

УДК 1(09)

Фурсова В.Э.*Московский государственный областной университет***РАЗВИТИЕ ИДЕИ ДУШЕВНО-ТЕЛЕСНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ
В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЕ
XI – СЕРЕДИНЫ XIX ВВ.**

Аннотация. Начиная с XI в. идея душевно-телесной целостности находила отражение в трудах средневековых книжников, основывавшихся на святоотеческих текстах, представлявших теоретически зрелую христианскую философско-богословскую традицию. Однако на почве национальной отечественной культуры эта традиция получила оригинальную трактовку и оформилась в оригинальные антропоцентрические и моралистические концепции. Положительное восприятие телесности, отношение к ней не как к библейскому символу, а как к реальности, посредством которой Абсолют обнаруживает для мира своё бытие, говорит о творческом восприятии русскими книжниками принципа символического реализма.

Ключевые слова: антропология, душевно-телесная целостность, всеединство, дуализм, душа, тело.

V. Fursova*Moscow State Regional University***THE DEVELOPMENT OF THE IDEA OF SPIRITUAL
AND PHYSICAL INTEGRITY IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY
OF THE 11TH – MID 19TH CENTURIES**

Abstract. Since the 11th century the idea of soul and bodily integrity had been reflected in the writings of medieval scribes based on patristic texts of theoretically mature Christian philosophical and theological tradition. However on the Russian soil this tradition received a peculiar interpretation and took a shape of original anthropocentric and moralistic conceptions. Positive understanding of corporeality, its treatment as a reality by which the Absolute reveals its existence to the world rather than a biblical symbol provide evidence that Russian scribes creatively perceived the principle of symbolic realism.

Key words: anthropology, spiritual and physical integrity, unity, duality, soul, body.

Как одна из фундаментальных идей русской религиозной антропологии идея душевно-телесной целостности проявлялась в рецепциях отечественных мыслителей святоотеческой философии, что позволяет говорить об общих корнях христианской хри-

стологии и учений о целостном человеке в отечественной религиозно-философской культуре. В отличие от гносеологических и онтологических построений, где у русских философов просматриваются значительные расхождения с христианским богословием, антропологические построения

© Фурсова В.Э., 2014.

демонстрируют гораздо большее единство с традиционным христианским мировоззрением, так как они опираются на антропологические теории святоотеческой (в особенности – исихастской) философии.

Основываясь на принципе душевно-телесной целостности как необходимого элемента христологии, отечественные мыслители делали вывод о том, что рассматриваемый 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 душевно-телесной целостности, возможности обожения как души, так и тела» [2, с. 17].

Ещё задолго до популяризации исихастских идей в отечественную философско-богословскую мысль идея целостности нашла отражение в трудах средневековых книжников, основывавшихся на святоотеческих текстах. Тяжёлые дискуссии ранней эпохи становления христианской догматики в своём неоднозначном восприятии античного философского наследия пришедшим ему на смену теоцентризмом не коснулись процесса формирования русской книжной культуры. Эта культура получила в качестве основы зрелую, теоретически утвердившуюся на первых Вселенских соборах христианскую богословскую традицию. Но и она с её базовыми методологическими идеями требовала серьёзного осмысления, и не только в философско-бого-

словском контексте, но и в контексте сложившихся национальных культурных особенностей.

Действительно, исходя из моралистической и антропоцентрической установок, отечественная средневековая философско-богословская мысль рассматривала идею душевно-телесной целостности в контексте обожения (т. е. преобразования не только души, но и тела) как основной цели жизни не только отдельного человека, но и всего человечества. Положительное восприятие телесности, отношение к ней не как к библейскому символу, а как к реальности, посредством которой Абсолют обнаруживает для мира своё бытие, говорит о творческом восприятии русскими книжниками принципа символического реализма. Они не отождествляли душу с природным миром, но и не растворяли, как это делали неоплатоники, в мире божественном, что позволяло мыслителям выстраивать гармоническую иерархию в системе духовно-материального единства. Здесь понятие «тело» звучало как противоположное не «душе», а, скорее, «духу», в то время как душа рассматривалась как нечто противоположное «плоти» [4, с. 102].

С точки зрения переводчиков античных текстов и составителей «Изборника» 1073 г., душа и плоть «комплектуют» тело, составляя одушевлённую плоть. Противопоставляя душу и плоть, переводчики сочинения Иоанна Златоуста «Поучения о мытаре и фарисее» утверждали, что в человеке «воюет присно плоть и душа» [5, с. 168-169], что реабилитировало телесность, поскольку все имеющиеся в человеке изъяны, пороки и несовершенства связывались не с телом, а с плотью. Таким образом, источником

зла объявлялось не само телесное, но испорченность плоти, вызванная грехопадением, а значит, и причиной греха и зла объявлялась не материя, а неверно направленная воля человека. Основываясь на этих рассуждениях, средневековые мыслители видели целью спасения для человека не столько освобождение души от плоти, как это было в античной платонической философии, сколько освобождение плоти от греховности и исправление её через «одуховление».

