

## 2.

# Неоплатонизм и патристика

Татьяна Литвин

## Платонизм в учении Августина о памяти и времени: возможность феноменологической интерпретации\*

---

TATIANA LITVIN

PLATONISM IN THE AUGUSTIN'S DOCTRINE OF MEMORY AND TIME:  
THE POSSIBILITY OF PHENOMENOLOGICAL INTERPRETATION

**ABSTRACT.** The paper analyzes the correlation of time and creation in St. Augustine. Building upon researches of recent decades, it subdivides the issue into three topics, which facilitates the treatment of memory as a philosophical and theological problem, and thus enables to deal with the problem of time. First, it is the question about the content of memory, or rather, of its ability to keep some content, which may be called synthetic ability. This question not only clarifies psychological objectives of memory – the possibility to keep impressions, feelings, and images, to bring together and hold whatever experience of thinking – but also exposes any synthesis whatsoever as dependent on the ability of memory to constitute the duration. The second question focuses on the analysis of memory as a guarantee of self-identity of the subject. The human being, taken in her spiritual existence, is viewed by St. Augustine through the Trinitarian schema of «*memoria-intelligentia-voluntas*», expounded in his treatise *On the Trinity*. Hypostatized memory is a representation of God the Father who embodies the principle of being within the Trinity. Besides the obvious influence on the further elaboration of the Trinitarian dogma and the doctrine of *filioque*, this idea of St. Augustine reveals an additional anthropological dimension, since the Trinitarian unity implicates the unity of soul, perception and thought. The third aspect conveys the ontological significance of memory, which explicates the nature of creation and its associate mutability. Undoubtedly, the doctrine of memory contains a Platonism, which

---

© Т.В. Литвин (Санкт-Петербург). littatiana@gmail.com. Санкт-Петербургский христианский университет.

\* Статья выполнена при поддержке РГНФ в рамках проекта № 15-03-00802.

is inherent in all Augustinian epistemology. Attempting to clarify the effect of this combination of Platonism and Christianity on the dealing with the problem of time, the author also probes a modern phenomenological interpretation of the doctrine of memory formulated by J.-L. Marion.

KEYWORDS: Platonism, Neo-Platonism, Plotinus, Augustine, memory, philosophy of time, philosophy of history, Genesis, phenomenology of time, J.-L. Marion.

---

В двадцатом веке комментаторы Августина довольно часто сходятся во мнении, что понимание проблемы времени не просто связано с размышлениями о памяти, но эти две области исследований немыслимы друг без друга. Как онтология времени и творения у Августина, так и проблемы измерения, эстетического восприятия времени обнаруживают гносеологическую и структурную взаимосвязь с механизмами памяти. Соответственно, как и большинство аспектов его гносеологии, учение о памяти, освещенное в десятой и одиннадцатой книге «Исповеди»<sup>1</sup>, несет в себе интерпретацию платонизма (либо неоплатонизма), которая тем не менее обретает христианские формы. Саму по себе проблему памяти трудно переоценить: в основе любого историзма<sup>2</sup>, будь то поэтизация индивидуального опыта или социология национальной идентичности, лежит некоторое представление о связанности событий, которое в антропологических моделях можно условно назвать памятью. То, что Августин уделял памяти повышенное внимание, несомненно актуально при современных междисциплинарных подходах в философской антропологии, в том числе и в новейших феноменологических исследованиях. Цель данной статьи состоит в исследовании взаимосвязи времени и памяти и прояснении как влияния традиции платонизма и ее форм, так и возможности феноменологической интерпретации отдельных аспектов. В задачи нашего рассмотрения

---

<sup>1</sup> В данной статье речь пойдет преимущественно об этом трактате. По поводу более ранних размышлений Августина о памяти см. O'Daly 2001: 461–469.

<sup>2</sup> Из новейших исследований по современным подходам к историзму см. Carr 2014.

входит не полный систематичный анализ темы, а лишь выделение основных стратегий изучения.

