**Загадка о человеке**

Дворецкая М. Я.

Если мы зададимся целью сформулировать основной вопрос антропологии, то вслед за почти автоматически приходящим в подобном случае на ум вопросом "что есть человек?" необходимо возникнет и другой: "как человек возможен?"

Человек раскрывается в муках конфликтного сосуществования: личности и мира, господства и рабства, внутренней свободы и связанности внешними обстоятельствами и т.д. Но главное противоречие - это загадка природы человека, с ее противопоставлением телесного и духовного начал. Решение этого вопроса оказывается самым важным для человека - это первый и последний вопрос его жизни, обусловливающий своим содержанием не только этическое и антропологическое учение различных мировоззренческих систем (религиозных, философских, научных), но и определяющий смысл жизни и смерти, указывающий то высшее назначение, ради которого человек обречен на страдания и лишения в этом мире. Мучительные поиски ответа на эту загадку в течение многих веков, определили ограниченное количество способов ее решения.

Из анализа философских и научных концепций, объясняющих психофизическую проблему соединения в человеке телесной и духовной (психической) субстанций, можно выделить несколько способов интерпретации этого загадочного явления. В философии они определяются как: монистический объективный идеализм; монистический субъективный идеализм; монистический материализм; дуализм; особняком стоит гилеморфическая концепция Аристотеля.

**Материалистическое решение загадки человека**

Материалисты предлагают гипотезу, согласно которой психика составляет одну из функций физического организма. Сознание и мышление, действительно, проявляются в непосредственной связи с физической жизнью организма, но тогда возникает необходимость ответить на два вопроса:

- каким образом с появлением органической жизни на земле появляется это дополнение к материальному миру под формой сознания?

- почему только органическая жизнь представляет собой то необходимое условие, которое способствует появлению из ничего мира сознания?

В материализме вся духовная жизнь объясняется особой композицией вещества, благодаря которой физические атомы образуют единый организм - соборную единицу материи. Вместе с организацией материи формируется сознание, благодаря которому происходит связанное психическое отражение материального организма в соборной единице индивидуального сознания. Его и называют душой организма.

Так строится объяснение возможности душевных явлений в человеке с позиции материалистического мировоззрения. Но сознание кроме функции отражения обладает удивительной творческой энергией разумной жизни, определяя сознательное поведение человека, что в рамках материалистического мировоззрения представляет собою несомненное чудо.

Материалисты признают, что процесс самосознания лежит в условиях механической причинности, то есть для протекания этого процесса достаточно простого различения между явлениями внутреннего самочувствия и показаниями внешнего чувства. Поэтому все живущее на земле, имеет самосознание, выраженное в "животном Я". В этом Я живое существо, несомненно, является только пассивным субъектом всех своих хотений и действий, повторяя бездушную механику мира. В этом механистическом мире существует и человек. Он также имеет свое "животное Я" (витальное), в котором выражено телесное самочувствие организма, его гомеостатические потребности, заложником которых человек является от рождения. Но постепенно человек может отказаться от того, что ему необходимо как биологическому существу, и в этом обнаруживается разум, а стремление к деятельности по мотивам социальной или экзистенциальной направленности являет в нем свободную волю. В свойствах человеческой свободы и разума открывается уже не животное самосознание, а чудо личности человека.

Личность часто отождествляется с самосознанием, но жизнь личности базируется не на физическом самочувствии организма, а на сознании собственной ценности, так как выражается в свободном самоопределении к разумной деятельности в мире.

Это истинное чудо для мира, в котором все причинно определяется всем, но ничто не определяется самим собой, так как мир не знает разума и не ставит для себя цели. Природе все равно, разрушать или создавать, это только механическая необходимость движения ее сил. Миру неведома свобода, и нет в нем стремления к лучшему, в нем все определено заранее роковой механикой физического движения. Здесь нет места разумной жизни, проявляющейся в оценке и выборе, в способности нести ответственность за них.

Человеческая жизнь постоянно являет свободу оценки и выбора, которые сопровождаются направленной деятельностью к их осуществлению, не детерминированной внешними условиями, а исходящей из собственной системы ценностей и предпочтений. Только человеческая личность, основываясь на самопознании, делает вывод об истинном бытии человека, на основании которого строит разумную оценку человеческих потребностей и подчиняет ему свою деятельность. Это же познание определяет основной закон духовной жизни человека - закон свободы, который в свою очередь дает основание для нравственного закона, удерживающего человека от жизни недостойной его, возвышая человека над детерминизмом витальных потребностей и внешней случайностью, направляя его жизнь идеями истины.

**Мир сознания и мир материального бытия отличаются по трем основаниям**

Материальный мир:

- все существующее образуется из предыдущих элементов материи;

- процесс мирового бытия обнаруживается механически определенным соотношением причин и следствий;

- результаты мировой деятельности выражаются в законе сохранения материи и силы.

Мир сознания (духовный):

- творится самим сознанием;

- психический процесс сознания выражается в логически установленном соотношении целей и средств;

- результаты психической деятельности отражаются законом возрастания психической энергии в развитии и осуществлением в жизни духовных ценностей.

Эти различия указывают на невозможность соединения духовного и материального начал в единое целое. Они разнородны и практически несовместимы ни при каких условиях, так как взаимоисключают друг друга.

Поэтому содержание дуалистических концепций в большей мере соответствует действительному положению вещей, но любая попытка научно обосновать дуалистическое мировоззрение сталкивается с возникновением двух вопросов:

- о форме связи духа и тела;

- о возможности их взаимодействия;

и они оба до сих пор безответны.

Онтологический дуализм в религиозном сознании язычников

Языческие религии Древнего мира - брахманизм, буддизм, зороастризм, верования египтян и греков указывали на вечное, независимое сосуществование духовного и материального начал. Космогонии этих религиозных культов отличались в решении вопроса о соединении двух природ (духовной и материальной), но все языческие религии указывали, что следствием соединения или смешения природ явилось возникновение богов, мира и человека.

