

УДК 141.319.8

ДВОЙСТВЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Е. Ф. Казаков

Человек – единство биологического и социального. Человек есть живое существо, но *особое* живое существо, отличающееся от других организмов по ряду существенных характеристик. Человек – часть природы, он принадлежит к млекопитающим, образуя особый вид *homo sapiens*, представляя последнюю ступень его развития. Биологические (морфофизиологические, генетические, электрохимические, нервно-мозговые и т. п.) характеристики человека – практически на 100 % схожи с подобными процессами у других живых (особенно высших) существ. Биологическое в человеке направлено на саморегуляцию вещественно-энергетических как внутренних, так и внешних (служащих взаимодействию с природной средой) процессов. Биологически каждый человек является уникальным, единственным, обладая неповторимым набором генов, передаваемых от родителей. Однако человек плохо укоренён в природе, его органика нарушена. Поступки человека не определяются исключительно инстинктами, которые у него слабы, непрочны и недостаточны, чтобы гарантировать стабильное существование.

Особость человека как живого существа определяется по-разному. Так, К. Линней называет человека «рациональным животным»; С. Кьеркегор – существом, делающим выбор; Б. Франклин – «животным, производящим орудия»; Ф. Ницше – животным, способным обещать. Несверхбиологические особенности, присущие только человеку, принципиально выделяющие его из природного мира, и обозначают обычно понятием «социальное». К социальным характеристикам человека обычно относят его способность преобразовывать мир, создавая «вторую» (искусственную) природу, которой до того не существовало; способность к абстрактному мышлению, познанию глубинных законов мироздания; способность к орудийной деятельности – созданию орудиями труда орудий труда; способность к речевому общению с использованием большого словарного запаса, знаков, символов, метафор и т. п.; коллективную деятельность; нравственно-этическую систему ценностей, мифотворчество, религиозность. Уходя из конкуренции с биологически более сильными животными, человек создаёт свою нишу – сложно организованный, разнообразно структурированный социальный мир, где он является безусловным царём и господином.

Реальные случаи с «Маугли» (потерявшимися детьми, жившими среди животных), наблюдения за глухонемыми от рождения детьми (в спецшколе г. Загорска) показали, что человек не рождается с социальными качествами, а лишь – с единственной «способностью приобретать человеческие способности» (А. Н. Леонтьев). Социальность не передаётся по наследству, а лишь приобретается в процессе взаимодействия человека с социальной средой. Лю-

бая природная предрасположенность человека реализуется в социальных обстоятельствах. Таким образом, человек, как биосоциальное существо не обладает «двойственной природой»; биологические факторы имеют большое значение, однако действуют в «снятом виде», через опосредование и преобразование со стороны социального. Развитие человека есть прежде всего присвоение и воспроизводство социокультурного опыта человечества.

Однако существует ряд подходов в понимании этой проблемы. Так, с точки зрения *социобиологического подхода*, именно природа человека обуславливает его социальное поведение. Открытия генетики, нейрофизиологии и нейропсихологии свидетельствуют о значительном влиянии генетических факторов на формирование психики человека, его способностей и склонностей. Изучение генетически идентичных существ (однойцевых близнецов) показало, что именно наследственность обуславливает человеческую природу. Социальные факторы играют лишь производную роль. Исходные организмические данные человека, его врождённая индивидуальная биопсихологическая организация, темперамент, генетически наследуемые задатки стали рассматриваться как определяющие человеческое естество. Исходя из этого, социобиологи (Э. Уилсон, М. Рьюз, Р. Докинз) выдвинули *концепцию «геннокультурной коэволюции»*, согласно которой процессы органической и культурной эволюции протекают совместно и синхронно, то есть природное и социальное выступают в некоем единстве.

Социобиологи считают, что протосоциальные модели поведения запрограммированы биологически, то есть знание генома человека позволяет предсказать его поведение в будущем. С другой стороны, ещё просветители полагали, что социальная среда, воспитание способны радикально изменить человека, преобразить его. К. Маркс и Ф. Энгельс развили эту идею дальше, доказывая, что природное в человеке целиком изменяется и обуславливается социальными факторами. Только в обществе природное бытие становится человеческим бытием. Итак, человек есть динамично развивающееся единство социального и биологического, причём сущностной, собственно человеческой стороной этого взаимодействия выступает социальное.

