

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ В ТЕОЦЕНТРИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Статья посвящена исследованию человеческой целостности. Руководствуясь теоцентрическим подходом к познанию действительности, опираясь на антропологическое содержание христианского учения, автор рассматривает человека как духовное существо. В контексте теоцентрического мировидения изложены представления автора об одухотворении души, духовности и бездуховности, о Богочеловеческом и человекобожеском путях самоопределения человеческого существа.

Представление человека о собственной целостности априорно. Подкрепляясь при этом общедоступной эмпирической информацией и результатами ее теоретического обобщения (думается, что не всегда в должной мере корректного), данное представление внешне выглядит более чем фундаментальным. Тем не менее, фундаментальность эта мнимая; во всяком случае, наполненность бытующего понятия человеческой целостности достоверно-реальным содержанием достаточно спорна. К тому же такого рода познавательная неопределенность нередко «остаётся незамеченной» (и это, видимо, неизбежное проявление «акцентированно-концептуальной близорукости» склонных к конформизму исследователей), а при необходимости весьма удобно маскируется актуально-тривиальными конвенционально-теоретическими построениями мифологемно-идеологемного характера.

Впрочем, общепринятые в настоящее время представления о невозможности формирования исчерпывающего определения понятия «человек» и, следовательно, признание принципиально перманентной открытости вопроса о человеческой целостности являются, скорее всего, вполне обоснованными. Тем не менее, современные исследователи антропологических проблем, в большинстве своем сознательно ограничиваясь описаниями избранного объекта, его характеристиками и сравнениями, в отдельных случаях предлагают к использованию разнообразные семантические конструкции, которые могут быть квалифицированы как неполные, частичные определения соответствующего понятия. Почти все такие (в том числе – реально востребуемые в человековедческих изысканиях) определения сформированы в рамках одного из основных подходов к познанию действительности: натурацентрического, социоцентрического или же теоцентрического.

Один и тот же объект – человек – при использовании этих подходов предстает перед исследователем в виде трех бесспорно различных обобщенных эмпирико-теоретических образов. В рамках натурацентризма человек обнаруживается прежде всего как природное существо; социоцентризм

объявляет его существом социальным; в теоцентрическом измерении человек являет собой духовное существо. Впрочем, единство объекта не могло не придать этим образам и заметные черты сходства. Корректная ортодоксия в следовании какому-либо из обозначенных подходов не предполагает при этом игнорирование тех признаков целостного человеческого существа, которым отказывается в атрибутивности. Такого рода признаки, рассматриваемые в рамках избранного подхода, обнаруживаются и объявляются частными проявлениями признаков-атрибутов (что вполне предсказуемо для стороннего, претендующего на беспристрастность наблюдателя). Поэтому свойственные отдельным подходам эмпирико-теоретические образы человека в той или иной мере обобщают представления о его природности, социальности и духовности. Именно это предопределяет допустимость вычленения инвариантного содержания натурацентрически, социоцентрически и теоцентрически ориентированного антропологического знания и целесообразность формирования на данной основе системы представлений о человеке как целостном существе, едином в своей природности, социальности и духовности. Думается, что системно организованные человековедческие представления могут быть обобщены в ряде альтернативных теоретических моделей, характеризующихся минимальной внутренней противоречивостью.

В настоящем исследовании предпринята попытка рассмотреть человеческую целостность, максимально актуализируя при этом эвристический потенциал теоцентрического мировидения. Предполагается, что полученные результаты окажутся востребованными при разработке комплекса альтернативных теоретических моделей человеческой целостности.

Теоцентризм есть трактовка человеческого бытия как вторичного по отношению к первичному, Божественному бытию, а позиции человека в Мире как определенной Богом. Бог в теоцентрическом понимании – творец Вселенной и человека как ее неотъемлемой части. Он безграничен в пространстве и во времени. Власть Его абсолют-

на, знание Его – бесконечно. Людям Бог являет себя для того, «чтобы, – как утверждает М. Малерб, – указать, какими бы Он хотел видеть отношения, складывающиеся между Ним и людьми» [1]. Такого рода представления о Боге свойственны монотеистическим религиям Откровения: иудаизму, христианству, исламу и примыкающим к ним учениям.

