

УДК 1(091)

ТРИЕДИНСТВО «ДУХ–ДУША–ТЕЛО» КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ЦЕЛОСТНОГО ЧЕЛОВЕКА

Я.В. Бондарева, И.В. Наместникова, В.Э. Фурсова

ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г. Москва

Основной целью в процессе концептуального оформления антропологических идей в русской религиозной философии стало создание идеальной модели человека, представляющего собой душевно-телесную целостность. Немаловажное значение в формировании целостной личности приобретает синергийный процесс как объединение усилий божественного и человеческого начал. Русская философия, начиная со славянофилов и Вл. Соловьёва, осуществляла синтез концепции всеединства и православного энергетизма, где духовное и телесное начала становятся неразрывной «душетелесностью».

Ключевые слова: *дух, душа, тело, личность, всеединство, целостность.*

Отечественную религиозно-философскую антропологию первой половины XX в. с полным основанием можно назвать результатом синтеза предшествующих философских учений о человеке, которые могли не только обогащать друг друга новыми подходами в понимании личности, но и входить в серьезные противоречия. Наиболее рельефно антиномия проявлялась в попытке синтезировать учение о всеединстве с православным энергетизмом, платонизмом, лейбнизианством и т. д.

Так, Н.О. Лосский исходил, с одной стороны, из учения о всеединстве, а с другой – развивал так называемую макроантропоцентрическую концепцию, призванную преодолеть отрицательное отношение к человеку, тем самым модернизировав христоцентрическую идею целостности. Основываясь на базовой антропологической категории философии Н.О. Лосского, а именно категории «субстанциальных деятелей», сообразных Богу и сотворенных Богом, мыслитель говорит об их главном отличии – способности к творчеству. Будучи носителями этой абстрактной идеальности, «субстанциональные деятели» являются тождественными друг другу, т. е. консубстанциальными, однако, благодаря способности к активному творчеству, приобретают эмпирическую направленность.

Конкретная субстанциональность осуществляется посредством боговоплощения, через которое человек общается с Богом и получает возможность обожения. Благодаря этому и формируется особый вид бытия – Царство Божье. Антропологический модернизм Лосского проявляется в синтезе чуждого православному мировоззрению эволюционизма творчества «субстанциальных деятелей» с идеей боговоплощения как проявления божественного начала в человеке, весьма близкой по духу и содержанию к православной антропологии.

Философ приближался к православной традиции и в своём представлении о сущности преображенного, обоженного тела «членов Царства Божия», т. е. тела нематериального, образованного из якобы невещественного света, звука и теплоты, являющегося проницаемым и соответственно вбирающим Вселенную. В понимании Н.О. Лосского материальность и непроницаемость

тела были порождением души, которая всегда пыталась утвердить свою исключительность в мире и именно поэтому находилась в противоречивых и даже враждебных отношениях с природным миром. Такое понимание вполне укладывалось в антропологическую традицию византийского и русского Средневековья, в которой тело не воспринимается в качестве виновника распада и расщепления мира на множество после грехопадения. Всё происходит наоборот – именно посредством преобразования тела становится возможным телесное обожение всего космоса.

Динамизм, диалектичность, постоянное движение и изменения в вопросах об онтологической целостности человека обосновывались и в философии С.Л. Франка, который рассматривал саму природу человека в ключе диалогизма. Его убежденность в отсутствии какого-либо «готового “я” до встречи с “ты”» [7, с. 148], формирующих при встрече полноценное «мы», является следствием его увлеченности учением о всеединстве. В этой диалогической сущности личности философ видит прообраз всеединства или соборности как целого, частью которого как раз и ощущает себя отдельная личность. Следуя за Вл. Соловьевым, С.Л. Франк говорит о соборном единстве или Богочеловечестве как о единственной возможности личностного проявления. И все же Франк позволил себе двойное понимание соловьевского Богочеловечества: с одной стороны – как категории философии, т. е. с точки зрения осознания внутреннего единства человека с Богом, а с другой стороны – как категории христианского вероучения, отражающей содержание догмата о двойной природе Христа.

Иными словами, онтология целостного человека наиболее полно раскрывается в творчестве С.Л. Франка на основе синтеза его философских и богословских представлений. Этот синтез приводил к пониманию взаимной направленности и равнозначности двух процессов – рождения человека от Бога и рождения Бога в человеке. С точки зрения С.Л. Франка, человеческим в человеке является не собственно человеческая, а именно богочеловеческая его сущность. Он представлял человека существом, укорененным в «сверхчеловеческой почве» [7, с. 508].