Человек – единство души и тела. Тело предстаёт формой души (её «темницей», «домом» либо «храмом»), неся в себе её образ и подобие. Не только душа находится в теле, но и тело находится в душе; отсюда не только внутренняя, но и внешняя жизнь тела не может не быть выражением, не нести на себе отпечаток жизни души (душа как скульптор «лепит» тело и изнутри, и снаружи). Формой души является всё человеческое тело (пребывающее как в состоянии статики, так и динамики), но в большей степени

– лицо и особенно глаза. Тело человека выражает поразному разные уровни души, это относится, несомненно, и к лицу. Тело человека есть выражение жизни не только природного, но и духовного.

Строение человеческого тела – не случайно, оно есть результат предыдущего развития и основание последующего. Соразмерность, характер взаимосвязи, последовательность и субординация частей тела, направление роста («в небо») включают в себе ответы на вопросы о положении человека в мире, его предназначении, о его прошлом и будущем (выражают координаты его развития, спектр заложенных в нём возможностей). Само вертикальное положение человеческого тела с лицом, обращённым к небу, предстаёт знаком возвышенного назначения (об этом писали ещё Овидий, Лактанций, Августин). Строение тела человека дано для различения «высшего» и «низшего»: живот и пол расположены «ниже» сердца и головы, ближе к земле (чтобы показать их ведомый, подчинённый характер). Голова человека устроена так, чтобы он мог поднимать очи к небу и лицезреть. Голова расположена «над» сердцем, но быть сверху, ещё означает быть «выше». Многие мыслители отмечали, что именно в сердце духовное начало человека сконцентрировано в большей степени.

Человек – единственное из всех живых существ, тело которого (в «развёрнутом», «распластанном» виде («пятиконечная звезда») вписывается в круг. Данное обстоятельство, известное ещё до знаменитого рисунка Леонардо да Винчи, свидетельствует о полноте, завершённости, гармоничности (круг – в теории символов – один из знаков неба), идеи, заложенной в человеке, развёртывающейся в ходе истории. Тело изначально предстаёт как самодостаточное, содержащее все необходимые потенции для выражения внутреннего образа человека. Уже пройденный человеком земной путь свидетельствует, что он априори запечатлён в строении и эволюции его тела (Греция – проснувшееся тело со «спящим» лицом; Рим – «проснувшееся» (плотской душевной жизнью) лицо; средневековье – проснувшееся (духовной жизнью) лицо с заснувшим телом и т. д. Исторический процесс выступает как построение, «сбирание», эволюция тела человека.

Определение природы души в греческой философии обычно происходило через соотнесение ее с телом. Распространено было представление как о материальности, телесности и в силу этого смертности души (Демокрит, Эпикур), так и её нематериальности, бестелесности и бессмертия (пифагорейцы, Сократ). Душа оживотворяет тело (Фалес, Анаксимен), являя собой воплощённую гармонию (пифагорейцы), предстает нравственной и разумной, ведущей человека к свободе (Сократ). В свою очередь, тело, выступая «тюрьмой» для души (Филолай), оказывает на неё омертвляющее воздействие. Душа – невидима, но возможна её визуализация. Исходя из того, что душа – открытое образование, Демокрит высказывает идею истечения потока образов из души человека и слияния его с потоком

эйдосов извне. Итоговый образ возникает без участия человека и лишь улавливается им.

Душа, у Платона, понимается как часть мирового духа, существующая до соединения с телом и после расставания с ним, как начало посредующее между миром идей и миром чувственных вещей. Душа подобна божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному. Тело, в отличие от души, подобно человеческому, смертному, непостижимому для ума, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному. Тело само по себе – пассивно, нейтрально (оно есть ни благо, ни зло) и получает всю свою действительность только в результате действия души. В земной жизни душа связана с телом; вместе они образуют то двухчастное соединение, которое мы именуем живым существом. Мир чувственный душа постигает не сама по себе, а лишь через тело. Душа может быть «чистой», не влача за собой ничего телесного, а может быть вся проникнута его несовершенностью, множественностью, преходящестью, оскверняясь, загрязняясь от этого, ничего не считая истинным, обретая призрачное существование.

Душа, у Платона, – дифференцирована: она разделяется на душу разумную, ведущую к счастью; и «душу безрассудочную», ведущую к несчастью; или уподобляется парной упряжке из «белого» и «чёрного крылатых коней», управляемой «возничим» – разумом. Низшее, неразумное, похотливое начало – общее у человека с животными и растениями. Оно – некрасивое, дикое, стремится к удовлетворению телесных потребностей, рвётся идти собственным путём. Именно этой частью души человек влюбляется, испытывает голод, жажду и бывает охвачен другими вожделениями. Вожделеющее начало составляет большую часть души человека, стремясь к предмету своего вожделения, она привлекает к себе то, чем хочет обладать, жажда богатства. Высшее, разумное начало противодействует стремлениям вожделеющей души. Рациональной части души подобает господствовать, так как она мудра и печётся не о себе, а о душе в целом. Только это начало души – бессмертно, так как создано демиургом.

