

В. Г. Галушко

кандидат философских наук,
доцент Санкт-Петербургского
Государственного института
психологии и социальной
работы

**ДУХОВНО-ДУШЕВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ
ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ВЕРЫ**

Copyright © 2013, В. Г. Галушко

К учению ап. Павла обращаются как те, кто отстаивают способность человека самостоятельно решать стоящие перед ним проблемы (например Кант), так и утверждающие, что человек всецело зависит от Божьей благодати (например Тертуллиан, бл. Августин). Выдвинутый апостолом языков принцип о непримиримой борьбе в человеческой душе добра и зла как осознаваемый процесс («Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» — Рим 7: 19) через Августина, Лютера и Бёме превратился в учение Канта о человеке, в диалектический принцип «вечной борьбы» [3, с. 20].

Ап. Павел строго различает закон, требующий дел и учащий делам, и закон, требующий веры или учащий вере. Закон веры (*νομος πιστεως*) у всех комментаторов определяется как христианский путь к спасению или новая форма откровения Божия, которые со стороны человека в качестве субъективного условия требуют не дел закона, а веры. Между законом дел и законом веры устанавливается противоположность принципиальная (в посланиях «Римлянам», «Галатам», «Коринфянам») и одновременно противоположность хронологическая (послание «К Евреям»).

Принципиальная противоположность закона дел и закона веры ведет к признанию за одним из этих законов вспомогательного значения. А так как закон веры явился ранее закона дел (Гал 3: 17), то последний и имеет свою цель через пробуждение в человеке сознания невозможности самооправдания привести его к признанию нужды в оправдании благодатью Божьей и подчинить, таким образом, закону веры. Ретроспективность и традиционализм не изобретены ап. Павлом, но, закрепленные им в христианском сознании, станут характерными свойствами средневекового мышления вообще и философского в частности. «Чем древнее, тем подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее, — такова максима средневекового сознания» [3, с. 9].

Закон предполагал принцип безусловной самодетельности, поэтому мысль о каком-либо ином источнике праведности, кроме собственных сил человека, подрывала бы его основания. По идее закона, вера возникает в человеке из напряжения воли, исполняющей заповедь. Поэтому основанием и условием веры служит состояние не бессилия, а силы и энергии. Объект веры здесь как бы отступает в тень, на первом плане оказывается субъект

со своей нравственной силой. Вера закона есть или вообще «праведность закона», собственная праведность, все дело самооправдания, или только частный момент праведности, как «дело закона». Иной веры, в смысле веры в другой источник праведности, закон не требует. «Закон не по вере; но кто исполняет его, тот жив будет им» (Гал 3: 12).

Совокупность дел закона — сложное психическое состояние, в котором участвуют все силы души, в котором есть элементы мысли, чувства и желания (воления); здесь есть и вера, как исполнение первой заповеди десятизакония, — и все это сложное внутреннее состояние проявляется во внешних действиях. Но и вера есть сложное душевное состояние, в ней есть элемент мысли и созерцания, или видения (Евр 11: 13), элемент упования и надежды (Евр 10: 35, 38, 39) и, наконец, стремление к правде Божьей (Евр 12: 16). Основой веры, ее субъективным источником служит стремление к справедливости. Это и является тем общим, что сближает и объединяет дела и веру.

Ап. Павел полагает основание веры в сердце человека (Рим 10: 10), а сердце у апостола, как и во всей библейской традиции, не есть только эмоциональное отношение, но и основа нравственных стремлений, вместилище внутреннего нравственного закона (Рим 2: 15; Евр 10: 16). Подход к сердцу как символу эмоциональной, волевой и интеллектуальной сущности личности (или как принципу) идет от ветхозаветной традиции и свойственен всей христианской философии.

Дела закона и вера одинаково проникают все внутреннее настроение человека и обнаруживаются во внешних действиях. Но при одинаковости составных элементов с формальной стороны, эти два настроения резко различаются между собою по отношению к ним самого человека.

Слово «вера» (*πιστις*) в классической литературе греков имеет два главных значения: верность и убеждение. В первом значении выражается свойство соотносить свои поступки или со своими обещаниями, или с внешними предписаниями. Отсюда и обычное выражение греков — «хранить верность и клятву». Такой характер имела и ветхозаветная вера, понимаемая как дела закона. Другое значение — убеждение, основанное не на опыте, а на доверии к кому-либо.

У евреев времен апостола Павла вера является не только интеллектуальным, но и нравственным

актом и представляет собою соединение обоих греческих понятий веры, как признания и как верности. Филон ставит веру в центр всей религиозно-нравственной жизни, понимая под верой состояние, полное благоговейного страха и послушания к Богу. Совсем другое понятие веры дается у ап. Павла. Если приступить к чтению его посланий с греческим или талмудическим пониманием термина веры, то они останутся непонятными. В Новом Завете значительно возрастает интерес к внутреннему состоянию, и тем самым, к внутреннему миру человека. Вера вытесняет формальные отношения, но при этом вытесняет и страх.

С нравственно-психологической точки зрения ап. Павел мыслит любовь источником и основой веры, а самую веру типом или проявлением любви. В этом смысле любовь является более первоначальным и основным, чем вера. Если из сложного состояния веры выделить ее частные моменты: веру, любовь и надежду, то любовь окажется большею из них (1 Кор 13: 13).

