існування у повноті любові, яке є вершиною відносин [Там само].

Також можна прослідкувати намагання сучасних православних теологів інтерпретувати вчення Августина про знаки троїчності у душі як суголосоє із доктриною Афанасія і каппадокійців про роль Іпостасей у єдиній дії Бога [284, с. 278-279]. Так, виділення моментів «люблячий-улюблений-любов» та «пам'ять-розуміння-воля» розглядається як таке, що покликане не лише продемонструвати троїчність всередині душі, а і принципову єдність елементів, вказуючи тим самим на єдність Божественної дії та єдність Божої сутності [284, с. 279]. Єдність розрізненого оцінюється як структура краси (гармонії), яка робить Бога наближеним до особистості, а не лише звеличеним [Там само].

Певною мірою звернення до теології Августина викликане і бажанням віднайти нові моделі відносин церкви і держави, церкви і суспільства [351; 382]. Сучасні православні богослови вважають, що константинівська модель відносин церкви і світу передбачала занадто тісну співпрацю священної та світської ієрархій. В історії Православ'я за межами уваги традиціоналістів залишалися

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

Девід Бентлі Гарт є найбільш видатним православним богословом сьогодення в США. Він є автором численних монографій, присвячених проблемам теодіції, апологетики, догматики, історії богослов'я.

Загальноамериканське визнання прийшло до богослова після публікації його основної монографії, створеної після захисту дисертації. А саме, мова йде про книгу «Краса нескінченного. Естетики християнської істини». У цьому творі Д.Гарт дає систематичну критику теорій постмодерністів та пропонує нарис православної догматики, викладеної на мові філософії кінця XX – початку XXI століття. Ідейно Гарт найбільше залежить від творчості Григорія Ниського, Максима Сповідника і Августина. Поєднання спадщини грецької та латинської патристик є свідомим кроком, який здійснюється у пошуках переконливих для усіх християн теорії релігійного досвіду та онтології. Гарт свідомо звертається до усіх християн взагалі, намагаючись на практиці показати можливості православного богослов'я давати відповіді на основні питання, що турбують усіх християн, а також усіх мислячих людей сьогодення. Вміння сказати власне слово у світоглядному діалозі є надзвичайно важливим для утвердження авторитету як православної теології, так і православ'я як певного цілісного способу життя і мислення.

Серед українських дослідників до аналізу окремих аспектів теології Гарта зверталися лише кілька авторів. Зокрема, К.Бублика зацікавив персоналізм цієї теології [58], Г.Христокіна – особливості методології [291, с. 172], Ю.Чорноморець відмічав близькість до «радикальної ортодоксії» Дж.Мілбанка [295; 302], Е.Чорноморець вказувала на прихований вплив платонізму [294], В.Грицишин фокусував власну увагу на особливостях екуменічних проєктів американського православного богослова [101]. П.Гаврилук відмічає провідну роль Гарта серед сучасних православних богословів, які намагаються віднайти нову теологічну мову для православної думки, що була б ефективною після занепаду ідей «неопатристичного синтезу» [73]. Західні дослідники сприймають Гарта як видатного апологета християнського світогляду взагалі, не виділяючи його «православності» як значної для ідентичності мислителя. На наш погляд, саме увага до рецепції Гартом ідей Августина та його дискусії з численними сучасними інтерпретаціями августинівської спадщини, може сприяти проясненню питання про особливості співвідношення загальнохристиянського і

конфесійного у світогляді Гарта. Це важливо, оскільки Гарт є провідним мислителем сьогодення, значення якого співмірне із значенням К.Барта для сучасного протестантизму.

Дослідники теологію Девіда Гарта небезпідставно вважають спорідненою щодо радикальної ортодоксії – постконфесійного і транстрадиційного напрямку в сучасній християнській думці. Засновниками цього напрямку стали ряд протестантських і католицьких теологів, що 1990 року видали збірку «Радикальна ортодоксія» [409]. Цікаво, що за два роки до цієї події лідер цього напрямку Дж.Мілбанк пропонував назвати нову теологію «постмодерним радикальним августіанством» і навіть видав відповідну програмну статтю [187]. В цілому Д.Гарт слідує установкам радикальної ортодоксії, які виникли завдяки тлумаченню спадщини Августина у протистоянні світогляду доби постмодерну. Перш за все, Гарт, вслід за представниками радикальної ортодоксії, читає Августина як апологета принципової єдності теології та філософії. Як відомо, томізм та філософія доби модерну проводили різке розмежування між природним (філософським і науковим, повсякденними та соціальним) знанням і надприродним (теологічним і містичним) знанням. Таке розмежування заперечується у творах Августина, лідерів радикальної ортодоксії та у працях Д.Гарта. Засадами для такого роду теорій є визнання наявності у людини інтуїтивного пізнання ідеального. Це пізнання у Августина легітимізується в межах теорії ілюмінації (оссяння). У радикальній ортодоксії та у Д.Гарта воно ж обґрунтовується через звернення до феноменології. Основна ідея полягає у тому, що вже звичайне природне знання можливе для розуму завдяки присутності та дії нескінченного Бога, який гарантує істинність актам пізнання, являє все таким, яким воно є у дійсності. Оскільки все пізнання відбувається завдяки Богові та оссянню від Нього, то можливість природного пізнання цілком автономного від надприродного впливу, заперечується. Все пізнання у своїх першопочатках є інтуїтивним, навіть якщо представники теології чи філософії це заперечують. Дж.Мілбанк та К.Піксток останню тезу систематично обґрунтовують в книзі «Істина у Аквіната» [408]. Наслідком теорії про тотальність інтуїтивного

пізнання є заперечення наявності суттєвої різниці між теологією та філософією. Обидва види дискурсу є частинами єдиного світогляду, який скоріше є теологією або мета-теологією. Філософія та соціологія мисляться як частини теологічного мета-дискурсу, які скоріше є «християнськими єресьми», ніж особливими самостійними дисциплінами з власною науковою системою верифікації своїх суджень. І радикальна ортодоксія, і теологія Д.Гарта однаково близькі у цих твердженнях до феноменології Ж.-Л.Марйона, згідно з яким розділення філософії та теології є умовним, а пізнавальний суб'єкт виникає та існує завдяки афектації з боку Нескінченного Іншого, Джерела даності всього. У своїй генеалогії суб'єкта Марйон звертається до Августина як попередника декартівської теорії. Дійсно, вже Августин висував аргумент щодо очевидності існування мислячого суб'єкта, який сумнівається у всьому, в тому числі – у власному існуванні. Вже у Августина знаходимо думки про очевидність існування Нескінченного Буття як творчого початку та гаранта істинності всіх актів суб'єкта.

Ефективність пропонованої гносеологічної стратегії є значною, оскільки люди схильні довіряти власному досвіду, як особистому, так і інтерсуб'єктивному. Звичайно, можна сумніватися у тому, що безпосередня очевидність для розуму, який знаходить себе у релігійному життєсвіті, є у дійсності повністю безпосередньою. Очевидність, яка уявлялася Августину чи Декарту простою реальністю, в дійсності є складним феноменом, у конструюванні якого суб'єкт значно активніший, ніж це визнають Д.Гарт і Ж.-М.Марйон, Дж.Мілбанк і К.Піксток. Саме тому важливим аспектом стає виявлення свідчення про досвід у дискурсі, тобто перехід від мовчазного споглядання до конституювання знання у його дискурсивній виявленості в риториці. За Гартом свідчення про реальність, яка відкривається душі дозволяє суб'єкту впевнено розмірковувати про пізнаване навіть тоді, коли предметом пізнання є «сліди» реальності. Так чи інакше, але Гарт, вслід за Августином, визнає, що споглядання не є самодостатнім, а потребує тлумачення. В сучасній

методологічній парадигмі це означає, що феноменологія має бути доповнена герменевтикою.

Неоавгустіанство як радикальної ортодоксії Дж.Мілбанка, так і неоавгустіанство Марйона мають власними важливими елементами критику сучасної соціальної дійсності. Ця критика цілком і повністю успадковується Д.Гартом та розвивається ним із великим полемічним пафосом. Сучасні соціальні структури описуються як елементи системи відчуження, як такі інституції, що вимагають тотального послуху. Влада та її симулякри відіграють роль ідолів, яким суспільство має прислужувати та поклонятися. Теологічна деконструкція соціального дискурсу доби постмодерну спрямована на критику ринку, що перетворює людину в товар, на критику суспільства споживацтва, що вбиває у особистості її дійсні бажання, на критику ідеологій як псевдорелігій. Спадкоємцем августіанської традиції Д.Гарт стає і у власному баченні позитивних соціальних проєктів. А саме, відновлення соціального православний богослов пропонує почати з творення окремих громад як осередків справжнього спілкування. Християнські громади, які б являли відносини любові, могли надихати місцеві громади на творення відносин солідарності. Окремі оновлені громади мали б поступово поєднуватися через мережу відносин, створюючи альтернативну соціальну дійсність з новою загальною культурою. Цю нову соціальну дійсність Мілбанк пропонує називати «християнським соціалізмом», хоча скоріше це є звичайний християнський солідаризм, тільки антикапіталістичного спрямування власної риторики.

Важливим аспектом соціальної теорії Гарта є вимога радикальної відмови від конкуренції за владу, повне етичне прийняття іншого, засудження будь-якого насилля в суспільстві. Все це унеможливорює підтримку ідеології християнської демократії та практик втілення положень класичної соціальної доктрини християнства. Християни можуть діяти виключно в межах власних вільних спільнот – родини, релігійної громади, асоціації за інтересами тощо. Ці спільноти покликані бути прикладом для цілого суспільства, бути живим свідченням, що подолання наявних соціальних проблем можливе завдяки принципово іншим

міжособистісним відносинам. Цей приклад може надихати суспільство як ціле до поступових змін, аналогічно до того, як приклад християнських спільнот абатства Клоні надихнув західноєвропейське суспільство при формуванні розвинутої середньовічної культури.

Із теології Августина бере початок теорія знаку, яку розвиває Д.Гарт. Усе створене вказує на існування Бога, особливо якщо розглядати кожне творіння не окремо, а як частину гармонійного цілого. Бог все спеціально творить як власний «знак» чи «слід», і пізнання речей чи особистостей може відкривати «обличчя Бога». Побачити зв'язок створеного із Творчою Причиною можливо перш за все завдяки наявності творчої уяви. Вже після цього можлива спокійна рефлексія стосовно цього зв'язку, з використанням наукових теорій та філософських ідей. Але в цілому поетичний погляд на світ є первинним і важливим, якщо мова йде саме про тлумачення всього як певних «слідів» Бога. Головним знаком, який дозволяє створити образ Бога, є втілений Логос. Образ Христа, явлений у біблійних наративах, полонить уяву читачів, викликає розуміння Бога як Любові, як відносин особистої Любові.

Розуміння, що «знаки» є перш за все персональними та вказують на особистісну реальність – це важливий аспект відкриття того, що Бог є Трійцею Особистостей і все Його буття – виключно Особистісне. Відповідно, за Августином і Гартом, Бог не має особливих «енергій», які були б подібні до променів сонця чи інших фізичних явищ чи дій. Бог являє себе виключно у Персоні, якою сам є. Відповідно, Бог як явлений Бог – це не «енергії» і це не «сутність», а це – Отець, Син і Святий Дух. Такого роду теорія є радикальним персоналізмом і вона виникає на основі августіанства. При цьому Три особистості в Богові набагато більш тісно пов'язані, ніж це передбачено православною догматикою каппадокійців: фактично це три особистості у єдиному особистому бутті.

Радикальний персоналізм Гарта покликаний відкрити нові перспективи для діалогу з сучасним католицизмом та з континентальною філософією. У діалозі з цими світоглядами Гарт виступає з позицій пост-екзистенціалізму. Людська

особистість і Божественна іпостась – це завжди екстатична трансценденція над собою. Це завжди особистість, що покликана до відносин. У відносинах особистість знову і знову стає собою, жертвуючи власною замкнутістю. Екзистенція без трансценденції до іншого не можлива. Особистість передбачає спілкування з Іншим, передбачає існування у спільноті.

За Гарттом, створена реальність відображає особистість Бога так само як створена Моцартом музика відображає його особистість. Таким чином, навіть не-персональне буття природи може розумітися як таке, що несе на собі знаки персонального буття – Бога. Перехід від формального раціоналізму відносин «наслідок»-«Причина» до неформального бачення «музика» – «Музикант-Композитор» є надзвичайно важливим. Адже бачення світу як втіленої музики передбачає наявність саме такого переживання світу. Неможливо формально свідчити про переживання світу як музики Бога, не будучи захопленим абсолютною Присутністю. Таким чином, світ виступає прекрасним твором Бога як динамічна реальність, що переживається як реально озвучувана симфонія, а не просто статична картина певної гармонії. Це відкриває можливість включити у бачення світу і драматичні моменти, які б інакше мали б бути винесені за межі побаченого, щоб зберегти гармонійність загальної картини. Таке розуміння світу означає переживання певної реалізованої есхатології, включеності теперішньої реальності у кінцеве торжество добра та єдності.

За Августином, єдиний Божественний суб'єкт має певні специфікації лише відповідно до того, як всередині Нього виділяються Мислення та Воля у персонах Сина та Святого Духа, а Буття Бога ототожнюється переважно із самим Отцем. Таким чином, виникає певний парадокс, що основні властивості Буття-Мислення-Воля з одного боку описуються як абсолютно тотожні сутності Бога, а з іншого боку вони представлені як самостійні Особистості. В цьому моменті виникає ще одне розходження Августина з каппадокійцями. Для останніх Три Особи у Богові конститууються через відносини походження – Отець ненароджений, Син – народжений, Святий Дух – виходить від Отця. Августин описує Бога як такого, що конститується як Божественний Розум, в якому

розрізняються різні аспекти – Буття, Мислення та Воління, або ж Люблячий, Улюблений та Любов, або ж Знаючий, Знаний, Пізнання. Така діалектика походить від неоплатонічного виділення у Божественному першопочатку перебування, виходу і повернення. Саме залежністю від цієї діалектичної тріади пояснюється тлумачення Святого Духу як такого, що є відносинами Сина і Отця. А саме, Отець є перебуванням Бога у собі, Син є певним Виходом, внутрішнім для Бога проявом, а Святий Дух є поверненням Сина до Отця, їх спілкуванням між Собою. Таке осмислення Бога є яскраво неоплатонічним. Сучасні дослідники трактують Августина так, ніби Святий Дух втілює найбільше загальну Божественність, яка виявляється у відносинах Отця та Сина як Особистостей. Тут слід сказати, що за Августином усі Три Особи однаково абсолютно повністю виявляють загальну Божественність. І тому специфіка Святого Духу не в цьому, а у Його ролі уособлення моменту «повернення» в Богові.

Гарт приймає теорії Августина щодо відносин Трьох та заперечує наявність у Бога енергій. Разом із тим, православний богослов перетлумачує вчення про Три Особистості у дусі Григорія Ниського та Максима Сповідника, намагаючись відійти від розуміння Трійці як одної особи, що містить у собі три елементи. Також Гарт відкидає всяку субординацію в Трійці, підкреслюючи рівність Святого Духа у спільноті Трьох. Ідея про Трійцю як спілкування Трьох Особистостей переважає у Гарта, як і у всій сучасній православній теології. Розуміння всієї Божественності як Особистісної не є можливим, оскільки вся Божественність – це спілкування Трьох, і всі Троє – особистості. Як і усі православні богослови початку ХХІ століття Гарт залишає поза увагою той факт, що в каппадокійській ортодоксії воля і мислення здійснюються Трьома як такі, що належать спільній Божественній сутності, і їх здійснення може бути лише енергійним. Вслід за Г.У.фон Бальтазаром, Гарт детально описує відносини Трьох, при чому складається враження, що це не відносини всередині єдиного суб'єкта дії, а це відносини трьох суб'єктів. Очевидно, що якщо відкидати наявність енергій, мислення і воління необхідно уособлювати в Сині та Святому

Духові значно більше, ніж це було прийнято в православній традиції. Гарт намагається в цілому уникнути дискусії з цієї головної проблеми, зводячи розходження Заходу і Сходу до суперечки «фотініанства» та антифотініанства [82, с. 382]. Для американського православного богослова визначальним є розуміння «філіокве» як вчення, що у Августина було покликане виражати ту саму істину, яку Григорій Ниський мав на увазі, говорячи, що Святий Дух походить від Отця «через Сина» [82, с. 381]. Відмітимо, що Фотій дійсно перебільшував різницю між західною та східною тріадологіями [38, с. 388-401]. Однак, вчення Максима Сповідника і Девіда Гарта про тотожність доктрини «філіокве» з теорією каппадокійців про походження «через Сина» є спірним. Звичайно, Августин не вчив так як католицизм після Ліонського собору 1274 року про Отця і Сина як єдину причину походження Святого Духа. Але й такого вчення, яке було б теорією про походження Святого Духу від Отця «через Сина» Августин теж не знає. Як ми переконалися при аналізі текстів Августина, його точка зору може бути виражена так: Святий Дух конституюється відносинами Отця і Сина. Таким чином, пропозиція бачити в теорії Августина ту саму теорію відносин, що була наявна у каппадокійців є екуменічним перетлумаченням августіанства щодо походження Святого Духу. І ця інтерпретація безпосередньо пов'язана з відмовою визнавати у Богові розрізнення енергій та сутності. Відповідно, коли зникає можливість говорити про посилення Святого Духа від Христа як окрему подію, яка ніяк не пов'язана з вічними відносинами Святого Духа і Сина, то походження Духа саме «через Сина» стає необхідним. За цих умов фотініанська відмова від вчення про походження Святого Духа «через Сина» стає цілком неможливою для Гарта, як і для інших представників сучасної православної теології.

Православні богослови минулого, такі як Григорій Ниський, Максим Сповідник, Г.Флоровський, що підкреслювали значення концепції про походження Святого Духа «через Сина», завжди були прихильниками теорії божественних енергій. Григорій Ниський, вслід за Афанасієм Александрійським, систематично описував кожную «енергію» як діяльність Трьох, в якій саме

існування певної енергії – мислення, воління, промислу, любові – визначено сутністю, а її реалізація є тріадичною: Отець розпочинає, Син завершує, Святий Дух завершує кожен «енергію». При цьому вплив цих енергій на створене визначається не лише Богом, а й готовністю створеного адекватно сприйняти дії Бога: одне і те саме світло Бога є блаженством для праведних душ і причиняє страждання для грішників. Адже наслідки гріхів як певні навички залишаються в душі як приріст до неї, яку Григорій Ниський порівнює з трясавицею, що покрило чисте тіло, і при попаданні на сонце причиняє біль тілу при висиханні та лущінні. Таким чином, страждання спричиняються навіть не впливом енергій Бога на душу, а впливом цих енергій на те, що до душі було штучно приєднаним в результаті практик особистості. Максим Сповідник всебічно підкреслює тотожність кожної властивості Бога його сутності, потенційну проявленість її як певної здібності у Богові (цей момент названо «сила», «динаміс»), виявленість сутності в енергіях. Зіткнення з цими енергіями для особистості є невідворотним, оскільки вона з необхідністю відродиться як воскресінні тіл, якщо була народжена у земному житті. При цьому Бог однаково повно присутній та діє у цьому і майбутньому світах. Але сам стан реальності є частково потенційним і частково актуальним тут, і буде повністю актуалізованим у «житті майбутнього віку». Для Г.Флоровського вчення про божественні енергії є важливим з інших мотивів. А саме, для нього «світ розумних ідей» не може бути самостійним від Бога і не може бути частиною його сутності. В обох випадках велич Бога була принижена через підпорядкування Його самого та його діяльності у світі необхідності. Саме таке підпорядкування Г.Флоровський бачить у софіології. На думку Г.Флоровського «світ розумних ідей» належить Богові як центральним елементом того, що є божественними енергіями. Таким чином, наявність «світу розумних ідей» визнає реалізацію промисла, творіння, задумування спасіння творіння. Але ці ідеї підкорені Богові, а не підкорюють Його собі. Для всіх цих теологів походження Святого Духа «після Сина» та «через Сина» не було проблемним, оскільки наявність у Бога енергій та пізнання Його через енергії підкреслювалося апофатичністю як сутності, так і Троїчних відносин. Якщо ж

твердити про бачення Бога безпосередньо, не через енергії, то зникає момент апофатичності внутрішньотроїчного життя. Відповідно, Гарт першим намагається розвивати православне розуміння походження Святого Духа «через Сина» при відмові від теорії щодо божественних енергій стоїть перед необхідністю змалювати що саме означає «походження іпостасі від іншої іпостасі, але через другу іпостась». Такого пояснення Гарт фактично не надає, і нам залишається вірити, що навіть при зникненні вчення про божественні енергії тріадологія є актуальною та значимою у формі, яка була запропонована свого часу Григорієм Ниським.

При цьому Гарт підкреслює, що людська природа має власний «динаміс», проявляється у природній діяльності. Спираючись на Григорія Ниського, сучасний американський богослов говорить про бажання Бога, яке є постійним для людської природи. При цьому людська природа завжди існує в конкретних іпостасях-екзистенціях як певні загальні властивості, тобто фактично вся природа редукована до цього самого бажання Бога. Це бажання виявляється як прагнення до щастя, до блаженства, до повноти життя. Гарт підкреслює, що це бажання, будучи правильно зрозумілим, являє образ Бога. І у теоріях щодо цього бажання є повна суголосність між Григорієм Ниським і Августином [284, с. 653]. Зокрема, це бажання є постійним і особистість може лише спрямовувати його до Бога або відхилятися до інших цілей, наприклад, матеріального споживання, що і стимулюється ринковою ідеологією як псевдо-релігією сьогодення [284, с. 653-654]. Перехід бажання відбувається не від природного до енергійного, а від загального бажання до особистого [284, с. 653]. Таким чином, Гарт намагається заявити про особистості як фактично єдині існуючі реальності. Такого роду редукція всієї реальності до особистостей характерна і для православного богослова Дж.Манусакіса [175], і для Річарда Керні [145, с. 291]. На шляху до цієї редукції був і Х.Яннарас. Саме у зв'язку з тим, що існують лише особистості, бажання як серцевина особистостей для Гарта є або формою свободи або формою рабства [284, с. 653]. При чому для Зізіуласа і Янараса рабство було в підкорені природній необхідності, а для Гарта у полоні в симулякрах,

нав'язуваних суспільними структурами заради панування. Християнство протистоїть полону у симулякрів і насилля як релігія свободи та примирення. Особистість знаходить дійсне звільнення не у самоутвердженні себе як суб'єкта, а у постійному розгортанні бажання до нескінченного, віднаходить себе як пам'ять про власне нескінченне бажання і знання його [284, с. 432-433].

Під очевидним впливом Августина Гарт знаходиться у власній книзі «Досвід Бога: буття, свідомість, блаженство» [374]. Як і Флоренський, Д.Гарт вважає, що існують певні загальні форми досвіду і навіть можлива певна раціональна граматика, спільна для всіх культур та всього людства. За цих умов атеїзм можливий лише внаслідок свідомого протистояння очевидності. Існування та світова гармонія є більшими за можливе для природи та вказують на причетність всього Богові. Можна сказати, що Гарт у постмодерному дискурсі пропонує як один із описів реальності християнським персоналістичний платонізм, який синтезує ідеї Августина і Григорія Ниського щодо Бога, його властивостей, людини, її векторів розвитку, ідеальної сторони світу тощо. Для сучасного наукового світогляду такі пропозиції є так само дивними, як і проект Берклі для його часу, але, звичайно, більш збалансована версія теології Гарта, представлена у його книзі «Краса нескінченного» є цілком придатною для людини початку XXI століття.

В іншій своїй роботі Д.Гарт намагається довести, що у розумінні Божої простоти Григорій Ниський близький до позиції Августина [375, р. 113-136]. А саме, дослідник звертає увагу на те, що простота Божої сутності є результатом нескінченності та повної відкритості божественних осіб, а розрізнення осіб є результатом нескінченності божественної сутності [375, р. 120]. Остання думка не є зрозумілою до кінця, і Д.Гарт ніяк її не пояснює. Можна погодитися із американським дослідником у тому, що психологічне розуміння «відображення Трійці» у душі веде до редукції троїчності, а соціальне – до трітеїзму. Тому вірним є бачення аналогій Трійці у душі як онтологічної реальності, згідно з якою відображає Трійцю лише та душа, що причетна до Бога, і розум, говоріння та любов якої звернуті до Бога у акті спілкування [375, р. 134]. Людська

особистість як скінченна реальність може відображати Нескінченне саме тоді, коли знаходиться у динамічних відносинах із Нескінченним [375, р. 135]. Бог не є «чистий акт» чи «буття», але він є Нескінченна Любов, і саме це відображає людина, що причетна Богові [375, р. 135-136]. Ці аргументи він також повторює у книзі «Краса нескінченного», наводячи їх, у більш широкому контексті творення власного богословського синтезу.

Сучасний американський богослов Гарт має значні труднощі з власною рецепцією ідей Августина. У теорії пізнання, онтології та соціальній теорії вчення Августина є таким, що без проблем набуває православної інтерпретації. Натомість, тріадологія Августина суттєво відрізняється від вчення про Трійцю Афанасія Олександрійського і каппадокійців через відсутність концепту «енергій». Ототожнення дій Бога із самою Його сутністю редукує значення діяльності як вияву Бога. Натомість великого значення набуває розуміння Сина і Святого Духа як внутрішніх виявів Трійці. Також підноситься статус зовнішніх щодо Бога «знаків» троїчності, які віднаходяться переважно у душі людини. Сучасна православна теологія намагається надати тріадології Августина персоналістичної інтерпретації, помістивши її вузлові метафори у дискурс теології міжособистих відносин.

Видатний православний богослов Олексій Нестерук у своїй ранній роботі «Логос і космос» [194] протиставляє Августина отцям Східної Церкви, звинувачуючи його у формуванні передумов для виникнення атеїстичного світогляду. А саме, згідно з східними отцями вкладені у створену природу закони є божественними логосами, які нестворені, можуть пізнаватися містично та вимагають благоговіння до себе. За Августином, вкладені у природу закони та принципи є «сіменними логосами», які є створеними Богом. Створеність цих логосів нібито передбачала необхідність тверджень про незмінність видів [194, с. 34]. Для Нестерука, «ідеальна сторона реальності» тлумачиться Августином і всіма схоластами як частина матеріального світу, який цілком може бути самостійним від Бога, від Божої благодаті. «Саме Августин ввів поняття про те, що фізична, матеріальна природа відділена від Божественної природи не тільки

онтологічно, а й смислі Божественної благодаті. З однієї сторони, Августин стверджував, що матеріальний світ слід розуміти у світлі Христа. А з іншої, однак, то же світовий порядок не може брати участі у Божественному житті. В результаті знання обмежених елементів створеного світу не має ніякого відношення до богослов'я, оскільки через це знання людина не може бути причетного до Божественного» [194, с. 40]. Як ми бачили з аналізу творів самого Августина, знання створеної реальності, так само як і знання душі, безпосередньо відсилає до змісту Божественної раціональності. Також І.Попов систематично довів, що Августин не знав межі між створеним порядком та ідеями як вони дані людині та Божественними ідеями. Очевидно з усієї теології Августина, що людина живе в тотальній присутності Бога, його ідей, і пізнаючи будь-що, пізнає Божественну раціональність, яка лежить в основі світу. Таким чином, висловлені О.Нестеруком оцінки були несправедливими. Дійсно, Августин не передбачав натуралістичного розуміння причетності до Бога через енергії, однак він всебічно показував наявність інших різновидів зв'язку між людиною і Богом [472]. І те, що ці відносини Трійці та людини, в тому числі сформовані завдяки пізнанню, є навіть тіснішими, ніж передбачувані Отцями Східної Церкви, визнає Д.Б.Гарт [376]. У своїй пізнішій написаній книзі «Смисл Всесвіту» [195] Олексій Нестерук визнає, що Августин вчив як про закони природи і як про створені Богом логоси, і як про Божественні ідеї, які є вічними та нествореними. Відповідно до цього Нестерук визнає, що всесвіт у його зображенні Августином є «надлишковим феноменом» у тому сенсі, як його розуміє Маріон [322] та може місцем для прояву Бога як «надлишкового феномену». Також Нестерук доводить, що Бог як Істина у Августина відіграє ту саму роль, яку у Палами та сучасних православних фундаменталістів грають Божественні енергії. А саме, ця сама Істина або викликає любов та служить для досягнення душею блаженства, або викликає ненависть та невільно призводить до мук особистості [195, с. 38-40].

Один із провідних православних богословів та патрологів сучасності о.Ендрю Лаут в своїй книзі про джерела християнської духовності присвячує

Августину цілий розділ [393, р. 128-153]. Сам він підкреслює, що Амвросій Мідіоланський, Марій Вікторин, Іоанн Касіан є значно більш близькими до православної традиції [393, р. 128]. Однак, саме Августин потребує окремого розгляду, оскільки він фактично ввійшов до історії християнської духовності як засновник особливого методу осмислення всієї проблематики внутрішнього життя особистості. На думку Е.Лаута, усі отці Церкви описували духовний досвід об'єктивно, тоді як Августин вперше приймає позицію суб'єктивного осмислення духовного досвіду. Загальне твердження теолога в тому, що, за представниками грецької патристики, істина ґрунтується на тому, що Бог відкриває, а не у людському досвіді [393, р. 129]. Августин бачить власне життя як абсолютно унікальне. І тим не менше, при усій його унікальності є цілком певна тенденція у духовній історії цього провідного західного отця: він бачить все своє життя як повернення душі до єдиного Бога [393, р. 129-130]. В останньому Е.Лаут бачить пряму спадкоємність від Плотіна з його ідеєю повернення єдиного до Єдиного [393, р. 130, 132]. Дослідник наголошує на тому, що Августин при описі етапів духовного розвитку ототожнює споглядання та екстаз [393, р. 133]. Між тим, у отців Східної церкви навіть «блаженне споглядання» та «екстаз» не можуть бути повністю тотожними [Там само]. При цьому Е.Лаут помилково вважає, що джерелом такого ототожнення для Августина став плотинівський неоплатонізм. Уявлення про те, що для Плотіна характерний інтелектуалізм в розумінні Єдиного, була характерною для Е.Жильсона і В.Лоського. Сучасна історико-філософська наука визнає, що плотинівське Єдине – надбуттєве і трансцендентне відносно пізнання, в тому числі споглядання розуму. Те, що екстаз відрізняється від розумного споглядання відмічається не лише самим Плотіном, а і його біографом Порфірієм, який відмічав: у споглядання Плотін перебував практично постійно, а екстатичний дотик до Єдиного з ним стався лише чотири рази за його життя. За Е.Лаутом, Августинове повернення душі до Бога є тривалим процесом у якому душа розкривається як образ Трійці [393, р. 153]. При чому концепція богообразності у Августина оцінюється як створена під визначальним впливом

Плотіна [393, р. 142]. Але екстатичне споглядання не є баченням Єдиного, але осягненням Трійці, що перебуває у душі через Святого Духа як любов, що єднає все [393, р. 153]. А здібності людини пам'ятати, розуміти та любити розкриваються як такі, що покликані бути пам'яттю про Бога, знанням Бога і любов'ю до Бога [393, р. 152]. Саме любов дозволяє пояснити здатність людини до екстатичного виходу із власного «Я» та екстатичного виходу Бога назустріч людині. Втілення у Христі продовжується у втіленні в душі, і якщо у першому випадку буквально втілюється Син, то у другому – присутня Трійця [393, р. 153]. Нажаль, Е.Лаут лише натякає, що у отців Східної Церкви є численні паралелі щодо такого екстатичного перебування Трійці в душі людини, згадуючи Ареопагітики. Нам видається важливим, що відповідне вчення цілком розвинуте Максим Сповідником, особливо у його творі «Відповіді на питання до Фалассія». Отже, спочатку Е.Лаут зближує Августина з Плотіним, але потім показує радикальну різницю, яка є саме в персоналістичному уявленні про трансцендентного Бога, який вже не є Єдиним, але Трійцею. І який присутній не пантеїстично, а через відносини любові. І який відображений в душі не як єдине, а як певна тріада.

