

УДК 94(3)

Олександр Шама

**ПОГЛЯДИ НА ДЕРЖАВУ В ЕПОХУ ПІЗНЬОЇ АНТИЧНОСТІ:  
ВІД НЕГАЦІЇ ПЛОТІНА ДО “ДВОХ ГРАДІВ” АВГУСТИНА**

Подібно тому як Імперія, розвинувши метафізику Арістотеля, довела до досконалості форму та ідеологію античного поліса і, створивши майже ідеальну державу, прийшла до повного заперечення громадянськості, перетворивши громадянина на підданого, так і неоплатонізм, розвинувши до логічного завершення метафізику Платона, прийшов до повного заперечення значення і цінності людської особистості. На противагу цьому Аврелій Августин своєю концепцією “двох градусів” запропонував нову форму зв'язку особистості й суспільства, ту форму, яка визначила виникнення і розвиток європейської цивілізації у її західному і східному варіантах. На відміну від “космічно” платонівської і “органічної” арістотелівської, християнство несло із собою цілковито нову ідею “метафізичного союзу” між людиною і особистісним “Абсолютом”.

*Ключові слова:* Республіка, Імперія, неоплатонізм, негация, метафізика, “Абсолют”, “Єдине”, “два градуси”.

**П**огляди на сутність і призначення держави в Стародавній Греції засновувались на осмисленні реалій поліса – специфічної форми політичної і соціально-економічної організації порівняно невеликих громадянських колективів. Платон бачив у своїй “ідеальній” державі в першу чергу “виховний заклад”, що готує громадян до “посмертного блаженства”, забезпечує їм “державу небесну” [1, с. 133–143]. На відміну від платонівської, держава Арістотеля побудована за аналогією до живої природи: як існування біологічної особини визначається інтересами її виду, так існування громадянина визначається інтересами його сім’ї, роду і поліса [2, с. 245–253]. За всієї типологічної близькості грецького поліса і римського муніципія державницька думка Римської республіки, а потім Імперії, незважаючи на домінуючий вплив грецьких філософів [37, с. 82], йшла своїм власним шляхом, з’ясувавши особливості якого, можна зрозуміти сутність таких феноменів суспільно-філософської думки як неоплатонізм і августинізм. У цьому, власне, і полягатиме мета даної статті.

Доволі тривалий період римляни взагалі не цікавились теоретичними питаннями суспільно-політичного життя, повністю покладаючись на “заповіти предків” і “божественні знамення і знаки” [Пор.: 47, с. 189]. Однак, після перенесення експансії за межі Італії і, особливо, підкорення Греції і елліністичних держав східної частини Середземномор’я з їх високою цивілізацією, ігнорувати цю сферу панівний клас Республіки вже не міг, оскільки проблеми державного життя надзвичайно ускладнились і діяти “століттями перевіреними методами” стало неможливо. Як показали Д. Г. Себайн і Т. Л. Торсон, перші спроби теоретичного осмислення специфіки устрою Риму належать грекам Панетію і Полібію, і відбулось це доволі пізно – у третій чверті II ст. до н.е. [38, с. 157–159]. Панетій вважав найкращим державним устроєм арістотелівську “політію”, що поєднувала елементи демократії, аристократії і монархії, в чому, слід думати, зумів переконати Сципіона Молодшого з його друзями-філеллінами, а через них – Цицерона [8, с. 186, 188]. Натомість Полібій прямо ототожнив “політію” і традиційний римський устрій (Загальна історія, VI, 11): “Отже, в державі римлян були всі три правління [тобто аристократичне, демократичне і монархічне], причому все було розподілене між окремими

владами і за допомогою їх влаштоване настільки рівномірно і правильно, що ніхто навіть з тубільців не міг би вирішити, аристократичне було все управління в сукупності, демократичне чи монархічне... Справді: якщо ми зосередимо увагу на владі консулів, держава здається цілком монархічною і царською, якщо на сенаті – аристократичною, якщо ж... будь-хто візьме до уваги тільки становище народу, він, напевно, визнає римську державу демократією” [48, с. 452]. Це дуже точне спостереження про “тубільців”, що самі не можуть визначити, яка з грецьких форм політичного устрою їм підходить, говорить про те, що насправді римська держава ще тільки формувалась і в ній вигадливо переплітались інституціональні елементи, належні до різних соціально-економічних формацій [46, с. 76–94]. Навіть дещо пізніше припущення Лукреція про те, що в основі римської державності перебував “суспільний договір” (“Виборну владу створити тут декому спало на думку, // Право закласти, щоб люди нарешті закону тримались. // Рід умирущих до того ж по горло вже ситий насильством, // Од ворожнечі почав знемагати, тому добровільно // Визнав закон і з вузькими погодився межами права” [41, с. 143]) в дійсності відображало сподівання на можливість добровільного заспокоєння розбурханого, але все ще аморфного суспільства хоч якимись “межами права”. Натомість Цицерон, повністю сприйнявши і активно пропагуючи “римську політію” у формі “згоди станів”, її унікальність бачить зовсім в іншому: “Якою б високою не була б наша думка про себе, отці-сенатори, ми не переважили ні іспанців своєю чисельністю, ні галлів силою, ні пунійців хитрістю, ні греків мистецтвами, ні, нарешті, навіть італійців і латинян внутрішньою і вродженою любов’ю до батьківщини, властивою нашому племені і країні; але благочестям, шануванням богів і мудрою впевненістю в тому, що всім керує і управляє воля богів, ми випередили всі племена і народи” [45, с. 188]. Ось це “благочестя” і “мудра впевненість у волі богів”, давно забуті греками, слід думати, і визначає специфіку римської державності, зокрема, її глибоку архаїчність, що полягала, за словами О. І. Немировського, у “простому і прямолінійному зв’язку релігійного і політичного життя Риму” [43, с. 145].

Справді, аналізуючи устрій Риму, дослідники відзначають тісне переплетення або навіть злиття політичних і релігійних функцій інституцій і магістратів. “Римські жерці, – писав О. І. Немировський, – були спочатку представниками курій, що здійснювали за дорученням своїх колективів зв’язки із світом духів і богів. З виникненням держави жерці одержали особливу організацію..., [що] була частиною формованого державного апарату...” [43, с. 177]. Навіть на зорі римської державності царі, на відміну від деспотій Сходу, не обожнювались, натомість їх влада, “санкціонована богами через жерців-авгурів”, відзначає О. М. Штаерман, “мала сакральний характер” [46, с. 80]. І пізніше, вже за Республіки, вищий магістрат – консулат – одночасно володів імперієм (*imperium* – військова влада) і правом ауспіцій – ворожінь, за словами І. Л. Маяк, “без яких не починалась жодна справа” [47, с. 361]. Взагалі, релігійні культу в царському і республіканському Римі були невіддільними від держави і навпаки, держава не могла вчинити жодного кроку, не одержавши санкції богів [43, с. 146–149]. Те ж саме стосувалось і правової сфери: “Поруч з писаним правом, – пише І. Л. Маяк, – зберігалась усна правова традиція, що існувала тільки в тлумаченні “знаючих людей”, яка підтримувала і роль звичаю, як старого, так і ново виникаючого. Хранителями цієї традиції довгий час залишались, незважаючи на відокремлення сакрального права від цивільного, верховні жерці-понтифіки” [47, с. 491]. Дивовижно, але більшість цих богів, воля яких, за словами Цицерона, “всім керує і управляє” і яких так шанує римський народ, були лише абстрактними *numina*: *Fides*, *Pietas*, *Concordia*, *Honos*, *Felicitas* тощо [43, с. 149–154].