Такой характер веры у ап. Павла ставит ее в прямую противоположность к делам закона. Последние имеют свое основание и причину исключительно в самом человеке, в его нравственных силах и свободной воле. Не таков генезис христианской веры. Ее корни не в человеке, не в его нравственном усилии, а в благодатном воздействии Духа Святого. И не то чтобы нравственность теряет свое значение, наоборот, она достигает в человеке предельного напряжения. Нравственность достигает своего предела, но она, если можно так сказать, необходима и недостаточна. Человек, творящий злое, — «не в себе», не ведает, что творит. Достаточным условием оказывается милость Божия, извлекающая человека из этой определенности помимо заслуг человека, вызывая в последнем живую веру. И человек уже может «выходить» за пределы собственной ограниченности и видеть ее с двух сторон: со стороны достижения ее и со стороны милости. И уже в нашем веке слышны слова: «Все существующее должно превосходить себя, чтобы быть собой в следующий момент времени» [3, с. 326].

По учению ап. Павла, *νοῦς* есть сознание или самосознание, сознательно рефлектирующая мыслительная способность, орган мысли и знания. Как формальная способность духа, *νοῦς* может воспринимать противоположные содержания и служить различным нравственным началам.

Но *νοῦς*, по апостолу, не есть только формальная способность духа, безразличная ко всякому содержанию. Он скорее соответствует понятию «разум», как высшей способности истины и добра. Он есть не только орган мысли и сознания, но и орган специально-нравственного сознания. В нем живет закон Божий (Рим 7: 22), и не только как предмет сознания, но и как врожденный закон (Рим 19: 23). Этот лежащий в природе ума богоподобный элемент проявляется теоретически в богопознании, свойственном и язычникам (Рим 2: 14), который, как написанный в сердце, есть не просто теоретическое знание до-

бра и зла, но нравственная волевая сила, влекущая человека к добру.

В параллель с умом апостол ставит дух (*πνεῦμα*). *Πνεῦμα*, как и *νοῦς*, может включать как нравственно-доброе, так и греховное (Рим 8: 10; 2 Кор 7: 1), и подобно уму, нуждается в освящении (1 Фес 5: 23), через которое становится духом Христовым (Рим 8: 9) благодаря общению с Духом Святым.

Как умом человек служит закону Божию (Рим 7: 2), так и духом (Рим 7: 19). Как ум соуслаживается закону и хочет добра (Рим 7: 21, 22), так дух живет для праведности (Рим 8: 10). Как ум есть источник богосознания (Рим 1: 20), так дух есть орган свидетельства Духа Божия (Рим 8: 16).

У ап. Павла дух и ум одинаково обозначают богоподобную сторону человеческого существа. Но есть различие: дух есть первоначальный источник и последнее основание высшей, религиозно-нравственной жизни; ум есть область теоретического и нравственно-практического познания. В духе богоподобный элемент имеет свою причину и основу, в уме он приходит лишь к осознанию в форме религии (Рим 1: 20), совести (Рим 7: 52) и сознательного хотения добра (Рим 7: 18).

Третьим термином, обозначающим у ап. Павла богоподобную сторону человека, служит — «внутренний человек» (*εσω ανθρωπος*). Характеристические черты внутреннего человека в общем те же, что и ума и духа, — живая нравственная связь с Богом. Поэтому они часто заменяют друг друга (Рим 12: 2; 2 Кор 4: 16).

Несмотря на заменяемость этих понятий различие все же есть: дух обозначает принцип жизни, ум — орган религиозно-нравственной жизни, внутренний человек означает самую личность, поскольку она живет, сознает и чувствует по духу умом.

Сходная терминология есть у Платона и Филона. Платон говорит об истинном и внутреннем человеке и о мыслящем в душе. Филон учит об уме (*νοῦς*) как лучшей стороне человека, о лучшем человеке в худшем, о бессмертном — в смертном. Но между учением ап. Павла и учениями Платона и Филона есть различие. Внутренний человек и ум, по ап. Павлу, — нравственная сторона человека прежде всего, у Платона и Филона — это интеллект, в котором полагается основа нравственной жизни.

Трехчастная модель души получила широкое распространение среди христианских мыслителей, внесших в нее различные изменения. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры», выделяя в структуре души разумную часть и повинующуюся и не повинующуюся разуму неразумные части, далее говорит: «Послушная же и повинующаяся разуму часть разделяется на гнев и похоть» [2, с. 156]. У Платона гневливая (яростная) и похотливая (вождеющая) способности соответствуют послушной и непослушной разуму частям неразумной души. Дамаскин к непослушной разуму части души относит жизненные и растительные силы, «ибо эти управляются не разумом, а природой» [2, с. 156],

а у Платона жизненное (животное) начало соответствует послушной разуму части души, а растительное — непослушной.

В античности возникли две конкурирующие психофизические теории — «мозгоцентрическая» и «сердцецентрическая». Одним из первых кто утверждал, что мозг является органом души, был Алкмеон из Кротоны, а вслед за ним этого придерживались Гиппократ и Платон. Платон в голове помещал разумную часть души, а в груди и брюшной полости — соответственно «яростную» и «вождеющую». Аристотель же считал, что органом души является сердце, а мозг служит в качестве аппарата, регулирующего жар крови.

Страстную силу души Григорий Палама подразделяет на волю и желание [1, с. 178], которые вместе с рассудочной способностью, должной их себе подчинять, образуют триаду. Это совпадает с представлением Платона о «яростном духе» и «вождевании», управляемых разумной частью души подобно тому, как упряжка коней, из которых один хорош,

а другой — плох, управляется возничим. Григорий Палама был убежденным «сердцецентристом» и указывал, что при исихастской практике надо «вселять ум» не просто в тело, а во «внутреннейшее тело тела», то есть в сердце, являющееся «сокровенницей разумной способности души и главным телесным орудием рассуждения» [1, с. 43, 44].

Литература

1. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих / Пер. В. Вениаминова. М., 1995.
2. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1992.
3. Кант И. Сочинения. М., 1965. Т. 4. Ч. 2.
4. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
5. Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация // Человек в системе наук. М., 1989.