

Джорджия Римонди

## Понятие «духовной телесности» в лосевской интерпретации платоновского Эроса

---

GIORGIA RIMONDI

THE IDEA OF 'SPIRITUAL CORPOREITY' IN LOSEV'S INTERPRETATION OF PLATONIC EROS

ABSTRACT. The article analyses Platonic Eros in A.F. Losev's early work *Eros u Platona* (1916). The definition of Eros as 'spiritual corporeity' not only reveals the essential monism of Losevian interpretation of Plato, but also the Christian point of view in understanding the relation between idea and matter, which largely relies on the doctrine of divine humanity. The reference to V. Solov'ev represented for Losev a significant historical argument in favour of his idea of an ontological bound between two plans, ideal and real, which in his latter works will be developed in the concept of personality. The latter can be seen as realization and completion of Platonic philosophical project in Losev's thought.

KEYWORDS: Losev, V. Solov'ev, spiritual corporeity, Platonic Eros, gnoseological ontology, Christian Platonism, God-manhood, personality.

---

Философские размышления А.Ф. Лосева в процессе их развития питаются разными источниками и теоретическими опорами. Творчество Платона занимает среди них, несомненно, значительное место и служит для Лосева источником постоянного диалога, обмена и дополнения. Платонизм для философа — одно из самых актуальных философских течений, способное к плодотворному диалогу с современными тенденциями. Не случайно в первой работе Лосева, статье 1916-го года «Эрос у Платона», рассматривается эта же тема. Цель статьи заключается в толковании плато-

---

© Дж. Римонди (Парма). giorgia.rimondi@gmail.com. Пармский государственный университет; Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

новского учения об Эросе с философской точки зрения, то есть с точки зрения того, какое значение мышление имеет для жизни: «Мы хотим узнать, что́ дает учение Платона об Эросе <...> для нашего интимного и наиболее глубокого стремления к смыслу жизни. <...> Как пережил эту истину Платон?»<sup>1</sup>

Свой анализ Лосев начинает с обсуждения греческого понимания Эроса до Платона. В частности, он рассматривает две на первый взгляд противоположные тенденции. Первая из них, восходящая к Гомеру, Гесиоду и орфизму, интерпретирует Эрос как космогоническую силу, принцип света и организующее начало мира; таков эрос «космический», или «эрос творчества». Вторая же, симметрично противоположная первой, подчеркивает «лирический» характер Эроса как духовного слияния, падения границ между отдельными душами. То, что, казалось бы, могло быть воспринято как двойственность, двойной аспект эротической связи в качестве чего-то материального и вместе с тем духовного, в действительности прочитывается Лосевым в одностороннем порядке. Эти две концепции представляют собой разные стороны одного и того же древнегреческого эроса, соответствующие космически-творческому и индивидуально-созерцательному планам, которые в платонизме, наконец, соединились. В частности, интересно обратиться к учению об Эросе как оно выразилось в диалоге «Пир». Уже тот факт, что Платон, говоря о любви, выбрал слово ἔρως, а не другие греческие слова, выражающие влечение и желание — такие как λόθος или ἵμερος — подтверждает тот факт, что он хотел подчеркнуть физический и чувственный характер, а именно характер телесности. Однако как следует понимать эту платоновскую телесность?

Главный вопрос в античном мире — не только найти внутреннюю космическую гармонию, но и в том, чтобы связать макрокосм с микрокосмом, человека со Вселенной. Подобным образом, в платоническом Эросе, как и в античной мысли в целом, Лосев обнаруживает интимное стремление к нахождению точки пере-

---

<sup>1</sup> Лосев 1993b: 33.

сечения между идеей и материей, душой и телом. В частности, диалектика Платона, сосредоточенная на проблеме познания, является выражением попытки найти эту связь. Однако такой синтез необходимо осуществлять не только отвлеченно, то есть на логическом и гносеологическом уровне, но и телесно-физически. Подлинное соединение происходит на уровне любовного влечения, понимаемого в прямом смысле слова, как образ любви к телу и духу.

