

УДК 1(09)

**Фурсова В.Э.**

*Московский государственный областной университет*

## **СТАНОВЛЕНИЕ ПРИНЦИПА ДУШЕВНО-ТЕЛЕСНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ КАК ОСНОВЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

**V. Fursova**

*Moscow State Regional University*

### **THE DEVELOPMENT OF THE PRINCIPLE OF SOUL-BODY UNITY AS A BASIS FOR RUSSIAN RELIGIOUS ANTHROPOLOGY**

*Аннотация.* Антропологические изыскания античных авторов и теоретиков раннего христианства послужили идейно-теоретическими источниками характерного для русской религиозно-философской мысли принципа душевно-телесной целостности. Этот принцип становится базовым для христианской антропологии, находя своё проявление как в онтологических, гносеологических учениях, так и в учениях о свободе и христианско-философской идее синергии. Принципиально новое отношение к телесности, утверждаемое на этапе раннего христианства как преодоление античной дуалистической антропологии, способствовало возникновению в русской религиозной философии нового понимания целей человеческого существования не только как духовного, но и телесного преображения.

*Ключевые слова:* антропология, принцип, дух, душа, тело, целостность.

*Abstract.* Anthropological research of ancient authors and theorists of early Christianity served as a theoretical source of the principle of soul-body unity that was typical of Russian religious philosophy. This principle became the base for Christian anthropology revealing itself as in ontological and epistemological doctrines as in the teachings of freedom and Christian philosophy idea of synergy. New attitude to the corporal perceived as overcoming Ancient Greek dual anthropology and propagated by early Christians promoted new understanding of the aims of human existence as not only spiritual, but also corporal transfiguration.

*Key words:* anthropology, principle, spirit, soul, body, unity.

Наряду с онтологизмом, эстетизмом, панэтизмом, называемыми исследователями русской религиозной философии её наиболее характерными чертами, отметим антропоцентризм как выдвигание на первый план проблемы человека во всех его проявлениях. При этом с антропоцентризмом тесно связаны как все вышеперечисленные принципы – от онтологии до этики и эстетики, так и социальная проблематика, и пристальное внимание к проблемам историософии, к вопросам о смысле и содержании истории.

В отечественной религиозно-философской мысли нет персоналии, в чьих трудах ярко не звучала бы тема человека. Эта тема красной нитью проходит сквозь философское творчество Г.С. Сковороды с его идеей познавать Бога и мир через самопознание, она содержится и в идее Богочеловечества у Вл. Соловьёва, и в персоналистической философии Н.О. Лосского, Л.М. Лопатина, Н.А. Бердяева, В.И. Несмелова, и в идее «симфонической личности» Л.П.Карсавина, и в философско-филологической «игре» П.А. Флоренского с по-

---

© Фурсова В.Э., 2013.

нятиями «лика», «лица», «личины», и в идее «христософийности» у С.Н. Булгакова.

Различные, на первый взгляд, подходы мыслителей к изучению проблемы человека сходились, в конечном итоге, в антропоцентрическом видении всего человеческого через судьбоносную для православия личность – личность Христа. Парадокс возможности познания сущности человека через познание непознаваемого Бога объясняет православная традиция с его трактовкой принципа *христоцентризма*: «реальность обожения человека как душевно-телесной целостности; центральное место человека в системе мироздания, которое определяется его сообразностью Богу и проявляющейся в способности к творчеству; роль телесного в творчестве, выражающаяся в энергии активного участия в преображении плоти мира; сердце как духовный и телесный центр в человеке, в котором творится «умная», сердечная молитва и где происходит встреча двух миров – божественного и человеческого» [2, с. 55]. Человек, таким образом, понимается как образ и подобие Бога.

Христологическая догматика раскрывает смысл «образа и подобия» как понимание человека в его личностном отношении с Богом, что влечёт за собой возможность персонализации всего мира, обретения им личностного, ипостасного смысла в человеке. Таким образом, на человека возлагается миссия соединения через свою природу двух разноприродных начал – божественного и физического – на основе обретения человеком божественной благодати. Именно через человека космос в качестве продолжения человеческого тела получает возможность в перспективе воспринять благодать, поскольку не только духовная, но и телесная субстанции человека созданы, согласно христианскому учению, по образу Божьему.

Антропология христианства базируется на тезисе о том, что, даруя человеку свободу,

Бог намеревался призвать его к исполнению своего основного предназначения – обожению, т.е. добровольному «становлению по благодати тем, чем Бог является по своей природе» [2, с. 55], поскольку лишь на основе свободного «порыва любви» и возможно такое соединение. Такая свобода может быть только от Бога: «свобода есть печать нашей причастности Божеству, совершеннейшее создание Бога, шедевр творца», – пишет Вл. Лосский [5, с. 298].