Незважаючи на існуючі серйозні протиріччя, зокрема між патриціями і плебеями, в “народі римському” під егідою “справи народу” (*res publica*) тривалий час зберігалась згода, заснована, з одного боку, на ідеологемі “божественного управління” муніципієм, з іншого – на суспільному консенсусі щодо необхідності завойовницьких воєн. Наприклад, як зазначає Полібій (Загальна історія, I, 17, 16), “римський народ схвалив і затвердив” початок війни з Карфагеном “в очікуванні великих для себе вигод” [48, с. 32]. Насправді і “*res publica*”, і “політія”, і “згода станів” були ідеологічним “прикриттям” сенатської республіки – спочатку з аристократичним правлінням, а після “перемоги” плебеїв і утворення нобілітету – олігархічним. Однак, протягом середини – другої половини II ст. до н.е., з напливом награваних багатств і дешевої рабської сили до Італії, в державі почалась глибока суспільна криза, викликана, в першу чергу, масовим розоренням сільського плебсу – однієї з соціальних опор муніципія і головного джерела поповнення армії. Рим, залишившись муніципієм, набув розмірів і значення світової держави. Морально-політична єдність вільного громадянства, на якій тримався ранній Рим, була зруйнована: між вузьким колом нобілітету, якому дістались всі вигоди від завоювань, і широкими верствами сільського і міського плебсу утворилось провалля [Пор.: 39, с. 189]. Суспільство починало розуміти невідповідність архаїчного устрою олігархічної республіки потребам Римської середземноморської держави. Звідси розчарування в існуючому порядку речей, зокрема, у традиційній релігії, анімістичній в своїй основі, і пошуки нових духовних орієнтирів [Пор.: 39, с. 196–197].

Одне з джерел оновлення бачили у східних культах і магії. Наприклад, диктатору Луцію Корнелію Суллі під час громадянської війни 83–82 рр. до н.е., за свідченням Плутарха Херонейського, “уві сні явилась богиня, шанувати яку римляни навчилися від каппадокійців, – чи то Луна, чи то Мінерва, чи то Беллона... богиня, поставши перед ним, вручає йому блискавку і, називаючи ім'я кожного з його ворогів, наказує знищити їх, і вражені блискавкою, вони падають і зникають”. Саме цей наказ чужоземного божества спонукав Суллу взяти Рим [40, с. 47]. Отже, для нього Рим не був “священним”, тобто зв'язку між муніципієм і “світом божественним” він вже не бачив. Не бачили його і спадкоємці Сулли, що прагнули – більш або менш явно – до особистої влади в буремний період загибелі сенатської Республіки. Тільки із становленням соціально-політичної системи принципату відновлення зв'язку держави з “божественним світом” було здійснене у формі імператорського культу (в якому “богообраний” правитель ставав запорукою блага і процвітання держави [46, с. 92]), який у провінціях здійснювався через муніципальне правління – однієї з підвалин принципату, а потім і доміанату. З цього приводу О. М. Штаерман зазначає: “Значення, яке набув імператорський культ у всіх соціальних верствах незалежно від того, чи виходив він зверху, чи від самого населення імперії і які почуття в ньому викликав, було однією з причин, з яких в ідеологічному житті суспільства релігія починала відіграти все більшу роль. Ставлення до цього культу стало пробним каменем відношення до імператорського режиму, і недарма “закон про образу величності” був прирівняний до закону про святотатство” [47, с. 558]. Якщо по відношенню до традиційної римської релігії імператорський культ природно виступав її інституційним спадкоємцем – колегії понтифіків, фламнів, авгурів стали тепер здійснювати ритуали і жертвоприношення на честь імператора, то з іншими релігіями і духовними рухами, представники яких відмовлялись брати в ньому участь, виник гострий конфлікт, внаслідок якого, серед багатьох інших, сформувались неоплатонізм і християнство.

Свого роду “підсумком” античної думки, її, за окресленням О. Ф. Лосєва, “діалектикою” [3, с. 91], став неоплатонізм, творці якого – Плотін (204–270 рр.),

Порфірій (232–306 рр.) і Ямвліх (245–330 рр.) – довели до логічного завершення окремі суттєві мотиви вчення Платона. Так, неоплатоніки, розвинувши негативістські тенденції свого великого вчителя, взагалі відмовились від осмислення “земного” життя і повністю зосередились на “небесному”, доводячи розрив цих сфер до майже дуалістичної полярності. Якщо Платон, віддаючи перевагу “духовній” природі людини, все ж таки мирився з її “тілесною оболонкою”, що покликала до життя його суспільно-політичну програму, то Плотін і його послідовники, заперечуючи достовірність матеріального, взагалі відмежувались від “земної юдолі”, намагаючись осягти “Абсолют”, який вони називали “Єдине”, ще за життя, шляхом входження в особливий стан душі – екстаз (від давньогрец. *extasis* – зміщення, переміщення; несамовитість, захоплення, перебування назовні, вихід поза себе), тобто вищий ступінь захвату, наснаги, іноді на грані несамовитості, а також особливий стан свідомості, в якому втрачаються границі між зовнішнім і внутрішнім. Спочатку тимчасові, ці екстатичні стани повинні були “послабити” прив’язаність душі до тіла, щоб в якийсь момент душа без жалу покинула його і “вільно полинула” до своєї “істинної батьківщини” – “Єдиного”.

“Єдине” – центральне поняття неоплатонізму, трансцендентна безособова першооснова, яка перевищує все суще і все мислиме. Ось як цю першооснову описує Плотін (Еннеади, V, 2): “Єдине є все і одночасно жодна з істот. Початок всього не може бути сукупністю всіх істот; початок є все лише в тому значенні, що все до нього зводиться, з нього виходить; строго кажучи, у ньому все не є вже, а ще тільки буде. Яким же, запитується, чином від Єдиного – найпростішого і тотожного, що не містить у собі жодного розрізнення, навіть тільки двоїсто, походить вся безліч істот? Все могло і повинно було походити від нього саме тому, що воно не є ні що-небудь з цього всього, ні все разом: для того, щоб суще одержало буття, необхідно, щоб Єдине самé не було таким же існуючим, а було отцем сущого, суще ж було його першим народженням. Оскільки Єдине є вседосконале, оскільки воно нікого не шукає, не маючи жодної потреби, жодного бажання, то саме воно ніби через краї усім переповнене; це те переповнення і виробило щось інакше і інше. Це похідне від Єдиного інше до нього ж спрямовується і звертається і, наповнюючи ним, одержує всю повноту буття, а так як воно в той же час і себе споглядає, то це робить його розумом. Отже, наскільки цей другий принцип утверджується на Єдиному і в ньому спочиває, воно є буття, істинно суще, а наскільки самé себе мислить, воно є розум, нарешті, наскільки воно самé має буття і самé його споглядає, воно є буття і розум разом (тотожність буття і мислення)” [4, с. 51–52]. У трактаті “Життя Плотіна” Порфірій роз’яснює процес “збагнення Єдиного” наступним чином: “...Божественному цьому чоловікові [тобто Плотіну – авт.], який безліч разів прагнув думкою до першого і вищого бога тим шляхом, що його Платон вказав нам у “Бенкеті”, об’являвся сам бог, що ні подоби, ні вигляду не має і який вище думки і всього розумового підноситься, той бог, до якого і я, Порфірій, одного разу на шістьдесят восьмому році свого життя наблизився і з яким возз’єднався. Плотін був близький цієї мети – так як зближення і возз’єднання із всеохопним богом є для нас кінцева мета: за час нашої з ним близькості він чотири рази осягав цю мету, користуючись не зовнішньою силою, а внутрішньою і невимовною” [5, с. 438].

Згаданий Порфірієм “шлях до першого і вищого бога” Платон у трактаті “Бенкет” описує так: “От яким шляхом потрібно йти в любові – самому або під керівництвом: почавши з окремих проявів прекрасного, треба весь час, немов би сходинками, підніматись заради цієї вищої краси вгору – від одного прекрасного тіла до двох, від двох – до всіх, а потім від прекрасних тіл до прекрасних справ, а від прекрасних справ до прекрасних вчень, поки не піднімешся від цих вчень до

того, що і є вченням про вищу красу, і не пізнаєш нарешті, що таке краса. І в спогляданні вищої краси... тільки і може жити людина, яка її побачила... Так що ж було б... якби кому-небудь довелось побачити вищу цю красу чистою, без домішок і без спотворень, не обтяжену людською плоттю, людськими барвами і всякою іншою тлінною дурницею, якби цю божественну красу можна було побачити віч-на-віч у цілісності її ідеї? ...Людина, яка спрямувала до неї погляд, яка належним чином її споглядає і з нею нерозлучна, [вже не зможе жити жалюгідним життям]. ...Лише споглядаючи красу тим, чим її і слід споглядати, вона зуміє родити не примар досконалості, а досконалість істинну... [Тій же людині, що] народила і виростила істинну досконалість..., дістанеться... любов богів, і якщо хоч якась людина може бути безсмертною, то саме вона” [6, с. 168–169].

