
УДК 1(091)**А. А. Миргородский**

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий филиал Волгоградской академии МВД РФ

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

E-mail: Mirgorodskiy87@mail.ru

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В КОНЦЕПЦИИ АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА

Аннотация: В статье анализируется проблема человека в концепции Аврелия Августина сквозь призму основных философских позиций и взглядов, конституируемых принципами космоцентризма, теоцентризма, антропоцентризма, социоцентризма. Вышеназванные принципы в значительной мере обуславливают место и роль человека в общественно-историческом процессе. Установлено, что позиция Августина продолжает линию Сократа в трактовке человека и воспроизводит социоморфный взгляд на общественную историю.

Ключевые слова: антропоцентризм, Бог, воля, социоцентризм, человек.

Среди средневековых концепций человека своеобразное место занимает теория крупнейшего христианского мыслителя Аврелия Августина.

При поверхностном рассмотрении проблемы человека уместно задаться вопросом – какой философский принцип в творчестве Аврелия Августина способен быть ключом к пониманию человека, общества и истории – космоцентризм Античности (учитывая влияние на Августина неоплатоников) или что вполне логично – теоцентризм Средневековья? Почему отдают предпочтение второму принципу? Как известно, развитие мысли в эпоху Средневековья происходило в сугубо богословских рамках христианства, которое вырвало человека из космической стихии, связав его с трансцендентным Творцом мира. Но не все так однозначно, если более пристально проанализировать вышеназванную концепцию, особенно связав ее с проблемой подлинного субъекта истории.

Как отмечают многие исследовали, Августин выступил с концепцией, противостоящей объективистским системам античности, где человек был органической частью космоса. В частности, Б.Т. Григорьян [1, с. 25] отмечает, что в действительности Августин едва ли не впервые придает большое значение проблемам человеческой личности, то есть в латентном виде у него уже присутствует антропоцентризм.

В этой связи и в свете проблемы человека Т.Э. Рагозина справедливо пытается выяснить вопрос о том, какому принципу – антропоцентризму или социоцентризму – принадлежит ведущая роль в учении Сократа, которое знаменовало собой поворот греческой мысли от проблем натурфилософии к проблеме познания человека [2-5]. Поиск этого принципа, на наш взгляд, аналогично можно применить по отношению к философии Августина. Ведь в концепциях Сократа и Августина присутствуют идеи о человеке как создателе своих творений, мысли о возможности воспроизведения человеком форм и способов человеческой деятельности, то есть

того социального порядка, в соответствии с которым устроен мир человека и по законам которого, в отличие от космического порядка, проходит жизнь людей.

Как отмечает Т.Э. Рагозина, учение Сократа является провиденциалистским, в нем указывается некая социальная сила, обуславливающая действия, управляющая ходом событий и приводящая к определенным результатам. Т.Э. Рагозина пишет: «В этом смысле средневековый христианский провиденциализм Августина является вовсе не первой исторической формой объективно-телеологических взглядов на общественную историю людей» [2, с. 26]. Более того, провиденциалистская модель или схема понимания истории в учении А. Августина «оказалась логически возможной в том числе благодаря Сократовской идеи о попечительстве богов людям» [2, с. 26].

Таким образом, первоначальный вопрос можно переформулировать следующим образом: к какому пониманию истории склоняется Августин – антропоморфному или социоморфному? Можно ли в теории Августина разглядеть «коллективные социальные образования» или «концептуальный антропоцентризм»? В любом случае, при разрешении проблемы человека необходимо преодолеть крайности субъективизма и объективизма.

На самом деле, у Августина в самом начале была двойственная оценка возможностей человека. Это связано с тем, что концепция человека в христианстве также носит противоречивый характер. С одной стороны, может показаться, что в ней существует первый «проблеск пафоса исключительности человека», его «богизбранность». Ведь в Библии человек – не просто часть космоса, он – «образ и подобие Бога», владыка всего сущего, господин природы. Это лишь одна сторона истины. Согласно христианскому вероучению, Сын Божий – Логос, или Иисус Христос, воплотился в человека, чтобы своей смертью на кресте искупить грехи человеческого рода и, таким образом, даровать людям спасение. В христианстве это откровение, не подлежащее сомнению. То есть идеи самоценности и бессмертия отдельной человеческой личности играют существенную роль во всех христианских философских учениях.

