

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

*Научная статья / Article*

УДК 21.29

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2026-1-84>

### **Аврелий Августин о «Граде Божьем» и «Граде земном» и политическом устройстве общества. О «невыученном уроке» политического и социального значения принципа субсидиарности**

**Сергей Николаевич Большаков**

Российский государственный социальный университет, Москва, Россия  
snbolshakov@gmail.com

***Аннотация.** Социальное значение учения Аврелия Августина выделяется глубиной изложения идей универсализма в организации социальных отношений, политическое значение организации государства и его социально-политических институтов. В статье выявляется богословская традиция Аврелия Августина интерпретации государства, формы государственной власти, где политика описывается как взаимовлияние «Града Божьего» и «Града земного». Значение философии Августина для политики, экономики и общества заключается в динамике порядка, ведущей к упорядоченному согласию, особенно к относительному миру и справедливости. Констатируется, что *ordo universitatis* не просто космический феномен, а иерархия ценностей, высший уровень*

*которой относится к сфере морали. Из смертных существ только человек способен на нравственные действия. По этой причине человек занимает особое место в универсальном порядке. Существует противоречие между предопределением и социальной природой человека, которое побуждает его вступать в сообщество и сохранять мир. Политические институты служат относительно миру и справедливости. Хотя первородный грех и повредил первоначальную природную целостность, человек сохраняет свою социальную природу. Отношения между политической сферой и сферой веры не могут определяться коллективными институтами, а определяются личным участием людей, основанным на ценностях веры. Человеческие отношения основаны на естественной потребности людей жить в обществе.*

**Ключевые слова:** Бог, эсхатология, государство, человек, власть

**Для цитирования:** Большаков С. Н. Аврелий Августин о «Граде Божьем» и «Граде земном» и политическом устройстве общества. О «невыученном уроке» политического и социального значения принципа субсидиарности // Человек. Культура. Образование. 2026. № 1. С. 84–109. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2026-1-84>

## **Aurelius Augustine on the “City of God” and the “Earthly City” and the political structure of society. On the “unlearned lesson” of the political and social significance of the subsidiarity principle**

**Sergey N. Bolshakov**

Russian State Social University, Moscow, Russia  
snbolshakov@gmail.com

**Abstract.** *The article examines the social analysis of the evolution of the concept of subsidiarity and the interpretive analysis of the teachings of Aurelius Augustine. The social significance of Aurelius Augustine’s teachings is distinguished by the depth of the disclosure of the ideas of universalism in the organization of social relations, and the political significance of the organization of the state and its socio-political institutions. The article reveals the theological tradition of Aurelius Augustine’s interpretation of the state, the form of state power. Politics is based on the mutual influence of the “City of God” and the “Earthly City”. The significance of Augustine’s philosophy for politics, economics, and society lies in the dynamics of order, leading to ordered consent, especially to relative peace and justice. It is stated that “ordo universitatis” is not simply a cosmic phenomenon, but a hierarchy of values, the highest level of which relates to the realm of morality. Of mortal beings,*

*only man is capable of moral action. For this reason, man occupies a special place in the universal order. There is a contradiction between predestination and the social nature of man, which encourages him to join the community and maintain peace. Political institutions serve relative peace and justice. Although original sin damaged the original natural integrity, humans retain their social nature. The relationship between the political and religious spheres cannot be determined by collective institutions, but rather by the personal participation of individuals, based on the values of faith. Human relations are based on people's natural need to live in society.*

**Keywords:** *God, eschatology, state, man, power*

**For citation:** Bolshakov S. N. Aurelius Augustine on the “City of God” and the “Earthly City” and the political structure of society. On the “unlearned lesson” of the political and social significance of the subsidiarity principle. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education.* 2026; 1: 84–109. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2026-1-84>

**Введение.** В современных исследованиях не прекращаются дискуссии о принципе субсидиарности и его влиянии на политическое и социальное устройство общества. Влияние идей социальной справедливой организации общественного устройства, их генезис оказывает влияние на состояние общественных отношений и сегодня. Как отмечал в своей энциклике Папа Пий XI, «понимание среды обитания человека является основой общего благополучия общества и понимания природы человечества с ее гармоничными аспектами личного закона и социальных связей, что также обусловлено здоровьем среды обитания человека. Сообщество образуется за счет благополучия всей общности индивидов и социальных групп, благосостояния отдельных людей, живущих и связанных между собой, они живут вместе с другими» [4].

Многие философы и мыслители посвятили свои труды анализу общественного устройства, влиянию политических и социальных факторов, в т. ч. принципа субсидиарности, на состояние и развитие государственного устройства. Таким видным представителем католического богословия являлся Августин, который пытался создать упорядоченное единство политико-философских элементов. Для понимания кризиса современной Европы важно обратиться к невыученным урокам истории, понять, в какой степени концепция упорядоченного согласия об-

щества Аврелия Августина из Гиппона может быть реализована в контексте принципа субсидиарности. Важно осознать наследие католической социальной мысли, то, как может быть использован принцип субсидиарности в обновленной форме. Это требует междисциплинарного диалога. На основе послевоенной истории Европы обсуждается, какую роль сыграл принцип субсидиарности в практике интеграционного процесса, подчеркивается значимость идей Жака Делора, убежденного федералиста и сторонника католической социальной мысли.

Анализ научных трудов, посвященных творчеству Аврелия Августина, позволяет выделить ключевые аспекты его учения, изложенного в трактате «О Граде Божьем» [1]. Как отмечает К. М. Фирсов [2], Августин разработал теорию «двух градов» — Божьего и земного, которая служит ему для объяснения хода мировой истории через призму христианского мировоззрения.

Эта концепция стала значительным вкладом в развитие христианской церкви. Исследователи акцентируют внимание на понятии божественного закона, который, по Августину, представляет собой вечную и неизменную волю Бога [1]. Этот закон регулирует отношения как в Граде Божьем, так и в Граде земном, где он обретает форму позитивного права и наполняется историческими характеристиками. Исследования В. И. Уколовой и Ю. В. Соколова помещают философию Августина в исторический контекст — эпоху заката Римской империи [3, 4]. Уколова подчеркивает, что этот период, несмотря на политический коллапс, стал временем интеллектуального созидания, где учение Августина задало новые духовные ориентиры. Ю. Соколов [4], в свою очередь, указывает, что Августин рассматривал крах империи как рядовое событие, обусловленное отходом общества от божественных целей. При этом его социологическая модель признает возможность «двойной идентичности», когда человек может быть добродетельным гражданином земного государства и членом церкви.