По справедливому мнению исследователя методологических основ русской религиозной философии Я.В. Бондаревой, именно в христологии русская философская мысль обрела основу для решения антропологических задач: «христоцентрический принцип, исходя из единства божественной и человеческой природы в личности Христа, сопрягает его с возможностью обожения человека через личность Христа. Именно это единство и осуществляемое посредством него обожение человеческой природы становится основой личного опыта богообщения, захватывающего человека в совокупности его души и тела, что выражается в *принципе целостности*, возможности обожения как души, так и тела» [3, с. 17].

Отметим, что христоцентрическая целостность обнаруживается не только в метафизических основах человечества, обновившихся после боговоплощения, но и в личности каждого человека. Именно поэтому в стремлении к обожению раскрывается не какой-либо абстрактный, природный человек, но Личность, посредством которой и осуществляется основная цель и призвание человека – преображение мира.

Принцип душевно-телесной целостности, таким образом, становится базовым для христианской антропологии, находя свое проявление и в учениях о свободе, и в христианско-философской идее синергии, которая, несмотря на известную терминологическую скрытость, все же раскры-

валась «через такие понятия и принципы, которые, так или иначе, отражали взаимосвязь божественного и человеческого» [4, с. 7]. Этот принцип сыграл весьма важную методологическую роль в русской религиозной философии, став основой не только для антропологических учений, но и способствуя формированию положительной историософии, освящению различных сфер человеческой деятельности, при котором обожение понимается возможным уже в земном бытии. Несомненная важность этого принципиального основания для русской философии и всей христианско-православной культуры делает необходимым анализ его идейных истоков, теоретической базы его зарождения и дальнейшего развития.

С полным основанием таковыми можно назвать как святоотеческую, так и античную философскую традиции, складывавшихся в сложных взаимоотношениях и взаимовлияниях. Так, в античности, а именно в философии Платона, впервые появляются ключевые категории «души» и «тела» в их парадоксальных отношениях. В поисках как внутренней, так и внешней – общественной (и даже космической) – гармонии Платон не обнаруживал её в человеческой душевно-телесной организации, видя в этой области лишь ее непримиримо дуалистическую сущность. Душа и тело целостны в своем единстве только у богов, люди же обречены довольствоваться душой, постоянно воплощаемой в разные тела и никогда не остающейся бестелесной. Телесная же оболочка трактовалась философом как темница души, в освобождении из которой только и существовал смысл – постижение истины.

Первым опытом целостного восприятия человека как единства души – «причины бытия живого существа», «первой сущности» и тела – материи – можно с полным основанием назвать философию Аристотеля. Правда, его антропология несет на себе от-

печаток метафизики формы: душа (форма) есть сущность человека, его энтелехия как фактическая осуществленность. Для философа душевное неотделимо от телесного, а то, что отделимо, есть «ум или способность к умозрению» [1, с. 413а5-в25].

И если Перводвигатель отождествляется Аристотелем с формой форм для мироздания, то ум становится формой формы человека, его души. Философ, таким образом, делает шаг в сторону духовной антропологии, базирующейся на представлении о душе как потусторонней субстанции, что, собственно, и отличает античную культуру от христианской.

Античность вплотную приблизилась к христианскому персонализму, формируя его базовые принципы уже в классический период, но все же оказалась неспособной оформить его окончательно, не освоив в полной мере принципов креационизма и трансцендентности. И, как следствие, христианское понимание личности как душевно-телесной целостности оказалось вне поля Античности.

Даже введенное в этот период неоплатониками понятие Логоса понималось в натурфилософском и логическом ключе, ему не придавалась личностная характеристика. Следовательно, неоплатоники сопрягали человеческую душу с Мировой Душой как ее частицу или модус. Бог как Лицо не существовал, существовало лишь «божественное», что, в свою очередь, вело к отсутствию лица (и творчества) в человеке.

Сущность человека по-новому представлена в христианской культуре на основе понимания бытия как трансценденции. Она начинает мыслиться как совокупность материальной составляющей – *тела*, области осознанных чувств и мыслей – *души*, и бессмертной и богоподобной части человека – *духа*. И все же христианская теория не сразу выработала христоцентрическое, целостное восприятие человека как связи

двух миров – трансцендентного и имманентного, божественного и человеческого.

Здесь уместно вспомнить раннехристианского теоретика Оригена, который, следуя античной традиции, представлял мир людей в виде некоего исправительного заведения, в котором содержатся разумные твари. При этом акт воскресения Христа трактовался им лишь как нравственный пример, необходимый огрубелым душам людей для нахождения пути к Богу. Здесь личность становится антиномией трансцендентного, а земная жизнь – антиномией божественного.

Заметные изменения происходят в восточнохристианской святоотеческой традиции, с которой у традиционной греческой философии складывались противоречивые отношения – «от полного отторжения до практически буквального следования античным учениям» [3, с. 18]. Так или иначе, значение античной философии для становления христианской антропологии неоспоримо, ибо даже в жаркой полемике с античными философами христианские мыслители заимствовали и использовали их же понятия, вкладывая в них при этом новый смысл.