Между высшей и низшей началами души обретается эмоционально – гневливая иррациональная часть, «яростный дух» (при распре в душе человека «яростное» начало поднимает оружие за начало разумное). Этой частью человек вскипает, раздражается, становится союзником того, что ему представляется справедливым, стремясь добиться своего либо умереть; разве что его смиряют доводы собственного рассудка. Реальное соотношение частей души далеко от идеала, каким является гармония между ними, происходит столкновение между вожделеющим и разумным началами. Неоднородность души является основанием для соответствующей дифференциации тела на разные по степени совершенства и влияния на душу части. Три части души отличаются друг от друга пространственным расположением: разумная душа пребывает в голове

(ближе к небесам, царству идей); «гневливая» – в груди (а именно – в сердце); «вождеющая» – в брюшной полости и ниже (в частности, в печени). В душе человека могут действовать как центростремительные тенденции (к «прилаживанию» начал души друг к другу), так и центробежные (к «смятению и блужданию» разных частей души, их «разнужданности», трусости и невежеству).

Душа, у Платона, способна к познанию, осуществляемому посредством ассоциативного мышления от внешнего мира к внутренним образам. Данный процесс выступает как «припоминание», «анамнезис». Особую роль в этом процессе играют зрительные образы, выступающие внешними побудителями, способствующими тому, что мышление схватывает отличающуюся от них и похожую на них идею; зрительность позволяет достаточно полно охватить являющееся идеальное. По существу, познание предстаёт как самопознание души; чувства, предметы внешнего мира способны удлинять, осложнять, искажать данный процесс, не содержа в себе истинное знание в «чистом» виде. «Чистое» знание можно достигнуть не иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи душою.

По Платону, душа способна существовать и вне тела, что делает возможным, в некоторой степени, определение её самой из себя. У *Аристотеля* же, душа неотделима от тела, поэтому уничтожима при его разрушении, за исключением разума, предстающего «иным родом души», выступающим проявлением божественной сущности, способным существовать отдельно, как вечное отдельно от переходящего. По Аристотелю, душа – суть бытия тела (сохраняющая существо таковым, каково оно есть), его первая энтелехия, форма (способ организации тела), акт; душа – причина и действующее начало для созидания, цель одушевлённых тел; «душа есть всё сущее». Душа скрепляет тело, когда душа покидает его, оно распадается и сгнивает. Если у Платона душа и тело – два начала человека, у Стагирита человек – единая субстанция души и тела: все душевные состояния сопровождаются телесными проявлениями. Относительно души, тело – материальный субстрат, её орудие, потенция (то есть сущее в возможности). Однако имеет место и обратное влияние тела на душу. Душа имеет определённое местонахождение в теле, а именно – в сердце, питая своей теплотой «жизненный дух» (пневму).

Душа есть начало тела (его неразложимая первооснова) и его завершение. Душа едина, неразделима на части, ведь она – принцип жизни и развития (если у Демокрита – душа пространственная величина, движущая телом, то у Аристотеля душа движет живое некоторым решением и мыслью), а не вещь. Аристотель говорит об отдельных способностях, силах, функциях души (гибких, способных к переходам, богатых различными ступенями, оттенками), которые только в переносном смысле можно назвать частями. В основе этой классификации – три ступени жизни: растительная (наделённая «питательной» способностью), животная (обладающая способностью к ощущениям; силой стремления и

движения), человеческая (наделённая силой разума). При этом способности высшей из ступеней включают способности предыдущих и не могут существовать без них.

Ум является высшей силой души, «формой форм», единственной, способной «мыслить себя». В зависимости от того, соотнобразуются или не соотнобразуются с разумом силы души, они делятся на высшие, этические и низшие, чувственные. Различают «активный» разум (похожий на мастера в его отношении к материалу и свет в его отношении к освещаемым вещам) и «пассивный» (воспринимающий формы – в виде понятий – извне). Для актуального нуса мыслящее и мыслимое совпадают, однако для человека характерен частичный, потенциальный нус (мыслящая сила души, таким образом, имеет формы, существующие не только в действительности, но и в возможности). Стагирит отвергает представление о душе как о гармонии. В разумной способности души зарождается воля, дающая человеку как свободу, так и ответственность. В его власти как прекрасные действия, так и постыдные. Устремления человека, не основанные на разуме, – это желание, страсть, аффект (одним из примеров которого является страх, возникающий из представления о предстоящем зле, которое может погубить нас, находясь так близко, что кажется неизбежным).

