

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дрейфус Х., Дрейфус С. Создание сознания vs моделирование мозга // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. – С. 401–432.
2. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 272 с.
3. Касавин И.Т., Шавелёв С.П. Анализ повседневности. – М.: Канон+, 2004. – 431 с.
4. Шефтсбери А. Эстетические опыты. – М.: Искусство, 1975. – 543 с.
5. Шестакова М.А. Функции здравого смысла в герменевтике Гадамера // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 1999. – № 4. – С. 90–100.
6. Мигуренко Р.А. Проблема мифотворчества в горизонте индивидуального сознания // Вестник Томского государственного университета. – 2010. – № 339. – С. 57–61.
7. Мур Д.Э. Защита здравого смысла // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. – С. 130–154.

Поступила 11.04.2011 г.

УДК 176+177.6

РУССКИЙ ЭРОС: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

И.В. Брылина

Томский политехнический университет
E-mail: ibrylina@yandex.ru

Представлен анализ состояния проблемы пола и любви в истории русской философии от истоков до наших дней. Рассмотрены три концепции любви (Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева и В.В. Розанова) и попытки их синтеза в XX в. и их развитие в XXI в. в концепции синергичной антропологии.

Ключевые слова:

Философия пола и любви, философская антропология, феномен Русского Эроса.

Key words:

Philosophy of sex and love, philosophical anthropology, the phenomenon of Russian Eros.

Предпосылки становления философии любви в России

Прослеживая истоки русской философской культуры можно увидеть, что ее формирование связано с принятием Русью христианско-византийского вероучения в конце X в. Характерной особенностью византийской культуры было осознание себя «Новым Римом», т. е. осознание единой непрерывной традиции, связывающей римскую античность с византийским средневековьем. Распространение христианской культуры на Руси было одновременно и распространением античной культуры, своеобразно воспринятой и преобразованной христианством. На протяжении многовекового развития христианство сформировало устойчивую традицию рассмотрения сердца и любви как особых способов познавательной деятельности религиозного чувства. Свойство любви, как утверждал Св. Иоанн Златоуст, таково, что любящий и любимый составляют уже как бы не двух отдельных людей, а одного человека [1. Т. 1. С. 149 – 162].

Русская культура с древнейших времен восприняла христианское учение о любви и сердце. В древнерусском памятнике XI в. «Слово о законе и благодати» Киевский митрополит Иларион основной причиной крещения князя Владимира считал тот факт, что «взглянуло на него око благого Бога, и воссиял разум в сердце его» [2. Т. 1. С. 54]. «Разум, воссиявший в сердце» и «зрячие очи серд-

ца» – это не просто образные метафоры древности, а следование традиции христианского вероучения о сердце и любви. Христианское учение о сердце и любви в русской религиозной культуре просуществовало вплоть до начала XX в. Многие философы, писатели и поэты в своем творчестве обращались к глубинному символу сердца. Русские создали уникальную «метафизику сердца», дополнившую западноевропейскую «метафизику разума» [3. С. 192].

Особенно яркое воплощение это учение приобрело в творчестве украинского мыслителя XVIII в. Г.С. Сковороды, стоявшего несколько особняком от магистрального пути развития русской культуры того времени. Основные сочинения им были написаны в форме платоновских диалогов, и настолько полно и подробно затрагивали проблемы понимания таких христианских понятий как вера, сердце и любовь, что есть все основания считать, что именно им были заложены основания для формирования особого учения о метафизике любви и философии сердца. Почти во всех сочинениях Г.С. Сковороды тема «любви и сердца» доминирует над другими проблемами. По его убеждению, любовь являет собой вечный союз между Богом и человеком. В одном из первых диалогов «Наркис» мыслитель дает определение любви: «Вот любовь! Знание божие, вера, страх и любление Господа – одна-то есть цепь!» [4. Т. 1. С. 155]. Всепроницаю-

шая сила любви охватывает все три мира: микрокосм, макрокосм и мир библейской символики. Земную любовь Г.С. Сковорода рассматривал сквозь призму любви всеобщей, которую возводил в принцип мироустройства и жизнепорождения. При этом особое внимание мыслитель уделял миру библейскому. Библия в его философском учении является образцом социального устройства и гарантом того, что общество будет в любви, любовь в Боге, а Бог — в обществе. Таким образом, он очертил круг вечности: человек — любовь — Бог — человек.

Своеобразие учения Г.С. Сковороды в том, что оно восходит к христианско-неоплатонической традиции и возрождает для русской культуры традиции платоновско-сократического диалога как стилия философствования и основные темы платонической культуры в целом. Христианское понимание онтолого-гносеологических категорий сердца и любви оказало значительное влияние на последующее развитие русской философской мысли вплоть до начала XX в. Помимо метафизики любви и философии сердца сквозь все сочинения Г.С. Сковороды проходит тема метафизики Света и философии Солнца.

Основные идеи Г.С. Сковороды получили развитие как в религиозно-философских сочинениях русских масонов XVIII и XIX вв., славянофилов и отдельных представителей русской академической философии, так и в литературно-художественной культуре России в целом.

