

Виктор Левченко

ТЕЛО И ЭРОС: АНТИЧНЫЕ ИСТОКИ ФИЛОСОФИИ ХРИСТОСА ЯННАРАСА

Греческий мыслитель Христос Яннарас, представляя в своем творчестве современные тенденции развития православной философии («неоортодоксии»), разрабатывает те темы, с которыми работали в XX веке, в частности, и фундаментальная онтология М. Хайдеггера, и феноменология (Э. Гуссерль, М. Шелер, особенно М. Мерло-Понти и Ж.-Л. Марион), и философская антропология Х. Плеснера. Прозванный современниками «православным Гегелем», Яннарас постулировал целостность бытия, принадлежность человека и к сфере духовного, и к сфере природного, попытался соединить дух и телесность в органическом синтезе. При этом в его сочинениях наблюдается своеобразный «концептуальный Ренессанс» святоотеческой мысли, которая демонстрирует свою продуктивность и актуальность в приложении к исследованию духовных проблем нашего времени.

Но кроме этого, безусловно важного для Яннараса, источника философствования обнаруживается сильное влияние, как тематическое, так и собственно в выстраивании отношения между концептами, древнегреческой философской традиции (прежде всего Платона). Рассмотрение этой связи и является задачей данной статьи.

Яннарас обращается к теме телесности во многих своих работах – таких, например, как «Метафизика тела», «Личность и эрос», «Вариации на тему Песни Песней» и других. Тело является существенной онтологической константой, задающей статус человека как соотносящего себя с Богом-личностью и вообще делающей возможной межличностную коммуникацию как с другим человеком, так и собственно с Богом (см: [14, с. 169–192]). Действительное бытие человека, согласно Яннарасу, представляет собой единство формально-выразительного и чувственно-достоверного принципов в жизни. По сути, это было возможностью реализовать свое бытие как порядок и красоту «в соответствии с логосом» [11, с. 10–13] в платоновском его понимании.

Для человека, согласно Яннарасу, характерны жажда бытия и жизни, при этом всякая личность выступает и познается из отношения к ней как к уникальному бытийному факту, единственному и неповторимому. «Это отношение осуществляется посредством личностных энергий; в случае человека – посредством энергий тела и души: внешнего облика, речи, жестов, творческой деятельности, любви; волевых, интеллектуальных, критических, эмоциональных проявлений и т. д.» [15, с. 59]. Человеку не дано его сущностное бытие ни в душевном, ни в телесном выражении как автономное и самодостаточное. Ведь даже мое

тело как таковое не было бы дано мне в собственном чувственном опыте, если бы я не мог воспринимать другое тело и осуществлять перенос моего видения Другого на самого себя, видеть (и вообще, воспринимать) себя как бы глазами этого Другого.

При этом, согласно Яннарасу, Другой открывается нам только в случае нашей причастности его жизненным энергиям (энергиям речи, мышления, воображения, способности к творчеству, воли, любви, власти и т. п.), *отнесения* к ним. Именно в них мне открывается его бытийная инаковость. «Мы жаждем жизни, и возможность жизни заключается только в связи с Другим. В личности Другого мы спрашиваем возможность жизни – взаимность в отношении. Другой становится “признаком” жизни, видимым ответом на наиболее глубокое и господствующее желание нашей природы» [13, с. 403]. Несмотря на то, что в этих актах встречи раскрывается, что есть человек в целом, он осуществляет их уникальным образом. Яннарас демонстрирует это на примере нашего восприятия музыки. «Слушая музыку, мы познаем творческую, созидательную способность, или энергию, человеческой сущности, или природы. Но только слушая музыку Моцарта (участвуя в его музыкальном творчестве), мы можем отличить его личностное проявление (инаковость его личностной энергии) от музыки Баха или Бетховена. Мы познаем инаковость конкретного человеческого существа – Моцарта – только через причастность его творческо-созидательной энергии. Никакого предметно-словесного определения не было бы достаточно для познания уникальности моцартовской музыки в сравнении с любой другой музыкой. И это уникальное своеобразие познается целиком (а не частично) всеми, кто участвует через слушание в музыке Моцарта» [15, с. 64]. В определенной степени, подобная позиция близка пифагорейско-платоновскому подходу в понимании музыки как гармонической связи души и тела, задающей уникальное соответствие индивидуального и универсально-космического. Напомним, что, согласно пифагорейцам, душа – это настройка тела и функция хорошо организованного состояния тела. Когда организация тела нарушается, оно разрушается и то же самое происходит с душой. Душа – это натянутая струна музыкального инструмента, а тело, в свою очередь, является конструкцией, в пределах которой струна натянута. Поэтому и возможно было «музыкальное врачевание» с его практикой индивидуального подхода к излечению людей (см., напр.: [2, с. 248–258]).

