
ПРАВОВАЯ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ
И РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО, «ГРАЖДАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ»
И ПОЛИТИЧЕСКАЯ МОРАЛЬ АВГУСТИНА:
КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ С АНТИЧНЫМИ УЧЕНИЯМИ

© 2023 г. С. Н. Храмешин

Славяно-Греко-Латинская академия, г. Москва

E-mail: rector@sgla.ru

Поступила в редакцию 13.04.2022 г.

Аннотация. Исследование посвящено компаративному анализу понятий «гражданское общество», «гражданская теология» в соотношении политической морали блаженного Августина Аврелия с античными учениями. В статье производится попытка герменевтического анализа часто используемого в теории государственно-правовых учений понятия гражданского общества. Устанавливаются отличия между языческим римским пониманием справедливости и предлагаемым блаженным Августином, основанным на Священном Писании как базе государственно-правовых отношений в античном обществе: по мнению Августина, настоящая причина, по которой классическая философия делает невозможным воспитание добродетельных людей и ведет к саморазрушению, заключается не в том, что она нерелигиозна, а в том, что она выражается в неправильной и неверной концепции божества. И это наиболее очевидно в языческом политеизме. Поэтому ясно, что Августин в своей попытке определить гражданское общество следует классической традиции, подчеркивая её существенное согласие со Священным Писанием. Его главная оппозиция античным философам-язычникам касается не столько их учения о естественных идеалах гражданского общества и необходимости существования правосудия внутри него, сколько их неспособности достичь единого справедливого общества.

Ключевые слова: гражданское общество, блаженный Августин, теория и история права и государства, теология, теория и философия политики, античное право.

Цитирование: Храмешин С.Н. Гражданское общество, «гражданская теология» и политическая мораль Августина: компаративный анализ с античными учениями // Государство и право. 2023. № 4. С. 111–118.

DOI: 10.31857/S102694520019728-1

CIVIL SOCIETY, “CIVIL THEOLOGY”
AND AUGUSTINE’S POLITICAL MORALITY:
A COMPARATIVE ANALYSIS WITH ANCIENT TEACHINGS

© 2023 S. N. Khrameshin

Slavic Greek Latin Academy, Moscow

E-mail: rector@sgla.ru

Received 13.04.2022

Abstract. The study is devoted to a comparative analysis of the concepts of “civil society”, “civil theology” in relation to the political morality of Blessed Augustine Aurelius with ancient teachings. The article attempts a hermeneutic analysis of the concept of civil society often used in the theory of state-legal doctrines. The differences are established between the pagan Roman understanding of justice and the proposed by Blessed Augustine, based on Holy Scripture as the basis of state-legal relations in ancient society: according to Augustine, the real reason why classical philosophy makes it impossible to raise virtuous people and leads to self-destruction is not because it is irreligious, but because it expresses itself in a wrong and wrong conception of a deity. And this is most evident in pagan polytheism. It is therefore clear that Augustine, in his attempt to define civil society, follows the classical tradition, emphasizing its essential agreement with Scripture. His main opposition to the ancient pagan philosophers concerns not so much their teaching about the natural ideals of civil society and the need for the existence of justice within it, but their inability to achieve a single just society.

Key words: civil society, St. Augustine, theory and history of law and state, theology, theory and philosophy of politics, ancient law.

For citation: *Khrameshin, S.N. (2023). Civil society, “civil theology” and Augustine’s political morality: a comparative analysis with ancient teachings // Gosudarstvo i pravo=State and Law, No. 4, pp. 111–118.*

Августин считается первым автором, который широко рассматривает вопрос о гражданском обществе в свете новой ситуации, возникшей в результате появления христианства как открытой, свободной от культа религии и его отношений с греко-римским миром. Как римский писатель, он является наследником Платона, но он также и заново сформулировал его основную мысль, адаптированную к латинскому миру Цицероном. Как христианский писатель, он пытался изменить эту философию так, чтобы она соответствовала потребностям христианской веры. Таким образом, Августин представлен если не как основатель, то по крайней мере как представитель новой традиции философско-политической мысли, характеризующейся попыткой слияния или примирения элементов, полученных из двух независимых, разнородных и не связанных между собой вплоть до IV в. источников: Библии и классической философии¹.