Представление о душе получает дальнейшее развитие в средневековой культуре. Византиец *М. Исповедник* подчёркивает, что душа вся целиком пронизывает всё тело, давая ему жизнь и движение, заботясь о том, чтобы оно было единым и тем не менее обладает свойством испытывать воздействия всего тела и каждого из его членов. *Немесий Эмесский* развёртывает платоновскую формулу соотношения души и тела как «единства без смешения». И Немесий Эмесский и Максим Исповедник отмечают, что душа проникает через посредство своего собственного света – и сквозь тело, и нет освещаемой ею части, в которой бы она не присутствовала вся целиком; ***и как душа содержится в теле, так и тело содержится в душе.*** Таким образом, *душа* (неограниченная определёнными пространственно-временными пределами, как тело) ***«больше» него***, имея возможность взаимодействовать как с трансцендентным так и имманентным; как с прошлым, будущим, так и с вечным; как с видимым, так и с невидимым миром; как с миром реальным, так и с воображаемым. ***Душевные процессы пронизывают телесный мир, последний оказывается их внутренним моментом.***

Г. Палама отмечает, что ещё до телесной смерти человека наступила смерть души, представляющая собой отделение души от Бога; душа отчуждается и отдаляется от действительно блаженной и истинной жизни Бога. Однако, утратив бытие по «подобию Божьему», человек не лишился бытия по «образу Божьему». Поэтому душа способна «просвещаться» и облагораживаться любовью «прилепясь» к лучшему, добродетельному, вечному.

Особое внимание в западно-христианской традиции уделяется исследованию высшего начала че-

ловеческой души – духа, разума. Августин определяет его как Истину, Добро, Вечное, Божественное в человеческой душе. Одной из важнейших характеристик духа является способность к разумению того, как невидимое становится видимым – данная способность осуществляется без посредства тела. Разум – «глава» души, её «око». Природа животных им не наделена. Дух – бестелесен, но и он изменчив. Он то знает, то не знает; то забывает, то вспоминает; то хочет, то не хочет; то грешит, то является праведным. Надо миновать изменчивость не только тела, но и духа, дабы достичь Бога, который единственный неизменен, не изменит.

По *Фоме Аквинскому*, человек является единством, композицией души и тела. Отстаивая идею самостоятельности и бессмертия души, Аквинат вводит понятие «полной» и «неполной субстанции». «Полной субстанцией» является человек как композиция души и тела; душа же, в отдельности, является «неполной субстанцией». Ф. Аквинский называет душой первичное начало жизни во всём живущем. Жизнь же обнаруживается, преимущественно, в двух родах деятельности: в познании и движении. Собственно человеческой душой является «*начало интеллектуальной деятельности*», начало бестелесное и самосущее. В отличие от присущей животной «чувственной души» (всякое действие которой принадлежит сочетанию души и тела) «мыслительная душа» действует через себя саму.

«Разумная душа» *виртуально* содержит в себе «чувствующую» и «питающую» душу, все низшие формы вообще. Мыслительная душа, будучи актуально сущей, предстаёт «*субъектом души*». Главным объектом *действия* является для данной души она сама; этот объект – в силу его виртуальной наполненности – выступает, по существу, достаточным для формирования представления о жизни души в целом. Если в восприятии вещи чувственной душой силён момент *объективации*, описания «устройства» вещи, уподобление ей, то в выявлении умопостигаемой природы вещи акцент делается на *субъективацию* (через придание вещи мыслительной формы, то есть через уподобление её себе). Представая низшей ступенью среди интеллектуальных субстанций, «мыслительная душа» человека наделена и способностью чувственного восприятия. Интеллектуальное познание имеет несколько ступеней, всё более отдаляясь от материального, вплоть до области имматериальных субстанций, то есть до Бога. Таким образом, мыслительная душа способна как к познанию внешнего (материального) мира, к самопознанию (в этих действиях она предстаёт в актуальном состоянии), так и к познанию Бога (представая в этом отношении реальной потенцией).