Для корректного осуществления данного исследования необходимо было непосредственно опереться на такие представления о целостности человеческого существа, которые имели бы бесспорно теоцентрический характер. Думается, что обращение с этой целью к антропологическим представлениям, свойственным христианству – самой распространенной из религий Откровения (как, впрочем, и среди всех иных религий), – является вполне допустимым. Мера упорядоченности и обобщенности этих представлений вполне позволяет квалифицировать их как теоретические модели человеческой целостности. Следует отметить и то, что примером продуктивного исследования действительности с теоцентрических позиций является русская религиозная философия – высшее достижение отечественной философской мысли.

Таким образом, избрание теоцентрической методологии, с одной стороны, и моя общая ориентация на отечественные философские традиции, с другой, предопределили настоящую попытку актуализации эвристического потенциала антропологического содержания христианского учения.

В истории христианского человекознания, в святоотеческом духовно-теоретическом наследии можно обнаружить две относительно самостоятельные модели целостного человеческого существа: дихотомическую и трихотомическую. Согласно первой из них, человек состоит из тела и души, согласно второй – из тела, души и духа. Нельзя не отметить, что сторонники каждой из них находят аргументы для обоснования своих взглядов. Однако не стоит забывать и о том, что многие христианские богословы вовсе игнорируют указанные модели и, рассматривая человека в принципиально иных ракурсах, избирают собственные пути постижения его как целостности. Богословам этим чужд расчленяюще-схоластический подход к человеку; человеческое существо воспринимается ими мистико-символически; кажущийся со стороны предельно конкретным вопрос о том, состоит человек из двух или трех частей, для них просто не существует [2].

Следует отметить и то, что и в светски (в том числе и прежде всего – воинствующе-атеистически) ориентированной человековедческой литерату-

ре понятия души и духа зачастую отождествляются. При этом многие авторы, далекие от религиозно-сакрального – теоцентрического – мировидения, позволяют себе весьма произвольно избирать значения, приписываемые данным понятиям. Стоит ли в сложившейся логико-гносеологической ситуации удивляться тому, что специалисты, представляющие различные школы, течения, направления человековедческого знания, обычно просто не понимают друг друга? Впрочем, критический разбор сложившейся ситуации не входит в мои планы...

Для использования в этом исследовании избрана одна из традиционных для христианского учения моделей целостного человеческого существа – трихотомическая, предполагающая неслиянное единство духа, души и тела как трех качественно различных его частей. Следует уточнить, что этот выбор имеет вполне корректное основание. Святой Апостол Павел писал следующее: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествии Господа нашего Иисуса Христа» [3]; в его послании к Евреям есть такие слова: «слово Божие <...> проникает до разделения души и духа, составов и мозгов» [4].

Б.П. Вышеславцев, размышляя о соотношении составляющих человеческого естества, писал: «Человек состоит из трех иерархически восходящих ступеней: тела, души и духа. Душа по достоинству выше тела, и она «одушевляет» тело; дух выше тела и души, и он «одухотворяет» тело и душу» [5].

Будучи, с одной стороны, разнородными и разноточными составляющими человеческой целостности, а с другой – частями неотъемлемыми, тело, душа и дух не могут не оказывать взаимного влияния друг на друга. «Дух, – по словам Н.А. Бердяева, – не противопоставляется душе и телу, и торжество духа совсем не означает уничтожения или умаления души и тела. Душа и тело человека, т. е. его природное существо, могут быть в духе, введены в духовный порядок, спиритуализованы. Достижения целостности человеческого существования и означает, что дух овладевает душой и телом» [6].

Человек – венец творения, как, впрочем, и всякая иная тварь, несет на себе печать Божественного совершенства. Если человеческое существо «есть отображение образа Бога, хотя часто и искажающее этот свой образ» [7], в нем, тем не менее, есть все, чтобы осуществить себя в своей истинной целостности. И если образ Божий свойственен всякому человеку изначально-сущностно [8], то Его подобие каждый из людей призван обретать в процессе жизни. «Бог сотворил человека так, –

полагает С.Н. Булгаков, – чтобы он образ Божий осуществил в своем подобии. Человек сам себе задан для того, чтобы творческим усилием осуществлять свой предвечный образ» [9].

Неотождествляемая с духом душа может трактоваться как «интимное духовное бытие человека, составляющее его личностную определенность, открывающее человеку приобщение к объективному духу» [10], как «совокупность способностей, позволяющих человеку стать человеком» [11] и осознать осуществление своего человеческого естества как вторичное, обусловленное бытие.