Перед нами, без сумніву, “платонівсько-філософський” шлях до “Абсолюту”: від конкретного, одиничного – до загального, від естетичного – до етичного, від етичного – до філософського, яке, власне, і відкриває можливість збагнення і споглядання “вищої краси”. Слід звернути увагу на суспільний (полісний) характер цього шляху: від “прекрасних тіл” необхідно підняти до “прекрасних справ”, тобто віддано служити своїй державі, і лише потім, виконавши свій обов’язок, зосередитись на спогляданні “істинної досконалості”. Дуже важливо те, що “порвавши із жалюгідним життям” і “заслуживши любов богів”, філософ не замикається егоїстично на своєму власному (персональному) блаженстві: споглядання “істинної досконалості” є його прямою суспільною функцією зв’язуючої ланки між полісом і метафізичним “світом ідей” [Пор.: 30, с. 209–211; 31, с. 94], причому “світ ідей” відкритий “світу речей” – через філософів він “управляє” державою як “виховним закладом” для підготовки колективу громадян до “небесного блаженства”, тобто їх “повернення” до себе [Див.: 1, с. 133–143].

На відміну від Платона, у неоплатоніків “Єдине” замкнене на самому собі (саме має буття, саме себе мислить і саме себе споглядає) і, “нікого не шукаючи, не маючи жодної потреби, жодного бажання”, породжує Космос мимохідь, як побічний наслідок свого “переповнення через край”. Відповідно, ніяке керівництво людьми з боку “Єдиного” неможливе вже за визначенням. В силу цього “зближення і воз’єднання із всеохопним богом” для філософа-неоплатоніка стає суто індивідуальним актом – йому діла немає до інших людей, більше того, досягши цієї “кінцевої мети”, він, навіть бажаючи допомогти іншим, не зможе цього зробити, оскільки “екстаз” – це стан одиничної душі, а не колективної.

Таке “зближення і воз’єднання” (тобто екстаз) А. Ф. Лосев визначав як “нерозчленовано-захоплений стан, особливого роду натхнення або нестяма” [3, с. 88]. Для цього стану характерне “злиття суб’єкту і об’єкту мислення”, що є характеристикою ознакою, згідно Л. Леві-Брюля, “прелогічної” (тобто передлогічної або до-логічної) свідомості, властивої первіснообщинному суспільству [7, с. 319]. А. Н. Чанишев відмічає, що у неоплатонізмі “простежується повернення до міфології, реміфологізація” [8, с. 396]. Таким чином, з точки зору історико-культурної еволюції людської свідомості, неоплатонізм з його прагненням до тотальної єдності особи і “Єдиного” означає регрес: “Намагаючись досягти єдності, – пише Е. З. Фромм (1900–1980 рр.), – звільнитись від страху самотності і невизначеності, людина може зробити спробу повернення до своїх витоків – до природи, до тваринного життя або до своїх предків. Вона може спробувати струсити з себе все, що робить її людиною і одночасно мучить, – свій розум і усвідомлення самої себе” [9, с. 85]. Відповідно розуміється і “Абсолют”: бог Плотіна і Порфірія не має “ні подоби, ні вигляду”,

він є “абсолютним Єдиним”, яке, за поясненням Плотіна, “не знає ні у чому нестачі, перебуває у самому собі, нічого не потребує” [Цит. за: 8, с. 401].

Однак, “Єдине” творить, тобто “еманує” з себе Світовий Розум і Світову Душу, які і складають Космос як впорядкований і структурований Всесвіт (еманація – від пізньолат. *emanatio* – витікання, низходження, – центральне поняття неоплатонізму, яке означає перехід від вищої метафізичної ступіні Універсуму – “Єдиного” – до нижчих, менш досконалих; еманація як убування буття протилежна висхідному розвитку, удосконалюванню). О. Ф. Лосєв бачив це так: “...Космос є кінцевою реалізацією Розуму як ідеального першопочатку за допомогою безперервно пульсуючої рухомості космічної душі, у чому здійснюється всеохопна і вічна одиничність буття у цілому” [3, с. 89]. “Єдине” отожднюється з Благом і саме до нього прагне все суще, тому що, казав Плотін: “Благо – це те, від чого залежить і до чого прагне все суще, маючи його своїм початком і потребуючи його” [Цит. за: 8, с. 407]. Найбільше прагнення до Блага притаманне людині – бо її душа є часткою Всесвітньої Душі, але тілесна (жадаюча) природа людини заважає душі справдити своє призначення. Платон сказав би, що тут необхідне “приборкання тіла”, але Плотін йде далі: необхідно не просто “взяти у лещата” земне життя через його тотальну організацію, а взагалі – відмовитись від всякої суспільної діяльності, “втекти від миру”, адже екстатична нестями, коли людина “виходить за межі самої себе”, несумісна з “громадянською позицією”. Тут Плотін вже виступає як “містичний анархіст”, який заперечує всяку державну організацію з міркування “вищого призначення” людської “духовної природи”.

Звичайно, цього роду “анархісти” існують завжди, але останні століття Стародавнього Риму, точніше – весь період Імперії особливо багатий на всіляких візіонерів (духовидців), магів і містиків; найвідомішими серед них були гностики, маніхеї, християни і неоплатоніки. У всіх у них “гіпертрофовані потреби душі”, а значить, мінімум громадянських чеснот – патріотизму, законслухняності, дисциплінованості [32, с. 20–23]. Всі вони проклинають “розпусний Рим” і кличуть геть від держави – “до Бога”, “до Єдиного” або навіть “до Сатани” [10, с. 5–6] – і знаходять багато якщо не послідовників, то співчуваючих. Відбувається, писав Н. Д. Фюстель де Куланж, нечуваний “занепад соціальної енергії” [11, с. 708], а це може означати тільки одне – кризу поліса як основи античної державності. Так як неоплатонізм, розвинувши до логічного завершення метафізику Платона, прийшов до повного заперечення цінності людської особистості, – так і Римська імперія, розвинувши до досконалості форму і ідеологію античного поліса і створивши майже ідеальну державу, прийшла до повного заперечення громадянськості, перетворивши громадянина на підданого, чим, без сумніву, розрядила “соціальну енергію”, без якої будь-яка держава – навіть найкраще влаштована – приречена на загибель [Пор.: 15, с. 132–134].

Християнство, формуючись в атмосфері ненависті до Імперії, не просто заперечувало будь-яку державність, подібно неоплатонікам, але і жадало повного і остаточного її знищення. У Римській імперії – цій “ідеальній державі” епохи Старожитності – прибічники Христа бачили тільки “звіра, що виходить із землі”, який “говорить і робить так, щоб убитий був кожен, хто не стане поклоняється образу звіра” [14, Апок., XIII, 11, 15–17]. Для Риму, “великого міста, царюючого над земними царями” [14, Апок., XVII, 18], автор “Апокаліпсису” знайшов нищівний образ “Блудниці Вавілонської”, що “лютим вином блуду свого напоїла всі народи” [14, Апок., XVIII, 2]. Тобто римська держава з її зразковим правом, інституціями і соціальною дисципліною, повна “товарів золотих і срібних, і каменів коштовних та перлів, і вісону, і порфіри, і шовку, і багрянці, і всякого пахучого дерева, і всяких виробів із слонової кістки, і всяких виробів з дорогих

дерев, з міді і заліза, і мармуру, кориці і фіміаму, і мира і ладану, і вина і елею, і борошна і пшениці, і худоби і овець, і коней і колісниць, і тіл і душ людських” [14, Апок., XVIII, 12, 13], – це лише “вино блуду”, варте тільки прокляття і зруйнування.

Що ж повинно настати після того як “Блудниця Вавілонська” буде зметена з лиця землі? Іоанн [14, Апок., XX, 15; XXI, 1–2, 4, 11–27] побачив на її місці “нове небо і нову землю”, а на них “святе місто Єрусалим”, в якому “записані у книзі життя” житимуть разом з Богом “і смерті не буде вже, ні плачу, ні крику, ні недуги вже не буде...”. Далі слідує опис оточеного великою і високою стіною з дванадцятьма брамами “нового Єрусалиму”: він повний золота, перлів, коштовного каміння і “не має потреби ні у сонці, ні у місяці для освітлення свого, бо слава Божа освітила його”. В цьому місті “спасенні народи будуть ходити у світлі [Агнця], і царі земні принесуть до нього славу і честь свою”, “і не ввійде до нього ніщо нечисте, і ніхто, підданий мерзоті і неправді...”.