Однако у С.Л. Франка, как впрочем, и у Соловьева, довольно явно проявляется тенденция к имперсонализму, имеющая идейное основание в учении о всеединстве. Да и неоплатоническая традиция понимать материальное как минимум духовности вовсе отдаляет философа от христианской антропологии, заставляя его осознавать душевную жизнь лишь как «ослабленное, деформированное и потенциализированное состояние духовного бытия» [8, с. 219]. Впрочем, и самой душевной жизни философ не оставляет свободы в своих проявлениях, ограничивая ее телесностью.

Не отвергая идеи антропологической целостности и в основном принимая установку о человеке как существе «психофизическом», в котором укоренено онтологическое единение душевного и телесного, философ, тем не менее, усматривал в этом единстве явную антиномию. Для мыслителя телесность представлялась ограничением душевной жизни, рабством человека, той кельей, сквозь узкие окна которой человек воспринимает окружающий мир. Как и у Платона, а позднее – у Оригена, отношения души и тела называются им не иначе как «падением» души в телесный мир [9, с. 191]. Онтология душевно-телесных отношений определяется Франком как тесная связанность высших

сфер бытия с его низшим, более потенциальным, разобщенным, бесформенно-экстенсивным уровнем [9, с. 204].

Вместе с тем С.Л. Франка интересовала объективная сущность онтологии души и степень ее зависимости от онтологии тела. В конце концов, мыслитель остановился на том же суждении, которое стало основополагающим для святоотеческой антропологии: независимо от состояния телесности душа самостоятельна и ответственна за собственные состояния неустойчивости, а именно изменчивость взглядов, чувств, верований, нетвердость убеждений, неверность по отношению к другим людям, тенденции к греховности.

Видя в динамике и диалектике душевно-телесных коллизий одну из главных характеристик антропологической целостности, С.Л. Франк обратил внимание и на такую характеристику, как промежуточность душевной жизни, которая помещена в пространство между бытием идеальным (духовным) и эмпирически-предметным (материально-телесным). В трактовке Франка этой промежуточной области предназначено быть посредником между вневременным бытием и временной природой [9, с. 189].

В отличие от С.Л. Франка, у П.А. Флоренского идея антропологической целостности звучит более традиционно для православной культуры. Известная трихотомия «дух–душа–тело» [6, с. 112] обосновывается философом на основе исторического существования личности Христа как конкретного христианского идеала, соединяющего в себе как душевно-духовное, так и телесное начало.

Исходя из христианской пневматологии, П.А. Флоренский понимал духовную часть этой трихотомии не как абстрактное понятие «дух», характерное для западной спекулятивной философской традиции, а как конкретный Святой Дух, исходящий через Сына. Только благодаря Святому Духу, по мнению Флоренского, происходит оживление и очищение любой души [6, с. 128], и именно это утверждение дало философу твердую почву для обстоятельного раскрытия содержания онтологии целостного человека.

Обосновывая свои мысли филологической этимологией, П.А. Флоренский сделал вывод о содержательной тождественности понятия «целостность» понятию «целомудрие», которое часто употребляется в богословских сочинениях и отражает единство, нераздробленность, крепость личности, иными словами – духовную устроенность «внутреннего человека» [6, с. 180]. Под «целомудрием» философ понимает простоту или органическое единство, целостность личности, которая характеризуется переживанием «блаженства» (отказом от страстей) и хранением памяти о божестве, который создал людей по своему образу и подобию, а именно – свободными творцами.

Анализируя антропологическую проблему с антиномических позиций, так характерных для его творчества, Флоренский пытался найти понятие, противоположное понятиям «целомудрие» и «целостность», и, в конце концов, обнаружил его в понятии «развращенность» или «развороченность» души. Это понятие характеризует состояние, при котором разные стороны и слои душевного бытия меняются местами, «изнанка» души выворачивается, выбрасывая на поверхность изначально низшие слои, например половое сознание, и, напротив, уводя в глубины ее нравственное содержание, ее «лицо», а именно искренность, непосредственность и т. д. Главную причину распада целостности человека П.А. Флоренский видел в грехе, что вполне традиционно для христианского бо-

гословия, ярким представителем которого являлся философ. Но это не помешало ему представить весьма оригинальную трактовку самого греха.

