

Зоткина О.Я.*

**ТЕЛО, ДУША И «ЕДИНОЕ ЧУДО»
В «ДИАЛЕКТИКЕ МИФА» А.Ф. ЛОСЕВА ©**

Аннотация. Данная статья посвящена корреляции «душа-тело» в «Диалектике мифа» А.Ф. Лосева. Автором статьи рассматриваются сходство и различие символизма Лосева и Э. Кассирера в данном вопросе, философская рефлексия Лосевым таких «антропологических констант» восточнохристианского дискурса, как апофатизм, целостность и символизм человеческой личности, понимание личностного начала в терминах «образа» и «Первообраза», иерархическая модель бытия человека, источники восходящей и нисходящей личностной динамики. В статье выявляется связь учения о душе и теле с другими важнейшими категориями «Диалектики мифа», – такими, как чудо, «чудесная личностная история», имя, энергия сущности, и делается вывод о статусе онтологической первичности личностного бытия в философии А.Ф. Лосева («личностное априори»).

Ключевые слова: личность; душа; тело; целостность; чудо; иерархия; символ; иконообраз; миф; «личностное априори».

Получена: 04.07.2022

Принята к печати: 28.07.2022

* *Зоткина Ольга Яновна* – кандидат философских наук, специалист в области культурологии и эстетики, преподаватель английского языка в Екатерининском Лицее г. Химки, Россия, e-mail: olgazotkina@yandex.ru

Zotkina Olga Yanovna – PhD in Philosophy, specialist in the field of cultural studies and aesthetics, teacher of English at the Catherine Lyceum of Khimki, Russia, e-mail: olgazotkina@yandex.ru

© Зоткина О.Я., 2023

Zotkina O.Y.

Body, soul and “single miracle” in A.Losev's “Dialectics of Myth”

Abstract. This article is devoted to the problem of human “soul-body” correlation as it is being considered in “Dialectics of Myth” by A.F. Losev. The author analyzes the similarity and difference between positions of Losev and Cassirer in this issue, philosophical reflection of such basic principles of Eastern-Christian discourse as apophatism, wholeness, symbolism of human personality, the understanding of a personality in terms of “image”(icon) and “prototype”, hierarchical model of human being, the sources of raising and descending personal dynamics. The connection between “body-and-soul” issue and other main Losev's concepts (like miracle, “miraculous personal story”, personal name, the energy of essence) is being clarified, and the conclusion that personality is the primary principle in Losev's philosophy (“personal a priori”) is made.

Keywords: personality; soul; body; wholeness; miracle; hierarchy; symbol; icon; myth; “personal a priori”.

Received: 04.07.2022

Accepted: 28.07.2022

Для цитирования: Зоткина О.Я. Тело, душа и «единое чудо» в «Диалектике мифа» А.Ф. Лосева // Вестник культурологии. – 2023. – № 1(104). – С. 25–44. DOI: 10.31249/hoc/2023.01.02

И я ниоткуда
пришел расколоть
Единое чудо
на душу и плоть...

А.А. Тарковский

Тайна человеческой природы, в составе которой от самых начал культуры выделялись тело и душа, сохраняет и оберегает границы своего апофатизма. Под апофатизмом, начиная с Дионисия Ареопагита, понимается неисчерпаемость рациональными и понятийными формами, неподвластность некоторого бытия ресурсам человеческого познания. Признание человеческого бытия именно таковым присутствует в самых разных культурных традициях. Возможно, именно в

этом заключен «антимонопольный» инструмент, не дающий ни одной концептуализации стать окончательной, но дающий каждой из них право голоса и делающий культуру территорией диалога. Целью настоящей статьи является попытка наметить в понимании личности «ранним» А.Ф. Лосевым, и в частности в анализе оппозиции «душа – тело» в «Диалектике мифа», линии связи его философии с традицией христианской культуры.

Целостность личности человека – еще одна из констант этой культуры, наряду с апофатизмом. Как пишет С.С. Хоружий, античная философия в антропологии стоит на позициях двойственной природы человека, «на оппозиции телесного и духовного, обособляющей начало ума и наделяющей его особым статусом» [Хоружий, 1994, с. 22]. Этот дуализм в антропологии был унаследован и западной патристикой, что можно видеть уже у Бл. Августина, полагавшего человеческий разум сверхприродным даром. Именно отсюда берет исток культ отвлеченного разума на Западе, выразившийся в формуле разума как Божественного начала в человеке у Гегеля. Свое предельное выражение данный дуализм нашел у Декарта. Напротив, в восточной патристике разум в человеке «обладал лишь функциональным, но не онтологическим отличием от других элементов тварного естества» [там же].