Религиозно-философское учение славянофилов (А.С. Хомяков, братья Киреевские, отец и братья Аксаковы, Ю.Ф. Самарин и др.) представляет особый феномен в истории русской культуры, имеющий глубокие русские корни и тесно связанный с реалиями западной философии и религии. Славянофилы формировали свое мировоззрение в оппозиции к западной культуре, стремились определить самобытность русского сознания и пути развития России. Наиболее полную реализацию христианские традиции истолкования любви и сердца получили в творчестве А.С. Хомякова и И.С. Киреевского.

И.С. Киреевский в концепции о «живом средоточии души» проводит различие между познавательными способностями разума и сердца через сопоставление Запада и России. Он утверждает, что «легкомысленному безверию» Запада Россия противопоставила глубину религиозного чувства, внутреннюю «живую веру», раздвоенности — духовную цельность, пользе — нравственность, внешнему закону — внутреннюю справедливость, индивидуализму и эгоизму — духовное единение, соборность, гордыне и агрессивности — смирение и миролюбие русского человека. И.С. Киреевский считает, что главным в жизни человека является «сердце», чувство. Он отстаивает идею «духовного общения каждого Христианина с полнотой всей Церкви» [5. Т. 1. С. 177], обнаруживая приверженность идее «соборности», общинности, разрабо-

танной А.С. Хомяковым. По его мнению, вера является «высшим гнозисом», так как на высшей стадии нравственного развития разум поднимается до уровня «духовного зрения», без которого нельзя достичь Божественной Истины. Таким образом, философ разрешает извечную антиномию веры и разума.

Наиболее ценные и плодотворные мысли А.С. Хомякова содержатся в его учении о соборности. Соборность означает сочетание свободы и единства людей на основе общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям. Высшая «соборность веры» исключает всякое насилие над личностью, внешнее принуждение, диктат культа и прочее. Внутренний характер веры предполагает свободу совести. Потому православие А.С. Хомяков считает религией свободных духом людей, объединенных «взаимной любовью в Иисусе Христе, ибо эта любовь есть Дух Божий» [6. Т. 2. С. 115]. В центр своего учения он ставит любовь, свет которой Восток сохранил в противовес Западу. «Выше всего Любовь и Единение» [6. Т. 2. С. 20] — отмечает он. Любовь является единственным законом мира духовного. Потому из дилеммы закона и любви на первое место мыслитель ставит любовь и нравственность. Следствием этого является апелляция А.С. Хомякова не к требованию долга, а к велению совести.

Анализируя сущность христианства, он усматривает неразрывную связь любви и свободы. Будучи религией любви, христианство, поэтому является и религией свободы. Однако для полного понимания сочетания любви и свободы требуется всесторонне разработанная система метафизики — теория об онтологическом статусе личности и мира, связи между Богом и миром и т. д. [7. С. 142].

Таким образом, можно сделать вывод, что славянофилы мечтали о гармоничной целостной личности и были убеждены в том, что высшие истины постигаются только любовью.

Большинство их идей было развито значительно позднее В.С. Соловьевым и целой плеядой его преемников — князей С.Н. и Е.Н. Трубецких, отца Павла Флоренского, отца Сергия Булгакова, Н.А. Бердяева, В.Ф. Эрнста, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, В.И. Иванова, Д.С. Мережковского, Л.П. Карсавина, отца Василия Зеньковского, отца Георгия Флоровского, П.И. Новгородцева, И.А. Ильина, Б.П. Вышеславцева и др.

Символическую эстафету в осмыслении сердца и любви как специфических категорий в объяснении окружающего мира и человеческой жизни в духе Г.С. Сковороды воспринял П.Д. Юркевич. В своей работе «Сердце и его значение в духовной жизни человека» он заявил о создании еще одного варианта философской антропологической системы. Его сочинение содержало христианско-неоплатоническое учение о сердце как специфической основе познавательной способности человека: «Сердце есть седалище всех познавательных действий души» [8. С. 70]. Кроме того, оно является

глубочайшей основой и духовно-нравственным источником интеллектуальной и душевной жизни человека: средоточие душевной и духовной, а так же «нравственной жизни человека» [8. С. 71]. Индивидуальность человеческой личности заключена не в формальной всеобщности разума, как полагал И. Кант, а в переживаниях человеческого сердца. Более того, сердце рассматривается им как важнейший физический орган, служащий гарантом целостности человека, «хранителем и носителем всех телесных сил» [8. С. 69], его индивидуальности. Религиозно-философские размышления П.Д. Юркевича завершаются общим выводом о том, что только любовь способна внести мир и единство в сердце и взаимоотношения людей.

Таким образом, традиция рассмотрения любви как основополагающей философской категории, заложенная в творчестве Г.С. Сковороды и его ближайших последователей, оказала значительное влияние на последующее развитие русской философской мысли середины XIX – начала XX вв. Особенное внимание было уделено теме женственности философии, получившей развитие в учении о «Вечной Женственности» В.С. Соловьева и Софиологии о. С.Н. Булгакова, где она рассматривается не только в онтолого-гносеологическом аспекте, а имеет уже целый ряд таких аспектов как абсолютный, богочеловеческий, космологический, антропологический, национально-русский и эсхатологический [9. С. 256]. Эта разноречивость софийных аспектов объясняется «открытостью» русской философии, устремленностью к Космосу, к будущему. Все это обуславливает самобытный характер русской культуры в целом, и специфические особенности феномена Русского Эроса, в частности.