Опираясь на библиографию 19–20 веков, условно можно выделить три вопроса, через которые возможен философско-теологический анализ памяти, подготавливающий почву для понимания проблемы времени и одновременно демонстрирующий сочетание платонизма и христианства в креационизме Августина. Первый вопрос — о содержании памяти, а точнее, способности хранить некие содержания, которую можно назвать синтетической способностью. Этот вопрос не только проясняет психологические задачи памяти — возможность хранить впечатления, чувства, собирать воедино образы (Conf. X 8.13), иными словами — удерживать в памяти какой-либо опыт мышления [Kaiser 1969: 23]<sup>3</sup>. Речь идет о том, что любой синтез как таковой строится на способности памяти конституировать длительность [Kaiser 1969: 23–24]. Память — это базис для взаимосвязи переживаний времени, непрерывности, память «сохраняет» связанность любых содержаний, в том числе и тех, которые мы условно называем связью между прошлым, настоящим и будущим. Собственно, память и есть сама эта связанность, способность не только целостно воспринимать объекты чувственного мира, но и «усваивать» идеи, и духовная связь между вещами предполагает как возможность их максимального различения и детализации, так и возможность изменения содержаний [Kaiser 1969: 32–35; Calvin 1999: 88–90].

Разумеется, этот первый аспект напрямую проясняет проблему настоящего в философии времени Августина. Настоящее — это то, что уже попало в память, «удержано» в ней, зафиксировано как существующее. То, что Августин называет настоящее «*distentio animi*»<sup>4</sup>, не только подчеркивает духовность образа време-

---

<sup>3</sup>Ещё об основных чертах учения о памяти Августина см. Teske 2001: 148–158. Ср. также Calvin 1999: 86–87.

<sup>4</sup>Современные комментаторы часто задаются вопросом о том, можно ли понимать *distentio animi* как какую-либо протяженность, выразимую в пространственных терминах. Этот вопрос вполне оправдан, учитывая, что память описывается Августином в метафорах пространства (Conf. X 12.19), однако на-

ни в сознании (то есть время все же невозможно свести к ощущению), но и указывает на сложность апории воспоминания. Воспоминание сохраняет непрерывность, актуализируя переживания, «приводя» их к осознанности здесь и сейчас. Но при этом воспоминание — это движение, а не покой, непрерывность включает в себя изменчивость как повторение актуализации [Kaiser 1969: 47–48], длительность никогда не будет механическим воспроизведением, это всегда живой процесс «восстановления» переживания.

Апория изменчивости и актуальности характерна и для второго вопроса, в котором мы обнаруживаем действие памяти. Память — это гарантия самоидентичности субъекта. Человек, понятый в его духовном бытии, у Августина рассматривается через тринитарную схему «*memoria-intelligentia-voluntas*», которая детально освящена в трактате «О Троице» (De Trinitate XV 21.40; XV 23.43)<sup>5</sup>. Память как одна из ипостасей репрезентирует Бога Отца, который воплощает принцип бытия внутри Троицы. Кроме очевидного влияния на дальнейшее формирование тринитарного догмата и учения о филиокве, эта идея Августина имеет также антропологическое измерение, поскольку следствием тринитарного единства становится единство души, восприятия и мышления. Чувственное (*visio corporalis*) и духовное познание (*visio spiritualis*) объединены в способность богопознания и одновременно познания той аналогии, которая реализует тринитарность в человеческой природе [Wenning, Geser 2010: 216–219]. Единство личности (и, соответственно, возможность определения взаимосвязи тела и души) достигается именно через духовное понимание природы человека, божественное триединство — это оригинал, копией которого становится человеческая личность. Августин исходит из антропологии, сформированной под влиянием

---

стоящему не свойственна протяженность. К этому мнению склоняется большинство авторов. См. Futch 2002, Humphries 2009: 80–84.

<sup>5</sup> Из новейших исследований по взаимосвязи гносеологии и тринитарности см. Wenning, Geser 2010: 189–232.

Амвросия, человек как *imago Dei*<sup>6</sup> обретает внутренне единство, реализуемое в Слове и единстве некоторого самопонимания, которое позже в рационалистической традиции будет истолковываться как самосознание [Kaiser 1969: 81–82]<sup>7</sup>. Единство личности<sup>8</sup>, по Августину, подобно некому простому чувству, которое должно отображать взаимность любви (между Богом Отцом и Богом Сыном в филиокве). Оно реализуется во внутреннем слове и ему подобно согласие воли и мышления. Только условно можно назвать его самосознанием в аналитическом смысле, скорее это внутренняя гармония души, которая по духу ближе именно к античному пониманию, когда любовь и согласие — это своего рода геометрическая пропорциональность движений души.