Бытие души, изначально разворачиваясь как экзистенция, может обрести новое качество, быть преобразовано в трансценденцию. Архимандрит Платон (Игумнов) пишет: «Приобщаясь к здешним благам и видя, что они ущербны, временны и преходящи, душа устремляется к вечным благам, которые составляют предмет и цель ее высших религиозных потребностей» [12].

Если душа неотделима от человека – носителя ее бытия, то духу присущи два онтических измерения: Божественное и человеческое. В первом из них он предстает как «безусловное бытие» [13], как Святой Дух – ипостась Божественной Троицы. Во втором, выступая как дух человеческий, как «смыслообразующая, творческая сила мира, синтезирующая и определяющая целостность телесно-душевной организации человека» [14], он являет собой проекцию Святого Духа в человеческой душе, искру Божию в ней, ее изначально данное, но до времени «спящее» ядро, точку отсчета и орган ее одухотворения.

«Человек есть Богозданный храм Божества по душе и телу» [15], дух же человеческий призван раскрыть этот храм для Господа. Если тело и душа безальтернативно необходимы для осуществления человеческой целостности, то дух всегда оказывается наиболее значительной ее составляющей. «В человеке самой важной частью является дух, потому что дух человека является центром его существа, и этот центр – то самое место в человеке, где Бог входит в человека» [16].

«Дух (дух человеческий. – И.Б.), – по утверждению Епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского), – есть прежде всего способность человека различать высшие ценности: добро и зло, истину и ложь, красоту и уродство. Если выбор в этой области сделан, то дух стремится подчинить своему решению душу и тело» [17].

Бог, свидетельствует Протопоп Аввакум, «от существа Своего испасти не может» [18]. Он, по утверждению Митрополита Сурожского Антония,

«нас вызывает в бытие, ставит нас перед Собой и предлагает все, что Он есть, все, что у Него есть, разделить с нами; в нашей власти – принять или отказать» [19]. Иными словами, возможность «встречи» души и Святого Духа, открывающей человеческому естеству приобщение к естеству Божественному, есть всегда, и только сам человек всем своим мироотношением определяет, состоит-ся она или нет.

Для продуктивной «встречи» души и Святого Духа, или, как пишет Епископ Варнава (Беляев), для истинного познания Бога, человеку требуются три условия: «чистый, незамутненный источник, из которого почерпается религиозное знание; надежное и непогрешимое средство, благодаря которому оно получается, и – правильная и неложная среда и сфера деятельности, среди которой человек живет и строит свое спасение» [20].

«Встреча» души и Святого Духа может описываться посредством применения таких понятий, как одухотворение души и духовность. Думается, что понятия эти целесообразно использовать для обозначения родственных, взаимопроникающих явлений духовной сферы человеческого существования при их разномасштабном и разноаспектном рассмотрении.

Понятие одухотворения души применимо для обозначения ее изменения под влиянием Святого Духа. Полагаю, что процесс одухотворения души может рассматриваться как единство: а) ее раскрытия животворящему влиянию Святого Духа; б) пробуждающего человеческого дух проникновения Святого Духа в нее; в) ее качественного преобразования, обновления свершающимся единением человеческого духа со Святым Духом; г) ее осуществления в новом качестве – трансцендирования. Одухотворение души предполагает ее собственные усилия по преодолению иллюзий природно-социальной самодостаточности и ее страдания, пробуждающие в человеке дух и побуждающие его к смысловым исканиям.

Процесс одухотворения души в совокупности с его суммативно-кумулятивным результатом, преобразующим человека как целостность, может быть обобщен понятием духовности. Духовность, по определению Д.В. Пивоварова, есть «оплодотворение души духом и постоянная тяга к вершинам бытия» [21]. Если одухотворение души обнаруживается при ее изолирующем рассмотрении, то духовность являет собой состояние человеческого существа, взятого в его целостности.

Душе, готовой к одухотворению, далеко не всегда доступны те источник, средство и среда,

которые оказываются необходимыми и достаточными условиями ее продуктивной «встречи» с духом. Тогда ни труд, ни страдания не ведут душу к одухотворению, к началу процесса становления духовности. «Религиозная природа, – как указывает С.Н. Булгаков, – не терпит пустоты; и раз душа пробудилась для Бога и, однако, не в силах родиться к новой жизни, обрести в Боге свое подлинное я, она делается личиной самой себя, игрищем злой силы» [22], и вместо духовности человек обретает бездуховность.