**Методы исследования, теоретическая база.** Методологией исследования является социальный анализ эволюции концепции субсидиарности и интерпретационный анализ учений Аврелия Августина. Прагматическая методология анализа направлений теологии и социальной мысли в контексте востребованности научной мысли государствоведения позволяет выявить актуальность и необходимость преемственности религи-

оведческих подходов к роли институтов власти в организации современного государства, роли индивидуального и общественного в организации социальной жизни общества.

Методологическая основа исследования сочетает классические и современные подходы, что позволяет провести комплексный анализ эволюции концепции субсидиарности и её интерпретации в учении Аврелия Августина. Для достижения поставленных целей использованы следующие методы.

*Герменевтический метод* применяется для интерпретационного анализа текстов Августина. Метод позволяет раскрыть смысловые слои, контекстуальные особенности и богословскую традицию его учения, а также выявить скрытые взаимосвязи между теологическими, политическими и социальными аспектами его мысли.

*Концептуальный анализ* используется для выявления и систематизации ключевых понятий в учении Августина (*ordo, pax, iustitia, saeculum, civitas Dei, civitasterrena*) и их соотношения с принципом субсидиарности. Метод позволяет проследить семантическую эволюцию понятий в историческом и современном контекстах.

*Историко-критический метод* применяется для реконструкции исторического и интеллектуального контекста, в котором формировались идеи Августина, а также для анализа влияния его учения на последующую католическую социальную мысль и современные политические теории.

*Сравнительный анализ* используется для сопоставления идей Августина с современными интерпретациями принципа субсидиарности, в том числе в контексте европейской интеграции, федерализма и цифровой трансформации общества. Метод позволяет выявить преемственность и инновации в развитии социально-политической мысли.

*Междисциплинарный синтез* объединяет подходы теологии, философии, политологии, социологии и истории идей. Это позволяет рассматривать учение Августина не только как богословскую систему, но и как основу для социально-политического моделирования, актуального в условиях современных вызовов (глобализация, цифровизация, кризис идентичности).

*Критический дискурс-анализ* используется для изучения современных научных и публицистических текстов, посвящённых

Августину и субсидиарности, с целью выявления доминирующих нарративов, идеологических установок и их влияния на общественное сознание.

Использование указанных методов позволяет не только провести глубокий анализ наследия Августина, но и оценить потенциал его идей для формирования устойчивых социально-политических моделей, основанных на принципе субсидиарности, в условиях современного сложного общества.

**Результаты исследования и их обсуждение.** Основным материалом для данного исследования послужили ключевые произведения Аврелия Августина, в которых наиболее полно раскрываются его социальные, политические и теологические воззрения. Выбор этих текстов обусловлен их фундаментальной ролью в формировании учения о «двух градах» и его практическом применении к устройству общества. Масштабный трактат «О Граде Божьем» (*De civitate Dei*) [5] является центральным произведением для анализа. Именно в нем Августин детально разрабатывает дихотомию «Града земного» (*civitas terrena*) и «Града Божьего» (*civitas Dei*), которая служит ему метафизической и историософской основой для объяснения социально-политических процессов. Из этого труда почерпнуты основные положения о природе государства, справедливости, мире (*пax*) и их относительном значении в контексте божественного порядка. Работа «Исповедь» (*Confessiones*) [6] в большей степени автобиографична, она имеет критически важное значение для понимания антропологических оснований политической философии Августина. В «Исповеди» раскрывается внутренний мир человека, его борьба с грехом и волей, что является ключом к пониманию его взглядов на поврежденную природу человека после грехопадения и, как следствие, на необходимость политических институтов. Ранний диалог в работе «О порядке» (*De Ordine*) [7] важен для исследования, так как в нем формируется одна из центральных категорий августиновской мысли — понятие «порядка» (*ordo*). Анализ этого произведения позволяет проследить, как философские идеи о порядке мироздания, гармонии и соотношении веры и разума впоследствии были перенесены им в сферу социальной и политической организации. Тексты проповедей и писем (*Sermones, Epistulae*) [8, 9] представляют особую ценность как источник, демонстрирующий практическое приме-

нение теологических принципов Августина к конкретным проблемам пастырской деятельности и управления церковной общиной. Они позволяют увидеть, как теория «двух градов» интерпретировалась самим Августином в контексте повседневных вызовов, включая вопросы власти, послушания, благотворительности и взаимоотношений с гражданскими властями.

Исследовательская проблема состоит и в том, насколько соответствует принцип субсидиарности как основа социальной католической доктрины современному обществу (глобальному, цифровому и т. п.).

Аврелий Августин — личность многогранная. Этот человек не свободен от внутреннего противоречия. Его богословское наследие содержит аргументы, которые сложно понять и трудно интерпретировать. В частности, отношения между свободой и благодатью представляют собой гордиев узел, с которым не смог справиться Августин [10, p. 97].

На заре пути (ранний Августин) ответ «положительно» (да, заслуги могут предшествовать благодати, потому что Бог предвидит их). В зрелости же — ответ Августин дает отрицательный «отрицательно» (нет, даже «заслуги» веры — это результат действия благодати). Ранний Августин «все же предоставил для этого некоторое пространство» (то есть допускал роль человеческого выбора), тогда как поздний Августин это пространство возможностей закрыл. В трактате «О предопределении святых» (428–429 гг.) Августин прямо признаёт эту эволюцию и отказывается от своего раннего мнения: «Он [Августин] признавал, что раньше он думал и писал, что вера... должна быть приписана человеческому действию, а не предваряющей благодати. Также избрание зависит от предвидения «заслуг веры»... Теперь же... он отвергает как неверное свое раннее учение» [5].

Спасение, обещанное человеку, это дар, дар Божий. Человек не может получить это спасение на основании своих собственных заслуг. Благодать необходима человеку для того, чтобы он мог творить добро и желать добра [8]. Т. Д. Вайсенберг описывает сложные отношения между благодатью и свободой. То, что самому Августину также было трудно объяснить взаимосвязь между благодатью и свободой, видно среди прочего из вопроса об Исаве [11]. Почему Исав не был призван повиноваться воле Божией? Ответ Августина заключается в том, что Бог считает свободу человека настолько ценной, что не хочет ее упразднить.

Т. Д. Вайсенберг пишет, что есть и указание на то, что Августин не отказался полностью от идеи универсализма [10, р. 98]. Однако это не совсем убедительно. Августин [10] остался верен диалектике мышления «*ordo*» (с лат. — *порядок*), но изменил свои взгляды на смысл *utilitas* (с лат. — *полезность*).

