

ФІЛОСОФІЯ БУТТЯ ЛЮДИНИ

УДК 128/129 + 159.9.016.1

В. А. Косяк

Сумской государственной педагогический
университет им. А. С. Макаренко

ДУША «ТЕЛЕСНАЯ» И «БЕСТЕЛЕСНАЯ»

«Мыслить сущность вещей – значит мыслить,
телесны они или бестелесны».

Секст Эмпирик

«Одно убедительное доказательство бессмертия разумной души я предпочел бы
и папской власти, и всем богатствам мира».

Пьетро Помпонати

В настоящее время можно констатировать многообразие и избыток бинарных толкований души телесной и бестелесной, которые накопились в сознании людей от времен первобытной культуры до культуры постмодерна. В статье делается попытка философско-антропологического осмысления перипетий представлений о душе конечной и душе вечной в античном мире.

Ключевые слова: тело, душа, дух, телесное, бестелесное.

Толкования о душе диверсивны. Душа мыслится «монадно» – вне опосредований и связей – душа как таковая; она обсуждается диадно (душа–тело, душа–дух) и триадно (тело–душа–дух, тело–телесность–душа); она и внутренний состав человека, его ум, чувства, «сердце», дух; она или дериват тела, и потому телесна и конечна, или изначально бестелесна, а значит, вечна. С уверенностью можно лишь сказать, что дуальность эта в европейской философии и культуре извечна и не подвластна времени.

Мы испытываем избыток наговоренного о душе, и все же мистическая о ней неизреченность остается. Найдется ли самонадеянный философ или поэт, дерзать который станет нам нашу душу показать без тайны, во всем ее составе? В ней воспоминания, фантазии и грезы, сомнения, страхи и обманы, коварство и триумфы, обиды, боли и «тысячи лишений, присущих сердцу» – метафизические вещи, которые мы словом лишь на ощупь можем постигать. Когда на миг лицо к лицу, и тишина души другого нам близкой и подробной вдруг предстанет. На миг, ибо, как пронизательная Айрис Мердок мыслит в «Черном принце», – «человеческая душа не предназначена для постоянного соприкосновения с душой другого человека». Она в уютную свою сокрытость стремится постоянно, и там утешается неразгаданностью своею для другого. И потому душа (psyche – греч., anima – лат.) не познана, темна, загадками полна.

В древнегреческой мифологии душа – некое телесное существо. Телесной (и сходной по форме с телом, в которое она заключена) считали душу киники. В отрицании бессмертия (бестелесности) души, религии и суеверий они выглядят последовательными атеистами. Еще дальше шли древнеиндейские материалисты локаятики: Бога нет, как нет и души, равно как

телесной, так и бестелесной. Телесной представляли себе душу Демокрит и Эпикур, потому что, по их мысли, образуется она из шаровидных атомов. К телесной природе души склонялся и апологет Тертуллиан. Утверждение смертности (телесности) души находим в псалмах, у Экклезиаста. Августин Аврелий в трактате «О троице» пишет о сторонниках телесности души, по представлениям которых душа – частица тела, ее можно обнаружить при рассечении внутренних органов; она состоит из мельчайших неделимых тельцев, или же она есть «способ самоутверждения нашего тела» соединения его элементов. Те же, кто хотел видеть сущность души в жизни тела, пытались доказать, что душа бессмертна, а значит, бестелесна, ибо жизнь не может быть без жизни [1, 91].

Вера в вечную душу, «гипостазирующую наши надежды», всегда находила многих своих приверженцев. Концепция бессмертной – развоплощенной, отрешенной – души проходит через все Евангелия, через Ветхий Завет и Послания. Восходит она к орфизму и платонизму и является одной из важнейших составляющих христианского сознания. Проповедь апостолом Павлом в Афинах именно такой «бессмертной души», освободившейся от оков тела, была близка и понятна грекам. Хотел верить в бессмертие души Цицерон. Не сомневался Прокл относительно души как бестелесной вечной сущности. Однако мучили сомнения относительно существования бессмертной души мантуанца Пьетро Помпонати, жившего в век Высокого Возрождения. Не убеждали его в бестелесности души ни «Федон» Платона, ни «аподиктические» аргументы томистов. Если душа есть форма отдельного тела, – рассуждал он, как рассуждали и аристотелики, его современники, – то она не может не быть телесной, ибо, чтобы быть вечной, бестелесной душе не должно быть формой, которая есть атрибут материальности, телесности, конечности. Уязвимость концепции Фомы Аквинского о бессмертии души состояла в том, был уверен Помпонати, что Бог творит каждому человеку его индивидуальную душу. Множественность же, согласно Платону и Аристотелю, привносится в мир материей, но не Богом. Следовательно, возможно существование «множества материальных смертных душ, а не душ бестелесных и бессмертных» [7, 146–147].