Бездуховность возникает и осуществляется как «отрыв души от духа, замыкание способностей души на деятельности по обслуживанию своей телесной оболочки и сохранению достигнутой жизненной формы. Бездуховность может быть сопряжена либо с неразвитостью тяги души к духовному бытию, либо с усталостью преодолевать инерцию экзистенции и эгоизм» [23].

Социокультурная действительность, с реалиями которой в наше время связан почти каждый человек, являет собой весьма неблагоприятную среду для становления духовности. «Человеку внушается, что он есть высшее в мире, что он автономен, что он прекрасен, что он разумен, самодовлеющ, что он бог, если не в единичности и обособленности своей, то в своем целом, вместе с другими» [24]. А потому стоит ли удивляться столь широкой распространенности явной и скрытой бездуховности?

Бездуховный человек, специфика мироотношения которого во многом порождена атеистическими социокультурными установками, движим иллюзией собственного всемогущества. Следуя национально-региональной традиции, исходя из карьерных соображений, а то и просто повинувшись преходящей моде, он может оказаться формально вовлеченным в исполнение предписываемых избранной религией культовых действий, осознанно или неосознанно имитируя тем самым свою приобщенность к Божественному естеству. Такой человек может красиво и внешне убежденно говорить о духовности, в том числе – о своей собственной. При этом сам он может вполне искренне верить, что именно духовность питает его более или менее явную для него самую жажду к распространению собственного влияния на «всю Вселенную». Но если он действительно бездуховен, если душа его спит, если он не ощущает того, что безмерность человеческих «желаний и стремлений должна быть насыщена и осуществлена в безмерности божественной жизни» [25], то самым большим духовным подвигом, что он может совершить, будет написание слова «Бог» с заглавной буквы.

Смысложизненный поиск бездуховного человека ограничен кругом непосредственно доступных его экспансии природных и социальных явлений. Самоопределение свое он склонен осуществлять по человекобожескому пути. Путь этот есть попрание свободы всякого иного существа, попытка обречь весь Мир на зависимость от собственного произвола. Человекобожески самоопределяющийся индивид, даже признавая внешне Бога как первооснову бытия, внутренне не принимает свое отношение с ним как отношение сотворенного с сотворившим, всеми своими поступками отрицая тварность своего естества. Осуществляя свое мироотношение, он создает для окружающих духовно-всеудушающую, мертвящую атмосферу, которую, вольно или невольно, стремится замаскировать показным энтузиазмом, бодростью, упорядоченностью тщательно дозированного взаимодействия с людьми. Впрочем, ситуация неявного подавления тех, кого он полагает «тварью дрожащей», зачастую безмерно тяготит человекобога, и он сбрасывает маску, как только к этому появляется возможность.

Человек постольку способен «являть Бога, поскольку его природа дает себя пронизывать обожествляющей ее благодатью» [26]. Случается так, что Божественная благодать, слегка касаясь души, застигает ее «между сном и пробуждением», подталкивая человека к смысложизненному поиску. Бывает, что в такой ситуации человек обращается к еще вчера не существовавшему для него Богу, но не находит Его отклика в своей душе. Бог ли в такой ситуации не откликается на его призывы или же этот человек просто-напросто еще не умеет услышать его? Думается, что ощущение связи с Ним доступно лишь тому, кто, искренне веруя, обрел мистический опыт, чья душа перешла от экзистенции к трансценденции. Сколь велика способность к самоопределению в Мире у того человека, чья душа еще только пытается трансцендировать? Этот человек находится в ситуации выбора между духовностью и бездуховностью, между Богочеловеческим и человекобожеским путями самоопределения, и трудно угадать, что ждет его в будущем.

Тот же человек, чья душа животворима Святым Духом, вступает на путь смысложизненного поиска, ощущая себя сосудом, способным «вместить абсолютное содержание, расти и расширяться, становясь живым образом абсолютного, образом и подобием Божиим. Эта незаглушимая жажда высшего содержания жизни рождала и рождает религиозную веру» [27] и предопределяет избрание Богочеловеческого пути самоопределения.