Августин Аврелий — мастер формулирования глубоких мыслей и прозрений. Особенно в своей риторической полемике он не является терпеливым, логичным и систематическим философом [9]. Сочинения Августина не имеют систематической, заранее продуманной взаимологической структуры. Это не означает, что Августин не придерживался последовательно определенных принципов и направлений рассуждений в своем интеллектуальном оформлении.

Тот, кто читает Августина как философа, ищет не осколки, а скрытую связность, лежащую внутри целого всех элементов.

В «*De Ordine*» молодой Августин верил, что через *ordostudiorum* — *порядок обучения* он сможет получить доступ к преимуществу *ordorerum* — *порядку вещей* в мире через процесс приобретения знаний и через очищение [8, р. 559].

Августин Аврелий критически относился к роли государства, если оно управляется на основе «гордыни», но понимал, что некоторая форма государственной власти всегда необходима для поддержания минимального социального мира — мира земного. Без защиты государства общество развалится из-за анархии и гражданских войн. Ему это было очень близко, поскольку он сталкивался дома с различными вызовами и угрозами, когда ему требовалось государство для его личной безопасности и защиты от *Circumcelliones* — *бродячих аскетов во имя Христа* [7, 8].

Августин не критикует правительство исключительно с моральной точки зрения. Он связывает критику со своим пониманием эффективности государственного управления, особенно масштаба и размера государства.

Именно благодаря личному опыту его доверие римскому правительству подверглось серьезному испытанию. Событием, оказавшим большое влияние на доверие Августина к римскому правительству, стало убийство имперского чиновника и хорошего друга Марцеллина в 413 г. [8].

Согласно Августину, скромное государство с точки зрения территории и использования власти лучше подходит для служения гармонии и миру [8]. Это примечательно, поскольку не-

явно указывает на то, что Августин действительно положительно размышляет о роли государства как альтернативы «Гоббсовского государства», поддерживающего свою власть посредством сдерживания.

В центре внимания, несомненно, находится эсхатологическое измерение «небесного града». Политика не является теологическим объектом изучения Августина [5]. Политику необходимо описывать исходя из реальности *saeculum* (поколения) [8, p. 124]. Для граждан небесного града эсхатологическое измерение теперь совместимо с ответственностью во временном городе *saeculum*.

Первоначально в политических вопросах Августин был ближе к античной традиции, чем к иудео-христианской. Но он развивался, все больше подчеркивая библейскую концепцию трансцендентного царства, в котором человек никогда не мог быть чем-то большим, чем *паломником* (в Древнем Риме — свободные иностранцы, не имевшие ни римского ни латинского гражданства) [6].

Также следует упомянуть, что у Августина присутствует дихотомия теории двух городов — это напряжение между совершенным порядком небесного града Божия, в котором царит совершенный мир и справедливость, и несовершенным порядком и беспорядком земного града человека. Этот земной город есть одновременно Вавилон — противовес небесному Иерусалиму — и также общее жилище всех людей (благочестивых и неблагочестивых) в их земном существовании [11]. В этом земном городе возможен лишь относительный порядок мира и справедливости.

Град *Божий* описан с эсхатологической точки зрения. Приоритетом является осознание человеком необходимости вести жизнь, сосредоточенную на Боге, в ожидании и подготовке к жизни с Богом в будущей жизни. Относительный порядок человеческих дел в земном городе вторичен по отношению к этой перспективе.

Августин осознает, что человек не может жить одним хлебом, но и не без хлеба. Необходима такая форма социального мира, которая обеспечивала бы стабильность и позволяла бы людям жить вместе в гармонии. Упорядоченная гармония небесного города может послужить вдохновением для поиска в духе единства партнерских отношений, способных построить

социальные, политические и экономические структуры, на которых могут быть основаны земной мир и справедливость.

Наследие, оставленное Августином, нельзя отнести к какой-то одной научной категории [12]. Его блестящий ум проявил себя во многих исследовательских областях: риторике, богословии, философии, библеистике, истории, юридических и политических науках, политике и общественной жизни, пастырской деятельности и внутренней жизни человека.

Жизнь можно понять только с большего количества сторон. Это относится к способности понять смысл существования человека как части творения и в еще большей степени к способности понять творение в целом.

Карл Ясперс называл Августина последним великим мыслителем античного мира. Своими идеями Августин соединил традицию классической мысли и Средневековья. Он сделал это во время серьезных потрясений в переходный момент классической цивилизации греков и римлян [13].

Гармония и симметрия создают определенную красоту. Эта красота — результат контраста между вещами, расположенными друг напротив друга [13].

Августин выступает против тех, кто игнорирует прекрасный порядок творения, созданный благостью Божией, в которой сила действует, чтобы показать вещи на их собственном месте и в их собственной природе [11, р. 11]. Не видя красоты порядка, человек не видит скрытой полезности вещей. Августин объясняет неспособность видеть красоту смертным состоянием человека, а это значит, что он вплетен в порядок преходящих вещей и потому неспособен воспринимать целое [10, р. 546]. Связь между единством и красотой также обсуждается в комментарии Августина к Бытию [11, р. 65].

Ничто в мире не может произойти без *ordo* [7]. Августин заимствовал свою философскую концепцию из неоплатонизма, которой он придал своё собственное значение. Чтобы добиться этого, он пересмотрел и переосмыслил все предположения, отчасти под влиянием событий и культуры своего времени [5].

Значение философии Августина для политики, экономики и общества заключается в динамике порядка, ведущей к упорядоченному согласию, особенно к относительному миру и справедливости.

«Динамика порядка» у Августина — это не статичная иерархия, а процессуальная система, в которой порядок (*ordo*) понимается не как раз и навсегда заданная структура, а как направленное движение к цели — к Богу, к миру, к справедливости. Это движение имеет несколько уровней.

- Динамика как любовь (*caritas*). Для Августина высший порядок — это порядок любви, где все сущее упорядочено согласно мере своей любви к Богу и ближнему. Любовь — это активная, устремляющая сила, а не пассивное состояние. Поэтому *ordo* — это не расположение вещей в пространстве, а направленность воли и действий к высшему благу.

- Динамика как диалектика двух градов. Мир — это арена взаимодействия и напряжения между *civitas Dei* (градом Божьим), стремящимся к вечному миру через любовь к Богу, и *civitas terrena* (градом земным), ищущим временного, земного порядка, часто основанного на себялюбии (*cupiditas*). Их взаимоотношения и создают историческую и социальную динамику. Порядок в земном обществе всегда относительный и достижимый лишь как временное согласие (*pax temporalis*) в этом противостоянии.