Термин «политическая теология» устойчиво вошел в научный оборот описания философской мысли Августина. Откуда он возник и насколько точно его употребление? На латинском языке этот термин, который епископ Гиппонский часто использует, особенно в полемике с Варроном, звучит как “*civili theologia*” или дословно «гражданская теология (богословие)». Однако в переводе на русский язык текста «О граде Божиим», как правило, используется именно понятие «политическая теология». Сам Августин Аврелий прекрасно владел как латинским, так и греческим языком. Исследователи же его творчества почему-то схватились именно за термин «политическая», однако в сегодняшнем научном лексиконе «политический» и «гражданский» не равны. Та же самая двусмысленность имеется и в отношении латинского термина “*civilem societatem*” — «гражданское общество», которое очень часто у исследователей называется «политическим обществом». Отсюда религиозная философия Августина, изложенная в труде «О граде Божиим», как правило, именуется политической. Справедливости ради надо сказать, что в античное время латинский “*civitas*” и греческий “*πόλις*” использовались обычно в одном и том же, нередко широком, смысле: «город, государство, организованное общество»². И если перевод осуществлять

в историческом контексте античности, то скорее всего «политические» теология и общество соответствовали «гражданским». В данном случае буквальный перевод «городская теология», «городское общество», очевидно, не применим. В российскую государственно-правовую науку и политическую философию термин пришел от англоязычных исследователей и чаще всего используется как «гражданское общество», «гражданская теология»³.

Августин в своей попытке определить гражданское общество следует классической традиции, подчеркивая её существенное согласие со Священным Писанием⁴. Его главная оппозиция античным философам-язычникам касается не столько их учения о естественных идеалах гражданского общества⁵ и необходимости существования правосудия внутри него, сколько их неспособности достичь единого справедливого общества. Древнегреческие философы первыми признают, что их модель наилучшего и наиболее желанного города возможна только на словах и в частных беседах, а на практике является неосуществимой. Кроме того, они признают справедливость необходимым условием социального сосуществования, но характеризуются неспособностью её обеспечить⁶. Для Августина нет сомнений в том, что предложения этих философов по поводу общества и его улучшения заслуживают похвалы. Но практические меры по реализации подобных планов терпят неудачу, потому что очевидное и неизбежное развращение человека препятствует более широкому применению этих предложений в политическом сообществе.

Первое место, требующее справедливости, — город. Однако в нем справедливость проявляется редко, а часто и вовсе невозможна. По мнению античных философов, языческие государства характеризуются скорее несправедливостью, чем справедливостью, и этот факт стирает измерение справедливости и добродетели из определения *civitas*,

³ History of political philosophy / L. Strauss, J. Cropsey (eds). Chicago, 1987. P. 183, 184.

⁴ См.: *Khrameshin S.* Theological foundations of treatise “The city of God” by Aurelius Augustine // *Palarch’s Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology*. 2020. Vol. 17. No. 7. P. 8029–8042.

⁵ См.: *Белов В.Н., Сеземан В.Э.* Этика Платона и проблема зла // Кантовский сборник. 2010. № 1 (31). С. 75–89.

⁶ См.: *Аврелий Августин.* Письма. 91:3–4 // *Letters of St. Augustine of Hippo* [Electronic resource] // New Advent. 2020. URL: <https://www.newadvent.org/fathers/1102.htm> (дата обращения: 03.02.2020).

¹ См.: *Lenox-Conyngham A.* Ambrose and philosophy // *Christian faith and Greek philosophy in late antiquity*. Leiden, 1993. P. 112–128.

² *Glötz G.* Η ελληνική “πόλις” / μτφρ. Α. Σακελλαρίου. Αθήνα, 1989.

предложенного Цицероном⁷. Существующие города — это скопления разумных существ, которые связаны друг с другом не через общее принятие права, а через общее согласие относительно объекта их любви независимо от качества любви, красоты или мерзости её объекта.

Весь аргумент античных философов можно резюмировать следующим образом: подтверждая силу идеала совершенной человеческой справедливости и в то же время его практической неэффективности, философия язычников раскрывает присущие ей самой ограничения. Таким образом, заявляется, хотя и не прямо, о необходимости дополнить человеческую справедливость превосходящей и более подлинной формой справедливости. Здесь следует отметить, что критический вопрос политической философии не вытекает из вопросов апокалиптической литературы, которые неверующие могли бы свободно принять или отвергнуть, или во всяком случае из постулатов, чуждых формам классического мышления. Этот вопрос возник целиком из того, что он был основан на логическом принципе, присущем мышлению противников Августина, который они вынуждены были признать: неудачу классической философии обусловило не только отсутствие адекватного и правильного антропологического основания, но и затруднения в выборе наиболее подходящих средств для излечения присущих человеку слабостей и страстей.