По свидетельству Геродота, первыми, кто сформулировал учение о бестелесной душе, были египтяне. Бестелесной мыслили душу пифагорейцы, в последующие времена – философы-идеалисты, в Новейшее время – многие психологи. Бестелесной, а значит, нематериальной и вечной, душа представлялась эссенам (ессеям) – членам древнееврейской секты, связанной с простонародьем – вера необразованных угольщиков в бессмертие души слепа и фанатична. (За несколько веков до эсенов в бестелесную душу свято верили и представители «рабской философии» – орфики. Пусть, мужественно размышляет орфик, мое тело раба, изнуренное тяжелым трудом, есть собственность господина, но душа моя принадлежит только моему «Я»,

которое вознесется после смерти моего тела в недостижимый для господина мир, где я обрету, наконец, блаженство [4, 285]). Просвещенные же саддукеи – древнееврейская секта, состоявшая из представителей высшего духовенства и знати, – отрицали бессмертие, а значит, и бестелесность души, и жизнь загробную. Эта закономерность: чем больше образованности, тем больше и скепсиса относительно вечности души, прослеживается и в наши дни. «Заземляющий» скепсис саддукеев – душа конечна – снижал мифопоэтическое воображение, к которому издревле тяготеет стремящееся к высокому сознание человечества. Трансцендирующему сознанию во все времена была дорога и привлекательна поэтически – мистическая вера в загадочные странствия вечно живой Психеи после смерти тела человека; вера, которая имела исток в Ведах и Упанишадах, в Каббале, орфизме, буддизме, пифагореизме, платонизме и неоплатонизме и которая распространилась позже в гнозисе и христианстве.

По орфико-пифагорийским представлениям, бестелесная душа всегда доминирует в человеке: тело является лишь её знаком. Эту субординацию отстаивает Платон в «Алкивиаде I»: человек состоит из тела и души, но именно душа представляет человека; душа, пишет он в «Горгии», владычица тела; она – причина жизни тела, говорит он в «Кратиле», акцентируя доминирующую роль души в человеке. Душа обозначает через тело то, что ей надо выразить. Тело же лишь «сома», плоть души, соединенность ее с телом. Да и соединенность ее с телом не добровольная. Древние теологии и прорицатели полагали, что соединяется душа с телом в наказание за некоторые преступления.

Нелишне заметить здесь, что древнегреческая философская аргументация доминирующей роли души в человеке относительно его тела противостоит сложившемуся в истории искусства и ставшему общепринятым представлению о том, что в древнегреческом искусстве скульптуры классического периода душа и тело «равновесны» в своем гармоническом единстве и что отношения между ними не субординационные – вертикальные, а координационные – горизонтальные. Эту мысль укрепляет и М. Волошин в «Лицах творчества»: душа как бы растворяется в теле статуи, сливается с ним. И потому не нужно искать здесь «душу» в лице статуи – она в ее теле, торс был лицом статуи.