Так, в брахманизме, вечно существовал только Брама, погруженный сам в себя. Все пребывало в смешении, бытие покоилось в пустоте. Рождение Вселенной было связано с нарушением внутреннего равновесия Брамы, который очаровался сам собой под влиянием Майи (призрака-иллюзии). Это прельщение завершилось непроизвольным исторжением от Брамы богов, людей и всего мироздания. Будучи порождением мечты и сам этот мир - иллюзия, а его возникновение, нарушившее блаженное состояние Брамы и ставшее причиной его грехопадения - есть зло. Злом является и влечение к жизни, которая тоже есть зло. Признание человеком себя, как отдельного, самостоятельного, независимого от Брамы существа, порождает зло, являющееся сущностью индивидуализма. Прекращение зла и спасение человека возможны только в результате признания в качестве иллюзии и обмана конечного Я, и воссоединении человеческого Я с Брамой. Уничтожение личного самосознания есть тот единственный путь, который приводит к вечному покою в Браме страждущие человеческие души и прекращает цепь бессмысленных перерождений (метемпсихоз), ничего не приносящих человеку, кроме новых страданий. Это положение определяет содержание этического и антропологического учения брахманизма. Бытие - зло, конечная цель личного бытия - сознательное умерщвление желания, воли, чувства и мысли, полное "затухание" личного начала, вплотную связанное с принятием факта обманчивости чувств и иллюзорности воображения.

Все в мире, даже Брама, подчинено неумолимому Року, который стоит над всем, в нем тайна бытия, богов и людей. Естественно возникает вопрос, если состояние Брамы фатально в своем подчинении Року (Майи), то чем поможет ему усилие отдельного человека? Да и насколько правомерно это желание человека слиться с непредсказуемым Брамой? Поэтому возникает представление о брахманизме, как о мрачном и болезненном продукте религиозного сознания, имеющего стремление определить через первопричину содержание добра и зла, но не сумевшего в жизни примирить эти начала, а потому отвергающего и саму жизнь, как общемировое зло (прот. Иоанн Иванов, 1894).

Буддизм, отвергнув существование Брамы, как вечного зла, полагает вместо него абстрактное, безобразное, неопределенное, но абсолютное начало - нирвану. Этому началу противополагается материя, существующая вечно и самостоятельно. Космологии у буддистов нет, они не дают ответа на вопрос о происхождении мира. Мир - это факт опыта, он не создан, пребывает в бесконечном круговороте происхождения и исчезновения. Ответы на сущностные вопросы известны только вкусившим нирвану. Бытие - абсолютное зло, но виновник возникновения злого бытия не указывается. Жизнь и страдания тождественны. Нирвана - противополагаемая бытию, как вожделенная цель человеческой жизни, не имеет положительного определения в буддизме и характеризуется, как правило, отрицательно: она - ни будущее, ни прошедшее, ни желание, ни действие, ни страдание - это пустота, принимающая существа, мятущиеся в океане скорбей и несчастий, она убежище для тех, кто сбросил оковы перерождений (круговращения, метемпсихоза), блаженное ничто. Глубокая мировая скорбь - сущность буддизма, отказавшего человеку в надежде на Личного Бога, Спасителя, Творца и Промыслителя, осудившая его или на животность, не знающую стремления к Свету, или на вечный пессимизм Будды. Человек, потерявший и не нашедший идеал жизни, поникший пред тайной Бытия - это образ достойный буддиста. Жизнь в буддизме - сон, срок которому - день, такому ничтожеству неведома любовь, которая есть лишь обратная сторона ненависти к бытию. "Это любовь узника, рожденная проклятием темницы" (прот. Иоанн Иванов, 1894).

Глубокий пессимизм брахманизма и буддизма наложил отпечаток на многие философские идеалистические концепции, в частности им был окрашен волюнтаризм А. Шопенгауэра и учение Э. Гартмана, в свою очередь оказавшие влияние на формирование телемизма (сатанизма) А.Кроули, который проблему дуализма духа и материи уже решал не разделяя, а отождествляя и уравнивания полностью Бога и человека, утверждая иллюзорность их противопоставления. Подобное уравнивание позволило А. Кроули прийти к утверждению мысли и о равенстве полов, объявив будущее за человеком-андрогином, эталонным существом сатанизма, позволяющим сакрализировать сексуальные действия и объявить их лучшим способом преодоления границ и противоречий, коренящихся в "невежестве" традиционализма, легко снимающихся в разнузданных оргиях (Дугин А, 1998). Это крайняя форма разрешения проблемы дуализма духа и плоти была знакома еще древним грекам и нашла свое отражение в тайных учениях орфизма и герметизма.

Как мы видим, дуалистическое противопоставление духовного и материального начал, признание их независимого существования, является основанием не только для религиозных исканий, но и для философских построений. Примером такого дуализма в древнегреческой философии для нас может служить учение Платона, противопоставлявшего истинный мир идей, мнимому миру материальных форм.

В Новое время, по мере отступления от объективного учения о бытии и замены его механистической картиной мира, изменилось место, и значение понятия души как формы тела. Р. Декарт наиболее ярко выразил в своем учении дуалистическое понимание мироздания, не сводя дух к материи и не отождествляя материю с духом. В связи с этим, его антропология столкнулась с неразрешимой проблемой взаимодействия разноприродных начал, которую он попытался решить в духе своей теории - механистически, связав тело и душу через шишковидное тело. Теория психофизического взаимодействия описывает взаимное влияние души и тела, при котором каждый физический и психический процесс имеют двойную – физическую и психическую – причину и следствие. У Декарта тело человека является машиной, а сознание (мышление, воля) - отличной от тела субстанцией. С одной стороны, оно испытывает его влияние (в ощущениях, восприятиях), с другой стороны, способно воздействовать на тело (при волевом усилии). Сторонниками этой теории в последующем были Э. Гартман, У. Джеймс, О. Кюльпе, Э. Бехер и др.