- Динамика рассматривается и как путь от хаоса к согласию. Вследствие грехопадения человеческая природа несовершенна, и общество склонно к конфликту и распаду. «Динамика порядка» это постоянное усилие человеческого разума, воли и институтов (государства, права) по сдерживанию хаоса и построению относительной гармонии. Это не данность, а задача, процесс «упорядочивания» общественных процессов.

- Истинный порядок начинается с внутреннего мира души (как внутреннего спокойствия), достигнутого через обращение к Богу. Этот внутренний порядок человека, обретаемый в борьбе со страстями, является источником и условием для созидания порядка внешнего социального и политического.

В рамках августиновской онтологии динамика не просто присуща порядку — она является его сущностной характеристикой. Потому что порядок выступает как атрибут Бога-Творца. Бог для Августина — абсолютный и неизменный Порядок. Но акт творения — это динамичный акт Божественной воли и любви, которым тварному миру сообщается стремление (*appetitus*) к своему Творцу как к высшему благу. Само бы-

тие твари — это бытие в движении к Богу. Следовательно, онтологический порядок мироздания — это иерархия не статических сущностей, а степеней и направлений этого устремления.

Время для Августина не просто мера движения, а «растяжение души» (*distentio animi*), связанное с изменчивостью тварного мира. Порядок разворачивается во времени, он историчен. *Ordo saeculorum* (порядок веков) — это Божественный замысел, реализующийся в драме истории через свободные действия людей. В данном контексте онтология порядка — это онтология упорядоченного процесса, драмы спасения.

Неоплатоническая иерархия бытия (Бог — дух — материя) у Августина оживотворяется христианской идеей благодати и любви. Каждая ступень иерархии удерживается в своём статусе и предназначении не механически, а силой любви, которая может быть искажена (грехом) или восстановлена (благодатью). Таким образом, иерархия — это поле напряжения и возможного движения вверх (к обожению) или вниз (к распаду).

«Динамика порядка» у Августина — это ключ к пониманию его социальной философии. Порядок не есть нечто готовое; это цель, усилие и процесс, коренящийся в самой онтологии творения, которая есть динамическое упорядоченное движение любви от Бога и (в идеале) к Богу. Политика, экономика и общество, таким образом, это арена, где эта онтологическая динамика проявляется в стремлении к относительному, хрупкому, но жизненно необходимому согласию (лат. — *consensus*) и земному миру (лат. — *paxterrena*), которые служат подготовкой и отражением (пусть и бледным) вечного мира Горнего Иерусалима.

Это напрямую коррелирует с принципом субсидиарности, который также представляет собой динамическую модель: не жёсткое распределение полномочий, а процесс нахождения баланса, при котором более высокий уровень власти поддерживает и помогает (от *subsidium* — помощь, поддержка) низшему, когда тот не справляется, но не подменяет его. Это тоже «динамика порядка», направленная на достижение общего блага через ответственное участие всех уровней.

*Суть мышления Августина об Ordo: Ordo как любовь*

Любовь — это суть бытия Бога. Бог совершил акт творения из любви. Это ключевой момент в размышлениях Августина о Боге: «Дорогие братья и сестры, давайте любить друг друга, ибо

любовь исходит от Бога. Кто не любит, тот не знает Бога. Всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не знает Бога, ибо Бог есть любовь» (1 Иоанна 4,7-8) [15, р. 1671].

Августин следовал библейской традиции рассматривать человека как существо по образу Божию [6]. Сотворение человека задумано Богом как образ Самого Бога. Будучи «образом Деи», человек получил безусловную любовь Бога [13]. Человечество имеет в качестве отправной точки только одного человека. Бог хотел, чтобы люди осознали, «как угодно Ему единство во множестве» [17, р. 18]. Создатель задумал человека быть частью сообщества, в котором людей связывает не только сходство их натур, но и привязанность, которую влечет за собой их родство. Человек создан Богом как уникальная личность, объединенная в сообщество с другими уникальными личностями на основе родства.

Человек создан по образу Божию, и поэтому свободен. Это достоинство настолько особенное, что у человека есть возможность согрешить, сделав неправильный выбор. По природе порядка творения первый человек обладал возможностью не грешить (лат. — *posse no peccare*). Человек имел возможность выбирать. Свобода воли принадлежит первому человеку. Это состояние пребывания человека в земном рае. Это отличается от небесного бытия, в котором человек находится в состоянии неспособности грешить (*peccare no posse*). Из-за неправильного использования свободы воли человек был вынужден покинуть райское состояние. С тех пор он находится в ситуации, когда не может не грешить (лат. *no posse no peccare*) [16].

Свобода воли позволяет человеку решать, брать на себя ответственность за окружающий мир или нет. Существует связь между свободой воли и ответственностью.

Августин прямо указывает на ответственность человека за упорядоченную гармонию и мир между людьми.

Порядок любви создается гармоничным сочетанием стихий души. Эта гармония является основой внутреннего мира. Упорядочение любви происходит в душе и поддерживается разумом. Внутренний мир в душе есть условие возможности служить внешнему миру в мире [17]. Внешний политический мир следует отличать от мира в сердцах людей. Истинный мир — это внутренний мир как дар спасения, полученный Христом, и резуль-

тат сотрудничества благодати и свободы воли человека. Это не означает, что внешний мир не важен. Это необходимо для стабильности социального порядка [17].

Порядок в обществе невозможен, если человек как личность не сбалансирован. Человек также должен быть в мире с самим собой. Человек может исполнять свою ответственность по отношению к другим только в том случае, если он честен. Целостность должна основываться на целостности (*integitas*). Внутренний мир человека неотделим от его физического состояния. Целостность, о которой говорит Августин, — это целостность всего человека, духовного и телесного. В человеке также должна быть упорядоченная гармония, тело и разум должны быть в равновесии [18].

Без внутреннего мира справедливость не может быть достигнута. То, что внутренний мир должен жить в душе людей, предшествует умению поступать справедливо.

Падение первого человека и его последствия для всего человечества занимают важное место в размышлениях Августина о Боге. Нарушение заповеди не вкушать от древа познания Августин понимает как нарушение божественного порядка. Однако непоправимого разрыва между Богом и человеком не существует. Разгневанный Бог проявляет милосердие. Но Божья благодать приходит не ко всем.

Вкусить от дерева познания — это нарушение естественно-го порядка спасения [18]. Это нарушение естественно-го порядка Творца не может быть исправлено самим человеком. Для этого ему приходится полагаться на Божью благодать и милосердие.