Древние греки считали, что для характеристики человека достаточно двух его сущностных антропологических атрибутов: тела и души. В восприятии тела у них доминировал эстетизм, а в восприятии души – мифопоэтизм. Иллюстрацией последнего тезиса является, например, обычай класть в рот покойнику монету – плату Харону, перевозившему в своей лодке души умерших через реку Стикс в подземный мир. В диадной вертикали тела–души мыслили человека орфики, пифагорейцы, Сократ, Платон, Аристотель. Триадная же вертикаль тела–души–духа конструируется в раннем христианстве (начала ее были обозначены к

концу эллинизма). Марк Аврелий (121–180) тоже постулирует тройственность природы человека. Телу, – пишет он в размышлениях «Наедине с собой», – принадлежат ощущения, душе – стремления, духу – основоположения. Этой «трипостатности» человека будет учить и апологет Ориген (185–254). По его представлению, тело–душа–дух – «степени совершенства» – образуют внутреннюю вертикаль человека. Душа подчиняется духу, тело – душе. Грех, когда «вертикаль» переворачивается, и низшее правит высшим, тело диктует душе, и обрывается связь с Богом через Дух [10, 10–11]. Ранние же христиане сурово поправляли греков в их мифопоэтическом представлении о душах умерших людей: души получают по заслугам потусторонние воздания за посясторонние воздержания.

Европейские представления о душе формировались исследователями, которые находились, как правило, под влиянием христианского богословия и которые заведомо искали в верованиях отсталых народов понятную для себя «душу» там, где первобытные люди, по мнению Э. Тайлора («Первобытная культура»), В. Вундта («Миф и религия»), видели нечто иное: «дыхание» «тень», «сердце», «жизнь» и т.д. – достаточно «телесные» вещи. Поэтому можно предположить, что европейские наблюдатели, в соответствии со своими религиозными понятиями, называли словами «душа», «дух» то, что у диких людей означает те или иные органические, телесные проявления жизни человека. Телесной представляли душу (бэен) эвенки и потому считали ее связанной со всеми отравлениями тела человека [9, 101–103].

Согласно авторитетному мнению Э. Тайлора и Г. Спенсера, представления о душе телесной, а затем и душе бестелесной зародилось в анимизме – первой форме первобытной религии. Анимизм одушевляет-оживляет все вокруг, приписывает всем предметам вторую, «душевною» жизнь, которой наделен человек. Дикарь уверен, что в его теле живет второе «Я», его двойник, его душа, которая может покидать его живое тело и возвращаться в него. К идее двойника он приходит от наблюдений сна, болезни, обморока, смерти. Так, во время сна он куда-то «уходит». Но свидетели говорят, что он никуда не отлучался – значит, «уходила» его вторая индивидуальность и возвратилась ко времени пробуждения; значит, он имеет двойное существование, как и все другие вещи, – жизнь тела и жизнь души. Обморочные состояния тоже поддерживают веру примитивного человека в двойника, который то покидает тело, то возвращается в него. Состояние «вне себя» как отделенность от своего тела наступает также после ранений и ударов. Раненый человек может скоро «прийти в себя» и не уходить более или, придя в себя после продолжительного отсутствия, вновь оставить свое тело на неопределенное время; сильный удар может вызвать длительное и непрерывно продолжающееся «удаление из тела» [8, 262–264]. Смерть, с ее уничтожением тела, изымающим у телесной души ее субстрат, еще более развивает представление о душе, уходящей из тела. Так формируется едва ли не у всех

народов мира вера в особый мир душ, куда они отправляются после смерти тела. Затем намечается прогрессирующая дифференциация понятий души и тела. Второе «Я» – душа видится шаг за шагом человеческим сознанием все менее и менее материальной. Процесс этот был, по-видимому, долгим и трудным, так как человеку с величайшим трудом удастся (если удастся) представить бестелесную, нематериальную субстанцию – то, что недоступно чувственному, телесному восприятию. Обычно бестелесность понимается как истончение вещества, разрежение его до плотности не более воздуха, огня или «мирового эфира». Поэтому и душа мыслится у многих народов не вовсе бестелесной: она легкий пар, который видим при дыхании; она нечто, оставляющее едва заметный материальный след. Им может быть и едва заметное запотевание зеркала, поднесенного к губам умирающего, – это верный знак, что он жив еще, потому что душа его еще не покинула – есть на зеркале материальный след ее присутствия.

Однако процесс вытеснения в сознании людей представлений о материальной душе прогрессировал. Сначала душа мыслилась полутвердой, затем – воздушной, далее – эфирной. Наконец, осталось лишь утверждение о ее существовании, форма которого не определена по сей день.