В свою очередь, Т.Э. Рагозина верно подмечает, разворачивая тему о противоречивом характере христианской идеи творения человека по образу и подобию Божьему: «С одной стороны, причиной всех происходящих в мире изменений признавался Бог, с другой – допускалась, пусть и неявно, возможность влияния человека на ход исторических событий» [3, с. 19]. В продолжении своего рассуждения Т.Э. Рагозина делает из всех предыдущих рассуждений правильный вывод: «Именно христианская трактовка человека, усматривавшая в нем существо, наделенное разумом и свободой воли выбирать между добром и злом, совершая те или иные действия и тем самым обуславливая тот или иной ход развития событий, – именно этот средневековый взгляд уже содержал в себе, пусть и имплицитно, представление о нем как существе деятельном, косвенно признавая человека, хотя и несовершенным, но все же со-творцом мира человеческой истории» [4, с. 38].

Таким образом, противоречивость христианской идеи дает понимание того, что человек наравне с Богом (Абсолютом) – со-творцы истории. При этом человек вместе с объективным началом в этом случае продолжает оставаться субъектом и творцом общественной истории. Человек, а не космос, как в древние времена! При этом у Августина Церковь как коллективное образование является здимым представителем царства божьего на земле.

Как известно, античное понимание истории исключало идеи развития и прогресса, не связывало будущее с достижением общественного идеала. Оно допускало существование циклического перерождения душ, в котором жизнь отдельного человека не представляла собой уникальной ценности. Августин выдвигает мысль о единстве человеческой и божественной истории, которые текут в противоположных, но взаимно неразделимых сферах, содержанием которых является противостояние двух царств-градов – божьего и земного [6]. Люди, обитатели будущего земного града, находят удовольствие в непослушании, ложном себялюбии.

В противоположность этому духовный человек выступает основным элементом бытия, инструментом божественного промысла, через него проходит история, ведущая к высшему состоянию развития общества – «Граду Божьему». Нельзя не видеть крайне радикальную позицию мыслителя: любовь к себе и презрение к Богу создает земной град, любовь к Богу и презрение к себе создает небесный град. На наш взгляд, Августин чрезвычайно резко противопоставляет земное и небесное, человеческое и божественное да так, что скорее его теория производит впечатление теоцентристической, при этом сама история имеет линейную перспективу.

Как верно отмечает Г.Г. Майоров, в «Граде Божием» Августин стремился обосновать провиденциализм как принцип общественной истории, в «Исповеди» он хотел его обосновать как принцип жизни отдельной личности [7, с. 33].

Как видим, Августин в самом начале своих поисков одновременно принимает и свободу воли, и божественное пророчество. То есть необходимо прежде всего отметить то, что средневековая идея Бога-творца исключала взгляд на мир как существующий самостоятельно и раскрывала тот факт, что все существующее находится во власти божественного Промысла. Мир существует не иначе как посредством творца. Человечество происходит от одной пары прародителей и руководится Богом. Историей распоряжается истинный Бог как объективная необходимость. В тесной связи с этим находится учение о предопределении, согласно которому Бог заранее определяет свое отношение к людям. Бог наперед знал, что первый созданный человек согрешил, но вместе с тем предвидел, что люди по благодати перейдут в лучший мир. Как точно отмечает Б.Т. Григорьян, «...по идее Августина, предопределенность судьбы сама по себе должна развязывать человеку руки, давать возможность свободно выбирать свои убеждения, свой образ жизни. В действительности эта свобода оказывается не чем иным, как свободой пожизненно осужденного. Человек думает, что поступает по своему желанию и разумению, а на самом деле он делает то, что ему заранее предписано делать» [1, с. 26].

Из вышесказанного следует, что никакие собственные усилия не выводят человека из состояния греха. Никто не научится воздерживаться от греха, если не «даст ему Бог». Стать лучше для человека – значит воздерживаться от греха. Августин приходит к выводу, что от воли человека зависит многое, но сам поворот воли от зла к добру не зависит от человека.

Как мы уже отмечали, концепция человека в христианстве имела противоречивый характер. С одной стороны, Августин говорит о свободе воле человека, наделенного разумом. С другой стороны, свобода воли индивида – это иллюзия, потому что подлинная свобода возможна только в Боге, который предполагает и личное к себе отношение. А отсюда – меняется значение внутренней жизни человека, которая становится предметом особого внимания.