Третий вопрос выражает инстанцию памяти в ее онтологическом значении, которое проясняет природу сотворенности и связанной с ней изменчивости. Прежде всего, переход в онтологическую плоскость в исследовании Августина должен учитывать, что возможно говорить о своего рода уравнивании бытия и знания (не мышления), которые соответствуют друг другу на основании как платоновской идеи (*Civ. Dei* VIII 4), так и вследствие подобия человека Богу. Разумеется, это подобие никогда не станет тождеством, но знание вечно, на основании того, что душа вечна (*De Trinitate* XV 15.24–25), а знание открывается в душе. Вопрос о раскрытии знания, иными словами о мышлении, демонстрирует именно функцию памяти. Знание и мышление отличаются лишь степенью актуализации, мышление — это именно актуализированное знание, подобно платоновскому «припоминанию».

---

<sup>6</sup> По поводу подобия и копии в комментариях Августина к Павлу см. также Wenning, Geser 2010: 227–229.

<sup>7</sup> О влиянии Августина на европейскую традицию автономии личности см. Taylor 1989: 127–134.

<sup>8</sup> Кавадини указывает на сложность терминологии в понятии личности у Августина, поскольку английский термин «self», закрепившийся в августиноведении, не имеет прямого латинского эквивалента в его текстах. Поэтому «личность» как «самость», «самосознание», «внутренний человек» передает разные аспекты внутреннего диалога души, но никогда не отвечает до конца на вопрос об онтологии «Я». См. Cavadini 2007: 119–123.

Это же относится и к знанию о себе, то есть знание о своем «Я» субъект также получает в форме актуализации, в этом смысле «Я» всегда темпорально, раскрывается как темпоральное сущее [Kaiser 1969: 116–117]. Более того, если Бог «есть» в строгом смысле этого слова, то человек есть только «в момент» актуализации знания о самом себе, временность его существования означает не конечность жизни, а, напротив, возможность актуализации, возможность «воспоминания» о вечных знаниях в душе, определяющих наше знание о себе, воспоминания о вечной душе.

Эта же возможность воспоминания, актуализации вечных основ нашего существования означает и то, что можно назвать онтологией изменчивости. Сотворенность мира и человеческого существования понимается как в определенном смысле *imitatio*. Общеизвестная христианская сложность в понимании *analogia entis*, которая затем систематично дискутировалась в схоластике, у Августина также подчеркивается через указание на контингентность [Kaiser 1969: 47–48; Schulte-Klöcker 2000: 35–36], которая не противоречит актуализации и вместе с тем реализует идею имитации, подобия. Однако поскольку акт творения невозможно понимать как акт возникновения во времени, напротив, вопрос о начале — это вопрос о причинности, то «создание» времени приобретает характер апории еще до того, как мы можем фиксировать какие-либо закономерности в его природе. Время было создано вместе с миром (по Платону) — иными (христианскими) словами, вечность трансформировалась во время (в какой-то «момент») и/или продолжает трансформироваться до сих пор (непрерывность творения). Так или иначе, задавая вопрос о том, как вечность (Бог) создает время, мы либо вынуждены менять регистр — переходить на вопрос о создании материи (по Платону), о числовых закономерностях, либо (в христианстве) на вопрос о воле Бога, о его любви, по причине которой мир был сотворен. Августин делает, как можно увидеть из «Исповеди», второй шаг.

Рассуждая о времени и изменчивости, он принимает во внимание возможность негативного термина<sup>9</sup>, то есть возможность утвердить отличие времени от вечности, понять время как «невечность», соответственно — как характеристику бытия вещей. Это отличие не становится, однако, полной противоположностью вечности, поскольку задано ею, а становится неким порядком, организующим материальный мир, воплощающим пребывание в нем Бога<sup>10</sup> (Conf. I 10.16, VII 21.27). Таким образом, изменчивость — это порядок «управления» миром, в основе которого лежит непреходящая полнота Бога [Kaiser 1969: 47–48, 144–145]<sup>11</sup>. Нет основания полагать, что изменчивость можно свести к схеме последовательности (темпоральных моментов), напротив, изменчивость, основанная на полноте — это возможность развернутости бытия, а время как его порядок играет роль перехода от одного (любого) состояния к другому, в том числе, от состояния бытия к небытию.