Данное различие западно- и восточнохристианской антропологии непосредственно касается реальности образа и нагляднее всего проявляется в мире образов. На иконе изображается не Бог и не человек, но Бог, ставший человеком, – Лик (Ипостась) Богочеловека Иисуса Христа, в Котором нераздельно и неслиянно пребывают две Его природы – Божественная и человеческая. «Главная антиномия иконообраза, – пишет В.В. Лепяхин, – изображение Богочеловека как Ипостаси в нераздельности и неслиянности двух природ: Божественной и человеческой» [Лепяхин, 2002, с. 79]. Принцип *изначальности целостной личности всем ее отдельным моментам, или, по-другому, принцип первичности свободной личности перед человеческой «природой»* является важнейшим принципом изображения человека в восточнохристианском искусстве. Хрестоматийное положение «школьного» искусствознания, согласно которому в этом искусстве главное – душа, а тело – нечто вторичное (в отличие от искусства античного), кажется на этом фоне не то чтобы некорректным, но скорее неполным. Образ

здесь – это не образ души и не образ тела, это также не образ их единства или их пропорции, а образ личности как целого (на языке богословия – образ ипостаси). Тело и душа суть выражения личности, но сама личность не сводится ни к телу, ни к душе и не является лишь их соединением. В противном случае личность оказалась бы сведена к внеличной реальности, будь то телесное или духовное начало, взятые абстрактно. Обратимся к «Диалектике мифа»: «Личность ни в коем случае не есть ни ощущение, ни восприятие, ни внимание, ни вообще познание; она не есть ни аффект, ни эмоция, ни чувство, ни стремление, ни желание, ни воля, ни поступки. Она, конечно, необходимым образом в них проявляется. <...> Личность как категория ничего общего не имеет с отдельными изолированными функциями; и из них никогда нельзя будет получить личности, если понятие о ней не получено из другого источника» [Лосев, 1990, с. 556].

В границах самой западной философии осознание непродуктивности телесно-духовного дуализма в антропологии было выражено в 1920-е годы Э. Кассирером. Преодоление дуализма в антропологии Кассирер, как и Лосев, связывает именно с символизмом (хотя символизм этих двух мыслителей весьма различается). В символизме заложено своеобразие Лосева как философа, своеобразие восприятия его мыслью наследия патристики. Напротив, в контексте различных типов философии символизма символизм Лосева выделяется онтологическим личностным подходом к реальности и ее разнообразным феноменам. Согласно Кассиреру, каузальные связи не исчерпывают всего многообразия форм связи явлений и событий. Как не вспомнить тут обличение новоевропейского детерминизма, вырастающего из абсолютизации механики Ньютона, в «Диалектике мифа»! Далее, Кассирер полагает, что фундаментальными являются связи символические (причинно-следственная связь – всего лишь их частный случай), а их прототипом является как раз взаимоотношение души и тела. «Любая детерминация, – пишет Кассирер, – делает душу и тело двумя самостоятельными сущностями, где одна из них обуславливает и определяет другую, тогда как именно такой форме детерминации постоянно сопротивляются отношения души и тела... Поначалу здесь нет ни внутреннего, ни внешнего, нет «раньше» и «позже», воздействующего и находящегося под воздействием. Здесь царствует связь, не нуждаю-

щаяся в том, чтобы ее собирали из разделенных элементов, но первично является исполненным смысла целым» [Кассирер, 2008, с. 86].

В приведенных высказываниях чрезвычайно важно для нас, во-первых, то, что отношения души и тела признаются не вписывающимися в схемы причинно-следственного детерминизма, радикально иными, и сравниваются с отношениями знака (слова) и означаемого. По сути, таков же и подход Лосева, реализованный или, лучше сказать, намеченный в «Диалектике мифа». Этот подход вполне соответствует лосевскому пониманию эйдоса и символа. Но различия его с Кассирером не менее важны. В чем они состоят?

Если кратко попытаться определить отличие лосевского символизма от символизма Э. Кассирера, то на первый план выступит такая его черта, как онтологизм. А именно: у Кассирера человек – существо, творящее символы. У Лосева человек творит символы именно потому, что символично само его бытие. Человек владеет словом, так как он сам есть образ слова. Человек творит образы, поскольку он сам есть образ. Другим отличием символизма А.Ф. Лосева является апофатизм, – признание невыразимости последней глубины, невыразимости сущности личностной реальности. В перспективе такого символизма в бытии личности мы имеем два плана – «внешне-исторический и внутренне-замысленный, как бы план заданности, преднамеренности и цели» [Лосев, 1990, с. 546]. «Личность, во-первых, есть... прежде всего, сама по себе, вне своей истории вне всякого становления. Что это такое? Она есть нечто остающееся совершенно неизменным в течение своего изменения и история... Только в силу этого и возможна сама история. Но, во-вторых, реальная личность есть личность *историческая*. Она непрерывно течет, вечно меняется и становится. Говоря несколько грубее, она всегда во времени» [там же, с. 546–547].

Моменты совпадения двух этих планов, когда внутреннее начинает проявляться во внешнем, – это и есть чудесные моменты, моменты чуда, чудесной личностной истории. Чудом является то, что непостижимое в своей глубине бытие открывается, являет себя, и апофатизм в антропологии / персонологии, как и в теологии, не существует вне катафатизма. Первичность личности и есть то, что в строках из стихотворения А. Тарковского, взятых в качестве эпиграфа, названо «единым чудом», не «расколотым» на «душу» и «плоть». В «Диалектике мифа» есть абсолютная корреляция с этими строками: чудо – это

определенный момент бытия личности, «личностной истории», момент «встречи с самим собой», с собственной глубиной и свободой. Это и есть, по Лосеву, настоящее чудо, единственное чудо, «единое чудо» человека. «...Нужно считать удивительным, странным, необычным, чудесным, когда оказывается, что личность в своем историческом развитии вдруг, хотя бы на минуту, выражает и выполняет свой первообраз целиком. <...> Это и есть настоящее место для чуда. Чудо – диалектический синтез двух планов личности, когда она целиком и насквозь выполняет на себе лежащее в глубине ее историческое развитие задание первообраза» [Лосев, 1990, с. 550].

