

УДК 128.129

ЦЕННОСТНАЯ МОДЕЛЬ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

О.А. Гинатулина

Пермский государственный университет, 614990, Пермь, Букирева, 15
e-mail: kylikbitva@mail.ru

Рассматривается проблема ценности человеческой жизни в период средневековья. Анализируются взгляды на указанный вопрос наиболее ярких представителей религиозной мысли: Августина и Фомы Аквинского. Выявляются реальные, объективные основания философских построений относительно ценностной модели жизни человека.

Ключевые слова: ценность жизни; человек эпохи средневековья; Августин; Фома Аквинский

Проблема ценности человеческой жизни, намеченная в античной философии, нашла своеобразное продолжение в христианской теологии уже в период ее становления. Средневековье по сравнению с античностью характеризуется более пристальным вниманием к проблеме человека, смысла и ценности его жизни. Это связано с существованием реальных социальных противоречий того периода.

Раскол единого государства, междоусобные войны, массовые истребления, постоянные гонения способствовали формированию в общественном сознании взгляда на человека как на существо бесконечно слабое, незащищенное, малозначимое, а его жизнь в этом мире — пустое, жалкое, бесценное существование. Ощущение полной зависимости человека от господствующих над ним высших социальных сил способствовало возникновению идеи Бога как владыки вселенной, как всемогущего и всеильного Господина [7.С.33]. Бог является предельно антропоморфным существом, воплощением родовой универсальной сущности человека, при-

шедшим взамен космосу античности. Бог, в отличие от космоса, не просто является воплощением мира, но также выступает как творец, создатель всего сущего. Человек, созданный по образу и подобию Бога, занимает центральное место в его творении. Антропоцентризм как исходный принцип миропонимания религии достаточно четко выражен. Неживая и живая природа сотворены лишь потому, что должен был быть человек. Человек — это цель и смысл творческой активности (и существования) творца [7.С.36].

Человек в качестве образа и подобия Бога выходит за пределы природы, становится как бы над нею. И в этом состоит существенное отличие от античной антропологии, где человек рассматривался в общей системе существующего, не имея в ней первенства. Для средневековых же философов между человеком и всей остальной Вселенной лежит непроходимая пропасть [10.С.9].

Благодаря христианству меняется значимость внутренней жизни человека: она стано-

вится предметом пристального внимания, приобретает первостепенную религиозную ценность. Именно потому, что человеческая душа оказывается вознесенной над всем космическим бытием и незримыми нитями связанной с трансцендентным Богом, возникает особая ее глубина. Для античного грека душа человека соотнесена с душой космоса. Религиозная же философия открывает «внутреннего человека», которому в космосе ничто не соответствует и который целиком обращен к надкосмическому Творцу [5.С.354].

Однако смещение ценностного отношения в сторону духовной жизни приводит к подмене действительной личности человека изолированным самосознанием. Если источник духовных ценностей – исключительно внутри человека, то для обогащения сущности не требуется активной социальной деятельности, а наоборот, чем человек более погружен в самосозерцание, чем меньше его отвлекает внешний мир, тем больше имеется возможностей для развития силы духа. А отсюда аскетизм, затворничество провозглашаются идеалами жизни человека, в то время как научная философия показала, что деятельность, созидание в обществе есть единственная сфера обогащения сущности человека, ибо труд создал не только все материальные и духовные ценности мира, но и самого человека.

Грехопадение первого человека предопределило ущербность природы всего человеческого рода, которая проявляется также и в смертности. В этом контексте ценность земной жизни нивелируется смертью, конечностью человеческого существования в противовес бессмертию, бесконечному существованию в загробном мире.