Как мы помним, С.Л. Франк воспринимал динамизм и диалогизм как важнейшие характеристики антропологии целостности. В это же время П.А. Флоренский считал возможным трактовать данные характеристики в плоскости амартологии. С его точки зрения, грех заключается в нежелании выйти за рамки тождества «Я=Я», или даже «Я!», а именно желание утвердить свое эго как единственное, без своего отношения к другому, кем бы он ни был – Бог или любое явление природного мира, замыкание на себе без выхождения за пределы себя и является коренным грехом, или «корнем всех грехов». В качестве выхода из состояния эгоцентрической греховности философ предлагает вхождение в состояние ее противоположности – состояние любви как выхождение за рамки своей самости и перенос своего Я в не-Я, в другое, т. е. во внешнюю реальность.

Как и С.Л. Франк, П.А. Флоренский уделял большое внимание онтологии целостной душевной организации, однако его исследования исходили не из «философской психологии», а из кардиогности, «философии сердца», основанной, в свою очередь, на христоцентрическом понимании природы душевно-телесных отношений. Телесность и ее целостность становятся не менее важными для миропонимания, где человек – «храм Божий», в котором обретается Дух Божий, и на фоне этих утверждений П.А. Флоренский анализирует «распорядок органов жизни» [6, с. 264] и воспринимает телесность как «первейшую» характеристику человека, как основу его целостного устройства.

Исходя из лингвистической родственности слов «тело» и «цело», для Флоренского тело уже не безличное простое вещество («онтологическая периферия»), а единая личность («онтологическое средоточие»), или «тело в теле», которое может объединять в единую личность всё многообразие органов. Это «онтологическое средоточие», центром которого является сердце, философ наделил мистическим содержанием. Сердце здесь не только определяется как центральная и жизнеобеспечивающая часть тела, но и рассматривается как «очаг духовной жизни» [6, с. 268]. Более того, в результате исследований в области лингвистики и библеистики Флоренский пришел к выводу о возможности отождествления сердца и духа. Процесс освящения души, таким образом, детерминирует процесс освящения тела, что в конечном итоге и составляет содержание процесса обожения. Именно непонимание этого факта и приводит, по мысли философа, к типичному, утвердившемуся в интеллигентском сознании ошибочному снисходительно-брезгливому отношению к телесности.

На фоне этих утверждений у П.А. Флоренского, искавшего опору в святоотеческой литературе, отчетливо звучала тема «святого тела», достойного соединения с Богом наравне с душой. Такой позитив во взглядах на телесность, поддержанный христоцентрической традицией, не мог не привести к созданию позитивной философии истории, к освящению различных областей человеческого бытия, где обожение представляется не только вполне возможным уже в нынешней, земной жизни, но присутствующим в ней.

Вместе с тем Флоренский четко разграничивал подлинное творчество в рамках религии, искусства, хозяйства, ведущее к установлению богочеловеческого идеала в мире, и «искусственность» как творчество, ворующее у жизни, данной Богом [6, с. 296]. Эту самую искусственность и механичность как лже-

творчество о. Павел противопоставлял естественности как истинной основе реальности, идущей от Бога. Иными словами, П.А. Флоренский, высказывая идею антропологической целостности, тесно связывал возможность истинного творчества с телесностью, что может рассматриваться как творческое развитие идей святоотеческой антропологии.

Христоцентричность в трактовке единства «дух–душа–тело» характерна и для философии С.Н. Булгакова, который видел возможность обожения только посредством просветления телесного начала. Усматривая общие черты у неоплатонизма с его чертами вырождения греческой философской традиции и у интеллигентского направления с его безразличным отношением к телесности, философ обратил внимание на антропологию Платона, находившуюся, по убеждению С.Н. Булгакова, на пути к истинному пониманию идеи целостного человека. Не беря в расчет многочисленные замечания античного философа о том, что подлинного бытия душа может достичь только после того как полностью прекратит какое бы то ни было общение с телом [5, с. 16], что тело использует чувства как средство «смущения» души каждый раз, когда они пытаются действовать совместно, т. е. не позволяет ей достигнуть истины и понимания, – С.Н. Булгаков, тем не менее, видит в сочинениях Платона не требование метафизического осуждения телесности, но стремление к практическому, религиозно-этическому аскетизму [4, с. 244]. В силу такой авторской трактовки Платона антропология Булгакова представляет собой поле для методологического синтеза двух традиций: платонической и святоотеческой, особенно в ее паламитской трактовке. Такой синтез становится возможным на почве как философских симпатий мыслителя, так и его приверженности духовной православной культуре.

П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков представляли телесность как единственную возможность осознания реальности бытия, которая недоказуема никакими известными средствами, и поскольку ничто чувственное невозможно вне идеи (по Платону), то так и осуществляется постижение идеи. Авторская интерпретация философии Платона доводится С.Н. Булгаковым до высшей степени стилизации в суждении о том, что идеи Платона обладают телом, какими бы утонченными они не были.