Висновки до третього розділу

В результаті аналізу значного масиву літератури встановлено, що можливість нової інтерпретації проблематики відкрилася після відмови від звинувачень Августина в есенціалізмі та онтотеології. Це пов'язано з тим, що тріадологія Августина отримує нове прочитання в творчості відомого католицького теолога Жан-Люк Марйона та провідного православного мислителя Девіда Гарта. Нова інтерпретація знаходить у Августина елементи негативної теології, що дозволяє зблизити теорії Августина із богослов'ям мислителів грецької патристики. Також доводиться аналогічність між вченням про Трійцю як спілкування у Августина і Григорія Ниського. Гарт намагається систематично розвивати православне розуміння походження Святого Духа «через Сина» при відмові від теорії щодо божественних енергій стоїть перед необхідністю змалювати що саме

означає «походження іпостасі від іншої іпостасі, але через другу іпостась». Такого пояснення Гарт фактично не надає, і нам залишається вірити, що навіть при зникненні вчення про божественні енергії православна тріадологія є актуальною та значимою у формі, яка була запропонована свого часу Григорієм Ниським. Разом із тим, православний богослов перетлумачує вчення Августина про Три Особистості у дусі Григорія Ниського та Максима Сповідника, намагаючись відійти від розуміння Трійці як одної особи, що містить у собі три елементи. Також Гарт відкидає всяку субординацію в Трійці, підкреслюючи рівність Святого Духа у спільноті Трьох. Ідея про Трійцю як спілкування Трьох Особистостей переважає у Гарта, як і у всій сучасній православній теології. Розуміння всієї Божественності як Особистісної не є можливим, оскільки вся Божественність – це спілкування Трьох, і всі Троє – особистості. Як і усі православні богослови початку ХХІ століття Гарт залишає поза увагою той факт, що в каппадокійській ортодоксії воля і мислення здійснюються Трьома як такі, що належать спільній Божественній сутності, і їх здійснення може бути лише енергійним. Вслід за Г.У.фон Бальтазаром, Гарт детально описує відносини Трьох, при чому це не відносини всередині єдиного суб'єкта дії, а це відносини трьох суб'єктів. Очевидно, що якщо відкидати наявність енергій, мислення і воління необхідно уособлювати в Сині та Святому Духові значно більше, ніж це було прийнято в православній традиції. Православний богослов Е.Лаут спочатку зближує Августина з Плотіним, але потім показує радикальну різницю, яка є саме в персоналістичному уявленні про трансцендентного Бога, який вже не є Єдиним, але Трійцею. І який присутній не пантеїстично, а через відносини любові. І який відображений в душі не як єдине, а як певна тріада. Олексій Нестерук доводить, що Бог як Істина у Августина відіграє ту саму роль, яку у Палами та сучасних православних фундаменталістів грають Божественні енергії. А саме, ця сама Істина або викликає любов та служить для досягнення душею блаженства, або викликає ненависть та невільно призводить до мук особистості.

РОЗДІЛ 4

КРИТИКА АВГУСТИНІЗМУ В СУЧАСНОМУ ПРАВОСЛАВНОМУ ФУНДАМЕНТАЛІЗМІ

Фундаменталістична критика теології Августина сформувалася у межах неопатристики, при чому її речниками стали в основному представники грецького богослов'я. Традиційне для неопатристики критичне сприйняття теології Августина було пов'язане з його ексенціалізмом. Наголошуючи на тому, що для Августина Бог – це перш за все Сутність, яка існує як незмінна і в принципі пізнавана, В.Лоський, І.Зізіулас, Х.Яннарас критикували його як представника онтотеології. Бог у Августина представлений як такий, що зв'язаний необхідністю, немає особистої свободи та змушений бути тираном відносно людства у разі вчинення останнім гріхів. В.Лоський розмежовує також істинний православний апофатизм, який є непізнаванністю особистості, до якої можна бути причетним у містичному досвіді та абстрактний августиновий апофатизм, який є лише елементом негативної теології як системи суджень про Бога. Відомий православний грецький богослов І.Романідес створив радикально негативну інтерпретацію теології Августина, критикуючи його уявлення про прабатьківський гріх. А саме, за І.Романідесом, гріх прабатьків зумовив відступ від людей Божої благодаті та торжество природної смертності. Натомість Августин нібито вчив про природну безсмертну незмінну людяність, яка була покарана смертністю після гріхопадіння. Дисертація І.Романідеса «Прабатьківський гріх», видана окремою монографією, стала класикою православної консервативної критики Августина. Також І.Романідес розвинув аргументи В.Лоського про згубність прийняття «філіокве» як нібито теорії, яка веде до відчуження Бога і людини. На думку І.Романідеса прийняття «філіокве» було породжене і політичними мотивами, оскільки його ініціювали франки у боротьбі проти Візантії як християнської імперії. Звинувачення Заходу в свідомому протистоянні православному і грецькому духові повинно було викликати у читачів І.Романідеса бажання повернутися до істинної православної

ідентичності, до віри святих. У центрі віросповідання І.Романідеса – бачення церкви як місця особливого містичного досвіду обожнення. І лише ті богослови, що мають такий досвід повинні допускатися до теоретичних роздумів. Звичайно, що теологія Августина, подібно до схолатичних побудов, має бути відкинута як раціоналізована і фантастична. Звичайно, що така радикальна критика Августина поділялася далеко не всіма православними богословами. В основному ця критика гаряче віталася у межах грецьких старостильних юрисдикцій, в РПЦЗ та у групах, що походять від цих фундаменталістичних течій.

Специфічне бачення Августином питань гріхопадіння, теодицеї, спасіння та есхатології стає актуальним об'єктом критики з боку низки сучасних православних, переважно грецьких, богословів. На їхню думку, саме августинізм став джерелом формування в західній релігійній традиції уявлень про «злого бога», який карає людину за первородний гріх. Прагнучи подолати наслідки поширення західних богословських впливів, вони протиставляють августинізму паламітське вчення про божественні енергії.

На думку І.Романідеса, без адекватного розуміння про падіння людства неможлива православна інтерпретація догмату про відновлення. Це положення, очевидне ще для Г.Флоровського, стає приводом для нищівної критики Августина як теолога, що викривив ортодоксію своїми спекуляціями щодо гріхопадіння Адама. Згідно з І.Романідесом, Отці Церкви не вчили про первісний або родовий «гріх», який би передавався із покоління в покоління, роблячи кожного новонародженого вже винним у злочині, який він особисто не вчиняв. Дійсно, у грецьких текстах зустрічаємо слова про передачу «гріха», але завжди маються на увазі наслідки гріхопадіння Адама, тобто тління, смертність, схильність до зла. Ніякої нездоланної гріховності і тим більше ніякої вини з покоління у покоління, за Отцями Церкви, не передається. Звичайно, що І.Романідес з легкістю наводить численні тексти отців доби ранньої грецької патристики на користь свого бачення гріхопадіння. Твердження ряду дослідників про те, що такі ідеї підтверджуються лише текстами донікейського періоду і паламізму є некоректними, оскільки при бажанні можна знайти

відповідні численні висловлювання у представників золотого віку грецької патристики, у візантійських авторів [298, с. 120-138]. Згідно з грецькими Отцями Церкви, за власний гріх несуть персональну відповідальність Адам і Єва, але не їх нащадки. І.Романідес бачить у концепції передачі гріха або вини, а не лише наслідків гріха вплив неоплатонізму, тенденційно стверджуючи, що весь неоплатонізм є засудженим у Синодіку Православ'я. Вчення Августина розглядається І.Романідесом як теорія, що привела до торжества юридичної сотеріології, до зображення Бога як такого, що карає грішників. Натомість православ'я вчить про те, що Бог не віддаляв людини і не карав, але вона сама відпадає і сама винна у тому, що з нею відбувається. Бог, навпаки, завжди готовий надати все необхідне для спасіння і бажає саме спасти всіх, а не лише обраних. І від кожної особистості залежить чи вона прийме пропоноване спасіння чи ні. На думку І.Романідеса, Августин ототожнив неоплатонічний світ ідей та сутність Бога, і цей неоплатонізм був потім успадкований Томою Аквінським. Православний богослов стверджує, що вчення про Божественні ідеї, які можуть пізнавати розумом, зокрема, через аналогії, порушує межі між створеним і нествореним. За інтерпретацією І.Романідеса, Августин нібито вчить про те, що світ твориться з божественних ідей як певного матеріалу і форми, а не виникає з нічого повелінням Божої волі. Тут на Августина несправедливо перенесена та критика софіології, що її цілком виправдано застосовував засновник неопатристики Г.Флоровський. Августина можна швидше звинувачувати у абсолютизації принципу творіння з нічого, ніж у порушенні цього принципу.

За І.Романідесом, попередня православна традиція доби модерну потрапила під вплив Августина, оскільки його теологія визначила конфесійні богословські системи католицизму і протестантизму. А православні богослови довгий час перебували у стані внутрішньої дискусії між «окатоличеним» і «спротестантизованим» мисленням. На думку І.Романідеса, необхідний радикальний розрив з цією традицією, повне припинення православними використання аргументів протестантів проти католиків і навпаки. Повністю

відмовишись віж августинової парадигми в цілому, православ'я може віднайти власну ідентичність, цілком незахідну, повністю оригінальну.

Відмінною рисою православної теології, на думку І.Романідеса, є те, що за будь яких умов Бог не може бути зображений як джерело смерті. Смерть не може розглядатися як феномен, що походить від Бога [438, с. 171]. Створення теології, за якою смерть є покаранням від Бога, приписується Тертуліану і Августину. Вся інша традиція є вільною від такого бачення, і саме на ній має утверджуватися православ'я. Також І.Романідес наголошує, що фундаментальним принципом для святоотцівського світогляду було твердження про те, що «істинне безсмертя цілої людини є життє-дайною та нетлінно-дайною енергією Святої і життє-творчої Трійці» [438, с. 172], а смерть людини настає внаслідок відпадиння від цього «фонтану життя» [Там само]. І.Романідес не помічає неоплатонічного характеру змалюваної ним онтологічної картини. Він вважає цей світогляд виключно біблійним та патристичним, таким, що підтверджується досвідом життя у Церкві. На думку православного богослова, Августин підмінив причетність до енергій Трійці теоріями про причетність за взірцем неоплатонічної причетності до ідей [Там само].

Найбільшим спотворенням ортодоксального світогляду І.Романідес вважає вчення про природне безсмертя душі, її блаженство у самоіснуванні. Таке вчення, типологічно платонічне, призводить не лише до ігнорування теорії про божественні енергії як життєдайні, а й до втрати христоцентризму в містиці. Душа самозамикається у власному блаженному існуванні, у блаженному спогляданні Божественної сутності [Там само]. Усі ці спотворення, за І.Романідесом, немислимі у світогляді грецьких Отців Церкви, були вже у Августина, і саме від нього перейшли на цілу західну духовну традицію. Індивідуалізм духовного містицизму призводить до втрати переживання Церкви як спільноти, пронизаної присутністю Святого Духа, і це робить можливим і навіть історично необхідним перетворення християнської церкви на папську організацію, об'єднану зовнішніми правилами та зовнішнім авторитетом [438, с. 172-173]. І.Романідес закликає повернутися до розуміння Бога як Тайни, що

відома через Церкву як іншу Тайну, вбачаючи в цьому, вслід за П.Флоренським, шлях до подолання світогляду, який проповідує необхідність та тоталітарний раціоналізм замість власне християнства [438, с. 173]. Усвідомлення того, що взагалі відносини Бога і світу є такими, що принципово не підпадають під необхідність [438, с. 174-175]. Правильний погляд на Бога і Його відносини з світом, правильні доктрини про Божу справедливість, падіння, спасіння, Христа і Церкву можливі лише при повній відмові у вірі в те, що Бог є причиною смерті [438, с. 174].

Саме в августинізмі православні теологи ХХ століття вбачали початок розходження східного та західного богослов'я. Августин став сприйматися на християнському Сході як суперечлива постать після Першої світової війни, коли православні мислителі розпочали боротьбу за власну ідентичність, будучи, у значній мірі, налаштовано антизахідно. Визначаючи власне августинізм в якості джерела формування католицької догматики, православні фундаменталістичні критики богословської системи Августина розглядають її через призму паламітського вчення про божественні енергії. Задля всебічного розуміння специфіки такої рецепції теології блаженного Августина в сучасному православному теологічному дискурсі нам необхідно дослідити напрацювання низки провідних критиків августинізму, зокрема таких православних теологів, як Олександрос Каломірос та митрополит Ієрофей (Влахос).

Традиційно критика декількох особливо «екстремальних» положень августинівського богослов'я в православ'ї була обумовлена, насамперед, їхнім значним впливом на подальший розвиток власне католицького, а слід за ним – і протестантського теологічних дискурсів. Зокрема, такою традиційною «мішенню» були погляди Августина на питання теодицеї, гріхопадіння, сотеріології та есхатології. Розуміння Августином саме цих складних богословських моментів формує специфічний напрямок християнської богословської думки, який отримав назву «августинізму». Зазначені елементи вчення Гіппонського єпископа складають цілісну систему, а отже, критика окремого її елементу стає критикою всього вчення. Саме такий підхід визначає

маргінальний статус августинівського надбання в православній традиції: попри відсутність моментів, що явно суперечать православному віровченню, августинізм виглядає занадто відмінним. Ступінь цієї відмінності наочно демонструє факт тотального несприйняття теологічних схем Августина православними богословами фундаменталістичного спрямування. Яскравим прикладом такого ставлення до августинізму може слугувати книга грецького теолога Олександроса Каломіроса «Вогняна ріка», в якій саме вчення Августина про гріхопадіння та теодицею назване джерелом сучасного західного атеїзму [7]. Слід звернути увагу на те, що попри тенденційність методологічного підходу Каломіроса, його критичні зауваження не позбавлені сенсу: вони демонструють суттєву розбіжність між богослов'ям Августина, яке створювалося в період динамічного розвитку християнського віровчення, та «рафінованим» православним богослов'ям «божественних енергій», яке було визнане магістральним напрямком православного теологічного дискурсу в XIV столітті, після паламітських суперечок.

Важливо звернути увагу на два системних аспекти, що визначають специфіку рецепції августинізму в сучасному православному богослов'ї фундаменталістичного спрямування. Більшість критичних зауважень дослідників августиніської теології мають ідеологічну та методологічну ангажованість. Обидва ці аспекти представлені в книзі Каломіроса «Вогняна ріка». Загальний напрямок критики августинізму вказаним грецьким богословом можна стисло резюмувати наступним чином: західне християнство (католицизм та протестантизм) ніколи не мало коректного біблійного уявлення про природу Бога, внаслідок чого в його межах сформувалося хибне переконання про те, що Бог карає людину за скоєний нею гріх. Ба більше, покарання за гріх є тим «тавром», що внаслідок гріхопадіння Адама супроводжувало людство протягом всієї історії його існування [139; 131, с. 151]. Через домінування такої точки зору культури країн Заходу канонізували уявлення про «злого бога», який є джерелом страждання людини. Бажання вивільнитися з-під влади «караючого божества» призвело до поширення на Заході тенденції до його заперечення, в наслідок чого

сформувався характерний власне для вказаної культури тип атеїзму, базованому на хибному розумінні теодицеї, розробленої безпосередньо Августином [139]. Для того, щоб зрозуміти, наскільки доречна висловлена Каломіросом інтерпретація розвитку західної богословської та атеїстичної думки, необхідно звернути увагу на вищевказані ідеологічний та методологічний аспекти.

Аналізуючи августинівську думку про смерть як кару за гріхопадіння, Каломірос стверджує, що актуалізована на Заході традиція розуміння монотеїзму за своєю суттю залишалася язичницькою. Її характерною рисою було наділення Бога людськими властивостями, такими як ревності та мстивість. «В глибині душі Бог сприймався людьми Заходу як злий Суддя, Який ніколи не забуває навіть найменшої образи, заподіяної Йому людьми, що порушили Його закони. Ця юридична концепція Бога, ця абсолютно збочена інтерпретація божественної справедливості є нічим іншим, як перенесенням людських пристрастей в сферу богослов'я. Це було повернення до язичницького процесу олюднення Бога і обожнювання людини», – вказує богослов [139]. На думку Каломіроса, засвоєння таких язичницьких уявлень в західному християнстві відбувалося через посередництво двох джерел: античної філософії та латинської мови. Успадковане від язичників антропоморфне сприйняття Бога, на думку автора «Вогняної ріки», було модифіковане через давньогрецьку філософію, яку на латинському Заході розуміли дуже буквально. Втім, прямо назвати Бога злою та пристрасною істотою західні богослови, за словами Каломіроса, не відважувалися. Вирішити протиріччя між постульованою християнством добротою Бога та необхідністю покарання людини, яка виявила непокору Його волі, латинське богослов'я вирішило через позбавлення Бога Його всемогутності, зв'язавши Його необхідністю покарати людину за гріх, подібною до фатуму, що керував язичницькими богами [139]. Тобто, згідно із твердженням автора «Вогняної ріки», Бог західного богослов'я є не зовсім всемогутнім Богом, а скоріш нагадує гностичного деміурга, який, створює матерію та прирікає людину на сповнене страждань існування у ній. Вказуючи латинську мову в якості другого джерела хибного розуміння природи Бога в західному

християнстві, Каломірос робить досить тенденційні висновки. На його думку, християнський Схід, будучи місцем виникнення та поширення переважної більшості єретичних концепцій, був змушений розробити спеціальну богословську мову, яка якнайкраще могла описати тонкощі православного віровчення. Звісно, цією мовою була грецька, яка, за словами теолога, більш підходила для коректного перекладу біблійних давньоєврейських концептів, тоді як латинські терміни спотворювали уявлення про властивості Бога, особливо Його справедливості, внаслідок чого, на думку Каломіроса, західне богослов'я актуалізувало уявлення про відплату за гріх, яку теолог досить примітивізовано порівнює із принципами кровної помсти, вендети [139]. За таким розумінням мовного аспекту процесу формування християнського богослов'я слід вбачати, насамперед, ідеологічні мотиви. Звісно, проблема розуміння спеціальних богословських термінів була завжди актуальною для християнства. Як найвідоміший приклад таких «труднощів перекладу» можна назвати нюанси інтерпретації богословського терміну «єдиносущний» на Сході та Заході. Втім, саме твердження автора «Вогняної ріки» про те, що без знання грецької мови неможливо в повному обсязі зрозуміти християнське вчення про природу Бога, виглядає як яскравий приклад єресі етнофілетизму, засудженої самими ж грецькими церквами. Розуміння мови як універсального засобу інтерпретації віровчення може призвести до концепції національно-релігійної виключності, на якій значною мірою базується фундаменталістичне богослов'я Олександроса Каломіроса. Ідеологічний характер використання таких аргументів є очевидним: грецький православний богословський дискурс, прагнучи постулювати власну незалежність від католицького та протестантського впливів, акцентує увагу саме на лінгвістичному джерелі власної виключності.

Складнішою виглядає ситуація із методологічним аспектом критики августинізму з боку сучасних православних теологів. Для того, щоб зрозуміти доречність детального аналізу цього аспекту, необхідно звернути увагу на критиковане православними вчення Гіппонського єпископа про гріхопадіння, детально викладене в тринадцятій книзі його праці «Про Град Божий», де

Августин говорить про прямий взаємозв'язок між гріхопадінням та смертю, яка стала його наслідком. За словами богослова, рід людський був поєднаний узами кровної спорідненості, внаслідок чого смерть передавалася усім нащадкам Адама у спадок [9, с. 155, 557]. Гріхопадіння Адама та Єви Августин дійсно трактує як злочин, внаслідок якого змінилася на гірше сама людська природа, передана нащадкам вже сповненою гріха і неминучої смерті [Там само]. Проблематика зіпсованості людської природи в теології Августина напряду пов'язана із концепцією двох градусів: земного та небесного. Згідно із думкою Августина, кожен із градусів має притаманну йому форму буття: мешканці першого живуть за законом плоті, тоді як громадяни другого – духовним життям. Втім, обидва гради не лише існують паралельно, а й можуть певним чином співіснувати. Зокрема, своєрідним «посольством» Небесного града на теренах града земного є християнська церква, яка, за словами Августина, подорожує у часі, виконуючи свою сотеріологічну функцію [45, с. 55]. Зазначена ідея «дифузного» співіснування земного та небесного, за словами дослідника В. Бичкова, має язичницьке або навіть маніхейсько-гностичне походження. Вказані релігійні системи постулювали жорсткий світоглядний дуалізм, який в християнізованому вигляді був засвоєний Гіппонським єпископом. За маніхейськими і іншим гностичними теоріями, в світі тісно перемішані частки добра і зла, світла і темряви, які ведуть нескінченну боротьбу [68, с. 55]. Говорячи про елементи дуалізму в богословській системі блаженного Августина, необхідно врахувати точку зору, висловлену американським істориком філософії Майклом Суїні. За словами дослідника, дуальність августинізму пов'язана із світоглядним раціоналізмом маніхейства, яке суттєво вплинуло на раннього Августина. Цю раціональну установку мислитель прагнув подолати за допомогою віри. Втім, за словам Суїні, необхідність конструювання цілісної богословської системи призвела Августина до використання раціоналістичного підходу, який відобразився в його вченні про свободу волі та природу зла, внаслідок чого зазначені елементи августинівського богослов'я були позначені маніхейським впливом [242, с. 13]. З урахуванням цієї думки, стає очевидним,

що проблема, яка постала перед Августином під час створення ним власної богословської системи, полягала у необхідності її розробки за допомогою наявних методів, з огляду на що, окрім власне християнського наративу, мислитель використав актуальні для його часу філософські та релігійні напрацювання. Слід зауважити, що схожим чином діяли й східні Отці церкви, зокрема ті ж каппадокійці застосовували методологію платонізму, аристотелізму і неоплатонізму.

Іншою важливою світоглядною особливістю, успадкованою августинізмом від дуалістичних релігійних систем, стало протиставлення духовного та плотського [10, с. 3]. З урахуванням цього моменту стає зрозумілою наявність в августинізмі жорсткого засудження тілесності. Добре відомим є факт ототожнення Августином гріха із сексуальним бажанням, яке, на його думку, виникає внаслідок зіпсованості людської природи. Так, в тринадцятій книзі своєї праці «Про Град Божий» він вказує, що саме сексуальне бажання дало поштовх до гріхопадіння перших людей в Едемі, ба більше, саме воно стало причиною виникнення сорому вже після того, як Адам та Єва порушили заповідь Бога [10, С. 36]. Спростовуючи звинувачення цього аспекту августинівської теології у манійхейсько-гностичному впливі, Г.У. фон Бальтазар вказує, що заперечення висунутого Августином припущення про зв'язок статі та смерті є доволі поверхневим: в Граді Божому любов є такою, що «не жениться та не виходить заміж», вона є самодостатньою єдністю, що не прагне до народження потомства. В той же час, земна любов, позначена самовідтворенням, має власний наслідок і смерть [45, с. 47-48]. Така інтерпретація августинівського уявлення про природу смерті частково могла б задовольнити вимоги його православних критиків, які, тим не менш, відмовляються визнавати взаємозв'язок між гріхопадінням та смертю. Так, говорячи про причину виникнення смерті, грецький богослов Ніколаос Василиадіс вказує, що смертність від початку була закладена Богом у людську природу, втім, можливість перебувати разом із Богом у раю надавала людині вічне життя. Вигнання із раю, яке стало наслідком гріхопадіння, позбавило людину права перебувати поряд із Творцем. Через віддалення від Бога

людина втратила безсмертя [69, С. 53]. Виходячи із такої логіки, смерть стає наслідком особистого вибору людини, який вона може здійснювати завдяки наявності у неї свободи волі. Таку точку зору поділяють й інші православні критики августинізму, зокрема митрополит Ієрофей (Влахос) та Олександр Каломірос [131, С. 26; 139]. Останній в свою чергу вказує, що, на думку святих отців, заборона їсти від дерева пізнання добра та зла не була остаточною, а лише тимчасовою. «Адам був духовним немовлям. Не всяка їжа хороша для немовлят. Деяка їжа може навіть вбити їх, хоча дорослі вважатимуть її цілком придатною. Древо пізнання було посаджено Богом для людини. Воно було добре і поживне. Але це була «тверда їжа», в той час як Адам здатний був засвоїти лише «молоко», – стверджує богослов [139].

У Августина час навернення стає часом спасіння: перетворення «горизонтального часу» гріху на «вертикальний час» благодаті залишає гріх у минулому [45, с. 43]. Відповідно, ті, хто обрали гріх, залишаючись у межах «горизонтальної моделі», дедалі більше віддаляються від Бога у часі. Покаранням грішників, згідно із такою схемою, стає їхня часова відчуженість від Бога як джерела благодаті: їх поглинає «вічне минуле» [45, с. 50]. Втім, сама ідея покарання грішників через відчуження від божественної благодаті значною мірою суперечить концепції «загального відновлення», яка, згідно із логікою Орігена, повинна була зняти з Бога відповідальність за існування вічних мук. Використовуючи елементи концепції апокатастасису у власних теологічних конструкціях, Августин одразу вирішував два завдання: з одного боку, він робив акцент на волі людини, як універсальному джерелі її подальшого спасіння або засудження, а з іншого – проводив історичний процес до його логічного завершення. Необхідність останнього була продиктована насамперед ототожненням творіння та гріхопадіння, яке присутнє в августинізму [45, с. 20]. Згідно із логікою Аврелія, природа людини була зіпсованою вже до формального гріхопадіння, яке стало лише підтвердженням цієї зіпсованості [9, с. 557]. За свідченням фон Бальтазара, така точка зору була прийнята Августином внаслідок значного впливу на його філософію неоплатонізму, яким він

захоплювався в перехідний період власного життя – після відходу від маніхейства та до прийняття християнства [45, с. 35; 3, с. 114]. Згідно із філософією Плотіна, матерія, віддаляючись від Єдиного, віддаляється таким чином від істинного Буття, поглинаючись небуттям. Августин осмислив це твердження в християнському дусі: маючи Бога в якості джерела власного існування, матерія «псується» по мірі віддалення від Нього у часі, який виникає в момент творіння всесвіту [45, с. 37]. Отже, «ліквідація» цієї зіпсованості вимагає повернення матерії до її первісного стану існування поза часом у вічному бутті, яким є Бог. Таким чином, можемо констатувати, що розроблена Гіппонським єпископом концепція гріхопадіння, виникнення смерті, покарання за гріх та спасіння має на меті власне виправдання Бога, з якого знімається відповідальність за смерть та вічні муки, яких зазнає грішна людина. Так, згідно з Аврелієм, Творець карає людину за непослух смертю, але джерелом цього непослуху стає закладена вже в самому факті матеріального існування зіпсованість людини.

Саме цей аспект августинівської теології стає об'єктом критики з боку сучасних православних теологів. Зокрема, центральною темою книги Каломіроса «Вогняна ріка» є саме спростування вказаного моменту теодицеї Августина, яку грецький богослов називає язичницькою. Дійсно, виходячи із вищеописаного можемо констатувати, що саме язичницькі джерела, такі як неоплатонізм, суттєво вплинули на розвиток богословської думки Аврелія. Втім, для того, щоб зрозуміти доречність звинувачення августинізму у язичницькому впливі, необхідно розглянути специфіку запропонованої православними теологами альтернативи системі Гіппонського єпископа. Як альтернативу Олександрос Каломірос пропонує теологічні напрацювання святого Григорія Палами, які він та інші критики августинізму визначають в якості чистого християнського богослов'я, позбавленого язичницьких та орігеністських впливів. Каломірос вказує, що, «зв'язуючи» Бога необхідністю карати людину, західні теологи зробили із Нього «заручника», який змушений був створити пекло. В той же час, визнаючи Бога як добро та любов, вони були змушені

використовувати запропоновану Орігеном концепцію «загального відновлення» задля виправдання Бога. Пекельним карам має прийти кінець, інакше Бог не може бути визнаний в якості нескінченної любові [139]. Задля спростування концепції «зв'язаного» необхідністю карати людину Бога, Каломірос використовує метафору вогняної ріки, образ якої походить із біблійних книг пророка Даниїла та Одкровення, а також є поширеним у православній іконографії Страшного суду [196]. За твердженням грецького богослова, вогняна ріка є потоком божественних енергій або божественної любові, яка виходять із єдиного джерела – Бога [139]. Визнаючи Бога в якості джерела любові, Каломірос пише про те, що Бог є люблячий вогонь та Він є люблячий вогонь для всіх – і праведних, і грішних. Різниця полягає лише в тому, як люди самі приймають цей вогонь люблячого Бога [Там само]. При такому розумінні вказаних богословських категорій, з Бога повністю знімається відповідальність за пекельні муки людини, воля якої стає інструментом її самовизначення у вічності. Ба більше, в своїх роздумах Каломірос йде далі та стверджує, що пекла взагалі не існує, адже Бог його не творив. «Один і той же люблячий вогонь просвічує тих, хто відповідає любов'ю на любов, і обпікає тих, хто відповідає на любов ненавистю. Рай і пекло – це одна і та ж Божа ріка, один і той же вогонь божественної любові, який пронизує всіх однієї й тією ж благотворною енергією без розрізнення і нестачі. Одна і та ж цілюща вода стає вічним життям для вірних і вічною смертю для невірних; для перших – це джерело блаженного життя, для других – вічної задухи, вічних мук; рай для одних і пекло для інших. Не вважайте це дивним. Син, який любить свого батька, буде щасливий в його обіймах, але якщо син ненавидить батька, його обійми стануть для нього мукою. Для наповненої ненависті людини любов, що виливається на неї, уподібнюється палаючим вугіллям, що сиплються їй на голову», – вказує грецький богослов [Там само].