Эту первичность личности в отношении оппозиции тела и души, в отношении собственного времени, в отношении своего начала во времени и всех своих социальных ролей, масок, функций, качеств – вероятно, можно назвать «личностным априори». Личностное априори связано с тем, что личность человека в христианской традиции понимается как образ Божий. Это некая точка начала, посылка (образ Божий – данность, подобие – задание), без которой никакая личностная динамика не была бы возможна, так как если в начале личности нет, то ее не будет и после, при невыводимости личности из чего бы то ни было иного. Отсюда, из этого отношения «образа и Первообраза», апофатический метод получает свое законное место в восточнохристианской антропологии.

Но что означают слова «задание первообраза» или, по-другому, «идеально-замысленный план» личного бытия? Чтобы осознать, каким диссонансом официально мировоззрению это звучало в 1920-е годы, стоит вспомнить, что «идеально-замысленный план» в марксистской, и вообще в новоевропейской мифологии (пользуясь выражением Лосева) в принципе отрицался. Человек – *tabula rasa*, он полностью формируется и определяется средой, он – «совокупность общественных отношений» и их выражение, порождение, их образ. Может быть, внутренний план, – что было бы, наверно, как-то созвучно материализму, – это биологическое начало, телесность? Но тогда, при подстановке этих значений, формула Лосева оказывается полным абсурдом: среда *выявляет* не что иное, как биологические задатки, передаваемые наследственно, как, например, цвет глаз или форму носа. Между тем среда может выявить скорее социальные качества человека, – но они не являются «идеальным заданием», согласно этой логике, а формируются социумом. Впро-

чем, в лице гонимой в 1920–1930-е годы генетики отрицалась «замысленность» даже не идеальная, а телесная.

Сами словосочетания «идеально-замысленный план» и «задание первообраза» говорят за себя. У бытия человека есть некий замысел и есть *первообраз* – некоторая, идеальная или реальная, реализация этого замысла. Сказанное подразумевает *сотворенность* или *тварность* человеческого бытия. Вещь, созданная человеком, имеет свой замысел и первообраз – именно потому, что она создается человеком. Таким образом, выразительность – прежде всего личностный феномен, и только потом – качество вещного, рукотворного мира. Природный мир также выразителен именно потому, что он особым образом связан с личностным бытием. Однако этот статус *образа*, которым наделено человеческое бытие, в принципе не отрицается большинством антропологических концепций, и специфику позиции Лосева следует искать в ином. Как представляется, эта специфика – на фоне концепций, представленных в первой половине XX в., – определена тем, что у Лосева человеческое бытие непосредственно связано отношениями образа и Первообраза с Абсолютным бытием, Абсолютной Личностью. Во всех иных дискурсах оно является образом не Абсолютного, но относительного, тварного бытия. В античной парадигме человек – образ космоса или микрокосмос. В новоевропейской эмпирико-позитивистской философии, а также психологии и социологии, от Локка и Конта до Маркса и далее, личность – образ социума. Во фрейдизме – образ собственной подсознательной природы. Наконец, в экзистенциализме Сартра в принципе отрицается любая предзаданная сущность: существование человека предшествует его сущности. Свой образ человек выбирает и творит исключительно сам. Термины «данность» и «задание» суть термины христианской антропологии – принятой в традиции восточной патристики экзегезы библейского текста о сотворении человека по образу и подобию Божию. Именно *образ* и *подобие* в восточной патристике интерпретируются как соответственно *данность* и *задание*. И поэтому смысл тех построений «Диалектики мифа», которые – возможно намеренно, по умыслу уже пробивающегося в прямое и откровенное высказывание эзопова языка – даны намеком «непрямого говорения» (Л.А. Гоготишвили), – раскрывается именно в «большом контексте» данной традиции.

Лосев не раскрывает, что есть «идеально-замысленный план» в бытии личности, не переводит его в сеть привычных понятий, концептов: это *словообраз*, как и то, что наиболее близко этому словообразу в терминах христианской мысли – образ Божий и подобие Божие в человеке. В патристике нет единого определения образа и подобия Божия, но есть множество приближенных значений: разум, словесность, способность различения добра и зла, бессмертная душа, свобода, способность любить, творческий дар. Образ Божий может быть в философском плане понят (с достаточной долей условности) как неотчуждаемое и первичное человеческое достоинство, существующее независимо от внешнего – социального, культурного и любого иного – статуса человека. Существует только одно измерение человеческого бытия, от которого впрямую зависит реальность этого достоинства, – это внутренний, непосредственно заданный свободой воли нравственный уровень. Это свидетельствуется такими языковыми выражениями, как «потерять человеческое достоинство», «потерять человеческий облик», связанными прежде всего с нравственными параметрами.

Единственная характеристика «идеального плана», которую дает Лосев, – это «первозданно-блаженное личностное бытие» [Лосев, 1990, с. 556]. Однако эта характеристика обладает рядом важных признаков. Во-первых, она является объемлющей, т.е. – как символ вообще – разложимой в ряд чисто словесных *определений*. Во-вторых, символической, т.е. *неопределимой*, не поддающейся однозначной рациональной дефиниции и сохраняющей при всех возможных интерпретациях качества образа. В-третьих, она является одной из форм философской транскрипции патристической антропологии – в частности, представлений о райском состоянии человека до грехопадения или о состоянии святости. Аналогом данной характеристики могла бы быть категория *совершенства*. Различные степени первозданного блаженно-личностного бытия образуют как бы центры окружностей, в радиусах которых существует весь остальной мир – природный, социальный, вещный, – и потому все явления этих миров пронизаны личностными энергиями и обладают личностной выразительностью. «Каждая вещь существует лишь как модус той или другой стороны в упомянутом личностном бытии, и велика или мелка она в силу того, чего модусом она является» [там же, с. 567]. Данная картина непо-

средственно связана с иконичным видением реальности и является ее словесным, – точнее, дискурсивным – аналогом.