Если между телом и духом нет непосредственного взаимодействия, то дуализм становится окказионализмом [Учение о случайных причинах, в основе которого лежит идея дуализма тела и духа, которые могут взаимодействовать только при вмешательстве Бога, который вызывает "в случае" телесных движений психические состояния, "в случае" волевых актов - мышечные движения (Энциклопедический словарь…, 2002)]. А. Гейлинкс (1624-1669 гг.) объяснял дуалистическое учение Р.Декарта чудесным совпадением телесного и душевного процессов, находя источник этого совпадения в воле Бога, а человека объявляя зрителем этого события, которому ничего не остается, как только безропотно следовать этому неизбежному ходу вещей. Но, в таком объяснении теряется всякий смысл связи тела и души. Если одно не может влиять на другое, то для чего они связаны? Бытие не терпит бессмыслицы. Окказионализм, единственной причиной мирового бытия поставляя Бога, определяет дух и материю как разные формы Божественной деятельности, но при этом, далее определения их разнородности объяснение не идет. Поэтому дуализм, хоть и отвечает действительному содержанию мирового бытия, но, кроме обозначения разнородных процессов, создаваемых деятельностью одной и той же субстанции, другого смысла не имеет. Такая интерпретация дуализма была предложена еще Б. Спинозой в пантеистическом учении, но и оно не снимало вопроса, как возможна разнородная деятельность в единой мировой субстанции или в человеке. Так как психические явления в философии XVII века рассматривались, как неотделимые свойства тела, подчиненные единым для всего мироздания законам, то поэтому и возникли два варианта решения психофизической проблемы: психофизическое взаимодействие (Р.Декарт) и психофизический параллелизм (В. Лейбниц).

Учению о взаимодействии психического и физического начал в человеке был противопоставлен принцип их параллельного протекания в философии Б. Спинозы и В. Лейбница. Теория психофизического параллелизма активно развивалась в последующем Ф. Шеллингом, А. Шопенгауэром, Г. Фехнером и др. В ней утверждалось, что соотношение физического и психического в человеке осуществляется параллельностью протекания обоих процессов.

И. Кант попытался преобразовать учение Б. Спинозы в своей критической философии. Разделив мир бытия на "сущий в себе" и "являемый в познании", Кант свел разнородность мировых процессов к простому различению в способах их восприятия, подменив онтологию гносеологией. Онтологическую проблему соединения природ, И. Кант переводит в разряд гносеологии, где формы сознания и мышления означают не объективные условия бытия, а необходимые условия опыта и познания, лежащие в человеческом разуме. Все отличие между духовным и телесным началами он попытался свести к различию между внутренним и внешним. Поскольку такое объяснение указывает не на природу явлений, а на способ их восприятия субъектом, то он пришел к выводу, что, по существу, духовная и телесная природы тождественны, но по-разному воспринимаются субъектом. При таком подходе, дуализм утрачивает онтологическое значение и все его "вопросы" становятся чистым недоразумением.

Возможно, такое решение проблемы дуализма стало бы истинным, если бы не одно "но". Если бы "Я" другим людям являлось как материальный объект, а сам себя человек воспринимал бы лишь в качестве мыслящего субъекта, отражающего различные переживания, то теория Канта вполне разрешала бы все противоречия. Но, человек воспринимает своё Я двойственно: как телесный, деятельный объект и, как субъект, которому присущи различные переживания. Поэтому невозможно утверждать, что материальное начало - только субъективный призрак, порождаемый чувственной формой внешнего восприятия, и что истинный мир бытия есть лишь мир духовных деятельностей и сил. Двойственная точка зрения на бытие связана с переживанием двух различных деятельностей, что указывает не на психологическое значение дуализма, а на его онтологическое основание.

Наше восприятие дает нам представление о двух различных видах мировой деятельности. Жизненные факты говорят о несомненном взаимодействии между психическим и физическим мирами явлений, а данные психологического анализа и выводы научной теории познания утверждают невозможность превращения психических процессов в физические, или наоборот. По мнению В.А. Снегирева, научная мысль последовательно приходит к известной теории психофизического параллелизма, представляя мировую действительность в виде параллельного хода двух причинных рядов, сосуществующих рядом, но никогда прямо не входящих друг в друга, вследствие различия их членов (Снегирев В.А., 1893).

При такой постановке вопроса мы снова возвращаемся "на круги своя" - к дуализму, а философия стремится к идеалистическому монизму, пытаясь объяснить закономерную связь мировых противоположностей из деятельности единой мировой субстанции. По теории монизма следует представлять дух и материю как две независимые субстанции, которые являются разными проявлениями Божественной жизни. Но на самом деле, они существуют как реальные силы и как автономные причины реальных действий.

Представление мира таким, каким он действительно дан и каким существует, служит утверждению дуализма. И здесь возникает вопрос, а возможно ли мыслить действительный дуализм бытия?

По мнению В.И. Несмелова, человеческая мысль естественно разделяет мир на две отдельные области (в силу их разнородности), в результате чего, на основании законов нашего мышления, мы строим свое понятие о духе и материи с учетом разнородного содержания мирового бытия и не принимаем в расчет связанное единство мира.

Так, возникает иллюзия, взаимоисключающая понятия о духе и материи, и связать их в единое целое дискретному человеческому разуму невозможно. Поэтому мир представляется нам не единым, а разделенным на два: материальный и духовный, где дух посещает материальный мир ненадолго, а затем возвращается в свой привычный духовный мир. Но, мы знаем о духе только в условиях его физического существования, и невозможное в мысли взаимодействие духовного и материального в действительности существует. На основании вышеприведенного рассуждения можно придти к заключению: или у нас неверное понятие о духе, или неверное понятие о материи, или они оба неверны (Несмелов В.И., 2000).

