

Е. Ф. Казаков

*доктор культурологии, профессор кафедры философии
Кемеровский государственный университет*

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 по-разному 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») заключают 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, обращенным 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 лице-зреть. Голова расположена «над» сердцем, но быть сверху, ещё не 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, «собрание», 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), представая 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 смирят 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); «вожделеющая» – 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 «разнузданности», трусости и невежеству).

Душа у Платона способна к познанию, осуществляющемуся 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, представляющего «иным родом души», выступающим проявлением божественной сущности, способным существовать отдельно, как вечное отдельно от преходящего. 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, сообразуются или не сообразуются 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 «прилепляясь» к лучшему, добродетельному, вечному.

Особое внимание в западно-христианской традиции уделяется исследованию высшего начала человеческой 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 Ливийскому*, 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 животным «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 «устроения» 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 - узловым пунктом 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 достаточно полной 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. Подчеркивается, 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» объявлялось 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 себетождественной 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 себетождественной атомизированной телесности (внутренней различённостью которой является душа) противопоставляется взгляд на человека как на себетождественную, 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, чуждой 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 скрытою (потенциальной) 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. «Демонов 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 прisma 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 объектный 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 окрашивается 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 человеческой 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, биениями 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, переходящее.

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 вовне. Наряду с единством в отношении души и тела присутствует момент различное. 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 телесного 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 потенция ко всему, ничто – 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», противостоящее 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 телесных отношений с миром.

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; «вожделирующее» 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.