1. Диалог концепций Русского Эроса

В конце XIX – начале XX вв. феномен Русского Эроса получил развитие в трех основных разнонаправленных концепциях, которые условно можно обозначить как «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова, обращенная в прошлое, «Вечная Женственность» В.С. Соловьева, направленная в будущее и «Детородильная религия» В.В. Розанова, направленная на настоящее человечества.

1.1. «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова

Н.Ф. Федоров полагает, что эротической энергии необходимо придать определенную интенциональность, а именно: полное господство человека над силами и энергиями мира, идущими на воссоздание и преображение предков. Он, выделяя следующие виды любви: сыновняя и дочерняя, братская и половая, наиболее важной считает любовь сыновнюю (дочернюю). «В понятии сына и дочери выражается отношение к родителям: всякие другие отношения между сынами и дочерьми кроме соединения их в любви к родителям, уменьшает сыновние и дочерние свойства; истинный же прогресс состоит именно в уменьшении других

свойств и расширении и усилении свойств сыновних и дочерних. Отношения сынов и дочерей, или вообще потомства (двойственного, состоящего из сынов и дочерей), к родителям, отцам и матерям (составляющим для детей одно, а не два начала) должно заменить все другие отношения и не может, не должно ограничиваться одним воспоминанием...» [10. С. 148]. Половой же любви и браку между мужчиной и женщиной отводится второстепенное значение как средству перехода к подлинной любви – отеческой («отцелюбию»). О половой любви и предназначении брака Н.Ф. Федоров пишет: «...не для половой страсти и слепого рождения соединяются два существа в браке, который должен быть соединением таких двух существ, которые наиболее пробуждают деятельность друг в друге и наименее чувственное влечение. Прогресс брака состоит в постепенном уменьшении чувственной любви и в увеличении деятельности... Брак есть школа целомудрия и труда» [10. С. 149].

Сила любви (Эроса), заставляющая два пола соединяться в плоть одну для произведения третьего существа посредством рождения, превращается в настоящей жизни в силу смерти (Танатоса). «Извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть» [10. С. 342]. Здесь очевидно, что рождение детей есть вместе с тем смерть матери. Мужской и женский помы не должны оставаться просто природными телами, наделенными лишь ощущениями, повинующимися слепой силе природы, они не должны забывать своего сыновнего и дочернего достоинства. Только «объединяться в чувстве, в разуме и воле через участие в деле отеческом, они делаются цельным существом, а не половинками» [10. С. 149]. Итак, целью христианского брака Н.Ф. Федоров считает дело отеческое. «Сыновняя и дочерняя любовь, любовь братская, позднее превращается в половую любовь; и только тогда, когда половая любовь заменится воскрешением, когда восстановление старого заменит рождение нового, только тогда... весь мир будет чист» [10. С. 119].

Идеи преображения мира по законам Царства Божьего и воскресения жизни, провозглашенные Н.Ф. Федоровым, эхом отозвались в русской культуре и повлияли, прежде всего, на философскую концепцию Эроса В.С. Соловьева, получив, однако, противоположную интенциональность – от воссоздания прошлого к созиданию будущего.

1.2. «Вечная Женственность» В.С. Соловьева

Для антропоцентрической философии В.С. Соловьева человек является вершиной творения Божия. Возрождение мира может быть совершено человеком совместно с Богом. Такой идеально совершенный человек является высшим проявлением Софии, премудрости Божией. Но достижение совершенства человеком не произойдет само собою, в ходе природной эволюции или развития исторического процесса. Достичь Софии человек сможет

только в единстве тела, ума и души и, не в одиночку, а вместе со всеми. Каков же этот трудный путь? В чем смысл человеческой жизни? Смысл любви? Как человеку достичь всеобщего Блага и бессмертия? На эти вопросы Соловьев отвечает в своих поздних работах «Смысл любви», «Оправдание добра», «Жизненная драма Платона», «Идея сверхчеловека», «Три разговора...». Если Н.Ф. Федоров считает главным свойством и отличием человека страх смерти, то В.С. Соловьев исходит из утверждения, что человек начинается со стыда. «Я стыжусь, значит, я существую», — так перефразирует В.С. Соловьев в «Оправдании добра» известный декартовский афоризм. И поясняет: «Не физически только существую, но и нравственно, — я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек» [11. Т. 1. С. 124].