При этом, если дух понимается не как субстанция, а как простое явление бытия, то формируется концепция материалистического монизма, которая не может объяснить, да и не берется объяснять духовную деятельность в мире. Но, если материя не субстанциональна, а есть только представление духа, то мы получаем концепцию субъективного идеалистического (спиритуалистического) монизма, которая, в свою очередь, не объясняет материальной деятельности в мире.

Если оба эти понятия неверны, то строится концепция объективного идеалистического монизма, которая покрывает туманом непостижимости даже то, что в мире достаточно ясно.

**Гилеморфизм Аристотеля как способ решения психофизической проблемы**

Еще один способ разрешения природного дуализма был предложен Аристотелем. Гилеморфизм как нераздельность формы и материи, имел свое начало в антропологии Аристотеля и его учении о форме и материи, согласно которому формой человека является его душа, а наполняющая эту форму материя – телом. Форма является активным фактором, благодаря которому возможно действительное существование человека, в ней же заключена цель развития и становления человека. В средние века эту теорию активно развивали схоласты (Фома Аквинский и др.), которые чистой формой считали Бога и все существующее в материальном мире связывали с наличием духовных субстанций – форм, продуцируемых Богом.

В схоластической антропологии (томизме) человек определялся как личностное соединение души и тела. При этом душа понималась как нематериальное и субстанциональное начало (форма), являющееся основанием для личности человека и получающее завершение благодаря телу.

В статье А.М. Шишкова (2002) рассматриваются различные версии о соединении души с телом позднеантичных и средневековых мыслителей, основывающихся на гилеморфизме Аристотеля. В средневековой антропологии предполагалось, что соединение души с телом возможно лишь при непременном условии ликвидации онтологической пропасти между их природами. По мнению А.М. Шишкова добросовестное рассмотрение этой проблемы предполагает не искусственное устранение указанной пропасти между душой и телом, а заполнение ее чем-то третьим (tertium quid), что, не являясь ни душою, ни телом, должно иметь свойства того и другого. Обладая свойствами духовной и телесной субстанций, это образование и являлось бы тем необходимым элементом, связующим две противоположные природы. Но, чем может быть это нечто третье?

Из всего, что содержит в себе эмпирическая реальность, только свет способен совмещать в своей природе несовместимые вне него начала телесности и духовности. На протяжении всей античности и всего Средневековья не утихали споры о том, является ли свет телесной субстанцией, или же он есть чистая форма, лишенная собственной материи. Участие в спорах в разное время принимали Эмпедокл, Демокрит, Аристотель, Симпликий, Авиценна, Альгазен, Фома Аквинский и др. Причем результат этих споров был аналогичен выводу из позднейшей дискуссии относительно совместимости корпускулярной и волновой теорий световой природы. Только свет одновременно принадлежит обоим мирам (вещественному и идеальному), а потому он единственный способен играть роль посредника, соединяющего душу и тело человека.

Душа управляет телом благодаря посредничеству света и воздуха. Согласно бл. Августину, душа пользуется светом, как неким орудием для воздействия на грубые элементы тела в их нисходящем порядке по степени плотности: с помощью света она простирает свое действие на тепловое начало - огнь, затем через него - на воздух, посредством воздуха - на воду и, наконец, через воду - на землю. При этом, свет является для души и орудием ощущения.

**Русская религиозная философская антропология и проблема онтологического дуализма**

Интересное решение "загадки" человека, в вопросе соотношения физического и духовного начал предложил В.И. Несмелов в "Науке о человеке".

Первым основанием для решения этой проблемы, по его мнению, служит непосредственное понимание того, что человек представляет собою нечто большее, чем природный организм. Хотя неотразимые факты действительности вполне убедительно говорят, что участь человека и животных одна - все умирают, и, что нет у человека преимущества перед скотом. Известное положение материализма утверждает, что все идет в одно место, все произошло из праха и все возвращается в прах (Екклез. 3,19-20).

Действительно, жизнь человека определяется границами его физического существования - он есть прах сознающий и мыслящий. Здесь мы имеем дело с двумя не подлежащими сомнению истинами: что человек - это физический организм, но этот организм сознает и мыслит. Возникает вопрос, в каком именно отношении явления сознания и мышления находятся к физическому организму?

В. И. Несмелов утверждает: наше представление о том, что бессмертный дух, по разрушении его бренной "квартиры" (нашего тела) рвет всякую связь с эмпирическим миром и уходит в свой особый духовный мир, изначально неверно. Устранить это недоразумение можно, только ответив на вопрос: откуда появляются души животных? "Человеческий дух появляется в мире не после того, как материальная природа физико-химическим путем приготовит ему телесное помещение, а, напротив, он сам-то именно и создает для себя свое тело. Эта возможность определяется тем, что ни в один момент своего существования в мире дух не бывает бестелесным. Он появляется в бытии с телом материального семени и в течение всей своей жизни находится в деятельных отношениях к материальному миру" (Несмелов В.И., 2000, ч.2, с. 161).

Поэтому человеческий дух в силу своего телесного существования естественно оказывается доступным для физических воздействий на него со стороны материального мира, а эти воздействия активизируют дух на физическую деятельность в мире. Первое, что делает дух в эмпирическом мире, - создает материальный организм, как необходимое орудие для деятельной жизни в мире. Создавая материальное тело, дух не является свободным художником, его деятельность ограничивает типические особенности строения зародышевой плазмы, которая является первоначальным телом духа. Поэтому создание организма по заранее определенному плану должно соответствовать типическим особенностям и природным силам духа (Несмелов В.И., 2000).