Известно, что уже Кирилл Иерусалимский (IV в.) предпринял попытку принципиально нового понимания роли телесности в организации человека не как чего-то чуждого Богу и не как причины греха, так как «грешит душа посредством тела» [6, с. 54]. Тело является таким же бессмертным, как и душа, и так же ожидает воскресения и вечности, поэтому заслуживает бережливого отношения, вопреки складывающейся под влиянием платонизма традиции неумеренного аскетизма, нацеленного на унижение плоти.

Впрочем, эта традиция довольно прочно обосновалась в практике христианства. Так, епископ Кесарийский Василий Великий хотя и усматривал в человеке образ и подобие Бога, все же трактовал этот образ

как совокупность души и ума, в то время как тело наделил отрицательными характеристиками, представляя его «тягостным узилищем» для души: «Для поспешающего к горней жизни пребывание с телом тяжелее всякого наказания и всякой темницы» [6, с. 68]. В этом высказывании нетрудно обнаружить влияние платонизма, в котором антиномия души и тела проявляется не только в онтологическом, но и в гносеологическом ключе: «как мутное око не воспринимает видимых предметов, так невозможно с возмущенным сердцем приступить к познанию истины. Поэтому должно удалиться от всех мирских дел и не вводить в душу посторонних помыслов» [6, с. 68]. Такие рассуждения подвигли Василия Кесарийского к осознанию необходимости аскетизма как строгого поста и воздержания.

В этом же ключе выстраивал свою антропологию и св. Григорий Богослов, также не свободный от платонизма с его натурфилософским пониманием души и тела, божественного и природного. Необходимая связь души и тела носила для него «пагубный» характер, а «истинная жизнь» в его представлении – не что иное как «умирание для этого мира», так как в нем «невозможна полнота богоподобия» [6, с. 101]. И все же Григорию Богослову удалось оптимально сочетать аскетику с христоцентрическим принципом, дающим возможность обожения как для умного (душевного), так и для телесного. Поэтому св. Григорий четко отличал «очищение плоти» от брезгливого «очищения от плоти». Здесь Григорию Богослову удалось преодолеть эллинизм: тело как творение Божие становится темницей для ума только через грехопадение, а следовательно, может перестать быть «темницей» в силу воплощения Христа.

Исходя из принципа душевно-телесной целостности, Григорий Богослов отстаивал нераздельное единство природы человека – ума и тела – по подобию единства лич-

ности Христа: «Да не приписывают Спасителю одних только костей и жил, и облика человеческого... соблюди целого человека и присоедини Божество» [6, с. 118]. При этом ум понимался им как высшая ступень душевной организации человека и фактически отождествлялся с духом.

В этой части антропологии с Григорием Богословом перекликается мысль Григория Нисского о «срастворении» умной и телесно-чувственной природ в человеке по образу Божьему. Для него понятие «образа Божьего» и является разгадкой человеческого бытия, именно оно становится гранью между человеком и Космосом. И именно в нем раскрывается космичность человека как образа и подобия Бога, с одной стороны, и микрокосма – с другой. Этот образ видится мыслителю в основном отличии человека от природы – в его уме и разумности вообще и, в конечном итоге, отождествляется с духовным уровнем человека.

Так складывается традиционная для христианской антропологии триада – тело-душа-дух, чему активно способствовали и тринитарные споры IV в. о характере парадоксального взаимодействия в личности Христа божественного и человеческого начал. Эти споры демонстрируют как антропологический минимализм (сведение человеческой природы к нулю), так и антропологический максимализм (выведение человеческой природы на первый план, нивелирование божественного содержания). В этих спорах ярко проявилась позиция каппадокийских философов-богословов,

отстаивавших догмат о соединении двух природ в личности Христа, что, в конечном итоге, сыграло существенную методологическую роль в становлении принципа душевно-телесной целостности в христианской антропологии.

Таким образом, принципиально новое отношение к телесности, утверждаемое на этапе раннего христианства как преодоление античной дуалистической антропологии, способствовало возникновению в русской религиозной философии нового понимания целей человеческого существования как не только духовного, но и телесного преображения.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Аристотель. Сочинения в 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1976–1984. – 340 с.
2. Бондарева Я.В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. – М.: Изд-во МГОУ, 2011. – 322 с.
3. Бондарева Я.В. Антропологический аспект принципа христоцентризма в историко-философской ретроспективе (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – 2009. № 4. – С. 16–20.
4. Бондарева Я.В. Развитие принципа синергии в учениях о преобразовании человеческого бытия (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». 2013. – № 2. – С. 5–10.
5. Лосский Вл. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – Киев: Путь к Истине, 1991. – 392 с.
6. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV–VIII веков. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. – 260 с.