Согласно христианскому миропониманию, Бог сотворил людей, даровал им свободу воли. Свобода выступает как условие (возможность) проявления человеческой сущности. Реализуя свою свободу, каждый сам ответственен перед

Богом. Однако все историческое движение, все события строго предопределены, и сама свобода человека, а также выбор становятся, в конечном счете, зависимыми от Бога. Провиденциализм обесценивает идею индивидуальной ответственности человека [7.С.51]. Другими словами, земная человеческая жизнь, по существу, оказывается лишенной смысла. Во-первых, потому, что цель жизни (спасение), в конечном счете, не зависит от самого человека. Во-вторых, эта цель (подлинная вечная жизнь после спасения) переносится на неопределенное далекое будущее. В третьих, жизнь для человека не обладает самоценностью, она выступает лишь средством реализации идей Бога [7.С.51].

Противоречия средневековой концепции ценности жизни человека обуславливаются тем, что христианство, возникнув как движение угнетенных, пыталось в извращенной абстрактно-гуманистической форме бороться против земного обесценения человеческого существования. Однако реальное неравенство на земле и ущербность бытия человека христианство преодолевало постулатом о равенстве в грехе, о равенстве возможности индивидов обрести вечную жизнь. В соответствии с этим христианство породило кодекс нравственных ценностей личности: покорность, осознание собственной беспомощности и греховности, самоунижение перед Богом. Как антипод идеалу униженного человека христианство создало всемогущего Бога, наделенного абсолютной волей и разумом.

Данные положения ярко проявляются в философской системе Августина. Проблема человеческой жизни находится в центре внимания мыслителя. Его учение о «граде Божиим» было разработано в качестве ответа на вопрос о причинах человеческого страдания как социально-религиозная утопия, иллюзорное обещание счастья и справедливости.

Нельзя не отметить новый взгляд Августина на положение человека в системе мироздания. Согласно естественному порядку вещей, который определен «Всесовершеннейшим», человек в иерархии ценностей занимает почти самое высокое место. Люди в соответствии с этим порядком стоят ниже только ангелов, хотя, по разумению справедливости, как пишет Августин, добрые люди могут оказаться даже выше ангелов, если последние злы.

Это согласно Августину — естественная, установленная Богом, а потому истинная шкала ценностей. Но существует также мирская ценностная иерархия, которая бытует в умах людей. Последнюю мыслитель критикует, так как ее критерий — полезность — зачастую идет вразрез с естественным установленным порядком, и низшее может оказаться более ценным. «Кто не предпочел бы иметь в своем доме хлеб, а не мышей, деньги, а не блох?» [1.С.535]. Августин подчеркивает нелепость того, что драгоценный камень ценится дороже, чем служанка, и конь, нежели раб. Однако, исходя из божественной воли, человек как чувствующее и разумное существо стоит выше, чем чувствующее неразумное (конь) или вообще нечувствующее (камень). Это, несомненно, прогрессивная позиция средневекового философа, но она касается лишь рассмотрения человека в качестве ценности; что же относится к пониманию человеческой жизни, здесь несколько иной подход.

Августин считает, что земную жизнь вообще не следует называть жизнью, поскольку это на самом деле есть «смерть», притом столь тяжкая, что настоящей смерти, освобождающей от нее, боятся только из любви к этой «смерти».

Сложившееся положение дел уходит своими корнями в историю сотворения мира и человека. Так, Августин пишет, что «бог — единый и всемогущий Творец и Создатель всякой

души и всякого тела» [1.С.233] создал и душу, и тело благими, затем вследствие греха тело стало тленным, и этого уже не изменить, поскольку греховная природа передается от поколения к поколению. По мнению Августина, душа представляет собой независимую от тела духовную субстанцию. Она хоть и заключена в теле, но, будучи непространственной, неслиянна с ним. Как нематериальная и совершенная, душа есть высшая субстанция, животворящая тело и управляющая им. Сущность человека сводится к душе.

Единственное средство спасения души — это смерть, освобождающая душу от тленного тела, и соединение с телом духовным. Но это ожидает не всех, а только людей праведных, для остальных смерть будет наказанием, ибо после соединения их душ с чувствующим телом их ждут вечные муки.

