

УДК 17.023.1

РАССАДИН Сергей Валентинович – кандидат философских наук, доцент кафедры психологии и философии Тверского государственного технического университета (170026, Россия, г. Тверь, наб. А. Никитина, 22; s_r08@mail.ru)

VITA SOCIALIS БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА: МОДЕЛЬ ДЛЯ «СБОРКИ» ХРИСТИАНСКОГО СООБЩЕСТВА

Аннотация. Статья посвящена историко-философскому рассмотрению основных идей и понятий об обществе в творчестве Аврелия Августина. Автор эксплицирует основные дискурсивные механизмы, служившие выработке нового понимания феномена «социальное», разрабатывавшиеся путем соединения воззрений античных мыслителей и иудео-христианской традиции. Определяются условия и причины «сборки» *ordo amoris* – христианской модели социума.

Ключевые слова: общество, *ordo amoris*, социальные дискурсы, Аврелий Августин

Специфика средневековой схоластической мысли, заключающаяся в жестком следовании традиции, отказе от действительно нового и опоре на авторитеты, – общее место истории философии. Последнее позволяет с достаточной долей уверенности эксплицировать наиболее важные представления о ранне-христианском проекте социального у важнейшего мыслителя поздней античности, сформулировавшего многие догматы христианства, отца христианской церкви Аврелия Августина (354–430 гг.). Стоит отметить, что наиболее значимым источником для изучения социальных представлений Августина является его многолетний труд «О граде Божьем» (*De Civitate Dei*) (414–427 гг.). Нужно понимать, что данное фундаментальное сочинение не является трактатом об обществе, истории, государстве или человеке. Дискурс Августина (а точнее, дискурсы, поскольку стиль, экспрессия и сами способы рассуждения в различных сочинениях епископа Гиппонского чрезвычайно разнятся) не систематичен. Известный российский исследователь А.А. Столяров так отмечает эту специфическую черту Августина как автора: «Практически ни один его крупный трактат не занят какой-либо одной темой. При чрезвычайном обилии мыслительных конструкций и различных теорий очень трудно объединить их одной общей классификацией» [Столяров 1991: 27]. Отказ Августина от жесткой логики письма с четкими дефинициями и аргументами (примеры которых ему – профессиональному преподавателю риторики – были, безусловно, знакомы и близки) скорее всего был продиктован как стремлением донести свои мысли до более широкого круга читателей (даже если изначально текст посылался одному адресату), так и действительным разрывом автора с традицией «пустого» философствования, которой он посвятил свои молодые годы до принятия христианства: «И какая польза была для меня, что я, в то время негодный раб злых страстей, сам прочел и понял все книги, относившиеся к так называемым свободным искусствам, какие только мог прочесть? Я радовался, читая их, и не понимал, откуда в них то, что было истинным и определенным» [Августин Аврелий 1991: 121]. Утрата дискурсивной строгости, конечно, создает сложности при интерпретации мыслей Августина Блаженного, что отмечают практически все исследователи его творчества, но не отменяет при этом наличия внутренней архитектоники смыслов в его текстах. А.А. Столяров пишет: «Отсутствие внешней систематичности никак не означает отсутствия всякой упорядоченности и тем более всякого единства

вообще. Системы нет “посередине”, но системообразующие элементы присутствуют на “микроуровне” и – как синтетическое единство – на “макроуровне» [Столяров 1991: 28].

Рассуждая об обществе, Августин в силу своего образования, безусловно, использует имеющиеся понятия и разработанные до него концепции греческих и римских мыслителей, прежде всего Платона, Аристотеля, Плотина, Порфирия, Сенеки, Цицерона, Марка Терренция Варрона и др. Но данные концепции выполняют у епископа Гиппонского вспомогательную роль, в большей степени адаптируя слушателей и читателей, существующих в дискурсивном пространстве античной интеллектуальной традиции, к рецепции принципиально новых идей иудео-христианской традиции. Столь же пренебрежительно относится автор «Исповеди» и к понятиям, формирующим саму структуру социального дискурса, редуцируя социальное пространство до простейшего гомогенного состояния, охватывающего всех людей как элементы: «Чтобы нам было легче обсудить этот предмет, не будем вдаваться в пустую напыщенность и утомлять внимание читателей громкими словами, вроде: “народы” (*populous*), “царства” (*regna*), “провинции” (*provincias*), а возьмем двух отдельных людей, ибо каждый отдельный человек, как буква в предложении, представляет собою своего рода элемент государства (*civitati set regni*), как бы обширно оно ни было» (DCD, 4, 3) [Августин Бл. 2000: 164].