Стыд, Жалость и Благоговение эти три элементарных переживания, исчерпывающие область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его (жалость), что равно ему (стыд) и что выше его (благоговение). В основе этих трех чувств лежит стремление человека к целостности своего бытия, которая разрушается разделением на два пола, дроблением человечества на множество враждующих и эгоистических существ, а также, отчуждением от абсолютного центра Вселенной, т. е. от Бога. Поэтому задачей человека, как существа разумного, является преодоление этих проявлений зла и собственного несовершенства (результата грехопадения) и стремление к новому единству с богом или «внутреннему всеединству», в котором единственно возможно осуществление полноты бытия. «Установление в мире совершенной гармонии и тесное единение бога с миром возможны лишь на основе взаимной любви бога и существ» [12. С. 124]. Но в данной эмпирической действительности человек склонен к обособлению, к выделению себя из целого мира и отделению от него. Он утверждает себя в эгоизме как «целое для себя», хочет быть в отдельности от всего — вне истины» [11. Т. 2. С. 504]. Эгоизм для него является реальным началом индивидуальной жизни, в котором он признает безусловную ценность только за собою, отказывая в ней другим. И это самоутверждение и обособление человека будет продолжаться до тех пор, пока «живая сила эгоизма» не столкнется с другой такой силой, которая заставит человека признать за другими такую же безусловную ценность и значение, как за собой.

В чем В.С. Соловьев видит другую мощную силу, благодаря которой человек может преодолеть свой эгоизм? «Есть только одна сила, — пишет он, — которая сможет изнутри, в корне, подорвать эгоизм, и действительно его подрывает, именно любовь, и главным образом, любовь половая» [11. Т. 2. С. 507]. Итак, В.С. Соловьев считает, что та животворящая сила, выводящая человека из ложного самоутверждения, называется любовью. Так что же есть любовь, в чем её суть и смысл по его мнению? В статье для энциклопедии В.С. Соловьев

определяет любовь как «влечение одушевленного существа к другому для соединения с ним и взаимного восполнения жизни» [11. Т. 1. С. 40]. А смысл любви он видит в «оправдании и спасении индивидуальности чрез жертву эгоизма» [11. Т. 2. С. 505]. Но, при этом, философ полагает, что не всякая любовь в одинаковой мере подрывает эгоизм. Потому он выделяет 3 вида любви:

1. Любовь, которая больше дает, нежели получает, или нисходящая любовь.
2. Любовь, которая больше получает, нежели дает, или восходящая любовь.
3. Любовь, в которой первое и второе уравновешено.

В первом случае — это родительская любовь, основанная на жалости и сострадании.

Второй — любовь детей к родителям, покоящаяся на чувстве благодарности и благоговения.

Полнота жизненной взаимности достигается в половой любви. Здесь жалость и благоговение соединяются с чувством стыда и создают основу третьего вида любви [11. Т. 1. С. 40–41]. Признавая великую важность других видов любви, В.С. Соловьев, все-же, считает, что они не могут заменить любовь половую в силу того, что они лишены тех важных свойств, без которых упразднение самости в общении с другим решительно невозможно. Этими свойствами автор считает — однородность, равенство и взаимодействие между любимым и любящим. Таким путем рассуждений В.С. Соловьев подводит нас к очень важной мысли, а именно: любовь есть самостоятельное благо. Она не является средством или орудием исторических целей, она не служит человеческому роду. Главное её положительное значение коренится в индивидуальной жизни и носит индивидуальный характер. Это означает, что именно определенное лицо другого пола имеет для любящего безусловное значение, как единственное, незаменимое, — является целью самой в себе. Таким образом, любовь — торжество жизни индивидуальной над жизнью родовой. И по этому вопросу В.С. Соловьев вступает в полемику с В.В. Розановым и другими мыслителями, полагающими смысл половой любви в противном, — в служении любви родовым или историческим целям.

Здесь В.С. Соловьев проявляет себя, с одной стороны — христианином, с другой — учеником и продолжателем учения Платона об Эросе. Главной задачей любви, вслед за Священным Писанием и платоническим учением, В.С. Соловьев полагает «восстановление цельности человеческого существования», создание из двух органических существ одной «абсолютно идеальной личности» [11. С. 513]. «...образ и подобие Божие», то, что подлежит восстановлению, относится не к половине, не к полу человека, а к целому человеку, т. е. положительному соединению мужского и женского начал — истинный андрогинизм — без внешнего смешения форм — что есть уродство, и без внутреннего разделения личности и жизни —

что есть несовершенство и начало смерти» [11. Т. 2. С. 619], — так комментирует В.С. Соловьев ближайшую цель любви. Высший путь — это божественная любовь, свободное соединение мужского с женским, духовного с телесным, божеского с человеческим. Человек становится «сверхчеловеком» или «богочеловеком», способным разрешить главную задачу любви — «увечковечить любимое, действительно избавить его от смерти и тлена и переродить его в красоте» [11. Т. 2. С. 616]. В.С. Соловьев призывает установить сизическое (гармоническое) отношение человека к природе, к космосу. Он пишет: «связавши в идее всемирной сизигии (индивидуальную половую) любовь с истинной сущностью всеобщей жизни, я исполнил свою прямую задачу — определить смысл любви» [11. Т. 1. С. 547].

1.3. «Детородильная религия» В.В. Розанова

В отличие от В.С. Соловьева В.В. Розанов считал, что жизнь начинается там, где в существах начинаются половые различия. «Половая жизнь — тема всей нашей цивилизации», — утверждает он в книге «В мире неясного и нерешенного».