Способ изложения материала в трудах Августина соответствует его бурному, неспокойному характеру: он писал страстно, резко переходил от одной позиции к другой. Как видим, в самом начале учение Августина строится на дуализме, но потом переходит в определенное единство. Если в античности центр тяжести этики был в знании, то в Средневековье он – в вере, а значит, перенесен из разума в волю. Основой духовной жизни скорее становится воля, а не разум. При этом истину о Боге не может познать разум, но вера, которая относится скорее к воле, чем к разуму. Так, в частности, для Августина все люди суть не что иное, как воля.

Но воля у Августина также имеет двойственный характер. Как утверждают Антисери и Реале, Августин был первым, кто в точных терминах описал конфликты воли [8].

Августин признает существование одной воли у человека, потом воля имеет у него двойственный характер. В душе одного человека как бы борются две воли – плотская и духовная. Злая плотская воля влечет человека к греху, к иллюзорным благам, новая воля ведет ко всему добруму, духовным благам. В целом же воля приказывает желать: «Одновременно желать и не желать – это не чудовищное явление, а болезнь души; душа не может совсем встать: ее поднимает истина, ее отягощает привычка. И потому в человеке два желания, но ни одно из них не обладает целостностью: в одном есть то, чего недостает другому» [9, с. 260].

Августин видит выход из этого тупика в том, что необходимо внешнего телесного человека подчинить внутреннему духовному человеку. Необходимо пройти путь от рабской необходимости к духовной свободе, которая раскроет сущностные силы личности в Боге. В этом месте можно возразить Августину в том, а сможет ли личность полностью раскрыться в Боге, не растворяется ли она в божественном Абсолюте? Это обстоятельство также приводит к ряду вопросов. Откуда происходит извращенность воли и откуда берется зло в мире и почему должно быть презрение к миру, который сотворен благим Богом? Исток греховности видится в неправильной воле. Августин красноречиво описывает раздвоение своей личности: «И две мои воли, одна старая, другая новая, одна плотская, другая духовная, боролись во мне, и в этом раздоре разрывалась душа моя ... Больше жил в

том, что в себе одобрял, чем в том, что в себе не одобрял. Тут меня скорее не было, ибо по большей части я терпел против воли, а не действовал по собственному желанию. И, однако, привычка, мною созданная, упрямо восставала на меня, и по своей воле пришел я туда, куда не хотел [9, с. 246]. В этом раздвоении, по Августину, особо мешает человеку его гордыня, которая происходит из несовершенства воли и противопоставляется смирению [7, с. 21].

Как видим, именно привычка мешает пробуждению доброй воли. Следовательно, и грех выступает как результат несовершенства воли. «Греховный закон – это власть и сила привычки, которая влечет и удерживает душу даже против ее воли, но заслуженно, ибо в эту привычку соскользнула она добровольно» [9, с. 248]. Освободить от этого, по Августину, может только божественная благодать [10].

Августин находит, что первородный грех передается людям по наследству. И праведники, и грешники должны пройти через испытания. С этой идеей, по мнению Г.Г. Майорова, этика Августина приобретает завершенный вид [7].

Августин в стремлении к оправданию божественного поднимает вопрос о происхождении зла. В этом своем стремлении мыслитель преодолевает манихейский дуализм. Здесь выход из положения найден у неоплатоников, у которых зло не имеет субстанциального бытия, оно либо недостаток или отсутствие добра, либо несовершенство, нехватка бытия. Августин следует за неоплатониками, говоря зло не самостоятельно, не обладает субстанциональной основой, «это повреждение порядка природного». Без Бога не будет истинной добродетели. То есть Августин окончательно принимает представление о Боге как абсолютном благе. Божественное провидение тоже обладает свободной волей. Соответственно, и в человеке воля выступает на первый план.

Мыслитель отстаивает мысль, что человек, свободно выбирая между добром и злом, своей свободной волей сам может вести себя либо к спасению, либо к осуждению. В противовес идеи подчинения человека «космически-всеобщему, воспринимавшейся как концепция всей античной философии» [1, с. 25], как мы уже отмечали, христианство выдвигает идею бессмертия отдельной человеческой души.

Но откуда происходит извращенность (порочность) самой воли? На этот вопрос нет у Августина прямого ответа. На наш взгляд, он находится в плоскости самой проблемы человека. Сколько существует человек, до сих пор не решена его проблема и его место и роль в истории. В основном в философской литературе дается ответ, что человек непознаваем, но это, естественно, не решает саму проблему.