Слід зауважити, що схожа метафорика присутня й в августинівському богослов'ї. Г.У. фон Бальтазар пише про те, що, згідно із думкою Аврелія, гріхопадіння Адама розділило його на тисячі рознесених по землі уламків,

з'єднати які може лише вогонь божественної любові [45, с. 46]. Бальтазар напряду не вказує, що цей вогонь є тотожним пекельному вогню, який для праведників стає вогнем любові, а для грішників – засобом очищення від власної провини. Власне така точка зору в католицькому богослов'ї в часи Середньовіччя набула оформлення теологічної доктрини Чистилища, муки в якому мають власну межу, якою стає Друге Пришестя. Зазначену католицьку концепцію активно критикує митрополит Ієрофей (Влахос), який вказує, що проблема католицького розуміння божественного вогню напряду пов'язана із тією ж паламістською проблематикою, адже західні теологи розуміють вказаний вогонь в якості створеної, а отже, й кінцевої субстанції [131, с. 130]. Сучасні грецькі критики августинізму, апелюючи до теології Григорія Палами, наголошують саме на нествореній природі божественного вогню, що, на їхню думку, дає право говорити про його нескінченну природу, з огляду на що, нескінченним стає й покарання для тих, хто обрав шлях, протилежний шляху божественної любові, власною волею перетворивши її на божественний гнів [139].

Резюмуючи вищезазначене, можемо констатувати, що, спираючись на паламістську концепцію божественних енергій, православна теологія створює моністичну систему, в якій питання теодицеї виявляється фактично знятим. Бог не несе відповідальність за смерть, страждання та покарання людини. Центральним елементом цієї системи стає концепція синергії двох воель, божественної та людської, яка здійснюється протягом життя людини, але актуалізується в есхатологічній перспективі: спрямованість волі людини за життя визначає її перспективи у вічності. Цікавим є те, що вибудовування такої моністичної теологічної системи багато в чому базується на подоланні притаманного західному богослов'ю взагалі та августинізму зокрема світоглядного дуалізму. З огляду на цей факт можемо констатувати, що попри зовнішнє засудження напрацювань блаженного Августина, в сучасному православному теологічному дискурсі відбувається й їхня позитивна рецепція.

Августинізм стає специфічною точкою рефлексії, до якої як ідеологічно, так і методологічно апелює сучасна православна теологія.

Один із православних фундаментілістів, представник «бостонського синоду» о.Михайло Айзул став автором монографії «Вплив Августина Гіпонського у Православній Церкві» [330]. У цій книзі теологія Августина зображена як сума усіх можливих єресей, а її вплив на православну теологію оцінюється як згубний. Вчення Августина і католицизму представлене у ряді робіт цього автора як джерело антихристиянського секуляризованого світогляду. Відповідно, із теологією Августина будь які компроміси є неможливими. Джерелом усіх помилок Августина при цьому називається платонізм [330, р. 128-151]. Звичайно, що останній зображений вкрай примітивно, і відповідно в цілому вся конструкція є тенденційною та немає за собою серйозної богословської та історико-філософської аргументації. Зокрема, православне віровчення представлене як ірраціональна таємниця, яка потребує беззастережного визнання. На цьому фоні думка Августина про необхідність гармонії віри та розуму представлена як поступка раціоналізму. Вчення Августина про тотожність трансцендентної та ікономічної тріадології описане як неоплатонізм. Вимога досягнення об'єктивної істини – як антихристиянська міфологізація можливостей розуму. Августиновому помилковому християнському платонізму протиставлений християнський платонізм Григорія Ниського як методологічно вірний у всьому [330, р. 152-161]. Вчення Августина по прабатьківський гріх, напередвизначення, благодать описуються як сповнення ідей оригенізму та маніхейства [330, р. 181-186]. Христологія Августина описується як така, що не може бути онтологією боголюдяності, але є приховано монофізитською [330, р. 221-231]. Відповідно, у Христі людяність нівельована, а у християнах людяність не стає викупленою. Відсутність органічної сотеріології веде до уявлень про штучне спасіння через зовнішні повеління, в тому числі папські, через зовнішні знаки, які дієві лише формально тощо [330, р. 238-240]. Вплив Августина зумовив елінізацію західного християнства, спочатку приховану, а потім відкриту [330, р. 269]. Ця елінізація історично привела до секуляризації та

відмови Заходу від християнської традиції. Звичайно, що такі радикальні звинувачення теології Августина створені через її дещо карикатурне зображення.

Цікаво, що ряд православних фундаменталістів навіть були змушені захищати святість Августина і його православність. Найбільш відомим у цьому відношенні став твір С.Роуза «Смак істинного православ'я (Місце Блаженного Августина у Православній Церкві)» [221]. Згідно із С.Роузом, Августин у критиці пелагіанства допустив певні перебільшення, і його позиція була спробою раціоналізувати таємницю відносин Бога і людини, які можуть бути описані лише як містерія синергії. На думку С.Роуза, краще було б таємницю залишатися саме таємницею, визнаючи її антиномічність. У цьому відношенні як взірець правильності С.Роуз наводить погляди Іонна Касіанна. Але С.Роуз на великому матеріалі показує, що не дивлячись на широко відомі особливі погляди Августина на напередвизначення, свободу людини, надмірний раціоналізм, філіюкве, його не засуджували собори та святі, але приймали за свого. І така позиція не була випадковою, бо його теологія є більш правильно, ніж пелагіанська, хоча і не така ортодоксальна як каппадокійська. С.Роуз переконаний, що ставлення до Августина у православній теології було таким самим як ставлення до Григорія Ниського: при визнанні високого авторитету і навіть статусу Отця Церкви пряме вказування на помилки. Пошуків непомильності тут не повинно бути, але й намагання представити Августина як прихованого маніхея чи джерело усіх помилок Заходу не має права на існування.

Апелюючи до вчення святого Григорія Палами про божественні енергії, грецькі критики августинізму пропонують власне бачення теодицеї, в якому відповідальність за спасіння пов'язується із концепцією синергії божественної та людської волі. Людина, на їхню думку, є смертною, з одного боку, за власною природою, а з іншого – через віддалення від Бога як джерела вічного життя, яке відбулося внаслідок гріхопадіння. Божественні енергії є вічним та нествореним проявом божественної любові, який православні критики августинізму порівнюють із вогнем. Використовуючи біблійну метафору вогняної ріки, вони

вказують на те, що в есхатологічній перспективі любов, яка виходить від Бога, перетворюється на вічне блаженство для праведників та вічну кару для грішників. Одні й ті ж самі божественні енергії стають нествореним світлом для тих, хто спрямував власну волю до Бога та пекельним вогнем для тих, хто відвернувся від неї. Важливо зауважити, що метафора вогню є також присутньою й в августинівському розумінні божественної любові. Втім, на відміну від православних, базоване на августинізмі католицьке розуміння вогню, як прояву любові Бога до творіння, наголошує на його очищаючому характері, що відобразилося у вченні про Чистилище. Говорячи про нестворене походження цього вогню, православні богослови відкидають обмеженість пекельних мук, чим знімають необхідність використання концепції апокатастасису. Бог для критиків августинізму не карає людину: обираючи гріх замість благодаті, людина сама перетворює божественну любов на вічну кару. Слід зауважити, що описана теологічна схема є значною мірою вибудована на протиставленні концепціям, розробленим блаженним Августином. З огляду на цей факт можна стверджувати, що августинізм має значний вплив на сучасний православний богословський дискурс.

Висновки до четвертого розділу

В результаті аналізу значного масиву літератури встановлено, що традиційна критика Августина, започаткована В.Лоським, особливо радикалізована грецькими теологами І.Романідесом, Х.Яннарасом і І.Зізіуласом була сповнена перебільшень, пов'язаних із антиколоніальним пафосом звільнення від західних впливів. Цей антиколоніальний пафос, стабільно присутній в православній думці з часів слов'янофілів, став не таким впливовим лише в останні десятиліття, коли православ'я перестало ототожнювати себе із «антизахідним» способом мислення і життя, а почало шукати власних позитивних визначень ідентичності, які не були б пов'язані з протистояння «іншому». Натомість, визначаючи власне августинізм в якості джерела формування католицької догматики, православні фундаменталістичні критики богословської системи Августина розглядають її

через призму паламітського вчення про божественні енергії. Аналізуючи августинівську думку про смерть як кару за гріхопадіння, О.Каломірос стверджує, що актуалізована на Заході традиція розуміння монотеїзму за своєю суттю залишалася язичницькою. Її характерною рисою було наділення Бога людськими властивостями, такими як ревності та мстивість. Згідно з православною теологією, смерть стає наслідком особистого вибору людини, який вона може здійснювати завдяки наявності у неї свободи волі. Задля спростування концепції «зв'язаного» необхідністю карати людину Бога, О.Каломірос використовує метафору вогняної ріки, образ якої походить із біблійних книг пророка Даниїла та Одкровення, а також є поширеним у православній іконографії Страшного суду. За твердженням грецького богослова, вогняна ріка є потоком божественних енергій або божественної любові, яка виходять із єдиного джерела – Бога. Визнаючи Бога в якості джерела любові, О.Каломірос пише про те, що Бог є люблячий вогонь та Він є люблячий вогонь для всіх – і праведних, і грішних. Різниця полягає лише в тому, як люди самі приймають цей вогонь люблячого Бога. Спираючись на паламітську концепцію божественних енергій, православна теологія створює моністичну систему, в якій питання теодицеї виявляється фактично знятим. Бог не несе відповідальність за смерть, страждання та покарання людини. Центральним елементом цієї системи стає концепція синергії двох воць, божественної та людської, яка здійснюється протягом життя людини, але актуалізується в есхатологічній перспективі: спрямованість волі людини за життя визначає її перспективи у вічності. Побудовування такої моністичної теологічної системи багато в чому базується на подоланні притаманного західному богослов'ю взагалі та августинізму зокрема світоглядного дуалізму. Також православні фундаменталісти заперечують августиновий есенціалізм, вбачаючи у ньому джерело схоластичних концепцій.

РОЗДІЛ 5

ЕКУМЕНІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ТЕОЛОГІЇ АВГУСТИНА У ПРАВОСЛАВНОМУ КОНТЕКСТІ

В своїй енцикліці 1995 року папа Іван Павло II запропонував бачити у доктрині «філіокве» не більше, ніж богословську теорію, покликану прояснити нікейську ортодоксію. Дійсно, початкове використання додатку до символу віри було спрямоване проти аріан. При цьому розуміння єдності Бога, яку мала утверджувати докрина, було позначене впливом теології Августина. Папа заявив про готовність повернутися до початкового грецького тексту символу віри, але висловив бажання, щоб «філіокве» отримало легітимізацію в православно-католицькому діалозі як богословська інтерпретація догми. Також і документи, прийняті курією задля активізації екуменічного діалогу, пропонували трактовку філіокве як богословської доктрини, близької до грецько-патристичного розуміння походження Святого Духа через Сина. Екуменічні пропозиції папи Івана Павла II знайшли обмежений відгук у середовищі православних богословів у 1990-ті роки, коли вплив теорій, що протиставляли східний «персоналізм» західному «есенціалізму» ще був дуже значним. Однак, на початку XXI століття відбувається радикальне переосмислення православними теологами власної конструкції августинства, відкриття глибокої персоналістичної суті тріадології Августина, формування уявлень про персоналістичні відносини і спілкування як про центральні концепти для цієї теологічної системи.

Суттєвим стимулом для екуменічного обговорення теології Августина стала поява в 1988-1990 роках впливої течії протестантського і католицького богослов'я, що була названа «радикальною ортодоксією» та суть якої визначалася як «постмодерний критичний августинізм» [187]. Засновником радикальної ортодоксії Дж.Мілбанком епоха сьогодення оцінюється як кінець модерну з його претензіями на універсальному раціональну істину, яка була б об'єктивною і не залежала від наративів, що їх продукують спільноти [187, с. 108]. Існуюча реальність дана людині як структури відносин, а сама особистість

конститується відносинами, не є самозамкненим і самодостатнім суб'єктом [187, с. 108-109]. Усе існує як процес, як події. І сенс життя у зупинці цих процесів, а у їх реалізації через практики, подібні до виконання драматичних творів, але з більшою спонтанністю [187, с. 109-110]. У ході реалізації життя головною цінністю стає утвердження різноманіття, протистояння модерним утопіям, що пропонували уніфікацію дійсності [187, с. 110-111]. Тріадологія, в якій розрізненні іпостасі є так само первинними як і єдина сутність-койнонія, стає головним аргументом на користь того, що християнство завжди притримувалося такого універсалізму, який хотів охопити розрізнення, а не знищити їх [187, с. 110]. Цей універсалізм було втілено у самому християнському способі життя, у позиціонуванні ранньохристиянських спільнот у містах Римської імперії [187, с. 111]. Повернення до такого універсалізму спільнот як єдності різноманіття пропонується Дж.Мілбанком не лише заради втілення тріадологічного образу Божого у спільнотах, а як шлях досягнення миру в світі, сповненому насилля [187, с. 111-112]. Церква показує світському суспільству, що спільнотність сьогодні можлива [187, с. 115], зокрема, саме завдяки тому, що через Церкву особистість конститує власну ідентичність у спільнотах, що подібні до Бога-Трійці, який є спільнота, яка знаходиться у процесі постійних змін [187, с. 116-117]. Більше того, весь світ є подібним до цієї процесуальності як постійна динамічна єдність різноманіття [187, с. 119]. Очевидно, що усі ці пропоновані Дж.Мілбанком богословські теорії «постмодерного критичного августинізму» є типологічно близькими до теорії І.Зізіюласа, а не лише до «теології процесу» чи до інтерпретації Августина католицьким богословом Ж.-Л.Марйоном. Останній у багатьох своїх працях нагадав про елементи апофатизму в теології Августина, які поєднувалися з його феноменологічно витлумаченим інтелектуалізмом завдяки марйонівській теорії «надлишкового феномену». Власні тлумачення Августина Дж.Мілбанк та Ж.-Л.Марйон формують як філософсько-богословські екуменічні пропозиції, які спровокували дискусії серед богословів, що професійно займаються побудовою православного інваріанту екуменічної теології.

Закономірно, що у цьому русі видатні православні богослови А.Папаніколау і Г.Демакопулос видали 2008 року збірку «Ортодоксальне прочитання Августина». Завдання, яке ставили перед собою автори і редактори, було амбітним: показати відносини теології Августина і всієї ортодоксальної думки. При цьому під «ортодоксією» мається на увазі перш за все православне богослов'я. Але також ортодоксія розуміється і як нормативна загальнохристиянська традиція, а тому мова може йти і про відповідність чи не відповідність ідей Августина «західній ортодоксії».

А.Папаніколау і Г.Демакопулос звертають увагу на те, що Августин, критично важливий для західної теологічної традиції, залишався переважно непрочитаним на Сході аж до модерного часу [357, р. 11]. У той час як видатні вчителі грецької патристики були одним із суттєвих джерел для західної традиції, Августин залишався відомим із цитат у збірках, що не відображали його головні погляди [Там само]. Така ситуація тривала до XIII століття, коли подією для візантійських інтелектуалістів став переклад трактату «Про Трійцю» [357, р. 11-12]. Такий стан речей А.Папаніколау і Г.Демакопулос оцінюють як парадоксальний. По-перше, при житті Августина, у Візантії існував великий інтерес до дискусій з Пелагієм [357, р. 11]. По-друге, авторитет Августина в цілому був великим і, звідси, існувало бажання виправдати єпископа Гіппону навіть при очевидних суперечностях з ортодоксією [357, р. 12].

У дослідженні А.Папаніколау і Г.Демакопулос детально змальовують як саме патріарх Фотій, критикуючи августинове вчення про філіокве, захищає авторитет самого Августина, переконуючи читачів власних трактату «Містагогія» та листів, що ці вчення належать франкам, але їх було в оригінальних творах єпископа Гіппону [357, р. 13-14]. Це наглядно демонструє наскільки обмеженими були знання візантійців щодо найбільшого теолога латинської патристики. Справжня рефлексія стосовно Августина на Сході розпочалася лише після того, як в кінці XIII століття був перекладений на грецьку трактат «Про Трійцю» [357, р. 15]. А.Папаніколау і Г.Демакопулос визнають, що цей трактат був популярним серед невеликого кола інтелектуалів,

які прихильно ставилися до ідей унії. Разом з тим, дослідники намагаються створити враження, що трактат мав певний вплив, оскільки його рукописи були знайдені на Афоні. Останній факт, однак, можна інтерпретувати по-різному – адже афонські ченці трактат могли читати і переписувати заради полеміки. Позитивна оцінка Августина як богослова, що осмислював духовний шлях особистості, містилася в творах Нікодима Святогірця [357, р. 17-19].

Систематичне знання всього спадку Августина було результатом впровадження в Росії семінарської системи підготовки священства. Відповідні зусилля з модернізації змісту освіти привели до цікавості до спадщини Августина, а потім і до критичної її оцінки [357, р. 19-21]. Основна критика Августина у російській православній думці XIX століття пов'язана з баченням у його теорії гріха та сотеріології ідейних джерел для Ансельмової юридичної теорії виправдання. Сьогодні теологи пропонують нове бачення навіть Ансельма, знаходячи в його теорії екзистенційні мотиви. І все більше стає інтерпретацій Августина, які виключають його розуміння в межах юридичної теорії виправдання.

На думку А.Папаніколау і Г.Демакопулоса, принципові дискусії про богослов'я Августина розпочалися лише з формуванням неопатристики, сутністю якої був неопаламізм [357, р. 25]. Дослідники звертають увагу на те, що засновник неопатристики Г.Флоровський з великою повагою ставився до Августина загального вчителя Церкви [357, р. 30]. Але вже його молодші соратники намітили інший наратив, згідно з яким Августин виявився винним у численних ересях, а його теологія осмислювалася як приховане джерело для розділення Заходу і Сходу. Початок цього наративу А.Папаніколау і Г.Демакопулос вбачають у творчості В.Лоського, який протиставив східне богослов'я як вираз містичного досвіду західній раціоналістичній теології [357, р. 25]. Втіленням останньої для В.Лоського була система Томи Аквінського. Основним принципом для православної теології В.Лоський називав наявність у Богові розрізнення сутності та енергій, що уможлиблює містичну причетність до енергій і обожнення особистості. Західна теологія, заперечуючи розрізнення

сутності та енергій нібито обов'язково приходить до висновку про можливість пізнання Бога виключно шляхом раціоналістичних міркувань про Божу сутність. А це призводить до того, що замість пізнання дійсного Бога у бого-людському спілкуванні теологія пропонує раціональні концепти Бога як певні ідоли [357, р. 25-26]. Дивно, але зовсім не розглядається пропонована в західній традиції можливість містичного споглядання Божої сутності та можливість персональних відносин з Богом як Трьома Особами. Наявність у Бога енергій та вбачання саме у них джерела обожнення було центральною ідеєю у всій православній неопатристиці.

Саме у парадигмі, запропонованій В.Лоським, виступив із принциповою різкою критикою Августина грецький богослов І.Романідес [357, р. 29-32]. Цей учень Г.Флоровського цілком негативно оцінював спадщину Августина починаючи з своєї знаменитої дисертації «Первородний гріх» [438]. Згідно з інтерпретацією Романідеса, представники ранньої грецької патристики мислили гріх як помилку або хворобу, яку можна зцілити чи виправити через співпрацю Бога і людини. Натомість Августин мислив гріх Адама як катастрофу, в результаті якої людина отримала непоправну шкоду і вже не могла розраховувати на виправлення. Тому сама по собі людина після гріхопадіння приречена на незнання Бога та істини, а її воля безсила до творення добра, вся людська особистість знаходиться у полоні пристрастей і не може повернути собі свободу. Єдине, що залишається людині – це вручити себе Богові та очікувати на спасительну дію благодаті. Бог творить людське спасіння, а від людини залежить лише бажання спасіння (хоча за Августином і Томою, й до цього бажання благодать підштовхує особистість постійно і лише усвідомлене чи неусвідомлене персональне неприйняття пропонованої благодаті може відвертати людину від шляху спасіння). Для Романідеса такі розмірковування Августина проводять прірву між Богом та людиною, і ця прірва насправді ніколи не долається. А тому людина, будучи позбавлена благодатної причетності до божественних енергій, завжди залишається сама, її розум повний концептів про Бога як ідолів Бога. Романідес вважає, що у такій онтологічній картині реальності

посередником між Богом та людиною буде обов'язково виступати «створена благодать», а, отже, власне Бога людина так ніколи і не знатиме. Те, що в августинівському світогляді може бути споглядання сутності Бога без становлення людини богом або може бути безпосереднє спілкування з Божими Особами, яке не вимагає «створеної благодаті» – Романідес не задумується. Дивно, що Романідес не помічає принципового Августинового гносеологічного оптимізму. Адже за Августином споглядання Божої сутності можливе, а її розуміння при цьому – просто невідворотне. Таким чином, вже у початковому для своєї оцінки розумінні Августинової теології, Романідес вдається до певного спрощення, тлумачачи ідеї єпископа Гіпона так, наче це був Варлаам або хтось інший із противників Палами. А.Папаніколау і Г.Демакопулос не звертають своєї уваги на цю принципову обмеженість Романідеса. Їх увагу привертає певний аісторизм у його компаративістиці щодо концепції первородного гріха. А саме, Романідес порівнює теорії Августина з поглядами представників грецької патристики I-II століть. Логічніше було б порівняти ці погляди з сотеріологією Афанасія, каппадокійців, Іоанна Золоустового, отців-аскетів V століття [357, р. 31]. Вириваючи августинові теорії з контексту його полеміки з Пелагієм та поміщаючи їх у контекст патристики I-II століть або візантійських дискусій XIV століття, Романідес, на переконання А.Папаніколау і Г.Демакопулоса, порушує академічні стандарти богослов'я як науки, і тому не дивно, що його анахронічний за методологією трактат приводить до помилкових висновків щодо Августина [357, р. 32]. Романідес вважає ортодоксальними поглядами лише ті, що повністю тотожні з уявленнями паламітів та ісихастів, а тому Августин виносився за межі ортодоксії та бачився як злісний єретик і фундатор західного анти-православного світогляду. А.Папаніколау і Г.Демакопулос вважають, що радикальні оцінки Августина у Романідеса породжені його анти-колоніальним дискурсом, спрямованим на бажане для нього повне звільнення Греції від впливів Заходу. Полеміка проти августіанства особисто для Романідеса також стала засобом формування полемічного інструментарію проти представників грецької православної академічної теології,

які у своїй систематичній та догматичній теологіях не визнавали паламізм за єдиний критерій ортодоксії.

А.Папаніколау і Г.Демакопулос вважають, що критика Августина за лекалами Романідеса була продовжена Х.Яннарасом та І.Зізіуласом. Дослідники підкреслюють, що Яннарас погоджується з думкою Романідеса про те, що заперечення Августином розрізнення сутності та енергій у Богові стало початком для відмінного західного теологічного і культурного етосу [357, р. 33]. А саме, для Яннараса Августин виступає як той теолог і філософ, що заперечив ортодоксальний апофатизм. Відмітимо, що заперечення апофатизму, пов'язаного з розрізненням сутності та енергій у Богові зовсім не передбачає відкидання апофатизму взагалі. А.Папаніколау і Г.Демакопулос підкреслюють, що якщо Лоський відносив початок проблем західного мислення до невірного тлумачення Ареопагітик у схоластиці, то Яннарас звертає увагу на корені цього способу мислення у Августиновому запереченні апофатизму [Там само]. На думку Яннараса, апофатизм передбачає, що істинне знання Бога можливе через містичний союз із Богом. І саме такий апофатизм Августин нібито заперечує. Натомість Августин знає апофатизм як негативну теологію, тобто знання про Бога через заперечення тих понять, які не відповідають Божественній трансценденції. Між тим, ці уявлення про те, що Августин заперечував екстатичне пізнання Бога через містичне єднання з Ним, ніяк не підтверджуються текстами Августина. Яннарасу доводиться тлумачити таке пізнання лише як поступний надраціональний екстатичний рух особистості у причетності до божественних енергій. І лише за умов такого тлумачення виходить, що Августин не мав уявлення про містичну причетність до Бога [Там само]. Бачення Яннарасом Августина як творця раціональної теології, яка не знає апофатики і тому змушена продукувати формальні визначення Бога і відповідні поняття про Нього, є недоведеним. Однак, саме таке бачення дозволяє назвати Августина творцем тієї богословської та філософської традиції, яка породила онтотеологію, особливо розвинуту після Декарта, і чие розуміння Бога було закономірно зкритикованим Ніцше та постмодерними теологами. В дійсності не

можна не помічати радикальних відмінностей між Августином і Декартом, августинівською теологією і класичною онтотеологією, і тому схеми Яннараса видаються штучними. А.Папаніколау і Г.Демакопулос підкреслюють, що Яннарас так і не зміг довести, що класична неосхоластична епістемологія та сотеріологія виникають вже у Августина [357, р. 35].

Найбільш відомий грецький теолог митрополит Іоанн Зізіулас слідував за Романідесом і Яннарасом у приписуванні думці Августина теологічних помилок Заходу [Там само]. Оскільки Зізіулас не розділяє думки про пріоритетність розрізнення сутності та енергій для теології, то його претензії до Августина вже не є неопаламітськими. Зізіулас звинувачує Августина в іншій теологічній помилці на основі есенціалізму. А саме, Бог у Августина нібито є лише єдиною сутністю, а особи Отця, Сина і Святого Духа є лише елементами відношення цієї сутності до себе самої. В тріадології Августина Зізіулас бачить ствердження філософського Бога, який є Єдиним і Буттям, є Сутністю. Августин нібито так і не може довести, що Бог є дійсно Три Особи, редукуючи Отця, Сина і Святого Духа до відносин всередині Бога [Там само]. Твердження, що Бог Августина – це Бог античних філософів є явно несправедливим. А.Папаніколау і Г.Демакопулос підкреслюють, що Зізіулас інтерпретує вчення про особистість так, нібито каппадокійці вчили про повну свободу особистості від власної сутності, вчили про онтологію, яка ставить вище за єдність та ідентичність свободу, унікальність, плюральність, інашість, множинність, співвіднесеність та спільнотність [357, р. 36]. Августин же нібито редукує особистістність до самосвідомості, тим самим відкриваючи шлях до торжества західного суб'єтивізму та індивідуалізму [Там само].

А.Папаніколау і Г.Демакопулос критично оцінюють наратив Яннараса і Зізіуласа, згідно з яким західний індивідуалізм, що привів до секуляризації, народився у «Сповіді» Августина. На думку дослідників, необхідним є більш нюансований підхід, оскільки персоналізм Августина радикально відрізняється від модерного західного суб'єтивізму. На думку А.Папаніколау і Г.Демакопулоса, критика Августина, особливо радикалізована грецькими

теологами Романідесом, Яннарасом і Зізіуласом була сповнена перебільшень, пов'язаних із антиколоніальним пафосом звільнення від західних впливів. Цей антиколоніальний пафос, стабільно присутній в православній думці з часів слов'янофілів, став не таким впливовим лише в останні десятиліття, коли православ'я перестало ототожнювати себе із «антизахідним» способом мислення і життя, а почало шукати власних позитивних визначень ідентичності, які не були б пов'язані з протистояння «іншому» [357, р. 37-38].

Єлизавета Фішер у своїй статті [362, р. 41-62] оцінює якість візантійського перекладу трактату Августина «Про Трійцю» XIII століття. Потреба у такому аналізі виникла через те, що ряд консервативних православних теологів намагалися пояснити відсутність відкритої радикальної критики Августина через те, що перекладач нібито пом'якшив ті місця трактату, які суперечили ортодоксії християнського Сходу. Детальний аналіз тексту дозволяє зробити висновок, що такі думки є безпідставними, і трактат «Про Трійцю» не зазнав спотворень при перекладі на грецьку.

Рейнгард Флюгаус [363, р. 63-80] аналізує рецепцію ідей Августинового трактату «Про Трійцю» св. Григорієм Паламою. А саме, лідер ісихастського руху XIV століття у своєму творі «150 глав» активно цитував Августина і перетлумачував його теорії про Святого Духа як любов Отця і Сина, про відображення Трійці у створеній реальності, про тотожність властивостей Бога Його сутності. Ряд консервативних православних теологів намагалися довести, що трактат не належав св. Григорію Паламі, але був написаний Феофаном Нікейським. У дійсності кожен читач «150 глав» може переконатися у авторстві Палами, для якого характерний яскраво виражений індивідуальний стиль, який проявляється навіть у цьому, найбільш схоластичному творі Фесалонікійського святителя. Також не викликає сумнівів використання ідей та текстів Августина у деяких інших творах Палами.

На думку дослідника, теза про Святого Духа як любов Отця і Сина залишається у творах Палами непроясненою, і цей механічний перенос Августинівських ідей не веде до визнання «філіокве». Можемо цю тезу

дослідника лише підтвердити. Адже, як було переконливо доведено Р.Сінкевичем [443-448], вся теологія Палами покликана заперечити «філіокве», запропонувавши докази того, що з необхідністю в Богові причиною Святого Духа є лише Отець, хоча і породження Святого Духа відбувається «через Сина». Розрізнення рівня «енергій» як самостійної реальності потрібне саме для того, щоб пояснити, яким чином Божою благодаттю Святого Духа може походити від Сина, але сам Святий Дух не походить від Сина. І долучення до аргументації містичного досвіду було для Палами необхідним саме для творення різноманітних доказів щодо внутрішнього життя Трійці, і всі ці докази спрямовані на спростування «філіокве».