Развитие данного положения неизбежно должно привести к выводу о том, что человек сам выбирает жизненный путь: спасение или непреходящие страдания. Этот выбор предполагает наличие свободной воли. Действительно, оригинальность Августина заключается в том, что он усматривает сущность души не столько в ее разумно-мыслительной деятельности, сколько в деятельности волевой. Признается существование свободы воли. Последняя есть свобода выбора, неотчуждаемая от воли и данная человеку в момент его творения. И хотя Бог заранее знает, что выберет та или иная воля, из этого не следует, что воля не выбирает, ибо выбор детерминирован мотивами. Свобода — это возможность свободной воли выбирать наилучшее. Поэтому она не противоречит благодати, ведущей избранных к спасению, если это и осуществляется помимо их воли. В конечном счете все происходит по велению Бога, который не только предвидит, но и предопределяет любое действие человеческой воли. Таким образом, свобода человека оказывается иллюзор-

ной. Субъективно индивид действует свободно и ответственно (идея индивидуальной ответственности), но все, что он делает, в действительности делает через него Бог [4.С.31].

Отсюда, даже тот способ жизни, к которому призывает Августин, не гарантирует человеку спасение, ибо только всемогущий Бог решает, кто окажется в числе избранных.

Жизнь вечную Августин называет блаженной, жизнь настоящую – тленной и противопоставляет вечной блаженной жизни вещи телесные временные, изменчивые и смертные. Не означает ли это, что мы можем избавиться от бренной жизни, чтобы скорее перейти в жизнь вечную? Нет, поскольку каждый должен сам пройти путь очищения от первородного греха, пройдя испытания земной жизни во служение Господу. Вот почему существует жесткий запрет на убийство как другого человека, так и себя, поскольку «...заповедь “не убивай”», — поясняет Августин, — остается понимать в приложении к человеку: не убивай ни другого, ни самого себя. Ибо, кто убивает себя, убивает именно человека» [1.С.38], человека, как творения божьего. Последний же не вправе ставить себя вровень с творцом, решая самостоятельно вопросы о начале и конце жизни («Бог дал, Бог взял»).

«Впрочем, тот же самый божественный авторитет, — развивает мысль философ, — допускает и некоторые исключения из запрета убивать человека. Это относится к тем случаям, когда убить повелевает сам Бог: или через закон, или же через распоряжение какого-либо лица. В этом случае не тот убивает, кто обязан служить повелевшему (ведь меч служит всего лишь орудием тому, кто им пользуется). И поэтому заповеди “не убивай” отнюдь не преступают те, которые ведут войны по велению Божию, или, будучи в силу Его законов ..., представители общественной власти наказывают злодеев смертью. И Авраам не только не укоря-

ется в жестокости, а напротив, восхваляется за благочестие потому, что хотел убить сына своего не как злодей, а повинуюсь воле Божией» [1.С.38].

Согласно онтологии мыслителя, Бог создал мир и человека не по образу и подобию своему, а несходную с ним бесформенную материю из ничего, которая может приобрести форму, уподобляясь и возвращаясь к Господу, «насколько это возможно в меру тех способностей, которые определены каждому в ряду однородных созданий» [2.С.378]. Для человека этот путь лежит через определенный способ существования.

Августин различает два типа жизненных моделей человека, противоположных по содержанию и значимости: бытие «человека внутреннего» и бытие «человека внешнего». Первый тип единственно может представлять ценность и служит образцом достойной жизни человека, второй же является антиподом первому, осуждается философом и является неприемлемым способом существования.

Бытие «внутреннего человека» направлено на осознание своей интимно-личностной связи с Богом, погружено в глубины своей души, устремлено на поиски Бога как единственной точки опоры своего временного пребывания в зыбком, непрочном мире. «Настоящая счастливая жизнь в том, чтобы радоваться Тобой, от Тебя, ради Тебя: настоящая счастливая жизнь, и другой нет. Те, кто полагает ее в другом, гонятся за другой радостью — не настоящей» [2.С.268].