Данное пренебрежительное отношение к понятийному аппарату во многом было обусловлено социальными реалиями позднего Рима. Имперское политическое устройство IV–V вв., единообразие культурных норм и определенная религиозная толерантность, относительная устойчивость и стабильность социального порядка, лингвистическая согласованность (вполне вероятно, свойственные всем империям подобного вида – Российской, Австро-Венгерской и, в конечном счете, Советской) закономерно приводят к «снятию» социальных конфликтов и тем самым снижают необходимость разработки и использования аналитических понятий, способных данные конфликты описать. Конгруэнтность Римской империи как пространства для успешной трансляции христианских идей очень четко охарактеризовал еще Ориген в сочинении «Против Цельса»: «Бог предупредил народы к Его учению и устроил так, что римский царь стал господствовать над всем миром. Ведь если бы было много царств, тогда и народы оставались бы чужими друг другу; тогда и исполнение приказания Иисуса: “...идите, научите все народы”, – приказания, которое дано было апостолам, было бы соединено со значительными затруднениями. Известно, что рождение Иисуса последовало в правление Августа, который слил – если можно так выразиться – многочисленные народы земли в одно царство. И это было важно потому, что существование многочисленных царств, конечно, послужило бы препятствием в деле распространения учения Иисуса по лицу всей земли не только по вышеуказанной причине, но еще и потому, что тогда народы были бы вынуждены вести войну и защищать отечество, как это действительно и было перед временами Августа и особенно в еще более отдаленные времена, когда один народ должен был вести войну с другим народом, как, например, пелопоннесцы с афинянами» [Ориген 2008: 57]. Августин в целом солидаризируется с данной точкой зрения, принимая как данность объединение людей в рамках империи: «Скажу кратко: Рим возник как второй Вавилон, как бы дочь первого Вавилона, посредством которой Богу угодно было покорить весь мир и умиротворить его надолго и повсюду, соединив его в общество под одной государственной властью и законами» [Августин Бл. 2000: 930]. Это единение людей в некую форму общества отражает, по мнению епископа Гиппонского, первичную реализацию в рамках империи еще одной важнейшей миссии церкви – лингвистической транспарентности: «Когда Дух

Святыи сходил на верующих, совершилось величайшее и весьма уместное знамение: каждый из них начал говорить языками всех народов, знаменуя, таким образом, единство католической Церкви, долженствующей распространиться среди всех народов и говорить на всех языках» [Августин Бл. 2000: 981]. Российский исследователь С.И. Каспэ отмечает в творчестве Августина также политическое значение Рима для становления христианства и чаемого будущего для церкви: «...когда открылась истина христианства, именно Риму дан шанс узнать подлинную справедливость... преклониться перед нею и в меру своих сил водворить ее подобие на земле. Рим — уготованный Провидением политический материал, после преобразования силой христианства и при условии такого преобразования способный обеспечить подлинный “мир града”» [Каспэ 2007: 76].

Концептуальная размытость социальных представлений Августина Блаженного (вероятно, принципиальная не только для цели девальвации идей и мыслей предшественников, но и во имя создания новой, гомогенной формы социального) не отменяет вполне определенную системность Августина при анализе наличных или исторически существовавших (или, по крайней мере, когда-либо описанных) социальных форм. Основные понятия Августина не имеют четкого логического и семантического содержания; встречающиеся дефиниции отличаются неполнотой и описательностью. Они регулярно накладываются друг на друга, внешне произвольно замещаются, что позволяет автору: 1) выявлять тонкие различия социальных реалий; 2) устанавливать социальное единство в рамках общей — божественной — социальности. Наиболее значимыми и распространенными понятиями, используемым при анализе социального, выступают у Аврелия Августина *familia, domus, gens, genus, populus, civitas, regnum, ecclesia*. Надо отметить, что в отечественной философской литературе, посвященной изучению наследия Августина, нет специальных исследований как августинианского дискурса, так и собственно его социальной концепции. Едва ли не единственным исключением, захватывающим обе проблемы, является монография Т.В. Епифановой «Человек, общество и государство в политическом учении Августина Блаженного» [Епифанова 2012].