Немає сумніву, що це не соціально-політичний проект, адже все у “новому Єрусалимі” діється поза часом і простором під безпосереднім божим правлінням, а отже, жодного зв’язку з реальністю цього видіння післяімперського (постапокаліптичного) світу ми не знайдемо. Це і зрозуміло: підпільне (катакомбне) християнство I – поч. IV ст. було зосереджене на виживанні і поширенні віровчення [21, с. 13], йому було не до розробки механізмів управління державою.

Тим не менше, серед усіх нових форм духовних рухів християнство придбало найбільше adeptів і, можливо, саме це визначило його перемогу і спричинило прийняття його протягом IV ст. н.е. як державної релігії. Очевидно, що причини його тріумфу лежать у площині особливостей культу, світогляду, філософії, однак, не останню роль зіграла також та обставина, що християнські мислителі після порівняно нетривалого періоду тотальної негачії (заперечення) соціальної дійсності зуміли виробити позитивну суспільно-політичну програму: саме християнство запропонувало нову форму зв’язку особистості і суспільства, ту форму, яка визначила виникнення і розвиток європейської цивілізації у її західному і східному варіантах. Дуже важливим у цьому процесі була та обставина, що, на відміну від “космічної” платонівської і “органічної” аристотелівської, християнство несло з собою цілковито нову для європейської думки ідею “метафізичного союзу” між людиною і особистісним “Абсолютом”. С. С. Аверінцев бачив тут рецепцію і переосмислення старозавітного “договору” між богом і общиною людей (“народом божим”), “в силу якого людина приймає заповіді бога і творить на землі його волю, а бог охороняє і ”спасає” людину, надаючи їй існуванню благодійної рівноваги” [20, с. 504; Див. також: 29, с. 5, 10].

Добре відомо, що в основі теології християнства перебуває ідея особистісного розуміння “Абсолюту”, що, без перебільшення, рішуче вирізняє його серед більшості світових релігій. Хоч неоплатонічна схема “Єдине” – “Нус” (світовий розум) – “Псюхе” (світова душа) суттєво вплинула на становлення доктрини християнства [Див.: 12, с. 448], однак відношення між трьома елементами християнської Трійці тлумачиться як особистісне. С.С. Аверінцев писав, що у християнстві “Абсолют” – це “особисте взаємовідношення трьох іпостасей, або осіб: Отця (безпочаткового першопочатку), Сина або Логоса (смиислового і оформлюючого принципу) і св. Духа (“животворного” принципу)... всі три особи існували завжди (“передвічні”) і рівні за достоїнством (“рівночестні”)” [13, с. 727]. Таким чином, християнський Бог – це особа (персона), яка має три іпостасі, причому основною вимогою є “не змішувати осіб і не поділяти сутності” [13, с. 727].

Особистісне розуміння “Абсолюту” у християнстві покладає і особистісне розуміння людини: Бог, як абсолютна особистість створив людину “за образом і подобою своєю” [14, Бут., I, 26–27], а значить, як неподільну особистість: і духовна, і тілесна її природа божественні і саме як їх єдність людина досягає досконалість і виконує своє покликання. Отже, християнин – це перш за все особистість: унікальна і неповторна з усіма своїми рисами, а не “громадянин”, “еллін”, “іудей” або “скіф” [Пор.: 14, Колос., III, 10–11]. В силу цього християнин не міг бути основою для існуючих тоді форм державного устрою: покладання особистості над спільнотою робило його добровільну участь у суспільно-політичному житті античного поліса або східної деспотії неможливою. Як відзначив С. С. Аверінцев, у рамках християнства відбулось “звільнення біблійного типу релігійності від політичної проблематики іудейського народу” [20, с. 503]. Однак, спочатку зайнявши рівноправне становище серед інших релігій Імперії, а потім і висунувшись на чоловіче місце панівної релігії, християнство, зрештою, було змушене розпочати погодження цієї суперечності. Немає сумніву, що найважливішу роль у теоретичному осмисленні цієї проблеми належить Аврелію Августину Блаженному (354–430 рр.).

Для Августина як релігійного мислителя характерне загострене відчуття людської особистості, яку він розуміє тільки цілісною, нерозривною єдністю: “...Людина не суть тільки тіло або тільки душа, але складається з душі і тіла. Правильно, що душа складає не всю людину, а кращу її частину, і що тіло не складає всієї людини, а тільки нижчу її частину і що, коли і те, і друге поєднані разом, то це і називається людиною” [Цит. за: 16, с. 314–315]. В іншому місці він стверджує: “...Ми всі згідні, що людина не може бути ні без тіла, ні без душі...” [17, с. 593]. Отже, не “звільнювати душу з в’язниці тіла” є завданням людини, а “по-перше, бути; по-друге, бути тим або іншим; по-третє, залишатись тим, що є, стільки, скільки можливо” [Цит. за: 16, с. 285]. Виходячи з такого рішучого заперечення дуалізму, мови про єднання з “Абсолютом” в “екстатичному самозабутті” вже не може бути: суб’єкт і об’єкт мислення не зливаються, в той же час становлячи єдність. Августин твердить, що зв’язок між “душею, що споглядає і істинним, яке споглядається, або ж є таким, що суб’єктом служить душа, а це істинне існує в суб’єкті, або ж і перше і друге є субстанцією” [Цит. за: 16, с. 269–270].

Отже, людина повинна до кінця нести те, що, за словами Е. Фромма, “робить її людиною і одночасно мучить, – свій розум і усвідомлення самої себе” [9, с. 85]. Очевидним є те, що така духовна спрямованість вимагає постійного напруження, яке залишає людину в самотності, наодинці з собою: адже ніхто не замінить її після смерті під час Суду, ніхто не допоможе вирішити крайні питання її власного існування – ні пророк, ні філософ, ні вождь. Тому єдиним дороговказом і опорою при такому загостреному самоусвідомленні може бути тільки Бог, що розуміється як абсолютна особистість. “Так! – вигукує Августин – Мене не було б Боже мій; я зовсім не існував би, якби Ти не був у мені, або, точніше, я не існував би, якби не був у Тобі, “з якого все, у якому все” [18, с. 4]. Тільки відчуття Бога визначає існування людини як власне людини, а не належність до роду, етносу або держави. Тільки самоусвідомлення себе як творіння Божого є гідним її, а не самозабуття в екстазі, яке означає смерть людини як особистості.

Августин чудово знав із власного досвіду як тяжко знайти правильний шлях, тому із розумінням ставився до маніхеїв: “Ті проти вас лютують, хто не знає, як важко подолати плотські фантазми ясністю благочестивої думки і як рідко це буває. Лютують ті, хто не розуміє, з яким опором пристосовується зір внутрішньої людини до того, щоб бачити своє сонце... те, про яке у Євангелії сказано: “Було Світло істинне, Яке просвітлює кожну людину, що приходить на світ” [14, Ін., I, 9]. Ті лютують проти вас, хто не відає, якими зітханнями і



стогонами купується можливість хоча б якоюсь мірою пізнати Бога” [Цит. за: 16, с. 219]. “Ясністю благочестивої думки” осягається “світло істини”, що і є блаженним життям – цілком персональна мета, досяжна на землі, а не на небі, як у Платона, і не у державі, як в Арістотеля. Але осягнення істини теж не є метою, бо навіщо тоді Бог, якщо вже є істина? Важливіше інше: “...Повний душевний достаток, тобто блаженне життя, полягає у тому, щоб благочестиво і досконало знати, ким спрямований ти до істини, якою істиною живишся, через що поєднуєшся з вищим мірилом” [Цит за: 19, с. 40]. Тобто, людина вже обрана Богом до блаженного життя і щастя полягає в усвідомленні цього. Тому власне зараз постає проблема “свободи волі”: якщо Бог вже обрав “блаженних”, то чи не є це доказом відсутності “вільної волі” і людині більше нічого не лишається, як чекати знамення своєї вибраності?

Ісус Христос сказав іудеям: “...Не ремствуйте між собою: ніхто не може прийти до мене, якщо не залучить його Отець, що послав мене; і я воскресну його в останній день” [14, Ін., VI, 43–44]. Без сумніву, це яскраве свідчення на користь “рабства волі” і Августин цілком схиляється до нього. Звертаючись до Всевишнього, філософ пише: “І людина, ця маленька частинка творіння твого... така незначна ланка у творінні твоєму, дерзає оспівувати тобі хвалу. Але ти сам спонукаєш її, щоб вона знаходила блаженство у прославленні тебе; бо ти створив нас для себе, і душа наша доти скніє, не знаходячи собі спокою, поки не заспокоїться у тобі” [17, с. 582]. Отже, людина не може змінити своєї долі: тільки Боже обрання збавить її, прокляття ж навіки прирікає на безнадій і муки.