В.В. Розанов, как и В.С. Соловьев, начинает рассматривать проблему пола и любви в связи с законами природы и говорит, что разделение на полы и отношение между ними управляется естественными законами. Суть «я», — пишет В.В. Розанов, — именно в «Я». Это и не добро, и не зло: точнее «добро» я заключается в обособлении, в несмешивании, в противоборстве всему, а «зло» я заключается в слабости, в уступчивости, в том, что оно хотя бы ради «гармонии» для избежания «ссоры» мирится с другим, сливается с ним. Тогда есть мораль, но нет лица...» [12. С. 30–31].

В.В. Розанов в своей концепции любви вступает в полемику с В.С. Соловьевым, считавшим эгоизм самым большим «злом», который человеку необходимо преодолеть силой любви для сохранения своей индивидуальности. В.В. Розанов считает эгоизм «добром», т. к. в нем человек самоутверждается, проявляется его личность. «Эгоизм — не худ; это кристалл (твердость, нерушимость) около «я» ... если бы все «я» были в кристалле, то не было бы хаоса, и, следовательно, «государство» было бы почти не нужно... не нужно общего... и тогда индивидуальное вырастет» [13. С. 91]. Таким образом, всеобщее уступает место индивидуальному, из первоначального единства мира происходит его многообразие. Итак, вся жизнь была разделена на два пола, всё стало мужем или женой, самкой или самцом.

Этой «золотой серединой» является брак. Он зарождается в умеренных степенях половой напряженности (+3+2+1). Брак утверждает привязанность одного к одной, довольство одною. Для женщин замужество — как второе рождение, поправка первого. А в мужчине женщина «выравнивает его кривизны», незаметно «ведет его к идеалу, к лучшему». Брак — это «небесный огонь», которым «связывается все человечество, начав религию

рождения, взамен религии умирания» [13. С. 449]. Брак побеждает смерть фактом рождения. Родители жертвуют эгоизмом ради бесконечности и бессмертия в своем потомстве. Но это не «дурная бесконечность» (как у В.С. Соловьева), а «положительная», ибо только этим путем человек может победить смерть. Смерть не есть смерть окончательная, а только способ обновления; ведь в детях в точности я живу, в них живет моя кровь и тело, и, следовательно буквально я не умираю вовсе, а умирает только мое сегодняшнее имя. Тело же и кровь продолжают жить; и в их детях — снова, и затем опять в детях — вечно! Только бы, значит, рождалось, и — «я никогда не умру». Таким образом, смерть есть только способ обновления жизни. Но что есть истинный брак? В чем его сущность? И как соединяются в нем материальное с духовным?

Подлинную сущность брака В.В. Розанов утверждает в половой (телесной) любви. «Без телесной приятности нет и духовной дружбы. Тело есть начало духа. Корень духа. А дух есть запах тела» [13. С. 181], — говорит он. Нравственное чудо любви осуществляется как раз в «совершенной отдаче себя другому». Но при полной «отдаче себя другому», т. е. в родовом акте общения неизбежны нравственные мучения личности в форме стыда. Сам по себе родовый акт неизменен, и потому неизбежно он будет вызывать стыд у всех людей, вне зависимости от того, происходит ли это в законном браке, где является дополнением и реализацией любви, или вне брака, когда он становится целью сам по себе, ради наслаждения. И чем нравственнее личность, тем сильнее ей ощущается недолжность половых отправления. Полное же отсутствие стыда свидетельствует о полном нравственном падении личности. Только любовь оправдывает телесную связь, а без любви, при обмане она становится «развратом». Следовательно, необходимым становится требование развода. Развод — это «регулятор брака, тела его, души его... Но в физической любви полов заложен не только стыд, но и целомудрие». «Оно есть черта именно и специально пола; это не качество ума, не способность сердца, не принадлежность характера; это уважение человека к своему полу, молчаливое и бережное отношение к нему как к ненарушимо — святому в себе» [13. С. 451]. Целомудрие — это «сияние» пола. Оно не исключает плотской связи, напротив, предполагает ее. Целомудрие есть черта «деятельного, а не молчащего пола». Идеалом величайшего целомудрия является «Вечная Женственность», а не «Вечное Девство». Его идеал суть жена, мать, но не дева. От того половой акт становится не актом разрушения, а приобретения целомудрия, не дробления, а создания личности.

В результате анализа половой напряженности, В.В. Розанов приходит к заключению, что все виды любви: детская, родительская, аскетическая любовь к противоположному полу и к своему, по сути есть проявления половой любви, ...обычный чело-

век весь, — пишет В.В. Розанов, — есть только трансформация пола, и своего и универсального... ничего третьего не полового... не было: и, следовательно, неоткуда взяться ничему третьему в нас, ничему не половому... И даже когда мы чего-нибудь делаем или думаем, хотим или намерены якобы вне пола, «духовно» даже что-нибудь замыслием против-полое — это есть половое же... человек... во всем своем «я», «целом» и «дробном» — половое же существо, страстно дышащее полом и только им...» [13. С. 13–14]. Итак, пол — это человек, и тело, и душа, и мысли. Пол — это волнение в человеке, текущее от + через ноль до —. Ведь в каждом человеке оба пола (от отца и от матери). Они совмещаются в каждом человеке как два света: солнечный — «греющий», «органический», «деятельностный» и «лунный» — «холодный», «светящийся», «спиритуалистический», — лишь в разной степени.