Епископ Гиппонский в своих сочинениях воспроизводит генерализующий подход, применявший ранее в процедурах типологизации социального Аристотелем и Цицероном. Типология Аристотеля, изложенная в первой книге «Политики», представляет собой трехуровневую систему: семья («первый вид общения — семья»), селение («общение, состоящее из нескольких семей и имеющее целью обслуживание не кратковременных только потребностей») и государство-полис («общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство, достигшее, можно сказать, в полной мере самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни» [Аристотель 1984: 377-378]). Цицерон усложняет типологию, вводя новый тип — «естественное, или беспредельное общество», определяемое им как «общность всего рода людского. Связью этой общности служат разум и дар речи, которые посредством наставления, изучения, взаимного общения, обсуждения и принятия решений сближают и объединяют людей» [Цицерон 1993: 71]. Помимо этой социальной формы, Цицерон различает «ступени» социального по «тесности» общения: «В человеческом обществе есть много ступеней. И действительно, если оставить в стороне вышеупомянутое беспредельное общество, то существует более близкое нам, основанное на общности племени, народа, языка и теснейше объединяющее людей. Еще более тесные узы — принадлежность к гражданской общине. <...> Более тесны связи и узы между родными; исходя из вышеупомянутого неизмеримого общества человеческого рода, люди замыкаются в малое и тесное» [Цицерон 1993: 72]. То есть,

социальное у Цицерона в генерализованном виде представляется следующим образом: семья — гражданская община (*civitas*) — племя (народ и язык) — «естественное общество» (человечество).

Традиционной частью большого социального для Августина, как и для его предшественников — Аристотеля и Цицерона, является семья. Понятия *familia* и *domus* используются им как релевантные для обозначения наименьшей части социального, объединяющей группу людей, связанных как родственными, так и гораздо более значимыми для него сакральными отношениями. Августин, употребляя слово *familia*, подчеркивает патриархальный характер единения членов семьи: «Истинные отцы семейства [*patres familias*] во всем, что касается почитания Бога и служения Ему, заботятся обо всех членах семьи [*familia*], как о детях, желая и молясь достигнуть дома небесного, где уже не будет необходимости в обязательном долге повелевать смертными, потому что не будет уже необходимости в обязательном долге заботиться о их счастье в том бессмертии» [Августин Бл. 2000: 1035]. *Domus* в большей степени содержит коннотации убежища: «Итак, если небезопасно семейство [*domus*], это общее убежище рода человеческого в бедствиях настоящей жизни, то что сказать о гражданском обществе [*civitas*]» [Августин Бл. 2000: 1015]. Конгруэнтность данных понятий у Августина отмечает и Т.В. Епифанова: «Термины *familia* и *domus* обозначают у него семью как общество, совокупность составляющих ее индивидов. Рассмотрение терминов показало, что *familia* обладает более широким спектром значений, употребляется автором для обозначения индивидуальной семьи, а также рода. <...> Таким образом, семья Августина — важное и сложное понятие, неоднозначно рассмотренное им. С одной стороны, *coniugium* (брак) как составная часть семьи служит у него “рассадником” града земного (*civitas* в широком смысле), с другой *domus* как тип общества является “частичкой” гражданского общества (*civitas*)» [Епифанова 2012: 108].

Семантическое поле понятия «народ» у Августина не менее запутанно. Теолог пользуется латинскими словами, применяя их как ретроспективно — обозначая становление современного ему состояния мира исходя из интерпретируемой по-своему библейской истории, так и перспективно — в проекции становления общества *ordo amoris* — грядущего града Божьего. Наиболее часто в данном контексте он применяет слово *gens*. Мыслитель использует его, описывая происхождение человечества и разделение его на народы: «Итак, от упомянутых трех человек, сыновей Ноя, получили начало рассеянные по странам земли семьдесят три или, вернее (как выяснится это впоследствии), семьдесят два народа [*gens*] и столько же языков [*linguae*]. Народы эти, разрастаясь, наполнили и острова. Число народов, впрочем, значительно превысило число языков» [Августин Бл. 2000: 783]. То есть, в общем смысле *gens* — совокупность людей, объединенных общим предком (что напрямую связывает «народ» с «семьей») и одним языком. Данное содержание понятия напрямую соотносится с употреблением понятия «народ» Цицероном. Библейская версия разделения людей на народы дает Августину возможность воспользоваться еще одним понятием, объединяющим всех людей и все народы в один род — *genus*: «Пока же он был один, назывался просто человеческим языком, или человеческим говором, так как им одним говорил весь род человеческий [*genus*]» [Августин Бл. 2000: 792].