По мнению Дина, связь между первородным грехом и неспособностью творить добро посредством свободной воли ведет к «психологии падшего человека» [12]. Политические институты служат относительному миру и справедливости. Хотя первородный грех и повредил первоначальную природную целостность, человек сохраняет свою социальную природу [10, р. 703]. Человек может иметь добрую волю, но этого недостаточно. Он также должен иметь возможность реализовать эту добрую волю. Он получает эту способность только по благодати Божией, а не по своим собственным заслугам. Поэтому настоящая свобода возможна только в благодати. Поэтому тот, кто не причастен бла-

годати Божией, не способен творить добро. Г. А. Дин придерживается аналогичной линии рассуждений [12, р. 25]. Важно четко различать, что подразумевается под «свободой воли», свободой выбора между добром и злом или свободой действительно делать добро. Эта последняя свобода совершенно отсутствует у падшего человека [13, р. 25].

В наказание за грехопадение человеку пришлось столкнуться со смертью. Через пришествие Спасителя приходит чудесная благодать, которая делает наказание за грех подчиненным справедливости [12].

Наказание за грехи не только *справедливо*, но и *направлено* на исправление грешника и возвращение к Богу [13, р. 70]. По мнению Августина, наказание — это не форма холодной беспощадности, направленная на месть, а напротив, сияние милосердия Божия.

Отец церкви использует термин «гнев из милосердия» [16]. Наказывающее милосердие не только имеет значение для наказываемого грешника, но и оказывает влияние на *мир* в целом. Педагогическая функция наказания зла важна на благо доброго человека. Зло развернуто как *божественная педагогика* [17]. Зло не является частью Божьего порядка. Бог использует зло для блага всех в *ordinatio utilitas (выгоды организации)* [18]. Он, по словам Отца Церкви, «совершенно праведный устроитель злых движений воли» [18].

Существует противоречие между предопределением и социальной природой человека, которое побуждает его вступать в сообщество и сохранять мир. Люди сами создают свое время. Каковы люди, такие и будут времена [21]<sup>1</sup>. Работа Августина посвящена внутреннему спасению человека через его сосредоточенность на Боге. Однако он понимает, что политика важна для организации общества в *saeculum* (с лат. — «век, столетие») таким образом, чтобы люди могли существовать в мире. Реальность *saeculum* должна быть описана в исторических или политических терминах, а не в теологических.

В *saeculum* люди несут ответственность за организацию [11, р. 619] своих социальных и политических дел в соответствии

---

<sup>1</sup> «Плохие времена, тяжелые времена — вот что продолжают говорить люди; но давайте жить хорошо, и времена будут хорошие. Мы — это время: какие мы есть, такие и времена».

с относительным порядком (*conditio pro ipsorum humanarum ordine*). Отход от идеи *tempora Christiana* не означал, что человечеству придется продолжать историю как множество отдельных личностей. Августин говорил: «Мы — это время» [13, р. 41]. Он не сформулировал политической или социальной теории о том, как должно формироваться это «мы», за исключением того, что оно должно служить мирному сосуществованию людей в существовании земного града.

*Saeculum* предоставляет религиозным и нерелигиозным гражданам совместную платформу, позволяющую придать форму их ответственности за социальный мир [8, р. 102].

Без внутреннего мира человека в его отношениях с Богом невозможен внешний мир в человеческой жизни. «Ордо-мышление» Августина имеет антропологическое измерение. Бог знает каждого человека как личность. Универсальный порядок — это непосредственный порядок. Диалектика между всеобъемлющим и исключительно близким является существенной чертой «ордо-мышления» Августина.

В земном существовании люди должны взять на себя ответственность за содействие установлению мира и справедливости, упорядоченного в соответствии с социальной природой, которую люди унаследовали через творение. Задача людей состоит в том, чтобы организовать *rerum humanarum* (с лат. — *человеческие дела*) таким образом, чтобы существовал гармоничный баланс. Для этого необходимы социальные, политические и экономические структуры, которые не позволяют людям погрузиться в хаос из-за взаимных разногласий. Баланс в обществе должен быть динамическим балансом, в котором каждый вносит свой вклад в разнообразие внутри целого благодаря своей уникальности.

Упорядоченная гармония в земном существовании человека поддерживается миром и справедливостью, вдохновленными совершенным миром и справедливостью, которых не может быть от мира сего.

Г. К. Аркильер видит, как Августин развивает точку зрения, согласно которой естественный порядок поглощается сверхъестественным порядком. Поэтому государство должно относиться к церкви так же, как естественный порядок относится к сверхъестественному [19, р. 36]. Отсюда следует, что мир и спра-

ведливость земного града имеют лишь символическое значение. В земном граде нет настоящего мира и справедливости, потому что они не основаны на божественной благодати. Для Августина государство было светским, а не миссионерским, но оно является частью социального сообщества, которое в силу своей человеческой природы несет ответственность за справедливость [5, p. 201].

Отношения между политической сферой и сферой веры не могут определяться коллективными институтами, а определяются личным участием людей, основанным на ценностях веры.

Августин Аврелий книгой XIX [8, p. 71], где он впервые очень критично пишет о политическом управлении земным градом, позже меняет отношение и становится менее полемичным и отстраненным по отношению к ценности коллективных структур для социальной жизни.

Идея использования *pax terrena* (с лат. — мир земной) как своего рода гражданского общества, в котором церковь и государство, несмотря на их фундаментальные различия и разделение, могут поддерживать друг друга ради взаимной выгоды, не умаляет существенного различия между двумя городами.

*Совершенный мир и справедливость возможны только с Богом / без Бога?*

Мирная совместная жизнь создает определенный мир и стабильность, необходимые для того, чтобы иметь возможность жить свободно. Каждый из нас предпочитает выбрать хорошую жизнь. Будучи пастором, Августин Аврелий приобрел большой опыт преодоления трудностей, с которыми сталкивались многие члены общества. Он заботился о практических нуждах людей. Социальная забота и ответственность друг за друга — важный элемент мира, «града земного» [8, p. 374]. Но земное использование благ не должно стать самоцелью. Земной мир особенно необходим для того, чтобы люди могли жить богоцентрической жизнью.

Функция земного мира — в конечном счете приблизить людей к совершенному миру, а не удержать их от этого посредством земных удовольствий. Отправной точкой должна быть общая, а не самоприсвоенная выгода.