Таким образом, вся теория любви В.В. Розанова сводится к семейно-брачным отношениям и основывается на «детородильном» принципе. Все виды любви — суть проявления пола человека. Ибо пол, по его мнению, не есть одна только физиология, он развит по всему существу человека. «Любовь есть бесконечно личное чувство» [1. Т. 1. С. 313], — говорит В.В. Розанов. Но только в рождении детей он видит единственную возможность утверждения человеческой личности, достижение личного и родового бессмертия. «Рождаемость не есть ли то же выговаривание себя миру» [13. С. 145]. «Нет высшей красоты религии, чем религия семьи» [13. С. 452], — провозглашает В.В. Розанов... Здесь проявляется смешение родового и личностного начал. С этим смешением совершенно не согласен был В.С. Соловьев, да и многим может показаться сомнительным возведение единственно материального основания в сущность и смысл любви. Но именно на этом основании В.В. Розанов отказывает истине новозаветной заповеди «не тяготей к женщине» и утверждает истину ветхозаветного требования «Возлюби ближнего... «Безбрачию, посту, аскетизму, «бессменности» Нового Завета, он противопоставляет «фаллический культ» язычества, «семенность» Ветхого Завета; Религии умирания противопоставляет религию рождения.

1.4. Новый синтез концепций Русского Эроса в современности

Философия любви в России проникнута духом текстов В.С. Соловьева. Его работы задали традицию, масштаб и интенциональность мышления, обрисовали основные темы и аспекты проблемы. Русский Эрос серебряного века продвигался одновременно по всем 5 путям любви, обозначенным им в «Жизненной драме Платона» (1898), в которой он опять возвращается к теме любви и анализирует учение Платона об Эросе. Эрос — это средняя сила между богами и смертными — не бог и не человек, а посредник — делатель моста между

небом и землей и между ними и преисподней. Истинное же дело Эроса — «рождать в красоте» [11. Т. 2. С. 611–613]. Это значит, что задача Эроса не разрешается физическим рождением тел к смертной жизни — в этом нет красоты, — он должен возродить эту жизнь к бессмертию. Развивая учение Платона, В.С. Соловьев выделяет пять путей любви (из них два ложных и три истинных).

Первый путь «адской любви», предполагающий различные аномалии пола, получил свое развитие в связи с произведениями Ф.М. Достоевского и привлек внимание Н.А. Бердяева и Л.П. Карсавина. Отдельные аспекты саморазрушающего сознания и ступени понижения типа личности описаны в «Столпе и утверждении истины» П.А. Флоренским.

Второй «Животный путь» любви получил преимущественное развитие в связи с открытием З. Фрейдом эротической природы подсознательного. Он реализован в «Этике сублимированного эроса» Б.П. Вышеславцева, который осуществил в своем учении синтез платоновского Эроса с теорией «либидо» З. Фрейда.

Третий «человеческий путь» или «религия пола» представлен в трудах Л.Н. Толстого, В.В. Розанова, Н.Ф. Федорова, акмеистов, где смысл любви определен через служение роду.

Четвертый «ангельский тип любви» получил реализацию в связи с идеей «Вечной Женственности» и православной трактовкой идеи воскресения: «Не женятся и не посягают, живут как Ангелы Божьи» (Матф. 22;30). Poleмичное отношение к духовному Эросу изложено С.Н. Булгаковым в «Свете Невечернем», где он отражает борьбу двух типов эстетики жизни: романтическо-символической и православно-аскетической.

Пятый путь «божественной любви» представлен в концепции эроса В.С. Соловьева, на котором восстановление целостности личности рассматривается через соединение трех моментов: «истинного андрогинизма», духовной телесности и «богочеловечности» [14. С. 198]. В эпоху религиозно-философского ренессанса этот процесс рассматривался в контексте мирового диалога Бога и человека.

В русской философской мысли отдельные ответвления идей Соловьева вырастают в самостоятельные ментальные системы, достаточно отдаленные от первоначальных установок. Это — Софиология С.Н. Булгакова, персонализм Н.А. Бердяева, философия мифа и имени А.Ф. Лосева и другие. В этих системах предприняты попытки обобщения предшествующего духовного опыта, достижения своеобразного синтеза различных философских концепций, применения их к наличной действительности в связи с произошедшими в XX в. социокультурными переменами.

Произошел ли этот синтез или его попытки оказались несостоятельными? По этому вопросу в современной отечественной литературе существуют различные мнения.

Редактор сборников «Русский Эрос, или Философия любви в России» и «Эрос и личность: философия пола и любви» Н.А. Бердяева В.П. Шестаков высказывает мнение, что осуществление окончательного синтеза различных философских направлений не удалось. Оно осталось в форме гениальных интуиций и предвидений. «Очевидно, слишком короткий период существования русской религиозной школы, чрезвычайно тяжелые условия ее развития не дали реальной возможности полного осуществления, казалось бы, естественного синтеза, так что в области философии любви мы скорее видим параллельные линии, не пересекающиеся в обозримом историческом пространстве» [15. С. 17].