Августин занимается, на наш взгляд, ложным самобичеванием за проступки, ведь прежде всего само христианство говорит о том, что невозможно прожить жизнь без ошибок: «Такова была жизнь моя, Господи: жизнью ли была она?» [1, с. 62]. При этом в этой связи Августин говорит о ложной человеческой свободе: «Я любил пути свои, а не Твои, любил свободу, свободу беглого раба» [1, с. 63]. Августин также бичует себя за увлечение науками в юности, потому что «земные вещи»

не должны привлекать, лишь Бог должен стать единственным предметом поклонения.

Августин в «Исповеди» описывает свой сложный путь искушений себялюбия и самовлюбленности, о давлении «мирского бремени», «греховном своеволии», «удовольствия от плотских очей и красоты земной». У него живут в памяти образы, «прочно врезанные в нее привычкой» [9, с. 357]. Но в итоге мыслитель так или иначе приходит к Богу: «Воля, желающая то одного, то другого, не может быть бессмертной» [9, с. 444].

Таким образом, смысл человеческой жизни Августин видит в приближении к божественному, посвящению своей жизни служению божественному, о чем также говорили отцы восточной церкви Отцы Церкви (Василий Великий, Иоанн Златоуст, Ефрем Сирин). Они в свою очередь видели счастье человека в стяжании Духа Святого, в этике смирения и самоотречения. Таким образом, решение смысла жизни у мыслителя видится в монашеском идеале – своеобразном пути подвижников, покинувших мир ради служения Богу (Антоний Великий, Евагрий Понтийский, Иоанн Кассиан Римлянин, Макарий Египетский).

Как верно заключает Г.Г. Майоров, итог исповедальной этики Августина – требование самоуглубления и самоочищения через духовную религиозную жизнь. Это предписание преобразуется в требование самоотречения, в котором происходит торжество новозаветной этики смирения и терпения [7, с. 57]. Но в то же время постижение этих глубин необходимо для человеческого спасения, потому что таким путем открываются тайные греховные помыслы, от которых необходимо очиститься. По этой причине приобретает важное значение правдивая исповедь. На наш взгляд, эту мысль необходимо существенно дополнить тем, что здесь актуализируется главный сократовский принцип: «Познай самого себя».

«Познай себя самого» – этот совет Сократа, по Августину, стал означать познание себя как образа и подобия Бога [8, с. 435]. Правда, человеку необходимо не просто познать себя, а вместе с этим исследовать и свою социальную природу.

Мы считаем верным предположение Т.Э. Рагозиной о том, что в сократовском императиве «Познай самого себя!» есть предчувствие социоцентризма. Социоцентризм императива «Познай себя!» родился на свет как великое предчувствие Сократа: «предчувствие всеобъемлющего объективного порядка в мире человеческой истории – предтеча идеи объективного субъекта истории!» [5, с. 20]. Как конкретизирует Т.Э. Рагозина, «отголоски этого великого предчувствия, позволившего в итоге конституировать философскую мысль как науку о едином и всеобщем, нескончаемым эхом отзовутся во всех последующих великих социоцентристских доктринах, начиная с учения Аврелия Августина и заканчивая учениями Гегеля и Маркса» [2, с. 28].

Таким образом, теоцентризм как важнейшая черта августиновской антропологии со временем преодолевается и переходит в социоцентризм, который реализуется через самопознание и самоуглубление. Августин вслед за апостолом Павлом от-

крывает «внутреннего» человека, целиком обращенного к трансцендентному Творцу, но здесь нет места «пафосу исключительности человека» как творца истории и ее высшей цели, что продолжало оставаться характерной чертой многих концепций древней философии. То есть нужно отметить, концепция человека у Августина латентно воспроизводит скорее социоморфный, а не антропоморфный по своей сути взгляд на человеческое общество и его историю, потому что ориентируется на всеобщее и объективное начало – Бога. При этом чувство благодарности Богу должно быть фундаментальным и всеобщим. На долю же человеческую выпадает, по Августину, не заслуга, но вина, потому что единственное, что совершает человек по наитию зла, – это преступления и грехи. Поэтому чувство вины должно быть фундаментальным нравственным чувством человека. Чувствуя свою вину, праведник будет каяться, со страхом моля о прощении. В противоположном случае – будет радоваться каждому своему добруму намерению как божьему дару благодати.

При этом открыть душу другому – это естественная социальная потребность человека, что наиболее ярко проявилось в «Исповеди». Августин приходит к социальности через самоуглубление и самоочищение.

Как видим, одной из сущностных характеристик человека действительно является его социальность, а не абстрактная природа. Социальное качество человека возникает только в процессе труда как преобразование природы человеком, преобразование им себя самого через самопознание.

