**Душа (The Soul)**

Ю.А. Шичалин

Другое понятие для обозначения разума, которое обычно употребляют в смысле полного разума, включающего силу воли, любовь и мышление. Так также называют внутреннее, или высшее Я, сохраняющееся во всех воплощениях в процессе перерождений. Душа противопоставляется телу, которое в полном смысле является совокупностью привычек, инстинктивных действий и эмоций и склонностей низшего ума.

Душа (греч. psyhe, лат. anima) — одно из центральных понятий европейской философии, в связи с разработкой которого вся иерархия бытия, жизни и мысли постепенно осваивается как в своих самых низких, так и самых высоких пластах и по отношению к которому осмысляется позиция как вышебытийного первоначала, так и недосягающей бытия материи. Д. появляется вместе с самой философией в пифагореизме: одно из немногих безусловно засвидетельствованных ранне-пифагорейских учений — учение о бессмертии Д. и метемпсихозе. Учение Платона о Д. формировалось в оппозиции к софистическому пониманию Д. как только средоточия ощущений. В диалоге Платона «Федон», с одной стороны, проведены пифагорейские учения о теле как гробнице Д., о метемпсихозе (переселении душ) и палингенесии (новых рождениях), с другой — опровергнуто пифагорейское учение о Д.-гармонии и даны четыре доказательства бессмертия Д. Образованию и воспитанию Д. здесь придан фундаментальный онтологический смысл, поскольку, по Платону, Д. не несет с собой на тот свет ничего, «кроме воспитания и образа жизни». Аристотель в учении о Д. исходит из двух ее основных проявлений в живом существе: движения и ощущения; помимо этого он формально признает бестелесность Д. как того, что не есть тело, но что, однако, не может существовать без тела. Не признавая Д. как причину всякого движения, Аристотель рассматривает Д. в своей системе категорий как сущность, или первичную осуществленность, энтелехию естественного органического тела, обладающего возможностью жизни. По Аристотелю, Д. нет самой по себе, но есть живое существо, состоящее из Д. и тела. Аристотель отказывается от представления о мировой Д., но вводит ее своеобразный эрзац: природу, которая имманентна миру так же, как отдельная Д. — отдельному живому существу.

Традиция христианского богословия в учении о Д. исходила из противопоставления Д. животных и Д. человека: человек, созданный по образу и подобию Бога, и его бессмертная Д. суть, по Григорию Богослову, Божие дыхание и свет Божий. Д. должна быть для тела тем же, чем Бог является для Д. Показывая ложность платоно-пифагорейского учения о предсуществовании Д. (принимавшегося, в частности, Оригеном), об эманации Д. из Бога, естественном размножении Д., о душепереселении, о Д. как гармонии, о мировой Д., отцы церкви подчеркивали креационистский момент в возникновении Д. (хотя и могли толковать его по-разному), необходимость очищения Д., павшей в результате первородного греха, и возможность возвращения ее к Богу через Христа — главу церкви, причем вплоть до самых высших уровней иерархии мироздания.

Эпоха Возрождения начинает с утверждения традиционных общецерковных воззрений на отсутствие Д. мира (Николай Кузанский). Но в дальнейшем возрожденческая натурфилософия в лице Ф. Патрици, решительно оспаривая схоластическое учение о Д., вновь возвращается к учению о мировой Д. Антицерковный пафос воодушевляет Дж. Бруно, также признающего мировую Д. и в связи с этим прямо ссылающегося на Плотина. По существу, такого рода возвращения к языческим концепциям открывали путь к независимому изучению природы, хотя непосредственно и не вели к действительному развитию физики.

