УДК 101.1::316 + 123.1 + 14

ЧЕЛОВЕК КАК ЕДИНСТВО ДУШИ И ТЕЛА

Чупров Александр Степанович,
Благовещенский государственный педагогический университет,
доктор философских наук, профессор,
г. Благовещенск, Россия.
E-mail: alex.chupr@yandex.ru

Аннотация
Статья посвящена философско-антропологическому анализу телесности человека, определяющей главную особенность (эгоизм) и противоречие в бытии индивида (между собственной жизнью и смертью), его «заботы»: обеспечение безопасности; удовлетворение потребности в воздухе, воде и пище; поиск физической опоры и ее «обустройство»; продолжение рода. Подчеркнута роль здоровья и сексуальности в формировании личности как телесно-духовной сущности человека.

Ключевые понятия:
человек,
телесность,
душа,
эгоизм,
забота.

Вопрос о вечности/смертности души *вне* материально-вещественного бытия и телесности человека не может быть предметом ни философии, ни науки. Это предмет веры (или неверия). Поэтому мы будем говорить о душе и плоти исключительно с философско-антропологической точки зрения, то есть в рамках отношения «человек – мир».

Если главная «интрига» материально-вещественного бытия человека в Космосе определяется коллизией «бесформенное – оформленное», Хаоса и Космоса, то для рода главным является *противоречие между рождением и гибелью,* а для индивида – противоречие *между собственной жизнью и смертью*. Именно оно определяет основное содержание и все проблемы этой (и не только) формы бытия человека.

Противоборство жизни и смерти для живого организма выражается уже в ощущении жажды и голода, удовольствия и неудовольствия. Но явственнее всего в чувстве боли. Собственно *боль – это и есть противоборство жизни и смерти*. Слову «боль» нет точного антонима (например, слово «наслаждение» противостоит, скорее, слову «отвращение», а не «боль»), потому что противоположностью боли может быть либо почти безраздельное «господство» здоровья (здоровый человек в детстве понятия не имеет, какие у него внутренние органы: он их не чувствует), либо смерть, когда уже ничего не болит. Схватка жизни и смерти неизбежно заканчивается победой смерти, но это Пиррова победа, так как смерть – лишь *неизбежный момент и спутник жизни*, поэтому вместе с жизнью заканчивается и смерть, тогда как неживое в принципе не способно умереть.

Сама природа для человека начинается с его *телесности*. Людвиг Фейербах даже историю характеризовал как процесс появления и исчезновения человеческих тел и смену их новыми телами, со всеми их потребностями и способностями [10, с. 260]. Телесность определяет не только потребности человека в пространстве, воздухе, питье и питании, но и выбор приемлемой среды обитания, основные виды хозяйственной деятельности, качественные и количественные параметры «второй (искусственной) природы» (одежды, жилья, предметов быта, хозяйственных сооружений, способов и средств передвижения, инфраструктуры и т.д.).

Человеку, как животному, присущи четыре главные «заботы», обусловленные инстинктом самосохранения: 1) обеспечение безопасности, то есть самой жизни в каждое мгновение ее течения; 2) удовлетворение потребности в воздухе, воде и пище (задел на ближайшее будущее); 3) поиск *физической опоры* и ее «обустройство»; 4) размножение

(задел на отдаленное будущее). Не было бы этих «забот», человек уже на уровне индивидуально-родовом просто исчез бы: рай противопоказан жизни. Об этом свидетельствуют эксперименты под названием «Вселенная 25» на крысах и мышах американского этолога Джона Кэлхуна (1917–1995). Искусственное создание «райских» условий для жизни и размножения мышей всякий раз заканчивались для них «адом»: «смертью духа», поэтапной деградацией, утратой инстинкта размножения, «каннибализмом», а затем и полным вымиранием [13].

На каком бы уровне развития ни находилась человеческая цивилизация, ее «скелет» всегда будет определяться в первую очередь физиологическими потребностями и возможностями человека как живого организма и, соответственно, его *адаптацией* к среде обитания и *выстраиванием социальных отношений*, обеспечивающих эту адаптацию. При этом роль физической силы, выносливости, скорости реакций и особенно «вооруженности» в социальном бытии человека не стала меньше, чем в «царстве зверей». Просто изменилась качественно.

Человек, как существо *волящее*, переживает свою телесность прежде всего как *волю к жизни*, которая для него есть способность желания, потребность и одновременно способность жить. Наиболее радикально это было обозначено уже А. Шопенгауэром и, конечно, представителями выросшей из его волюнтаризма так называемой «философии жизни»: Ф. Ницше, А. Бергсона и В. Дильтея.