Душа – узловой пункт мироздания, призванный соединить оба круга бытия: бестелесный и чувственный. Душа – *субстанция*, осуществляющая себя при помощи телесных органов. Однако *субстратом зрения* и слуха является «сущность из души и тела»; а мышление и воление вообще осуществляются без помощи телесных органов (для них *субстратом* выступает сама душа). «Мыслительная

душа» – то единое, в котором заключено всё многообразие природы человека. *Телесная жизнь*, в достаточной степени, *есть отображение, выражение жизни души*, её высшей части, являющейся единственной субстанциональной формой человека.

Отношение к телу становится более лояльным и благожелательным. Уже Августин придаёт телу положительное и безусловное значение: оно, как и душа, есть благо, так как создано Богом. Христос воплотился в человеческом теле и в теле воскрес, освятив его и дав ему Божественное оправдание. Человек, по Августину, это – душа, нуждающаяся в теле. И по Аквинату, тело не является оковами души, напротив, их соединение – благо для души. Речь уже ведётся не о войне против тела, а о борьбе за тело.

Проблема души остается одной из центральных и в европейской мысли Нового времени. С точки зрения *Р. Декарта*, душа – субстанциональна, единственным атрибутом её является мышление (поэтому душа всегда мыслит; для неё перестать мыслить – значит перестать существовать). Единство души достигается за счёт охвата происходящего в ней внутренним рефлектирующим взором. Происходит редукция понятия «душа»: из его содержания исключаются дух (в своей сверхразумной, трансцендентной части) и нерелективные (бессознательные, животные, растительные) формы душевной жизни. Свойства души, по Декарту, делятся на два разряда: активные, деятельные состояния, рождаемые душой, и состояния страдательные, «страсти души», происхождение которых связано с воздействием внешних вещей на «машину тела», отрицающих тем самым полную самодетерминацию души. Субстанциональным предстаёт также человеческое тело. Субстанциональное бытие и души, и тела не исключает наличия их взаимодействия (через шишковидную железу в мозге).

С точки зрения *Б. Спинозы*, душа и тело – не две различные субстанции, а атрибуты одной субстанции (природы), относительно которой тело предстаёт как модус протяженности, а душа – как модус мышления. Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-нибудь другому. Всякий атрибут одной субстанции должен быть представляем сам через себя. Подчёркивается, с одной стороны, принципиальная неотделимость души от тела, с другой – их параллельное существование относительно друг друга. Предметом познания должна служить не душа как целостная сущность, а конкретные психические явления. По мнению *Лейбница*, душа человека представляет собой замкнутую субстанцию (монаду). Если Декарт ещё отстаивает идею «психофизического взаимодействия», то Лейбниц завершает переход к позиции «психофизического параллелизма».

На смену оказавшемуся избыточным понятию «душа» приходит понятие «психика»; вместо учения о душе (основанного на интроспекции) утверждается наука о внешних реакциях человека (экстроспекция). У *Ж. Ламетри* «автоматом» объявля-

лось не только тело, но и человек в целом. Таким образом, механическими оказывались и процессы, происходящие в душе (схожие с подобными процессами у животных). Человек при таком подходе представлял себестождественной телесностью, относительно которого душа выступала несущественной внутренней различённостью (мозг – это «матка» духа, изменяющаяся одновременно с «маткой» тела). Со смертью тела, по *Д. Дидро, Ж. Ламетри и К. Гельвецию*, происходит и смерть души.

«Течение ассоциативных процессов», трансформация «идей» (выступающих копиями впечатлений) составляет главное содержание жизни души с точки зрения *Д. Юма*. Представлению о человеке как себестождественной атомизированной телесности (внутренней различённостью которой является душа) противопоставляется взгляд на человека как на себестождественную, по существу, самополагающуюся душевную жизнь. Но если плотный материальный (бездушевный) мир в какой-то момент становится подобен «игре теней», то бесплотный внутренний мир в приведенной выше интерпретации напоминает игру речных бликов. И в том, и другом случае в представлении действительности есть что-то призрачное.

В мысли XIX века взгляд на человека как преимущественно телесное существо представлен *Л. Фейербахом*. Он утверждает, что тело и составляет сущность человека (даже желудок у людей есть «человеческая сущность»); душа при этом предстаёт как «функция человеческого организма». *Ф. Ницше* отмечает, что вера в тело пока всё ещё сильнее, чем вера в дух. Человеческое тело, в котором снова оживает и воплощается как самое отдалённое, так и ближайшее прошлое всего органического развития, через которое как бы бесшумно протекает огромный поток, далеко разливаясь за его пределы, – это тело есть идея более поразительная, чем старая «душа». Телесная история человека, в своём существе, завершена. Движущим началом телесной души представлена «воля к власти».