Характерны эпитеты, прилагаемые Лосевым к «первозданно-блаженному личностному бытию»: «забытое и поруганное» [там же, 1990, с. 566], «уничтоженное и опозоренное» [Лосев, 1990, с. 561] и т.п. Здесь эти эпитеты имеют несколько смыслов: конкретно-исторический – забвение и поругание в России ее прошлого, ее святых, ее истории и культуры; универсальный метаисторический смысл – забвение и поругание блаженного личностного бытия как грехопадение; наконец, экзистенциальный смысл, который может соотноситься с духовной драмой отдельной личности. Негативные эпитеты (а они, очевидно, могли бы быть и позитивными: бытие «возвращенное», «восстановленное», «вновь обретенное») – это необходимая часть эмоционального фона книги, отражающего драматизм исторической и личной жизненной ситуации Лосева в конце 1920-х годов. Первый – конкретно-исторический – смысл здесь, возможно, также проявлен в наибольшей мере.

Другая причина того, почему А.Ф. Лосев, при всей методической последовательности его мысли, не уточняет и не конкретизирует суть «идеального задания» личностного бытия, – в том, что это идеальное задание уникально для каждой уникальной личности. Единственной категорией, не исчерпывающей этой уникальности, является, наряду с понятием «первозданно-блаженного личностного бытия», категория личного имени. Имя – то общее, что есть у его носителя как такового и всех его возможных самовыражений, самопроявлений, – у всех его потенциальных образов или, по Лосеву, мифов. В других контекстах Лосев говорит о том, что вещь и имя-слово, ее обозначающее, совпадают по смыслу, а не по факту. Именно поэтому икона надписывается, и надписание имени лица, изображенного на иконе, связывает образ с Первообразом, делает образ причастным Первообразу. Отсюда – то центральное место, которое занимает категория имени в философской антропологии А.Ф. Лосева. Но имя есть не что иное как «личное слово» [там же, с. 579]. Поэтому слово-имя и есть для А.Ф. Лосева сущность личного бытия или синоним «первозданно-блаженного личностного бытия».

Итак, особые точки человеческой жизни – это чудесные события-«просветы», «окна» в истинное, «первозданно-блаженное личностное

бытие» (вспомним у Флоренского метафору иконы как «окна в мир горний»). «Чудо обладает в основе своей характером извещения, появления, возвещения, свидетельства, удивительного знамения», – пишет А.Ф. Лосев [там же, с. 551]. Эти моменты могут быть описаны и как моменты припоминания, анамнезиса, что и делается Лосевым в «Диалектике мифа». Чудо может быть определено и как акт припоминания о блаженном состоянии личности: «Прошедшее не погибло. Оно стоит незабываемой вечностью и родиной... В чуде вдруг возникает это воспоминание, возрождается память веков и обнажается вечность прошедшего, неизбывная и всегдашняя. Умной тишиной и покоем веет от чуда. Это – возвращение из дальних странствий и водворение на родину» [Лосев, 1990, с. 561].

Здесь может возникнуть вопрос: что стоит за понятием чуда в приведенных высказываниях? Если *лик* личности является чем-то предзаданным и статичным, что только приоткрывается, как в сказке, в некие чудесные моменты, скрытое в другое время различными социальными масками и напластованиями греха, то, очевидно, можно характеризовать данную позицию как версию платонизма, хотя и христианизированного. Слово «здание» в данном контексте может быть истолковано и в платоновском, и в христианском смысле. В христианском понимании образ или лик личности не «приоткрывается», но именно творится, создается в определенные моменты. Сам образ Божий в человеке – это не только данность, но и задание, которое человек призван осуществить в своей жизни. Образ – динамическая категория. По выражению М.М. Бахтина, считать себя, свой образ завершенным – значит умереть духовно. Человеку не дано видеть себя завершенным, это видение (т.е. видение именно своего образа) возможно только извне, и притом только любящему, «оправдывающему» взгляду. (Незавершенным, по Бахтину и Лосеву, является и художественный образ, ибо каждая новая культура открывает в нем все новые грани и смыслы.) Моменты созидания образа (внутреннего образа, образа души, хотя и проявляющегося вовне) чудесны именно присутствием и действием в них «любящего взгляда извне». На языке лосевской философии частично это описывается понятиями энергии сущности, а также носителей энергии, энергийных проявлений. Именно это действие благодати-энергии является чудом. Само по себе нарушение привычного порядка вещей и естественного хода событий

(и об этом много раз говорит Лосев) чудом не является. Более того, нарушение естественных законов может быть вызвано действием совсем иных сил. Чудо подлинно, если это – чудо преображения внутреннего человека. Оно может и не сопровождаться какими-то экстраординарными явлениями, но совершаться абсолютно сокровенно. Критерием чуда является *возрастание внутреннего человека*, критерием лжечудес – распад личности, совершающийся в их итоге.