В этом отношении примечательна эволюция методологии Вильгельма Дильтея (1833–1911) от приверженности к кантовскому трансцендентализму как методу познания человека к методу *понимания* и даже герменевтике как истолкованию «полноты жизни» «целостного человека»: «В жилах познающего субъекта, которого конструируют Локк, Юм и Кант, – писал В. Дильтей, – течет не настоящая кровь, а разжиженный флюид разума как чистой мыслительной деятельности. Меня же психологическое и историческое изучение человека вело к тому, чтобы положить [именно] человека – во всем многообразии его сил, как желающее, чувствующее, представляющее существо – в основу объяснения познания». «Главный импульс моей философской мысли – желание понять жизнь из нее самой» [7].

Однако человек переживает свою телесность не только как жизнь и способность испытывать удовольствие и наслаждение, но и как переживание неудовольствия, отвращения, болезней, истощения своих сил, ослабления воли к жизни, или угасания способности желания, дряхлости тела и, наконец, страха перед смертью. Но пока у него достаточно сил для жизни, он живет с установкой, данной ему инстинктивно, жить *деятельно* даже вопреки страху перед смертью.

Недаром И. Кант утверждал, что «человеку, как существу деятельному, не положено думать о смерти» [3, с. 188]. На первый взгляд, кантовская мысль – это антитезис латинской поговорки memento mori (помни о смерти). Но, в сущности, ее смысл сводится не только к акцентации того, что человек – это не бог и потому смертен, но и к тому, чтобы жить пока живётся, ценя каждый миг, и ответственности за то, что останется после тебя.

Деятельность человека, как единства души и плоти, неразрывно связано с его установкой на продолжение рода, а следовательно, отношениями полов. Л. Фейербах вообще определял сущность человека как *физиологическое единство мужчины и женщины*, полагая существование одного пола как онтологически недостаточное и неполноценное [11, с. 457–458] В этом свете как мужской, так и женский шовинизм (или, как модно сегодня говорить, сексизм) – всего лишь попытка словесного и поведенческого самооправдания такой неполноценности.

Против такого шовинизма протестует уже само *эстетическое* отношение к человеческому (как мужскому, так и женскому) телу, особенно человеческому лицу. Именно в них человек обнаруживает высшие образцы божественной красоты вообще, приписывая человеческий облик языческим богам и даже единому Богу [6, с. 33] Само искусство в самых его разных видах и жанрах – от незатейливых стишков и песенок «про это» до культовых сооружений – насквозь эротично, хотя это не исключает его духовности.

Вместе с тем единство мужчины и женщины глубоко противоречиво. «Война полов» проходит через всю историю культуры и не знает перемирия. Это не только неразрывность любви и ненависти в эмоциональных взаимоотношениях мужчины и женщины. Со времени возникновения цивилизации как ступени в истории человечества «война полов» – это еще и борьба между мужчинами и женщинами за лидерство, права и свободы вплоть до прав «амазонок» и нынешних однополых браков иметь и воспитывать детей. Хотя последнее «право», на наш взгляд, кроме как преступлением, попирающим естественное право ребенка иметь биологических (а не только юридических) отца и мать, назвать нельзя.

Для человека – не только как биологического существа, но субъекта социума – воспитание потомства было, есть и будет его самой важной функцией до тех пор, пока человек принадлежит к роду homo sapienc,

с какими бы физическими, материальными, социальными и психологическими трудностями, затратами, тяготами и лишениями это ни было связано. Добровольное и сознательное игнорирование этой миссии означает игнорирование человеком своей *природы*.

Плоть, будучи условием жизни человека и источником его чувственных наслаждений, провоцирует человека на две крайности, одинаково губительных для существования человеческого рода. Одна крайность – это всякого рода аскетизм (вплоть до сознательного истязания и умерщвления плоти), оправдание которого пытаются найти в фальшивых рассуждениях о величии человеческого духа, способного таким способом слиться с Абсолютом, и «нечеловеческой» силе воли. Другая крайность – безудержный гедонизм, который неизбежно приводит ко всякого рода «похмелью» и к деградации человека до уровня нежизнеспособного животного.

Рассудок и способность суждения (смекалка), сопровождающие жизнь человека как индивида, позволяют ему *ориентироваться* в окружающей среде (как естественной, так и социальной), *адаптироваться* и таким способом мысленно и чувственно «сливаться» с нею как с чем-то привычным.