Погребения в пещерах укрепили идею о существовании мира подземной загробной жизни. Но издавна погребают и на холмах. В Борнео, например, останки вождей хоронят на вершинах пиков – а это значит, что души умерших могут обитать не только в подземельях, но и на горных вершинах. А жизнь на пике, «возвышающемся до небес», легко принять за жизнь на небесах, ибо кто живет на вершинах, имеет доступ и на небо [8, 266–269]. В такой «небесной парадигме» становится легко мыслить и бестелесную душу, творя ее возвышенные мистико-религиозные или секуляризированные концепты.

«Душа» вобрала в себя многие исторически менявшиеся воззрения о психической жизни человека. Согласно религиозно-мифическим воззрениям в индийских религиях, в орфизме и пифагореизме, душа из умершего тела человека переходит по иерархической кармической логике метемпсихоза (что посеешь, то пожнешь) в новое тело, которым может быть растение, животное, человек или божество. Душа в этих древних концепциях бессмертна, а значит, бестелесна, сверхъестественна и потому подчиняется не природным законам, а скрытой воле верховных богов. Она переселяется в другие тела (будучи наказанной) или освобождается (будучи вознагражденной) от «колеса рождений», возвышаясь до божественного состояния. Последнему помогают обряды очищения, различного рода воздержания, выполнение аскетических предписаний, то есть образ жизни, который гарантирует освобождение души от бесконечной череды превращений [5, 153–154].

Можно сделать допущение, что вера древних греков в бессмертие души, в ее свободную жизнь после смерти тела (в котором она находилась до того, как в плену, и, наконец-то, освободилась), прибавляла «олимпийского спокойствия» тем из них, кто был обречен на смерть волею

закона, или добровольно шел к сведению с жизнью счетов. И «умирание для мира» как отречение души от мира материального, было нередким в среде философов. Некоторые из них под гнетом обстоятельств жизни склонялись к мысли о самоубийстве, которое философия расценивала как мужественный шаг. Ведь только освободившись от тела (буддийская идея о «странствиях души», принятая греками), душа может обрести способность ясного мышления, возвышаясь в трансцендентный мир. Сократ не пытался избежать своей казни, полагая, что весь он не умрет, что смерть избавит его лишь от тела, которое доставляет много хлопот и лишает тем досуга для философии.

По Аристотелю же, ставившему разум выше мистики, душа сращена с телом и относится к телу, как звук лиры к самой лире. Душа – субстанция, энтелехия живых и неживых тел, «жизненная сила», объясняющая все жизненные явления. Без энтелехии материя есть только потенция. Сущность секиры, замечает Аристотель, есть то, что она есть секира, и это свойство составляет ее душу: с уничтожением его секира перестает быть секирой в собственном смысле и становится предметом, имеющим одинаковое с нею название. «Если бы глаз был живым существом, то способность видеть была бы его душою...» Все же, что утрачивает свои свойства, свою сущность, свои способности, свое назначение, свою функцию, то есть свою душу, становится ненужным, безжизненным, мертвым [3, 454]. Мертв в переносном смысле и человек, утративший душу, – у него нет мягкости, терпимости, сострадания, совести, достоинства, доброты, он ненасытен в пустых и самых простых желаниях.

О том же скажет спустя восемь веков «амбивалентный» по отношению к Платону и Аристотелю в вопросе о душе неоплатоник Прокл: «То, что лишается души, тотчас становится безжизненным...». «Тело через душу причастно самодвижению». Но вместе с тем глава афинской школы неоплатоников предан Платону: «Всякая душа есть бестелесная сущность и отделима от тела» [2, 573, 557]. Мысли об отделении и странствии души были чужды Аристотелю, но он в некоторой степени допускал такую возможность: «Остается неясным, относится ли душа, как энтелехия тела, к нему так же, как пловец относится к судну, на котором плывет» [2, 455]. Придерживаясь аристотельской традиции, знаменитый мистик Нового времени Э. Сведенборг тоже будет считать, что душа не может быть без своего тела.