Праведная же жизнь, представляющая собой ценность, свойственна не всем. Ее воплощает «человек, довольствующийся своими малыми и скудными пожитками, милый для семьи, живущий в мире с родственниками, соседями и друзьями, религиозно благоговейный, приветливый характером, здоровый телом, бережливый в жизни, чистый в нравственном от-

ношении и спокойный в своей совести» [1.С.164].

Бытие «человека внешнего» включает в первую очередь психофизическое, на передний план выходят житейские функции как существа естественного, эмпирического, оторванного от божественных истоков. Это жизнь вне самого себя, погрязание в мирской суете, погоня за земными радостями и стремление к преходящим предметам — такая жизнь не может считаться достойной и положительно оцениваться, потому что счастливой делают жизнь не земные богатства, а Бог, который есть богатство души. Осуждение бытия «человека внешнего» есть осуждение социально-активной, деятельной жизни.

Смысл и ценность жизни человека, точнее, его души, состоит в поиске пути к вечному, неземному блаженству и счастью. Античной идее любви к земной жизни, которая могущественнее смерти, гармонии тела и души Августин противопоставляет культ бессмертной души и веру в загробное блаженство. Высшее проявление личности, как неповторимой индивидуальности, состоит в отказе от природно-человеческого, т.е. в аскетизме и монашестве. Противопоставляя телесное (конечное) духовному, высшему, бесконечному, теология ориентирует индивида на единение с миром, благодаря которому его душа обретет свободу. Однако такой способ единения с миром не есть истинно человеческий, так как он не превращает индивидов в существа самодостаточных, опирающихся на собственные силы в преодолении зла. Более того, человек не просто смиряется перед злом, но верит, что существующее зло не может быть действительно злом, поскольку оно находится в согласии с волей Божьей [4.С.32].

Поскольку все происходит по промыслу Божьему, то превращение свободного в раба не бывает без суда Божьего. Поэтому Августин категорически против отмены рабства, так как

порядки в обществе и природе устанавливаются одними и теми же божественными законами [7.С.66]. Он не только не осуждает рабство, но и утешает рабов: «... человек добродетельный, даже если он и находится в рабстве, свободен...» [1.С.214].

Аскетизм, смирение, довольствование малым как идеалы жизни, по существу, препятствуют развитию человека и общества в целом. «Истинно существует только то, что пребывает неизменным» [2.С.189], — пишет Августин. Неизменным же пребывает то, что остановилось в развитии. Реализация собственных творческих сил, вера в земной прогресс и самосовершенствование не представляют ценности для мыслителя.

Учение Августина соответствовало тем историческим условиям, когда разорванные социальные связи между людьми компенсировались иллюзорной связью человека с Богом, которая понималась как условие самого человеческого бытия.

Однако по мере созревания и стабилизации нового способа производства, формирования строго упорядоченной феодальной иерархии, заключающей человека в рамки сословия и дающей ему определенные гарантии порядка и самосохранения, августинианство должно было уступить место другой модели жизни, отражающей положение человека в феодальном мире. Аскетическая мораль и связанный с ней способ существования начинали терять «кредит» в условиях известного прогресса общества. Кроме того, воинствующий аскетизм становился мощным идеологическим орудием осуждения господствующих социальных порядков. Вот почему новая жизненная концепция нашла свое наиболее полное воплощение в философско-теологической системе Фомы Аквинского.

Философские взгляды Фомы Аквинского относительно ценности человеческой жизни были довольно точными по содержанию, хотя и

мистифицированными по форме, отражением положения человека в системе новых социальных отношений феодализма. В этот период возникла необходимость в философии, отвечающей потребностям тех, кто живет в мире и призван искать Бога в мире. В этой связи Фома Аквинский выстраивает онтологию таким образом, чтобы согласовать единство души и тела, поскольку из последовательного продолжения концепции Августина следовало, что душа не нуждается в теле, а отсюда пренебрежительное отношение к нему и к мирской активности в целом.