Щодо запозичення у «150 главах» Паламою із Августина тези про те, що властивості у Богові тотожні його сутності (глава 34), дослідник вірно підмічає, що у іншому місці «150 глав» підкреслюється, що властивості в Богові є енергіями (глави 117-119). Однак висновок, що тут є пряма суперечність [363, р. 76-77] не видається нам правильним. Максим Сповідник детально пояснює, що у Богові всі властивості тотожні сутності й у ній дані у власному злитті, так само як логоси речей у Логосі Бога існують не окремо, але у повній тотожності [300]. В енергіях Бога суттєві властивості Бога дані вже як проявлені, виокремлені. І тому Бог за сутністю є благом, любов'ю, істиною, але і є вище цих властивостей. Тому також благо, любов, істина та інші властивості Бога є його енергіями, до яких може бути причетний святий, який прямує до обожнення. Григорій Палама розвиває цю думку, і навіть такі властивості як безпочатковість та вічність описує як енергії Бога, до яких можна бути причетними. Разом із тим, не можна бути причетним до сутності Бога, в якій ці властивості дані у тотожності [Там само].

Теорія про відображення Трійці у створеній реальності, як вона осмислювалася Августином і запозичена у Палами, теж має сталі аналогії у Максима Сповідника, який детально аналізував троїнні структури створеного як такі, що вказують на існування Трійці [299, с. 216-246]. Нажаль, Рейнгард Флюгаус не розглядає цей аспект, а між тим, очевидно, що якби не було

Максимових роздумів на цю тематику, Палама б не запозичував у свої «150 глав» фрагментів із Августина.

Дослідник намагається показати, що Палама вільно трактував Августина, і навіть міг його ідеї використовувати у полеміці проти західного богослов'я, проти основоположних теорій августіанства. Такого роду висновок очевидний, але для Рейнгарда Флюгауса важливо заперечити тезу Мейендорфа про Паламу як «найбільш августинівського» візантійського святого отця. Тут слід сказати, що слова Мейендорфа взагалі не потрібно було розуміти у сильному значенні, оскільки очевидно, що в цілому Палама є анти-августіанцем, і тому характеристика його як «августинівського» богослова не могла відноситися до суті паламізму [443].

Йозеф Лайнгард досліджує ставлення Августина до спадщини Василя Великого і Григорія Богослова [388, р. 81-99]. В результаті детального аналізу дослідник робить висновок, що Августин знав основні богословські ідеї каппадокійців з перекладів їх творів на латину. Ці переклади, хоч і були нечисленні, але дозволяли повноцінно знати каппадокійську теологію, яка відрізнялася від пропонованої Августином. Але єпископ Гіпону так використовує цитати із Василя Великого і Григорія Богослова, що завжди поміщає їх тези в контекст власної теології та здійснює реінтерпретацію ідей каппадокійців [388, р. 98].

Браян Дейлі аналізує співвідношення Августинової та Максимової христологічних і сотеріологічних теорій [356, р. 101-126]. Коротко охарактеризувавши внесок Августина і Максима у християнську теологію як визначальний для латинського Заходу і грецького Сходу відповідно, дослідник критично відгукується щодо спроби Георга Бертольда довести наявність залежності Максима від Августина [343]. Відповідна стаття, опублікована у 1982 році, описується як наївна, що, на нашу думку, цілком відповідає дійсності. А саме, Г.Бертольд, описавши аналогічність ряду тем, якими займалися Августин і Максим, стверджує, що ця аналогічність не є випадковою, оскільки Максим, який жив у Африці та в Римі не міг не знати творів Августина. Зокрема,

Г.Бертольд звертає увагу на те, що Максим намагався для візантійців пояснити «філіокве», перетлумачуючи його як вчення (Григорія Ниського та інших богословів) про походження Святого Духа «через Сина». Браян Дейлі пропонує уважніше придивитися до проблематики, особливо враховуючи той факт, що Максим жодного разу не цитує Августина і не посилається на його авторитет. Це мовчання особливо цікаве. Однак, дослідник звертає увагу на те, що діяння Латеранського собору, що містять цитати з творів Августина, були написані скоріше за все особисто Максимом. Також посилення на Августина були у папи Лева та інших фундаторів халкідонської христології, і Максим не міг не знати цього. Але головним для Браяна Дейлі є аналіз вчення Августина і Максима про містерію спасіння особистості у Христі. Дослідник доводить, що вчення Августина на цю тематику, особливо висловлене в 7 книзі «Сповіді», є аналогічним до максимового. Разом із тим, у Августина це вчення «висловлене скоріше у риторичних, ніж технічних чи філософських термінах» [356, р. 112], тоді як у Максима христологія і сотеріологія сформовані за допомогою філософсько-теологічної термінології. Особливу увагу Браян Дейлі приділяє доведенню того, що духовне народження за Августином є початком обожнення, і звільнення особистості від гріха та його наслідків через благодать та виправдання, відкриває перспективи духовного розвитку [356, р. 116]. На думку дослідника, Августин називав спасінням за благодаттю той стан святості, який Максим називав обожненням [356, р. 124]. У численних творах (особливо «Питання і відповіді до Фалласія») Максим описує обожнення як народження у Христі та життя у Христі, і усі його описи відповідних станів аналогічні до Августинової феноменології благодатного життя як продовження Христового втілення [356, р. 119]. Оцінюючи аналіз Браяна Дейлі слід сказати, що цей дослідник не звертає уваги на вчення Максима Сповідника про волю, яке відрізняється від Августинового. А саме, у Августина особиста воля має відповідати благодаті, тоді як у Максима повинна бути ще й її відповідність природній волі. Припинення природного потенціалу людської здатності волі (бажання), характерне для Августина, що поєднувалося з занадто оптимістичним

поглядом на розум, було нічим не виправданим у теорії Максима. Також Браян Дейлі цілком замовчує, що за Максимом до обожнення, яке аналогічне Августинівському буттю за благодаттю, спочатку повинна бути спів-діяльність людських енергій з божественними. У цій спів-діяльності ініціатором дій є людина, яка прагне до досконалості, у той час як Августина навіть це прагнення є даром благодаті. Відповідно, позиція Августина, при усій її складності, є значним спрощенням порівняно з Максимовою метафізикою відносин людини і Бога. І ці спрощення зумовили також позиції Лютера та інших теологів Реформації, які теж стан святості відразу приписували новонаверненим та вимагали пасивного вручення особистості у руки Бога від початківців. Також очевидно, що Браян Дейлі міг би бути більш радикальним у своїх оцінках теорій Г.Бертольда, спираючись на аналіз Ж.Ларше [159].

Люїс Айрес досліджує вчення Августина про Святого Духа [327, р. 127-152]. Цілком вірно богослов відмічає, що ця тема має розглядатися у широкому контексті аналізу сучасних рефлексій щодо вчення Августина про Трійцю. Перш за все, дослідник стверджує, що зусиллями ряду теологів було деконструйовано ряд категорій, які використовувалися при описанні патристичних пневматологій, а тому тепер не можна без значних застережень говорити про «персоналізм», «екзистенціалізм», «апофатизм», «есенціалізм» тощо, а це відкриває шлях до розуміння спільних витоків теології Сходу і Заходу [327, р. 128]. По-друге, деяке значення мають документи православно-католицького діалогу як спроба переосмислити католицькі та православні тріадології як різні інтерпретації єдиного віровчення. Люїс Айрес вважає, що необхідним є подальший прогрес у розумінні дійсного вчення Августина про Святого Духа і Трійцю взагалі. На думку дослідника, якщо звернутися до текстів Августина без уваги до наступних його інтерпретацій у схоластиці, можна побачити близькість його пневматології та тріадології до каппадокійської.

Люїс Айрес підкреслює, що для тріадології Августина принциповою є відмова застосовувати щодо Бога категорії загального та індивідуального. Відповідно, Божя сутність не може розумітися як щось «загальне», а іпостасі як

«індивідуальне». Для Августина характерна більша конкретність в уявленнях про Божу сутність та про спілкування Трьох як реальність, яка цій сутності тотожна. Більше того, Бог і є спілкування Трьох. Це спілкування є єдністю, і Трое різняться своїми відносинами у цьому спілкуванні. Але кожна з Трьох іпостасей тотожна із Божою сутністю [327, р. 134]. Мало того, кожна з іпостасей є повністю Бог [327, р. 137], а Божі іпостасі конституують Божу сутність [327, р. 136].

Щоб пояснити чому спілкування Трьох з необхідністю є завжди єдиним, Августин і застосовує концепцію, згідно з якою Бог має Сина як Розум-Слово і Святого Духа як Волю-Любов, які є необхідними елементами Божественного Життя Отця. Тут ідеї Августина дещо відрізняються від каппадокійських, але вони походять від донікейської ортодоксії. Більше того, у традиції грецької патристики теж постійно зустрічають ті чи інші пояснення необхідності саме трійчного спілкування у Богові, виходячи з аналогічних до августинових міркувань.

В цілому Люїс Айрес описує тріадологію Августина як таку, що є близькою до тріадології Зізіуласа. Однак при цьому Августин є більш ортодоксальним богословом, ніж Зізіулас, оскільки сутність не стає у нього чимось вторинним, але завжди є так само первісно даною як і іпостасі, оскільки вона є самим спілкуванням цих іпостасей, і ніколи не є якимось матеріалом для індивідуалізації. Сутність як спілкування Трьох – це те, чим триєдиний Бог «є», а не те, що він «має». Відповідно, Августинова концепція забезпечує близьку до тріадології Зізіуласа концепцію конкретності Бога як єдиного і Трьох, але при цьому уникає помилок Зізіуласа. На цьому фоні загальної ортодоксальності концепції Августина думка про «філіокве» є вторинною та ненеобхідною у межах цієї тріадології. Відповідно, відкриваються нові перспективи для екуменічного діалогу через бачення ортодоксальності загальної тріадології Августина.

Августину ставлять у вину знаходження відповідності між Богом та розумною душею з її пам'яттю, розумом та волею. Але ця аналогія дозволяє пояснити єдність Бога. Адже якщо розглядати Отця, Сина і Святого Духа як три

«особистості» із самостійним інтелектуальним життя (подібним до особистого розуму кожної людини), то це формуватиме викривлене уявлення про Трійцю [327, р. 139]. Єдність розумного життя Трьох вдало виражена через аналогію, в якій три елементи свідомості завжди є єдиною свідомістю.

Таким чином, Люїс Айрес цілком заперечує можливість розуміння вчення про Бога Августина як «есенціалістичного». Якщо протиставляти есенціалізм та персоналізм, то це вчення є скоріше персоналістичним. Люїс Айрес звертає увагу на те, що саме так, як персоналістичне, його розуміє видатний сучасний православний богослов Ендрю Лаут [327, р. 139-140]. Останній, порівнюючи персоналістичну тріадологію Августина і каппадокійців, знаходить більше спільного, ніж відмінного. Люїс Айрес, однак, вважає, що Ендрю Лаут не розуміє, що у Августиновій теології особи Трійці радикально вищі за те, що ми знаємо як персону в антропологічній перспективі [327, р. 139]. Дослідник звертає увагу, що іпостасі Трійці уподібнюються людським особистостям згідно з текстом Євангелія, яке, разом із тим, і підкреслює їх конкретну тотожність. У цьому відношенні для Люїса Айреса показовим є тлумачення Августином висловлювань Ісуса Христа про відносини Сина і Отця (особливо Ів. 5: 19). На думку дослідника, персоналістичне представлення Сина і Отця відсилає до Божественних персон як чогось більшого, ніж людські особистості. А тому, найменування Отця, Сина і Святого Духа «особистостями» слід розуміти у русі аналогії (порівняння, де приземлене відсилає до духовного смислу) або аналогії (сходження розуму від нижчого до вищого у порівнюваному) [327, р. 140].

Зазвичай дослідники багато уваги приділяють тому, що Святий Дух є любов'ю між Отцем та Сином, а тому – є відносинами між Ними. Люїс Айрес підкреслює, що Святий Дух є Любов'ю, але існує як окрема особистість, і, за Августином, необхідно говорити про відносини між «трьома нередуковуваними реальностями, Отцем і Сином і Святим Духом» [327, р. 142]. Іменування Любов'ю можливе не лише для Святого Духа, а й для Трійці в цілому. Те саме можна сказати і про ім'я Святого Духа, оскільки Духом і Святим є Бог як такий. Самостійне існування Святого Духа підкреслюється і тим, що Він у Писанні

називається «даром». Святий Дух є Вічний Дар – Отця – Сину і, навпаки. Тому Святий Дух може бути даром і у часі від Бога для людей. Августин намагається показати, що Святий Дух існує нерозривно від інших іпостасей Трійці, але при цьому є так само самотійним як і Отець і Син. Ця самотійність не є такою індивідуалістичною, як то є у випадку людини. Але ця самотійність є нередукованістю іпостасі Духа щодо Отця і Сина або їх відносин [Там само]. Отець і Син є у відносинах між собою через персональну реальність, якою є Святий Дух [327, р. 144].

За Люїсом Айресом, коли говорять про сутність у протиставленні особистостям, виникає спокуса мислити сутність як щось не-персональне. Однак, для Августина, саме цього не може бути, «оскільки сутність є спілкуванням особистостей» [327, р. 145]. І тому, акт породження Сина і виходу Святого Духу є разом із тим актом конститування Божої сутності як спілкування Трьох [Там само]. Спілкування не є чимось зовнішнім щодо іпостасей, не є відносинами на рівні енергій. Це – взаємне дарування іпостасями одна одній самих себе. І цей круг взаємного дарування і є сутністю Бога [327, р. 144]. І тому кожна іпостась є собою і є цілою сутністю. А тому Трійця іпостасей – це розрізнення через відносини того, що є тотожним через відносини. Таким чином, Люїс Айрес підкреслює динамічний і конкретний характер як розрізнення, так і тотожності в Богові.

Люїс Айрес намагається довести, що сутність є спілкування Трьох, оскільки «причетність віруючого до спілкування Трьох» – це цілком ортодоксальна концепція, на відміну від «причетності віруючого до Божої сутності». Саме тому так багато дослідників описує сутність як спілкування Трьох, і пояснює, що причетність до цієї сутності забезпечується тим самим Святим Духом, який виконує спілкування Трьох і який дарує причетність спілкуванню Трьох як Дар, оскільки Дух і є Даром [327, р. 145].

Якщо спілкування є сутністю Трьох, а спілкування здійснюється через Святого Духа, то виникає спокуса ототожнити Святого Духа і сутність. Люїс Айрес заперечує таке ототожнення, якщо мова йде про сутність як спільне буття

Трьох [327, р. 144], але погоджується, якщо мова йде про любов [327, р. 145]. Ця суперечливість породжена текстами Августина, які дозволяють різні трактування. Разом із тим, Люїс Айрес намагається зняти підозру у єретичному приниженні статусу Святого Духа із Августина, у ототожненні його із сутністю Бога, і деперсоналізацією Святого Духа. А саме, дослідник нагадує, що якщо у відносинах Отця і Сина Святий Дух описується як спільна сутність, то і щодо Отця істинним є висловлювання «Отець є цілком Божою сутністю» або «Отець тотожний Божій сутності», в тому числі тоді, коли мова йде про Отця як причину Сина і Святого Духа. Також і щодо Сина можна стверджувати Його тотожність із Божою сутністю [327, р. 145-146]. Таким чином, Люїс Айрес намагається так витлумачити слова Августина, щоб його не можна було звинувачувати у субординаціонізмі.

Також дослідник намагається довести, що кожна іпостась конститується відносинами Трьох, відносинами інших двох до неї. Наприклад, Отець конститується актом породження Сина і виходу Святого Духа, і саме конститується як любов. Відповідно, не можна говорити, що лише Святий Дух описується як любов між Отцем і Сином, бо і кожна із іпостасей описується як любов, як конституїрована відносинами любові, як любов іпостасна і як любов сутнісна [327, р. 146].

Все це тлумачення тріадології Августина як, можемо сказати, конкретно-персоналістичної, провадиться Люїсом Айресом заради нового ортодоксального розуміння «філіокве». «Породження Отцем Сина є ідентичним з утвердженням спілкування Отця, Сина і Святого Духа оскільки в породженні Сина Отець дарує власну любов (або сутність), тим самим вічно установлюючи Сина як люблячого Отця і Духа як персонально дану любов Отця і Сина» [327, р. 147]. Більше того, ствердження існування Отця відсилає відразу до існування Сина і Святого Духа. І так само твердження про існування Сина або Святого Духа передбачає істину про існування інших двох іпостасей та їх спілкування [327, р. 148]. Разом із тим, при читанні усіх цих роздумів про одночасність породження Сина і виходу Святого Духа [327, р. 149] залишається нерозв'язаним питання – чому є

необхідним говорити про вихід Святого Духа «і від Сина»? Люїс Айрес намагається пояснити логіку Августина так, що Отець є вічна породжуюча любов, Син – вічна народжена любов, Святий Дух – вічна взаємна любов Трьох [Там само]. Така не зовсім ясна трактовка Августина відображає динаміку роздумів єпископа Гіпону. За Люїсом Айресом Отець породжує Сина у тому самому акті, в якому конституюється тринітарне спілкування у Духові [Там само]. При цьому Дух дається Синові тоді ж, коли Син грає роль у конституюванні Духа [Там само]. Обидва даровані одне одному від Отця, і Син не є причиною Святого Духа у сенсі в якому такою причиною є Отець. Син лише тому бере участь у виході Сина, оскільки так дарує Отець [327, р. 148-149]. Отець є активним причинним джерелом у Трійці, а Сину надається можливість бути причиною для Святого Духа [327, р. 149]. Вслід за Й.Ратцингером, Люїс Айрес намагається довести, що «філіокве» з'являється лише через те, що Августин намагався зобразити Бога не як інтелектуальне життя, а як повноту життя любові. І саме для повноти любові характерна повнота породжуючої любові Отця, повнота любові даної як Святий Дух. І участь Сина у породженні Святого Духа – це участь у повноті любові. Дивно, але Люїс Айрес не задається питання чому ця участь у повноті любові не повинна бути обмеженою повнотою Сина як люблячого, але повинна бути участю в любові породжуючій. Тобто неясно чому Син має певною мірою виконувати роль Отця? Для Люїса Айреса відповідь Августина полягає лише у тому, що такою була воля Отця як активної дієвої причини. Ясно, що така відповідь для східнохристиянської ортодоксії є такою, що породжує більше запитань, ніж відповідей. Разом із тим очевидно, що намагання Люїса Айреса витлумачити Августина як апологета троїчного спілкування заслуговують на те, щоб бути врахованими при оцінці Августинової тріадології та перспектив її переінтерпретації у православній думці.

Відомий православний богослов Джон Бер підкреслює слідування Августина християнській «теологічній граматиці, загальній для нікейців Сходу і Заходу» [341, р. 161]. А саме, за цією граматикою єдиний Бог віри є Трійцею, а Трійця є єдиним Богом. Дж.Бер відкидає як застарілі уявлення про Августина як

мислителя, що визнавав пріоритет Бога як сутності, тоді як східні отці визнавали пріоритет Бога як Отця, Сина і Святого Духа. Такі уявлення, розповсюджені після Т. де Реньйона не мають історичних підстав [124]. Адже вся християнська ортодоксія Сходу і Заходу виходила з віросповідання та символів віри, згідно з якими Бог є єдиним, є Отцем для всього створеного, є Духом. Ці віровизначальні формули, як і віра у Сина Божого, що втілювався, були головними у думці Августина. Августин звертає увагу, що Отцем Бог є взагалі як Трійця у тому відношенні що він є творець всього творіння, а також тому, що він всиновлює усіх за благодаттю [341, р. 164-165]. В тому числі Отцем для вірних є Христос [341, р. 165]. Бог є Духом в цілому, і Святий Дух – це особливе ім'я іпостасі, яке не заперечує того, що і Отець і Син є Духом. Разом із тим, Сином не можна назвати ні Отця, ні Святого Духа [341, р. 164]. За Августином, саме завдяки втіленню Сина, можна знати і Отця-Причину і Святого Духа-Любов [341, р. 157]. За Дж.Бером, існує певна свобода у висловлюваннях при інтерпретації віросповідної ортодоксії, якою скористався Августин у своїй тріадології. Однак, від самих ранніх творів до самих пізніх, Августин строго відрізняв у єдиному Богові Отця, Сина і Святого Духа, виступав проти субординаціонізму, модалізму та інших викривлених уявлень про Трійцю [341, р. 158]. Тому тріадології Августина і каппадокійців – це варіації у вираженні єдиного віросповідання [341, 155-156]. Роздуми Дж.Бера слід підтримати у тому відношенні, що через Амвросія Медіоланського і його попередників, Августин наслідує значній переднікейській традиції, яка часто навіть єдиного Бога бачила у Отцеві, і мала певну варіативність у висловлюванні ортодоксії. Також він через Амвросія приймає нікейське віросповідання єдиного Бога як Трійці та Трійці як єдиного Бога. Останнє стало для нього теологічною граматикою, за допомогою якої він творив теологію хвали Триєдиному Богові, допускаючи ризиковані вислови, які бажав би, що їх тлумачили завжди у межах нікейського віросповідання, а ніяк не інакше. Тому його тріадологія має розумітися як така, якій не властивий субординаціонізм, не властиве приниження іпостасі Святого Духа чи розмивання її унікальності.

Всесвітньо відомий французький богослов Жан-Люк Марйон деконструює міф про відсутність апофатизму в теології Августина [357, р. 39]. Він розпочинає власний аналіз із констатації факту, що проблематика імен Божих знаходилася в центрі уваги тодішньої християнської теології [399, р. 167]. Про імена Божі дискутували каппадокійці з Євномієм, і тому ця тематика була актуальною ще до Ареопагітик [Там само]. Аналізуючи тексти Августина, Марйон перш за все звертає увагу на висловлювання єпископа Гіпону про неможливість виразити Бога у якомусь одному імені. Ця теза, відома з часів каппадокійців як частина ортодоксії, буквально є наступною: Бог іменується безліччю імен у Писанні та у молитвах вірних, оскільки жодне ім'я не може виразити Бога як такого [399, р. 167-168]. Марйон на матеріалі «Сповіді» знаходить можливість стверджувати, що Августин знав три види «спекулятивної теології» стосовно Божих імен [399, р. 169]. Божественні імена можна промовляти відповідно до шляху катафатичної теології, коли ці імена приписуються Богові у тому чи іншому відношенні. Також можна Бога іменувати згідно із апофатичною теологією, коли щось щодо Бога заперечується. За Марйоном, Августин визнає, що Бог є трансцендентний як стосовно заперечень, так і стосовно предикацій, а тому апофатика і катафатика не є адекватними щодо Бога. Звідси Марйон звичайно робить висновок про необхідність третього шляху пізнання Бога, при якому використовується дискурс хвали, молитви, гімнів. Богослов'я, на переконання сучасного теолога, народжується саме із гімнів. Звичайно цю тезу про третій шлях пізнання Бога Марйон віднаходить в Ареопагітиках, звертаючи увагу на те, що пропонований Псевдо-Діонісієм «шлях аналогій» не може розумітися так, як його тлумачили в схоластиці. Марйон доводить, що, за Ареопагітиками, імена Божі приписуються Богові не просто за аналогією, а приписуються у гімнах. Звідси Марйон робить висновок про те, що Ареопагітики пропонують певну теорію перформативних суджень, і це стає основною для неметафізичної теології. Цікаво, що для сучасної православної теології зображений в Ареопагітиках шлях богопізнання за аналогією не мав самостійного значення. В.Лоський і Х.Яннарас вважали, що дискурс щодо Божих імен є істинним, якщо народжується з апофатичного

досвіду, і саме тоді, коли молитви та мислення особистості трансформуються під впливом містичного переживання неможливості знання сутності Бога і подальшої зустрічі з Богом як особистістю. Судження за аналогією, які породжені з дискурсу катафатичної теології взагалі відкидаються сучасними православними теологами як шлях до метафізичного і схоластичного пізнання, шлях до підміни живого Бога поняттям про Нього. У такій теорії вчення Ареопагітик модернізувалося значно більше, ніж у інтерпретації Марйона. Теорію про третій шлях пізнання Марйон застосовує для аналізу текстів Августина. А саме, сучасний богослов доводить, що єпископ Гіпону переходить від апофатичної і катафатичної теології до третього шляху в теології коли починає використовувати імена Божі у молитовному зверненні до Бога [Там само]. Таким чином, постійні звернення Августина до Бога вже оцінюються не як риторичний прийом, а як частина нового шляху богопізнання. Імена Божі тепер говорять не про Бога, а слугують для промовляння до Бога [Там само]. У дискурсі, зверненому до Бога, відбувається певний відбір підходящих імен Бога. Такий дискурс адекватний щодо Бога, оскільки у Богові не визначається все тим, чим є Його сутність [399, р. 170].

Звичайно Августина приписують те, що у нього Бог визначається тим, що Він є Буття, і як Буття Бог є сутністю та іпостасями, при чому всі конкретні властивості Бога тотожні Його сутності. Останнє є цілком вірним, бо це Августин дійсно постійно стверджував. Але твердження, що Бог є Буттям, це пізніша інтерпретація теології Августина, яка виникла із помилкового розуміння тверджень єпископа Гіпону щодо слів Бога Мойсею «Я є той, хто є». Марйон доводить, що Августин це висловлювання не розумів як слова Бога: «Я є Сущий», «Я є, той Хто Існує». Навпаки, за Августином, Бог тут відмовляється називати своє ім'я, говорячи «Я є, той Хто Я є», але не називає своїм першим іменем, що відображає його сутність Буття [399, р. 172, 173, 180]. Марйон тлумачить Августинове розуміння «Я є той, Хто є» як радикально апофатичне, як відмову Бога виявити те, Ким він є сам у собі [399, р. 180]. Бог говорить тут «Я є Я» або «Я – це Я», ніяк не називаючи себе Сущим чи Буттям [399, р. 182].

Навіть якщо говорити про Бога як Буття, тлумачити так «є той, хто є», це Буття немає нічого спільного із змінним буттям речей [399, р. 173, 182]. Августин у цьому висловлюванні бачить натяк на самототожність та незмінність Бога, які повністю протилежні змінному буттю створених речей [399, р. 173]. Ця незмінна самототожність Бога є такою, що ніяк не дозволяє пізнавати Бога. Августин навіть стверджує, що Бог залишається непізнаваний у Христі, оскільки Він залишається тим, хто є сам у собі [399, р. 182-183]. Марйон звертає увагу, що Августин про Бога не говорить як про «Буття», «Буття саме по собі», «вище Буття» тощо. Марйон констатує, що Августин використовує щодо Бога термін «Самобуття» (*Idipsum*) [399, р. 173]. Цей термін слугує для виразу того факту, що Бог у собі є Богом, існує як Бог, і це Його самобуття цілком і повністю непізнаване [399, р. 173, 180]. «Самобуття» Августина – це назва для трансцендентного Святого [399, р. 183], якого ніяк і ніколи не можна схопити у пізнанні та визначити у термінах. Марйон звертає увагу на висловлювання із «Сповіді», де Трійця називається так: «Самобуття і самобуття і самобуття, святий і святий і святий всемогутній Бог» [Там само]. Жодним чином називання Бога «самобуттям» не є називанням Його «Буттям як таким» і висловлювання «Я є той, Хто є» не означає «Існування, що існує» або «Існуючий, хто Існує» [Там само].

Аналізуючи Августинове розуміння незмінності Бога, яку виражає іменування Бога «самобуттям», Марйон звертає увагу, що для єпископа Гіпону незмінність жодним чином не співвіднесена із змінністю речей [399, р. 184]. Незмінний Бог та змінна створена реальність – це не два шаблі у ієрархії буття чи ієрархії сутнього [Там само]. Незмінність Бога – це реальність, яка по ту сторону від всіх можливих ієрархій, до якої необхідно здійснити радикальний екстаз «виходу» від існування, понять і образів [399, р. 184-185]. Незмінність Бога – по ту сторону від визначень та описів. Вона є цілком та повністю непізнаваною [399, р. 185]. Незмінність Бога вказує на його трансцендентну вічність, а не на буття [Там само]. Розуміти як Вернер Баєрвальтес, що у Августина «Бог є буття, а буття є Бог» є помилковим прочитанням інтерпретації

єпископом Гіпону висловлювань Бога про Себе у розмові з Мойсеєм [Там само]. Також Марйон детально заперечує прирівнювання Августиного Бога до «Істинного Буття» Томи, в тому числі через заперечення такого розуміння, згідно з яким вічність є сутністю Бога, і це означає, що Він є вічне буття [399, р. 186-187]. Марйон підкреслює, що немає твердої основи і для розуміння Бога Августина Жильсоном як «вищого Буття» [399, р. 187]. Висловлювання, що є елементами хвали, або є роздумами над таємницею Бога у контексті молитовного звернення до Бога, не можна розуміти як онтологічні чи метафізичні визначення того, чим є Бог або Ким є Бог [399, р. 187-188]. Августин у дискурсі хвали та молитовного звернення до Бога висловлюється як теолог, а сучасні інтерпретації його висловлювань перетворюють його на філософа, що є радикальною помилкою [399, р. 188]. Отже, в цілому, за Марйоном, «Августин не прийняв жодного онтологічного іменування Бога, і, зокрема, особливо не приймав іменування «буття як таке», яке б розумілося у межах метафізики» [399, р. 188-189]. Бог Августина – це особиста Таємниця, це Бог, який іменується у міжособистому спілкуванні, але не може бути редукований до Буття [399, р. 189]. Це, безумовно, означає, що Бог Августина є радикально близьким до Бога мислителів грецької патристики, особливо до каппадокійців та Псевдо-Ареопагіта, які в аналогічний спосіб захищали апофатичність Бога та творили теологію як «третьій шлях» богопізнання, що знаходиться «по ту сторону» від філософських апофатики і катафатики.