Еще одно релевантное Цицероновскому понятию, регулярно используемое Августин, — *populus*. Критикуя Цицерона, Августин дает собственное определение *populus*: «...народ есть собрание разумной толпы, объединенной некоторой общностью вещей, которые она любит, в таком случае, чтобы видеть, каков тот или иной народ, нужно обратить внимание на то, что он любит. Что бы, впрочем, он ни любил, если это собрание не животной толпы, а существ разумных

и если оно объединено общностью любимых ими вещей, оно не без основания носит название народа» [Августин Бл. 2000: 1053]. Соотнесенность данного слова с понятием «республика», которое в это время было во многом эквивалентно современному понятию «государство», терминологически закрепляет социальную группу в виде общности граждан государства (безотносительно их этническому, лингвистическому и религиозному состоянию). Епископ Гиппонский переносит данное им определение римского народа на все народы, которые имели государственное устройство: «А что я сказал об этом народе и об этой республике, то нужно считать за сказанное мною и за мой образ мыслей о народе и республике афинян или каких-либо других греков, о народе и республике египтян, о том первом Вавилоне ассирийцев, когда в народном управлении своем держали они малые и великие царства, и о всяком другом каком бы то ни было народе» [Августин Бл. 2000: 1054].

Наиболее частым понятием, фиксирующим совокупность людей, у Августина выступает *civitas*. Античная традиция, которой он формально следует, определяла совокупность граждан города-полиса как самую естественную форму социального. Амбивалентность данного греческого понятия и его римской кальки, объединяющих политический (ранний город-государство), социальный (граждане) и территориальный (город) смыслы, безусловно принимается Августином и позволяет ему придать данному термину универсальный статус для обозначения любой по масштабу социальной группы равных людей, объединенных неким согласием. Синонимы: город – *urbs*, территориальное государство – *orbis* используются лишь для уточнения масштабов социальной организации: «За гражданским обществом [*civitatem*] или городом [*urbem*] следует государственный союз [*orbis terrae*], в котором видят третью степень человеческого общения, начиная от семьи [*domo*], переходя к городу [*urbem*] и оканчивая государством [*orbem*]; последнее, как собрание вод, чем обширнее, тем большую представляет опасность. Прежде всего в нем отчуждает человека от человека различие языков» [Августин Бл. 2000: 1017]. Отсутствие в Античности государства в целом – и как концепта, и как реалии, а также принципиальный отказ Августина принимать саму форму политической организации людей как преступную и греховную («Итак, при отсутствии справедливости, что такое государство, как не большие разбойничьи шайки; т.к. и сами разбойничьи шайки есть не что иное, как государства в миниатюре. И они также представляют собою общества людей, управляются властью начальника, связаны обоюдным соглашением и делят добычу по добровольно установленному закону. Когда подобная шайка потерянных людей возрастает до таких размеров, что захватывает области, основывает оседлые жилища, овладевает городами, подчиняет своей власти народы, тогда она открыто принимает название государства, которое уже вполне присваивает ей не подавленная жадность, а приобретенная безнаказанность» [Августин Бл. 2000: 165-166]) приводят его к «жонглированию» понятиями, обозначающими государственные праформы – *respublica*, *regnum*, *imperium*.

Важнейшей социальной категорией, в идеале замещающей все вышеперечисленные, для Аврелия Августина является *ecclesia* (церковь). Отсутствие (или утрата) отдельного трактата, посвященного изложению целостной доктрины церкви у Августина, приводит экклезиологию к различным толкованиям его учения. Теологи и ученые-исследователи предложили множество вариантов прочтения, изложенных в действительном большом множестве источников, посвященных изучению данной проблемы. Каким образом церковь располагается в пространстве социального Августина?

Анализ применения понятия *ecclesia* в творчестве епископа Гиппонского, проведенный Т.В. Епифановой, привел ее к выводу, что «под *ecclesia* автор подра-

зумевал в первую очередь христианское сообщество людей. Этим же термином он обозначал место собрания конгрегации христиан» [Епифанова 2012: 122]. Историческая форма существования церкви в данном земном варианте, безусловно, является крайне узкой версией феномена *ecclesia* в перспективе, предложенной в сочинении «О граде Божьем».