Однако в силу ограниченности человека (он ведь не бог), наличие рассудка и смекалки не гарантируют его от неизбежных промахов и ошибок: «Я ошибаюсь, следовательно, существую», – писал Августин Блаженный в своем главном труде «О граде Божьем» [5]. И тогда адаптация человека к среде обитания может закончится тем, что человек становится «кормом» в буквальном и переносном смысле для тех, кто сильнее, ловчее и хитрее его. Таков «закон джунглей» как природных, так и социальных.

Воображение, столь важное для познания и творчества, рисует человеку чувственный идеал и абстрактную возможность обретения наилучшего мира, в котором он испытывал бы несказанное и беспрерывное блаженство, но с такой же настойчивость порождает в нем страх того, что этот, отнюдь не совершенный и небезопасный мир, где под каждым кустом притаилась смертельная опасность, может в одночасье стать его могилой. Однако разум «осаждает» человеческое воображение и в его «маниловщине», и в его напрасных страхах, доказывая человеку, что надобно жить, как живется, не выходя за пределы реального, а имманентизм (как самодовольная самодостаточность) и чувственный рай на земле – это стагнация, дорога в ад.

Память, которая имеется даже у металла, а тем более у всего живого, – в силу своей ограниченности (никто ведь не помнит момент начала своего существования и не может доподлинно знать момента своей смерти), – порождает в человеке чувственную *иллюзию личного бессмертия*. Иллюзию вечности. Поэтому ребенок, даже будучи свидетелем смерти другого, не в состоянии поверить (на уровне убеждения) в неизбежность собственной смерти. Но и взрослый человек, осознавший свою смертность и как-то примирившийся с нею, проживает свою жизнь как *век*, то есть нечто вечное, реально живя вечным настоящим, окрашенном памятью о прошлом, «скорректированное» забвением, а также ожиданием будущего. Таким образом, душа не только «вместилище» времени (прошлого, настоящего и будущего), как полагал Августин Блаженный [1, с. 173–174], или, согласно И. Канту, априорная форма организации внутренних ощущений, но и (пусть несовершенное) зеркало *вечности* бытия.

Душа, как и обусловленная ею жизнь человека, – не менее таинственна в своих основаниях, чем наличие универсума и человеческого Я. Ее бытие хотя и аксиоматично, но вполне удостоверяемо. Вопрос о том, верить ли в существование души, а тем самым в *собственную* одушевленность, или нет, – из разряда праздных, если не сказать бессмысленных: мертвый, может быть, и не верит, а живой просто живет благодаря наличию ее, даже если с пеной у рта доказывает невозможность существования души. Другое дело, что все попытки, предпринимавшиеся со времен Декарта, опытно-чувственного изучения души как некоего материального объекта, вероятнее всего никогда не увенчаются успехом, что достаточно убедительно доказывали и Г. Лейбниц в «Монадологии», и И. Кант в «Критике чистого разума». Спиритуалист, конечно, не согласится с этим, но и серьезные доказательства материальности души и ее «свободного плаванья» между живыми людьми вряд ли сможет привести.

Душа присуща не только человеку, но и животным, с которыми нас роднит очень многое, в первую очередь, то, что и животное, и человек – это нечто *живое*, то есть в своем существовании направлено одновременно во вне и во внутрь себя (*дивергентно*).

Уже античные мыслители (Платон, Аристотель) указывали на три главные способности человеческой души: мыслить, желать, чувствовать (другой вариант – разумная, мужественная и вожделеющая «части» души). Кроме того, называли они и четвертую способность – стремление к Благу. В сущности, это было предвосхищением того, что со времен средневековых схоластов стали именовать трансцендированием, то есть устремленностью души за пределы несовершенного, полного страданий чувственного мира, а Макс Шелер (1874–1929) назвал духом

устремленность человека к Богу (в противоположность воле к жизни), которая, по его убеждению, и делает человека человеком. Впрочем, на уровне индивидуально-биологического, или животного, бытия проявление этой способности вряд можно предположить, а тем более как-то зафиксировать, тогда как первые три – вполне. Ведь даже у насекомых, как утверждают энтомологи, есть интеллект, позволяющий им ориентироваться в незнакомой обстановке[1].

У всякого живого организма появляется то, что Хельмут Плеснер назвал *центрической позиционностью*, которая отсутствует у неживых объектов. Живой организм не просто наличествует и занимает какое-то место в мире (позицию), но и *выстраивает* свои отношения с миром. При этом он всегда ощущает себя *центром*, по отношению к которому весь мир – его периферия [8, с. 126]. Центрическая позиционность присуща также индивиду. В ней мы можем видеть реальную возможность для человека стать субъектом.