Животные используют свой организм, как удобную среду для пассивного восприятия и непроизвольной реакции на внешние воздействия, человек использует его, как орудие произвольной деятельности в мире. Если у животных организм - орудие познания мира и приспособления к нему, то у человека - это орудие изучения мира и господства над ним. Эволюционная теория Ч. Дарвина, объясняя это различие в отношении к миру разной физической организацией биологических видов, давно уже разрушила грань между человеком и животным. Но, физический организм - это не причина интеллектуального развития, это орудие интеллекта. Дух создает себе такой организм, которым он в состоянии пользоваться. Здесь и открывается неодинаковая возможность пользоваться одинаковой организацией у обезьяны и человека.

Дух является причиной свободной деятельности в мире, тело же помогает ему в его деятельности, то есть оно не является носителем духа и не есть форма его существования, а только условие его деятельности.

Несмелов пишет, что мы привыкли представлять отношения между духом и телом как пространственные, но не все, что существует в мире, может определяться в категориях пространства. Конечно, непривычно для мысли, что дух не размещается в теле и не занимает место в пространстве, что истинная связь его с телом проявляется не в пространственных отношениях, а только во взаимодействии. Это одна из точек зрения богословской антропологии, помогающая разгадать таинственную двойственность человеческой природы.

Соотношение духовного и телесного начал в метаонтологической антропологии святых отцов

Богоподобие - это основная предпосылка для понимания человека. С точки зрения святоотеческой антропологии, человек есть "икона" Божества, в этом разгадка его таинственной сущности. Человек - это микрокосмос, малый мир, содержащий в себе все элементы и структуру большого мира, но несущий в себе "нечто" выходящее за пределы всего природного и космического.

Проблема единения в человеке души с телом стала особо актуальной для святоотеческого богословия в период христологических споров. Для противостояния Несторию св. Кирилл Александрийский использовал пример единения в человеке души и тела. Он указывал на то, что тело в человеке есть целостная природа, но корень человеческого живого единства в другой природе, в высшем начале - душе. Плотская природа в человеке дана полностью, но она не ипостасна. Душа, наоборот, ипостасна и свою ипостась дает телу, а затем и всему человеку целиком (Карташов А.В., 2002).

Святоотеческая антропология принимает за основу трехсоставность человека, состоящего из духа, души и тела. Троица в православном сознании всегда олицетворяла целостность, утраченную гармонию Мира и Человека, объединяемых Любовью Творца. Человек состоит из трех иерархически восходящих ступеней - тела, души и духа. Душа по достоинству выше тела, она его одушевляет, дух покоится над телом и душой, он животворит тело и душу человека.

Есть разные версии богословского и религиозно-философского осмысления понимания природы человека в святоотеческой антропологии.

Так, рассматривая трехсоставность человеческой природы, профессор и протоиерей В.В. Зеньковский (1881-1962 гг.) писал, что дух есть начало целостности и органической иерархичности в человеке: дух исцеляет - делает целым, и если это недостаточно выражено в реальном бытии человека, то это означает некую связанность духа в человеке грехом (Зеньковский В.В., 1993).

В человеке все личностно, целостно, в этой целостности неповторимо и абсолютно единично. Эта целостность, единичная связанность духовной стороны с психофизической жизнью осмысливается через иерархическую конституцию человека. Иерархичность состоит в примате духа, в движении от высшего к низшему (от духа к душе и телу), в ней заключается необходимое условие развития человеческой личности. В биологической антропологии же все наоборот. Дух есть средоточие, живая сердцевина человека, истинный центр личности, метафизическое ядро человека.

Заслуживает внимания фундаментальный труд о. Василия Зеньковского, посвященный истории русской философской мысли, где он с большой любовью и, в то же время, тщательно разбирает религиозно-философские и богословские концепции человека.

Еще одну точку зрения на природу человека изложил русский философ Б.П. Вышеславцев (1877-1954 гг.) в своей работе "Образ Божий в существе человека":

- тело содержит две ступени бытия: физико-химические процессы и процессы органической жизни;

- душа разделяется на бессознательно-психическое (коллективно-бессознательное и индивидуально-бессознательное) и сознательное (животная душа и духовная - сознательный дух);

- дух как сверхсознательное или самость, "Я" сам.

В существе человека он выделяет семь онтологических ступеней:

- физико-химическую энергию;

- энергию "живой" клетки;

- психическую энергию, которая образует коллективно- бессознательное, как почву для роста и развития индивидуальной души;

- лично-бессознательное, покоящееся на фундаменте коллективно-бессознательного;

- сознание, сознательную животную душу [Это не духовная - животная душа, определяемая Вышеславцевым, как эгоцентрическая установка сознания, она руководится "интересами", с критерием удовольствия и неудовольствия, воспринимающая и оценивающая все лишь в соотношении к витальному центру сознания.];

- духовное сознание, дух, духовную личность, как строителя и носителя культуры [Здесь эгоцентрическая установка исчезает, субъективное восприятие и оценка заменяются объективными. Для духа существует не только то, что для витального сознания полезно и приятно, но то, что само по себе, то есть объективно, ценно и истинно. Степень духовного сознания отличается от животной души как логическая (словесная) от нелогической (бессловесной), как способность воспринимать и высказывать разумное слово и его объективный смысл. Это способность к объективному всеохватывающему суждению. Духовное сознание, сознательное Я, духовная личность как творец культуры не последнее образование в существе человека.];

- самость есть последняя и высшая мистическая ступень в существе человека ["Самость в человеке сверхсознательна, и не просто богоподобна <…> это "искра Божия", скрытая от познающего взора" (Гаврюшин Н.К., 1977, с. 38). Для рационального мышления она не достижима и не доказуема, и потому не изучается психологией. Только Откровение и мистическая интуиция указывают на эту предельную глубину.].