По мнению Августина, настоящая причина, по которой классическая схема делает невозможным воспитание добродетельных людей и ведет к саморазрушению, заключается не в том, что она нерелигиозна, а в том, что она выражается в неправильной и неверной концепции божества. И это наиболее очевидно в языческом политеизме.

Самым авторитетным интерпретатором римского политического богословия является Марк Теренций Варрон, латинский ученый (116—27 до н.э.), обширностью знаний и стремлению к совершенствованию которого постоянно восхищается Августин⁸. Вслед за Варроном Августин делит всё языческое богословие на три основных типа: 1) мифическое; 2) естественное, или философское; 3) общественное, или политическое⁹. Мифическое богословие — это богословие поэтов, адресованное непосредственно широкой общественности, здесь множество языческих божеств почитается ради эфемерных благ или материальных выгод, которые

люди надеются получить от них в нынешней жизни. Естественное богословие — это богословие философов, причем монотеистическое. Оно основано на истинном представлении о Боге и как таковое намного превосходит как мифическое, так и политическое богословие. Однако оно остается недоступным практически для всех, кроме небольшого меньшинства высокоодаренных и образованных людей, поэтому оно не способно оказывать активное влияние на общество в целом. Политическое богословие, как следует из его названия, является официальным богословием города¹⁰. Оно отличается от естественного богословия своим политеизмом, а от мифического богословия тем, что навязывает поклонение языческим божествам по причине загробной жизни, а не жизни мирской. Это теология, которую все граждане, особенно жрецы, намереваются осваивать и применять. Гражданская теология изучает виды почитаемых божеств, а также типы священных ритуалов и культов жертвоприношений. Хотя политическое богословие навязывает поклонение ложным божествам, оно, несомненно, более терпимо, чем мифическое богословие. Его больше интересует благо души, чем благо тела, и оно стремится к нравственному совершенствованию человека через формирование и развитие его светских добродетелей.

Августиновский метод заключается в использовании Варрона в качестве свидетеля самоуничтожения его собственных суждений, чтобы доказать неадекватность политической теологии. По мнению блаженного Августина, Варрон защищал политическое богословие не из-за его правильности, а из-за его полезности. Он не принимал эту теологию и не воспринимал её богов всерьез, что следует из четкого различия между политическим и естественным богословием¹¹. Тот же вывод сделан Августином на основе анализа его работы «Древности человеческие и божественные», в которой рассуждение о человеческих делах предшествует рассуждению о Божественном. Приняв такой порядок изложения, Варрон подчеркнул, что боги града не существуют независимо от человека, но являются изобретением и выдумкой человеческого разума. Таким сложным образом Варрон выразил нежелание выдвигать ложь в ущерб истине. Если бы он говорил о существовании истинного божества или Божественной природы во всей её полноте, которая, по его мнению, превосходит человеческую природу, он без колебаний обратил бы все заблуждения вспять. Однако он просто выразил свое предпочтение людям перед человеческими институтами, или, по его собственной формулировке, художнику перед его работой¹².

⁷ См.: Цицерон. О государстве. I, 39 // Цицерон Марк Туллий. Диалоги: О государстве. О законах / пер. с лат. В.О. Горенштейн; изд. подгот. И.Н. Веселовский и др. М., 1994. С. 7–88.

⁸ См.: Блаженный Августин. Творения: в 4 т. / сост. и подгот. текста к печати С.И. Еремеева. Т. 3. О граде Божиим. Кн. I–XIII. СПб.; Киев, 1998. III, 4.

⁹ См.: там же. VI, 5; IV, 27; VI, 12.

¹⁰ См.: там же. VI, 12.

¹¹ См.: там же. VI, 5–12.

¹² См.: там же. VI, 4.