Социальное у Августина приобретает множественные измерения: историческое, темпоральное и вневременное, вечное; истинное и ложное; должное и действительное; распадающееся и соединяющееся; порочное и добродетельное; видимое и невидимое и т. д. Но эти измерения всегда бинарны и в то же время неразрывны. Так, П. Козловски отмечает: «Царство божественной благодати и царство греха и зла неразрывно связаны между собой в этом мире. Понятия града небесного и града земного являются теми идеально-типическими общностями, которые обуславливают структуру социального мира» [Козловски 1998: 72].

Главным действующим лицом социального оказывается отдельный человек, который своим выбором определяет как наличное состояние социального, так и его проективное, будущее состояние. Выбор человека, по Августину, индивидуален, но социальный мир *a priori* всегда двухчастен: «...существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которые мы, следуя Писаниям своим, можем назвать двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире только по плоти, другой — из желающих жить также и по духу. Когда каждый из них добивается своего, каждый в соответствующем мире и живет» [Августин Бл. 2000: 653]. Это кажущееся простым разделение на две социальные группы у автора придает им онтологически различный статус: первой — земной, преисполненной желаниями плоти и в силу этого конечный; второй — сотканный из телесных ограничений и постоянного контроля за собой и в силу этого небесный, вечный: «Эти разряды мы символически назвали двумя градами, т.е. двумя сообществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а другому — подвергнуться вечному наказанию с дьяволом. Но это уже конец их, о котором нам следует говорить после» [Августин Бл. 2000: 705]. Основу данной дифференциации обеспечивают два вида любви: «Итак, два града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе [*amor sui*], дошедшей до презрения к Богу; небесный — любовью к Богу [*amor Dei*], дошедшей до презрения к себе. Первый полагает славу свою в самом себе, второй — в Господе» [Августин Бл. 2000: 703]. Проявление этих форм социального порядка, по мнению Августина, во-первых, предельно исторично, т.к. представляет собой суть человеческой истории, разделявшей человечество [*genus*] на два града с первых людей («первым основателем земного града был братоубийца, из зависти убивший своего брата, гражданина вечного града, странника на этой земле» [Августин Бл. 2000: 654]), и, во-вторых, надисторично, поскольку история видится автору лишь полотном, на фоне которого растет и взрослеет «народ Божий» «при помощи... поколений — продолжение славнейшего града, странствующего в этом мире и стремящегося к вышнему отечеству», не подчиняясь времени и терпя «несправедливые преследования со стороны нечестивых и, так сказать, земнородных, т.е. привязанных к происходящему от земли и радующихся земному счастью земного града» [Августин Бл. 2000: 735–736].

Таким образом, феномен «социальное» у Августина приобретает двойственные очертания: реально для него наличное социальное, представленное людьми, свершившими и совершающими грех и находящимися под господством различных типов государственного устройства (*civitas terrena*); не менее реально, но, как правило, до Христа незримо и множество людей, живущих во имя Бога (*civitas Dei*). Последнее множество и является истинным социальным миром разумных людей, вечное пребывание которых в Царстве Бога обеспечивается посюсто-

ронним стремлением к жизни, определяемой *ordo amoris*. Само существование человечества в представленном виде предопределено: «Весь этот период, в течение которого умирающие уходят, а рождающиеся занимают их место, представляет собою время сосуществования этих двух градов, о которых мы рассуждаем» [Августин Бл. 2000: 706]. «Сосуществование градов» реализуется, по Августину, в виде странствия града Божьего по граду земному, что позволяет *civitas Dei* пользоваться «в этом земном странствовании своим миром земным, и в предметах, относящихся к смертной человеческой природе, насколько это совместимо с благочестием и религией, сохранять и поддерживать единство образа человеческих мыслей и желаний и направлять этот земной мир к миру небесному» [Августин Бл. 2000: 1038].