Высшее в человеке не разум и сознание, а иррациональная и сверхсознательная самость. Излюбленный символ "сердце" указывает на эту таинственную глубину, доступную только Богу. Существует не только непостижимый Бог, но и непостижимый человек, который в своей богоподобной непостижимости встречается с Богом в глубине "сердца" (Вышеславцев Б.П., 1997). Религиозно-философская антропология Б.П. Вышеславцева покоилась на учении И. Фихте, но, в то же время, он первым "систематически изложил православно-христианскую "философию сердца"" (Гаврюшин Н.К., 1997, с. 38) и предпринял попытку соотнесения святоотеческого учения и аналитической психологии, ориентирующейся на индуизм, а не на христианство. Этот анализ был им предпринят для того, чтобы показать несостоятельность теософского мистического учения, но он сам попал в обольщение психологии К. Юнга и выше религиозно-философских антропологических рассуждений подняться уже не смог.

Наиболее фундаментальный труд, посвященный систематизации и описанию различных концепций богословской и святоотеческой антропологии, был предпринят архимандритом Киприаном (Керном) в его книге "Антропология св. Григория Паламы" (1996).

Рассматривая святоотеческое учение о человеке, арх. Киприан дает различение понятий "тело" и "плоть". Так, "тело" и "плоть", согласно св. отцам, составляют физическую оболочку человека, в которой "тело" - организованная форма, не являющаяся искони злой и порочной по существу, привносящей в человека зло, а "плоть" есть земное начало, седалище греха. Тело человека превратилось в плоть. (Арх. Киприан Керн, 1996, с. 76). В святоотеческой концепции мы видим целостное учение о человеческом теле, которое рассматривается одновременно, как храм души, и в то же время, как седалище греха.

Святые отцы никогда не позволяли себе относиться с пренебрежением к плоти и человеку. С величайшим почтением и любовью учит св. Григорий Палама о человеке, как о лучшем создании Божием и о его плоти, как о "богопричастной", удостоенной восседать на престоле Божества. Он неоднократно подчеркивает превосходство человеческой природы над ангельской и не считает бесплотность ангелов более совершенной, чем телесность нашего естества. Святоотеческое учение дает разные толкования цели воплощения Сына Божия. Св. Григорий Палама о воплощении писал так: "Сын Божий стал человеком, <…> чтобы посетить плоть, и именно смертную плоть, чтобы высокомерные духи не смели считать и о себе думать, что они честнее человека и что они могут обожиться вследствие своей бесплотности и кажущегося бессмертия". Изучение патристики заставляет заключить, что чем выше и строже аскетическое учение того или иного святого отца, тем почтительнее и возвышеннее учил он о твари и человеке. Святоотеческая традиция учила о человеке только возвышенно и всегда верила в его высокое назначение.

В антропологии св. Григория Паламы мир, созданный Творцом, был совершенен и состоял из трех видов существ: ангелов, человека и животных.

Ангелы были сотворены:

- разумными, духовными;

- имеющими жизнь по сущности, но не проявляющуюся в действии, так как не имели тела;

- бессмертными и нетленными.

Человек:

- имеет душу разумную и духовную;

- жизнь его проявляется в наличии сущности и в действии;

- душа его бессмертна и нетленна.

Животные:

- неразумны и недуховны;

- имеют жизнь только в действии, но не по сущности;

- душа их смертна и тленна.

Наиболее сложным оказалось положение человека, так как он получил природу и животного, и ангела. Но это предопределяет и возможность его падения до состояния животного, и достижение состояний божественных, превышающих ангельское состояние (арх. Киприан Керн, 1996).

В дополнение к вышесказанному хотелось бы привести определение человека свт. Игнатия Брянчанинова: человек есть Богозданный храм Божества по душе и по телу. Цель правильного, предначертанного Святым Духом подвига - обновление подвижника Божественною благодатию и водворение Христа с Его Отцом и Духом в Его храме - человеке. Сотворением человека Творец заключил мироздание, то есть сотворение миров видимого и невидимого. Человек был сотворен совершенным образом и являлся отпечатком Божества не только по существу своему, но и по нравственным качествам - по премудрости, по благости, по святой чистоте, по постоянству в добре. Такая полнота сходства была необходима, чтобы человек удовлетворял своему назначению - быть храмом Всесовершенного Бога (свт. Игнатий Брянчанинов, 1993).

Ум человека должен был быть умом Божиим, слово - Словом Божиим, а дух должен был быть соединен с Духом Божиим. Все качества человека должны были быть Богоподобны, через что он имеет возможность соединяться с Богом и становиться причастником Божественного естества. В таком состоянии человек называется "богом по благодати". Это состояние Адама, в котором он находился сразу по сотворении его. Душа первозданного человека по преимуществу была живою, как движимая, просвещаемая и управляемая Святым Духом. Тело его, созданное из земли, было одеждой и орудием души, которая преобладала в союзе души и тела. Человек, сотворенный из двух природ, духом должен был принимать благодать, а плотью действовать в мире, будучи царем всего того, что существует на земле. Ему была дана власть давать имена всему, что есть в чувственном мире. Тело первого человека было в совершенном согласии с душою, а душа находилась в совершенном согласии с духом.

Замечательный русский богослов В.Н. Лосский писал, что дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душою, - таково было первоначальное устроение бессмертной природы человека. Отвратившись от Бога, дух, вместо того чтобы давать пищу душе, начинает жить за счет души, питаясь ее сущностью (тем, что мы обычно называем "духовные ценности"); душа в свою очередь начинает жить жизнью тела - таково происхождение страстей; наконец, тело, вынужденное искать себе пищу вовне, в бездушной материи, находит в итоге смерть. Человеческий состав распадается (Лосский В.Н., 1991).

После падения человека изменился не только порядок человеческой природы, но и состояние тела, души и духа - они стали неузнаваемы. Тело низошло к телам скотов, и естественными стали плотские пожелания падшему естеству, до тех пор бывшие противоестественными. Тело Адама до падения - легкое, тонкое, бесстрастное, бессмертное, вечно юное, не было узами и темницею для души: оно было для нее чудной одеждой. Это изящное тело было способно, по совершенству своему, для жительства в раю, где в настоящее время обитают праведники только душами своими. При изгнании из рая человек получил "кожаные ризы" (Быт. 3, 21), чтобы, подвергаясь страданиям, не забывал себя вразумлять, "он облекся в смертность" (св. Иоанн Дамаскин, 1992).