Найвпливовіший православний богослов сьогодення Девід Бентлі Гарт вважає, що ортодоксальне прочитання Августина є можливим у співвіднесенні його вчення з «нікейською онтологією» [376, р. 191]. Під останньою він розуміє той світогляд («християнське бачення реальності» [376, р. 192]), яке витікає з нікейської догми [376, р. 191] і було певною «концептуальною революцією» [376, р. 192], оскільки передбачало зовсім іншу онтологію, ніж та, що пропонувалася античною філософією [376, р. 191]. Д.Гарт визнає, що концепт «буття» застосовується до створеного і Бога за аналогією, і онтологія, яка витікає із ортодоксії – це не вчення про буття як буття, а це вчення про відносини

трансцендентного Бога і створеної реальності, в якому ні Бог, ні буття ніколи не стають якимось метафізичним «об'єктом» [376, р. 192]. Співвіднесення між Августином і нікейцями можливе в області проблематики розуміння істинної природи Бога як Трійці, інтерпретації відносин створеного буття до божественного буття, проведення межі щодо того, що може бути пізнаним [376, р. 194]. При здійсненні такого аналізу Д.Гарт пропонує відмовитися від оперування тими концептами, які стали певними «ярликами», що тягнуть за собою полемічні інтерпретації теології Августина у православній думці [376, р. 193]. А саме, американський теолог пропонує залишити в стороні концепти «створеної благодаті» та «субстанційних відносин», оскільки ці поняття виявилися неправильно інтерпретованими у православній традиції, і при їх використанні діалог неможливий, так само як він буде суттєво утруднений, якщо католики, що слідують Августину, будуть помилково ідентифікувати православ'я як «майже пелагіанство» [Там само]. Д.Гарт визнає, що ряд теологічних концепцій Августина є такими, стосовно яких прогрес у екуменічному діалогічному зближенні, на його переконання, неможливий. Це стосується доктрини благодаті пізнього Августина, його бачення напередвизначення, його твердження про загибель всіх нехрещених [376, р. 194]. На думку Д.Гарта, ці доктрини породжені помилковим прочитанням апостола Павла, що було спровоковано особливостями латинського перекладу [Там само]. Слід сказати, що багато сучасних теологів вважають, що у Рим.5:12 про Адама говориться не те, що «у ньому всі согрешили», а те, що «подібно до нього всі согрешили» [158, с. 141], але питання адекватного розуміння цього місця Писання все ще залишається дискусійним. Тим не менше, на думку Д.Гарта, в цілому очевидно: концепції Августина, які активно використовувалися у полеміці католицизму і протестантизму, мають бути просто визнані такими, що несумісні з ортодоксією та є приватними думками єпископа Гіпону, і не є частиною універсального вчення християнської церкви [376, р. 194]. Адекватне прочитання онтології Августина, особливо загального вчення про відносини створеного буття до Божого буття, покаже можливість іншого розуміння

благодаті, напередвизначення та інших тем, ніж те, яке стало визначальним для пізнього Августина, коли він сам суперечив власній онтології. Хід думок Д.Гарта слід визнати цілком правильним, оскільки схильність пізнього Августина робити із правильного бачення цілковитої залежності створеного від Бога висновки на межі маніхейського приниження створеного, не є необхідним висновком із його загальної онтології. Навпаки, із його онтології скоріше слід робити висновки про відносини створеного і Бога як спів-діяльність на усіх етапах розвитку створеного і це вчення мало б розвиватися аналогічно до антропології, гносеології та есхатології Григорія Ниського. Намагання довести близькість онтологій Августина і Григорія Ниського є завданням, яке Д.Гарт свідомо ставить перед собою, збираючи на користь цього свої численні цінні спостереження.

Зокрема, Д.Гарт показує, що Григорій Ниський описує походження Святого Духа від Отця як таке, що відбувається «через Сина» – і таке зображення цього походження є необхідним для того, що відрізнити його від народження Сина. Августин пропонує схожу теорію і немає жодних підстав думати, що «філіюкве» є логічним наслідком «есенціалізму» та заперечення Августином «персоналізму» чи є приниженням «монархії» Отця [376, р. 195-196]. Д.Гарт впевнений, що немає жодної цитати із трактату «Про Трійцю» чи інших творів Августина, які б підкріпили спекуляції критиків Августина на ці теми. Саме тому американський теолог різко критикує викривлене сприйняття тріадології Августина у В.Лоського, І.Зізіуласа, Х.Яннараса, особливо підкреслюючи, що Августин стверджував монархію Отця та персоналістичне розуміння Трійці не менше і не більше, ніж каппадокійці [Там само].

При аналізі онтології Августина та грецької патристики, Д.Гарт звертає увагу на те, що східна та західна традиції однаково підкреслюють надбуттєвість Бога [376, р. 196]. Також дослідник обґрунтовує, що термін «буття» і подібні до нього застосовуються Діонісієм, Максимом і Августином до Бога лише у тому сенсі, що Бог є причиною існування створеного [376, р. 197]. Буття Бога-Причини протилежне щодо буття створених суцх, а не ніщо. Тому при

однаковому звучанні слова «буття», поняття «буття» у застосуванні до Бога і до створеного сутнього є радикально неподібними і протилежними [376, р. 198]. Перше буття є буттям трансцендентної причини, яка самостійна і самодостатня, тотожна і незнищенна, вічна і незмінна [Там само]. Друге буття є несамостійним, але повністю залежним від причини [Там само].

Д.Гарт аналізує розуміння Августином і мислителями грецької патристики Божої трансценденції на фоні альтернативних концепцій. Зокрема, він звертає увагу на те, що у Арія тільки Бог Отець був трансцендентним прихованим початком [376, р. 200]. Ще більш прихованим і трансцендентним було Плотінове Єдине [376, р. 200-203]. Бог християнської ортодоксії не є трансцендентним прихованим Сущим як у Арія і не трансцендентною тотожністю буття і небуття у чомусь вищому як у Плотіна. Християнський Бог – це трансцендентна повнота буття. При цьому християнський Бог – за Августином і Григорієм Ниським – присутній скрізь у створеному. Християнський Бог трансцендентний таким чином, що це перевищує звичайні уявлення про трансцендентне та іманентне [376, р. 205]. Бог не буттям, але не через те, що він його позбавлений та є ніщо, але тому що він трансцендентний над буттям як його причина [376, р. 206]. Нікейська ортодоксія як раз особлива тим, що запропонувала бачення Бога як одночасно радикально іманентного і радикально трансцендентного [376, р. 206-207]. Це Бог, який перевищує все створене, але разом із тим – безпосередньо діє у створеному [376, р. 207]. Бог цілком неподібний до всього створеного, але разом із тим, створене, особливо людина, є подібним до Бога [Там само]. Зростання подібності є діалектичним процесом, оскільки гармонія світу вже відображає присутнього Бога як Творця. Але ще більше значення має та присутність, яка є відображенням трансцендентного Бога – а тому Бога людина може пізнати перш за все із самопізнання. Православні богослови часто закидають Августина наголос на тому, що шляхом пізнання Бога він пропонує саме самопізнання. Д.Гарт показує, що відповідні теорії активно розвивалися Григорієм Ниським. У Богові є внутрішні образи – Син і Святий Дух. І також Бог відображений ззовні Себе – у розумній людській природі [376, р. 216]. Бог сам у

вічності є видимим і невидимим, є Прообразом та Образом, і причетність до цього само-одкровення можлива, бо Бог принципово відкритий до пізнання як такий, що має Сина і Святого Духа [376, р. 217-218]. Також Д.Гарт наводить думки Григорія Ниського про Бога Отця як Розум, який виявляється у Логосі та Дусі, які також можуть тлумачитися як Істина і Життя, тощо. Бог, який відкривається у Логосі та Святому Дусі – це Бог, який має засобом свого одкровення самого себе [376, р. 208-210]. Д.Гарт підкреслює, що Логос дає можливість споглядати Бога, а Святий Дух – «доторкнутися» до Бога, мати переживання Бога [376, р. 210]. Сам Бог є Одкровенням самого себе і у своїх енергіях, які дозволяють пізнати Його сутність. Д.Гарт підкреслює, що за Григорієм Ниським в енергіях пізнавана Божа сутність та навіть стає можливою причетність до неї. На думку дослідника, каппадокійцям є чужим твердження Палами про те, що при причетності до енергій Бога людська особистість залишається повністю непричетною Божій сутності, і що у енергіях сутність не явлена [376, р. 212]. Більше того, як доводить Д.Гарт, теорії Іоанна Дамаскіна з цієї проблематики цілком тотожні вченню каппадокійців та нетотожні вченню Палами. Одкровення Бога у людській душі триває мірою її становлення святою, коли вона все більше стає образом Образу Бога [376, р. 215]. Божа слава, яка відображається у душі – це є Дух Святий – як за Августином, так і за Григорієм Ниським. Таким чином, Д.Гарт підкреслює, що наголос Григорія Ниського на енергіях і відсутність такого наголосу в Августина не роблять онтологію Бога у цих мислителів принципово різною. Навпаки, Августин і Григорій цілком єдині у розумінні Трійці, у розуміння відносин створеної душі та Бога. Ця єдність виражає єдину граматику нікейської ортодоксії у онтології відносин у Богові та відносин Бога із іншим, створеним буттям [376, р. 225]. Також Августин і Григорій згодні у тому, що життя Трійці – це вічне «коло слави» [376, р. 218], у яке долучається людина мірою своєї здатності відображати ці відносини та бути до них причетною [376, р. 222, 217]. І Августин і Григорій визнають, що Бог пізнається через причетність до Логосу-Мудрості, якою є Син, завдяки освяченню людини, яке здійснює Дух [376, р. 223]. Душа віддзеркалює Трійцю

тим краще, чим більше вона вдосконалюється у знанні та любові через причетність до Сина та Святого Духа [Там само]. При цьому це повинно бути саме знання і любов до причини існування людської душі, знання якої надається у надприродному світлі [Там само]. Саме у стані святості належним чином актуалізовані пам'ять Бога, розуміння Бога і любов до Бога являють самого Бога як Трійцю [Там само].

Д.Гарт особливо підкреслює, що твердження про діалектичне поєднання непізнаваності та пізнаваності стосовно Бога не лише цілком тотожні у Григорія та Августина, а й цілком відповідають твердженням Максима Сповідника і кореняться у численних цитатах Писання, головний смисл яких у тому, що при всій можливій пізнаваності Бога, Він завжди залишається трансцендентним і непізнаваним, у чому теж – його Божя слава [376, р. 207].

В цілому Д.Гарт надає нове прочитання Августина і нове прочитання Григорія Ниського. Прикметно, що у Григорія Ниського американський православний богослов знаходить думки, аналогічні до Августинової теорії тотожності властивостей Бога Його сутності. Слід сказати, що Григорій не був самотнім, і відповідні теорії можна знайти і у Афанасія, наприклад щодо того, що Божі воля і знання тотожні з Його сутністю. В цілому Д.Гарт показує, що протиставлення Августина і мислителів грецької патристики, популярне у православній теології XX століття ґрунтувалося не лише на тенденційному прочитанні Августина у дусі схоластики, а й на неувважному ставленні до ідей каппадокійців, на спрощеному їх розумінні у дусі теології Палами. Д.Гарт підкреслює, що як у католицьких мислителів все ще існує спокуса читати Августина з позицій пізнішого томізму, а інші богослови вірять цьому прочитанню, так і православні мислителі схильні інтерпретувати каппадокійців «через паламізм» [376, р. 211]. Більше, того, теза про те, що розум може споглядати Божу сутність походить саме із томізму, але як така вона відсутня у Августина. Аналогічно і радикальні твердження про непізнаваність Божої сутності у будь-якому відношенні при пізнанні енергій є наслідком розуміння каппадокійців як «паламітів» [Там само]. На думку Д.Гарта, вчення

православних про пізнання через «енергії» і католиків про пізнання через натхненну благодаттю інтелектуальну інтуїцію споглядання сутності Божої є теологічними теоріями, які намагаються пояснити ортодоксальне вчення про Божі трансцендентність та іманентність, Божі непізнаваність та пізнаваність, але самі ці теорії до внутрішнього змісту ортодоксії не входять, оскільки намагаються спростити те, що є парадоксом, який спростити неможливо [Там само]. Д.Гарт підкреслює, що Бог не є якась «непізнавана річ», недоступна для розуму [376, р. 214]. Взагалі «немає такої речі, як божественна сутність» (There is no such “thing” as the divine essence), але «Бог є суттєво Отець, Син і Святий Дух» (God is essentially Father, Son, and Spirit), і як Три Бог відкривається для пізнання [Там само]. Божа сутність не існує як «дискретний об’єкт», який би можна було відділити від Трійці та зробити більш непізнаваним, ніж непізнаваними є Отець, Син і Святий Дух [Там само]. Ортодоксія є персоналістичною теорією пізнання, згідно з якою Святий Дух дає пізнати Христа-Логос, а останній дає знати Отця [Там само]. Саме Трійця, а не «сутність» чи «енергії» є пізнаваним Богом, і саме Трійця є Трансцендентною непізнаваною Причиною всього [Там само]. Паламізм і томізм відривають каппадокійську та августинівську ортодоксії від цієї гносеології, яка визначена як біблійна, новозавітна [Там само]. Розум не знає «сутність» чи «енергії» через безособисте споглядання чи причетність. Бог пізнається як троїчне коло любові, і пізнається любов’ю [376, р. 219]. Прогрес у пізнанні Бога як любові зумовлений лише одним – зростанням у любові, оскільки саме це дозволяє Богові все більше діяти у людині та відкриватися їй [Там само]. Це пізнання дозволяє відкрити, що людина є образ Бога саме як цілком визначений образ Трійці [376, р. 220]. Саме функціонування людських розуму, волі та інших здатностей у любові дозволяє зрозуміти яким саме чином можлива триєдина божественна любов [Там само]. Д.Гарт підкреслює, що і Августин, і Григорій Ниський неухильно визнавали той факт, що троїчні аналогії душі та Бога є відносними, не дають абсолютного знання, оскільки всяке таке пізнання завжди є лише «відображенням» реальності та її перед-чуттям, навіть у святих [Там само]. Дійсно, вчення Томи про

«блаженне бачення сутності» та вчення Палами про містичний досвід ісихастів мали гарантувати для святих надійне безпосереднє пізнання, і це знання повинно було би бути орієнтиром для теології. Августин і Григорій Ниський визнають, що навіть свята людина більше не знає, ніж знає, і тому все більше прагне до безпосередніших відносин з Богом у любові та екстатично прагне до Нього. Намагання зберегти простоту Бога характерне не лише для каппадокійців, тому виділення в Богові Логосу-Мудрості та Духу-Любові не повинно призводити до вчення, яке б заперечувало простоту Бога. Особливо відстоює простоту Бога Августин, коли вказує, що Син є Мудрістю саме як Той, що відкриває Отця [Там само]. При цьому Син не є частина Бога, яка відображає Бога в цілому, будучи причетною до нього. Син є весь Бог, і саме як такий відображає Отця, і це дозволяє Богу залишатися завжди простим [376, р. 220-221]. Підсумовуючи, Д.Гарт підкреслює, що богопізнання за Августином і Григорієм Ниським відбувається не через редукцію до певної простоти душі, коли виявляються моменти ідентичності з трансцендентним (як то було у платонізмі), що відображали б Трійцю, і не через «енергії», як щось подібне до променів сонця, а через безпосереднє спілкування з Трійцею, яке актуалізує у душі «знаки троїчності» [376, р. 226]. Пізнання Трійці у душі відбувається виключно мірою зростання її спілкування з Троїчним особистим Богом, який, навіть при максимальному своєму виявленні залишається Таємницею [Там само].

Девід Бредшоу наголошує на тому, що православні та католицькі богослови сформували уявлення про власні конфесійні традиції як вираз віросповідання, біблійного та традиційного світоглядів, а опонента представляли як залежного від різного роду ідей античної філософії [346]. В дійсності ж ситуація з обома конфесійними богословськими традиціями, сформованими вже у каппадокійців і Августина значно складніша. На думку Д.Бредшоу, в цілому, каппадокійці й Августин створили різноманітні інтерпретації концепту Бога як він розумівся у Аристотеля і Плотіна [57].

Перш за все Д.Бредшоу звертає увагу на різне розуміння терміну «енергія». На Заході, у згоді з Аристотелем, наголошується, що Бог за самою своєю

сутністю є діяльністю, «енергією», є повністю актуальним існуванням, позбавленим будь якої потенційності. На Сході, під впливом Платона і Плотіна, доводиться, що Бог є вищим за «енергію», яка є його діяльністю, що з'являється вже при його впливі на щось інше.

В цілому Д.Бредшоу підтримує традиційні уявлення про онтологію Августина і каппадокійців, як прото-томізм та прото-паламізм відповідно, але показує, що обидві теології кореняться в античній філософській традиції. Більше того, всі розходження Августина і каппадокійців у теології зумовлені тим, що у них – різні філософські позиції. Бачення того, що суперечки Сходу і Заходу про природу Бога і богопізнання є власне суперечками не теологічними, а філософськими – це загальний цінний висновок Д.Бредшоу [346, р. 240]. Зазвичай католицькі богослови звертаються увагу на джерела вчення православного Сходу про «енергії» у неоплатонічній теології «еманацій». Д.Бредшоу доводить, що і католицьке вчення про простоту Бога, створене Августином як теорія, згідно з якою усі властивості Бога тотожні його сутності, має філософське походження. Остання теза доведена дослідником на основі текстів Августина, Платона, Аристотеля, Плотіна [346, р. 240-244]. Д.Бредшоу критично ставиться до намагань сучасних православних богословів применшити ступінь розходження між вченням про Бога Августина і каппадокійців. Зокрема, дослідник критикує тези Д.Гарта [346, р. 245-251], доводячи, що у єпископа Гіпона існують численні тексти, в яких Бог тлумачиться перш за все як проста сутність, в якій тотожній усі його властивості. Також він наводить ряд місць із творів Августина, які говорять про можливість споглядання сутності Бога завдяки благодатному озарінню розуму людини (у Томи – завдяки благодатному підсиленню дії розуму). Також у Августина Д.Бредшоу знаходить очевидні корені теорії створеної благодаті. При цьому дослідник визнає, що розуміння Бога у Августина і каппадокійців є однаково персоналістичними, але інтерпретації того, чим є Божі сутність, властивості та енергії є цілком залежними від різних філософських позицій.

Кароль Гарісон [371, р. 253-261] доводить, що для Августина ортодоксія була не лише певним віровченням всієї християнської церкви, а й певними практиками. Повнота розуміння релігійної істини можлива в есхатологічній перспективі. А тому тлумачення ортодоксії можуть мати певну варіативність. Правильне розуміння ортодоксії є наслідком не лише застосування методологічно вірних процедур мислення і дотримання практик і віровчення, а й дарунком від Бога.

Девід Трейсі показує, що творчість Августина як філософа і богослова привела до формування різноманітних концепцій, які дозволяють творити ще більш різноманітні інтерпретації [464]. Усі ці інтерпретації, особливо ті, що розвиваються з 1950-х років і до сьогодні, дослідник вважає цілком виправданими. На думку Д.Трейсі намагання Августина виразити власну віру та ідеї привели не до творення однієї системи, а до напрацювання проектів різноманітних систем, спільним для яких є теоцентризм та христоцентризм. Дослідник доводить, що в центрі уваги Августина не людське «Я», а відносини особистості до Бога, і до Христа, який Бога являє. Д.Трейсі переконаний, що бачення божественності Христа у христології стає вихідною інтуїцією, яка формує усі частини системи Августина – про Бога, про творіння, про благодать, про есхатологію, про Церкву, про людину [464, р. 273]. Усі теоретичні роздуми Августина дослідник прирівнює до античних філософських «духовних вправ» як вони пояснюються у дослідженнях П.Адо [464, р. 277]. А саме, роздуми не покликані встановити одну єдину істину, але мають сприяти вдосконаленню особистості та її практичному наближенню до Бога і довершеності. Єдність теорії, практики і містики у Августина стала тим фактором, що стимулював увагу до цього мислителя у Бонавернтури, Суареса, Декарта, Анрі де Любака, Г.У. фон Бальтазара, Ж.Данієлу, І.Конгара, сучасних православних богословів [464, р. 278-279]. Увага сучасних дослідників до неоплатонічної форми системи Августина не повинна приховувати того факту, що вона є перш за все христоцентричною теологією [464, р. 279], при чому під теологією розуміється і практика прославлення Бога у звертанні до Нього [464, р. 277].

Ендрю Лаут звертає увагу на те, що у тлумаченнях Псалмів Августином знаходимо цілком ортодоксальне вчення про милість та справедливість Божі, про добро і зло, гріх та виправдання, свободу та напередвизначення [391].

В цілому збірка «Ортодоксальне прочитання Августина» за редакцією А.Папаніколау і Г.Демакопулоса всебічно доводить можливість інтерпретації ідей єпископа Гіпону як більш близьких до нікейської ортодоксії як вона розуміється в сучасній теології. Особливе значення має те, що тріадологія Августина отримує нове прочитання в творчості відомого католицького теолога Жан-Люк Марйона та провідного православного мислителя Девіда Гарта. Нова інтерпретація знаходить у Августина елементи негативної теології, що дозволяє зблизити теорії Августина із теоріями мислителів грецької патристики. Також доводиться повна аналогічність між вченням про Трійцю як спілкування у Августина і Григорія Ниського. Запропоновану в творчості відомого католицького теолога Жан-Люк Марйона та провідного православного мислителя Девіда Гарта нову інтерпретацію Августина в цілому слід визнати всебічно аргументованою. Її рецепція приводить вже сьогодні до нових горизонтів у православно-католицькому богословському діалозі. При цьому залишається невирішеною проблема «філіокве», що стала символом протистояння двох традицій.

Висновки до п'ятого розділу

В результаті аналізу пропонованого на початку ХХІ століття православними, католицькими і протестантськими богословами спільного бачення августианства встановлено, що сучасні видатні православні богослови А.Папаніколау і Г.Демакопулос ініціювали та видали 2008 року збірку «Ортодоксальне прочитання Августина», яка стала принципово новим словом в августинознавстві. Завдання, яке ставили перед собою автори і редактори, було амбітним: показати відносини теології Августина і всієї ортодоксальної думки. При цьому під «ортодоксією» мається на увазі перш за все православне

богослов'я. Але також ортодоксія розуміється і як нормативна загальнохристиянська традиція, а тому мова може йти і про відповідність чи не відповідність ідей Августина «західній ортодоксії». Сучасні теологи описують тріадологію Августина як таку, що є близькою до тріадології Зізіуласа. Однак при цьому Августин є більш ортодоксальним богословом, ніж Зізіулас, оскільки сутність не стає у нього чимось вторинним, але завжди є так само первісно даною як і іпостасі, оскільки вона є самим спілкуванням цих іпостасей, і ніколи не є якимось матеріалом для індивідуалізації. Сутність як спілкування Трьох – це те, чим триєдиний Бог «є», а не те, що він «має». Відповідно, Августинова концепція забезпечує близьку до тріадології Зізіуласа концепцію конкретності Бога як єдиного і Трьох, але при цьому уникає помилок Зізіуласа. На цьому фоні загальної ортодоксальності концепції Августина думка про «філіокве» є вторинною та ненеобхідною у межах цієї тріадології. Відповідно, відкриваються нові перспективи для екуменічного діалогу через бачення ортодоксальності загальної тріадології Августина. Сучасні теологи доводять, що сутність є спілкування Трьох, оскільки вчення про причетність віруючого до спілкування Трьох представляється як цілком ортодоксальна концепція, на відміну від теорії про причетність віруючого до Божої сутності. Саме тому так багато дослідники описують сутність як спілкування Трьох, і пояснюють, що причетність до цієї сутності забезпечується тим самим Святим Духом, який виповнює спілкування Трьох і який дарує причетність спілкуванню Трьох як Дар, оскільки Дух і є Даром. Таким чином, цілком заперечує можливість розуміння вчення про Бога Августина як «есенціального». Якщо протиставляти есенціалізм та персоналізм, то це вчення є скоріше персоналістичним. Саме з персоналістичним розумінням теології Августина пов'язаний сьогодні її вплив на екуменічну думку.

ВИСНОВКИ

В результаті проробленого аналізу вперше в українській академічній теології та релігієзнавстві здійснений систематичний критичний аналіз рецепції християнського персоналізму Августина у сучасній православній теології, виявлено суттєві зміни у ставленні до августіанства, аж до позитивного переосмислення традиційно дискусійних елементів богословської системи єпископа Гіпону, що стало можливим завдяки новітнім дослідженням августинового тріадологічного персоналізму.

Омріяне багатьма покоління православних мислителів формування православної теології як чистої від впливів Заходу було реалізоване лише Г.Флоровським та його учнями у межах руху, який набув назви «неопатристики». У межах неопатристики було розвинуто дві основні версії ставлення до Августина. Г.Флоровський намагався применшити розбіжності між каппадокійцями та Августином. Для нього християнський персоналізм Августина в цілому був цілком задовільним варіантом християнського світогляду на відміну від булгаківської софіології чи схоластики. В.Лоський, І.Романідес, І.Зузіулас, Х.Яннарас в творчості Августина, особливо в його вченні про «філіокве» та в його есенціальному розумінні Бога побачили джерело всієї західної онтотеологічної традиції, чий розвиток через схоластику привів до метафізики модерну, а потім і до атеїстичного нігілізму. Сьогодні вже очевидно, що обидва підходи у межах неопатристики до Августина були обмеженими через історицизм мислення православних богословів. Два наративи – гайдегерівська історія метафізики та міф про православ'я як явище цілком протилежне західному типу мислення – визначали підходи до Августина приблизно до 1990 року.

Останні кілька десятиліть нове покоління православних теологів критично переосмислює традиційне сприйняття Заходу, маючи за мету формування не просто екуменічної православної перспективи, а й православного богослов'я, позбавленого впливу міфів та утопій. Помітними подіями для такого процесу

переосмислення стали видання збірників «Православні читання Августина», «Православні конструкції Заходу», «Православний посібник з екуменізму», «Зустріч між Східним Православ'ям та радикальною ортодоксією».

Новий православний погляд на Августина став можливий завдяки систематичному переосмисленню його ідей в сучасній західній теології, яка все більше відмовляється від інтерпретацій августианства у дусі онтотеології, відкриваючи все нові виміри його християнського персоналізму. Критичне переосмислення православної рецепції Августина стало можливим завдяки значним досягненням істориків теології та істориків філософії в інтерпретації августианства.

Інтерес до Августина у католицькій думці також зумовлений впливом сучасних нових персоналістичних ідей. А саме, християнська думка початку ХХІ століття активно підтримує теорії «повернення суб'єкта». Адже після усіх «смертей» (Бога, оповідача, суб'єкта, морального суб'єкта) виявилось, що і людина, і автор-творець, і Бог активно повертаються як такі, що їх не можливо уникнути при всякій спробі послідовно мислити про засади теорій та практик. Також евристичною для католицького інтелектуального дискурсу сьогодення стало феноменологічне тлумачення августинової гносеології. Августин намагався довести, що істинне раціональне пізнання можливе завдяки використанню інтелектуальної інтуїції. Ця інтуїція є «наскрізною» у тому сенсі, що однаково дана від найнижчого рівня пізнання до найвищого. Сучасне августианство намагається переосмислити статус Бога в цій світоглядній картині так, щоб уникнути онтотеології. А саме, Бог мислиться як абсолютно унікальне Буття, що принципово вище за все існуюче, і як таке, що принципово вище пізнаванності через власну абсолютну трансцендентність. І разом з тим, це саме Божественне Буття є тотально даним, є тотально присутнім, є Смислом, що безпосередньо задає усі смисли існуючого. Така тотальна охопленість природного життя надприродним життям потребує власного пояснення, оскільки вона постулюється як очевидна, але такою для звичайної свідомості не є. Тому для осмислення цієї ситуації використовується концепція «надлишкового

феномену» Ж.-Л.Марйона. В сучасній західній теології повернення до Августина, яке було покликане розширити раціоналізм за рахунок визнання існування інтелектуальної інтуїції, виявляється кроком до персоналістичної версії фідейзму. Так само і наголос на соціальній силі любові замість відродження комунітаризму може вести до нового утопізму. Повернення католицької теології від Томи до Августина позбавлене суперечливих наслідків лише у теорії суб'єкта, конституювання якого неоагустіанізм описує найбільш вдало.

На початку ХХІ століття історики філософії намагаються пояснити основні особливості теології Августина впливом неоплатонічної філософії Порфірія. Звичайно неоплатоніки як початок всього мислили надбуттєве Єдине. Серед усіх неоплатоніків учень Плотіна Порфірій відрізнявся тим, що вчив про Першопочаток всього як існуючий. Це відповідає поглядам Августина, який вважав Бога Буттям. Також історики філософії звертають увагу на пояснення Порфірія щодо Розуму як єдності розрізненого. На їх переконання, ця теоретична схема, що застосовується у Порфірія щодо Другої неоплатонічної іпостасі, Августином перенесена на християнську Трійцю. Неоплатонічний Розум перебуває у собі, виходить з себе, повертається до себе. Ці три елементи для Августина пояснюють існування саме Трьох іпостасей у Богові. Отець – це перебування Бога у собі, Син – це вихід, Святий Дух – повернення Бога до себе. Найбільше залежність від Порфірія виявляється в августиновій оцінці Святого Духу як посередника між Отцем і Сином. А саме, за Августином, Отець є початком будь-якої дії, Син – закінченням та предметом дії, а Святий Дух зображується як середина між цими двома початками, що найбільше втілює саму цю дію. Теологи початку ХХІ століття намагаються заперечити те, що проект Августина можна описати як онтотеологію. Всіляко підкреслюється апофатичність Бога Августина, заперечується ототожнення Бога та Буття у єпископа Гіпонського. Можна сказати, що твори Августина стали предметом для війни інтерпретацій між тим, хто вважає, що Бог у Августина тотожний із Буттям і тим, хто заперечує таке ототожнення. Однак історики філософії підтримують онтотеологічну інтерпретацію августинізму. К.Морескіні доводить, що

Порфірієва інтерпретація Розуму як самобуття була привабливою для Августина оскільки Розум (а також і Єдине) Порфірій називав "самобуттям", що, за Августином, є першим іменем Бога. Для Порфірія Розум, не дивлячись на те, що він описується як єдність розрізненного, є незмінним. Уявлення про незмінність ідеального світу, який неоплатоніки та Августин поміщали у божественному Розумові, походять ще від Платона. Августин абсолютизує незмінність як характеристику Бога настільки, що саме з уявлення про Божу незмінність походить більшість особливостей його теології. Саме із незмінності як головної характеристики Бога у Августина виводив усі особливості августинової теології І.Попов, доводячи існування суттєвої залежності Августина від неоплатонізму Плотіна практично у кожному елементі філософії та теології єпископа Гіпонського. Ці висновки І.Попова сьогодні підтверджуються новітніми дослідженнями А.Фокіна та авторів Кембриджського компендіуму з Августина. За А.Фокіним, Святий Дух як своєрідне повернення від Сина до Отця – це вже саме по собі неоплатонічне уявлення. Але конкретно воно коріниться в уявленнях Порфірія про те, що третя іпостась повертається до першої та існує як посередник між першою та другою іпостасями. Такі уявлення у Порфірія виникли для тлумачення загадкових висловів «Халдейських оракулів». Таким чином, історія філософії, доводить, що розвиток діалектики від Порфірія до Августина за посередництвом Марія Вікторина, спричинює появу особливої тріадології, яка стане класичною для західноєвропейської схоластики.