Каждый несет ответственность за поддержание упорядоченного единства. Послушание должно основываться не на при-

нуждении и страхе, а на стремлении к согласию и миру. Властные отношения должны основываться на принципах «любить ближнего» и «советоваться с ближним» (на лат. *diligere proximum* и *consulere proximo*) [8, p. 70]. Хотя Августин подчеркивает, что отношения власти и послушания должны основываться на отношениях любви, тексты по-прежнему имеют авторитарный тон [8, p. 71].

Если государственная община сравнима с семьей, то сопоставима ли власть государства с ролью отца *семейства*?

Интерпретация М. Бруно [21, p. 18] состоит в том, что государство происходит от семьи как первой, наиболее примитивной формы человеческого со-общества.

Модель *pater familias* не может быть использована для объяснения политических институтов. Августин видит в роли отца образец поведения политиков, а не организации политических институтов.

Когда мы говорим о государстве, мы имеем в виду общественный институт, осуществляющий власть. В обязанности этого органа входит установление и обеспечение соблюдения законов Земли. Государство издает приказы на основании закона. Они имеют другой порядок, чем приказы *отца семейства*. Упорядоченное единство города (града земного) отличается от единства домов-владений.

Человеческие отношения основаны на естественной потребности людей жить в обществе. За столом переговоров граждане городов могут добиться сосуществования. Таким образом, «мирный стол» является важным антропологическим и человеческим элементом в идеях Августина [6, p. 55]. Он не заменяет идеал «Града Божьего», но помогает человечеству построить достойное бытие в своем смертном существовании.

Из вышеизложенного можно сделать следующие выводы относительно связи между социальным порядком домов и политическим порядком города.

Отец *семейства* следит за тем, чтобы живущие вместе в его доме стремились к внутреннему миру в рамках городских правил. Внутренний мир не является навязанным миром в городе, так же как порядок в доме не является навязанным порядком.

Отец семейства (*Pater familias*) образует как бы связующее звено между миром народа и миром города. Без этого связующего стержня гармония между целым и частями невозможна.

Единство достигается не через принуждение, а через взаимодействие заботы и послушания. Благодаря заботе власть воспринимается как справедливая. Таким образом, справедливость способствует послушанию и, следовательно, гармонии [8, p. 965].

В земном граде правитель имеет власть только над теми земными вещами, которые необходимы для того, чтобы сделать возможной земную жизнь.

Нейтралитет земного смешанного города продолжает антропологическую линию идей Августина. Общая человеческая природа приносит не только разрушение, но и возможности. Минимальный мир возможен на основе консенсуса в отношении ценностей, касающихся общественной жизни [20, p. 89]. Консенсус касается внешнего, а не внутреннего мира. Этот консенсус далек от идеала.

Скептический реализм Отца Церкви не следует интерпретировать как форму консерватизма. Риторика Аврелия Августина может дать повод для такого предположения. Концепция упорядоченного спокойствия (лат. — *tranquillitas ordinis*) не является застывшим порядком в статичной вселенной [21, p. 517]. Мир всех вещей — это спокойствие порядка. Этот порядок представляет собой расположение равных и непохожих вещей, посредством которого всему отведено свое место. Спокойствие порядка — это динамическое спокойствие благодаря этому процессу организации.

Мир должен постоянно проявлять себя и не может оставаться ограниченным определенной земной формой реализации. Со стороны Августина наблюдается большое нежелание восставать против государственной власти [22, p. 114]. Однако послушание не является безоговорочным. Власть должна быть направлена на цель земного мира, и не должно быть никаких препятствий для религии, которая стремится к совершенно упорядоченной и единой солидарности в наслаждении Богом и друг другом в Боге.

В целом Т. Д. Вайсенберг приходит к выводу, что Августин как реалист и эксперт по политической реальности больше

склонен к сохранению существующих социальных или политических структур, чем к их изменению [10].

Именно в этом мышление Августина отличается от мышления Платона и Аристотеля. Августин использует различие между *paх aeterna* (мир небесный) и *paх temporalis* (мир земной) как дихотомию, чтобы пояснить, что ни один земной мирный порядок не может претендовать на окончательный и завершённый характер. Диалектика этого напряжения проходит общей нитью через все книги «*Decivitate Dei*» (с лат. — «Град Божий»).

Совершённый мир и справедливость — это перспектива вечности. Но и временное пребывание в земном граде должно быть упорядочено, чтобы сделать возможным относительный покой.

Аврелий Августин ставит слабого человека в центр. Земное существование должно быть сносным, несмотря на все невзгоды. Забота друг о друге в обществе является частью благотворительности.

Все люди должны иметь возможность делить друг с другом минимум мира. Делиться этим миром также означает обеспечивать хлебом, которым можно делиться друг с другом.

Это антропологическое измерение возникает из реализма Августина, но особенно из его исходной точки, согласно которой всеобъемлющий *ordo* — это мир любви Бога к человеку.

*Ordinata concordia* (с лат. — «гармоничное согласие») социального мира требует от человека не только внешнего, но и внутреннего мира. Мир поддерживается человеческими действиями, основанными на моральной ответственности за других людей.

Августин видел, что человек способен построить земной мир и справедливость, несмотря на трудный, бурный мир, в котором оказались все поколения.

Все люди разделяют цель земного мира. Это не значит, что все люди в земном городе одинаковы.

Все высказывания Августина, касающиеся социальных и политических проблем, можно рассматривать с двух разных точек зрения. В рамках интерпретации отправной точкой является неспособность грешного человека отразить небесный мир в земном существовании, каким бы малым оно ни было. Перспектива в этой структуре — это грех, падение и первородный грех,

наказание и покаяние. В другом исходное положение состоит в том, что через разумную часть души и через свою природную общественную, социальную природу человек может каким-то образом служить миру, хотя бы это и есть в самом благоприятном случае лишь бледное отражение небесного мира.

Земной мир есть иллюзия и уж точно не является отражением небесного мира, даже в самом разбавленном его виде. Между *ordo, pax* и *iustitia* (с лат. — *порядок, мир, справедливость*) существует динамика, но это движение несправедливости и недовольства. Эту негативную динамику необходимо контролировать в реальности, суть которой не вера, надежда и любовь, а хаос, отчаяние и насилие. Роль государства состоит в том, чтобы обуздать этот хаос посредством вооруженного мира.

После грехопадения милосердный Бог дал человеку новые институты, чтобы сдерживать человеческую жадность и насилие в его новом греховном существовании, чтобы не допустить полного краха общества и впадения в анархию. Эти институты также включают политический порядок. Целью этих институтов является наказание и предоставление ресурсов, необходимых грешному человеку в его земном существовании.