Описывая падшую природу человека, св. отцы редко обращаются к понятию духа как главного органа Богообщения, так как "ветхий" человек практически утратил эту способность, хотя сам дух не исчезает, духовные силы используются не по назначению. Каждый человек имеет духовное начало, проявляющееся как образ Бога, но он перестает быть ведущим и определяющим началом в жизни многих людей.

В первом современном издании по святоотеческой психотерапии В. Невярович пишет: "Трехсоставная теория определяет наличие в человеке тела, души и духа. Отсюда вполне уместно говорить о телесной, душевной и духовной жизни. Телесная жизнь удовлетворяет лишь потребности тела, по сути своей она мало отличается от жизни животных: сон, еда, сексуальные потребности; инстинктивные стремления и физиологические потребности в основном ограничивают круг ее интересов" (Невярович В., 1997). После грехопадения тело первозданного человека стало плотью, о которой В.С. Соловьев писал: "плоть - животность и неразумность в человеке; бытие, не владеющее собой".

Душевная жизнь имеет более тонкое устроение, так как душа способна наслаждаться красотой природы, возвышенными чувствами, навеянными произведениями искусства.

Этимология слова "душа" рассказывает нам о начале познания человеком самого себя. Основным исходным значением этого слова было "живое дыхание", "веяние", "дуновение", что соответствует и тексту Ветхого Завета (Быт. 2,7), где в повествовании о творении говорится: "И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни".

В первоначальном смысле греческое слово "душа" являлось обозначением всей совокупности признаков, которые характеризуют человека и животных как существ, обладающих жизнью. Возможно, что это понятие возникло из факта наблюдения людьми смерти. Главным признаком жизни определили дыхание, с прекращением которого она исчезала. Таким образом, наличие души означало, прежде всего, обладание жизнью, дыханием.

Понятием "душа" в религиозно-философской и богословской антропологиях обозначают одну из частей человеческого состава, таинственным образом связанную с телом и духом и являющуюся посредницей между ними. С одной стороны, тело человека может вовлечь душу в поиски удовлетворения своих витальных потребностей. Это рождает дурной произвол души, ее зависимость от биологического инстинкта. Тогда "душа, - как пишет И. А. Ильин, - становится служанкой телесных похотей и вступает в борьбу с духом". О наличии такой борьбы свидетельствуют такие переживания человека как стыд, отвращение, сомнение, горечь утраты душевной тишины. С другой стороны, душа обладает способностью слышать зов Бога, восходить к неизъяснимым духовным состояниям. В этой ориентации на духовность принимают участие все способности души, как высшие - мышление и воля, так и низшие - чувственное воображение, инстинкт, интуиция, сверхчувственное созерцание. Душа нужна духу, но "не запуганная, задерганная, во всех порывах своих пресеченная и психически полубольная", а "обращенная, узревшая прекрасность горних "вещей", возжаждавшая их и как бы влюбившаяся в них" (Ильин И.А., 1993).

Человек, благодаря наличию души и духа, имеет способность вступать в общение с Богом. "Дух твой, ищущий Бога Небесного, да властвует над душою и телом, назначение которых устроить временную жизнь", - писал Никодим Святогорец (1979). Дух помогает человеку различать высшие ценности: добро и зло, истину и ложь.

В трудах отцов Восточной Церкви, а также в русской религиозной философии под "духом" понималась высшая способность разумной души, посредством которой человек входит в общение с Богом. И. А. Ильин (1993) определяет дух, как "самое главное в человеке", он есть "потребность священного", "дар молитвы", "силы поющего сердца", "жилище совести", "главная основа здоровой государственности и великой культуры".

По мнению врача и архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), дух выступает за пределы телесной организации человека, он есть сумма нашей души и части ее, находящейся вне границ нашего сознания. Между телом и духом существует постоянная связь и взаимодействие. В духе отпечатлеваются, его формируют, в нем сохраняются все акты души и тела. Под их формирующим влиянием развивается жизнь духа и его направленность в сторону добра и зла. Жизнь мозга и сердца и необходимая для них совокупная, чудно скоординированная жизнь всех органов тела нужна только для формирования духа и прекращается, когда его формирование закончено или вполне определилось его направление. В бессмертном духе человеческом продолжается вечная жизнь и бесконечное развитие в направлении добра или зла после смерти тела. Бессмертный дух праведников, просветленный и могущественно усиленный после освобождения от тела, получает возможность беспредельного развития в направлении добра и Божественной любви, в постоянном общении с Богом и всеми бесплотными силами. А мрачный дух злодеев и богоборцев, в постоянном общении с диаволом и ангелами его, будет вечно мучиться своим отчуждением от Бога, святость Которого познает, наконец, и той невыносимой отравой, которую таит в себе зло и ненависть, беспредельно возрастающие в непрестанном общении с центром и источником зла - сатаной (арх. Лука Войно-Ясенецкий, 1997).

Поэтому "ошибочным является бытующее понятие о том, что духовный человек - это есть лишь высокоинтеллектуальный человек, или, что духовная жизнь заключается в слушании музыки, посещении театров и музеев. Вовсе нет. Все это имеет по большей части отношение к душевной, но никак не к духовной жизни, которая, напротив, может быть лишена всего этого, но целиком подчинена и наполнена иными целями и смыслом" (Невярович В., 1997).

Духовная сфера содержит в себе: благословение, жизнь в страхе Божием, совесть, искание Бога, Богообщение и Богосозерцание.