Свою концепцию чуда Лосев называет символической. В этом же смысле символическим является и его учение о личности. Главное в этом учении для Лосева следующее: не признание символотворчества (как, к примеру, у Кассирера или Андрея Белого) сутью бытия человека, но *символизм самого этого бытия*, предполагающий его известную дуалистичность. Лосев строит свою концепцию личности на признании двух планов личностного бытия: плана «идеального задания» и плана «эмпирического протекания», в чем можно без труда увидеть платонизм Лосева. Но главный вопрос для Платона, как и для Лосева, – в том, где и как два эти плана соединяются. У Платона соединение небесного и земного неосуществимо, однако стремление к этому соединению существует, и это стремление есть Эрос. Само употребление Лосевым понятия «личностного идеального задания» не вписывается в парадигму платонизма и открывает свои восточно-христианские истоки, – хотя христианские предпосылки и устои его мысли не всегда эксплицитны.

Во-первых, планы бытия у Лосева имеют выраженную личностную природу, а не абстрактно-идеальную (эйдетическую) и абстрактно-материальную. Таким образом, «идеальное задание» не есть просто душа или дух, как «эмпирическое протекание» не есть просто телесное бытие. И на уровне задания, и на уровне эмпирического протекания мы имеем цельную человеческую личность.

Во-вторых, эти планы в принципе соединимы, хотя их соединение возможно только в личности и к тому же это соединение, хотя и адекватное, связано с определенными «островками времени» и его окончательная полнота оказывается, таким образом, по-прежнему идеальным заданием, связанным с выходом времени в вечность. «Всегда мы наблюдаем только *частичное* совпадение реально-вещественного образа вещи с ее идеальной заданностью-выполненностью, с ее первообразом, и рассчитывать, что в данном случае реальное вполне вопло-

тит свою идеальную заданность, мы не имеем ровно никаких оснований. Тем более нужно считать удивительным, странным, необычным, чудесным, когда оказывается, что личность в своем историческом развитии вдруг, хотя бы на минуту, выражает и выполняет свой первообраз целиком...» [Лосев, 1990, с. 550.] Однако Лосев нигде не называет личность символом, ибо личность более любых символов и выражений, она в своей глубине сокровенна, невыразима, апофатична. Символичны и мифичны выражения личности, но не сама она. Поэтому лосевская антропология скорее иконична, чем символична.

Миф, как пишет Лосев, «есть всегда то или иное приближенное значение, стремящееся к своему пределу – к абсолютному самоутверждению личности» [там же, с. 569]. Сказанное означает, в частности, неполноту и приближительность всякого выражения, так как миф в широком смысле есть сфера выразительных энергий и самовыражения личности. Однако важно здесь и другое: смысл, средоточие, полнота бытия личности – не самовыражение во времени, но «абсолютное самоутверждение», которое в другом месте «Диалектики мифа» Лосев называет «самоутверждением в вечности».

«Самоутверждение во времени» тяготеет к абсолютному самоутверждению, стремится к нему как к своему пределу. Точки пересечения, совпадения этой горизонтали с вертикалью как раз и образуют узлы «чудесной личностной истории», имеющие, таким образом, онтологическую форму креста. Чудесная личностная история, таким образом, – это не «поле чудес» и не сериал в жанре фэнтези, но история жертвенной любви, зачастую вынужденного молчания, несвободы и множественных утрат: «Я многие годы провел в заточении, гонении, удушении; и я, быть может, так и умру никем не признанный и никому не нужный. Это жертва. Вся жизнь, всякая жизнь с начала и до конца, от первого до последнего вздоха, на каждом шагу и каждое мгновение, жизнь с ее радостями и горем, ее счастьем и ее катастрофами, есть жертва, жертва и жертва» [Лосев, 1993, с. 42].

Что происходит на уровне отношений душа – тело в те моменты, которые у Лосева названы событиями чудесной личностной истории? Очевидно, если оставаться на позиции статичного символического единства души и тела (как у Кассирера или в античной философии), ничего сущностно важного здесь не происходит: символ был единством и им остается, и не столь важно, душа ли отражается в теле или

тело – в душе. Если же будет принята иерархическая модель отношений души и тела, картина будет принципиально иной. Иерархическая модель, модель «лестницы», предполагает не причинно-следственную связь, но скорее связь символическую (иерархии Дионисия Ареопагита), и в иерархии имеются разные уровни, символически «отраженные» одни в других. Это модель онтологически неоднородного мира. В моменты чуда, обозначенные нами как вехи *духовного возрастания человека*, меняется вектор иерархических отношений. Происходит то, что было описано в восточной патристике (в частности, в «Добротолюбии», «Лестнице» преп. Иоанна Лествичника, словах и поучениях преп. Макария Египетского, Ефрема Сирина, св. Игнатия Брянчанинова и особо – св. Феофана Затворника), а в минувшем столетии блестяще схематизировано В.Н. Лосским: «Дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душою, – таково было первоначальное устройство бессмертной природы человека. Отвратившись от Бога, дух, вместо того, чтобы давать пищу душе, начинает жить за счет души, питаясь ее сущностью (тем, что мы обычно называем “духовными ценностями”); душа, в свою очередь, начинает жить жизнью тела, это происхождение страстей; и наконец, тело, вынужденное искать себе пищу вовне, в бездушной материи, находит в итоге смерть. Человеческий состав распадается» [Лосский, 1991, с. 178]. Вектор этих отношений в аутентичной иерархии будет направлен *сверху вниз*: дух в человеке питаем Богом – Св. Духом, душа – духом, тело получает питание от души и потому является бессмертным. Грехопадение является нарушением данной иерархии в ее высшем звене – в связи человеческого духа с Духом Божиим. Употребляя физическую аналогию, можно сказать, что цепь оказывается отрезана от высшего источника питания, и тогда «включается» источник низший, вектор иерархии отныне направлен снизу вверх: дух получает питание от души (связанной непосредственно с телом и потому низшей, чем дух в человеке), душа – от тела (точнее, тело становится жизнью души и ее важнейшей заботой, «предельной заботой», как сказал бы Пауль Тилlich). Тело же, не имея высших в иерархии бытия источников своего существования, находит «опору» в смерти, накрепко срастаясь с нею. Так, у В. Лосского мы видим богословское раскрытие тех слов апостола Павла, что грехом в мир входит смерть: «Одним человеком грех во-