И. Кант пишет, что душа выходит за пределы опыта, в область трансцендентных идей, обуславливающих невозможность познания. Возможно описание природы души, но не наука о душе. По *Г. Ф. Гегелю*, душа есть первая форма проявления духа. Он развёртывает исторический подход к анализу жизни души, выделяя «природную», «чувствующую» и «действительную» души. Для первой свойственна форма смутной деятельности духа, чувдой рассудка (что определяется как «ощущение»). Телесное здесь ещё довлеет над душевным. Для второй ступени развития характерна «борьба» души с телом, рождающая вначале грёзы, затем ощущение раздвоенности и, наконец, – их единство. И только на третьей ступени душа обретает господство над своей телесностью, низводя её до подчинённого средства. Вегетативная и животная душа образуют единый уровень, собственно человеческая душа – другой, а между ними выделяется переходная (животно-человеческая) «чувствующая душа»,

выступающая «полем битвы» и «оазисом примирения» двух предыдущих.

Важнейшими противоборствующими началами человеческой жизни предстают дух и плоть в философии *В. С. Соловьёва*. Если духовное направлено на разумную идею добра, то плотское (связывая человека с внешним миром, с поверхностью природы) «топит» душу в материальности, ведя к разрушению высшего бытия. Однако тело – пластично и потому способно к совершенствованию через одухотворение. Дух, понимаемый как высшая часть души, обнаруживает себя в чувствах стыда, жалости, благоговения и совести. Тело, само по себе, характеризуется как нейтральное; оно – орудие, характер которого зависит от того, в чьих руках оно оказалось. Плоть же, в отличие от него, есть «животность возбуждённая», выходящая из своих пределов, перестающая служить материей или скрыто (потенциально) основой духовной жизни. Дух – это высшая часть души, плоть – низшее состояние тела. Отношение «дух – плоть» есть отношение «душа – тело» на уровне поляризации «полюсов» человеческого существа. Душа – «потенциальная сущность» (относительно «безусловно сущего» – в Боге), а всемирно-исторический процесс – «действительно становящийся».

Ф. Шлегель отмечает, что только «организация совершенного тела» является вершиной, на которой в человеке возникает духовное начало, выражающееся (в отличие от имевшегося ранее влечения к самосохранению и обособлению) в высоком влечении к возвращению в свободный мир, в томлении по утраченной свободе. Однако данное стремление не достигается на уровне отдельного человека имеющего склонность к обособлению, а лишь на уровне человечества в целом.

А. Бергсон ставит вопрос о теле, его роли в познании, формировании образов. Так как речь идёт о познании, подчинённом интересам действия, то тело, всегда связанное с настоящим, играет в нём существенную роль, соответствующим образом ориентируя его и препятствуя попыткам духа (в виде чистого воспоминания) воспарить над реальностью, отрешиться от практических нужд, погрузиться в прошлое. С этой точки зрения само «внимание к жизни» определяется как общее приспособление скорее тела, чем духа. Бергсон пытается с помощью концепции духовной памяти полностью «освободить» дух от тела и доказать тем самым возможность бессмертия человеческой души. Всё, проявляющее себя во внешнем мире, есть образ, а не «вещь». Тело, являющееся в мир, также понимается как образ. Но образ тела несводим к телу, понимаемому в качестве образа, ибо образ, в сущности, есть действие, которое производится телом.

Для преодоления картезианского дуализма в понимании души и тела Бергсон предлагает перейти от пространственного их различения к временному (используя категорию «длительность»), что позволяет через промежуточные степени выстроить их взаимосвязь. «Душевное состояние», постепенно продвигаясь к осуществлению, то есть к действию,

выступая как продолжение прошлого в настоящем, как прогресс, как подлинная революция становится всё более экстенсивным, в результате чего «низшая степень духа» («чистое восприятие», «дух без памяти») действительно составляет часть тела. Таким образом, между «нетронутой грубой материей» и наиболее способным к рефлексии духом существуют переходные степени, связующие их воедино.

Бергсон включает жизнь души и тела в эволюцию Вселенной, представляемой в форме конуса с абсолютом в вершине. Движение душ и тел в тотальном потоке становления разнонаправлены: первые восходят к вершине, последние (противодействуя тому) – нисходят в материю. Бергсон видит причину регресса в утверждении «искусственных потребностей», вызванных преимущественным развитием в последние столетия тела человечества, а не его души. Научно-технические достижения дают лишь материальное обеспечение человеческой жизни, способствуя тем самым росту тела человечества (что далеко не приводит само по себе к совершенствованию его души).