В своей речи в «Пире» Сократ характеризует Эрос как соединение богов и людей, материи и стремления к бесконечному, что по Лосеву представляет собой одно из высших выражений платоновской теории познания. На самом деле, именно тут он находит тот синтез философии и мифологии, который характеризует платоновскую мысль: «Самый яркий синтез философии и мифологии дан у него, пожалуй, в образе Эроса (Пир 203b–204d)»<sup>2</sup>. Итак, в области Эроса происходит конкретизация — по словам Лосева, «мифологическое закрепление» — платоновской теории идей<sup>3</sup>; эротическая любовь становится образцом всякого познания, как связь двух планов бытия. Следует подчеркнуть, что Лосев опирается на определенное представление о связи между субъектом и объектом, изображающее знание в первую очередь как онтологическое общение, в котором отношение между познающим и познаваемым осуществляется благодаря тому факту, что эти два элемента находятся на равных уровнях.

Итак, утверждение «любовь есть вечное стремление любящего к любимому»<sup>4</sup> в гносеологической перспективе можно было бы прочесть как «познание есть стремление субъекта к объекту». Здесь Лосев следует за другим великим русским платоником, П.А. Флоренским, который определял познание как «любовь познающего к познаваемому», что по эротической схеме требует от познающего выйти из себя и войти в познаваемое. При познава-

---

<sup>2</sup> Лосев 1990: 54.

<sup>3</sup> См. Лосев 2000: 221 слл. и Лосев 1995с: 470

<sup>4</sup> Ibid. 234

тельном процессе происходит такое же соотнесение чувственности и сознания, что лежит и в основе эротического отношения: «Познает не тот, кто мыслит, но тот, кто любит. И познает не тот, кто видит, слышит и осязает, но тот, кто любит»<sup>5</sup>. Иными словами, человек познает благодаря эротической связи, соединяющей его с объектом. В этом смысле нужно понимать лосевское утверждение, по которому «Эрос — <...> пра-миф платоновского учения об идеях»<sup>6</sup>. На самом деле, Эрос представляет собой средний момент, соединяющий вещь и сознание в новый синтез, определенный Лосевым как «рождение в красоте».

Кто не понимает, как всякая «данность» трансцендентально определяется соответствующей «заданностью», тот, далее, не поймет, почему Платон говорит о рождении в красоте. Сначала нужно понять, что всякая чувственная вещь только и возможна благодаря заключенному в ней смыслу, что удалить из нее смысл — это значит удалить саму вещь, что смысл определяет вещь. <...> Принцип, определяя вещь, сливается с нею в неразличимое становление, вступает с нею в брак; вот когда это становление останавливается, вот когда из него появляется ставшее, и мы получаем уже устойчивые символы, получаем неустанное порождение все новых и новых законченных символов<sup>7</sup>.

Следует отметить, что употребляемый рядом с понятием «символ» термин «рождение» является одной из главных тем лосевской философии и понимается им именно в платоновском — и диалектическом — смысле, в качестве становящегося синтеза, рождающегося из соединения противоположностей.

Эта мысль является одним из лейтмотивов всей философии Лосева, занимающегося отношением идеи к вещи, понятием тела, взаимоотношением бытия и знания, человека и Бога, стремлением к «высшему синтезу». На самом деле, по сравнению с остальными диалогами в «Пире» учение об Эросе как «средине»

---

<sup>5</sup> Лосев 2000: 219.

<sup>6</sup> Лосев 1993а: 679.

<sup>7</sup> Лосев 2000: 237.

выделяет динамический синтез действительности, представляющий собой в интерпретации Лосева решение центральной для античного мышления проблемы соединения устойчивости и становления — сплошного бытия элеатов и гераклитовского потока.

Словом, становящийся Эрос, динамический синтез, вечная полнота и принципность, вечная порождаемость и духовное стремление — вот итог платонизма на этой ступени. Этот итог свидетельствует о том, что здесь дается учение о слиянии двух сфер, и потому это есть учение диалектическое. Завершается оно, однако, таким синтезом, в котором на первый план выступает стихия становления<sup>8</sup>.