шел в мир, и грехом смерть» (Рим. 5:12). Иерархия перевернутая в конечном итоге рассыпается на несвязанные между собой элементы, так как опирается в пустоту: «И я *ниоткуда* пришел расколоть...» (курсив мой. – О. З.). Растрожение связей элементов и есть смерть: душа без духа умирает еще при жизни тела, смерть же тела есть растрожение его связи с душой.

Перевернутая иерархия влечет за собой целый ряд подмен. Их можно проследить во всех сферах жизни и культуры. Для о. Павла Флоренского и Лосева самой очевидной такой подменой является образ человека в искусстве Ренессанса. Именно в нем ярче всего видно замещение душевным духовного и телесным – душевного. Но подмены эти совершаются не только в искусстве, – они имеют место там и тогда, где и когда мы имеем «перевернутую» иерархию. Если вернуться теперь к анализируемому тексту «Диалектики мифа», то можно предположить, что в моменты «жизненных узлов» «чудесной личностной истории» иерархия духа-души-тела восстанавливается в своей первозданности, выстраивается вновь «прошлое, забытое и поруганное». Тело становится вновь «устаами» души, а не душа – «устаами» тела. Душа подчиняется не телу, а духу – и Духу. И эту телесность называли «преображенной телесностью», «духовной телесностью», она также может быть названа иконичной телесностью. Важнейшим и определяющим в человеческой личности оказывается, однако, верхний «этаж» в этой иерархии: не связь души и тела, а связь души с Богом. Связь духовного бытия с душевным и душевного с телесным производна от этой высшей в бытии человека связи. Делается понятным, почему Имя Божие для Лосева и Флоренского является «альфой и омегой». Связь человека с Богом, которая есть основа бытия человека, основа всех иных связей на всех уровнях в его бытии (даже тогда, когда сам человек не признает этой связи или отводит ей иерархически более низкую, второстепенную роль), – это связь личностная, осуществляемая через слово и через молитвенное призывание Имени.

Душа и тело глубочайшим образом связаны, но они не могут быть равноправными «сторонами одного целого», как в символе «античного типа». Этот символ «античного типа» и есть «главный герой» лосевской «Истории античной эстетики». В каком-то смысле он и главный его оппонент, потому что от него произошли все иные мифологии, вплоть до новоевропейской и коммунистической, столь неприем-

лемые для Лосева. Мы можем прибавить сюда и мифологии «посткоммунистические», глобалистские и постмодернистские, но рискуем здесь уйти далеко в сторону.

У Кассирера просматривается подобное понимание человека как символа, в котором духовное и телесное равновесны и равноправны. Этот же символ анализировался Гегелем в его «Лекциях по эстетике» в качестве «классической художественной формы». Античный скульптурный образ человека – это и есть такое взаимное тождество души и тела, когда в человеке нет ничего такого, что нельзя было бы выразить телесно и пластически. И то, что мы видим в позе, жесте, повороте головы, наклоне туловища, застывшем движении, – это все, что есть внутри этого человека как печаль, радость, гнев, торжество. И сверх этого нет ничего. В личности нет апофатического начала, потаенного и невыразимого. В теле все от души, но и в душе все от тела, и ничего от духа. Античный человек и впрямь, по Аристотелю, – «общественное животное», вся человечность которого заключена в его публичности, социальности. И вся античная эстетика есть только бесконечные вариации и преломления этого символа, этого образа человека. Отсюда – постоянный лейтмотив лосевской античной эпопеи: в античной культуре нет личности, – точнее, нет чувства личности, самосознания личности, личностной ориентированности бытия.

У Лосева тема взаимосвязи души и тела раскрывается, прежде всего, серией выразительных примеров. Это одна из тех тем, в которых образный слой текста равноправен с «чисто словесным», понятийным. Здесь мы сталкиваемся с «душой» текста именно через «тело» текста. Среди этих примеров – мифология полов В. Розанова, мифология жилища, комнаты, деталей поведения, жестов, походки, – того, что сопровождает речь и в чем не в меньшей мере выражает себя личность. Лосев вспоминает доклад в Московском психологическом обществе известного философа, не имевший успеха потому, что у философа «все время что-то не клеилось с галстухом» [Лосев, 1990, с. 466], приводит отрывки из «Братьев Карамазовых», «Ревизора», «Иуды Искарюта» Леонида Андреева. Здесь же представлен интереснейший пассаж Лосева о голосах, звучащих в душе, – голос здесь является именно телесным явлением, некоей «материализацией» бестелесных сил [см.: там же, с. 464, 467–468].