Противоположного мнения, с которым склонен согласиться автор данного исследования, придерживается К.Г. Исупов в рецензии на сборник «Русский Эрос, или Философия любви в России». Он считает, что на протяжении века «русская философия эроса вела напряженный поиск такой коммуникативной структуры, которая могла бы стать универсальной и по сложности своего внутрочеловеческого задания, и по возможности оказаться онтологической парадигмой богочеловеческого процесса» [16. С. 152]. И такая структура была найдена изнутри самой традиции. Ей оказалась идея соборности, вернее – «минимум соборности» («Я» и «Другой»), смыслом которой обнимаются мир, Бог и человек. В рецензии подробно прослеживается как проблема «другого», намеченная в общегуманистическом контексте идей В.С. Соловьева получает дальнейшее развитие в философии XX в. В.С. Соловьев определяет смысл любви через «признание за другим существом безусловного значения» [11. Т. 1. С. 40]. С.Л. Франк отстаивает убеждение, что «любовь есть счастье служения другому» [17. Т. 1. С. 402]. Для Н.А. Бердяева «любовь есть видение лица любимого в Боге» [18. С. 133]. П. Флоренский определяет дружбу как «созерцание себя через друга в Боге» [19. С. 439]. Предварительный итог философии «Другого» подводится в трудах М.М. Бахтина. «Чем я должен быть для другого, тем Бог является для меня» [20. С. 52]. Если у А. Мейера [21] и П. Флоренского «Я» спасает «Другого», то в «Философии поступка» и книге о Ф.М. Достоевском М.М. Бахтин развивает концепцию спасения «Я» «Другим» без обратного жертвенного обмена.

Таким образом, через «Философию поступка» в центр проблемного круга Эроса вторгается тема Танатоса.

Заслуживающей внимания является так же мысль К.Г. Исупова о том, что сопряженность любви и смерти связана с наличием общей для них мифологемы жертвы, к которой русскую философию обязывает святоотеческая традиция, с одной стороны. С другой, – в российской ментальности одним из наиболее популярных аспектов гибели оказывается жертва во имя идеала. Вся отечественная философская мысль оказывается одержимой идеей жертвенности, которая возводится в идеальный

принцип человеческой коммуникации. Подобная универсализация жертвы придает Русскому Эросу амбивалентный характер: «любовь и смерть оказываются взаимнообращенными конфигурациями бытия, проецируемыми на всю глубину внутреннего человека и на всю высоту обнимающего его космоса. Эрос стал вестником смерти, а Танатос – преизбыточествующим Эросом» [16. С. 152]. Идея о вечной связи любви с враждой, ненавистью, смертью, широко представленная в отечественной философии предшествующих веков [22–25], остается не менее актуальной и получает новое звучание в нынешнем столетии.

К.М. Долговым – автором послесловия к книге С.Н. Булгакова «Свет невечерний», представлено еще одно мнение по вопросу о возможности осуществления синтеза русской философии. Он полагает, что этот синтез реально осуществлен в отдельно взятых конкретных философских системах. Автор послесловия пишет: «Думается, что «идеальный синтез» науки, философии и богословия никогда и никто, пожалуй, не осуществит. Но на определенном историческом и конкретном этапе развития, в частности, в России в конце XIX и в первую половину XX вв., в конкретном виде этот синтез был осуществлен в трудах В.С. Соловьева и таких его учеников и последователей, как С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский и других [26]. Их «предпоследние слова» никогда не станут «последними» в силу имманентного развития науки, философии и религии, в то же время, эти «предпоследние слова» означали уже соответствующий синтез, а также значительный шаг вперед на пути к «идеальному синтезу», который никогда и никем не будет достигнут, но который будет для религиозно-философской мысли оставаться одной из важнейших теоретических задач» [27. С. 364].

Очевидно, что ни одна отдельно взятая философская система, несмотря на присущую ей внутреннюю логику и цельность, не в состоянии исчерпать полноту и многообразие философской проблематики, в то время, как возникшая из их совокупности философия Русского Эроса осуществляет наиболее полный синтез научного, художественного, философского и божественного. Именно в таком синкретизме и, одновременно, полифонии многих неслиянных концепций проявляется уникальность Русского Эроса как социокультурного феномена.

Кроме того, в его основу заложен ряд положений, общепризнанных большинством русских мыслителей:

- Наличие 2-х начал: «мужского» и «женского», их различие и стремление к воссоединению в целостное существо, свободное от пола. (Однако пути к этому единению предполагаются различные – через отчуждение; половую любовь; божественную любовь).
- Постановка «женского вопроса» – об особом предназначении женщины в мире как о начале жизнетворном и олицетворении «Вечной Женственности» в одном лице.

- Утверждение идеи биофильности Русского Эроса, для которого величайшим Добром и Благом считается жизнь, воскресение, бессмертие (личное, родовое или коллективное), а величайшим Злом — смерть, борьба с которой является общей целью и главной задачей человечества.