Сучасна історико-філософська думка у залежності Августина від неоплатонізму Порфірія знаходить пояснення особливостей його філософсько-богословської системи. Розуміння Бога як Буття або Сутності, як його не інтерпретувати, зародилося під впливом Порфірія. Також розуміння Трійці як того, хто пізнає, предмету пізнання та пізнавального зв'язку походить від Порфірієвого тлумачення неоплатонічної тріади категорій перебування, виходу і повернення.

Правомірність персоналістичної інтерпретації тріадології, теогносії, антропології та соціальної теорії Августина цілком підтверджується аналізом текстів його головних творів «Про Трійцю» та «Сповідь».

Методологія Августина в трактаті «Про Трійцю» є виразно неоплатонічною. За єпископом Гіпону, типовою помилкою богословів є перенесення на Бога понять, сформованих під час пізнання чуттєвого та тілесного. Між тим, Бог є вічною і незмінною сутністю, яку можна пізнавати лише при абстрагуванні від усього змінного та тілесно-чуттєвого. За Августином, якщо судити про Бога за аналогіями із пристрастями людської душі чи намагаючись досягти Бога у екстатичній трансценденції – однаково залишишся без істинних знань Божественного. Августин описує Бога як Божественний Розум, в якому розрізняються різні аспекти – Буття, Мислення та Воління, або ж Люблячий, Улюблений та Любов, або ж Знаючий, Знаний, Пізнання. Така діалектика походить від неоплатонічного виділення у Божественному першопочатку перебування, виходу і повернення. Саме залежністю від цієї діалектичної тріади пояснюється тлумачення Святого Духу як такого, що є відносинами Сина і Отця. А саме, Отець є перебуванням Бога у собі, Син є певним Виходом, внутрішнім для Бога проявом, а Святий Дух є поверненням Сина до Отця, їх спілкуванням між Собою. Таке осмислення Бога є яскраво неоплатонічним. Сучасні дослідники трактують Августина так, ніби Святий Дух втілює найбільше загальну Божественність, яка виявляється у відносинах Отця та Сина як Особистостей. Але, за Августином, усі Три Особи однаково абсолютно повністю виявляють загальну Божественність. І тому специфіка Святого Духу не в цьому, а у Його ролі уособлення моменту «повернення» в Богові.

Зумовленість інтерпретацій Августином християнської догматики за допомогою неоплатонічної схеми «перебування-вихід-повернення» викликана тим, що платонічні та неоплатонічні парадигми мислення сприймалися єпископом Гіпону як синонім науковості. У теорії Августина вся реальність є тріадологічною, особливо такою є структура раціональності. Саме тому «сліди» Трійці єпископ Гіпону бачить практично скрізь. За таких умов особиста розумна

душа обов'язково є образом Трійці. Відповідно, душа людини містить не просто «сліди» Трійці, а сама є повноцінним «знаком» Божої Троїчності. Августин стверджує, що Бог також пізнається через Одкровення, але цим Одкровенням є сам Бог. У пізнанні Бога відсутній посередник. Сам Бог є посередником у своєму пізнанні. Син розкриває існування Трійці через явленість своїх відносин до Отця і Святого Духа, а також відкриває Ким є Бог, являючи його сутність. Августин пояснює чому саме від пізнання Сина і Трійці необхідно рухатися до пізнання Божої сутності. На думку єпископа Гіпона, усі абстрактні роздуми про Бога, не підкріпленні пізнанням Сина, не розкривають дійсного знання про Бога взагалі. Августин стверджує, що відкрите в Старому Завіті ім'я Бога «Сущий» (Вих. 3.14) вказує на Бога як персонально існуючого, і вже цей Існуючий має сутність. Відповідно, стверджувати, що Бог назвав себе Буттям або Сутністю – підстав не має. Він саме мав на увазі себе існуючого. І від Сущого – сутність, а не навпаки. Цей аргумент був повторений Григорієм Паламою у «Тріадах на захист святих ісихастів». Із слів Христа про посилення Сином Святого Духа у часі Августин заключає щодо вічного походження Святого Духа не лише від Отця, а й від Сина. Якби Святий Дух походив лише від Отця, то він не відрізнявся б від Сина, а так він є саме дарованим Отцем для Сина. Усі позитивні властивості Бога, окрім безпричинності Отця, народженості Сина і дарованості Духа, Августин приписує сутності.

Августин вважає, що неможливо говорити про акциденції у відношенні до Бога, оскільки не існує випадкових чи змінних властивостей у Бога. Усі атрибути – суттєві незмінні властивості Бога – повністю тотожні з сутністю Бога. Відповідно, якщо у людської особистості розумність чи воля реалізуються частково, то в Богові як сутності та у кожній з Трьох іпостасей усі атрибути представлені у їх повній актуальності. У грецькій патристиці особисті властивості Отця, Сина і Святого Духа могли іменуватися «акциденціями». Августин вважає, що таке використання термінів неможливе, і говорить виключно про суттєві відносини у Богові. При цьому він зближує поняття цих відносин із поняттям причинності. Отець немає причини, Син має причину лише

в Отці, Святий Дух – і Отці та Синові має єдину причину. Опис Святого Духу через властивість «бути даром» є доволі незвичним, оскільки у грецьких отців Церкви звичайно говориться про особливий спосіб походження іпостасі Духа при чому постулюється непізнаванність цього способу та необхідність прийняття на віру того, що Святий Дух походить від Отця інакше, ніж Син. Августин, намагаючись раціонально уявити походження Третьої іпостасі, описує Святого Духа як дар, тому що Він дарується вірним у часові. І щоб бути подарованим у часі, Він має бути Даром у вічності. Отець, Син і Святий Дух являються собою коло любові та любов за самою своєю сутністю.

Любов є більшим проявом життя розуму людини, ніж пізнання. Наближення до Трійці як любові закладене у самому образі Бога в людині, адже людина відображає Бога не як статична реальність, а як динамічна особиста історія богоуподібнення. На динамічність концепту богообразності у Августина звертає увагу видатний сучасний католицький теолог Ж.-Л. Марйон, відмічаючи при цьому аналогічність вчення єпископа Гіпона і теорій Григорій Ниського. Також із отцями грецького Сходу Августин суголосний у твердженні, що душа прагне в любові до Блага, навіть якщо не знає його, коли це прагнення реалізується через віру. Але мірою зростання у любові, у прагненні до блага, зростає і знання себе люблячого та Бога як джерела і причини любові. Пізнання троїчної любові починається з віри, а закінчується в есхатологічному стані знання обличчям до обличчя. Заперечення існування у Бога енергій приводить Августина до теорій пізнання Бога як сутності та трьох особистостей. Досвід спілкування з Богом осмислюється як досвід духовного народження особистості, що усиновлюється Богові. Сама поява досвіду пізнання Бога інтерпретується Августином як «пробудження» від сну чуттєвого життя до вищої активності духовного життя. Єпископ Гіпону значно спрощує уявлення про духовну довершеність, не описуючи перебіг духовної боротьби після навернення. Отримання нового, духовного життя є наслідком благодаті, яка виконує те, до чого людина покликана за своїм природним влаштуванням. Отримання духовного життя

відбувається через відкриття того, що особистість існує у Богові, завдяки його підтримці та у спрямованості до Бога.

Неоплатонічні корені має інтелектуалізм Августина, який оптимістично оцінює можливості людського розумного інтуїтивного пізнання. Його песимізм щодо гріховності людини як вільного суб'єкта і необхідності тотального впливу благодаті для спасіння є результатом його особливого особистого досвіду.

Значні розходження із каппадокійською ортодоксією та неоплатонізмом викликані відсутністю у Августина теорії божественних енергій. Це пов'язано з його інтелектуалістичними уявленнями про Бога, який діє особисто, чудом, «порухом думки», спричиняючи наслідки у духовній та матеріальній реальності без «фаворського світла».

Сучасні православні теологи тлумачать ідеї Августина як персоналістичні. Зокрема, августинову Трійцю розуміють як спільноту любові, що є апофатичною і надбуттєвою. Образом Трійці переважно є людська спільнота, особливо церковна. Найближчою аналогією до Трійці є тріада люблячий, улюблений, любов – що передбачає наявність відносин або хоча б відкритість до таких відносин. Інтелектуалізм Августина тлумачиться феноменологічно. Зокрема, надбуттєвий Бог осмислюється як «надлишковий феномен». Сучасна православна інтерпретація ідей Августина залежить від філософсько-теологічних ідей Ж.-Л.Марйона та Дж.Мілбанка.

Можливість нової інтерпретації проблематики відкрилася після відмови від звинувачень Августина в есенціалізмі та онтотеології. Це пов'язано з тим, що тріадологія Августина отримує нове прочитання в творчості відомого католицького теолога Жан-Люк Марйона та провідного православного мислителя Девіда Гарта. Нова інтерпретація знаходить у Августина елементи негативної теології, що дозволяє зблизити теорії Августина із богослов'ям мислителів грецької патристики. Також доводиться аналогічність між вченням про Трійцю як спілкування у Августина і Григорія Ниського. Гарт намагається систематично розвивати православне розуміння походження Святого Духа «через Сина» при відмові від теорії щодо божественних енергій стоїть перед

необхідністю змалювати що саме означає «походження іпостасі від іншої іпостасі, але через другу іпостась». Такого пояснення Гарт фактично не надає, і нам залишається вірити, що навіть при зникненні вчення про божественні енергії православна тріадологія є актуальною та значимою у формі, яка була запропонована свого часу Григорієм Ниським. Разом із тим, православний богослов перетлумачує вчення Августина про Три Особистості у дусі Григорія Ниського та Максима Сповідника, намагаючись відійти від розуміння Трійці як одної особи, що містить у собі три елементи. Також Гарт відкидає всяку субординацію в Трійці, підкреслюючи рівність Святого Духа у спільноті Трьох. Ідея про Трійцю як спілкування Трьох Особистостей переважає у Гарта, як і у всій сучасній православній теології. Розуміння всієї Божественності як Особистісної не є можливим, оскільки вся Божественність – це спілкування Трьох, і всі Троє – особистості. Як і усі православні богослови початку ХХІ століття Гарт залишає поза увагою той факт, що в каппадокійській ортодоксії воля і мислення здійснюються Трьома як такі, що належать спільній Божественній сутності, і їх здійснення може бути лише енергійним. Вслід за Г.У.фон Бальтазаром, Гарт детально описує відносини Трьох, при чому це не відносини всередині єдиного суб'єкта дії, а це відносини трьох суб'єктів. Очевидно, що якщо відкидати наявність енергій, мислення і воління необхідно уособлювати в Сині та Святому Духові значно більше, ніж це було прийнято в православній традиції. Православний богослов Е.Лаут спочатку зближує Августина з Плотіним, але потім показує радикальну різницю, яка є саме в персоналістичному уявленні про трансцендентного Бога, який вже не є Єдиним, але Трійцею. І який присутній не пантеїстично, а через відносини любові. І який відображений в душі не як єдине, а як певна тріада. Олексій Нестерук доводить, що Бог як Істина у Августина відіграє ту саму роль, яку у Палами та сучасних православних фундаменталістів грають Божественні енергії. А саме, ця сама Істина або викликає любов та служить для досягнення душею блаженства, або викликає ненависть та невільно призводить до мук особистості.

Традиційна критика Августина, започаткована В.Лоським, особливо радикалізована грецькими теологами І.Романідесом, Х.Яннарасом і І.Зізіуласом була сповнена перебільшень, пов'язаних із антиколоніальним пафосом звільнення від західних впливів. Цей антиколоніальний пафос, стабільно присутній в православній думці з часів слов'янофілів, став не таким впливовим лише в останні десятиліття, коли православ'я перестало ототожнювати себе із «антизахідним» способом мислення і життя, а почало шукати власних позитивних визначень ідентичності, які не були б пов'язані з протистояння «іншому». Натомість, визначаючи власне августинізм в якості джерела формування католицької догматики, православні фундаменталістичні критики богословської системи Августина розглядають її через призму паламітського вчення про божественні енергії. Аналізуючи августинівську думку про смерть як кару за гріхопадіння, О.Каломірос стверджує, що актуалізована на Заході традиція розуміння монотеїзму за своєю суттю залишалася язичницькою. Її характерною рисою було наділення Бога людськими властивостями, такими як ревності та мстивість. Згідно з православною теологією, смерть стає наслідком особистого вибору людини, який вона може здійснювати завдяки наявності у неї свободи волі. Задля спростування концепції «зв'язаного» необхідністю карати людину Бога, О.Каломірос використовує метафору вогняної ріки, образ якої походить із біблійних книг пророка Даниїла та Одкровення, а також є поширеним у православній іконографії Страшного суду. За твердженням грецького богослова, вогняна ріка є потоком божественних енергій або божественної любові, яка виходять із єдиного джерела – Бога. Визнаючи Бога в якості джерела любові, О.Каломірос пише про те, що Бог є люблячий вогонь та Він є люблячий вогонь для всіх – і праведних, і грішних. Різниця полягає лише в тому, як люди самі приймають цей вогонь люблячого Бога. Спираючись на паламітську концепцію божественних енергій, православна теологія створює моністичну систему, в якій питання теодицеї виявляється фактично знятим. Бог не несе відповідальність за смерть, страждання та покарання людини. Центральним елементом цієї системи стає концепція синергії двох воель,

божественної та людської, яка здійснюється протягом життя людини, але актуалізується в есхатологічній перспективі: спрямованість волі людини за життя визначає її перспективи у вічності. Вибудовування такої моністичної теологічної системи багато в чому базується на подоланні притаманного західному богослов'ю взагалі та августинізму зокрема світоглядного дуалізму. Також православні фундаменталісти заперечують августиновий есенціалізм, вбачаючи у ньому джерело схоластичних концепцій.

Сучасні видатні православні богослови А.Папаніколау і Г.Демакопулос ініціювали та видали 2008 року збірку «Ортодоксальне прочитання Августина», яка стала принципово новим словом в августинознавстві. Завдання, яке ставили перед собою автори і редактори, було амбітним: показати відносини теології Августина і всієї ортодоксальної думки. При цьому під «ортодоксією» мається на увазі перш за все православне богослов'я. Але також ортодоксія розуміється і як нормативна загальнохристиянська традиція, а тому мова може йти і про відповідність чи не відповідність ідей Августина «західній ортодоксії». Сучасні теологи описують тріадологію Августина як таку, що є близькою до тріадології Зізіуласа. Однак при цьому Августин є більш ортодоксальним богословом, ніж Зізіулас, оскільки сутність не стає у нього чимось вторинним, але завжди є так само первісно даною як і іпостасі, оскільки вона є самим спілкуванням цих іпостасей, і ніколи не є якимось матеріалом для індивідуалізації. Сутність як спілкування Трьох – це те, чим триєдиний Бог «є», а не те, що він «має». Відповідно, Августинова концепція забезпечує близьку до тріадології Зізіуласа концепцію конкретності Бога як єдиного і Трьох, але при цьому уникає помилок Зізіуласа. На цьому фоні загальної ортодоксальності концепції Августина думка про «філіокве» є вторинною та ненеобхідною у межах цієї тріадології. Відповідно, відкриваються нові перспективи для екуменічного діалогу через бачення ортодоксальності загальної тріадології Августина. Сучасні теологи доводять, що сутність є спілкування Трьох, оскільки вчення про причетність віруючого до спілкування Трьох представляється як цілком ортодоксальна концепція, на відміну від теорії про причетність віруючого до Божої сутності.

Саме тому так багато дослідники описують сутність як спілкування Трьох, і пояснюють, що причетність до цієї сутності забезпечується тим самим Святим Духом, який виповнює спілкування Трьох і який дарує причетність спілкуванню Трьох як Дар, оскільки Дух і є Даром. Таким чином, цілком заперечує можливість розуміння вчення про Бога Августина як «есенціального». Якщо протиставляти есенціалізм та персоналізм, то це вчення є скоріше персоналістичним. Саме з персоналістичним розумінням теології Августина пов'язаний сьогодні її вплив на екуменічну думку.

Екуменічне тлумачення ідей Августина пов'язане з радикальним наголосом на персоналізмі його тріадології, теогносії, антропології та соціальної теорії. Августіанство в цій перспективі тлумачиться як всезагальна теорія міжособистих відносин. Легітимізація теології Августина як варіації ортодоксії необхідна для виправдання внутрішнього різноманіття сучасних теологічних концепцій.

Деміфологізація вчення про «філіокве» дозволяє розглядати теологію Августина як інваріант нікейської ортодоксії, не менш важливий, ніж каппадокійська теологія. Для православної теології важливим є нагадування про необхідність більш ясного уявлення про єдність сутності Бога, ніж ті поняття, що пропонуються у зв'язку з тлумаченнями «койнонії».

Вчення Августина про тотожність властивостей Бога з його сутністю не суперечить православній теології, оскільки аналогічні теорії розвивалися Максимом Сповідником.

Ідеї теології Августина на початку XXI століття у їх творчому синтезі з теоріями Григорія Ниського стали новим евристичним джерелом для розвитку православної теології у її вченні про Бога, людину, Одкровення, світ, Церкву, соціальну реальність, державно-церковні відносини, творчість, теогносію.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелий. О Троице. – Краснодар, 2004. – 416 с.
2. Августин Аврелий, блаж. Исповедь. – М.: Азбука-классика, 2011. – 400 с.
3. Августин А. Сповідь / Августин Аврелій. – Київ: Основи, 1999. – 319 с.
4. Августин Аврелий блаж. Исповедь / блаж. Аврелий Августин. – СПб: Алетейя. – 1998. – Т.1 – 741 с.
5. Августин Аврелий блаж. Монологи / блаж. Аврелий Августин. – СПб: Алетейя. – 1998. – Т.1 – 372 с.
6. Августин Аврелий блаж. О бессмертии души / блаж. Аврелий Августин. – М : ООО «Издательство АСТ», 2004. – 511 с.
7. Августин Аврелий блаж. О блаженной жизни / блаж. Аврелий Августин. – СПб: Алетейя. – 1998. – Т.1 – 113 с.
8. Августин Аврелий блаж. О Вере и Символе Вери / блаж. Аврелий Августин. – Минск. – 1999. – 273 с.
9. Августин Аврелий блаж. О Граде Божием / блаж. Аврелий Августин. – СПб: Алетейя. – 1998. – Т.3 – Кн. I-XIII. – 680 с.
10. Августин Аврелий блаж. О Граде Божием / блаж. Аврелий Августин. – СПб: Алетейя. – 1998. – Т.4 – Кн. XIV-XXII. – 620 с.
11. Августин Аврелий блаж. О книге Бытия / блаж. Аврелий Августин. – СПб: Алетейя. – 1998. – Т.2 – 674 с.
12. Августин Аврелий блаж. О количестве души / блаж. Аврелий Августин. – СПб: Алетейя. – 1998. – Т.1 – 263 с.
13. Августин Аврелий блаж. О музыке / блаж. Аврелий Августин. – Минск. – 1999. – 312 с.
14. Августин Аврелий блаж. О порядке / блаж. Аврелий Августин. – СПб: Алетейя. – 1998. – Т.1 – 182 с.
15. Августин Аврелий блаж. О свободном решении / блаж. Аврелий Августин. – К.: Тип. И.И. Чоколова, 1912. – Ч.7 – 205 с.
16. Августин Аврелий блаж. О согласии евангелистов / блаж. Аврелий Августин. – СПб: Алетейя. – 1998. – Т.2 – 315 с.
17. Августин Аврелий блаж. О христианском учении / блаж. Аврелий Августин. – М.: Свято-Троицкий м-рь. – 1999. – 571 с.
18. Августин Аврелий блаж. Об истинной религии / блаж. Аврелий Августин. – СПб: Алетейя. – 1998. – Т.1 – 468 с.
19. Августин Аврелий блаж. Об учителе / блаж. Аврелий Августин. – СПб: Алетейя. – 1998. – Т.1 – 312 с.
20. Августин Аврелий блаж. Письмо 146 [епістолярій] / блаж. Аврелий Августин. – СПб: Минск, 2003. – 481 с.
21. Августин Аврелий блаж. Против Академиков / блаж. Аврелий Августин. – СПб: Алетейя. – 1998. – Т.1 – 85 с.
22. Августин Аврелий блаж. Против второго ответа Юлиана / блаж. Аврелий Августин. – СПб: 1998. – Т. 2 – 793 с.
23. Августин Аврелий блаж. Против послания Петилиана / блаж. Аврелий Августин. – СПб: 1998 – Т. 2 – 780 с.

- 24.Августин Аврелий блаж. Рассуждение на Евангелие от Иоанна / блаж. Аврелий Августин. – М.: Свято-Троицкий м-рь, 1999. – 184 с.
- 25.Августин Аврелий блаж. Слово Истины / блаж. Аврелий Августин. – М.: Варгиус, 1999. – 325 с.
- 26.Августин Аврелий блаж. Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви / блаж. Аврелий Августин. – СПб., Алетейя. – 1998. – Т.2 – с. 3 -73.
- 27.Августин, блаж. Проповеди / [Перев. с лат. прот. Д. Садовского]. – Сергиев Посад, – 1913. – 345 с.
- 28.Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. - № 3. - С. 3 – 13.
- 29.Аверинцев С. Теология // София–Логос : Словарь / Сергей Аверинцев; [под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова]. – К., 2006. – С. 434-441.
- 30.Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / Сергей Сергеевич Аверинцев. – М.: Наука, 1977. – 388 с.
- 31.Адамов И. И. Амвросий Медиоланский / Иван Иванович Адамов. – Сергиев Посад, 1915. – 186 с.
- 32.Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли / И. Адо. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. Шичалина, 2002. – 475 с.
- 33.Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – М.; СПб.: «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 445 с.
- 34.Аксенов-Меерсон М. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма любви в русской философии троичности / М. Аксенов-Меерсон, прот.; пер. с англ. – К. : Дух і Літера, 2007. – 328 с.
- 35.Анри М. Феноменология жизни / М. Анри // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 172–185.
- 36.Античная философия. Энциклопедический словарь / Под ред. П. Гайденко. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 896 с.
- 37.Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия : В 2 т. – Т. 1.; под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. – СПб. : РХГА, 2009. – 542 с.
- 38.Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия : В 2 т. – Т. 2.; под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. – СПб. : РХГА, 2009. – 752 с.
- 39.Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия: Введение в античную философию / Артур Х. Армстронг; пер. с англ. В. А. Самойлова. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. – 256 с.
- 40.Архиепископ Питирим. О Блаженном Августине / Питирим Архиепископ // Богословские труды. – М., 1976. – С. 3-24.
- 41.Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. / Эрихрим Ауэрбах. – М.-СПб: Университетская книга, 2000. – 411с.
- 42.Бальтазар, Х. У. фон. Достояна веры лишь любовь / Ханс Урс фон Бальтазар; [пер. с нем. А. Ярина]. – М. : Истина и Жизнь, 1997. – 124 с.

- 43.Бальтазар, Х. У. фон. Созерцательная молитва / Х. У. фон Бальтазар; [пер. с нем.]. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 236 с.
- 44.Бальтазар, Х. У. фон. Теологика. Том II. Истина Бога/ Х. У. фон Бальтазар; [пер. с нем.]. – М. : ББИ, 2018. – 430 с.
- 45.Бальтазар, Х. У. фон. Целое во фрагменте / Ханс Урс фон Бальтазар. – Москва: Истина и жизнь, 2001. – 368 с.
- 46.Бармин А.В. Полемика и схизма / А.В. Бармин. - М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.- 648 с.
- 47.Баткин Л. М. «Не мечтайте о себе»: О культурно-историческом смысле «я» в «Исповеди» бл. Августина / Рос. гос. гуманитар. ун-т., Ин-т. высш. гуманитар. исслед. М., 1993.-77 с.
- 48.Баумейстер А. Афины и Иерусалим: провиденциальное единство и нескончаемая тяжба. Парадоксы деэллинизации / / Андрій Баумейстер // Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди. – К. : Дух і Літера, 2012. – С. 98-110.
- 49.Баумейстер А. Буття і благо. Монографія / А. Баумейстер. – Вінниця: Т.П. Барановська, 2014. – 417 с.
- 50.Белоликов В. З. Литературная деятельность Бл. Августина против раскола донатистов / Василий Захарович Белоликов. – К: Тип. А. Ставчинского, 1912. – 348 с.
- 51.Беневич Г.И. Беседы о православном догматическом Богословии / Г.И. Беневич, М.А. Шуфрин. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2004. — 128 с.
- 52.Бер Дж. Тринитарная сущность Церкви / Джон Бер, иер.; пер. с англ. З. И. Носовой // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2004. – № 3 (28). – С. 164-185.
- 53.Бер И. Формирование христианского богословия: Путь к Никее / Иоанн Бер, иер.; [пер. с англ.]. – Тверь : Герменевтика, 2006. – 240 с.
- 54.Бирюков Д.С. Тема причастности высшей природе в учениях об иерархии сущего – Порфирий, Григорий Нисский / // Истина и диалог. Труды международной конференции. 29-31 мая 2008. – СПб., 2008. – С. 148-167.
- 55.Бортник С. Общение и личность. Богословие мит. Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении. – К.: Изд.отдел УПЦ, 2017. – 394 с.
- 56.Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в трудах Иоанна Скотта Эриугены / А. И. Бриллиантов. – М. : Мартис, 1998. – 446 с.
- 57.Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и Западе: Метафизика и разделение христианского мира ; пер. А.И. Кырлежева, А.Р. Фокина. – М. : Языки славянских культур, 2012. — 384 с.
- 58.Бублик К. Концепт особистості у книзі Девіда Харта «Краса нескінченного» / Костянтин Бублик // Схід. – 2016. – № 1 (141). – с. 58–62.
- 59.Булгаков С. Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве / Сергей Булгаков, прот. – Париж : Имка-Пресс, 1933. – 486 с.

- 60.Булгаков С. Н. О влиянии триадологии Августина на русское богословие // Августин: pro et contra / Сост., примеч. Р. В. Светлова; сост., вступ. ст., примеч. В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. – С. 385 - 388.
- 61.Булгаков С. Н. О Софии Премудрости Божией. – Париж, 1935.
- 62.Булгаков С. Н. Свет невечерний : Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М. : Республика, 1994. – 415 с.
- 63.Булгаков С. Невеста Агнца / Сергей Булгаков, прот. – М. : Наш современник, 2006. – 656 с.
- 64.Булгаков С. Трагедия философии (философия и догмат) // С.Н. Булгаков. Сочинения в 2-х тт. – Т. 1. – М. : Республика, 1993. – С. 311-518.
- 65.Булгаков С. Труды о троичности / С.Н. Булгаков. - Изд-во: М.: ОГИ, 2001. – 336 с.
- 66.Булгаков С. Философия имени / Сочинения в 2-х тт. – Т. 2. – М: Искусство; СПб. : Инапресс, 1999. – С. 13-175.
- 67.Булгаков С., прот. Главы о Троичности [Электронный ресурс] / Сергей Булгаков // Журнал "Православная мысль". - № 1. – Режим доступа : http://www.odinblago.ru/pm_1/2
- 68.Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина / Виктор Васильевич Бычков. – Москва: Искусство, 1984. – 284 с.
- 69.Василиадис Н. Таинство смерти / Николаос Василиадис. – Москва: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. – 593 с.
- 70.Верещацкий П. И. Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Августин: pro et contra / Сост., примеч. Р. В. Светлова; сост., вступ. ст., примеч. В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. –С. 193-231.
- 71.Верещацкий П. И. Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице. / П. И. Верещацкий. – Казань: Изд. Казанской Духовной Академии, 1918. – 302 с.
- 72.Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс / П. Гаврилюк. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. – 536 с.
- 73.Гаврилюк П. Православне відродження: нова генерація теологів / П.Гаврилюк // Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012). – Вінниця : ВДТУ, 2013. – с. 67–73.
- 74.Гаврилюк П. Православный взгляд на наследие св. Фомы Аквинского: попытка освободиться от стереотипов [Электронный ресурс] / П.Гаврилюк // Религия в Украине. – Режим доступа : www.religion.in.ua/main/2002-nasled
- 75.Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты / Н. К. Гаврюшин. – Нижний Новгород : Глагол, 2005. – 382 с.
- 76.Гагинский А.М. Онтотеологическая проблематика в восточной патристике / Диссертация. 09.00.03. «История философии». – К.ф.н. 2012. – 207 с
- 77.Гайслер Н. Л. Энциклопедия христианской апологетики / Норман Л. Гайслер; [пер. с англ. В. Гаврилова]. – СПб. : Библия для всех, 2004. – 1184 с.

78. Гарнак А. Историко-богословская концепция святого Августина / Адольф Гарнак. – СПб: Тип-ия А. Сабурова, 1901. – 207 с.
79. Гарнак А. История догматов / Адольф Гарнак. – СПб: Дип. Тафлера, 1911. – 177 с.
80. Гарнцев А.М. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта) / Михаил Анатольевич Гарнцев. - М.: Изд-во МГУ, 1987. – 215 с.
81. Гарнцев М. А. Августин // Августин: pro et contra / Сост., примеч. Р. В. Светлова; сост., вступ. ст., примеч. В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. - С. 723-756
82. Гарт Д.Б. Міф схизми / Д.Б.Гарт // Наукові записки УКУ. – Число V. – Богословя. Випуск 2. – Львів, 2015. – С.375-390.
83. Герье В. И. Блаженный Августин. М., 1910. - 682 с.
84. Глубоковский Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии / Николай Глубоковский. – М. : Изд. Свято-Владимирского братства, 1992. – 181 с.
85. Гнедич П. Догмат искупления в русской богословской науке: (1893–1944) / Петр Гнедич, прот. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 496 с.
86. Готич М. Теологічне відділення філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича: процес відродження та специфіка функціонування в 90-і рр. ХХ ст. / Михайло Готич // Труды Київської Духовної Академії : науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Єпіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2018. – № 18 (190) – С. 46-53.
87. Готич М., Лагодич М. Специфіка теолого-філософських концепцій Блаженного Августина / Микола Лагодич, Михайло Готич // Богословський вісник. - 2015. - № 12. - С. 41-51.
88. Готич М.І. Вчення Августина про Трійцю як християнський неоплатонізм / М.І. Готич // Власть и Общество (Теория, История, Практика). – 2019. – № 2 (50). – Тбилиси, Грузия. – С. 87-100.
89. Готич М.І. Концепція історії в богословській системі Августина Аврелія / М.І. Готич // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2019. – № 1-2 (33-34). – С. 141-148.
90. Готич М.І. Методологія богословського мислення в трактаті Августина «Про Трійцю» / М.І. Готич // Практична філософія. – № 2. – 2019. – К.: ПАРАПАН, 2019. – С. 150-157.
91. Готич М.І. Оцінка персоналізму Августина Жан-Люк Марйоном та Девідом Гартом / М.І. Готич // Практична філософія. – № 3. – 2019. – К.: ПАРАПАН, 2019. – С. 138-144.
92. Готич М.І. Рецепція ідей Августина у сучасній західній теології / М. І. Готич // Гілея: науковий вісник. - - 2019. - Вип. 146(2). - С. 43-46.
93. Готич М.І. Рецепція теології Августина в творчості Девіда Гарта / М. І. Готич // Гілея: науковий вісник. - 2019. - Вип. 144(2). - С. 18-21.