Если материя, понимаемая здесь в широком смысле как *иное* идеи, — это «принцип частичного функционирования идеи», то «материя у Платона есть просто-напросто функция идеи. Идея существует у Платона не только сама по себе <...> она также существует и для другого, она и подвижна, она есть всегда и определенного рода структура, и притом вещественная структура». В связи с этим положением в «Очерках античного символизма и мифологии» Лосев критикует тезис Шпенглера о том, что античность не знала бесконечности, а только конечность тела, свойственную скульптурному духу<sup>9</sup>. Наоборот, главная интуиция древности состояла в понимании тела не просто как голой конкретности и конечности, но и как живого и одухотворенного тела, сохраняющего свой внутренний жизненный импульс, направленный в сторону преодоления его конечности и тварной природы. Примером служит античный атомизм Демокрита, по которому атомы являлись духовными единствами, бесконечно делимыми. Таким образом, «платоновские идеи изливаются в материальный мир, они вполне познаваемы и мыслимы, и они составляют с материей единое целое»<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Лосев 2000: 226.

<sup>9</sup> Лосев 1993а: 59–63.

<sup>10</sup> Лосев 1995а: 28, 29, 73.

Основной вопрос, ощущаемый Лосевым в платоновской мысли, заключается именно в том, чтобы свести воедино две сферы реальности — так, чтобы найти их синтез. В связи с этим Лосев ссылается на учение Владимира Соловьева, который выявил в трудах Платона выражение глубокой трагичности человеческой жизни.

На самом деле, Эрос в «Пире» подразумевает андрогинизм, стремление к сущностному преобразению, возврат к утраченному единству. Однако андрогиническая напряженность не остается чисто абстрактной, но происходит и на уровне телесности — здесь намечается явное влияние античного физико-космогонического представления об Эросе. Определение платоновского Эроса в качестве «духовной телесности» подчеркивает именно своего рода субстанциальность, однако наличие телесности вызывает некоторое уменьшение и урезание идеального начала:

Античный, скульптурный материализм, как и всякий материализм, хочет стоять ближе к бытию и к жизни, каковые он понимает чисто телесно. Но именно эта принципиальная телесность и мешает ему действительно стать ближе к бытию и жизни, ибо бытие и жизнь не есть тело. Тело связывает духовную энергию и приводит ее к пассивности, к пассивному отображению того, что создано уже не ею, но еще до нее<sup>11</sup>.

«Статуарно-пассивно-объективный» метод античного мироощущения не дает духу возможности вполне осуществлять себя вне тела, то есть сохранять свою активность.

При этом Платон затрагивает христианскую тему, хотя и бессознательно, не признавая божественную и религиозную природу такого преобразования. Иными словами, «Платон знает это преобразование и чаёт его, но он не может найти ему названия»<sup>12</sup>. Лосев видит главный недостаток платоновского толкования Эроса в том, что его рассуждение происходит в рамках языческой пер-

---

<sup>11</sup> Лосев 1993а: 657.

<sup>12</sup> Лосев 1993b: 56.

спективы, в которой отсутствует подлинное общение двух планов действительности и его оправдание высшей реальностью, имеющей субстанциальный и целостный характер. С лосевской точки зрения, это свойственно только христианству, в качестве реального воплощения отношения души и тела. Хотя в статье «Эрос у Платона» этого нет явно, можно предполагать, что речь тут все же идет о понятии личности, которое Лосев будет развивать в более поздних работах. Личность понимается им как самое конкретное выражение идеального смысла: так она претворяется в сфере мифа — в качестве символического проявления полной тождественности внутреннего и внешнего.

В связи с этим интересно отметить, что в работах 1920-х годов Лосев снова прибегает к противопоставлению (ницшеанского происхождения) античности и современности, классицизма и романтизма<sup>13</sup>, выставляя в качестве синтеза этих полюсов именно христианское понятие личности. На рубеже античности и средневековья наблюдается переход от атрибутивного понимания личности — «личность атрибутивная» характерна для греческого классического периода — к субстанциальному пониманию: «личность субстанциальная» свойственна христианской эпохе. В первом случае объективно-вещественная стихия преобладает над духовной и идеальной стороной; в качестве примера Лосев приводит платоновское понимание души как своего рода тела, ярким выражением которого оказывается учение о бессмертии тел. Античность вообще лишена всякой интуиции личности как адекватного *взаимопроизывания* идеи и вещи; античные боги имеют тело в соответствии с мифологическим мировоззрением, подчеркивающим связь с природой и конечным, вещественным космосом<sup>14</sup>. С одной стороны, «христианство первое внесло в философию этический и метафизический волюнтаризм», таким образом отходя от классицизма, еще связанного с понятием рока, в кото-

---

<sup>13</sup> Ту же самую антитезу подчеркивал Вячеслав Иванов, ср. Ghidini 1997: 202.