Таким образом, *отнесение* лежит в основе бытия человека, задает человеческий мир как таковой и самого человека, в единстве его телесного, душевного, социального, культурного, личностного и даже божественного. При этом такой способ бытия универсален для всех проявлений существования человека, даже в случае, когда оно проявляется как мир без Другого (в данном случае мы имеем дело со случаем отказа,

тоже предполагающем Другого и отличие от него). «Наше тело – биологический продукт динамики связей, природная уникальность в действенном общении» [12, с. 26].

Подключенность человека к миру во многом обусловлена его телесностью как вводящей в телесное понимание связь с Природой-телом, с Космосом как телом. Собственно благодаря активистской (экстатической, т. е. действенной) позиции человека тело задает личности измерение универсальности. Как справедливо по этому же поводу заметил В. В. Биbihин, «границу тела провести трудно. Оно плавно переходит в космос. <...> Наше тело вплетено в окружение, в тело мира способами, о которых мы еще очень мало знаем» [1, с. 302, 306]. В античности мы неоднократно встречаем различные версии онтологии общекосмического тела, интегрирующего в себя и человеческое тело, и душу («энтелехию» этого тела, если воспользоваться известным понятием Аристотеля)¹. Соответствие человеческого тела космосу выражено в знаменитой платоновской метафоре тела человека как «колесницы души» – образе, безусловно, заключающем в себе небесную символику (Тимей 44d–45b) [9, с. 475]. Эта интуиция, характерная для древнегреческих мыслителей, основывалась на представлении о неустойчивости и подвижности тела, понимаемого как индивидуальность некоего рода. А. Ф. Лосев, отмечая эту особенность, говорил, что «тело как порождение материальной потенции всегда является определенного рода носителем тех или иных свойств и качеств. Однако эти свойства и качества вещей, с античной точки зрения, тоже находятся в постоянном становлении, сплошно и текуче переходят одно в другое, поскольку этого как раз и требует телесная интуиция, сразу отражающая собою и то, что становится, и самый процесс этого становления. А иначе это была бы не интуиция живого тела, а интуиция мертвого материального обрубка» [5, с. 622]. Такая позиция позволяла демонстрировать постоянное движение от тела к идее и обратно, ради чего стойками было даже предложено специальное понятие «напряженность» (tonos) бытия, делающее возможным объяснить разнотипность субстанции тела и телесное единство жизненно размытого (расплывающегося и приобретающего конкретные очертания) мира. Исходя из этого, следует не согласиться с Ольгой Гомилко, противопоставляющей в своей книге «Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі» телесность и умозрение у древних греков [см.: 3, с. 13–16]. Древние греки создали учения и о физическом теле, и о душевном теле, и о ментальном теле. Даже олимпийские боги обладали своим эфирным телом, как раз и относимым, например, Аристотелем к умопостигаемой сфере бытия. По большому счету умозрение древних греков – это специфическая

форма видения.

В платоновском «Тимее» (44d–45b) содержатся рассуждения о подобии очертаний тела человека очертаниям Вселенной. Человеческое тело слагается как тело космоса не из физических элементов, а из первоначал бытия, поэтому и тело человека устроено так, чтобы быть причастным «всем движениям, сколько их ни есть» [9, с. 447], и соматико-витальные особенности и части человека выражают соответствие первоосновам бытия. И хотя тело является темницей души, но «плоть служит ей оплотом, чтобы она могла уцелеть, находясь в теле, как в застенке» (Кратил 400c) [7, с. 634].

В единстве этих форм телесности, задающем целостность и полноту мира, возможно, и обнаруживается такая особенность античного мировоззрения как каллокагатия, постулирующая тождество красоты и добродетели. Примеров каллокагатии, связанных с темой телесности, в древнегреческой культуре бесчисленное множество. Так, уже у Гомера в «Илиаде» внешнее уродство Терсита и его порочность и душевная низость тесно связываются. В греческом театре, выступавшем своеобразной сакральной самодемонстрацией полиса, запрещалось присутствовать калекам, даже ставшим таковыми, защищая отечество, с целью не допускать уродства при совершении священных драматических состязаний. Каллокагатия лежит в основе и античной физиогномики. И серьезное отношение к ней продемонстрировано в знаменитом анекдоте об ее основателе Зопире, рассказанном Цицероном в «Тускуланских беседах». Зофир, утверждавший, будто он умеет распознавать нрав по облику, стал говорить перед многолюдной толпой о Сократе, исходя из его внешности, как о порочном человеке, чем вызвал смех окружающих, знающих добродетельную жизнь Сократа. Но последний заступился за Зофира, рассказав, что в детстве действительно был склонен к отмеченным физиогномиком порокам, но в результате работы над собой победил их в себе.