Взгляды Варрона на этот предмет не отличаются от взглядов других языческих философов, и особенно Сенеки. На самом деле Варрон не критиковал политическое богословие прямо, а лишь раскрыл его эфемерный характер, представив его сходство с мифическим богословием¹³. Рассуждения о политической теологии у Варрона велись в понятиях политических¹⁴: он учитывал практическую необходимость приспособления её к мнениям и предвзвешенности большинства, а также существенную невозможность установления политического порядка, основанного исключительно на разуме или природе. Его гражданская теология как продукт компромисса природы и обычаев занимала промежуточное положение между мифологической и естественной теологией¹⁵. Политическое богословие обращалось к гражданину как к члену римского города (*civitas, urbs*), оно представляло для большинства граждан единственно возможное средство достижения высшей степени добродетели, которая доступна без вмешательства Божественной благодати. Если по практическим или политическим причинам Варрон был вынужден проявлять явное уважение к римскому политическому богословию, то мифологическое богословие он считал неправильным и отвергал как одновременно низкое для Божественной природы и несовместимое с человеческим достоинством.

Гражданская теология имела явное сходство с мифологической теологией, но в той мере, в какой она апеллировала к силам разума, она приближалась к естественной теологии. Некоторые из её учений можно считать народными выражениями подлинной философской истины¹⁶. Часто эти учения подтверждались обращением к естественным терминам и объяснялись таким образом языческими философами. Однако языческая мифология, даже в её самой официальной версии, не могла быть полностью рационализирована. Именно по этой причине её принятие людьми неуклонно ослабевало в связи с прогрессом науки и неизбежным, хотя и не всегда благотворным, распространением знаний. В этом свете многобожие оказалось одновременно и необходимым для гражданского общества, и несостоятельным для его дальнейшего развития. В этом и заключается ошибочность языческой схемы. Августин указывает на врожденную необходимость, которая независимо от внешнего влияния христианства смогла постепенно трансформировать многобожие языческих городов в чистый монотеизм.

Языческие философы в целом не придерживались одинаковых взглядов на Бога. Некоторые из них отождествляли человеческую душу или её рациональную часть с Божественной природой; таким образом, они делали человека смертным божеством вместо того, чтобы сделать его слугой Бога¹⁷. Такое учение вносит путаницу в понятия творения и Творца и подвергается рациональному сомнению, потому что конечность человеческого духа не может быть примирена с абсолютным совершенством высшего существа. Только те философы, которые пытались провести различие между Богом и душой или между Творцом и творением, могли приблизиться к истине о Боге. Самым выдающимся из этих философов был Платон¹⁸. Вопрос, который возникает и остается без ответа, заключается в том, как Платон пришел к этому знанию. Августинское объяснение этого вопроса ссылается на утверждение Павла о возможности подлинного познания Бога даже среди язычников¹⁹. Существенным положением, разделяющим языческих философов и христиан, является отказ первых принять Христа как посредника и Спасителя. В погоне за идеалом независимого знания философ-язычник верил лишь в свое собственное спасение, которое он ограничивал только собой. Его усилия были продиктованы конечной мотивацией самолюбования и самовозвеличивания²⁰. Это доказывало как близость, так и одновременное отдаление языческого философа от христианства.

В области собственно политики августинское решение проблемы гражданского общества столкнулось с серьезным возражением, которое Августин вполне осознавал, поскольку ему приходилось неоднократно опровергать его. Христианство выдвигало на первый план необходимость поощрения человеческой морали — факт, который должен был получить соответствующее эмпирическое подтверждение в своем антагонизме к традициям языческой культуры. Однако для беспристрастного наблюдателя вовсе не было очевидно, что христианство преуспело там, где провалилась языческая политическая философия, или что его распространение сопровождалось значительным улучшением в положении человеческих дел. Социально-политические волнения, потрясшие Римскую империю в конце периода поздней античности, продолжали разрушать основы римского общества. И это, несмотря на то что христианство после окончания великих имперских гонений стало во времена правления Феодосия I Великого (379–395 гг.) официальной религией

¹³ См.: *Блаженный Августин*. Указ. соч. Т. 3. VI, 7; VI, 8.

¹⁴ См.: там же. III, 4; VI, 2.

¹⁵ См.: там же. VI, 6.

¹⁶ См.: там же. VI, 8.

¹⁷ См.: там же. IV, 31; VII, 5.

¹⁸ См.: там же. VIII, 4, 10–12.