94. Готич М.І. Тріадологія Августина та сучасна православна теологія / М. І. Готич // Гілея: науковий вісник. - 2019. - Вип. 145(2). - С. 40-44.
95. Готич М.І. Шлях богопізнання через богоуподібнення в трактаті Августина «Про Трійцю» / М.І. Готич // Гілея. – Вип. 147 (2). –К.: «Гілея», 2019. – С. 34-39.
96. Готич М.І. Тріадологія Августина в її інтерпретаціях у сучасній православній теології / М.І. Готич // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія № 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. Зб. наук. праць. Київ: Вид-во Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, 2019. – № 40 (53). – С. 45-53.
97. Григорій Палама. Сто пятьдесят глав / Григорий Палама, свт.; пер. и коммент. А. И. Сидорова. – Краснодар: Текст, 2006. – 224 с.
98. Григорій Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих / Григорий Палама, свт.; [пер. с древнегреч. послесл. и ком. В. Вениаминова (В. В. Библихина); под ред. Е. А. Карманова, В. Айрапетяна]. – М. : Канон, 1995. – 384 с.
99. Григорій Палама. Феофан, или о божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности / Григорий Палама, свт.; пред., пер., прим. К. Б. Михайлова // Альфа и омега. – 2000. – № 4 (26). – С. 45-78.
100. Грицанюк М. Церква та держава у богословській концепції Августина Блаженного / М. Грицанюк / Матеріали студентської наукової конференції чернівецького національного університету, присвяченої 600-річчю м. Чернівці (13-14 травня 2008 року). - Чернівці: Рута, 2008. – С. 35-36.
101. Грицишин В. П. Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз.: дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук: 09.00.11 / В. П. Грицишин. – К., 2017. – 180 с.
102. Гуревич А. Я. О влиянии философии истории Августина в средние века / А. Я. Гуревич Категории средневековой культуры. – М: Наука, 1972. – С. 84-139.
103. Далти Д. Средневековая философия / Д. Далти. – М: Цетрполиграф. – 1997, –516с.
104. Даниелю Ж. Бог и мы / Жан Даниелю; пер. с фр. Г. Смирнова, под ред. А. Мосина // Символ. – 1998. – № 40. – С.7-155.
105. Даниленко Л. А. Философско-эстетические взгляды Августина / Л. А. Даниленко. – М: МГУ, 1982. – 28 с. – (Автореф. канд. дис.).
106. Девятайкина Н. И. Идеино-политические истоки и ведущие принципы этического учения Августина / Нина Ивановна Девятайкина. – Л: Наука, 1980. – 116 с..
107. Дживелегов А. К. Блаженный Августин / Алексей Карпович Дживелегов. – СПб: Алетейя, 1998. – 60 с.

108. Доддс Э. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина / Э.Р. Доддс ; пер. с англ. А. Пантелеева и А. Петрова. – СПб. : ИЦ «Гуманитарная академия», 2003. – 320 с.
109. Дробышев В.Н. Феноменология апофазиса. – СПб. : Издательство РХГА, 2014. – 242 с.
110. Евдокимов П. Православие / П.Евдокимов; [пер. с фр.]. – М. : ББИ, 2002. – 500 с.
111. Евдокимов П. Этапы духовной жизни: от отцов пустынных до наших дней / П.Евдокимов; [пер. с фр.]. – М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. – 232 с.
112. Евлампиев И. И. Георгий Флоровский: путь богослова / И. И. Евлампиев // Георгий Флоровский, прот. Вера и культура : Избранные труды по богословию и философии; [сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, прим. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова]. – СПб., 2002. – С. 5-48.
113. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта / И. И. Евлампиев. – Ч. I. – СПб. : Алетейя, 2000. – 415 с.
114. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта / И. И. Евлампиев. – Ч. II. – СПб. : Алетейя, 2000. – 412 с.
115. Евлампиев И. И. Святоотеческое наследие в концепциях русских философов вт. пол. XIX-нач. XX века // Святые отцы в контексте современной философии и культуры : 1-е Патристические чтения, 23-24 января 2006 г. – 2006. – С. 23-37.
116. Желнов М. В. Критика гносеологии современного неотомизма / М.В.Желнов. – М. : МГУ, 1971. – 359 с.
117. Жильсон Э. Бытие и сущность / Пер. с франц. Г.В. Вдовиной // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. — С. 321–582.
118. Жильсон Э. Введение к жизни и творчеству святого Августина / Э. Жильсон. – М: 2005. – 581 с.
119. Жильсон Э. Разум и откровение в средние века / Э Жильсон // Богословие в культуре средневековья. – К: Путь к Истине, 1992. – С. 5-49.
120. Завершинский Г. О различии сущности и энергии в современных исследованиях паламизма / Г. Завершинский, диак. // Богословский сборник. – 1999. – № 4. – С. 153-165.
121. Завершинский Г. Пневматология святителя Григория Паламы и святоотеческая традиция / Г. Завершинский, диак. // Альфа и Омега. – 1998. – № 19. – С. 110-126.
122. Завершинский Г. Экзистенциальные аспекты богословия / Г.Завершинский, диак. // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2001. – № 3 (16). – С. 210-228.

123. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Тринитарный подход. / Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 2(31). – с. 62–78.
124. Завійський Р. Вплив католицької думки на православну неопатристику Георгія Флоровського та Володимира Лоського // Філософська думка: Sententiae, Випуск IV. – Київ, 2013. – сс. 74-83.
125. Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе / Евгений Зайцев. – М. : ББИ, 2007. – 296 с.
126. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века / Николай Зернов; [пер. с англ.]. – Париж : YMCA-Press, 1991. – 350 с.
127. Зяблицев Г., диак. Богословие блаженного Августина и античная философия // Церковь и время. 1991. № 1. С. 65–76.
128. Ибервег Ф. Святой Августин и его эпоха / Ф. Иберверг. – М: 2006. – 415 с.
129. Иеромонах Григорий. Сочинение блаженного Августина: „О граде Божием” (De civitate Dei), как опыт христианской философии истории // Вера и Разум. – Харьков, 1891. – №4. – С. 54-98.
130. Иерофей (Влахос). Православная духовность / Иерофей (Влахос), митрополит; [пер. с греч.]. – М. : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1998. – 134 с.
131. Иерофей (Влахос). Жизнь после смерти / Иерофей (Влахос), митрополит. – Москва: ДАРЪ, 2013. – 320 с..
132. Иоанн (Зизиулас). Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Иоанн (Зизиулас), митр.; [пер. с англ.]. – М. : ББИ, 2012. – 407 с.
133. Иоанн (Зизиулас). Церковь и Евхаристия : Сборник статей по православной эклессиологии / Иоанн (Зизиулас), митр.; пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова). – Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. – 328 с.
134. Иоанн Зизиулас. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Иоанн Зизиулас, митр.; предисл. Иоанна Мейендорфа; пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.
135. Казаков М. М. Епископ и империя: Амвросий Медиоланский и Римская Империя в IV веке / М. М. Казаков. – Смоленск: СГУ, 1995. – 285 с.
136. Калаицидис П. От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия / Панделис Калаицидис // <http://bogoslov-club.org.ua/?p=3523>.
137. Каллист (Уэр). Внутреннее царство / Каллист (Уэр), еп.; [пер. с англ.]. – К. : Дух і Літера, 2004. – 196 с.
138. Каллист (Уэр). Православная церковь / Каллист (Уэр), еп.; [пер. с англ. Г. Вдовина]. – М. : ББИ, 2001. – 375 с.
139. Каломирос А. Река огненная [Электронный ресурс] / Александрос Каломирос // Сардоникс. – 2003. – Режим доступа до ресурсу: <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=304>.
140. Каспер В. Бог Иисуса Христа / В.Каспер; [пер. с нем.]. – М. : ББИ, 2005. – 444 с.

141. Катанский А.Л. Учение о благодати Божией в творениях древних св.отцов и учителей Церкви до бл. Августина. — СПб., 1902. — 330 с
142. Керккеинен В.-М. Учение об обожении и его экуменический потенциал / Вели-Матти Керккеинен // Учение о спасении в разных христианских конфессиях / сост. А. Бодров; [пер. с англ. М. Сухановой]. — 2-е изд. — М., 2007. — С. 85-115.
143. Ковальска-Стус Х. Св. Августин и римское богословие государства / Х. Ковальска-Стус.// Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях / [отв. ред.: прот. Павел Хондзинский, Н. Ю. Сухова]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. - с. 57-71.
144. Койре А. Очерки истории философской мысли / А. Койре. — М: Наука, 1985. — 293 с.
145. Коначева С. А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. — М. : РГГУ, 2010. — 352 с.
146. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии / Ф. Ч. Коплстон . — М: Энигма, 1997. — 502 с.
147. Корзо М.А. Блаженный Августин в религиозной книжности Киевской митрополии конца XVI-XVII вв / М. А. Корзо.// Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях / [отв. ред.: прот. Павел Хондзинский, Н. Ю. Сухова]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. - с. 176-192.
148. Костюкин Н. А. Философско-историческое мировоззрение Августина / Н. А. Костюкин // Вера и Разум. — Харьков, 1893. — №2. — С. 63-102.
149. Красиков С. В. Григорий Палама как защитник аристотелевских силлогизмов в теологии / С. В. Красиков // Мир Православия. 4. - С. 125–130.
150. Красиков С. В. К вопросу об идейной полемике с латинянами в Византии в 30-х гг. XIV в. / С. В. Красиков // Античная древность и средние века. Екатеринбург, 1999. Вып. 30. 278–279.
151. Красиков С.В. Аподиктический силлогизм как метод катафатического богословия у Григория Паламы и Никифора Григоры / С. В. Красиков // Verbum. - № 3. — С. 218–224.
152. Красин М. Творение блаженного Августина *De civitate Dei*, как апология христианства в его борьбе с римским язычеством / М. Красин. — Казань: Изд. Казанской Духовной Академии, 1873. — 345 с.
153. Кремлевский А. М. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонийского. СПб., 1902 - 84 с.
154. Кремона К. Августин из Гиппона / К. Кремона // Разум и вера. — М: Paoline, Дочери Св. Петра, 1995. — 302 с.
155. Кривошеин В. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого / В. Кривошеин, еп. // Богословские труды. 1952 — 1983 гг. Статьи, доклады, переводы. — Нижний Новгород: ИБИСKAN, 1996. — С. 230-241.
156. Культура и общественная мысль: Античность. Средние века. Эпоха Возрождения / [Отв. ред. Л.С. Чиколини] — М: Наука, 1988. — 245 с.

157. Курт Ф. Бог троичной любви / Франц Курт. - М.: Христианская Россия, 2010. – 319 с.
158. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг; пер. с нем. О. Ю. Бойцовой. – СПб.: Алетейя, 2000. – 442 с.
159. Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом; пер. с фр. О. Николаевой; вступ. ст. А. Сидорова. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. – 272 с.
160. Левченко Т. Теологія / Левченко Т., Христокін Г., Чорноморець Ю. – К.: МАН, 2015. – 229 с.
161. Лепп І. Християнська філософія екзистенціалізму / Іняс Лепп; [пер. В. Лях, О. Мартитуненко]. – К.: Пульсари, 2004. – 148 с.
162. Лобье П. Три града. Социальное учение христианства. – СПб.: «Алетейя», 2001. – 412 с.
163. Лоргус А. Православная антропология : Курс лекций / Андрей Лоргус. – М.: Граф-Пресс, 2003. – 216 с.
164. Лосев А. Ф. Августин // Августин: pro et contra / Сост., примеч. Р. В. Светлова; сост., вступ. ст., примеч. В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. – С. 822-849.
165. Лосский В. Догматическое богословие / В. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Решиковой]. – К., 1991. – С. 263-335.
166. Лосский В. Н. Августин учитель. Элементы отрицательного богословия в мышлении блаженного Августина // Августин: pro et contra / Сост., примеч. Р. В. Светлова; сост., вступ. ст., примеч. В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. – С. 399-410.
167. Лосский В. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // Богословие и боговидение : сб. ст. под общ. ред. В. Пислякова / В. Лосский; [пер. с фр. В. Решиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова]. – М., 2000. – С. 45-66.
168. Лосский В. Очерки мистического богословия Восточной Церкви / Вл. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Решиковой; изд. христ. благотвор.-просвितел. ассоц. «Путь к Истине»]. – К., 1991. – С. 97-259.
169. Лурье В. М. Взаимосвязь проблемы filioque с учением об обожении управославных богословов после святого Фотия – Режим доступа : <http://www.romanitas.ru/content/lourie/patrology/photios.htm>.
170. Лурье В. М. Лекции по патрологии. – Режим доступа: <http://esxatos.com/lure-lekcii-po-patrologii>.
171. Лурье В. М. Послесловие и комментарии / В. М. Лурье // Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / пер. Г. Н. Начинкина. – 2-е изд. – СПб., 1997. – С. 325-479.
172. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии / Г. Г. Майоров // Латинская патристика. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.

173. Майоров Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические / Г. Г. Майоров. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 416 с.
174. Макаров Д. И. Паламизм до святителя Григория Паламы, спор о Филиокве и примат папы в византийской экклесиологии XII–XIV вв.: некоторые наблюдения / отв. ред. Д. С. Бирюков. — Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2017. — 92 с
175. Мануссакис Дж.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / Дж. П. Мануссакис [пер. с англ.] – К. : Дух і Літера, 2014. – 416 с.
176. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция: пер. с фр. // Символ: Париж – Москва. – 2009. – № 56. – С. 5–288.
177. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии // Марион Ж.-Л. Логос. Постсекулярная философия. – 2011 – № 3 (82). М. : Типография Наука. – С. 124–143.
178. Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой / Жан-Люк Марион ; [пер. с франц. А. Черноглазова]. — М. : Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. — 159 с.
179. Мару А. Святой Августин и августинизм // Символ. 1972. № 8. С. 95-160.
180. Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого /Жан-Люк Марьон. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – 176 с.
181. Мейендорф И. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / И.Мейендорф, прот.; [пер. с англ.]. – М. : Когелет, 2001. – 432 с.
182. Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Иоанн Мейендорф, прот.; [пер. с англ. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева, В. М. Лурье]. – 2-е изд. – СПб. : Византинороссика, 1997. – 479 с.
183. Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы); общ. ред. П. П. Гайдено, В. В. Петров. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – С. 823-858.
184. Мефодий (Зинковский, иеромонах). Богословие личности XIX-XX вв. – Издательство Олега Абышко, 2014. – 320 с.
185. Мефодий (Зинковский, иеромонах). Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: дис. ... докт. богословия. – СПб., 2014. – 721 с.
186. Мефодий (Зинковский, иеромонах). Святоотеческие категории и богословие личности. / Зинковский М., иером. – СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2014. – 256 с.
187. Милбанк Дж. "Постмодерный критический августинизм": краткая сумма в 42 ответах на незаданные вопросы / Дж. Милбанк // Філософська

- думка. *Sententiae*. Спецвипуск III, 2012. Теологія і філософія релігії. - 2013. - С. 108-120.
188. Михайлов П. Б. Деятельность разума в богословии. Анализ понятия *epinoia* в древнехристианской и позднеантичной письменности / П.Б. Михайлов // Вестник ПСТГУ. – № 1 (15). – М., 2006, – С. 52–81.
 189. Михайлов П.Б. Анализ философской аргументации в полемике Василия Великого с Евномием / П.Б. Михайлов. Автореферат. – 09.00.03. «История философии». – М., 2005. – 31 с.
 190. Михайлов П.Б. Богословие истории блж. Августина / П. Б. Михайлов. // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях / [отв. ред.: прот. Павел Хондзинский, Н. Ю. Сухова]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. - с. 6-17.
 191. Михайлов П.Б. Категории богословской мысли / П. Михайлов. – М. : ПСТГУ, 2013. – 310 с.
 192. Морескини К. История патристической философии. – М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина», 2011. – 864 с.
 193. Нестерова О.Е. Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности // Историко-философский ежегодник'86. М., 1986. С. 35-48.
 194. Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / А. Нестерук; [пер. с англ. М. Карпец]. – М. : ББИ, 2006. – 399 с.
 195. Нестерук А. Смысл Вселенной / А.Нестерук. – СПб. : Алетейя, 2017. – 504 с.
 196. Епископ Николай (Погребняк). Иконография Страшного Суда [Электронный ресурс] / (Погребняк) Николай // Православие и мир. – 2011. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.pravmir.ru/ikonografiya-strashnogo-suda/>.
 197. Ноздрин В. В. Философско-теологические истоки тринитарной концепции Аврелия Августина. Дисс. Спб., 2009. – 167 с.
 198. От составителей // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях / [отв. ред.: прот. Павел Хондзинский, Н. Ю. Сухова]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. - с. 4-5.
 199. Пареди А. Св. Амвросий Медиоланский и его время / А. Пареди. – М: Глобус, 1998. – 302 с.
 200. Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернисткой антропологии / К.Пашков – Режим доступа : https://risu.org.ua/php_uploads/files/articles/ArticleFiles_38480_pashkov_dar-i-blahodarenie.pdf.
 201. Пеликан Я. Христианская традиция: История развития вероучения : [в 5 т]. – Т. 1: Возникновение католической традиции (100–600) / Ярослав Пеликан; [пер. с англ. под ред. А. Кырлежева]. – М. : Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. – 374 с.
 202. Пеликан Я. Христианская традиция: История развития вероучения: в 5 т. – Т. 2. Дух Восточного Христианства (600–1700) / Ярослав Пеликан; [пер.

- с англ. под ред. А. Кырлежева]. – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2009. – 315 с.
203. Петр Могила. Православное исповедание. / Митрополит Петр Могила. – М. : Благовест, 1996. – 190 с.
 204. Писарев Л. Учение Бл. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу / Л. Писарев. – Казань: Изд. Казанской Духовной Академии, 1894. – 332 с.
 205. Пінкерс С. Джерела християнської моралі : її метод, зміст та історія / Серве (Теодор) Пінкерс ; комент., прим., бібліогр. матеріали, [наук. ред.] О. Хома, Е. Чухрай ; [пер. з фр. : О. Панич та ін.]. – К. : Дух і Літера, 2013. – 605 с.
 206. Политическое богословие /под ред. А.Бодрова. – М.: ББИ: 2019. – 364 с.
 207. Попов В.Ю. Антична ідентологія та патристична екзегеза тотожності : монографія / Володимир Юрійович Попов. - Донецьк : ДонНУ, 2011. - 320 с.
 208. Попов И. В. Религиозный идеал Афанасия Великого / И. В. Попов // Труды по патрологии. - Т. 1. Святые отцы II–IV вв. ; ред. М. В. Осипова, А. В. Жир-Лебедь; Общ. ред. А. И. Сидорова. – М. : Сергиев Посад, 2004. – С. 49-116.
 209. Попов И.В. Идея обожения в древневосточной Церкви / И. В. Попов // Труды по патрологии. - Т. 1. Святые отцы II–IV вв. ; ред. М. В. Осипова, А.В. Жир-Лебедь; Общ. ред. А. И. Сидорова. – Сергиев Посад, 2004. – С. 17-48.
 210. Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина // Попов И.В. Труды по патрологии. – В 2 т. – Сергиев Посад, 2005. – Т. 2. – 776 с.
 211. Попов П. С. Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения / П. С. Попов, Н. И. Стяжкин. – М: Наука, 1974. – 410 с.
 212. Прохоров Г. Нравственное учение Св. Амвросия, епископа Медиоланского / Г. Прохоров. – СПб: Альтшуллера, 1912. – 415 с.
 213. Ранер К. Основание веры: Введение в христианское богословие / Карл Ранер; [пер. с нем. В. Витковского]. – М. : ББИ, 2006. – 662 с.
 214. Рансимэн С. Великая Церковь в пленении. История Греческой Церкви от падения Константинополя в 1453 году до 1821 года. Пер. с англ. Л.А. Герд. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. — 460 с.
 215. Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел. – В 2-х т. – М: Прогресс, 1992. – Т.1. – 524 с.
 216. Ратцингер Й. Введение в христианство. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2006. – 301 с.
 217. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери. – В 4-х т. – СПб: Петрополис, 1994. – Т.2. – Средневековье. – 354 с.
 218. Религиоведение: словарь. – Москва: Академический проект, 2007. – 1006 с.

219. Родников Н. Учение Блаженного Августина о взаимном отношении государства и Церкви / Н. Родников. – Казань: Изд. Казанской Духовной Академии, 1897. – 336 с.
220. Рожков В. А. Очерки по истории Римско-Католической Церкви / В. А. Рожков. – М.: Духовная библиотека, 1998. – 318 с.
221. Роуз С. Вкус истинного православия // Августин: pro et contra / Сост., примеч. Р. В. Светлова; сост., вступ. ст., примеч. В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. – С. 426-466.
222. Русское богословие в европейском контексте: С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль : сб. научн. тр. ; под ред. В. Поруса. – М. : ББИ, 2006. – 370 с.
223. Садовский Д. Блаженный Августин как проповедник / Д. Садовский // Историко- гомилетическое исследование. – Сергиев Посад, 1913. – 285 с.
224. Свенцицкая И. Апокрифы древних христиан: исследование, тексты, комментарии / И. Свенцицкая, М. Трофимова. – Москва: Мысль, 1989. – 336 с.
225. Светлов Р. В. Платонизм и происхождение «интеллектуализма» в понимании первоначала / Р. В. Светлов // AKADHEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма : Межвуз. сб. ; [под ред. Р. В. Светлова и А. В. Цыба]. – 1997. – Вып. 1. – С. 11-33.
226. Седакова О. Moralia / О. Седакова. – М. : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2010. – 864 с.
227. Сидоров А. И. Манихейство в изображении Августина (De haeresibus, 46) / А. И. Сидоров. – ВДИ, 1983. – №2. – С. 145-161.
228. Ситников А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. -СПб.: Алетейя, 2001. 242 с.
229. Скворцов К. А. Искусство в системе философско-религиозных взглядов Аврелия Августина / К. А. Скворцов // Средневековая культура. – М.: Наука, 1978. – С. 83-105.
230. Соборовість і примат підчас першого тисячоліття: назустріч спільному розумінню служіння єдності Церкви (Спільна Міжнародна Комісія для Богословського Діалогу між Римською Католицькою Церквою і Православною Церквою) // Релігія в Україні. – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyya/34228-kyetijskij-dokument.html>.
231. Соколов В. В. Средневековая философия / В. В. Соколов. – М.: Высшая школа, 1979. – 448 с.
232. Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть / Софроний (Сахаров), архим. – Essex : Stavropegic Monastery of st. John the Baptism, 1985. – 253 с.
233. Софроний (Сахаров). Переписка с прот. Георгием Флоровским / Софроний (Сахаров), архим. – М. : Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008. – 176 с.
234. Софроний (Сахаров). Рождение в царство непоколебимое / Софроний (Сахаров), архим. – М. : Паломник, 2000. – 224 с.
235. Спасский А. А. Эллинизм и христианство / А. А. Спасский. – Сергиев Посад, 1913. – 261 с.

236. Станилоае Д. Происхождение Святого Духа от Отца и Его отношение к Сыну как основание нашего обожения // Церковь.ру. URL: <http://lib.cerkov.ru/preview/5838>
237. Степанцов С.В., Фокин А.Р., Лебедев С.Н., Двоскина Е.М. Августин блаженный // Православная энциклопедия. - М., 2000. - Т. 1. - С. 93-109.
238. Стефан Яворский. Камень веры / Стефан Яворский, митрополит Рязанский и Муромский. – СПб : Общество памяти игумена Таисии, 2010. – 768 с.
239. Столяров А. А. Аврелий Августин. Жизнь, учение и его судьбы / А. А. Столяров // Аврелий Августин. Исповедь. – М: Renaissance, 1991. – С. 5-50.
240. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. - 208 с.
241. Суини М. Лекции по средневековой философии. – Вып. 2: Средневековая политическая философия Запада. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. – 320 с.
242. Суини М. Лекции по средневековой философии. Выпуск 1: Средневековая христианская философия Запада. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. – 304 с.
243. Сухова Н.Ю. Блаженный Августин в кандидатских диссертациях российских духовных академий (1860-1910-е гг.) / Н. Ю. Сухова. // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях / [отв. ред.: прот. Павел Хондзинский, Н. Ю. Сухова]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. - с. 232-246.
244. Сухова Н.Ю. Изучение наследия блаженного Августина в высшей духовной школе России (вторая половина XIX — начало XX в .) Н. Ю. Сухова. // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях / [отв. ред.: прот. Павел Хондзинский, Н. Ю. Сухова]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. - с. 211-231.
245. Тарнас Р. История западного мышления / Р. Тарнас. – М: Крон-Пресс, 1995. – 448 с.
246. Татаркевич В. О. О счастье и совершенстве человека / В. О. Татаркевич. – М: Прогресе, 1981. – 367 с.
247. Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое /Святитель Тихон Задонский. – Задонск: Задонский Рождество-Богородицкий монастырь, 2009. – 639 с.
248. Торранс Т. Пространство, время, воплощение. – М. : Изд-во ББИ, 2013. – 267 с.
249. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке // Августин: pro et contra / Сост., примеч. Р. В. Светлова; сост., вступ. ст., примеч. В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 96-150.
250. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке Миросозерцание блаженного Августина. / Е. Н. Трубецкой.– М: Тип. Сытина, 1892. – 275 с.

251. Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. [Пер. А. В. Кырлежев, ред. А. Р. Фокин]. - М.: Центр библейск.-патрол. исслед.: Издательство «Империум Пресс», 2006. - 336 с.
252. Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика / Р. Уильямс; [Пер. с англ. Д. Морозова, Ю. Вестель]. - К. : Дух і літера, 2009. - 335 с.
253. Уильямс Р. Богословие личности: анализ мысли Христоса Яннараса / Рован Уильямс // Соборность : сб. избр. ст. из журн. Содружества Sobornost / [сост. и пер. А. Кырлежева]. — М., 1998. — С. 170-188.
254. Уколова В. И. Философия истории Аврелия Августина / В. И. Уколова // Религии мира, 1985. — М: Наука, 1986. — С. 127-145.
255. Успенский Л. Идея прогресса в философии Августина / Л. Успенский. — М: Тип. Сабурова, 1916. — 201 с.
256. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие / Карл Фельми; [пер. с нем. Е. М. Верещагина]. — М. : Свято-Филалетовский православный институт, 2014. — 352 с.
257. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви; в 3 т. СПб.: Тип. 2-го отд. собств. Его Импер. Велич. Канцелярии, 1859. Т. 1.
258. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви; в 3 т. СПб.: Тип. 2-го отд. собств. Его Импер. Велич. Канцелярии, 1859. Т. 2.
259. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви; в 3 т. СПб.: Тип. 2-го отд. собств. Его Импер. Велич. Канцелярии, 1859. Т. 3.
260. Фишер Н. Философское вопрошание о Боге / Норбер Фишер; [пер. с нем. Г. Вдовиной]. — М. : Христианская Россия, 2004. — 413 с.
261. Фірігос А. Вступ до історії патристичної та візантійської філософії. Від початків до іконоборства / А. Фірігос / Пер. С. Угрина; Ред. М. Горяча. — Львів: УКУ, 2017. — 280 с.
262. Флоровский Г. Богословские отрывки / Г. Флоровский, прот. // Избранные богословские статьи / [ред.-сост. А. Кырлежев]. — М., 2000. — С. 121-140.
263. Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV в.: Из чтений в православном богословском ин-те в Париже / Г. В. Флоровский, прот. — Париж, 1931. — 240 с.
264. Флоровский Г. В. Восточные Отцы VI-VIII вв.: Из чтений в православном богословском ин-те в Париже / Г. В. Флоровский, прот. — Париж, 1933. — 260 с.
265. Флоровский Г. Дом отчий // Вера и культура : Избранные труды по богословию и философии / Георгий Флоровский, прот.; [сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, прим. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова]. — СПб., 2002. — С. 229-258.

266. Флоровский Г. Западные влияния в русском богословии [Электронный ресурс] / Георгий Флоровский, прот.; пер. с англ. Н. Холмогоровой – Библиотека Якова Кротова / Режим доступа в Интернете : <http://www.krotov.info/library/f/florov/zapadnye.html>
267. Флоровский Г. О смерти крестной // Догмат и история / Георгий Флоровский, прот.; сост. Е. Холмогорова, общ. ред. Е. Карманова. – М. : Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. – С. 181-227.
268. Флоровский Г. Пути русского богословия / Георгий Флоровский, прот.; пред. И. Мейендорфа. – 3-е изд. – Ymca-Press, 1983. – 600 с. – (Репринт : Киев : Путь к истине, 1991).
269. Флоровский Г. Тварь и тварность // Вера и культура : Избранные труды по богословию и философии / Георгий Флоровский, прот.; [сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, прим. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова]. – СПб., 2002. – С. 280–315.
270. Флоровский Г. Утрата библейского мышления // Вера и культура : Избранные труды по богословию и философии / Георгий Флоровский, прот.; [сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, прим. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова]. – СПб., 2002. – С. 608-615.
271. Флоровский Г.В. метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С.80-98.
272. Фокин А. Р. Доказательства бытия Божия в античной философии и христианском богословии / А. Р. Фокин // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Богословие. Философия. – 2006. – №1 (15). – С. 30-51.
273. Фокин А. Р. Краткий очерк учения блаженного Августина о соотношении свободного человеческого действия и Божественной благодати в спасении (по сочинениям 386-397 гг.) // Блаженный Августин. Трактаты о различных вопросах. М.: Империиум-Пресс, 2005.
274. Фокин А. Р. Латинская патрология. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет, 2005.
275. Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 2007.
276. Фокин А.Р. Тринитарное учение Августина в свете православной триадологии IV века // Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. 2002. 9. - С. 140–171.
277. Фокин А.Р. Учение Аврелия Августина о внутреннем слове / А. Р. Фокин.// Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях / [отв. ред.: прот. Павел Хондзинский, Н. Ю. Сухова]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. - с. 18-31.
278. Фокин А.Р. Учение о «двойном исхождении» Святого Духа в латинской богословской традиции (с конца II века до времен свт. Фотия) // Святитель Фотий, патриарх Константинопольский. Антилиatinские сочинения / Ред. А.Р. Фокин, М.Г. Калинин. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2015. С. 50–92.