Однако ключевой, позволяющей вполне однозначно вписать отношение Лосева к проблеме души и тела именно в восточно-христианский контекст, является следующая фраза: «Тело есть известное состояние души, как душа есть известное состояние духа; и судьба духа есть судьба души, а судьба души есть судьба тела» [Лосев, 1990, с. 482]. Душа и тело образуют не статичное единство, в котором душа выражается в теле то ярче, то бледнее, подобно водяному знаку или переводной картинке. У тела есть своя история, судьба, и именно потому, что история и судьба есть у души и духа. Судьба тела производна от судьбы души, от того уровня, на котором происходит личностная история. При этом у каждой судьбы свое собственное уникальное время, не выразимое ни в физическом времени, ни во времени другой судьбы: «Ребенок, проживший три года, отнюдь не меньше прожил, чем девяностолетний старец. Их жизнь одинакова перед лицом вечности» [там же, с. 473].

Итак, целостность личности является духовно (в трихотомической антропологии) или душевно (в случае антропологии дихотомической) определяемой. Отсюда следует еще один вывод, существенный для антропологической картины: душа является носителем идентичности данной личности. Личность есть, когда есть этот скрепляющий центр, который неуничтожим. Душа как бы ставит свою невидимую печать, напечатлевает свой образ на все составы тела. «Даже если умрет тело, – читаем в “Диалектике мифа”, – то оно все равно должно остаться чем-то неотъемлемым от души» [там же, с. 460]. Тело в каждой своей клетке, в каждом атоме причастно душе. И эта невидимая и не вещественная печать позволит распавшимся составам собраться воедино, восстановиться, согласно христианскому миропониманию, в момент всеобщего Воскресения. Бессмертная душа, подобно магниту, «притянет» к себе те частицы, в которых присутствует ее образ. С другой стороны, отсюда ясно, что и в первой клетке, дающей начало новому человеческому организму, уже присутствует душа и, стало быть, с момента зачатия человеческого существа (а не с какого-либо произвольно выбранного момента, скажем, формирования центральной нервной системы) это существо есть личность. «Личность, – читаем там же, – есть всегда выражение, а потому принципиально – и символ. Но самое главное это то, что личность есть обязательно осуществленный символ...» [там же, с. 460].

С этими понятиями мы выходим к той «лестнице», которую Лосев представляет в «Диалектике мифа» и ранее – в «Философии имени» и в «Диалектике художественной формы» в качестве универсальной модели выражения, становления выразительного предмета и как его вершины (и одновременно первообраза) – личности. Эта лестница такова: эйдос – символ – миф; или: эйдос – символ – миф – энергия сущности – имя – личность. Из приведенных высказываний Лосева мы можем с уверенностью сделать вывод, что «эйдос», когда идет речь именно о личности, нельзя представлять как просто идею или «чистый смысл», а саму лестницу как последовательность стадий ее материализации. При таком понимании от самобытности Лосева не остается ничего, и мы имеем один из вариантов неоплатонизма или классического немецкого идеализма. У Лосева мы изначально в эйдосе имеем целостность. Эйдос – выразительная категория, и, по Лосеву, она такова уже у Платона, где личностная интуиция еще не проявлена. «Если мы говорим о символе как таковом, он остается только чистым понятием, о котором неизвестно, какие вещи он осмысливает и оформляет. Так же и интеллигенция... Личность есть всегда телесно данная интеллигенция, телесно данный символ» [Лосев, 1990, с. 460]. Феноменологическая операция «редукции» здесь также неприменима. В таком случае мы имеем некую собственную лосевскую *модель личностной динамики*.

Традиционно в историко-философских статьях и комментариях к текстам Лосева данная лестница имела следующие трактовки. Исходный пункт – эйдос, платоновская идея в некоей феноменологической аранжировке. Дальнейший путь эйдоса определяется неоплатонически-гегелевским принципом эманации в инобытие или выражения в инобытии (для эйдоса как первореальности таким инобытием будет просто небытие). Это выражение дает новую реальность, эйдос с осознанием себя самого и своего различия с инобытием, – реальность уже внутренне сложную, расчлененную. Последовательные шаги выражения в инобытии уже новых структур, новых синтезов эйдоса с инобытием дают далее символ, миф и т.д. Эйдос ведет себя в каждой новой среде «инобытия» подобно закваске, преобразуя эту среду в символическую реальность, готовую, в свою очередь, послужить закваской для новой инобытийной среды. Одна и та же цепочка с некоторыми модификациями используется Лосевым и в «Философии имени», и в

«Диалектике художественной формы», и в «Античном космосе». Эта схема может, очевидно, объяснить генезис и символа, и мифа, и слова, и имени. Однако все эти схемы генезиса будут внеличностными. И Лосев в «Диалектике мифа» от такой схемы отходит. Личность невозможно «объяснить» через эйдос, идею, через эманацию, как невозможно объяснить ее через отдельно взятые душу и тело или какие-то ее частные проявления и функции. Стало быть, в контексте «Диалектики мифа» должно быть иное понимание этой «лестницы».