Стилизация идей Платона, их синтез со святоотеческим пониманием телесности кристаллизуются у С.Н. Булгакова в понятие «христософийность», берущее свое идейное начало, как утверждал философ, в содержании догмата о Боговоплощении, где «Слово стало плотью». Этот догмат был сформулирован в окончательной редакции на Четвертом Халкидонском Вселенском Соборе 451 г., который осудил монофизитство. В то же время С.Н. Булгаков вводил и трактовал этот догмат в рамках собственного софиологического учения, замыкая идею христософийности на срединной инстанции между Богом и миром – Софии, и, следовательно, понимал обожение как своего рода «ософиение», достижение которого доступно только святым, целостность которых была восстановлена в молитвенном подвиге.

Однако в наибольшей степени деятельностный характер идеи целостного человека проявился в философии творчества Н.А. Бердяева, которая стала основой его учения о нравственности. Соглашаясь с вполне справедливым постулатом о необходимости внутренней работы «послушания и отречения» [2, с. 250] как необходимого условия нравственного совершенствования, фило-

соф, тем не менее, был убежден, что одного лишь смирения недостаточно для построения целостной этики жизни. Христианской морали смирения и послушания оказывается слишком мало для раскрытия антропологии целостности. Необходимость преодоления духовного «пассивизма», мешающего человеку выйти на творческие просторы, Н.А. Бердяев связывает с необходимостью перехода от отрицательных антропологических установок, акцентированных на греховном существе человека, к антропологии положительной, утверждающей творческое отношение к миру как основу утраченного единства Бога и человека.

Посредством обоснования религиозного смысла творческого усилия мыслитель раскрыл свое понимание христоцентрической антропологии. Исходя из изначально присущего творческого характера человеку как образу и подобию Бога, Бердяев сделал вывод о неполноте и незавершенности Евангельского откровения о Христе. Оно, уверяет философ, раскрыло лишь одну сторону личности Христа как искупителя и спасителя человеческой природы, но при этом осталась не до конца раскрытой «христология человека», тайна о наличии божественной природы в человеке, «догмат о человеке, подобный догмату о Христе» [2, с. 75]. Именно творческая способность человека и должна стать основным содержанием этого нового догмата.

Рассуждая таким образом, Н.А. Бердяев интегрирует антропологический аспект христоцентризма с аспектом историософским, соединяя судьбу личности с судьбой Космоса и видя в необходимости обожения всего телесного главную задачу исторического процесса. Речь идет о религиозном преображении, как плоти всего мира, так и плоти каждого человека, для чего философ призывает объединить природный мир с Богом, возвести дело спасения мира на ступень главного смысла истории. Фигура Христа наделяется Бердяевым чертами Космоса, принявшего образ личности и получившего посредством этого возможность спасения. На данном основании идея телесности связывается Бердяевым с всемирно-исторической задачей по «подготовке воскресения», о котором говорил Н.Ф. Федоров в своей философии «общего дела».

Индивидуализированный характер в проявлении идеи христоцентрической целостности наиболее ярко проявляется в творчестве В.В. Зеньковского, который убежден в пребывании Христа в душе каждого человека. При этом, убежден философ, не происходит никакого подавления или ослабления ее индивидуальности, потому что в обожении принимает участие не абстрактный индивид, а целостная личность, через которую преобразуется и весь мир. Впрочем, и Н.А. Бердяева, и В.В. Зеньковского при наличии расхождений взглядов на характер обожения – как на индивидуальное или всечеловеческое – объединяет представление об обожении как возможном уже в здешней жизни. Зеньковский, например, понимал сам акт творения как онтологическое основание для встречи Бога и человека, в пользу чего свидетельствует акт боговоплощения. У Бердяева, переносившего это онтологическое основание в творчество, говорится о творчестве как связи двух реальностей – божественной и человеческой, поскольку философ был уверен в возможности реализации божественного замысла только в человеке и через человека. Правда, при этом не стоит забывать, что Бердяев представлял и мировое, и личное обожение исключительно как акт общественный, свершающийся в историческом процессе, где судьба отдельной личности зависит от судьбы всего мира [3, с. 172]. Анализируя положение о понимании Бердяевым обожения как цели

исторического процесса, необходимо отметить то новое, что он привнес в антропологию целостности, а именно его трактовку проблемы телесности в синтезе с идеями андрогинизма, которые, вероятно, были заимствованы у Вл. Соловьева и обусловлены диалогической направленностью отечественной философской традиции. Духовность личности, по мысли философа, может проявиться в полной мере только при условии наличия другой личности и их взаимного общения. На метафизическом уровне само существование триединого Бога предполагает общение Бога-Отца с личностями Сына и Святого Духа, на уровне физическом личность также не может оказаться замкнутой на себе, изначально предполагая другие личности и невозможность существования «без любви и жертвы» [1, с. 63].