Дальнейшая эволюция представлений о Д. происходила в связи с актуализацией оппозиции Д. и тела у Р. Декарта: отмечая, что наша Д. нам лучше знакома, чем наше тело, Декарт считает ее основным свойством мышления, как основным свойством тела является протяжение. Выделяя два вида мышления — разум и волю, Декарт открывает возможность абсолютизации того и др. и их самостоятельного рассмотрения. При этом особую роль приобретает индивидуальный внутренний опыт, который постепенно выстраивается как общий (новоевропейский) внутренний опыт, верифицируемость которого предполагается. После этого уже легко было усмотреть все наше достоинство в одной только мысли (Б. Паскаль) и считать свойственную Д. познавательную способность лучшей нашей частью, властной обуздать аффекты и определять могущество Д. (Б. Спиноза). Но при этом тут же оказывалось, что сама Д. по сравнению с этой своей способностью остается чем-то пустым и почти лишним: у Дж. Локка Д. оказывается лишенной каких бы то ни было врожденных принципов и все свои идеи (у него — восприятия) она получает из опыта. Такого человека вместе с его Д., бессмертие которой недоказуемо, можно только анатомировать. Именно такой анатомический подход и предлагает Д. Юм. То, что, по Декарту, составляло сущность Д., у Юма вообще лишено силы, потому что мы теперь знаем только определенные частные качества и восприятия, и наши аффекты суть единственные скрепы нашего мышления. У Д. и тела, по Юму, все общее. Человек с такой Д. постепенно оказывается всего только очень сложной машиной, и Д. в нем целиком зависит от его темперамента и вообще состояний тела (Ж. Ламетри). Как дуализм Декарта, так и сенсуализм Локка не могли не вызвать реакции. Против Декарта решительно выступает Г.В. Лейбниц с учением о монадах, иерархия которых, по существу, представляет собой иерархию Д. или способностей Д., причем каждая монада есть микрокосм, в котором снята противоположность мышления и протяжения. Против Локка выступает Дж. Беркли, утверждающий, что в собственном смысле существуют только мыслящие субстанции, тогда как для других их бытие состоит в возможности быть воспринятым. Нет иной субстанции, кроме духа, или Д., причем Д. есть субъект, который проявляет волю и мыслит. Беркли возвращается к Платону и неоплатоникам в своем утверждении о производности тел от духа и с удовольствием приводит мысль Плотина, утверждавшего, что не Д. в теле, но тело в Д., а также Ямвлиха, признававшего Д. более высокой, чем природа. Попытка примирения разных т.зр. была предпринята в эклектической системе X. Вольфа. Воспитанный на его философии И. Кант оказался и его принципиальным противником. Кант показывает, что бессмертие Д. — постулат практического разума, т.е. теоретически недоказуемое положение, поскольку существование Д. после смерти выходит за рамки возможного опыта. С Кантом, сокрушившим метафизику, вопрос о Д. в новоевропейской философии принципиально переходит из сферы онтологии и гносеологии в сферу морали. Но, с др. стороны, под влиянием Канта развивается исследование Д. в той самой опытной сфере, которая нам безусловно доступна: речь идет об экспериментальной психологии, отыскивающей эмпирико-психологические обоснования метафизических вопросов, и Д., бывшая у Юма связкой представлений, становится связкой влечений, сил и способностей (Ф.А. Бенеке). Как эмпирическая наука психология постепенно стремится противопоставить себя философии и объединиться с антропологией, биологией, физиологией. Психометрия, психофизика, детальное изучение и классификация ощущений постепенно приводят к исчезновению человеческой Д. как онтологически насыщенного филос. понятия, что поддерживалось также эволюционистскими концепциями происхождения человека (Ч. Дарвин). Неуклонное исчезновение Д. из новоевропейской философии сопровождается теистическими тенденциями в находившейся под влиянием Г.В.Ф. Гегеля протестантской теологии и развитием понятия человеческой личности. Наряду с сенсуализмом и материализмом (Л. Фейербах), а также механицизмом (К. Фохт) развивается спиритуализм; метафизическую природу понятия Д. защищает Р. Г. Лотце. К И. Г. Фихте восходят интуитивистски-волюнтаристские концепции, также постепенно вытесняющие Д. из поля зрения философии: воля к жизни А. Шопенгауэра, жизненный порыв А. Бергсона. Наконец, парапсихология, психоанализ (З. Фрейд), аналитическая психология (К.Г. Юнг), психопатология (К. Ясперс) приводят к необыкновенному разбуханию психологии — науки о Д., не признающей Д. как таковой, что вполне соответствует многообразным формам новоевропейской духовности, не признающей духа, и новоевропейской культуры, не признающей бытийно наполненного религиозного культа. С этой т.зр. представляют несомненный интерес ряд установок рус. философии, подчеркивавшей несводимость душевной сферы к рациональной и интеллектуальной, а также возрождение гностических мотивов и учения о Д. мира у B.C. Соловьева с его учением о Софии как о Д. миров и единой царице всех душ и в рус. символизме.

Steel C.G. The changing self. A study on the soul in later Neo-platonism: Jamblichus, Damasciusand Priscianus. Bruxelles, 1978; Essays on Aristotle's «De anima». 1992; Corps et ame. Sur le «De anima» d'Aristote. Paris, 1996; Robinson T.M. Plato's Psychology. Toronto, 1995.