Идея целостности как одна из основных в христианской антропологии присутствовала во многих произведениях русского средневековья, каждый раз оригинально интерпретируясь. Если в «Изборнике» 1076 г. дилемма «плоть – душа» рассматривалась в рамках традиционной христологии, согласно которой личности Христа присущи две природы – божественная и человеческая, и это находит отражение в любой человеческой личности как единстве души и тела, которые, в свою очередь, различаются по свойствам и функциям, то автор «Диоптры» Филипп Пустынник склоняется к большей значимости души, которая вбирает в себя то, что обычно присуще понятию «Я». Человеческое тело отождествляется здесь с чем-то внешним, «не-Я» (скорее – «моё»), но даже здесь плоть трактуется как вместилище и единственное условие существования души. В разделе «Диоптры» «Диалог души и тела» ставится вопрос о том, кто является виновным в первом человеческом грехе – плоть или душа? На этот вопрос, заданный Душой, называемой в произведении «госпожой», «служанка» Плоть отвечает, что это сделала именно Душа, обремененная свободой. И

как итог этого грехопадения – лишение человеческого тела естественной богоподобной красоты и обретение Душой «мерзкого, гнусного и скверного» одеяния, существующего и поныне как видимое человеческое тело.

Очевидно, что мировая катастрофа, а именно – грехопадение, становится для средневековых книжников начальной точкой отсчёта как пространственно-временного, так и исторического измерения, что дало жизнь различным эсхатологическим учениям. Одно из них, разработанное Григорием Богословом, основанное на принципе целостности и, возможно, поэтому воспринятое русскими книжниками, трактовало конец мира не как его уничтожение, а как его обновление, осуществляемое через преобразование души и плоти.

В «Шестидневие» Афанасия Холмогорского, который почти дословно следовал мыслям Григория Нисского о том, что человек может сделаться причастником Абсолюта, имея богоподобную душу, обладающую умом, рассматривается идеальная модель личности, обладающей всеми совершенствами как образ и подобие Бога. У Афанасия эта мысль выражается следующим образом: «Сугубо естественно человека сотворяет Бог и от двоих тварей – от мысленного и чувственного, и от горнего и от дольнего, во един некий состав..., единое существо, еже есть человек..., и глаголет Божественное Писание, как сотворил Бог человека видимого и невидимого, небесного и земного, вещественного и невещественного, посреди смерти и бессмертия, посреди ангелов и скота, посреди тля и нетления» [8, с. 184]. Следуя идеям Григория Нисского о предназначении человеческого су-

щества для жизни на земле и наделении его земным телом как существенном и необходимом действии божества, Афанасий в своём рассуждении о душевно-телесной целостности отводит душе роль служительницы и орудия, естественной и необходимой «ризы», дающей жизнь телу. Одновременно душа получала у него значительную автономию, способствующую существованию вне «телесного сосуда», не нуждаясь при этом в «телесном пособии». Тело же, однако, нуждается в своём бытии в плоти, которая может иметь не только добрые, но и злые устремления [8, с. 184].

У митрополита Иллариона в «Слове о законе и благодати» телесность получила более позитивную трактовку. В своих эсхатологических размышлениях он склонялся к оптимистической концепции обожения плоти («честной плоти»), которая была сформулирована каппадокийскими философами-богословами. А со времени усиления позиций антиохийской богословской школы, и особенно – идей Феодорита Кирского и Иоанна Златоуста, тело стало признаваться не только совершенным и прекрасным творением божества, но и онтологической основой человека. Возведение нравственного подвига исторического Христа во главу угла христологии заставило отечественных мыслителей признать индивидуальность человеческой природы, что внесло значительные коррективы в нравственное богословие и амартологию: грех трактовался уже не как вина прародителей и, соответственно, всего человечества, но как проявление воли каждой личности в отдельности.

У Феодорита Кирского ясно звучит мысль о хронологическом старшин-

стве тела, сотворённого, в отличие от бессмертной души, временным и смертным, с одной только целью – чтобы душа не возвеличивалась над ним, имея преимущество как по времени, так и по природе. В превращении человека из существа богоподобного в звероподобное винить нужно не тело, но страсти, и именно этот тезис приводит к нравственному обоснованию принципа целостности: если человек смыслом своей жизни видит уподобление Христу, то он обретает не только бессмертную душу, но и тело, что, таким образом, возвращает земной рай, утерянный прародителями.