К. Юнг (как и ранее З. Фрейд) доказывает, что современный человек, гордящийся мышлением и волей, вовсе не является господином своей душевной жизни. Напротив, он сам подвластен таящимся в нём спонтанным силам, своего рода «демонам души». Если, по Фрейду, жизнь человека составляет неразрешимое противоречие, так как его душа разрывается между своей изначальной природой и внедрёнными культурными запретами, то, по Юнгу, основа души (бессознательное) хотя и имеет архаическое происхождение, но всё же может жить в мире с культурой. «Демоны души» нельзя уничтожить, но можно приручить (через нахождение адекватного символа) и даже поставить на службу культуре. Таким образом, культура, по Юнгу, призвана вести не борьбу, а диалог со спонтанным началом души, стремясь обеспечить целостность её жизни. Однако с развитием цивилизации, с тотальной рационализацией жизни, этот диалог постепенно утрачивается. Образуется «ужасающая символическая нищета», ведущая к утрате присмотра над «демонами», к торжеству «душевной преисподней», к распространению массовых эпидемий души.

Отличительные особенности души современного человека, по К. Юнгу, заключаются в потере целостности (прежде всего в результате разрыва между спонтанной и рефлексивной уровнями души), противоречивости и спонтанности переживаний как внешней доминанте. Последняя обуславливает объективный характер души. В результате всплески душевной жизни не только на «входе», но и на «выходе» имеют непредсказуемый (пусть в разной степени) характер. По этой причине душевная жизнь окрасивается в целом в тёмные тона.

По **Г. Зиммелю**, существо человеческой жизни выражается в жизни её души. Для постижения жизни вся мощная действительность человеческой души должна быть проявлена целиком, от своих низших до своих высочайших возможностей. Содержа в концентрированном виде своеобразие челове-

ской жизни, душа характеризуется целостностью, процессуальностью, выступающей внутренне различённой однородностью, творческой интенцией, взаимодействуя как с внешними обстоятельствами, так и с трансцендентным.

В. Дильтей отмечает внутреннее сходство всей человеческой душевной жизни, что позволяет говорить о «работе общего духа». Так как все люди, пишет он, живут в условиях соответствия между этим внешним миром и общей им всем структурной связью души, то отсюда возникают одинаковые формы предпочтения и выбора, одинаковые соотношения между целью и средствами, известное единообразие соотношения. О. Шпенглер развивает мысль о том, что единичная душа несёт в себе общее, свойственное какому-то народу. Это позволяет включить эволюцию отдельной души в историю их «общностей», поставив вопрос об истории развития душевной жизни. Что касается соотношения тела и души, то **Г. Зиммель** не приемлет его дуалистическую трактовку как двух существенно различных субстанций, так же как и умозрительные рассуждения, выводящие и тело, и дух из некоего единого бытия, дающего им общий фундамент. Есть одна жизнь, бытиями которой создаются телесные и душевные экзистенции. Фундаментальным же отличием телесной жизни от душевной является её значительно меньший уровень взаимосвязи и определённости. По **О. Шпенглеру**, душа и тело связаны генетическим отношением, в котором первая выступает как «действительное», а второе как «возможное»; жизнь и определяется им как становление возможного в действительное. Тело понимается как выражение души (отсюда возможность движения познания от тела к душе), выражение ограниченное, ставшее, преходящее.

В русской мысли первой половины XX века проблема взаимоотношения тела и души была одной из главных. При этом явный акцент делается на рассмотрение их взаимопроникновения. **С. Булгаков** определяет человеческое тело как «потенциальность духовной телесности». **С. Франк** в работе «Предмет знания. Душа человека» доказывает, что тело есть духовное в его минимальности (то есть форма уплотнения души), а душа – «утончение» телесности до полной прозрачности, просветлённости. В итоге различие души и тела предстает как внутреннее различие души, вынесенное во вне. Наряду с единством в отношении души и тела присутствует момент различённости. Для первой характерны центростремительные силы (душа влияет на тело своим единством, целостностью); для последнего – центробежные, обедняющие, ослабляющие душу, влияющие на неё «многозначностью», рождающие «сумеречность» душевного бытия. Для души свойственна большая градация состояний между свободой, бесконечностью, к которым влечёт её дух, и предельностью, временностью, материей, к которым тянет тело. Поэтому душа определяется С. Франком как внутренний облик человека, несущий в себе отпечаток и «образа Бога», и «образа мира». Подобие душевного и те-

лесного даёт основание говорить о «теле души» и «духовном теле».