Очевидно, основанием перехода со ступени на ступень «лестницы» может быть некое изменение самой иерархически организованной целостности, изменение базисной связи человек – Бог, а вместе с ней – связи души и тела. Связи души и тела с вектором «от духа к душе» и «от души к телу» могут усиливаться, и это усиление будет действием Логоса, преодолением хаоса Логосом. Связи с обратным вектором «от души к духу» и «от тела к душе», или с энтропийным вектором (направленным к рассеянию, хаосу и в конечном итоге к смерти через «включение» духовного «механизма» греха, понимаемого, в соответствии с традицией, как удаление человека от Бога), ослабевают или вовсе исчезают. (В этом контексте становятся понятны жесткие лосевские оценки в «Эстетике Возрождения».) Лестница, ведущая к личности *через имя*, будет усилением одних связей и ослаблением других. Если, напротив, будет усиливаться «энтропийный» вектор связи, а «эктропийный» ослабевать, лестница распадется и личности грозит «смерть духовная прежде смерти тела».

Данная схема универсальна для средневековой (и не только) культуры; именно по ней выстраивается внутренняя «логика» героев множества классических текстов и сюжетов. Разумеется, оппозиция души и тела не покрывает всего поля проблематики личностного бытия и всей ее глубины. Более того, эта оппозиция в христианском персонализме не является и доминирующим источником конфликтности, не является исходной полярностью. Иначе христианская персонологическая и нравственная проблематика перекрывалась бы комплексом проблем и решений, скажем, неоплатонизма. Личностный духовный путь в классических христианских источниках – «Лестнице» преп. Иоанна Лествичника, Добротолюбии, трактате «Семь смертных грехов» преп. Нила Синайского – описывается как борьба с грехом, со страстями, среди которых многие и вовсе не связаны с телесностью, –

как, скажем, зависть, ложь, ненависть, уныние, гордость. Исходной напряженностью является *ситуация свободного выбора*, и этот выбор влияет на дух, душу и тело человека в их единстве. Однако в проблематике Лосева (по крайней мере, на нынешнем уровне ее освоения) эти темы если и присутствуют, то, во всяком случае, неявно.

Значение «личностного априори» для Лосева – особое и ни с чем не сравнимое: это «априори» его философии, первоначало того типа мысли, понимания мира, отношения к миру, которые отличны – и отличны именно своим персонализмом – от всех иных: античного, ренессансного, новоевропейского, а также от многих дискурсов, современных Лосеву. Лосевское наследие содержит в себе необъятный материал для сравнительного анализа упомянутых дискурсов, для исследований в проблемном поле диалога цивилизаций. Не менее значимым он кажется и для современного гуманитарно-филологического и культурологического знания, представляя собой определенную альтернативу позициям постструктурализма и постмодернизма. Идее «смерти человека» в современной эпистеме (М. Фуко) противостоит утверждение личностной природы слова и образа. Очевидна значимость лосевского персонализма и для рефлексии нынешней ситуации с обезличивающими тенденциями массмедиа, массовой культуры, культурных, психологических и языковых стереотипов, социальных практик «расчеловечения».

Список литературы

- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – Москва : Искусство, 1986. – 444 с.
- Гоготшивили Л.А.* Непрямое говорение. – Москва : Языки славянских культур, 2006. – 716 с.
- Кассирер Э.* Философия символических форм. (Книга света). – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2008. – Т. 3 : Феноменология познания. – 398 с.
- Лепяхин В.В.* Икона и иконичность. – Санкт-Петербург : Успенское Подворье Оптиной Пустыни, 2002. – 399 с.
- Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. – Москва : Правда, 1990. – С. 393–599.
- Лосев А.Ф.* Жизнь. Повести, рассказы, письма. – Санкт-Петербург : АО “Комплект”, 1993. – 533 с.

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – Москва : Центр "СЭИ", 1991. – 287 с.

Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1994. – 445 с.

References

Bakhtin, M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of verbal creativity]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1986. 444 p. (In Russ.)

Gogotishvili, L.A. *Nepryamoe govorenie* [Indirect speaking]. Moscow, Yazyki slavyanskih kul'tur Publ., 2006. 716 p. (In Russ.)

Kassirer, E. *Filosofiya simvolicheskikh form* [The philosophy of symbolic forms]. Moscow ; Saint Petersburg, Centr gumanitarnykh iniciativ Publ., 2008. (Kniga sveta), Vol. 3. *Fenomenologiya poznaniya*. 398 p. (In Russ.)

Lepahin, V.V. *Ikona i ikonichnost'* [Icon and iconicity]. Saint Petersburg, Uspenskoe Podvor'e Optinoj Pustyni Publ., 2002. 399 p. (In Russ.)

Losev, A.F. *Dialektika mifa* [The Dialectic of myth]. In Losev A.F. *Iz rannih proizvedenij* [Losev A.F. From early works]. Moscow, Pravda Publ., 1990, pp. 393–599. (In Russ.).

Losev, A.F. *Zhizn'. Povesti, rasskazy, pis'ma* [Life. Novels, short stories, letters]. Saint Petersburg, AO "Komplekt", 1993. 533 p. (In Russ.)

Losskij, V.N. *Oчерk misticheskogo bogosloviya Vostochnoj Cerkvi; Dogmaticeskoe bogoslovie* [An essay on the Mystical Theology of the Eastern Church; Dogmatic Theology]. Moscow, Centr "SEI", 1991. 287 p. (In Russ.)

Horuzhij, S.S. *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii* [After the break. The ways of Russian philosophy]. Saint Petersburg, Aletejya Publ., 1994. 445 p. (In Russ.)