На этом уровне своего бытия человек, как живой организм, хотя уже и чувствует себя, но еще не осознает себя как субъект, так как все три способности его души направлены *во вне* себя, хотя и *для себя* (так сказать, «человеческий вариант» той самой дивергентности, присущей всему живому, о которой говорилось выше). Индивид как бы растворяется в окружающей среде, но исключительно для своей плоти. Поэтому такое отношение человека к миру мы можем обозначить как *эгоизм*. Эгоистичность отношения ко всему внешнему отнюдь не отменяется инстинктом продолжения рода и связанной с ним половой активностью, так как стремление иметь потомство для живого организма есть естественный способ продления его собственного существования. Так и люди: они заводят детей не для детей, а для себя, хотя объективно – для сохранения человеческого рода, а значит, и для детей тоже.

В данном контексте слово «эгоизм» еще не несет в себе какого-то морально-нравственного содержания, а тем более осуждения. Здесь эгоизм, как исходное, эмпирически удостоверяемое состояние, нравственно нейтрален. Однако речь не идет о ницшеанском принципе «по ту сторону добра и зла». В социальном бытии он приемлем разве что для неврастеников и «отморозков», поскольку в обществе все и всегда могут быть только *по эту сторону* добра и зла. Поэтому эгоизм у человека – в отличие от животного – становится основанием почти всех его нравственных (или безнравственных) характеристик.

По этой причине уже в древности душевное стало противопоставляться плотскому как нечто нравственное безнравственному. Так, в древнегреческих мифах о хтонических (от греч. χθών, «земля, почва») богах братьев-близнецов Прометее и Эпитемее, создавших людей и животных, выражена мысль о том, что именно земному происхождению человек обязан не только своими умениями, но и своими недостатками, слабостями и пороками (всё хорошее от Прометея, всё плохое от Эпитемея) [4, с. 337–340].

Может быть, первым, кто радикальным образом поставил вопрос об отношении души и плоти в этической плоскости, был Платон (427–347 гг. до н.э.). Душа для него – это идея человека, вечная, неизменная, прекрасная и совершенная. Плоть же – временна, изменчива и далеко не совершенна. Именно плоть отягощает душу, «отшибает» ее память о подлинной сущности вещей и, конечно, является виновницей всех пороков, присущих человеку.

Еще радикальнее решал этот вопрос Плотин (205–270). У него материя и, соответственно, человеческая плоть – это и вовсе зло. «По наследству» такой подход отчасти перешел к христианству, согласно которому плотское – если не источник греховного в человеке (во всем виноват, конечно, дьявол), то, как минимум, «реализатор» греховных помыслов. Впрочем, с точки зрения христианства, плоть – это не только грех и зло. Плоть, хотя и дает возможность грешить, но и позволяет покаяться. Без плоти нет свободы воли как выбора между добром и злом. Кроме того, христиане верят, что после воскресения они вновь обретут плоть.

Особенно остро вопрос о нравственной природе плотского всегда вставал и встает до сих пор в контексте сексуальности. Именно эту сторону жизни человека Шопенгауэр считал главной, называя гениталии материальным воплощением человеческой сущности [14, с. 532–563]. Отчасти он прав. Неслучайно во все времена, во всех цивилизациях, культурах и религиях самой горячей темой всех морально-нравственных баталий было осуждение или оправдание сексуальности человека. И это вполне объяснимо: за этим стоит сама возможность существования и продолжения человеческого рода в тех или иных формах культуры. Поэтому христианство признает отношения между мужчиной и женщиной, связавших себя узами брака, освещенного церковью, не только не греховными, но богоугодными. В противном случае христианство было бы религией смерти

[1] Интеллект насекомых. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/ (дата обращения: 12.02.2017).

(типа сатанизма или фашизма), а не религией нравственного воскресения.

Наиболее популярно проблема сексуальности в культуре была поставлена Зигмундом Фрейдом (1856–1939), утверждавшим вечный конфликт бессознательного (эроса и танатоса) и культуры, накладывающей запрет на неограниченную реализацию бессознательных вожделений плоти [12]. Но самое «суровое наказание» за своё вожделение человек получает не от накладываемых обществом и его культурой запретов, а от самого себя. Об этом очень точно сказано в 129 сонете В. Шекспира:

Издержки духа и стыда растрата –
Вот сладострастье в действии. Оно
Безжалостно, коварно, бесновато,
Жестоко, грубо, ярости полно.