Здавалось би, все зрозуміло: доля людини в руках Божих – обрані нехай блаженствують, а прокляті – ремствують. Однак, вся справа полягає у тому, що воля Бога прихована від людей: “Вважаю, що... істину знає один тільки Бог і, можливо, пізнає душа людини, коли залишить це тіло, тобто цю похмуру темницю” [17, с. 592]. Тому люди не можуть за життя дізнатися своєї долі і змушені діяти на власний розсуд. У результаті начебто з’являється можливість морального вибору: або повна пасивність, або ж нестримна свобода, навіть розперезання, не обмежене ніким і нічим. Однак, це тільки видимість свободи волі, тому що коли людина не прагне до Бога, тоді вона перебуває у рабстві диявола. Третього тут не дано, бо коли Адам вчинив первородний гріх, піддавшись спокусі змія, то він виступив проти волі Бога. “Не тим людина зробилась схожою на диявола, – зазначає Августин, – що має плоть, якої диявол не має, а тим, що живе сама по собі, тобто по людині. Бо і диявол захотів жити сам по собі, коли не встояв у істині... Отже, коли людина живе по людині, а не по Богу, вона подібна дияволу” [17, с. 601]. У зв’язку з цим людство поділяється на два роди: “До одного з них належить юрба людей нечестивих, які носять образ земної людини від початку і до кінця віку. До другого – ряд людей, відданих єдиному Богу, але які від Адама до Іоанна Хрестителя вели життя земної людини у певній рабській праведності; його історія називається Старим заповітом, який, так би мовити, обіцяв земне царство, і вся вона є не що інше, як образ нового народу і Нового заповіту, який обіцяє царство небесне” [17, с. 605]. З приходом Ісуса Христа розпочинається “існування у часі” цього “нового народу”, яке триватиме до Судного дня: “Після цього дня, із знищенням ветшої людини, відбудеться та переміна, яка обіцяє ангельське життя...” [17, с. 605].

Цей період – від Христа до Судного дня, – Августин назвав “старістю людства” [Цит. за: 19, с. 17] і його можна розглядати як переддень царства Божого, до якого потраплять тільки праведники, “віддані єдиному Богу”. Якщо від Адама до Іоанна Хрестителя люди, відвернувшись від Бога, усе більше загрузали в гріховності і лише небагато хто жив “у певній рабській праведності”, то пославши Христа, Бог дав людям вірець і заповіді праведного життя, яке і забезпечить тим, хто їх дотримуватиметься, Царство боже. Якраз на Страшному

суді і буде визначено праведних і грішних – відокремлено “овечок” від “козлищ”: “...Бо всі ми повстанемо, але не всі змінимося (14, I Корінф., XV, 51). Народ благочестивий повстане для того, щоби рештки своєї ветхої людини перемінити на нову; народ же нечестивий, що жив від початку до кінця ветхою людиною, повстане для того, щоб піддатися повторній смерті” [17, с. 605]. Отже, Августин застосовує тут ідею “теократичної” держави Платона – держави як “передодня граду божого”, мета якої полягає у підготовці до Страшного суду і є, таким чином, моральною метою.

Однак, Августин не пропонує, як це зробив Платон, проекту “ідеальної” держави, згідно якого можна було б перетворити “земну” державу у “теократичну” – це суперечило б його концепції особистості, як “образу і подоби Божої”. Навпаки, за Августином, все повинно залишатись на своєму місці, тому що “підкорення царям і взагалі вищій владі” необхідне для державного життя [17, с. 584]. “Град земний” – від диявола, тому що зроджений він із “зіпсованої гріхом природи людини”, з “любові до себе, доведеної до презирства до Бога”. Над “градом земним”, пише мислитель, “панує похоть панування, яка управляє і правителями його, і підкореними йому народами” [17, с. 602]. Це – держава, що являє собою “свою власну дійсність”, суть якої полягає у “спустошенні душі смертних своїм пануванням”. Так було до Христа, якщо ж так залишилось і після – значить, це у намірах божих. Тим же, хто бажає жити не “по плоті”, а “по духу”, необхідно створити “град божий на землі” – всередині “граду земного”, мирно співіснуючи з цим останнім. У цьому “граді небесному” громадяни не панують один над одним (що суперечить задуму божому), а “з любові служать взаємно один одному” – “і пресвітери, керуючи, і підлеглі, слушаючись”. Августин так визначив завдання “граду небесного”: “...Град небесний, поки перебуває у земній мандрівці, призиває громадян з усіх народів і набирає мандрівне суспільство у всіх язиках не надаючи значення тому, що є різного у правах, законах і установах, якими світ земний установлюється або підтримується; нічого з останнього не скасовуючи і не руйнуючи, а навпаки, зберігаючи і дотримуючи всього, що хоч у різних народів і є різним, але скеровується до однієї і тієї ж мети земного миру, якщо тільки не перешкоджає релігії, яка вчить шануванню єдиного найвищого і істинного Бога” [17, с. 604–605]. Отже, “град земний” служить для того, щоб через посередництво “дійсності граду земного” бути “передзображенням граду небесного”.

Власне кажучи, Августин насправді створив “передзображення” (прообраз або навіть модель) середньовічної держави, тому що його концепція “двох градусів” дивовижним чином підійшла для пояснення тих соціально-політичних реалій, які визначали життя Європи у V – першій половині XVII ст. Через все Середньовіччя пройшло негативне ставлення до держави як до “породження диявола”, де править “похоть панування”, що “спустошує душі”, тобто “позбавляє їх гідності в очах Божих”. “Християнин” і “громадянин” – поняття несумісні, тому що служіння “граду земному” неухильно вилучає з “граду небесного”, а отже, створити на основі таким чином зрозумілої особистості впорядковану державу з постійними інституціями неможливо. Крім того, індивіда, який усвідомив цінність своєї особистості як “образу і подоби Божої” даремно запалювати ідеями “батьківщини”, “народу” або “імперії” і спонукувати до різного роду великих звершень. Консолідація соціуму значного масштабу у Середні віки відбувалась тільки за наявності чіткої релігійної мети – такої як “захист віри”, “поширення Христової віри” і, як апофеоз, – “визволення гробу Господнього”. Однак, ці прояви “колективної волі” були так само недовговічними, як і релігійно-духовне піднесення, що їх надихало, і, звичайно, не завершувалось стійким державним утворенням: вичерпувалась “богоугодна ідея” – розпадалась і організація, нею інспірована. Натомість процвітали

різноманітні “неформальні”, “неконституційовані”, тобто – особисті відносини. Середньовічне європейське суспільство складалось не з держав або народів, а з різноманітних спільнот, що утворювались заради якихось інтересів, які, химерно переплітаючись, взаємодіючи, стикаючись між собою, формували складну дійсність тодішнього суспільно-політичного життя. Першою з таких спільнот, по суті “державою у державі”, був “град небесний” Августина – “рід спілкування”, який об’єднував “громадян, що з любові служать один одному”. У цьому “граді небесному” дійсно не мали значення мова, звичаї, закони і установи, які могли бути якими завгодно, тому що не вони являлись причиною об’єднання, а релігія, що, за словами Августина, “вчить шануванню єдиного найвищого і істинного Бога” [17, с. 604–605]. В антропологічному вимірі це означало заздрісне збереження кожною особою самої себе (зрозуміло, як християнина), щоб згодом гідно предстати на Страшному Суді.

Вільгельм Віндельбанд пояснював таке парадоксальне поєднання особистості і спільноти тим, що Августин допускав “колективний шлях до спасіння”: оскільки Адам згрішив за все людство, а Ісус Христос постраждав за всіх, значить і “спасатись” воно повинно як “єдине тіло”, об’єднавшись у католицьку (тобто всесвітню) церкву [22, с. 356–361]. Але так як об’єднання відбувається не заради самої соціальної організації, а заради спасіння кожного зокрема, то у рамках церкви кожен віруючий зберігав своє власне відношення до Бога, тому що спілкування з ним могло відбуватись тільки на особистісному рівні. Як писав французький мислитель П’єр Абеляр (бл. 1079–1142 рр.): “І людина відрізняється одна від іншої особистісно... а не субстанціонально, тому що цей (hocest), зрозуміло, не той, хоч той – внутрішньо, субстанціонально – буде тим самим, що і цей... Тобто внутрішньо людина є тієї ж субстанції, що і інша людина, але це не стосується її особи, non persona” [Цит. за: 23, с. 27]. Значить, церковна організація об’єднує лише “субстанції”, служить “спілкуванню” людей, а відносини з Богом, а отже, і спасіння – справа особиста кожного члена “тіла церковного”.