Диалогическая трактовка идеи целостности как сущностного онтологического отношения в плоскости «Я–Ты–Мы» характерна и для творчества С.Л. Франка, Н.О. Лосского, П.А. Флоренского. Однако Н.А. Бердяев, находясь в этом же диалогическом поле, переводит проблему целостности в сферу гендерных отношений. Если человек замыслен и сотворен существом цельным, то эта цельность в полной мере может быть обеспечена сочетанием лучших свойств творящей мужской и охраняющей женской природы. Таким образом, в антропологии целостности появляется понятие андрогина как личности, гармонично сочетающей в себе мужскую и женскую природу. В этом случае Бердяев трактует грехопадение как разделение человека на мужской и женский пол, что и повлекло утрату изначальной целостности. Впрочем, Бердяев оставляет каждому человеку шанс выйти из этого драматичного раздвоения, тщательно воспитывая в себе обе стороны гендерной природы путем сублимации половой энергии, что в конечном итоге приведет к расцвету творчества и восстановлению андрогинической цельности [1, с. 67–73].

Современники справедливо называли антропологический модернизм Н.А. Бердяева попыткой выразить существенные истины христианства своеобразным языком с употреблением новых понятий, объясняли его стремлением избавиться от недостатков традиционного христианского богословия без существенной потери идейных оснований христианской церкви. Можно согласиться с тем, что Н.А. Бердяев как «свободный религиозный философ», не обремененный духовным саном и обязательствами перед церковью, искренне стремился преломить христианские идеи через призму современного мышления, борясь с вульгарными, упрощенными представлениями о Боге, однако не стоит забывать, что, увлеченный этой борьбой, он зачастую игнорировал известные библейские постулаты [10].

Итак, невзирая на существенные разногласия русских религиозных философов по поводу онтологического единства «дух–душа–тело», каждый из них определял телесность в аспекте динамизма, диалогизма, как актуальный момент в процессе обожения, возможный не только в неопределенном грядущем, но уже свершающийся в настоящем.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. 320 с.

2. Бердяев Н.А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. М.: АСТ Фолио, 2004. 678 с.
3. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
4. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 416 с.
5. Платон. Федон // Собрание соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 7–80.
6. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского. М.: Путь, 1914. 812 с.
7. Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.
8. Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. 479 с.
9. Франк С.Л. Душа человека // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Изд-во Республика, 1997. С. 3–207.
10. Бондарева Я.В. Развитие принципа синергии в учениях о преобразовании человеческого бытия (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». М.: Изд-во МГОУ. 2013. № 2. С. 5–10.

THE TRINITY «SPIRIT–SOUL–BODY» AS THE ONTOLOGICAL BASIS OF A HUMAN BEING'S TOTALITY

Y.V. Bondareva, I.V. Namestnikova, V.E. Fursova

Moscow Regional State University, Moscow

The main goal in the process of conceptual design of anthropological ideas in Russian religious philosophy was the creation of an ideal model of a person representing an integral soul-body unity. An important role in the formation of an integral personality is acquired by a synergistic process as a union based on the cooperation of the divine and human sources. Russian philosophy, beginning with the Slavophiles and Vl. Solovyov, synthesized the concept of unity and Orthodox energy where spiritual and bodily principles become an indissoluble «soulfulness».

Keywords: *spirit, soul, body, personality, unity, integrity.*

Об авторах:

БОНДАРЕВА Яна Васильевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г. Москва. E-mail: bondareva.iana@yandex.ru

НАМЕСТНИКОВА Ирина Викторовна – доктор философских наук, профессор кафедры социальной работы ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г. Москва. E-mail: namira2004@mail.ru

ФУРЦОВА Вероника Эмильевна – кандидат философских наук, ведущий библиограф библиотеки ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г. Москва. E-mail: ve.fursova@mgou.ru

Authors information:

BONDAREVA Yana Vasilyevna – Ph.D., Prof. of the Philosophy Dept., Moscow Regional State University, Moscow. E-mail: bondareva.iana@yandex.ru

NAMESTNIKOVA Irina Viktorovna – Ph.D., Prof. of the Social Work Dept., Moscow Regional State University, Moscow. E-mail: namira2004@mail.ru

FURSOVA Veronika Emilyevna – Ph.D., Senior Librarian, Moscow Regional State University, Moscow. E-mail: ve.fursova@mgou.ru