Утолено, – влечет оно презренье,
В преследованье не жалеет сил.
И тот лишен покоя и забвенья,
Кто невзначай приманку проглотил.

Безумное, само с собой в раздоре,
Оно владеет иль владеют им.
В надежде – радость, в испытанье – горе,
А в прошлом – сон, растаявший, как дым.

Все это так. Но избежит ли грешный
Небесных врат, ведущих в ад кромешный?

Далеко не каждому дано нести это бремя и пережить «ад любви». Неудивительно, что пансексуализм (не только Фрейда) во все времена сопровождался пансексизмом. Такова, например философия Отто Вайнингера (1880–1903), противопоставившего мужское и женское начала как свободное и рабское в социокультурном бытии человека [2]. Несмотря на известную эвристичность, учения Фрейда и Вайнингера роднят научная недоказуемость и болезненная (если не сказать резче) тенденциозность. Но даже основателю психоанализа и несчастному в решении личных вопросов пола «апологету» пансексизма, покончившего жизнь самоубийством, вряд ли пришло бы в голову, что к началу XXI столетия вопросы пола будут возведены в ранг глобальных политических проблем и, конечно, проблем экзистенциальных (вроде раздутой СМИ и не вполне вменяемыми политиками темы половой самоидентификации).

На первом месте (после инстинкта самосохранения и связанного с ним инстинктом продолжения рода) фактором, определяющим не только индивидуально-биологическое, но и социальное бытие человека, несомненно, является его здоровье. Шопенгауэр даже утверждал, что судьба каждого человека, его успех и счастье на 9/10 определяется именно этим [15, с. 200]. Сегодня «индустрия здоровья» (медицина, фармацевтика и связанные с ними отрасли) по своим масштабам и стоимости сопоставима с добывающими и обрабатывающими отраслями промышленности. Понятно, что за этим стоят интересы крупного бизнеса с его назойливой рекламой лекарств и БАДов, но без естественного желания человека быть вечно молодым и здоровым этот бизнес существовать не мог бы.

Как показывают последние открытия в области генетики, не только физическое и психическое здоровье, но и такие, казалось бы, совсем далекие от природы характеристики, как нравственные качества, талант, эстетические вкусы, образ жизни (например, склонность к одиночеству или коммуникабельности) и даже религиозность человека во многом предопределены на генном уровне. К настоящему времени сложилась целая отрасль науки – психогенетика, исследующая эти процессы [9].

Впрочем, ревнителям духовности не стоит драматизировать этот факт: любое самое тонкое движение человеческой души так или иначе связано с материально-вещественными процессами (что уж говорить об индивидуально-биологическом), но корреляция с материальным и объективация духовных устремлений в материально-вещественном совсем не обязательно означает причинность, а уж тем более само по себе не является *смыслом* чего бы то ни было. Вместе с тем телесность человека, точнее – отношение к ней, есть необходимая «ипостась» *личности как телесно-духовной сущности человека*.

1. Августин Аврелий. Исповедь. М.: Республика, 1992. 335 с.

2. Вайнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. М.: Терра. 1992. 480 с.

3. Кант И. Соч. в шести томах. Т. 2. М.: Мысль, 1966. С. 188.

4. Лосев А.Ф. Прометей – Мифы народов мира. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1988. 719 с.

5. Никитин Валентин. К антропологии Блаженного Августина. URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/avgustin/avgustin_i1.htm (дата обращения: 14.02.2017).

6. Николай Кузанский. О видении Бога – Николай Кузанский. Соч. в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1980. 471 с.

7. Основные идеи философии Дильтея. – История философии: Запад – Россия – Восток. Книга третья: Философия XIX–XX вв. / под ред. проф. Н.В. Мотрошиловой и проф. А.М. Руткевича. Учебник для студентов высших учебных заведений. Второе издание. Москва, 1999. URL: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000007/st044.shtml (дата обращения: 14.02.2017).

8. Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. 368 с.