¹⁹ См.: там же. VIII, 12.

²⁰ См.: там же. V, 20.

государства. Первый важный прорыв в христианско-языческих отношениях после обращения Константина Великого (ок. 274–337) произошел в 382 г., когда император Грациан (367–383 гг.) распорядился убрать алтарь богини Победы из римского сената. Следствием этого стали широкие общественные дебаты между ученым и философом Симмахом, представителем языческого крыла, и Амвросием Медиоланским, христианским епископом. Симмах утверждал, что любое существенное отклонение от традиционных римских обычаев и практики будет иметь катастрофические последствия для Рима. Это утверждение нашло свое практическое подтверждение у язычников при первом падении Рима от Алариха (410 г.). Христиане были обвинены язычниками в том, что они несут ответственность за эти страдания²¹: отход от старой религии вызвал гнев и негодование языческих богов и конец их покровительства. Именно этим событиям епископ Гиппонский обещал дать адекватное объяснение в своем трактате “De civitate Dei”.

Августин в своем основном труде показывает, что вся история Рима с самого начала была отмечена бесконечными войнами и политическими конфликтами, но, поскольку эти социальные злодеяния существовали еще до христианства, они не могли произойти по вине христиан. Очевидно, что в этой народной войне против христианства только частично раскрылась реальная проблема, которая, по сути, была политической, а не религиозной. За распространенной в народе верой в божество-покровителей стояло более серьезное утверждение о том, что христианство привело к утрате прежних политических благ и поэтому могло быть воспринято как косвенная причина ухудшения политической и военной мощи империи.

Классификация людей на службе более высокой и благородной родине привела к разделению Рима и ослаблению должной лояльности со стороны его жителей. Двойственный статус гражданина, который христианская религия навязывала своим последователям, вызвал, по мнению язычников, неизбежное обесценивание всего политического порядка и сделал более трудным, если не невозможным, полную преданность государству, законную политическую власть и государственное управление²². Как замечает сам Августин, в отношении жизни смертных, которая поглощается и истощается в мгновение ока, не имеет значения, при каком правлении человеку предстоит закончить свою жизнь, если только правящие не принуждают его

к нечестию и беззаконию²³. Однако аргумент язычников приобрел дополнительные аспекты. Главной особенностью новой веры был явный конфликт с необходимыми гражданскими обязательствами, выполнением гегемонистского культа, который выходил за рамки простого уважения к лицу императора. По мнению язычников, и фундаментальные христианские учения, касающиеся человеческого братства и равенства перед Богом, заповедей любви и прощения, имели тенденцию к ослаблению военной мощи государства и лишению его достойных средств защиты от внешних врагов. Для современников Августина эта опасность была первостепенной. В основе этого аргумента лежала очевидная антиномия между христианской и политико-общественной легитимностью.

Эти обвинения против христиан не остались без ответа. Августин отмечает, что христианство не разрушает патриотизм, а укрепляет его, делая его религиозным долгом. Авторы Нового Завета подобным же образом принуждают к повиновению гражданской власти и законам (1 Петр. 2:11–18). Сопротивление этим законам равносильно непослушанию Божественным заповедям, потому что гражданское общество было изобретено самим Богом как противоядие от зла и использовано им как орудие милосердия посреди грешного мира, согласно учению Павла (Рим. 13:1–7), которое Августин постоянно цитирует. Однако для блаженного Августина христианство — прежде всего вера, а не богооткровенный закон, который диктует человеческие действия и убеждения и стремится заменить нормы человеческого сосуществования. Согласно Августину, христианство совместимо с любым режимом политического управления в том, что касается преходящих дел, оно не навязывает образ жизни, отличный от образа жизни других граждан того же общества. Его универсальность дает ему несомненную способность адаптироваться к широкому кругу привычек и практик. Единственные методы, против которых оно выступает, — это те, которые сам разум осуждает как порочные или аморальные. Критикуя эти методы и поощряя своих последователей держаться подальше от них, оно служит интересам государства. Его утверждения о существенных ограничениях гражданского общества не приводят к разрушению социальных связей. Несмотря на очевидные недостатки, гражданское общество остается самым важным из всех человеческих благ. Мир на земле должен стать целью, которую христиане будут преследовать. В поисках этой общей цели возможно объединение христиан и нехристиан на основе общего сосуществования

²¹ См.: MacMullen R. Corruption and the decline of Rome. New Haven, 1988. XII.