Данное представление об изменчивости как пребывающей вечности, по-видимому, ключевое для Августина. Именно это состояние времени он обозначает как *distentio*<sup>12</sup> (Conf. XII 11.12), «рассеивание», «растяжение», «разбрасывание моментов», своего рода движение как целостное «стремление к бытию (и к небы-

---

<sup>9</sup> «Ты не создал из себя подобие Свое, как образец для всего, но создал из “ничего” бесформенную материю, с Тобой несходную, которая, однако, может приобрести форму, уподобляясь Тебе и возвращаясь к Тебе, Единому, насколько это возможно в меру тех способностей, которые определены каждому в ряду однородных созданий. И все “очень хорошо” — и то, что пребывает вокруг Тебя, и то, что, постепенно удаляясь от Тебя, становится во времени и пространстве участником в прекрасном разнообразии мира» (Conf. XII 28.38). Здесь и далее русский перевод М.Е. Сергеевко. Также ср. Schulte-Klöcker 2000: 53–54.

<sup>10</sup> Можно сказать, что пребывание во времени (в материальном мире) не мешает нам пребывать с Богом (в вечности).

<sup>11</sup> Также ср. Callahan 1967: 24–26, 40–41.

<sup>12</sup> Происхождение самого термина не совсем ясно, однако существует гипотеза, согласно которой этот термин мог быть заимствован у Василия Великого (см. Callahan 1958).

тию)<sup>13</sup>», которое так же естественно, как мировое благо, но понять его мы можем лишь в рефлексии и вопрошании<sup>14</sup>. *Distentio* как полнота присутствия и есть решение проблемы настоящего, которое в качестве каждого момента сотворенного мира включает в себя стремящееся и уже ставшее движение к бытию.

Не стоит, однако, забывать, что эта полнота исходит не из природы движения, а из природы божественного присутствия, а потому психологическое прочтение здесь также необходимо. То, что *distentio* в качестве *ordo* находится в душе, может не быть принципиальным онтологически (то есть полнота есть и мир создан упорядоченно независимо от нашего разумения), но без этого невозможно измерение времени. Даже если мы представим, что сможем обходиться без представлений о прошлом и будущем<sup>15</sup>, что маловероятно и в онтологическом смысле, учитывая не только креационизм, но и эсхатологию христианства, то даже тогда универсальность полноты бытия будет нуждаться в толковании, а толкование возможно лишь как последовательность, количественное изложение сути<sup>16</sup>. Иными словами, уже в языке

---

<sup>13</sup> Хамфрис высказывает тезис о том, что в понимании *distentio animi* нет необходимости различать *anima* и *animus*, следовательно, настоящее одинаково создается как душой, так и умом (*mind*). *Distentio animi* есть функция памяти в ее способности актуализировать подобие времени и вечности (Humphries 2009: 75–101). Его точка зрения отличается от известной позиции Р. Теске, который считал, что *distentio animi* отсылает исключительно к платоновской мировой душе. См. Teske 1996: 32. Ср. Кайзер 1969: 146, Schulte-Klöcker, 69–70.

<sup>14</sup> Этот своеобразный тип движения, хоть и не противоречит аристотелевской онтологии возникновения и уничтожения, однако в связи со временем обнаруживает иные свойства. Ср. Кайзер 1969: 146. Также Каллахан, анализируя вопрос о движении у Аристотеля и Августина, указывает, что «ученым человеком» (*Conf. XI 29.39*) был, вероятно, арианин Иероним (Callahan 1967: 82–87).

<sup>15</sup> «Каким же образом уменьшается или исчезает будущее, которого еще нет? Каким образом растет прошлое, которого уже нет?» (*Conf. XI 28.37*).

<sup>16</sup> Несомненно, историзм Августина начинается с вопроса о соотношении времени и вечности, и переход на описание нарратива событий есть продолжение креационизма, хотя он звучит зачастую как аналогия внутри проблемы длительности: «Чем дальше и дальше движется действие, тем короче становится ожидание и длительное воспоминание, пока, наконец, ожидание не исчезнет



заложена потребность измерения времени, времени как полноты бытия и присутствия Бога<sup>17</sup>.