9. Психогенетика. Учебник для вузов. Малых С.Б., Егорова М.С., Мешкова Т.А. СПб.: Питер, 2008, т. 1. 406 с., т. 2. 336 с.
10. Фейербах Л. Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии. – Фейербах Л. Соч. Т. 1. М., 1995. С. 197–322.
11. Фейербах Л. Эвдемонизм. – Фейербах. Сочинения. Т. 1. М.: Наука, 1995. 504 с.
12. Фрейд З. Недовольство в культуре. URL: http://modernlib.ru/books/freyd_zigmund/nedovolstvo_kulturoy/read (дата обращения: 12.02.2017).
13. Шевелев В. Эксперимент «Вселенная-25»: как рай стал адом. URL: http://www.cablook.com/mixlook/eksperiment-vselennaya-25-kak-raj-stal-adom/ (дата обращения: 12.02.2017).
14. Шопенгауэр А. Метафизика половой любви. – Мир как воля и представление. Т. 2. М.: Наука, 1993. 672 с.
15. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости / Шопенгауэр А. Избранные произведения. М.: Просвещение, 1993. 480 с.

References

1. Avgustin Avrelij (1992). Ispoved'. Moscow, Respublika, 335 p. [in Rus].
2. Vajninger O. (1992) Pol i harakter. Principial'noe issledovanie. Moscow, Terra, 480 p. [in Rus].
3. Kant I. (1966) Soch. v shesti tomah. T. 2. Moscow, Mysl', p. 188 [in Rus].
4. Losev A.F. (1988) Prometej – Mify narodov mira. T. 2. Moscow, Sovetskaya ehnciklopediya, 719 p. [in Rus].
5. Nikitin Valentin. K antropologii Blazhennogo Avgustina, available at: http://anthropology.rchgi.spb.ru/avgustin/avgustin_i1.htm (accessed 14.02.2017) [in Rus].
6. Nikolaj Kuzanskij. (1980) O videnii Boga – Nikolaj Kuzanskij Soch. V dvuh tomah. T. 2. Moscow, Mysl', 471 p. [in Rus].
7. Osnovnye idei filosofii Dil'teya. – Istoriya filosofii: Zapad – Rossiya – Vostok. Kniga tret'ya: Filosofiya XIX-XX vv. Pod redakciej prof. N.V. Motroshilovoj i prof. A.M. Rutkevicha. Moscow, 1999, available at: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000007/st044.shtml (accessed 14.02.2017) [in Rus].
8. Plesner H. (1988) Stupeni organicheskogo i chelovek // Problema cheloveka v zapadnoj filosofii: Perevody / sost. i poslesl. P.S. Gurevicha; obshch. red. YU.N. Popova. Moscow, Progress, 368 p. [in Rus].
9. Psihogenetika. Uchebnik dlya vuzov. Malyh S.B., Egorova M.S., Meshkova T.A. Saint Petersburg, Piter, 2008, t. 1, 406 p., t. 2, 336 p. [in Rus].
10. Fejerbah L. (1995) Vopros o bessmertii s tochki zreniya antropologii / Fejerbah L. Soch. T.1. Moscow, pp. 197–322 [in Rus].
11. Fejerbah L. (1995) EHvdemonizm / Fejerbah. Sochineniya. T.1. Moscow, Nauka, 504 p. [in Rus].
12. Frejd Z. Nedovol'stvo v kul'ture, available at: http://modernlib.ru/books/freyd_zigmund/nedovolstvo_kulturoy/read (accessed 12.02.2017) [in Rus].
13. SHevelev V. EHksperiment «Vselennaya-25»: kak raj stal adom, available at: http://www.cablook.com/mixlook/eksperiment-vselennaya-25-kak-raj-stal-adom/ (accessed 12.02.2017) [in Rus].
14. SHopengauehr A. (1993) Metafizika polovoj lyubvi. – Mir kak volya i predstavlenie. T. 2. Moscow, Nauka, 672 p. [in Rus].
15. SHopengauehr A. (1993) Aforizmy zhitejskoj mudrosti / SHopengauehr A. Izbrannye proizvedeniya. Moscow, Prosveshchenie, 480 p. [in Rus].

UDC 101.1::316 + 123.1 +

MAN AS A UNITY OF SOUL AND BODY

Chuprov Alexander Stepanovich,
State Pedagogical University of Blagoveshchensk,
Doctor of Philosophy, Professor,
Blagoveshchensk, Russia.
E-mail: alex.chupr@yandex.ru

Annotation
The article is devoted to philosophical-anthropological analysis of human corporeality, defining the main feature (selfishness) and contradiction in being an individual (between his own life and death), his "care": security; satisfying needs for air, water and food; search physical supports and its "development"; reproduction. The role of health and sexuality in shaping personality as bodily and spiritual essence of man is emphasized.

Key concepts:
man,
physicality,
soul,
selfishness,
caring.