Але “град небесний на землі” був лише одним “родом спілкування”, в якому брала участь середньовічна людина. Вона “спілкувалась” ще в сім’ї, роді, поселенні, на певній території, мала відносини з паном, покровителем, “рівними собі” за професією і соціальним становищем тощо, тобто, входила до найрізноманітніших станів, угруповань, спільнот, верств. В усіх цих “родах спілкування” виникала своя ієрархія, кожен член якої мав у ній свою “сходінку” з відповідними привілеями, правами і обов’язками. Кожна з цих ієрархій могла претендувати на індивіда, на виключне його підпорядкування тільки самій собі. Без сумніву: королівська влада, територіальний володар, сеньйор, місто, цех і т.д. одразу скористались би цим, якби вони не врівноважувались взаємно – всі ієрархії були “рівносильними”, точніше, однаково слабкими в епоху Середньовіччя. Цим і визначалась роль церкви, що вона об’єднувала членів всіх ієрархій і спільнот, була організацією “надтериторіальною”, “надетнічною” і “наддержавною”. А. Я. Гуревич зауважує: “Вся система міжособистісних відносин феодального типу вимагає існування осіб, що володіють певним юридичним і моральним статусом. Ієрархія не виключала особистість, вона відводила соціально визначеним особистостям відповідні місця” [24, с. 83]. Ось тут і стає зрозумілим значення августинівської персоналістської концепції “Абсолюту”, яке покладає розуміння людини як особистості. Об’єднані у “град небесний на землі” католицької церкви як особистості, середньовічні люди цим забезпечували себе від підпорядкування якогось роду ієрархії або спільноті. Таким чином, весь середньовічний світ тримався на августинівському “мене не було б, якби Ти не був у мені, або, точніше, я не існував би, якби не був у Тобі...” [18, с. 4].

Слід звернути увагу на той факт, що не все християнство сприйняло августинівську персоналістську концепцію “Абсолюту”. У Візантії величезного впливу набуло вчення “Ареопагітик” – збірника, складеного з чотирьох трактатів і кількох листів, написаних від імені Діонісія Ареопагіта, “афінянина, члена Ареопагу і учня апостола Павла”, який став широковідомим у богословських колах у 533 р. під час полеміки між православними і монофізитами. В одному з листів автор повчає адресата, що для пізнання “істинних таїн Богослов’я” той повинен усунутись “від діяльності і почуттів своїх, і розуму, і від всього чуттєвоосяжного, у від всього розумоосяжного, і від всього суцього, і від всього не-суцього, щоб у міру своїх сил направитись до надприродного єднання з Тим, Хто переважає кожну сутність і кожне відання, бо тільки будучи вільним і незалежним від всього, тільки цілковито відмовившись і від себе самого, і від всього суцього.., тобто все відсторонивши і від всього звільнившись, ти зможеш полинути до надприродного сяяння Божественного Мороку” [33, с. 5]. Найглибше пізнання Бога, переконаний Діонісій Ареопагіт, “ми одержуємо, пізнаючи його незнанням у переважаючому розум єднанні, коли наш розум, позбувшись всього існуючого і потім полишивши самого себе, з’єднується з сяючими променями і звідти, з того світу, осяюється непізнаваною безоднею премудрості” [34, с. 617]. Як бачимо, Діонісій Ареопагіт у цьому своєму апофатичному (від грец. *apophatikos* – негативний) богослов’ї, яке означає шлях до “зосередженого мовчання і екстатичної бездумності” [35, с. 231, Прим. 1], прокламує негацію реального світу, від якого треба відсторонюватись, ховаючись у “бездумність”. Зрозуміло, що без засвоєння і розвитку ідей неоплатонізму тут не обійшлося [36, с. 525].

Натомість в католицькому світі церква не тільки об’єднувала віруючих, але і сама була ієрархією – першою “квазідержавною структурою” Середніх віків. Утворення ієрархії було пов’язане з тим, що церква виступила посередником між християнами і державою у “муніципальному конфлікті”. Коли віруючі у Христа відмовлялись брати участь у місцевому самоврядуванні, тісно пов’язаному з язичницьким культом, церква виступила з вимогою скасувати “поганство” і сама немало сприяла знищенню місцевих культів. До кінця IV ст. н.е. християнство перемогло, і єпископ став стародавнім фламінном, а священники зайняли місця в куріях, де єпископ фактично був першою особою [11, с. 704–705]. Подібне відбулося і в загальноімперському масштабі: безпосередній зв’язок між владою і громадянином розірвався, “соціальна енергія” була спрямована на “потреби душі”, що вело до поступового занепаду держави і зміцнення церковної організації. Цей процес тривав від V по VIII ст. і завершився цілковитим зникненням “державницької” античної спадщини – імперії, і повним тріумфом “релігійної” спадщини – християнської церкви. На думку Н. Д. Фюстеля де Куланжа, падіння Риму відбулося внаслідок “безладу часів”: потроху втрачались правила, якими керувалось суспільство, державне життя все більше заплутувалось і хиріло [25, с. 813]. Натомість міцніла церква й інші “неформальні” інституції: імунітет, патронат, бенефіцій і т. п. – тобто, утверджувався феодализм [26, с. 538–539]. Виходячи з цього, V–VIII століття в європейській історії можна окреслити як “постантичну епоху”: Римська імперія “загинула” не від “революції варварів”, а від “світоглядної революції”, пов’язаної з поширенням християнства. Як провідна ієрархія, церква претендувала на одноосібне панування над особистістю, зосередивши у своїх руках ще і світську владу: історія з так званими Ісидоровими Декреталіями (до складу яких входив славновісний “дар Константина”) найбільш яскраве свідчення цього [27, с. 100]. Однак, як встановив Ж. Ле Гофф, ці зазіхання успішно нейтралізувались іншими силами, особливо королівською ієрархією [28, с. 38]. Рівновага була порушена

тільки в XI ст., коли релігійна і світська влада вступили у відкриту боротьбу за панування над особистістю.

Таким чином, якщо Платон, віддаючи перевагу “духовній” природі людини, як громадянин поліса, мирився з її “тілесною оболонкою”, що покликало до життя його суспільну програму, то Плотин і його послідовники, будучи підданими Імперії, взагалі відмежувались від “земної юдолі”, намагаючись осягти “Абсолют” (“Єдине”), ще за життя, шляхом входження в особливий стан душі – екстаз. Спочатку тимчасові, ці екстатичні стани повинні були “послабити” прив’язаність душі до тіла, щоб в якийсь момент душа без жалю покинула його і “радісно полинула” до своєї “істинної батьківщини” – “Єдиного”.

“Єдине” замкнене на самому собі і породжує Космос мимохідь, як побічний наслідок свого “переповнення через край”. Відповідно, жодне керівництво суспільством з боку “Єдиного” неможливе вже за визначенням. В силу цього “зближення і возз’єднання із всеохопним богом” для філософа-неоплатоніка стає суто індивідуальним актом – йому діла немає до інших людей, більше того, досягши цієї “кінцевої мети”, він, навіть бажаючи допомогти іншим, не зможе цього зробити, оскільки “екстаз” – це стан одиничної душі, а не колективної. Для цього необхідно відмовитись від всякої діяльності, “втекти від миру”, адже екстатична нестями, коли людина “виходить за межі самої себе”, несумісна з громадянською позицією. Це свого роду “містичний анархізм”, що заперечує будь-яку державну організацію з міркувань “вищого призначення” людської “духовної природи”. Отже, подібно тому як Імперія, розвинувши метафізику Арістотеля, довела до досконалості форму і ідеологію античного поліса і, створивши майже ідеальну державу, прийшла до повного заперечення громадянськості, перетворивши громадянина на підданого, так і неоплатонізм, розвинувши до логічного завершення метафізику Платона, прийшов до повного заперечення значення і цінності людської особистості.