В этом смысле, измерение времени выступает как механизм «забывания» в данном третьем вопросе о памяти. Измеряя, сравнивая, мы тем самым как будто измеряем дистанцию между нами и полнотой своего присутствия, что вполне соответствует экзистенциальному смыслу забывчивости. Измеряя время в своей душе, мы вспоминаем о Боге и его пребывании, но, парадоксальным образом, как забвение, так и воспоминание одинаково нужны для измерения — они выполняют роль бытия и небытия.

На данное своеобразие и фундаментальность «забывчивости» обратил внимание Ж.-Л. Марион, который не только считает необходимой феноменологическую интерпретацию Августина, но и самого епископа Гиппонского зачастую называет первым феноменологом. Как было сказано выше, память у Августина выполняет онтологическую функцию, и *cogitatio* в целом подчинено памяти. По Мариону, память наделяет сознание единством посредством темпорализации, но сама по себе не имеет какого-либо «места» в истории субъекта, «места всех мыслей, которых нет в мире» [Marion 2008: 113]. По мысли Мариона, память как *anamnesis* тем и решает проблему самопознания субъекта, что «защищает его от самого себя» [Marion 2008: 114]. Более того, забвение как определение границ, как полнота актуальности не столько делает отсутствие присутствующим (видимым),

---

вовсе: действие закончено; оно теперь все в памяти. То, что происходит с целой песней, то происходит и с каждой ее частицей и с каждым слогом; то же происходит и с длительным действием, частицей которого является, может быть, эта песня; то же и со всей человеческой жизнью, которая складывается, как из частей, из человеческих действий; то же со всеми веками, прожитыми «сынами человеческими», которые складываются, как из частей, из всех человеческих жизней» (Conf. XI 28.38). Об историзме ср. Müller 1993: 21–24.

<sup>17</sup> В данном исследовании мы намеренно уходим от проблемы логоса и Слова как воплощения вечности во времени, для того чтобы сохранить контекст проблемы памяти. Несомненно, что соотношение речи и времени явилось бы не просто дополнительным измерением, а было бы полной заменой проблематики памяти.

сколько оставляет отсутствие отсутствующим (невидимым), разделяя оба измерения своей полнотой. Память — это не только воспоминания прошлого, это еще и определенность прошлого, отдаленность от субъекта. В этом Марион перетолковывает, казалось бы, банальный парадокс забывчивости из десятой книги (Conf. X 16.24): «когда я вспоминаю о памяти, то тут в наличии сама память, непосредственно действующая, но когда я вспоминаю о забывчивости, то тут в наличии и память, и забывчивость: память, которой я вспоминаю, и забывчивость, о которой я вспоминаю». Забывчивость — это часть памяти, одна из способностей, пребывая в которой, мы в итоге вынуждены помнить о забывчивости, — Августин расценивает это как опыт, на основании которого мы выстраиваем представление о способности забывать. «Если память удерживает не самое забывчивость, а только образ ее, то, чтобы ухватить этот образ, требуется наличие самой забывчивости» (Conf. X 16.25). Поскольку понять, что есть память — это понять самого себя, то забывчивость (и память о ней) — это состояние особого выстраивания дистанции с душой. Забыть что-либо подобно забыванию себя, соответственно, память как таковая — это уже образ «Я». Вспоминая об образе забывчивости, мы можем вспомнить лишь то, что сохранилось в памяти. «Найденное узнается по его образу, живущему в нас. Мы не говорим, что нашли потерянное, если мы его не узнаем, а узнать мы не можем, если не помним; исчезнувшее из вида сохранилось памятью» (Conf. X 18.27). Иными словами, Августин указывает на феноменологическую особенность воспоминаний — в них присутствует не только предметность вещи, которую мы вспоминаем (или забываем), но и сам акт воспоминания, то есть само вспоминающее «Я», которое у Августина до конца не может контролировать весь процесс, будучи его частью. Нет оснований полагать, что Августин считал непредсказуемым процесс воспоминаний и забвения (то есть наше «Я» может не помнить себя), но, учитывая неоплатонизм его гносеологии, скорее возможно приписать его размышлению некоторую predeterminedность воспоминаний.