Необходимо отметить, что Фома Аквинский впервые делает попытку четко провести различия между категориями «сущность» и «существование», придавая второму понятию статус абсолютной ценности. Существование есть главный источник совершенства, поскольку наделяет бытием форму и сущность. Существование само по себе есть актуальность и не имеет ограничений. Сущность придает существованию конечность и ограничивает его бытием какого-то рода [б.С.185]. Например, «человечность» как сущность ограничивает существование тем, что существует именно человек, а не что-либо другое. Сущность Бога, в отличие от творений, есть существование, он не имеет такой сущности, которая являлась бы ограничением его существования каким-то родом или формой. Бог есть существование, а творение обладает существованием.

Если существует бытие, чья сущность заключается в существовании, то может быть только одно такое бытие. Если такое бытие существует, то оно должно быть бесконечным, так как его существование не ограничено видом.

Поскольку Бог является предельно антропоморфным существом, то характеристика в отношении Бога может быть применена по отношению к родовой сущности человека. В дан-

ном случае Фома Аквинский признает универсальный характер человеческой сущности, отрицает ее ограниченность мерками какого-либо вида.

Далее следует сказать о том, что Аквинский впервые к понятию существование стал применять глагол, а не существительное в отличие от предшественников, а это означает, что и жизнь носит процессуальный характер, заключается в действии, деятельности в том числе, а не только в пассивном созерцании.

Существование человеку обеспечивает его рациональная душа, выступая в качестве существенной формы человеческого тела, являющегося материей. Мыслитель различает два вида форм: существенные и случайные. Существенные приносят в материю нечто качественно новое, обеспечивая ее бытие, в отличие от случайных форм, которые придают материи ту или иную конфигурацию.

Концепция гилеморфизма позволяет Аквинскому отвергнуть тезис, согласно которому душа существовала до соединения с телом отдельно. А тело является темницей для души, наказание для души. Напротив, философ считает, что душа также нуждается в теле, как и тело в душе, тем самым утверждая положение о единстве души и тела.

Аквинский поясняет, что форма не может обойтись без соответствующего вида материи, как и скульптор не может сотворить шедевр из картона. Душа требует соответствующего вида тела, посредством которого она развивает свою основную способность — интеллектуальную [8].

Интеллект нуждается в теле как в своем инструменте, из-за способа которым он функционирует. Умственная душа содержит самую низкую степень интеллектуального совершенства, поскольку у нее нет непосредственного знания истины в том виде, как у ангелов. Вместо этого душа должна накопить такое знание через ор-

ганы чувств. Если бы человеческий разум работал как ангельский ум, то не было бы никакой потребности быть соединенным с телом. Действительно, Аквинат полагает, что после смерти человеческая душа будет отделена от тела и начнет функционировать как ангельская [8].

Тезис о единстве души и тела, а также отрицание возможности непосредственного познания Бога очень важен, поскольку естественный единственный путь к Богу лежит через материальный мир, а отсюда признание также и земной ценности жизни, а не только загробной, в отличие от взглядов Августина. Человек не может и не должен бежать от мира — материального, политического, мира в любом смысле за исключением мира греховного, — поскольку человек природно связан с миром. Следует отметить, что послабление в нестяжательстве способствовало активному развитию университетов в тот период.

Ценность земной жизни человека определяется исходя из занимаемого места в иерархической системе, которая обуславливается степенью сопричастности Богу, проявлением божественной сущности в конкретном существовании. В иерархии видов земного душа является самой совершенной формой, самостоятельной, способной существовать без материи, но она ниже чистых духов. Таким образом, человек оказался помещенным посередине между животным миром и ангелами [3.С.107].