Невозможно, чтобы стабильность и мир могли быть достигнуты естественным путем. Это происходит посредством неестественных вспомогательных структур, таких как институты собственности и имущества, правовые нормы и политический порядок. Земной мир не может быть достигнут естественным и стихийным путем, его можно достичь только посредством принуждения и репрессий.

Бог как *Высшая Справедливость* создал следы и образы, которые указывают на то, что является сутью мира, гармонии и порядка и что помогает человечеству достичь человеческого общества [5]. Эти *крепости* являются отправной точкой для грешного человека в обществе, основанном на порядке, мире и справедливости. Однако репрессивное правительство необходимо. Тяжелая рука правительства необходима для поддержания земного порядка.

В мировоззрении Августина центральное место занимает греховность человека, вызванная его бунтом против Бога. Без грехопадения вообще не было бы необходимости в государ-

стве, а гармоничные отношения регулируются естественным законом.

**Заключение.** Государство — не естественная часть жизни, а неестественное вмешательство в порядок творения. В такой трактовке государство вносит не моральный вклад в общество, а инструментальный, поддерживающий людей и не дающий им обратиться к саморазрушению. Дефицит ресурсов является стимулом для достижения хорошего управления [23]. В рамках обсуждаемой интерпретации нехватка земных благ приводит к гоббсовской войне всех против всех. Каждый человек видит себя центром Вселенной. Через грехопадение человек подражает дьяволу. Падший человек один на один разворачивается в войне всех против всех, по мнению Т. Гоббса.

Истинно христианское государство на земле невозможно, потому что условие истинной справедливости, которое является *непременным условием христианского государства*, никогда не может быть выполнено. Стремление к христианскому государству означало бы, что средства насилия и принудительные меры земного государства не могут найти в нем места [22, р. 137]. Спонтанный порядок любви без инструментов принуждения вскоре превратился бы в свою противоположность, а именно в полную анархию.

Созидательная роль государства в обеспечении земного мира и справедливости исчезает из поля зрения. Это означает, что задача принятия ответственности в рамках социального и политического порядка в сотрудничестве между христианами и нехристианами отходит на второй план.

Земная жизнь — это испытание. Для избранных это предвкушение того, что их ждет после земной жизни. Для избранных это очищение, которое необходимо пережить в ожидании вечной праведности. Жизнь христианина также включает в себя стремление к миру через приверженность делу здесь и сейчас.

Несмотря на падение человека, есть надежда. Добродетель надежды играет важную посредническую роль в человеческом существовании. Августин указывает, что надежда на вечный мир придает жизни христианина новое качество [22].

Августин исходит из отправной точки справедливости как внутренней личной добродетели. Он также использует ее в социальных и политических целях [21]. Особенно это обсуждается

в вопросе о справедливой войне. Августин связывает с этой концепцией ряд условий, таких как право на защиту жизни и свободы, служение миру и благополучию общества [4]. Августин не рассматривает войну как естественную неизбежность. Войну нельзя оправдать «нейтральными» военными или деловыми соображениями. Для Августина мир — это абсолютная ценность, которой должна быть подчинена всякая война.

Августин устанавливает высокую планку добродетели справедливости. Как и мир, земная справедливость является лишь слабым отражением небесной справедливости [23]. Умеренность предполагает соблюдение меры.

Понятие «меры» составляет существенную часть мыслей Августина о гармонии и упорядоченном согласии. Существует мера каждой части и полноты целого.

Жизнь в сообществе требует образа жизни, направленного на рост каждого отдельного человека и сообщества в целом. Взаимодействие друг с другом требует динамического взаимодействия между участниками и сообществом.

#### **Список источников**

1. Епифанова Т. В., Буреев А. А. Божественный закон в *decivitate dei* Августина Блаженного (354–430 гг.) // Среднерусский вестник общественных наук. 2015. Т. 10. № 6. С. 231–236. DOI: 10.12737/16835

2. Фирсов К. М. Сравнение Града земного и Града Божьего по Августину Аврелию // Дни науки студентов Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых : сборник материалов научно-практических конференций, Владимир, 18 марта 2019 года. Владимир: ВГУ им. Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, 2019. С. 1810–1816.

3. Уколова В. И. Время и история на исходе империи: Аврелий Августин // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2013. № 17 (118). С. 12–36.

4. Соколов Ю. В. Проблематика социального коллапса в творчестве Августина Аврелия // Всероссийский научно-практический журнал социальных и гуманитарных исследований. 2024. № 4 (15). С. 128–133. DOI: 10.46741/sgjournal.2024.15.4.018

5. Aurelius Augustinus. *De stad van God [De civitate Dei]* / vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld. Amsterdam: Ambo-Anthos, 2014. 961 p.

6. Aurelius Augustinus. *Belijdenissen [Confessiones]* / ingeleid, vertaalden van aantekeningen voorzien door Wim Sleddens. Eindhoven: Damon, 2017. 52 p.

7. Aurelius Augustinus. Het huis op de rots: Verhandeling over de bergrede [De sermone Domini in monte] /vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Leo Wenneker en Hans van Reisen. Budel: Damon, 2007. 232 c.
8. Aurelius Augustinus. Sermones 302. Vertaling Edmund Hill. New York: New City Press, 1994. 332 p.
9. Aurelius Augustinus. De goedegeur van Christus. Preken over heiligen [Sermones de sanctis] / ingeleid, vertaalden van aantekeningen voorzien door A. Akkermans, E. Van Ketwich-Verschuuren, H. Van Reisen. Budel: Damon, 2010. 50 p.
10. Weissenberg Timo J. Die Friedenslehre des Augustinus: Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2005. 717p.
11. Bouton-Touboulic Anne-Isabelle. L'ordre caché: La notion d'ordre chez saint Augustin. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004. 641 p.
12. Deane Herbert A. The Political and Social Ideas of St. Augustine. Foreword by Richard A. Munkelt: A response to Herbert Deane. Tacoma: Angelico Press, 2013. 412 p.
13. Williams Rowan. Politics and the Soul. In A reading of the City of God // Milltowns Studies. 1987. Pp. 55–72.
14. Geest van Paul. Morality in the Marketplace: Reconciling Theology and Economics. Leiden, Boston: Brill, 2022. Pp. 41–43.
15. De Bijbel. De nieuwe Bijbelvertaling met Deuterocanonieke boeken. Hertogenbosch: Katholieke Bijbelstichting, 2004. 1671 p.
16. Ahn In-Sub. Augustine and Calvin about Church and State: A Comparison. Kampen: Drukkerij Van Den Berg, 2003. 137 p.
17. Markus R.A. Saeculum: history and society in the theology of St. Augustine. Cambridge UK, New York: Cambridge University Press, 2007. 104 p.
18. Budzik Stanislaw. Doctor Pacis: Theologie des Friedens bei Augustinus. Innsbruck: TyroliaVerl., 1988. 65p.
19. Arquillière Henri-Xavier. L'augustine politique: Essai sur la formation des theories politiques du Moyen Âge. Paris: J. Vrin, 1955. 36 p.
20. Ratzinger Joseph. Ecumenism and Politics, New Endeavors in Ecclesiology. Vertaling Michael Miller. San Francisco: Ignatius Press, 2008. 201 p.
21. Bruno Michael J. S. Political Augustinianism: Modern Interpretations of Augustine's Political Thought. Minneapolis: Fortress Press, 2014. 18 p.
22. Rief J. Der Ordobegriff des jungen Augustinus. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1962. 358 p.
23. Ruokanen Miikka. Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993. 115p.