²² См.: Straub J. Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der hiednischen und christlichen Publizistik. Darmstadt, 1972. S. 271–295.

²³ См.: Блаженный Августин. Указ. соч. Т. 3. V, 17.

их как граждан одного небесного града в его земном странствовании²⁴.

Мирное существование занимает фундаментальное место во всей августиновской концепции. Христианство Августина не осуждает войну, однако подчеркиваются её разрушительные последствия и трудности, очевидная жестокость, зверства, стремление к насилию и к власти. Августин признает, что эти социальные конфликты уменьшаются, когда все граждане примут одну и ту же веру²⁵, однако он никогда не делал мир своей универсальной целью, достижимой в течение его жизни. Поэтому, невзирая на свою христианскую точку зрения, Августин не пришел к выводу, что все люди могут быть политически объединены для создания единого мирового общества, как это было в случае с политическим видением Евсевия Кесарийского (Памфила)²⁶ (между 260 и 265 — ок. 340) в Восточной империи²⁷. Единственный вопрос, который он задал, касался создания более благоприятных условий для человечества. Достижение добродетели может быть реализовано на основе идеала гармоничного сосуществования небольших соседних государств²⁸. Тем не менее полнота и долговечность этого его идеала не могли быть обеспечены заранее. Несмотря на противоположные заверения, война есть неизбежная реальность. Независимые города и малые царства в любом случае будут постепенно ассимилированы в более обширные государства, которые возникнут в результате завоевания более слабых. Самое лучшее, чего можно добиться на практике, — это предвкушение торжества справедливости над несправедливостью. И наиболее пагубная ситуация возникнет тогда, когда нечестивые будут процветать за счет добродетельных²⁹.

Августиновская критика также направлена против ряда христианских писателей того же периода, включая Евсевия Кесарийского, Амвросия Медиоланского, Павла Орозия (кон. IV в. — после 418) и Аврелия Клемента Пруденция (348 — после 405, по некот. дан., 415). Ссылаясь на ветхозаветные пророчества, эти авторы выражали уверенность в наступлении мессианского века продолжительного мира и процветания при христианском правлении благодаря превращению

христианства в мировую религию, объединяющую людей в поклонении единому истинному Богу. Августин отвергает эти толкования: он утверждает, что их библейское обоснование невозможно, и указывает, что они противоречат его учению³⁰. Это связано с убеждением Августина в том, что человеческие болезни не исчезнут со временем. Бедствия, которые поражают человечество, являются частью более широкого плана, осуществление которого контролируется самим Богом. Это может в какой-то степени оправдать их разумность, но «рациональность» подобной программы превосходит возможности человеческого интеллекта. Человеческая история развивается не через постоянное чередование последовательных циклов³¹, а линейным путем³², на пути к заранее определенной цели через последовательные фазы³³. Пришествие Христа очерчивает заключительную фазу исторической схемы Августина: вместе с ней более полно раскрываются внутренний смысл и цель исторических событий. Разъяснение смысла истории, однако, не становится очевидным в ограниченной перспективе, которую предлагает историческая относительность: целостность исторической эволюции, жизнь земных общественных формаций понимается не как упорядоченный прогресс (*progresus*) на пути к единой предопределенной цели, а как простое совместное путешествие (*excursus*) двух городов во время их исторического сосуществования.

По утверждению исследователя творчества Августина П. Нисбета, епископ Гиппонский принимает своеобразную детерминистскую интерпретацию исторических процессов³⁴. Христианство Августина, эсхатологически смещая идеал человеческого сосуществования, предлагает иное решение проблем гражданского общества. Августиновское решение неосуществимо в рамках внутримирских общественных формаций. Это свидетельствует не о правильной модели политического управления, а о межполитическом урегулировании проблем совместного существования.

Суть политической концепции Августина связана с его учением о добродетели, которое берет свое начало из более ранних философских традиций. Человек по своей природе воспринимается как социальное животное, которое наделено речью, и только оно обладает способностью

²⁴ См.: Блаженный Августин. Указ. соч. Т. 4. О граде Божием. Кн. XIV–XXII. XIX, 17.

²⁵ См.: Аврелий Августин. Письма. 189:5.