Для философии Фомы Аквинского характерна именно мистифицированная форма отражения общественного строя. Это проявляется в том, что он выводит социальную структуру из общего принципа «градации бытий», хотя на самом деле этот принцип является отражением (и оправданием) феодальной иерархии. Социальное разделение, социальное неравенство рассматриваются как необходимое условие божественной гармонии, как благо.

Система Фомы освящает всю систему феодальных отношений, включая ее в иерархию земных и небесных сил. Рассматривая повиновение как всеобщую обязанность вассала, он провозглашает Бога всеобщим сеньором, уравнивая тем самым на словах все сословия. Фома фактически создает картину универсальных вассально-сеньорных отношений.

Жизнь человека в этой иерархии (человека вообще), несомненно, представляет ценность по сравнению с «тварной природой» и подчиняется небесным силам. Бытие же конкретного человека есть жизнь человека сословия, обязанного повиноваться своему сеньору. Крестьянин занимает самое подножие социальной пирамиды, но возвышение над «тварной природой» должно утвердить его достоинство. Получалась действительно целостная картина, в которую органически включались человек, природа, социум.

Эта картина в известной мере отвечала пусть и мнимому самоутверждению человека, подавленного мощной социальной иерархией, и давала массам надежду на лучшую жизнь, что снижало энергию их социального сопротивления.

Однако ограничение человеческой автономии, признание зависимости от Бога, обусловленности самой свободной воли Богом как причины человеческих решений свидетельствуют о том, что и философия Аквината была отражением отчужденного положения личности в феодальном обществе, а с точки зрения ее социальной функции — выражением стремления господствующих классов и церкви к закреплению социально-экономического отчуждения [9.С. 57].

Таким образом, в период средневековья по сравнению с античностью человеческое существо получает довольно высокую оценку сопричастности к Богу. Однако здесь обнаруживается противоречие между ценностью челове-

ческой сущности и существованием. Земная жизнь человека отвергается, обесценивается, осуждается ее истинно социальный характер. Идеалом изображается жизнь богоугодная, праведная. В религиозном сознании сущностные силы человека отчуждены от него и воплощены в Боге, который в силу этого и является подлинным носителем и источником творческой деятельности. Реализация же сущностных сил и есть способ существования человека. Итак, человек оказывается лишенным собственно социального характера бытия, что и приводит к обесценению земной человеческой жизни по сравнению с загробным существованием.

Список литературы

1. *Августин Блаженный*. О граде Божиим. Мн.: Харвест, 2000.
2. *Аврелий Августин*. Исповедь. М.: Гендальф, 1992.
3. *Боргош Ю.* Фома Аквинский. М.: Мысль, 1975.
4. *Васильева Т. С., Орлов В. В.* Социальная философия. Пермь, 2007.
5. *Гайденко П. П.* Понятие времени в Античности и в Средние века // *Космос и душа. Учение о вселенной и человеке в Античности в Средние века (исследования и переводы)* / общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2005.
6. *Майкл Суини*. Лекции по средневековой философии. Вып. 1: Средневековая христианская философия запада. М., 2001.
7. *Мусаелян Л. А.* Научная теория исторического процесса: становление и сущность. Пермь, 2005.
8. *Robert Pasnau*. Thomas Aquinas on human nature: a philosophical study of Summa theologiae. 75-89. Cambridge, 2002. P. 75-89.
9. *Рунева Т. А., Колосницын В.И.* Проблемы антропологии в христианской теологии периода ее становления // *Историко-философские исследования*. Свердловск, 1978.
10. *Фролов Т.И.* Введение в философию. М., 2003.

THE VALUE MODEL OF HUMAN LIFE IN THE MIDDLE AGES

O.A. Ginatulina

Perm State University, 614990, Perm, Bukirev st., 15

The article is about the problem of human existence's value in the Middle Ages. Views about this problem of the most famous religious thinkers are analyzed. Real, objective basis of philosophical constructions about the value model of human life is exposing.

Keywords: The value of human life, man of the Middle Ages, Aquinas, Augustine.