<sup>14</sup> См. Лосев 1988: 48–55.

ром человек и космос были уже безвозвратно разделены<sup>15</sup>. Целостное мировоззрение христианского всеединства не является, как античное всеединство, космологическим или логическим, а имеет отчетливый личностный характер, как подчеркивает Лосев, следуя за Вл. Соловьевым. С. Хоружий отмечает, что «в отличие от эллинской интуиции всеединства, выросавшей из созерцания Космоса и Логоса, в основе христианской интуиции всеединства — человек и сообщество людей»<sup>16</sup>. С другой стороны, понятие личности, которое ввело христианство, оказавшееся переломным моментом в истории европейской культуры, получает дальнейшее развитие в сторону субъективизма в романтической культуре, где абсолютизируется идея человеческой свободы.

Христианская культура предстает средним термином между античным объективизмом, стремящимся к конечности, и романтическим субъективизмом бесконечного преодоления — Лосев рассматривает их как два противоположных вида нигилизма.

Две крайности телесности и духа, классицизма и романтизма, являются двумя противоположностями, в рамках которых движется вся история западной культуры; первая подчеркивает пластическую природу, стремление к конечности, а вторая получается из абсолютизации личности в новоевропейскую эпоху, которая приводит человека к постоянному преодолению себя в бесконечном становлении.

Античность исповедует безразличие индивидуума в целом. Новое время — индивидуалистично до самых последних своих корней. В этом противопоставлении, мне кажется, заключена весьма важная мысль, освещающая одну из коренных особенностей нового мироощущения. Я бы сказал, что античность — космична, новая же Европа — исторична. Там — личность мирно пребывает на лоне общекосмической жизни. Здесь — личность активно и часто озлобленно борется и с природой, и с миром, желая осилить их и владеть ими. <...> Поэтому христианство, несмотря на

---

<sup>15</sup> Лосев 1993b: 56.

<sup>16</sup> Хоружий 1994: 37.



все свои порывы в мир божественный, есть мировоззрение не романтическое, но классическое, и поэтому же романтизм, несмотря на все свое расхождение с Возрождением и Просвещением, есть плод именно этой общей индивидуалистической культуры. Классицизм — индивидуалистичен, но его индивидуум есть вся община, все общество, весь мир, все человечество, все божество<sup>17</sup>.

Таким образом, кажется, что Лосев вводит поправку к платонической мысли, которой не удалось преодолеть пропасть между телом и идеей, материей и духом, так как она не знала субстанциальной природы христианской связи человека с Богом. Как отмечал Е. Трубецкой, божество в древней Греции — это всего лишь неосуществленная идея, оставшаяся «вне области генезиса», то есть «не могло родиться в мир»<sup>18</sup>. В «Очерках античного символизма и мифологии» Лосев дает краткий обзор основных различий между христианской и языческой концепциями взаимосвязи идеи и материи; хотя обе предполагают некоторое тождество идей и материи, их отличие сказывается в разном гипостазировании (материальное в случае язычества, духовное в христианстве) и, следовательно, в двух различных символах (материальном и духовном), полученных в результате такого гипостазирования<sup>19</sup>. Именно поэтому «античное мироощущение, по существу своему языческое, пантеистическое, связанное с землей и в *существо* своем телесное, необходимым образом противостоит христианству»<sup>20</sup>. В этом смысле нужно понимать возражение Лосева Флоренскому, которого он упрекает в «христианизации» платонизма: «Флоренский, с моей теперешней точки зрения, все-таки слишком *христианизирует платонизм*. Вернее же, он просто имеет в виду *христианский платонизм*. Для античности это понимание слишком духовно»<sup>21</sup>. Несмотря на признание значимости мысли Флоренского, Лосев не принимает в его интерпре-

---

<sup>17</sup> Лосев 1995b: 249.

<sup>18</sup> Цит. по Лосев 1993b: 58.

<sup>19</sup> Лосев 1993a: 812.

<sup>20</sup> Ibid. 65.

<sup>21</sup> Ibid. 705.

тации платонической идеи ни иконографический, ни духовно-выразительный аспект, не соответствующие подлинной сущности платонизма<sup>22</sup>.