Распространяющаяся на Руси аскетическая литература сделала необходимым определить границы телесного подвижничества, что вело к возрастанию интереса к вопросу о соотношении души и тела. Для отечественной средневековой культуры характерно литургическое понимание телесности как неизречённой божественной славы и красоты, и эта трактовка коренилась в ранней святоотеческой литературе: например, Августин Аврелий видел образ Божий в человеке и его сходство с божеством именно в человеческом теле. Далее, Серафим Саровский называл человеческую плоть «нашим другом», демонстрируя тем самым влюблённость в творение.

В сложившейся дихотомии «душа – тело» средневековые мыслители Руси, склоняясь то к главенству души, то к превосходству тела, всё же не нарушали их парадоксального единства. В процессе формирования идеи целостности обнаруживались её важнейшие функции – мировоззренческая и нравственная. Они нашли проявление в постановке вопросов о природной реаль-

ности и её границах, о возможностях её совершенствования, об отношении к этой реальности каждой личности, о сущности нравственного подвига в земной жизни. Однако, отечественные книжники не ограничивались лишь формулировкой вопросов, но каждый из них опытом всей своей жизни пытался доказать истинность своих теоретических поисков. Неразрывное единство теории и практики, характерное для отечественной средневековой богословско-философской мысли, уникальным образом воплощается в русском аскетизме. Идеино он связан не с презрением плоти и не с отвержением мира как такового, а с созерцанием небесной красоты и правды, делающей наиболее явной всю неправду мира. Тем самым аскетизм призывал к освобождению от пленённости миром и открывал пути к освящению и улучшению мира, но ни в коем случае не к его отвержению.

В XVIII в., который демонстрирует новое восприятие человека, новое отношение к жизни и к истории, получают развитие антропологические идеи, открывающие новое понимание принципа душевно-телесной целостности. Наиболее рельефно эти новые идеи проявились у Г.С. Сковороды, демонстрировавшего дуалистическое восприятие человека и природы.

С точки зрения Г.С. Сковороды, в человеке проявляются два «слоя» бытия – телесно-психический и духовный, являющийся «тайным источником» всех знаний. Двойственность бытия, идейно укоренённая в платонизме, синтезируется у Сковороды с христологической целостностью. Этот синтез, вбирая в себя элементы оккультизма, подвигает философа к трактовке телесности как «тени» и «маски»

того, что сокрыто в «духовном» сердце.

Оригинальный подход Г.С. Сковороды к пониманию антропологической целостности обнаруживается в его учении о сердце как центральном элементе в человеке: «все наши члены имеют в сердце свою сущность»; сердце есть «бездна, которая всё объёмлет и содержит», оно – «тайная пружина всей нашей телесной машины» [6, с. 94, 238]. Таким образом, сердце объявляется субстанциальной основой человека, что, в свою очередь, находит продолжение в учении Сковороды о морали: нравственное возрастание и есть борьба духовного, сердечного начала в человеке с его психофизическими и эмпирическими проявлениями, в которых мыслитель видел корень греховности.

Идея антропологического дуализма трансформируется у Сковороды в идею о необходимости его преодоления путём преобразования всего эмпирического бытия, в том числе и плоти, которая сопротивляется духу. И здесь Сковорода уже твёрдо следует христологии, лишь внося в христианскую антропологию элемент свободы своих рассуждений.

Антропологический дуализм, трактуемый как различие «внутреннего» и «внешнего» человека (как, впрочем, и в святоотеческой антропологии), становится характерным и для философии славянофилов. Ярче всего дуализм идеи целостности проявился у И.В. Киреевского, который различал эмпирическую и глубинную сферу человеческого бытия. Будучи убеждённым, что «внутренний» человек отсечён от «внешнего» вовсе не из-за их онтологической разнородности, но из-за закрытости «внутреннего» человека грехом, И.В. Киреевский указывал

путь к утерянной целостности в «собирании» духовных сил.

Идея антропологической целостности представлена у Киреевского в традиционном для святоотеческой мысли динамическом ключе: в своей эмпирической природе человек в работе над собой должен подняться над этой природой и подчинить эмпирическую сферу своему глубинному «я» как внутреннему духовному центру. Это, в свою очередь, объясняет моральную позицию философа: нравственное здоровье является залогом здоровья всех других сторон в человеке и утрачивается там, где не осуществляется борьба за приращение душевных сил. На это приращение должно быть направлено не только желание, но и воля самого человека, который стремится к обожению.