Как верно отмечает Г.Г. Майоров, еще раньше в философии произошла переориентация с природы на социум, которая выразилась в учении Сократа и софистов. Дуализм Бога и природы переносится, таким образом, и на общественное развитие. Г.Г. Майоров делает замечание, что благодаря осознанию своей социальности и ее определяющего значения для собственной жизни человек поставил себя над природой, точнее, между природой и Богом [7, с. 8].

В целом, в христианской философии общественный выбор не менее важен индивидуального выбора личности человека. Если в древние времена молитва и созерцание ставились выше какой-либо деятельности, потому что созерцание приобщало человека к сущности самого мира, то в христианстве же отношение к деятельности меняется. Христианство рассматривает труд как своего рода искупление за грехи («в поте лица твоего будешь есть хлеб твой»). При этом труд, как самопорождающее начало для человеческого рода, изменяет отношение человека к природе, а отсюда и человек изменяется посредством труда.

Августин полагал, что целью и смыслом человеческой жизни является счастье, которого можно достигнуть в едином Боге. Достижение человеческого счастья предполагает, прежде всего, «уход от суеты» и познание Бога. Но, по Августину, счастье – удовлетворение не всяких желаний, а только тех, которые направлены на божественную цель, которой человек должен быть достоен. То есть человек, будучи кротким и смиренным, просто должен подчиниться божественному порядку.

Таким образом, Августин понимал, роль объективных обстоятельств и условий (роль объективных надличностных сил), в рамках которых совершается индивидуальная деятельность человека и которые выступают началом, сдерживающим его свободу. Августин так соединил христианские идеи с ранее воспринятыми им положениями античного объективного идеализма и неоплатонизма, что в целом сохраняется неизменным принцип подчинения человека абсолютным нормам божественного миропорядка, и это определяет характер его взглядов на человека, в которых в форме теоцентризма имплицитно присутствует социоцентризм.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Григорьян Б. Т. На путях философского познания человека // Проблема человека в современной философии / Ред. коллегия: И. Ф. Балакина, Б. Т. Григорьян, С. Ф. Одуев, Л. А. Шершенко. – М.: Наука, 1969. – С. 5-70.
- Рагозина Т. Э. О чем повествует «эхо Сократовских идей»? // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2022. – Выпуск № 1 (15). – С. 18-29.
- Рагозина Т. Э. К вопросу об антропологическом измерении философии истории марксизма // Культура и цивилизация (Донецк) / Т. Э. Рагозина. – Донецк, 2021. – Выпуск № 1 (13). – С. 17-26.
- Рагозина Т. Э. Человек как предмет философской рефлексии // Философия и культура в гуманистическом дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27-28 апреля 2021 года. / Отв. ред. Сулимов С. И. – Воронеж: Воронежский ЦНТИ, 2021. – С. 35-45.
- Рагозина Т. Э. Проблема человека как «эхо сократовских идей» / Т. Э. Рагозина // Материалы VIII международной научной конференции "Человек – Общество – Культура как предмет философской рефлексии" 22 апреля 2022 года; Отв. Ред. Т. Э. Рагозина. – Донецк, 2022. – С. 7-21.
- Августин. О граде Божием / Аврелий Августин. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, 2000. – 1296 с.
- Майоров Г. Г. Этика в средние века / Г. Г. Майоров. – М.: Знание, 1986. – 64 с.
- Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. Средневековые / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб.: «Издательство Пневма», 2003. – 688 с.
- Августин Аврелий Блаженный. Исповедь / Аврелий Августин. – М.: ДАРЬ, 2005. – 544 с.
- Августин. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан / Аврелий Августин; [пер., вступ. статья и примеч. А.А. Ташиана]. – Краснодар: Глагол, 2004. – 416 с.

A. A. Mirgorodskiy

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk branch of the Volgograd Academy of the Ministry of Internal Affairs of the Russian Federation

(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

E-mail: Mirgorodskiy87@mail.ru

THE PROBLEM OF MAN IN THE CONCEPT OF AURELIUS AUGUSTINE

Annotation. The article analyzes the problem of man in the concept of Aurelius Augustine through the prism of the basic philosophical positions and views constituted by the principles of cosmocentrism, theocentrism, anthropocentrism and sociocentrism. The above-mentioned principles largely determine the place and role of man in the socio-historical process. It is established that Augustine's position continues the line of the Co-crater in the interpretation of man and reproduces a sociomorphic view of social history.

Key words: anthropocentrism, God, will, sociocentrism, man.