Таким образом, анализируя философию Русского Эроса, можно прийти к заключению, что она не стоит в стороне от европейской и мировой культуры в целом. Однако, в работах русских мыслителей много уникального, неповторимого, не имеющего аналогов в западноевропейской философской мысли [28]. В русской традиции эрос понимается широко и многозначно как путь к свободе и творчеству, обновлению и нравственному совершенствованию личности, поискам духовности и новой соборности. На рубеже XX–XXI вв., когда из обиходного употребления выпали такие важные понятия как «любовь», «вера», «сострадание», «милосердие», особенно остро стал ощутим кризис духовности. Русский религиозный философ И.А. Ильин по этому поводу писал: «Да, в людях мало любви. Они исключили ее из своего культурного акта: из науки, из веры, из искусства, из эти-

ки, из политики и из воспитания. И вследствие этого человечество вступило в духовный кризис, не виданный по своей глубине и своему размаху... нет... нельзя нам без любви. Без нее мы обречены со всею нашею культурою, в ней наша надежда и наше спасение» [29. Т. 1. С. 390].

Потому, тема возрождения этики любви и философии творческого эроса занимает сегодня одно из важнейших мест в проблематике социально-философских исследований. Этому процессу в значительной степени способствует обращение к культурному наследию прошлого века, богатый духовный опыт которого выстрадан и запечатлен на страницах философских и художественных произведений конца XIX — начала XX вв., а на рубеже XX–XXI вв. новый синтез философии любви в России можно увидеть в развитии нового для отечественной антропологии учения — синергической антропологии, — разрабатываемой С.С. Хоружим, его школой [30] и заинтересованными современными исследователями [31, 32].

Работа выполнена при финансовой поддержке ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Философия любви: В 2 т. / под общ. ред. Д.П. Горского; Сост. А.А. Ивин. — М.: Политиздат, 1990. — Т. 1. — 510 с.; Т. 2. — 605 с.
2. Идеино-философское наследие Илариона Киевского. В 2 томах. — М.: Институт философии, 1986. — Т. 1. — 172 с.; Т. 2. — 114 с.
3. Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. — М.: Республика, 1994. — 403 с.
4. Сковорода Г.С. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1973. — Т. 1. — 511 с.; Т. 2. — 486 с.
5. Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. / под ред. М. О. Гершензона. — М., 1911.
6. Хомяков А.С. Сочинения богословские. Полн. собр. соч.: В 4 т. — Прага, 1867.
7. Лосский Н.О. История русской философии. Пер. с англ. — М.: Советский писатель, 1991. — 480 с.
8. Юркевич П.Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — 420 с.
9. Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв. — М.: Молодая гвардия, 2009. — 656 с.
10. Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4 т. — М.: Традиция, 1997.
11. Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х тт., 2-е изд. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — 692 с.; Т. 2. — 509 с.
12. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв. — М.: Молодая гвардия, 2009. — 656 с.
13. Розанов В.В. Люди лунного света: Метафизика христианства. — М.: Дружба народов, 1990. — 304 с.
14. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. — М.: Политиздат, 1991. — 525 с.
15. Русский Эрос или Философия любви в России. — М.: Прогресс, 1991. — 448 с.
16. Исупов К.Г. Русский Эрос, или Философия любви в России // Вопросы философии. — 1992. — № 12. — С. 150–153.
17. Фрагменты ранних греческих философов. — М.: Наука, 1989. — Т. 1. — 402 с.
18. Бердяев Н.А. Эрос и личность. — М.: Прометей, 1989. — 158 с.
19. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. — М.: Правда, 1990. — 439 с.
20. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / Сост. С.Г. Бочаров. — М.: Искусство, 1979. — 424 с.
21. Исупов К.Г. Слово как поступок (о философском наследии А.А. Мейера) // Вопросы философии. — 1992. — № 7. — С. 93–102.
22. Блок А. Новые материалы и исследования. Т. 1. — М.: Наука, 1980. — 480 с.
23. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление / Отв. ред. А.Л. Яншин. — М.: Наука, 1991. — 271 с.
24. Достоевский Ф.М. Бесы. — СПб.: СПИКС, 1993. — 639 с.
25. Рязанцев С. Танатология (Наука о смерти). — СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 1994. — Т. 3. — 347 с.
26. Брылина И.В. Трансформация любовно-эротических отношений в современном мире // Известия Томского политехнического университета. — 2010. — Т. 317. — № 6. — С. 142–147.
27. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. — М.: Республика, 1994. — 364 с.
28. Брылина И.В. Философия Русского Эроса. — Томск: Изд-во ТПУ, 2007. — 119 с.
29. Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. — М.: Русская книга, 1993. — Т. 1. — 398 с.
30. Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 408 с. Хоружий Сергей Сергеевич и его научная школа. 1999. URL: <http://horujy.chat.ru> (дата обращения: 05.03.2011).
31. Аванесов С.С. Личность как синергическая конституция // Философские науки. — 2008. — № 2. — С. 32–46.
32. Мельников Д.А. Синергическая антропология как современная интерпретация исихазма // Гуманитарные и социально-экономические науки. — 2007. — № 5. — С. 86–89.

Поступила 10.05.2011 г.