²⁶ См.: Peterson E. Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum // Peterson E. Theologische Traktate. München, 1951. S. 45–147.

²⁷ См.: Funkenstein A. Théologie et imagination scientifique du Moyen Age au XVII siècle. Paris, 1995. P. 291, 292.

²⁸ См.: Блаженный Августин. Указ. соч. Т. 3. IV, 15.

²⁹ См.: там же. IV, 3; XIX, 7.

³⁰ См.: там же. Т. 4. XVIII, 52.

³¹ См.: Νίσιμπετ Ρ. Κοινωνική αλλαγή και ιστορία. Αθήνα, 1995. Σ. 97–105.

³² См.: Блаженный Августин. Указ. соч. Т. 3. XII, 11–21.

³³ См.: там же. Т. 4. XXII, 30.

³⁴ См.: Νίσιμπετ Ρ. Op. cit. Σ. 105–116.

общаться и вступать в различные виды отношений с себе подобными. Совершенство человека достигается только путем объединения его с другими людьми, что приводит к формированию политического сообщества. Даже под властью вины, под которой человек оказывается после своего падения, он стремится к сосуществованию и взаимопомощи, что диктует конечную и последнюю цель человеческого общежития. Добродетель, характеризующая каждого гражданина как члена политического сообщества и вписывающая его в конечную цель или общее благо города, — это справедливость, которая воспринимается как краеугольный камень этого общества³⁵. От нее зависят единство и доброта каждого общества. Регулирование человеческих отношений приводит к поддержанию мира, являющегося неотъемлемым общим благом и необходимым условием всех выгод, которые оно предлагает. Отсутствие мира подразумевает неспособность достичь цели процветания или даже поддержания общества, т.е. происходит разрушение социального сосуществования³⁶. Одобряя взгляды Цицерона, Августин определяет гражданское общество или государство как собрание людей, которое связано общим признанием закона и управляется единым сообществом заинтересованных людей³⁷. Августин объясняет право больше справедливостью, чем законом: он утверждает, что ни одно государство не может управляться в отсутствие справедливости, поскольку там, где нет справедливости, установленное право отменяет себя, и наоборот.

По Августину, настоящая причина, по которой классическая философия делает невозможным воспитание добродетельных людей и ведет к саморазрушению, заключается не в том, что она нерелигиозна, а в том, что она выражается в неправильной и неверной концепции божества. И это наиболее очевидно в языческом политеизме³⁸.

Поэтому ясно, что Августин в своей попытке определить гражданское общество следует классической традиции, подчеркивая её существенное согласие со Священным Писанием. Его главная оппозиция античным философам-язычникам касается не столько их учения о естественных идеалах гражданского общества и необходимости существования правосудия внутри него, сколько их неспособности достичь единого справедливого общества.

³⁵ См.: Arquillière H.-X. L'augustinisme politique: Essai sur la formation des theories politiques du Moyen Âge. Paris, 1972. P. 102.

³⁶ См.: Блаженный Августин. Указ. соч. Т. 4. XIX, 13.

³⁷ См.: там же. XIX, 21.