Взаимодействие души и тела рассматривается не только в функциональном, но и в генетическом аспекте. По С. Франку, они проходят соизмеримые возрастные ступени: детство, отрочество, юность, старость. Это возможно потому, что воздействие тела на душу есть, скорее, действие души на саму себя через посредство тела. Телесное и душевное едины на сущностном уровне, отсюда и единство цели их развития: совместное спасение, представляющееся для души борьбой не с телом, но за тело. Единство души и тела на сущностном уровне является основанием для адекватности внешнего облика человека его внутреннему миру. Душа в своих высоких планах «просвечивает» только сквозь одухотворённое тело. За плотью же души почти не видно; и не только по причине «плотности» плоти, но и вследствие «рассеянности», раздробленности души.

С. Франк выстраивает модель души в виде конической формы, основанием которой является «стихия душевной жизни», а вершиной – дух. Стихия душевной жизни определяется как находящаяся в постоянном движении «потенциальная сверхвременность», невыразимый бесформенный материал, неопределённость, всё и ничто: всё – потому что она есть только потенция; своеобразная промежуточная сфера бытия как потенция, с одной стороны, слитая с актуальностью духовного бытия и идеального света разума и, с другой стороны, соприкасающаяся с внеположенностью и пространственно-временной ограниченностью материального бытия.

Душа – это часть душевной жизни как целого, занимающая в ней особое место: центральной, формирующей, целестремительной инстанции. Душа есть сущность душевной жизни, то начало, которое интегрирует её в единое целое. Душа есть наивысшая степень концентрации душевной жизни, «дирижёр оркестра душевных переживаний», задающий её как единство многообразного. Именно через душу проходит «осевая силовая линия», связывающая душевную жизнь, с одной стороны, с бесконечностью и всеобъемлимостью духа, с другой – с ограниченностью и временностью тела. Душа является носителем знания, реальное существо нашей души – вера. Душа предстаёт как «свет» относительно стихии душевной жизни и как «тьма потенциальности» относительно Духа. И «недушевное», против-

стоящее душевной жизни, дано нам только в душевном и через него.

Единое представление о душе в XX веке не сложилось. Существуют три основных подхода – психологический, собственно философский и теологический, развиваясь достаточно автономно друг от друга. Многообразие точек зрения на душу, несопоставимое с предыдущими веками, можно объяснить нарастанием тенденции «рассеянности», раздробленности душевной жизни, слабой выраженностью её сущностного начала, преобладанием центробежных сил над центростремительными. Подтверждением этой тенденции является и подчёркиваемый представителями разных направлений объективный характер душевной жизни человека, её зависимость от телесности. Представление о душе начало формироваться с самых первых этапов развития культуры. Постепенно утверждается представление о душе как внутренней нетелесной причине, сущности, движущем, целеполагающем, нравственном начале человеческой жизни, открытом взаимодействию с трансцендентным и телесным. Душевная жизнь понимается как сложное многоуровневое динамичное образование, в котором есть как высшие («чистая душа» Платона, «активный ум» Аристотеля, «мыслительная душа» Ф. Аквинского, «дух» Августина, В. Соловьева, С. Франка и т. д.), так и низшие стороны («пассивный ум» Аристотеля, «низшая степень духа» Бергсона; «призрачное», «воображающее» начало души Платона, Псевдо-Пселла и Григория Палама; «вождеющее» начало души Платона, «вегетативно-животное» Аристотеля, «природная душа» И. Канта и Г. Зиммеля; «стихия душевной жизни» Франка; «злая псюхе» Платона, «плотское» В. Соловьева, «демоны души» К. Юнга, «зловещее, демоническое» в душе Г. Зиммеля и т. п.).

Душа понимается как самодостаточное внутренне противоречивое образование, состоящее из контрарных, полюсных противоположностей («огня и влаги» у Гераклита, «любви и вражды» у Эмпедокла, «разумного и неразумного» у Демокрита и Эпикура, «черного и белого» у Платона, «первозданного и падшего» в христианстве, «божественного и дьявольского» у Тойнби, «образа Бога и образа мира» у Франка и т. д.). Внутренняя неоднородность душевной жизни, наличие в ней потенциальных состояний, способность к целеполаганию, взаимодействие с трансцендентным и телесным выступают основанием для ее развития.