Предлагаемая Аврелием Августином «сборка» социального, тем самым, на протяжении всей описываемой им истории происходит в рамках *civitas perplexa* (град двусмысленного – смутного или смешанного), что приводит человека к раздвоению – как гражданина и как христианина. Данный внутренний конфликт для самого Августина остается невидимым, т.к. «с точки зрения первоначальной природы человека не существует противоречия между единичным и всеобщим в человеческом сообществе, поскольку это раздвоение было снято в исходном порядке бытия, в *ordo amoris*, в общей любви к Богу» [Козловски 1998: 73]. Идеальный характер постулируемого епископом Гиппонским социального мироустройства определяется тотальной упорядоченностью универсума, предзаданной Богом: «Итак, мир тела есть упорядоченное расположение частей. Мир души неразумной – упорядоченное успокоение позывов. Мир души разумной – упорядоченное согласие суждения и действия. Мир тела и души – упорядоченная жизнь и благосостояние одушевленного существа. Мир человека смертного и Бога – упорядоченное повиновение в вере под вечным законом. Мир людей – упорядоченное единодушие. Мир дома – упорядоченное относительно управления и повиновения согласие сожительствующих. Мир града – упорядоченное относительно управления и повиновения согласие граждан. Мир небесного града – самое упорядоченное и единодушнейшее общение в наслаждении Богом и взаимно в Боге. Мир всего – спокойствие порядка. Порядок есть расположение равных и неравных вещей, дающее каждой ее место» [Августин Бл. 2000: 1055].

Таким образом, первый законченный проект «христианского сообщества» был разработан Аврелием Августином на основе соединения предшествующей античной (Платон, Аристотель, Цицерон, неоплатоники и др.) и иудео-христианской мысли. Августин активно использует основные понятия, описывающие наличные социальные реалии позднего Рима, но размещает их в принципиально иной концептуальной рамке. Социальное у него предстает в форме двух сообществ: града земного – ложного, основанного на любви к себе, и града Божьего – истинного, основанного на любви к Богу. История, описанная в Библии, есть процесс развертывания града Божьего в рамках и при использовании ресурсов града земного через фактическое существование третьего града – града смешанного. Создавая свою концепцию социального, Августин Блаженный, без сомнения, отражает в ней состояние христианской церкви того времени, находящейся в непрестанной борьбе с окружающими ее язычниками, еретиками, философами. В силу этого состоявшаяся «сборка» демонстрирует монолитную церковь, не содержащую ни внутренней иерархической структуры, ни развернутой социальной системы.

Список литературы

Августин Аврелий. 1991. *Исповедь*. М.: Renaissance. 488 с.

Августин Бл. 2000. *О граде Божьем*. Минск: Харвест; М.: АСТ. 1296 с.

Аристотель. 1984. *Политика*. – *Сочинения*. В 4 т. М.: Мысль. Т. 4. 830 с.

Епифанова Т.В. 2012. *Человек, общество и государство в политическом учении Августина Блаженного*. М.: Международный юридический институт. 180 с.

Каспэ С.И. 2007. *Центры и иерархии: пространственные метафоры власти и западная политическая форма*. М.: Московская школа политических исследований. 320 с.

Козловски П. 1998. *Общество и государство. Неизбежный дуализм*. М.: Республика. 368 с.

Ориген. 2008. Против Цельса. – *О началах. Против Цельса*. СПб.: Библиополис. 792 с.

Столяров А.А. 1991. Аврелий Августин. Жизнь, учение и его судьбы. – Августин Аврелий. *Исповедь*. М.: Renaissance. С. 5-50.

Цицерон. 1993. Об обязанностях. – *О старости. О дружбе. Об обязанностях*. М.: Наука. 248 с.

RASSADIN Sergei Valentinovich, *Cand.Sci.(Philos.)*, Professor of the Chair of Psychology and Philosophy, Faculty of Management and Social Communications, Tver State Technical University (22 A. Nikitina Emb, Tver, Russia, 170026; s_r08@mail.ru)

VITA SOCIALIS OF ST. AUGUSTINE: A MODEL FOR THE CONSTRUCTION OF CHRISTIAN COMMUNITY

Abstract. *The article examines the historical and philosophical perspective of the ideas and concepts of society in the works of St. Augustine. The author reveals the prevailing discursive machinery that led to the formation of the new understanding of the phenomenon of social produced in the way of synthesis of the Antiquity thinkers' heritage and the Judeo-Christian tradition. Thus, the basic conditions and causes of the ordo amoris – Christian pattern of conceiving the social order are uncovered.*

Keywords: *society, ordo amoris, social discourses, St. Augustine*