В «Пире» (210e–212a) Платона обосновывается, что постижение прекрасного самого по себе возможно только благодаря экстатическому восхождению от созерцания прекрасных тел как отдельных проявлений прекрасного к созерцанию единообразного божественного прекрасного, являющегося и истинной добродетелью. «Кто <...> будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе, то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды, – нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно

с другим безобразное. Прекрасное это предстанет ему *не в виде какого-то лица, рук или иной части тела* (курсив мой – В. Л.), не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом. <...> Вот каким путем нужно идти в любви – самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх – *от одного прекрасного тела к двум, от двух – ко всем* (курсив мой – В. Л.), а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь, наконец, что же это – прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе... только и может жить человек, его увидевший» [8, с. 121–122].

Подобное «восходящее» (если можно так выразиться) понимание красоты содержится и в работах Яннараса. Он подчеркивает, ссылаясь в качестве источника такого подхода на апофатические тексты, в частности на «Ареопагитики», что «красота есть эмпирическая категория, обладающая “призывным” характером. Она представляет собой зов эротического желания, жажды личного отношения, общения и единения» [15, с. 84]. Это призывное стремление к полноте жизни, присутствие ее Яннарас и называет красотой. Подобное осязаемое начало стремления к красоте является признаком полноты бытия. «Поскольку она все в себе зовет, постольку и называется красотой. Красота есть зов, призыв к такому отношению и со-бытию, которое сулит принести нам “избыток” жизни. Красота зовет к вожделенной причастности жизни, к преодолению смерти» [13, с. 411]. Исходная точка такого понимания этой проблемы как у Яннараса обнаруживается в философии Платона, который также стремился сообщить телесному действительную жизнь в красоте и бессмертии. Это рождение в красоте и есть, по Платону, задача Эроса².

В отечественной традиции мы встречаем две работы, достаточно подробно проанализировавшие эту тему, – В. С. Соловьева «Жизненная драма Платона» [10] и А. Ф. Лосева «Эрос у Платона» [6]. Оба мыслителя выражают в качестве основного достижения Платона обнаружение религиозного смысла Эроса, преображения прекрасного тела, одухотворения его в процессе любви. Две идеи, изложенные в речах знаменитого диалога «Пир», наиболее значимы для Платона в данном контексте – идея космичности и идея андрогинизма. Первая идея позволила Платону обосновать через Эрос возможность достижения прекрасного. Эту идею он реализует в речи Эриксимаха (Пир 186a–188e),

который с натурфилософских позиций говорит об универсальности Эроса: «...живет он не только в человеческой душе и не только в ее стремлении к прекрасным людям, но и во многих ее порывах, да и вообще во многом другом на свете – в телах любых животных, в растениях, во всем, можно сказать, сущем» [8, с. 94] (курсив мой – В. Л.). В речи же самого Сократа дается развитие этой темы, через создание мифа о двойной природе Эроса, вытекающей из тайны его рождения. Он сын божественного Обилия (Пороса) от человеческой Бедности (Пении). Согласно Платону, Эрос только еще стремится к красоте, потому что он не обладает ею. Он – сила, приводящая людей к богам, а богов к людям. Эти медиаторские, посреднические функции связаны с вышеуказанной двойственностью его природы. Любовь – это рождение «в прекрасном как телесно, так и духовно» [8, с. 116], что и является залогом бессмертия для смертного существа («приобщается к бессмертию смертное – и тело, и все остальное» [8, с. 118]). Таким образом, любовь – это преображающая мир всеобщая и одухотворяющая сила.

Яннарас в своей концепции эроса говорит об укорененности силы любви в самой природе человека и что каждая отдельная личность выстраивается именно этой силой. И в личные отношения с Богом мы вступаем только благодаря ей. «Эта объединяющая мощь эроса, в противоположность стремлению падшей природы к бытийной самодостаточности отдельных индивидуумов, служит проявлением динамики жизни. <...> Эта мощь эроса – тот самый порыв, благодаря которому сохраняется как биологическая жизнь, так и возможность отношения человека с Богом» [15, с. 78]. И поэтому, как это ни парадоксально, для Яннараса распутство, неразумная похоть как чисто эгоистическое вождление сохраняет неясное стремление к единению с другим человеком, соотнесенность с трансцендентным по отношению к его природе [см.: 15, с. 79]. Поэтому обнаруживается здесь и близость другой знаменитой формулировки сути любви, а именно Владимира Соловьева – победа эгоизма при сохранении индивидуальности.