Представления Аристотеля о душе близки гилозоизму, который в свою очередь близок анимизму: душа присутствует во всей материи и тем ее одушевляет. Эта идея привлекала ранних древнегреческих философов, отчасти стоиков, натурфилософов эпохи Возрождения, французских материалистов XVIII столетия. Гилозоизм лег в основу учения Платона о мировой душе – центральном понятии в философии неоплатонизма – движителе Космоса, находящимся между миром идеальным – бестелесным-бессмертным и создаваемым им миром чувственным – телесным-смертным.

В настоящее время представления о душе «телесной» и «бестелесной» продолжают оставаться весьма неопределенными, и вряд ли к ней нужно подходить с научным аналитическим инструментарием. Конкретизация содержания души такая же архитрудная (и едва ли ждущая своего решения) задача, как и конкретизация самого человека, который в мозаике своей «плюральности», иррациональности, неопределенности специфики, многообразия антропологических версий, признаков и предикатов восходит в своем самопознании от монотелесности к полителесности» (В. Г. Табачковский), и потому «ускользает» от познания.

Все «душевное», как и все «человеческое» унифицировать, логизировать и «понятизировать» невозможно и, пожалуй, не нужно. Есть в человеке вещи, познаваемые вненаучным знанием и которые его определяют как ценность, пока не попадают в препарирующую лабораторию ученого. К последней тайне жизни, испытывая к ней благоговение, ум любознательный, по мысли В. Дильтея, может только приближаться, но до конца ее не постигать. В «незнании» души возможно очарование ее загадочностью. «С уничтожением тайны, – согласимся с С. Б. Крымским, – улетучиваются элементы человеческого присутствия в мире, следы бездонности его психики. В ее ликвидации есть дерзость прехождения пределов, нескромность заглядывания за дозволенное, безоглядность срывания покровов, опасность духовной наготы» [6, 46].

ЛИТЕРАТУРА

1. Аврелий Августин. Троица. Кн. X (о самопознании ума) / Августин Аврелий // Человек. – 2005. – № 4. – С. 81–98.
2. Антология мировой философии: [в 4 т]. – М. : Мысль, 1969. – Т. 1. – 576 с.
3. Аристотель. О душе / Аристотель // Антология мировой философии: [в 4 т]. – М. : Радуга, 1969. – Т. 1. – С. 452–458.
4. Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. / В. П. Горан – Новосибирск: Наука, 1990. – 336 с.
5. Кессиди Ф. К. От мифа к логосу / Ф. К. Кессиди – М. : Мысль, 1972. – 312 с.
6. Крымский С. Б. Культурно-экзистенциальные изменения познавательного процесса / С. Б. Крымский // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 40–49.
7. Мареева Е. В. Пьетро Помпонати: у истоков культурно-исторической методологии / Е. В. Мареева // Вопросы философии. – 2006. – № 1. – С. 146–159.
8. Спенсер Г. Синтетическая философия / Г. Спенсер – К. : Ника-Центр, 1997. – 512 с.
9. Токарев С. А. Ранние формы религии / С.А. Токарев – М. : Политиздат, 1990. – 622 с.
10. Филина И. А. Повседневность и духовность – “горизонталь” и “вертикаль” бытия / И. А. Филина // Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць. – Кривий Ріг : КДПУ, 2005. – Вип. 6. – С. 3–21.

РЕЗЮМЕ

В. А. Косяк. Душа «тілесна» і «безтілесна».

В наш час можна констатувати різноманіття і надмірність бінарних тлумачень душі тілесної і безтілесної, що накопичилося в свідомості людей від часів первісної культури до культури постмодерну.

Зроблено спробу філософсько-антропологічного осмислення перепитій уявлень про душу кінцеву й душу вічну в античному світі.

Ключові слова: тіло, душа, дух, тілесне, безтілесне.

SUMMARY

V. A. Kosyac. Soul «Corporal» and «Incorporeal».

At present one may state the variety and overabundance of binary interpretations of the spiritus non corporalis which have accumulated in the popular consciousness from the pre-date culture to the culture of post-modern. The author here made an attempt of philosophical-anthropological judgement of contradictory apprehensions of soul final and soul as such in the antique world.

Key words: the body, psychology, the spiritus, the corporalis, the non-corporalis.