³⁸ См.: Чистякова О.В. Философские смыслы человека в греко-византийской патристике // Вопросы философии. 2021. № 8. С. 142–152.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аврелий Августин*. Письма // Letters of St. Augustine of Hippo [Electronic resource] // New Advent. 2020. URL: <https://www.newadvent.org/fathers/1102.htm> (дата обращения: 03.02.2020).
2. Белов В.Н., Сеземан В.Э. Этика Платона и проблема зла // Кантовский сборник. 2010. № 1 (31). С. 75–89.
3. *Блаженный Августин*. Творения: в 4 т. / сост. и подгот. текста к печати С.И. Еремеева. Т. 3. О граде Божием. Кн. I–XIII; т. 4. О граде Божием. Кн. XIV–XXII. СПб.; Киев, 1998.
4. Цицерон. О государстве // Цицерон Марк Туллий. Диалоги: О государстве. О законах / пер. с лат. В.О. Горенштейн; изд. подгот. И.Н. Веселовский и др. М., 1994. С. 7–88.
5. Чистякова О.В. Философские смыслы человека в греко-византийской патристике // Вопросы философии. 2021. № 8. С. 142–152.
6. Arquillière H.-X. L'augustinisme politique: Essai sur la formation des theories politiques du Moyen Âge. Paris, 1972. P. 102.
7. Funkenstein A. Théologie et imagination scientifique du Moyen Age au XVII siècle. Paris, 1995. P. 291, 292.
8. Glotz G. Η ελληνική “πόλις” / μτφρ. Α. Σακελλαρίου. Αθήνα, 1989.
9. History of political philosophy / L. Strauss, J. Cropsey (eds). Chicago, 1987. P. 183, 184.
10. Khrameshin S. Theological foundations of treatise “The city of God” by Aurelius Augustine // Palarch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology. 2020. Vol. 17. No. 7. P. 8029–8042.
11. Lenox-Conyngham A. Ambrose and philosophy // Christian faith and Greek philosophy in late antiquity. Leiden, 1993. P. 112–128.
12. MacMullen R. Corruption and the decline of Rome. New Haven, 1988. XII.
13. Νίσιμπετ Ρ. Κοινωνική αλλαγή και ιστορία. Αθήνα, 1995. Σ. 97–105.
14. Peterson E. Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum // Peterson E. Theologische Traktate. München, 1951. S. 45–147.
15. Straub J. Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der hiednischen und christlichen Publizistik. Darmstadt, 1972. S. 271–295.

REFERENCES

1. *Aurelius Augustine*. Letters // Letters of St. Augustine of Hippo [Electronic resource] // New Advent. 2020. URL: <https://www.newadvent.org/fathers/1102.htm> (accessed: 03.02.2020) (in Russ.).
2. Belov V.N., Sezeman V.E. Plato's ethics and the problem of evil // Kant Collection. 2010. No. 1 (31). P. 75–89 (in Russ.).

3. *Blessed Augustine*. Creations: in 4 vols / comp. and text preparation to the press of S.I. Eremeev. Vol. 3. About the City of God. Books I–XIII; vol. 4. About the City of God. Books XIV–XXII. SPb.; Kiev, 1998 (in Russ.).
4. *Cicero*. On the state // Cicero Marcus Tullius. Dialogues: About the state. About the laws / transl. from Latin by V.O. Gorenstein; ed. by I.N. Veselovsky et al., 1994. P. 7–88 (in Russ.).
5. *Chistyakova O.V.* Philosophical meanings of man in Greek-Byzantine patristics // Questions of Philosophy. 2021. No. 8. P. 142–152 (in Russ.).
6. *Arquillière H.-X.* L'augustinisme politique: Essai sur la formation des theories politiques du Moyen Âge. Paris, 1972. P. 102.
7. *Funkenstein A.* Théologie et imagination scientifique du Moyen Age au XVII siècle. Paris, 1995. P. 291, 292.
8. *Glötz G.* Η ελληνική “πόλις” / мτφρ. Α. Σακελλαρίου. Αθήνα, 1989.
9. History of political philosophy / L. Strauss, J. Cropsey (eds.). Chicago, 1987. P. 183, 184.
10. *Khrameshin S.* Theological foundations of treatise “The city of God” by Aurelius Augustine // Palarch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology. 2020. Vol. 17. No. 7. P. 8029–8042.
11. *Lenox-Conyngham A.* Ambrose and philosophy // Christian faith and Greek philosophy in late antiquity. Leiden, 1993. P. 112–128.
12. *MacMullen R.* Corruption and the decline of Rome. New Haven, 1988. XII.
13. *Νιάμπετ Ρ.* Κοινωνική αλλαγή και ιστορία. Αθήνα, 1995. Σ. 97–105.
14. *Peterson E.* Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum // Peterson E. Theologische Traktate. München, 1951. S. 45–147.
15. *Straub J.* Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der hiednischen und christlichen Publizistik. Darmstadt, 1972. S. 271–295.

Сведения об авторе

ХРАМЕШИН Сергей Николаевич —
доктор богословия, доктор философии (PhD),
почетный работник сферы образования
Российской Федерации, ректор
Славяно-Греко-Латинской академии;
105005 г. Москва, ул. Радио, д. 20

Authors' information

KHRAMESHIN Sergey N. —
Doctor of Theology, Doctor of Philosophy (PhD),
Honorary Worker of education of the Russian
Federation, Rector, Slavic Greek Latin Academy;
20 Radio str., 105005 Moscow, Russia