По сути, вся лосевская критика сводится к тому, что учение Платона страдает отвлеченностью в толковании отношений Эроса с тем, что от него рождается и что по существу заключается в «статуарном» характере античного символизма. Следовательно, у Платона остается нерешенным отношение между двумя планами, человеческим и божественным, тварным и нетварным.

Руководствуясь христианским воззрением при толковании платонической мысли, Лосев обнаруживает две стороны Эроса в «Пире», которые он определяет как «святой» и «проклятый». Первый относится к лирическому пониманию Эроса, то есть к Эросу отвлеченно-теургическому, восходящему к Еврипиду. Таково соединение человека и бога, то есть соединение, прежде всего, духовное, общение и взаимопронизывание душ. Проклятый же представляет собой конкретное миропреображение, что находит свое отражение у Гомера, Гесиода и в орфизме, согласно которым Эрос лежит в основе космогонического процесса, является источником света и творения мира. В последнем случае Эрос — космический принцип реального действия над материей. Лосев подчеркивает значимость платоновской интуиции подобного дуализма, при этом он отмечает предпочтение Платоном второй стороны Эроса, однако «философ захотел создать его своими руками <...> и захотел осуществить его в *государстве*, в людях»<sup>23</sup>. В этом и состоит настоящая драма Платона: то, что на самом деле является богочеловеческой связью (в терминологии Вл. Соловьева), сводится у него к тварной связи между людьми именно из-за языческой основы, в которую укладывается его мышление. Иными словами, Платону не под силу созерцать высший синтез.

---

<sup>22</sup> Лосев 1993а: 705.

<sup>23</sup> Лосев 1993б: 59.

Итак, в качестве итога нашего небольшого исследования можно утверждать, что по Лосеву понятие духовной телесности выявляет сущность платоновской мысли во всем ее своеобразии; через нее Платон стремился переосмыслить и обобщить классическую мысль, тем самым разрабатывая предпосылки для ее развития. У него духовность и телесность, которые в «Пире» являлись двумя крайностями четырех эротических стадий, сливаются воедино; Эрос включает в себе тело и дух, материю и идею, и поэтому он лежит в основе познания, и даже больше того — действительности, как выражение связи вещи и идеи. Однако специфический статуарный характер древнегреческого миропонимания предполагает представление об Эросе в исключительно пантеистическом смысле, что исключает то целостное преобразование живого тела, которое должно было быть самым высшим уровнем эротической лестницы.

Лосевское понимание эротического в его ранней статье «Эрос у Платона» затрагивает, таким образом, ряд вопросов разного рода — как гносеологических, так и этических, религиозных, эстетических, которые затем будут разрабатываться в более поздних работах. Однако уже в статье 1916 года наблюдается четкое представление о платонизме, которое характеризуется существенным монизмом и прочтением его с христианской позиции, то есть с точки зрения стремления к «высшему синтезу» в рамках субстанциального общения. Только христианство, считает Лосев, в качестве конкретного синтеза человека и Бога, тела и духа, и есть истинная духовная телесность, то есть воплощение философского проекта Платона.

---

*Литература*

- Лосев 1988 — Лосев А.Ф. Античная философия и общественно-исторические формации. Два очерка // Античность как тип культуры / Отв. ред. А.Ф. Лосев. М.: «Наука», 1988. С. 6–77.
- Лосев 1990 — Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: «Мысль», 1990. С. 3–69.
- Лосев 1993а — Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: «Мысль», 1993.
- Лосев 1993б — Лосев А.Ф. Эрос у Платона // А.Ф. Лосев. Бытие — Имя — Космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: «Мысль», 1993. С. 31–60.
- Лосев 1995а — Лосев А.Ф. Словарь античной философии. М.: «Мир идей»; «Акрон», 1995.
- Лосев 1995б — Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Форма — Стиль — Выражение / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: «Мысль», 1995. С. 5–296.
- Лосев 1995с — Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Форма — Стиль — Выражение / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: «Мысль», 1995. С. 405–602.
- Лосев 2000 — Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: «АСТ», 2000.
- Хоружий 1994 — Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: «Алетейя», 1994.
- Ghidini — Ghidini M.C. Il cerchio incantato del linguaggio. Moderno e antimoderno nel simbolismo di Vjaceslav Ivanov. Milano: Vita e Pensiero, 1997.