Таким образом, рассмотрев все три вопроса, которые можно поставить к осмыслению феномена памяти у Августина, мы делаем вывод, что в «Исповеди» прослеживаются не только неоплатонические (в частности, в гносеологии времени), но и сугубо платонические элементы (память как *anamnesis*), «вплетенные» в христианские рассуждения о соотношении времени и сотворенности, происхождении времени «из» вечности и способностей души. В силу многогранности проблемы феноменологический подход необходим: в частности, он способствует лучшему пониманию того, как космологические идеи преломляются в сознании времени, в онтологии субъекта. Несмотря на то, что выводы Мариона чаще направлены на решение феноменологических задач, его интерпретация подчеркивает и те грани размышлений Августина, которые значимы для историко-философской и теологической проблематики проблемы времени в целом.

---

*Источники и литература*

- Civ. dei — Augustinus. De civitate dei / Ed. B. Dombart, A. Kalb. (Corpus Christianorum, Series Latina 47–48. Vol. I: Libri I–X; Vol. II: Libri XI–XXII.) Turnhout: Brepols, 1955.
- Conf. — Augustinus. Confessionum libri XIII / Ed. L. Verheijen. (Corpus Christianorum, Series Latina 27.) Turnhout: Brepols, 1981. [Рус. пер.: Блаженный Августин. Исповедь / Пер. М.Е. Сергеевко; отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: «Наука», 2013.]
- De trinitate — Augustinus. De trinitate libri XV / Ed. W.J. Mountain, F. Glorie. (Corpus Christianorum, Series Latina 50–50A. Vol. I: Libri I–XII; Vol. II: XIII–XV.) Turnhout: Brepols, 1968.
- Callahan 1958 — *Callahan J.F.* Basil of Caesarea, New Source for St. Augustine's Theory of Time // *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958). P. 437–454.
- Callahan 1967 — *Callahan J.F.* Augustine and the Greek Philosophers. Pennsylvania: Villanova University, 1967.

- Calvin 1999 – *Calvin L.Tr.* Temporality, Eternity, and Wisdom the Rhetoric of Augustine's Confessions. University of South Carolina, 1999.
- Carr 2014 – *Carr D.* Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World. Oxford, 2014.
- Cavadini 2007 – *Cavadini J.* The Darkest Enigma: Reconsidering the Self in Augustine's Thought // *Augustinian Studies* 38.1 (2007). P. 119–132.
- Futch 2002 – *Futch M.* Augustine on the Successiveness of time // *Augustinian Studies* 33.1 (2002). P. 17–38.
- Humphries 2009 – *Humphries Th.L., Jr.* Distentio animi: praesens temporis, imago aeternitatis // *Augustinian Studies* 40.1 (2009). P. 75–101.
- Kaiser 1969 – *Kaiser H.-J.* Zeit und „Memoria“. Bonn, 1969.
- Marion 2008 – *Marion J.-L.* Au Lieu de Soi. L'approche de Saint Augustin. Paris: Presses universitaires de France, 2008.
- Müller 1993 – *Müller Ch.* Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Würzburg: Augustinus Verlag, 1993.
- O'Daly 2001 – *O'Daly G.* Memory in Plotinus and Two Early Texts of St. Augustine // *G. O'Daly. Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine.* Aldershot, 2001. P. 461–469.
- Schulte-Klöcker 2000 – *Schulte-Klöcker U.* Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung: eine textbegleitende Interpretation der Bücher XI–XIII der „Confessiones“ des Augustinus. Bonn, 2000.
- Taylor 1989 – *Taylor Ch.* Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Harvard University Press, 1989.
- Teske 2001 – *Teske R.* Augustine's Philosophy of Memory // *The Cambridge Companion to Augustine.* Cambridge University Press, 2001. P. 148–158.
- Teske 1996 – *Teske R.* Paradoxes of Time in Saint Augustine. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.
- Wenning, Geser 2010 – *Wenning G.K.F., Geser F.* Erkenntnislehre und Trinitätsspekulation bei Augustinus. Eine Untersuchung zur Gnoseologie von De Trinitate im 20. Jahrhundert // *Augustinianum* 50.1 (2010). S. 189–232.