Смыслжизненный поиск вставшего на этот путь человека характеризуется неутолимым стремлением за пространственно-временные границы предзаданного ему телесного существования. Богочеловеческий путь самоопределения – это путь обреченно-жертвенный, далекий зачастую от изящества – внешне и от довольства – внутренне. Это путь освобождения от страстей – непрерывных спутников бездуховности. Актом Божественного творения человек призван обрести Его Подобие, смиренно осуществляя себя как Богочеловека. Если Подобие Божие есть «возможность бесконечного раскрытия в реальном обнаружении» [28], то Богочеловеческое самоопределение есть конечный процесс его конкретно-жизненного воплощения.

Человек – не Бог. И как бы достойно и последовательно он ни шел по пути Богочеловеческого

самоопределения, не в его силах окончательно и бесповоротно преодолеть свою пространственно-временную ограниченность. Тем не менее, Богочеловеческое самоопределение – это единственный путь становления истинной духовности. Это – тернистый путь преобразования человеческой истины в Божественную Истину, человеческого добра – в Божественное Добро, человеческой красоты – в Божественную Красоту. Это нескончаемое движение от человеческого несовершенства к Божественному совершенству.

Полагаю, что мерой целостности человека может быть признана мера персонификации в нем Божественного. Человек столь целостен, сколь приобщен к Богу: ищет Бога, живет с Богом, живет Богом [29]. Поднимаясь по ступеням приобщения к Нему, человек во все большей мере осуществляет себя как целостность.

Список использованной литературы:

1. Малерб М. Религии человечества. – М.-СПб.: Рудомино, Университетская книга, 1997. – С. 63-64.
2. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. – С. 263.
3. 1 Фес. 5:23.
4. Евр. 4:12.
5. Вышеславцев Б.П. Что такое я сам? // Русские философы (конец XIX – середина XX века): Антология. Вып. 1. – М.: Изд-во «Кн. палата», 1993. – С. 166.
6. Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности: Избранные труды. – М.: Московский психолого-социальный институт: Флинта, 1999. – С. 32-33.
7. Там же, с. 38.
8. Быт. 1: 26.
9. Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры (Речь о С. Булгакова на съезде православной культуры) // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 2. Избранные статьи. – М.: Наука, 1993. – С. 637
10. Андрусенко В.А. Словарь душевных и духовных терминов // Обретение и постижение духовности / Под ред. И.А. Беляева. – Оренбург: ОФ УрАГС, 2000. – С. 110.
11. Пивоваров Д.В. Дух, душа и смысл жизни человека: (Философия религии). – Екатеринбург: УрГУ, 1993. – С. 43.
12. Архимандрит Платон (Игумнов). Православное Нравственное богословие. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра: Б.И., 1994. – С. 56.
13. Пивоваров Д.В. Дух, душа и смысл жизни человека: (Философия религии), с. 9.
14. Андрусенко В.А. Указ. соч., с. 110.
15. Святитель Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. – М.: Изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997. – С. 12.
16. Ли У. Наш человеческий дух. – Анахайм: Живой поток, 1993. – С. 17-18.
17. Епископ Александр (Семенов-Тянь-Шанский). Православный Катехизис. – М.: Издание Московской Патриархии, 1990. – С. 18.
18. Житие Аввакума и другие его сочинения. – М.: Сов. Россия, 1991. – С. 28.
19. Антоний Митрополит Сурожский. Человек перед Богом. – М.: Паломник, 2000. – С. 33.
20. Епископ Варнава (Беляев). Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. В четырех томах. Т. 1. – Нижний Новгород: Издание Братства во имя Святого князя Александра Невского, 1998. – С. 46.
21. Пивоваров Д.В. Дух и душа // Современный философский словарь. – Москва, Бишкек, Екатеринбург: Одиссей, 1996. – С. 166.
22. Булгаков С.Н. Русская трагедия // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 2. Избранные статьи. – М.: Наука, 1993. – С. 503.
23. Пивоваров Д.В. Дух и душа, с. 166.
24. Булгаков С.Н. Религия человекобожия у русской интеллигенции // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. – С. 257.
25. Бердяев Н.А. Ставрогин // Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – Харьков: «Фолио»; М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 14.
26. Лосский В.Н. По образу и подобию. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995. – С. 128.
27. Булгаков С.Н. Религия человекобожия у русской интеллигенции, с. 253.
28. Флоренский П.А. О типах возрастания // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1994. – С. 283.
29. Согласно М. Малербу, путь углубления духовной жизни может быть расчленен именно на эти три фазы; см. его работу по сравнительному богословию: Малерб М. Указ. соч., с. 325.