Идея андрогинизма раскрывается Платоном в речи Аристофана в «Пире» (190d–193d) и развита в теории «лирического эроса» (как ее назвал А. Ф. Лосев [6, с. 207]) диалога «Федр». Андрогинины – это существа, совмещавшие в себе особенности обоих полов. Предупреждая их замыслы против богов, Зевс разделил их на половинки и обрек эти половинки на поиск друг друга в стремлении (которое и есть Эрос) слиться снова. Благодаря любви мы удовлетворяем страсть к утерянной цельности. В результате цельная личность предается эротическому восторгу, отдает себя Другому, жертвует собой ради Другого.

Для Яннараса требование любви несовместимо с вымериванием, с частичностью и отрывочностью, направлено к жизни, т. е. к полноте

связи с Другим. В любви, избегая своей собственной ограниченности, мы жаждем и достигаем жизни своими телом и душой. Идея андрогинизма звучит у Яннараса буквально по-платоновски. «Стремление к жизни, посеянное в нашей природе, оплодотворяет каждую частицу нашего бытия: неудержимое стремление к отношению, к со-бытию, стремление стать одним с пред-метной сущностью мира – с красотой земли, безбрежностью моря, сладостью плодов, благоуханием цветов. Одним телом с Другим. Другой есть единственная возможность обрести взаимность в нашем отношении с миром. Другой – это лик мира, слово каждой пред-метной сущности. Слово, обращенное ко мне, зовет меня к универсальности со-бытия» [13, с. 404].

В заключение хотелось бы отметить, что сопоставление современных моделей философствования, в нашем случае Х. Яннараса, с античными демонстрирует отсутствие так называемого «прогресса», столь характерного для науки, если проследить историю ее становления. Общность тематическая вокруг рассмотрения проблемы «человек и его бытие» просматривается и в выборе концептов, таких, например, как тело, эрос, жизнь, отнесение, и в предлагаемых идеях и принципах исследования вышеназванной проблемы. Скорее можно предположить, что разные философы дают ответы на вызовы бытия, и в случае Христа Яннараса мы наблюдаем реабилитацию этого «проблемного» прошлого, заявленного и в античности, и в апофатике.

Примечания

¹ Более подробное рассмотрение мною этой связи космической и человеческой телесности см. в моей статье «Становление рациональности в греческой философии» [4].

² В своей беседе с Константином Сиговым (1991 г.) Христос Яннарас указывает, что корни его теории экстатичного и трансцендентного характера эроса, развиваемые им на основе святоотеческих православных текстов (Григорий Палама, Иоанн Лествичник, Максим Исповедник и др.), обнаруживаются уже у Платона [12, с. 7].

1. Бибихин В. В. Язык философии.– М.: Языки славянской культуры, 2002.– 416 с.
2. Бозций. Наставления к музыке // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли.– Т. 1.– М.: Изд-во Академии художеств СССР, 1962.– С. 248–258.
3. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі.– К.: Наукова думка, 2001.– 340 с.
4. Левченко В. Л. Становление рациональности в греческой философии // Δόξα / Докса. Збірник наук. праць з філософії та філології.– Вип. 4.– Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2003.– С. 61–75.

5. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х книгах. Книга 1.– М.: Искусство, 1992.– 656 с.
6. Лосев А. Ф. Эрос у Платона // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура.– М.: Политиздат, 1991.– С. 188–208.
7. Платон. Кратил // Платон. Собрание сочинений в 4 т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1990.– С. 613–681.
8. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 т.– Т. 2.– М.: Мысль, 1993.– С. 81–134.
9. Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4 т.– Т. 3.– М.: Мысль, 1994.– С. 421–500.
10. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Русский эрос или философия любви в России.– М.: Прогресс, 1991.– С. 77–91.
11. Яннарас Х. Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії.– К.: Основи, 2000.– 314 с.
12. Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень.– К.: Дух і Літера, 1999.– 128 с.
13. Яннарас Х. Вариации на тему Песни Песней // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос.– М.: РОССПЭН, 2005.– С. 401–467.
14. Яннарас Х. Личность и Эрос // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос.– М.: РОССПЭН, 2005.– С. 89–400.
15. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос.– М.: РОССПЭН, 2005.– С. 7–88.