В отличие от биологической и социальной антропологий, святоотеческая полагает решение смысложизненного вопроса не в преобразовании других людей или эмпирической действительности, а на путях познания человеком самого себя, преобразования себя в борьбе с грехом. "Стяжи Дух мирен и тысячи спасутся рядом с тобой", - говорил преподобный Серафим Саровский.

"Психика и телесная сфера служат проводником и выражением духовного начала. <…> Когда дух наш в плену низших влечений, целостность не нарушается, хотя закон жизни человека искажается. <…> Господство духа в человеке неочевидно, так как часто мы даже не подозреваем о нашей духовности и живем исключительно эмпирическим самосознанием, лишь изредка ощущая страх перед самими собой, перед своей глубиной" (прот. Василий Зеньковский, 1993, с. 47-48).

"Люди так часто убегают от самих себя, настолько уходят в "поведение", в психическую периферию, что им становится потом, даже трудно принять наличие внутренней жизни, идущей глубже периферии. Чтобы открыть в себе духовный мир, чтобы почувствовать, заметить и осмыслить свою внутреннюю жизнь, необходимо "внимать самому себе", нужно ослаблять власть внешних впечатлений, необходимо уединение, молчание, крупные переломы в психических навыках. <…> Область духа - как сверхвременное и внепричинное в нас определяет и связывает, онтологически скрепляет все процессы в психике" (прот. Василий Зеньковский, 1993, с. 48).

Преподобный Симеон Новый Богослов, являющийся одним из представителей направления мистической антропологии, в своих наставлениях объясняет пути внутренней брани, обучает мерам духовного совершенствования. По его мнению, человек состоит из противоположных начал, телесного и духовного, постоянно чувствует боль двойственности. Но в этом же он видит и цель подвига православного христианина - соединить в целое Бога, душу и тело. Чем духовнее становится человек, тем большим помощником становится ему тело в его аскетических трудах. Искупление падшего человека состоит в его обожении, но для этого необходимо пройти путь аскетического подвига. Мистическое очищение происходит путем стяжания благодати Святого Духа. Стяжание благодати совершается не только в подвигах аскетических, но и в церковных таинствах, особенно в Божественной Евхаристии. Аскетический подвиг в православии - это не борьба с природой, а преодоление противоестественности. Он не стремится упразднить тело, а только искореняет грех и тем содействует прославлению тела. Тело же человека изначально предназначено к тому, чтобы обожиться. Оно не может быть по существу своему порочным и по самому замыслу о нем злым и греховным. "Тело, по выражению апостола Павла, должно стать телом духовным. Наша конечная цель - не только созерцание Бога умом; если бы это было так, то не нужно было бы воскресение из мертвых" (Лосский В.Н., 1991, с. 168). Конечная цель мистического совершенствования - "исихия". Иначе очень легко впасть в соблазн "ветхоадамовой (животной) антропологии". При ущербном понимании человека, только как "сосуда греха", внука Адама, мысль легко придавливается психологией подсудимого и обреченного и настроением неизбежности греха. Без аскезы нет христианства. Но, важно и то, что будет двигать этой аскезой - любовь и вера в человека или же страх вечных мук?

Надо помнить, что падшая природа ветхого Адама не есть изначальная данность в психологии христианского подвига, она не есть первооснова человека. Грех, несмотря ни на что, не лишил человека его богоподобия. "Небесное человечество", которое лежит в основе каждого человека, гораздо глубже, чем его адамова испорченность.

Аскетика борется с испорченностью человека, но строить антропологию на испорченности нельзя, в ее основе должна лежать вера в человека, любовь к нему. Человеческая природа имеет над ангельской, как мы видели выше, одно из преимуществ - назначение быть творцом. Это изначальное Божье изволение человеку дано как послушание, для исполнения которого веками накапливалось драгоценное знание живого опыта Святых отцов, легшее в основу святоотеческой антропологии.

**Список литературы**

1. Арх. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. - М.: YMCA-PRESS, 1980.

2. Арх. Киприан (Керн) Антропология святого Григория Паламы. - М.: Паломник, 1996.

3. Арх. Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. - М.: Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997.

4. Вышеславцев Б.П. Образ Божий в существе человека. / Русская религиозная антропология. - М.: МДА, 1997.

5. Годфруа Ж. Что такое психология. - М.: Мир. Пер. с франц., 1992.

6. Дугин А. Контринициация. // Конец света. - М.: Актогея, 1998. С. 345-359.

7. Дугин А. Учение зверя. // Конец света. - М.: Актогея, 1998. С. 359-371.

8. Епископ Варнава. Православие. - Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1993.

9. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. - М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1993.

10. Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. - М.: Русская книга, 1993.

11. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. - М.: Центр "СЭИ", 1991.

12. Киреевский И.В. Разум на пути к истине. - М.: Правило веры, 2002.

13. Карташев А.В. Вселенские соборы.- СПб.: Библиополис, 2002.

14. Невярович В. Терапия души. - Воронеж, НПО "Модэк", 1997.

15. Несмелов В.И. Наука о человеке. - СПб, 2001.

16. Никодим (Святогорец). Невидимая брань. - М.: Изд-во Московской Патриархии, 1979.

17. Прот. Иоанн Иванов. Добро и зло в истории рода человеческого по свидетельству Св. Писания. - Воронеж, 1894.

18. Св.Игнатий Брянчанинов Собрания. В 7 т. - М.: Правило веры, 1993.

19. Св.Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М.: Братство святителя Алексия. – Ростов-на-Дону: Приазовский край, 1992.

20. Св.Феофан Затворник. Внутренняя жизнь. Репринтное изд., - М.: "Галактика", 1994.

21. Современная философия: словарь и хрестоматия. Под ред. В. П. Кохановского. - Ростов-на-Дону, изд. "Феникс", 1996.

22. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. - М.: Высшая школа, 1991.

23. Шишков А.М. Вопрос о соединении души с телом в позднеантичной и средневековой мысли // Материалы Международных Рождественских чтений в Москве, 2002.