## References

1. Epifanova T. V., Bureev A. A. The Divine Law in Augustine the Blessed's De Civitate Dei (354–430). *Srednerusskij vestnik obshchestvennyh nauk* [Cen-

tral Russian Bulletin of Social Sciences]. 2015. Vol. 10. No 6. Pp. 231–236. DOI: 10.12737/16835. (In Russ.)

2. Firsov K. M. Comparison of the City of Earth and the City of God according to Augustine of Hippo. *Dni nauki studentov Vladimirskego gosudarstvennogo universiteta imeni Aleksandra Grigor'evicha I Nikolaya Grigor'evicha Stoletovyh : sbornik materialov nauchno-prakticheskikh konferencij, Vladimir, 18 marta 2019 goda* [Days of Science of the Students of the Vladimir State University named after Alexander Grigorievich and Nikolai Grigorievich Stoletov: Collection of Materials of Scientific and Practical Conferences, Vladimir, March 18, 2019]. Vladimir: Vladimir State University named after Alexander Grigorievich and Nikolai Grigorievich Stoletov, 2019. Pp. 1810–1816. (In Russ.)

3. Ukolova V. I. Time and History at the End of the Empire: Aurelius Augustine. *Vestnik RGGU. Seriya: Istorija. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie* [RGGU Bulletin. Series: History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies]. 2013. No 17 (118). Pp. 12–36. (In Russ.)

4. Sokolov Yu. V. The Problem of Social Collapse in the Works of Augustine of Hippo. *Vserossijskij nauchno-prakticheskij zhurnal social'nyh i gumanitarnyh issledovanij* [All-Russian Scientific and Practical Journal of Social and Humanitarian Research]. 2024. No 4 (15). Pp. 128–133. DOI: 10.46741/sgjournal.2024.15.4.018. (In Russ.)

5. Avrelij Avgustin. *De stad van God [De civitate Dei]*. Vertaald en ingeleid Dzherarda Vejdevel'da. Amsterdam: Ambo-Antos, 2014. 961 p.

6. Aurelius Augustinus. *Belijdenissen [Confessiones]*. Ingeleid, vertaalden van aantekeningen voorzien door WimSleddens. Eindhoven: Damon, 2017. 52 p.

7. Aurelius Augustinus. *Het huis op de rots: Verhandeling over de bergrede [De sermone Domini in monte]*. Vertaald, ingeleiden van aantekeningen voorzien door Leo Wennekeren Hans van Reisen. Budel: Damon, 2007. 232 p.

8. Aurelius Augustinus. *Sermones 302. Vertaling Edmund Hill*. New York: New City Press, 1994. 332 p.

9. Aurelius Augustinus. *De goedgeeur van Christus. Preken over heiligen [Sermones de sanctis]*. Ingeleid, vertaalden van aantekeningen voorzien door A. Akkermans, E. Van Ketwich-Verschuuren H. Van Reisen. Budel: Damon, 2010. 50 p.

10. WeissenbergTimo J. *Die Friedenslehre des Augustinus: Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2005. 717 p.

11. Bouton-Touboulic Anne-Isabelle. *L'ordrecaché: La notion d'ordre chez saint Augustin*. Paris: Institutd'ÉtudesAugustiniennes, 2004. 641 p.

12. Deane Herbert A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. Foreword by Richard A. Munkelt: A response to Herbert Deane. Tacoma: Angelico Press, 2013. 412 p.

13. Williams Rowan. Politics and the Soul. In *A reading of the City of God. Milltowns Studies*. 1987. Pp. 55–72.

14. Geest van Paul. *Morality in the Marketplace: Reconciling Theology and Economics*. Leiden, Boston: Brill, 2022. 180 с.
15. De Bijbel. *De nieuwe Bijbelvertaling met Deuterocanonieke boeken*. Her-togenbosch: Katholieke Bijbelstichting, 2004. 1671 p.
16. Ahn In-Sub. *Augustine and Calvin about Church and State: A Comparison*. Kampen: Drukkerij Van Den Berg, 2003. 137p.
17. Markus R. A. *Saeculum: history and society in the theology of St. Augustine*. Cambridge UK, New York: Cambridge University Press, 2007. 104p.
18. Budzik Stanislaw. *Doctor Pacis: Theologie des Friedens bei Augustinus*. Innsbruck: Tyrolia Verl., 1988. 65p.
19. Arquillière Henri-Xavier. *L'augustine politique: Essai sur la formation des theories politiques du MoyenÂge*. Paris: J. Vrin, 1955. 36 p.
20. Ratzinger Joseph. *Ecumenism and Politics, New Endeavors in Ecclesiology. Vertaling Michael Miller*. San Francisco: Ignatius Press, 2008. 201 p.
21. Bruno Michael J. S. *Political Augustinianism: Modern Interpretations of Augustine's Political Thought*. Minneapolis: Fortress Press, 2014. 18 p.
22. Rief J. *Der Ordbegriff des jungen Augustinus*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1962. 358p.
23. Ruokanen Miikka. *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993. 115p.

### ***Сведения об авторе***

**Большаков Сергей Николаевич**, доктор политических наук, доктор экономических наук, профессор, Российский государственный социальный университет (Россия, 125993, Москва, ул. Вильгельма Пика, д. 4, стр. 1)

### ***Information about author***

**Sergey N. Bolshakov**, Doctor of Political Sciences, Doctor of Economics, Professor, Russian State Social University (building 1, 4, Wilhelm Pieck str, Moscow, 125993, Russia)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted 19.11.2026  
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing 16.01.2026  
Принята к публикации / Accepted for publication 30.01.2026