Християнство, формуючись в атмосфері ненависті до Імперії, не просто заперечувало будь-яку державність, подібно неоплатонікам, але і жадало повного і остаточного її знищення і заміни на “новий Єрусалим”, де все відбувається поза часом і простором під безпосереднім “божим правлінням”.

Разом з тим, християнські мислителі після порівняно нетривалого періоду тотального заперечення (негації) соціальної дійсності зуміли виробити позитивну суспільно-політичну програму. Зокрема, Аврелій Августин своєю концепцією “двох градусів” запропонував нову форму зв’язку особистості і суспільства, ту форму, яка визначила виникнення і розвиток європейської цивілізації у її західному і східному варіантах. Дуже важливим у цьому процесі була та обставина, що, на відміну від “космічної” платонівської і “органічної” арістотелівської, християнство несло з собою цілковито нову для європейської думки ідею “метафізичного союзу” між людиною і особистісним “Абсолютом”.

### Список використаних джерел

1. Шама О. І. “Ідеальна” держава Платона як “виховний заклад” для підготовки до “небесного блаженства” / О. І. Шама // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія / За заг. ред. проф. І. С. Зуляка. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2016. – Вип. 1, Ч.4. – [175 с.]. – С. 133–143.
2. Шама О. І. “Органічна держава” Арістотеля як кінцева мета розвитку античного суспільства / О. І. Шама // Україна-Європа-Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини / Гол. ред. Л. М. Алексієвцев. – Вип. 17. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2016. – [344 с.]. – С. 245–253.
3. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / Лосев А. Ф. – М.: “Мысль”, 1978. – 623 с.
4. Плотин. Пятая эннеада / Плотин / Пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. – СПб.: “Изд-во Олега Абышко”, 2005. – 320 с. – (Серия “Plotiniana”).
5. Порфирий. Жизнь Плотина / Порфирий // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский / Ред. тома и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; Пер. М. Л. Гаспарова. – 2-е, испр., изд. – М.: АН СССР, изд-во “Мысль”, 1986. – 571 с. –

- (Философ. наследие. Т.99). – С. 427–440. 6. *Платон*. Пир / Пер. С. Апта / Платон. Избранные диалоги / Пер. с древнегреч.; сост., вступ. ст. и коммент. В. Асмуса; ред. переводов А. Егунов. – М.: “Художественная литература”, 1965. – 442 с. (Серия Б-ка антич. л-ры. Греция). – С. 118–184. 7. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль / Пер. с фр. под ред. Никольского В. К. и Киссина А. В. – М.: Изд-во “Атеист”, 1930. – 337 с. 8. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии: Учеб. пособие для вузов / А. Н. Чанышев. – М.: Высш. Шк., 1991. – 512 с. 9. *Фромм Э.* Душа человека / Э. З. Фромм / Пер. с нем. В. А. Закс, Э. М. Телятникова; пер. с англ. Т. В. Панфилова, Т. И. Перепелова / Общ. ред., сост. и предисл. П. С. Гуревича. – М.: Изд-во “Республика”, 1992. – 430 с. – (Серия “Мыслители XX века”). 10. *Еремеев С. И.* О башне вавилонской (вместо предисловия) / Еремеев С.И. // Гностики, или “о лжеименном знании” / Пер. с коптск., древнегреч., англ., исп. и др. / Сост. С. И. Еремеев. – Киев: “УИММ-ПРЕСС” – “ИСА”, 1996. – [393 с.]. – С. 3–10. 11. *Фюстель де Куланж Н. Д.* История общественного строя древней Франции. Т. 2. Германское вторжение и конец империи: пер. с фр. / Нума Дени Фюстель де Куланж; Пер. под ред., вступ. слово М. Гревс; Пер. К. Жюллиан. – СПб.: Типография Альтшулера, 1904. – 717+XVIII с. (Научно-историческая библиотека). 12. *Левада Ю.* Христианство / Левада Ю. // Философская энциклопедия / Гл. ред. Ф. В. Константинов; чл. ред. коллег. В. Ф. Асмус, Б. Э. Быховский, М. Т. Иовчук и др. – Т. 5: Сигнальные системы–Яшты. – М.: Изд-во “Советская Энциклопедия”, 1970. – [740 с.]. – С. 447–452. 13. *Аверинцев С.* Христианство / С. С. Аверинцев // Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С. Аверинцев, Э. Араб-Оглы, Л. Ильичев и др. – М.: Сов. Энциклопедия, 1989. – [815 с.]. – С. 726–728. 14. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. В укр. пер. з парал. місц. та дод. / Пер. патр. Філарета (Денисенка) за Біблією рос. мовою, яка була перекл. з євр. та грец. мов у др. пол. XIX ст. (Синод. вид. Рос. бібл. тов. Москва, 2002) / патр. Філарет (Денисенко). – Київ: Вид. Київ. патр. Укр. прав. церкви Київ. патр., 2004. – 1408 с. 15. *Шама О. І.* Античний поліс, християнство і падіння Західної Римської імперії / О. І. Шама // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія / За заг. ред. І. С. Зуляка. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2007. – Вип. 1. – С. 132–134. 16. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Г. Г. Майоров. – М., Изд-во “Мысль”, 1979. – 431 с. 17. *Августин*. [Фрагменты] / Аврелий Августин // Антология мировой философии в 4 т. Т.1. Философия древности и средневековья. Ч.2. / Ред. коллегия: В. В. Соколов (ред.-сост. и авт. вступ. статьи), В. Ф. Асмус, В. В. Богатов и др. – М.: Изд-во соц.-эконом. л-ры “Мысль”, 1969. – 936 с. (АН СССР. Инт-т философии. Философ. наследие). – С. 581–605. 18. *Святой Августин*. Сповідь / Августин Аврелий / Пер. з латин. Юрія Мушака. – 2-е видання. – К.: Основи, 1997. – 310 с. 19. *История* политических и правовых учений. Средние века и Возрождение / Отв. ред. В. С. Нерсисянц / В. С. Нерсисянц / Редколл. В. Д. Зорькин, Л. С. Мамут, О. В. Мартышин. – М.: “Наука”, 1986. – 346 с. 20. *Аверинцев С. С.* Истоки и развитие раннехристианской литературы // Аверинцев С.С. // История всемирной литературы в девяти томах / Гл. редкол.: Г. П. Бердников (гл. ред.), А. С. Бушмин, Ю. Б. Виппер и др. – Т.1 / Ред. коллег.: И. С. Брагинский (отв. ред.), Н. И. Балашов, М. Л. Гаспаров, П. А. Гринцер. – М.: Изд-во “Наука”, 1983. – 581 с. – (АН СССР, Ин-т миров. л-ры им. А. М. Горького). – С. 501–515. 21. *Vunner P. Ю.* Рим и раннее христианство / Р. Ю. Виппер. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1954. – 268 с. 22. *Виндельбанд В.* История древней философии с приложением Истории философии средних веков и эпохи Возрождения / Виндельбанд Вильгельм / Под ред. проф. А. И. Введенского, пер. [с нем.] слушательниц С.-Петербур. высших женских курсов. – 3-е изд. – СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1902. – XVI+404 с., с карт. 23. *Неретина С. С.* Через идею диалога культур / Неретина С. С. // Одиссей. Человек в истории. 1990. / Отв. ред. А. Я. Гуревич; Ред. коллег. Ю. Н. Афанасьев, Л. М. Баткин, Ю. Л. Бессмертный и др. – М.: Наука, 1990. – [222 с.]. – С. 23–28. 24. *Гуревич А. Я.* Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры / Гуревич А. Я. // Одиссей. Человек в истории. 1990 / Отв. ред. А. Я. Гуревич; Ред. коллег. Ю. Н. Афанасьев, Л. М. Баткин, Ю. Л. Бессмертный и др. – М.: Наука, 1990. – [222 с.]. – С. 76–89. 25. *Фюстель де Куланж Н. Д.* История общественного строя Древней Франции. Т.3. Франкская монархия: пер. с фр. / Нума Дени Фюстель де Куланж; Пер. И. М. Гревс. – СПб.: Типография Альтшулера, 1907. – 814+XVI с. (Научно-историческая библиотека). 26. *Фюстель де Куланж Н. Д.* История общественного строя Древней Франции. Т.5. Начало феодального строя: Бенефиций и патронат в Меровингскую эпоху: пер. с фр. / Нума Дени Фюстель де Куланж; Пер. под ред. И. М. Гревс. – СПб.: Типография “Общественная польза”: паровая типография Н. Л. Ныркина, 1910. – 542+XXX с. 27. *Лінч Д. Г.* Середньовічна церква. Коротка історія / Лінч Д. Г. / Пер. з англ. В. Шовкуна. – К.: Основи, 1994. – 494 с. 28. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Ле