279. Фокин А.Р. Учение об умопостигаемой триаде в неоплатонизме и патристике // Вестник ПСТГУ. – Серия 1. – Богословие и философия. – М., 2011. – № 5. (37). – С. 7-22. – № 6 (38). – С. 7-29.
280. Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. – М.: Издательский дом «Познание», 2017. – 784 с.
281. Фотий. Антилиatinские сочинения / Святитель Фотий, патриарх Константинопольский / Ред. А.Р. Фокин, М.Г. Калинин. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2015. – 244 с.
282. Фотий. Избранные трактаты из «Амфилохий» / Фотий, патр. / Введ., пер. Д. Е. Афиногенова. – М. 2002. – 224 с.
283. Хабермас Ю. Политические работы / Юрген Хабермас. – Москва: Праксис, 2005. – 368 с.
284. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Девид Харт. П [пер. с англ. А. Лукьянова]. – М. : ББИ, 2010, xviii + 673 с.
285. Хондзинский П. «Тринитарная Церковь»: блаженный Августин и русская эkkлесиология середины XIX в. / Прот. Павел Хондзинский.// Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях / [отв. ред.: прот. Павел Хондзинский, Н. Ю. Сухова]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. - с. 193-202.
286. Хондзинский П. Святитель Филарет Московский. Богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование / Протоиерей Павел Хондзинский. – М.: ПСТГУ. – 304 с.
287. Хоружий С. Неопатристический синтез и русская философия // О старом и новом / С. С. Хоружий. – СПб., 2000. – С. 35-61.
288. Хоружий С. С. Шаг вперед сделанный в рассеянии // Опыты из русской духовной традиции / С. С. Хоружий. – М., 2005. – С. 329-446.
289. Христокин Г.В. Философская педагогика Филона Александрийского / Г.В. Христокин // Практична філософія. – 2015. – № 4. – С. 104-110.
290. Христокин Г. В. Філософія грецької патристики як східно-християнський неоплатонізм / Г. В. Христокин // Практична філософія. – 2006. – № 2 (20). – С. 180-189.
291. Христокин Г.В. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Христокин Геннадій Володимирович ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. - К., 2010. - 234 с.
292. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии / А. Н. Чанышев. – М: Высшая школа, 1991. – 512 с.
293. Чанышев А. Н. Начало философии / А. Н. Чанышев. – М: МГУ, 1982. – 184 с.
294. Черноморец Е. Антиметафизический поворот в современной православной теологии и религиозной философии // Modern Science. - Prague. - 2014. - № 4. - С. 106-111.

295. Чорноморець Ю. П. Православная теология Девида Бэнтли Харта – новое начало в эпоху постмодерна / Ю. П. Чорноморець [Електрон. ресурс] – Режим доступу : <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/44359/>.
296. Чорноморець Ю.П. Перспективы диалога православия и католичества в начале XXI столетия // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Рута, 2016. – № 3–4 (23–24). – С. 31-42.
297. Чорноморець Ю. Загальна характеристика сучасної православної теології [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець // РІСУ. – Режим доступу : https://risu.org.ua/article_print.php?id=38710&name=contemporary&_lang=ua&.
298. Чорноморець Ю. П. Антропологія східної патристики : дис. ... канд. філос. наук : 09. 00 .05 / Ю. П. Чорноморець. – К., 2002. – 198 с.
299. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схолярія / Ю. П. Чорноморець. – К.: Дух і літера, 2010. – 564 с.
300. Чорноморець Ю. П. Основні категорії патристичної метафізики / Ю.П.Чорноморець // Мультиверсум. – 2004. – Вип. 42. – С.36-47.
301. Чорноморець Ю. П. Позитивні тенденції у розвитку українського православ'я сьогодні: нова якість освіти та наукових розвідок конфесійних вчених / Ю. П. Чорноморець // Державно–церковні відносини в Україні : сучасний стан та тенденції розвитку / [за ред. В. Д. Бондаренка та І. М. Мищака]. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. – С. 499–515.
302. Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми / Юрій Чорноморець // Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) Християнська теологія і сучасна філософія. – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 74–88.
303. Чорноморець Ю.П. Легітимізація теології як науки в пострадянському православному ландшафті // Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск № 2 (2011) «Теологія і філософія релігії». – Вінниця: ВДТУ, 2012. – сс. 7-14.
304. Шпидлик Т. Русская идея: Иное видение человека / Томаш Шпидлик ; пер. с фр. В. Зелинского, Н. Костомаровой. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2006. – 462 с.
305. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства: Систематическое изложение / Фома Шпидлик. – М. : «Дух и жизнь», 2000. – 493 с.
306. Штекль А. История средневековой философии / А. Штекль. – СПб: Алетейя, 1996. – 320 с.
307. Шуфрин А. М. Развитие понятия ипостась у Василия Великого / А. М. Шуфрин // Проблемы теологии. – 2006. – № 3/2. – С. 3-28.
308. Щипков Д.А. «Радикальная Ортодоксия»: Критический анализ. – Дисс. ... канд. филос. н.: 09.00.13. – Санкт-Петербург, 2004. – 221 с.

309. Эйкен Г. История и система средневекового мировоззрения / Г. Эйкен. – СПб: Алетейя, 1999. – 315 с.
310. Эриксен Т. Б. Августин. Беспокойное сердце. Перевод с норв. Л. Горлиной. М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 384 с.
311. Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. – М.: Издательство РГГУ, 2013. – 258 с.
312. Ямпольская А. Искусство феноменологии. – М: РИПОЛ классик, 2018. – 342 с.
313. Янарас Х. Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії / Христос Янарас; пер. з новогрец. А. Чердаклі, Н. Клименко. – К.: Основи, 2000. – 314 с.
314. Янарас Х. Свобода етосу / Христос Янарас; [пер. з англ. В. Верлока]. – К.: Дух і Літера, 2003. – 268 с.
315. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Х.Яннарас; пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – 228 с.
316. Яннарас Х. Вызов православного традиционализма [Электронный ресурс] / Христос Яннарас; пер. с англ. С. Зайденберга – Режим доступа: <http://readr.ru/hristos-yannaras-vizov-pravoslavnogo-tradicionalizma.html#page=1>.
317. Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос / Х.Яннарас; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогр. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С.87-400.
318. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога // Избранное: Личность и Эрос / Христос Яннарас; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С. 7-88.
319. Яннарас Х. Эсхатология: конец времени или свобода от времени? [Электронный ресурс] // [http:// www.religare.ru/2_22912.html](http://www.religare.ru/2_22912.html).
320. Яннарас Х. Истина и единство Церкви / Христос Яннарас; [пер. с новогреч. А. В. Маркова]. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 184 с.
321. Яннарас Х. Церковь в посткоммунистической Европе / Христос Яннарас; пер. с англ. Г. Завершинского, Ю. Вестеля // Церковь и время: Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2004. – № 3 (28). – С. 81-106.
322. (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. — М.: Академический проект, 2014. – 288 с.
323. Allchin A.M. Vladimir Lossky: the Witness of an Orthodox Theologian / A.M. Allchin // Theology. – 1969. – № 72. – P. 7-23.
324. Augustine and postmodernism: confessions and circumfession / edited by John D. Caputo and Michael J. Scanlon. - Indiana University Press, 2005. – 281 p.
325. Ayres L. Augustine and the Trinity / Lewis Ayres. - Cambridge: Cambridge University Press, 2010. – 376 p.

326. Ayres L. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. - Oxford: Oxford University Press, 2004. – 475 p.
327. Ayres L. *Sempiternus Spiritus Donum: Augustine's Pneumatology and the Metaphysics of Spirit* / Lewis Ayres // *Orthodox Readings of Augustine* / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. – P. 127-152.
328. Ayres L. *The Fundamental Grammar of Augustine's Trinitarian Theology* // *Augustine and His Critics: Essays in Honor of Gerald Bonner* / ed. R. Dodaro and G. Lawless. - New York: Routledge, 2000. – P. 51–76.
329. Azkoul M. *Anti-Christianity, the new atheism* / Michael Azkoul. - Montreal: Monastery Press, 1984. - 125 p.
330. Azkoul M. *The influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church* / Michael Azkoul. - Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990. — 299 p.
331. Azkoul M. *The New Atheists* / Michael Azkoul. – XLIBRIS, 2017. – 184 p.
332. Balthasar H.U. von. *Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophie of Gregory of Nyssa* / Trans. M. Sebans. - San Francisco: Ignatius Press, 1995. — 194 p.
333. Balthasar H.U. von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. Vol. II. Studies in Theological Style: Clerical Styles* / Trans. A. Louth, F. McDonagh, B. McNeil, ed. John Riches. - Edinburgh: T. & T. Clark, 1984. – 337 p.
334. Balthasar H.U. von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. Vol. I. Seeing the Form* // Trans. A. Louth, F. McDonagh, B. McNeil, ed. John Riches. - Edinburgh: T. & T. Clark, 1982. – 550 p.
335. Barnes M. *Augustine in Contemporary Trinitarian Theology* // *Theological Studies*. № 56 (1995). – P. 237–250.
336. Barnes M. *De Regnon Reconsidered* // *Augustine Studies* 26, 2. – 1995. – P. 51–79.
337. Barnes M. *Re-reading Augustine's Theology of the Trinity* // *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, eds. Stephen T. Davis, Daniel Kendall, and Gerald O'Collins. - Oxford: Clarendon Press, 1999. - P. 145–176.
338. Barnes M. *The Visible Christ and the Invisible Trinity: Mt. 5:8* // *Modern Theology* 19 (2003), 329–355.
339. Barnes M.R. *Latin Trinitarian Theology* // *The Cambridge Companion to the Trinity* / Ed. P. C. Phan. Cambridge, 2011. - P. 70–84.
340. Bates M. *Salvation by Allegiance Alone: Rethinking Faith, Works, and the Gospel of Jesus the King* / Matthew W. Bates. – Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2017. – 256 p.
341. Behr J. *Calling upon God as Father: Augustine and the Legacy of Nicaea* / John Behr // *Orthodox Readings of Augustine* / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. – P. 153-166.
342. Behr J. *The formation of Christian theology* / John Behr. – V. 2: *Nicene Faith*. – Crestwood; N.Y. : St. Vladimir's seminary press, 2004. – 507 p.
343. Berthold G.C. *Did Maximus the Confessor know Augustine?* // *Studia Patristica* 17. 1982. — P. 14–17.

344. Bonner G. Augustine's Conception of Deification / Gerald Bonner // *Journal of Theological Studies* 37 (1986). - P. 369–386.
345. Bonner G. *Freedom and Necessity: St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2007.
346. Bradshaw D. Augustine the Metaphysician // *Orthodox Readings of Augustine* / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. - P. 227–252.
347. Cary P. *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist* / Phillip Cary. - New York: Oxford University Press, 2000. – 232 p.
348. Casiday A. Church Fathers and the shaping of Orthodox theology / A.Casiday // *The Cambridge Companion to Orthodox Christian theology* / ed. by M. B. Cunningham and E. Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 167-187.
349. Casiday A. St. Augustine on Deification: His Homily on Psalm 81 / A.Casiday // *Sobernost* 23 (2001). – P. 23–44.
350. Chadwick H. Christian Platonism in Origen and Augustine // *Origeniana Tertia*. Papers of III International Origen Congress, Boston College, 7–11 September 1981. Ed. R. Hanson, H. Crouzel. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1985. — P. 217–230.
351. *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine* / Edited by George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou. – New York: Fordham University Press, 2016. – 304 p.
352. Clark M. De Trinitate / Mary T. Clark // *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P. 91-102.
353. Coman V. Dumitru Staniloae on the filioque: the Trinitarian relationship between the son and the spirit and its relevance for the ecclesiological synthesis between Christology and pneumatology / Viorel Coman // *Jornal of Ecumenical Studies*, 49:4, 2014. – P. 553-576.
354. Coman V. *Ecclesia de trinitate: The ecclesiological Synthesis between Christology and Pneumatology in modern orthodox and roman catholic Theology* / Viorel Coman // *Studii Teologice* 3/2014, pp. 31-70.
355. Cvetkovic V. The Reception of Augustine in the Orthodox Church (since 1453) / Vladimir Cvetkovic // Karla Pollmann et alii (eds), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford: OUP 2013, vol. 3. – P. 1478-1486.
356. Daley B. Making a Human Will Divine: Augustine and Maximus on Christ and Human Salvation / Brian E. Daley // *Orthodox Readings of Augustine* / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. – P. 101-126.
357. Demacopoulos G., Papanikolaou A. Augustine and the Orthodox: The West in the East / George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou // *Orthodox Readings of Augustine*. Edited by George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou. – New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2008. – p. 11-40.

358. Demetracopoulos J. Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of his Comment on Exodus 3, 14: Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. Athens: Parousia, 1996.
359. Dodaro R. Christ and the Just Society in the Thought of Augustine / Robert Dodaro. - Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 264 p.
360. Dunham S. The Trinity and Creation in Augustine: An Ecological Analysis/ Scott A. Dunham.- NY: SUNY Press, 2008. – 200 p.
361. Encounter between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: transfiguring the world through the Word. - Ashgate Publishing Limited, 2009. - 297 p.
362. Fisher E. Planoudes “De Trinitate”, the Art of Translation, and the Beholder’s Share / Elizabeth Fisher // Orthodox Readings of Augustine / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. – P. 41-62.
363. Flogaus R. Inspirtation– Exploitation– Distortion: The Use of St Augustine in the Hesychast Controversy / Reinhard Flogaus // Orthodox Readings of Augustine / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. – P. 63-80.
364. Gavriilyuk P. The Retrieval of Deification: How a Once-Despised Archaism. Became an Ecumenical Desideratum / Paul Gavriilyuk // Modern Theology 25:4 (2009), P. 647–659
365. Demacopoulos G. Five Models of Spiritual Direction / George Demacopoulos. - Notre Dame, IN: Universtiy of Notre Dame, 2007. – 286 p.
366. Gioia L. The Theological Epistemology of Augustine’s De Trinitate/ Luigi Gioia. - Oxford: Oxford University Press, 2008 Oxford: Oxford University Press, 2008. – 330 p.
367. Hanby M. Augustine and Modernity / Michael Hanby. - London: Routledge, 2003. – 304 p.
368. Hankey W. Reading Augustine through Dionysius: Aquinas’ correction of one Platonism by another // Aquinas the Augustinian. Ed. M. Dauphinais, B. David, M. Levering. Washington: Catholic University of America Press, 2007. — P. 243–257.
369. Hankey W. Self and Cosmos in Becoming Deiform: Neoplatonic Paradigms for Reform by Self-Knowledge from Augustine to Aquinas // Reforming the Church Before Modernity: Patterns, Problems and Approaches. Ed. Ch. M. Bellitt o, L. I. Hamilton. Aldershot, England/ Burlington, VT.: Ashgate Press, 2005. — P. 39–60.
370. Hankey W. The Postmodern Retrieval of Neoplatonism in Jean-Luc Marion and John Milbank and the Origins of Western Subjectivity in Augustine and Eriugena // Hermathena, 165, Winter 1998. — P. 9–70.
371. Harrison C. De profundis: Augustine’s Reading of Orthodoxy / Carol Harrison // Orthodox Readings of Augustine / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. – P. 253-262.
372. Hart D. Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies /D.B.Hart. - Yale University Press, 2010. – 272 p.

373. Hart D. The Doors of the Sea: Where Was God in the Tsunami? / D.B.Hart. - Eerdmans, 2011. – 136 p.
374. Hart D. The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss /D.B.Hart. - Yale University Press, 2014. – 376 p.
375. Hart D. The Hidden and the Manifest: Essays in Theology and Metaphysics/ David Bentley Hart. - Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017. – 368 p.
376. Hart D. The Hidden and the Manifest: Metaphysics after Nicaea / David Bentley Hart // Orthodox Readings of Augustine. Edited by George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou. – New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2008. – p. 191-226.
377. Hussey E. M. The Persons — Energy Structure in the Theology of St. G. Palamas // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1974. - Vol. 18. № 1. - P. 22–43.
378. Iacovetti Ch. Filioque, Theosis, and Ecclesia : Augustine in Dialogue with Modern Orthodox Theology /Christopher Iacovetti // Modern Theology. – 2018 - № 34 (1). – P. 70-81.
379. Jacobs J. D. An Eastern Orthodox Conception of Theosis and Human Nature // Faith and Philosophy. 2009. № 26 (5). - P. 615–627.
380. Jillions J. A. Orthodox Christianity in the West: the ecumenical challenge / John A. Jillions // The Cambridge Companion to Orthodox Christian theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 276-292.
381. Kalaitzidis P. From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology / Pantelis Kalaitzidis. // St Vladimir's Theological Quarterly, 54 (2010). – P. 5–36.
382. Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology / Pantelis Kalaitzidis. - World Council of Churches, 2012. - 148 p.
383. Kenney J. The Mysticism of Saint Augustine: Rereading the Confessions / John Peter Kenney. London: Routledge, 2005. -160 p.
384. Kent B. Augustine's ethics / Bonnie Kent //The Cambridge Companion to Augustine, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P. 205-233.
385. Kirwan Ch. Augustine / Christopher Kirwan. - London: Routledge, 1989.
386. Kirwan Ch. Augustine's philosophy of language / Christopher Kirwan // The Cambridge Companion to Augustine, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P. 186-204.
387. Knuuttila S. Time and creation in Augustine / Simo Knuuttila // The Cambridge Companion to Augustine, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P. 103-115.
388. Lienhard J. T. Augustinus of Hippo, Basil of Caesarea, and Gregory Nazianzen // Orthodox Readings of Augustine / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. P. 81–100.

389. Lloyd A. C. On Augustine's Concept of Person // *Augustine: A Collection of Critical Essays* / Ed. R. A. Markus. N. Y., 1972. - P. 191–205.
390. Lootens M.R. Augustine // *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity* / Edited by Paul L. Gavriluk and Sarah Coakley. - Cambridge : Cambridge University Press, 2012. - P. 56-70.
391. Louth A. "Heart in Pilgrimage": St Augustine as Interpreter of the Psalms / Andrew Louth // *Orthodox Readings of Augustine* / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. - P. 291-304.
392. Louth A. Love and the Trinity. Saint Augustine and the Greek fathers // *Augustinian Studies* 33 (2002). - P. 1–16.
393. Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys / Andrew Louth. -. Oxford: Oxford University Press, 1981. - 245 p.
394. Louth A. The patristic revival and its protagonists / Andrew Louth // *The Cambridge Companion to Orthodox Christian theology* / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. - Cambridge : University Press, 2008. - P. 188-202.
395. Macdonald S. The divine nature / Scott Macdonald // *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. - Cambridge : Cambridge University Press, 2001. - P. 71-90.
396. Mann W. Augustine on evil and original sin /William E. Mann // *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. - Cambridge : Cambridge University Press, 2001. - P. 40-48.
397. Manoussakis J. P. For the Unity of All: Contributions to the Theological Dialogue between East and West / J.P.Manoussakis. - Cascade Books, 2015. - 122 p.
398. Manoussakis J. P. God after Metaphysics. A Theological Aesthetic / John Panteleimon Manoussakis. - Bloomington : Indiana University Press, 2007. - 213 p.
399. Marion J.-L. Idipsum: The Name of God according to Augustine / Jean-Luc Marion // *Orthodox Readings of Augustine*. Edited by George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou. - New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2008. - p. 167-190.
400. Matthews G. Knowledge and illumination/ Gareth B. Matthews // *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. - Cambridge : Cambridge University Press, 2001. - P. 171-185.
401. Matthews G. Post-medieval Augustinianism / Gareth B. Matthews // *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. - Cambridge : Cambridge University Press, 2001. - P. 267-279.
402. Meconi D. Augustine's Doctrine of Deification // *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. David Vincent Meconi and Eleanore Stump, second edition. - New York, NY: Cambridge University Press, 2014. - P. 208–227.
403. Meconi D. Augustine's Early Theory of Participation / David Vincent Meconi // *Augustinian Studies* 27 (1996). - P. 79–96.

404. Meconi D. *Becoming Gods by Becoming God's: Augustine's Mystagogy of Identification* / David Vincent Meconi // *Augustinian Studies* 39 (2008). – P. 61–74.
405. Meconi D. *The Incarnation and the Role of Participation in St. Augustine's Confessions* / David Vincent Meconi // *Augustinian Studies* 29:2 (1998). – P. 61–75.
406. Meconi D. *The One Christ: St. Augustine's Theology of Deification* / David Vincent Meconi. - Washington, DC: Catholic University of America Press, 2013. – 304 p.
407. Milbank J. *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural* / John Milbank. - Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2005. – 117 p.
408. Milbank J., Pickstock C. *Truth in Aquinas*. - London Routledge, 2001. - 160 p.
409. Milbank J., Pickstock C., Ward G. Introduction. *Suspending the material: the turn of radical orthodoxy* // *Radical orthodoxy. A new theology*. Ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. London: Routledge, 1999. – p. 1-20.
410. Nellas P. *Deification in Christ: The Nature of the Human Person* / Panayiotis Nellas. - Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Press, 1997.
411. Nesteruk A. *The Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science* / Nesteruk, Alexei V. - London: T&T Clark, 2008. – 300 p.
412. Newton J. T. *Neoplatinism and Augustine's Doctrine of the Person and Work of Christ: A study of the Philosophical structure underlying Augustine's Christology*. Ph.D., Emory University, 1969. — 315 p.
413. Nichols A. *Light from the East - Authors and Themes in Orthodox Theology*. – Edinburgh : T. & T. Clark, 1999. – 234 p.
414. O'Daly G. *The response to skepticism and the mechanisms of cognition* / Gerard O'Daly // *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P. 159-170.
415. O'Donnell J. *Augustine: his time and lives* / James J. O'Donnell // *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P. 8-25.
416. O'Meara D. *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1959. – 184 p.
417. O'Meara D. *The Neoplatonism of St. Augustine* // *Neoplatonism and Christian Thought* / edited by Dominic J. O'Meara. - Norfolk, Va.: International Society for Neoplatonic Studies, 1982. – P. 34–41.
418. Olson R. E. *Deification in Contemporary Theology* // *Theology Today* 64:2 (2007), 186–200.
419. *Orthodox constructions of the West* / edited by George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou. – NY: Fordham University Press, 2013. – 379 p.

420. Orthodox Handbook on Ecumenism /ed. Pantelis Kalaitzidis. – Oxford: Regnum Books International: 2014. – 999 p.
421. Papanikolaou A. Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion / A. Papanikolaou. – Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2006. – 238 p.
422. Papanikolaou A. Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God //Modern Theology 19:3 (2003), 357–357.
423. Papanikolaou A. Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology / Aristotle Papanikolaou // The Cambridge Companion to Orthodox Christian theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge University Press, 2008. – P. 232–245.
424. Papanikolaou A. Prodromou, eds. Thinking through Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars / eds Aristotle Papanikolaou and Elizabeth H. Prodromou. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2008. – 374 p.
425. Papanikolaou A. The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy/ Aristotle Papanikolaou. – Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2012. – 248 p.
426. Papathanasiou A.N. Some key themes and figures in Greek theological thought / Athanasios N. Papathanasiou // The Cambridge Companion to Orthodox Christian theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 218-231.
427. Pelikan J. Canonica regula: The Trinitarian Hermeneutics of Augustine //Collectanea Augustiniana. Augustine, «Second Founder of the Faith» / Ed. J. C. Schnaubelt, F. Van Fleteren. N.Y., 1990. P. 329–343.
428. Perl E. D. Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor. Ph.D. thesis, Yale University, 1991. — 327 p.
429. Perl E. D. Theophany. The neoplatonic Philosophy of Dionisius the Areopagite. New York: State University of New York Press, 2005. — 163 p.
430. Plekon M. The Russian religious revival and its theological legacy / Michael Plekon // The Cambridge Companion to Orthodox Christian theology / Ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 203-217.
431. Ployd A. Augustine, the Trinity, and the Church: A Reading of the Anti-Donatist Sermons / Adam Ployd. - New York, NY: Oxford University Press, 2015.
432. Principe W. The Dynamism of Augustine's Terms for Describing the Highest Trinitarian Image in the Human Person / Walter Principe // In Studia Patristica 18.3, - Oxford: Oxford Pergamon Press, 1982. - P. 1291–1299.
433. Puchniak R. Augustine's Conception of Deification, Revisited / Robert Puchniak // Theosis: Deification in Christian Theology / edited by Stephen Finland and Vladimir Kharlamov, - Eugene, Ore.: Pickwick Publications, 2006. – P. 122–133.

434. Rist J. Augustine: Ancient Thought Baptized. - Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – 413 p.
435. Rist J. Faith and reason / John Rist //The Cambridge Companion to Augustine, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P. 26-39.
436. Romanides J. At Outline of Orthodox Patristic Dogmatics / John Romanides. – Rollinsford : Orthodox Research Institute, 2004. – 153 p.
437. Romanides J. Critical Examination of the Applications of Theology // Proces-Verbaux du deuxieme Congres de Theologie Orthodoxe / John Romanides. – Athens, 1978. – P. 413-441.
438. Romanides J. The Ancestral Sin /John Romanides. – Ridgerwood: Zephyr Publishing, 2002. – 190 p.
439. Rowland T. Ratzinger's Faith. The theology of pope Benedict XVI. Oxford: Oxford University Press, 2008. – 232 p.
440. Russell N. Modern Greek Theologians and the Greek Fathers / Norman Russell // Philosophy and Theology, 18 (2006). – p. 77–92.
441. Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition / Norman Russell. - New York, NY: Oxford University Press, 2006. – 418 p.
442. Sakharov N. I Love, therefore I am : The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony / N. Sakharov. – Crestwood, New York : St. Vladimir's seminary press, 2002. – 253 p.
443. Sinkewicz R. E. A new interpretation for the first episode in the controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas // Journal of Theological Studies. 1980. 31:2. P. 489–500.
444. Sinkewicz R. E. Christian theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early XIVth c. The Capita 150 of Gregory Palamas // Mediaeval studies. 1986. 48. p. 334-351.
445. Sinkewicz R. E. Gregory Palamas // La théologie byzantine et sa tradition. Vol. II. (XIIIe–XIXe s.) / Sous la direction de Conticello C. G., Conticello V. Turnhout 2002. P. 131–182.
446. Sinkewicz R. E. St. Gregory Palamas and the Doctrine of God's Image in Man according to the Capita 150 // Θεολογία 57. 1987. P. 857-881.
447. Sinkewicz R. E. The “Solutions” addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context // Mediaeval studies. 1981. 43. p. 151–217.
448. Sinkewicz R. E. The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian // Mediaeval studies. 1982. 44. p. 181–242.
449. Smith A. Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition / Andrew Smith. - The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
450. Staniloae D. Orthodox spirituality / D.Staniloae. – St. Tikhon's Seminary Press, 2002. – 397 p.
451. Staniloae D. The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology / D.Staniloae. – V. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. – Brookline : Holy Cross orthodox Press, 1998. – 280 p.

452. Staniloae D. The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology / D.Staniloae. – V. 2: The Word : Creation and Deification. – Brookline : Holy Cross orthodox Press, 1998. – 213 p.
453. Staniloae D. Theology and the Church / Dumitru Staniloae. – Crestwood; N.Y., 1980. – 240 p.
454. Staron A. Deciphering the Gift of Love: Reading Augustine's De Trinitate through Jean-Luc Marion/ Andrew Staron. – Diss. The Catholic University of America, 2013. – 516 p.
455. Payne D. The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras / Daniel P. Payne. – Diss. 2006. – 556 p.
456. Stone M. Augustine and medieval philosophy / M. W. F. Stone // The Cambridge Companion to Augustine, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P. 253-266.
457. Stump E. Augustine on free will / Eleonore Stump // The Cambridge Companion to Augustine, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P. 124-147.
458. Sullivan J. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence / John Sullivan. - Dubuque, Iowa: The Priory Press, 1963.
459. Tataryn M. Augustine and Russian Orthodoxy: Russian Orthodox Theologians and Augustine of Hippo: – A Twentieth Century Dialogue / Myroslaw I. Tataryn. - Oxford: International Scholars Publication, 2000. – 200 p.
460. Teske R. Augustine's philosophy of memory / Roland Teske // The Cambridge Companion to Augustine, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P. 148-158.
461. Teske R. Augustine's theory of soul / Roland Teske // The Cambridge Companion to Augustine, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P. 116-123.
462. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
463. Torrance T. F. The Christian Doctrine of God: One Being, Three Persons. - Edinburgh: T. and T. Clark, 1996. - 272 p.
464. Tracy D. Augustine's Christomorphic Theocentrism / David Tracy // Orthodox Readings of Augustine / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. – P. 263-290.
465. Trethowan I. Lossky on Mystical Theology / I. Trethowan // The Downside Review. – 1974. – № 92. – P. 239-247.
466. Weithman P. Augustine's political philosophy / Paul Weithman //The Cambridge Companion to Augustine, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P. 234-252.
467. Wetzel J. Predestination, Pelagianism, and foreknowledge / James Wetzel //The Cambridge Companion to Augustine, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P. 49-58.

468. Williams R. Eastern Orthodox Theology / Rowan Williams // The modern theologians. In introduction to Christian Theology in the twentieth century / ed. D. F. Ford. – 2 ed. – University of Cambridge, 1997. – P. 499-513
469. Williams R. Sapientia and the Trinity: Reflections on the “De Trinitate” // *Augustiniana* 40. - 1990. – P. 317–332.
470. Williams R. The Paradoxes of Self-knowledge in the “De Trinitate” // *Augustine: Presbyter Factus Sum* / eds. Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, and Roland J. Teske. - New York: Peter Lang, 1993. – P. 121–134.
471. Williams T. Biblical interpretation / Thomas Williams // *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – P.59-70.
472. Wisse M. Trinitarian Theology beyond Participation: Augustine's “De Trinitate” and Contemporary Theology / Maarten Wisse. - Edinburgh : T. & T. Clark, 2011. – 330 p.
473. Yannaras C. Postmodern metaphysics / Christos Yannaras; transl. by Russell N. – Brookline : Holy Cross Orthodox Press, 2004. – 200 p.
474. Yannaras C. The Distinction between Essence and Energies and Its Importance for Theology / Christos Yannaras // *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 19, 1975. — P. 232–245.