В то же время славянофилы, основываясь на центральной для них идее соборности и рассматривая человека в рамках церковного целого, так и не смогли создать на основе идеи целостности законченного антропологического учения. Далее традиция рассмотрения антропологических идей, но уже как вторичных и производных от фундаментального принципа всеединства, была продолжена Вл. Соловьёвым.

Я.В. Бондарева отмечает: «Русская религиозная философия, изначально устремлённая к поиску оснований целостного и органичного мировоззрения, к созданию синтетичной формы философствования, свободной от всевозможных противоречий, не могла оставить без внимания христианские синтезы, восстанавливающие расколотое творение в иерархической последовательности: от физиологии и познания – до онтологического соединения тварного и божественного. Не-

случайной, в связи с этим, оказалась ориентация русской философии, начиная со славянофилов и Вл. Соловьёва, на методологическую традицию всеединства как попытку такого синтеза, где «всё в Боге» и «всё имманентно всему» [3, с. 6].

В работе «Чтения о Богочеловечестве» зависимость идеи душевно-телесной целостности от учения о всеединстве проявилась наиболее рельефно. Вл. Соловьёв пишет: «В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании – как чистой форме всеединства» [7, с. 205]. Но ещё задолго до возникновения христианства, продолжает мыслитель, люди получают свою человечность, природность, образуя единосущное человечество ещё до начала боговоплощения. Таким образом, церковь как воплощение богочеловечества существует до Христа и вне его, что можно определить как «онтологическую христоцентричность».

Вл. Соловьёв, в отличие от И.В. Киреевского, редко употреблял понятие «целостность» и, тем не менее, как и Киреевский, говорил об одухотворении человека как процессе динамическом, принимая за точку отсчёта грехопадение, как в христианской амартологии. В результате философ создал историософское учение, согласно которому исторический процесс представляет собой результат поступательного одухотворения человека посредством внутреннего усвоения и развития божественного начала. «Методология всеединства, взятая за основу Вл. Соловьёвым, явилась своеобразным откликом на призыв И. Киреевского развивать самобытное православное мышление, преодо-

левающее спекулятивный характер западной «отвлечённой» философии, неполноту и односторонность христианского платонизма» [1, с. 17].

Однако, несмотря на отсутствие понятийной определённости, идея антропологической целостности находит у Вл. Соловьёва достаточно оригинальное раскрытие через идею андрогинности, получившую развитие в дальнейшем у Д.С. Мережковского и Н.А. Бердяева.

В своей статье «О смысле любви» Соловьёв пытается найти принцип, на основе которого может осуществляться соединение «духовно-телесных токов», одухотворение материальной реальности. Таким принципом у философа становится любовь, которая имеет задачу внутренне соединять мужское и женское начала – соединять и при этом не уничтожать телесность, но, напротив, способствовать восстановлению цельного человека. В данном случае «целостность» понимается мыслителем как восстановление образа Божьего в человеке, а любовь становится той силой, которая подвигает мир к торжеству всеединства.

Словом, душевно-телесная целостность в философии Вл. Соловьёва представляет собой не что иное, как проявление всеединства, а испытываемое чувство к любимому человеку – «индивидуализацию всеединства». Очевидно, что на идейной основе всеединства мыслителю было сложно выстраивать стройную антропологическую концепцию, так как в рамках всеединства сама возможность существования независимой личности оказывалась весьма сомнительной. Недоработку идеи душевно-телесной целостности в философии Вл. Соловьёва пытались компенсировать С.Л. Франк, Н.О. Лос-

ский, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев, А.Ф. Лосев и др.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бондарева Я.В. Методологические традиции всеединства и православного энергетизма в поисках онтологической целостности // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – №3. – 2011. – С. 16–21.
2. Бондарева Я.В. Онтологический аспект принципов соборности и церковности, или: К вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». – №1. – 2010. – С. 14–18.
3. 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». – №2. – 2013. – С. 5–10.
4. Изборник Святослава 1073 года: Сб. статей / Научный совет по истории мировой культуры АН СССР; отв. ред. Б.А. Рыбаков; ред. Л.П. Жуковская. – М.: Наука, 1977. – 313 с.
5. Поучение о мытаре и фарисее // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 1 / Издание журнала «Странник»; под ред. А.И. Пономарева. – СПб.: Типография С. Добродеева, 1894. – С. 27–50.
6. Сковорода Г.С. Сочинения. – М.: Современный литератор, 1999. – 704 с.
7. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве / сост. и примеч. А.Б. Муратова. – СПб.: Художественная литература, 1994. – 528 с.
8. Шестиднев Афанасия Холмогорского // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы) / под ред. Н.Н. Покровского. – Новосибирск: Наука, 1989. – 368 с.