Гофф Ж. / Пер. с фр. Е. И. Лебедева, Ю. П. Малинин, В. И. Райцес и др.; Общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; Послесл. А. Я. Гуревича. – М.: Изд. гр. “Прогресс”, “Прогресс-Академия”, 1992. – 376 с. 29. *Кривелев И.* Книга о Библии (научно-популярные очерки) / И. А. Кривелев. – М.: Изд-во соц.-эконом. л-ры, 1959. – 2-е изд. – 359 с. 30. *Евдокимов Р. В.* Должностные лица в идеальном государстве платоновых “Законов” / Евдокимов Р. В. // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения [Сб. статей] / Отв. ред. Ф. Х. Кессиди. – М.: Изд-во “Наука”, 1979. – 318 с. – (АН СССР, институт философии). – С. 191–211. 31. *Аверинцев С. С.* Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления / С. С. Аверинцев // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения [Сб. статей] / Отв. ред. Ф. Х. Кессиди. – М.: Изд-во “Наука”, 1979. – 318 с. – (АН СССР, институт философии). – С. 83–97. 32. *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, Сочинения 2, 3, 6, 7) / Трофимова М. К. / Отв. ред. М. А. Коростовцев. – М.: Гл. ред. вост. л-ры изд-ва “Наука”, 1979. – 215 с. 33. *Послание к Тимофею святого Дионисия Ареопагита* / Перев. отца Леониды Лутковского / Дионисий Ареопагит // Мистическое богословие – К.: Изд. христ. благод.-просв. ассоц. “Путь к истине”, 1991. – [391 с.]. – С. 3–10. 34. *Ареопагитики* / Пер. игум. Геннадия (Эйкаловича), Ш. В. Хидашели, С. С. Аверинцева // Антология мировой философии в 4 т. Т.1. Философия древности и средневековья. Ч.2. / Ред. коллегия: В. В. Соколов (ред.-сост. и авт. вступ. статьи), В. Ф. Асмус, В. В. Богатов и др. – М.: Изд-во соц.-эконом. л-ры “Мысль”, 1969. – 936 с. (АН СССР. Инт-т философии. Философ. наследие). – С. 606–620. 35. *Послание к Тимофею святого Дионисия Ареопагита о таинственном богословии* / Дионисий Ареопагит / Пер. Л. Н. Лутковского // Историко-философский ежегодник 1990 / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова; Ред. коллег.: Б. В. Богданов, А. И. Володин, Б. Т. Григорьян и др. – М.: “Наука”, 1991. – 380 с. – (АН СССР. Институт философии) – С. 221–232. 36. *Аверинцев С. С.* Псевдо-Дионисий Ареопагит / Аверинцев С. С. // Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С. Аверинцев, Э. Араб-Оглы, Л. Ильичев и др. – М.: Сов. Энциклопедия, 1989. – [815 с.]. – С. 525. 37. *История политических и правовых учений: Учебник* / Грацианский П. С., Зорькин В. Д., Мамут Л. С.; Под ред. В. С. Нерсисянца. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Юрид. лит., 1988. – 816 с. 38. *Себайн Д. Г.*, Торсон Т. Л. История политической думки / Себайн Джордж Г., Торсон Томас Л. / Пер. з англ. Марія Габлевич, Ігор Гарник, Василь Івашко і ін. – К.: “Основи”, 1997. – 838 с. 39. *Алексієвець М. М.*, Шама О. І. Історія світової культури. Частина перша: від первісності до Ренесансу / Алексієвець М. М., Шама О. І. – Тернопіль: “Лілея”, 2006. – 528 с. 40. *Плутарх.* Сулла / Плутарх Херонейський / Пер. В. Смирнова // Плутарх. Избранные жизнеописания: В двух томах. Том 2. / Пер. с древнегреч.; Сост., вступ. ст., прим. М. Томашевской. – М.: Правда, 1990. – [608 с.]. – С. 36–76. 41. *Лукрецій*, Тит Кар. Про природу речей: Поема: 3 латин. / Тит Лукрецій Кар / Пер., передм. та приміт. А. Содомори. – К.: Дніпро, 1988. – 191 с. 42. *Маяк И. Л.* Рим первых царей (Генезис римского полиса) / И. Л. Маяк – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983. – 272 с. 43. *Немировский А. И.* Идеология и культура раннего Рима / А. И. Немировский. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1964. – 207 с. 44. *Беркова Е. А.* Цицерон как критик суеверий / Е. А. Беркова // Цицерон: сборник статей / Отв. ред. Ф. А. Петровский. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1958. – 149 с. – (Акад. наук СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького). – С. 57–78. 45. *Цицерон М. Т.* Речь об отвсетах гаруспиков [В сенате, май (?) 56 г.] / Марк Туллий Цицерон / Пер. с лат. В. Горенштейн // Цицерон Туллий Марк. Речи в двух томах. Том 2. годы 62-43 до н.э. / Изд. подг. В. О. Горенштейн и М. Е. Грабарь-Пассек. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 397 с. – (Серия “Литерат. Памятники”). – С. 181–204. 46. *Штаерман Е. М.* К проблеме возникновения государства в Риме / Штаерман Е. М. // Вестник древней истории. – М.: Изд-во “Наука”, 1989. – №2. – С. 76–94. 47. *Маяк И. Л.* Ранний Рим / И. Л. Маяк // История Европы в восьми томах с древнейших времен до наших дней / Гл. ред. колл.: З. В. Удальцова (предс.), Б. Ю. Вайткявичюс, Ю. Б. Виппер и др. – Том I: Древняя Европа / Ред. колл. тома: Е. С. Голубцова (отв. ред.), Ю. К. Колосовская, В. И. Кузищин и др. – М.: “Наука”, 1988. – [704 с.]. – С. 182–198. 48. *Полибий.* Всеобщая история. В 2 т. Т.1. Кн. I–X / Полибий; Пер. с древнегреч. Ф. Мищенко. – М.: ООО “Изд-во АСТ”, 2004. – 765 [3] с. – (Историческая библиотека).

### Александр Шама

#### ВОЗЗРЕНИЯ НА ГОСУДАРСТВО В ЭПОХУ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ: ОТ НЕГАЦИИ ПЛОТИНА ДО “ДВУХ ГРАДОВ” АВГУСТИНА

*Подобно* тому как Империя, развив метафизику Аристотеля, довела до совершенства форму и идеологию античного полиса и, создав почти идеальное государство, пришла к полному отрицанию гражданственности, превратив гражданина на подданного, так и неоплатонизм, развив до логического завершения метафизику Платона, пришел к полному отрицанию значения и ценности

человеческой личности. В противоположность этому Аврелий Августин своей концепцией “двух градов” предложил новую форму связи личности и общества, ту форму, которая определила возникновение и развитие европейской цивилизации в ее западном и восточном вариантах. В отличие от “космической” платоновской и “органической” аристотелевской, христианство несло с собой совершенно новую идею “метафизического союза” между человеком и личностным “Абсолютом”.

*Ключевые слова:* Республика, Империя, неоплатонизм, негация, метафизика, “Абсолют”, “Единое”, “два града”.

**Olexandr Shama**

**THE VIEWS ON THE STATE IN THE EPOCH OF LATE ANTIQUITY: FROM  
THE PLOTIN'S NEGATION TO THE AUGUSTINE'S “TWO POLISES”**

*Just as* the Empire, having developed the metaphysics of Aristotle, perfected the form and ideology of the ancient polis and, having created an almost ideal state, came to a complete denial of citizenship, turning a citizen into a subject, and Neoplatonism, developing to the logical conclusion the metaphysics of Plato, came to complete negation of values of the human person. In contrast, Aurelius Augustin, with his concept of “two polises”, proposed a new form of connection between personality and society, the form that determined the emergence and development of European civilization in its western and eastern versions. Unlike the “cosmic” Platonic and “organic” Aristotelian, Christianity carried with it a completely new idea of a “metaphysical union” between man and the personal “Absolute”.

*Key words:* Republic, Empire, Neoplatonism, negation, metaphysics, “Absolute”, “One”, “two polises”.