

## Глава 6.

### АНДРОГИННОСТЬ КАК ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

С.Г. Гутова

Нижевартовский государственный гуманитарный университет  
г. Нижевартовск, Россия



*В статье рассматривается андрогинизм как важнейший принцип, лежащий в основе формирования идеального совершенного человека будущего. В отечественной религиозной философии данный принцип имеет особое значение, поскольку тесно связан с пониманием мира как целостного универсума, в котором человек является центральным звеном.*

В современной культуре удивительно сочетается ее фрагментарность, сложность, информационная перегруженность, все более усугубляющаяся дифференциация в плане потребления базовых ценностей, отказ от традиционных норм и в то же время ориентированность на массовые модели поведения, отрицание личности как полноценной единицы социума и универсума, ее поглощенность массовым потоком, образующим новое культурное поле. Образ человека будущего по-прежнему для современного мыслителя остается загадкой. Возможно, разгадывая, ее мы надеемся объяснить для себя свое настоящее.

В отечественной философско-религиозной традиции, опираясь на определенную методологию можно проследить ряд важнейших закономерностей, задающих основу любых универсальных построений. Дискурс в метафизике представителей философии всеединства имеет вполне практические корни и по их убеждению с необходимостью воспроизводится во всех видах человеческой деятельности.

Таким образом, целью данной работы является стремление обосновать, что любые попытки создания универсальной теории в отечественной религиозной философии, упираются в описание и объяснение ряда фундаментальных принципов лежащих в основе человеческого бытия. Феномен тождества макро- и микрокосма, проистекаю-

щий из логики религиозных философов, сам по себе не является чем-то новым. Ярким примером и образцом для построения подобной теории могут послужить идеи многих представителей древнегреческой философии, в особенности такого мощного течения как неоплатонизм.

Антропологические исследования в отечественной философии всеединства основаны на специфических принципах, среди которых наиболее значимым является принцип андрогинизма. Поскольку мыслители стремятся завершить свою систему исследованиями в различных областях, в том числе, и в области антропологии, то и вопросы о сущности человека, о смысле его бытия оказываются часто результатом всей предшествующей метафизической картины, то есть задаются общей системой онтологических построений.

Проблема становления целостного человека как духовного идеала присутствует в той или иной форме во всех учениях, ориентированных на синтез. Поэтому существует возможность выявления наиболее общих принципов составляющих основу философских представлений о человеческой природе в таких системах. Одним из антропологических принципов, отражающих духовный идеал человека, является принцип андрогинизма. Андрогин как идеал — это, прежде всего, духовно совершенное существо, которое одновременно выступает и как первообраз, и как цель развития.

В самом общем виде, андрогинизм представляет собой некий духовный, идеальный принцип полноты, целостности и совершенства. В определенном смысле, его можно охарактеризовать как принцип комплиментарности, рассматривающий возможность гармоничного сосуществования в человеке противоположностей, которые взаимно дополняют друг друга. Преобразование различных по качеству элементов, составляющих природу человека, приводит не просто к их отрицанию или взаимному поглощению, а, напротив, к созиданию уникального в своей сущности феномена — Сверхчеловека. В конечном итоге, именно в этом принципе находят свое отражение наиболее существенные черты антропологического учения ориентированного на поиск идеала человека будущего.

Андрогинизм, в таком случае, представляет собою естественное состояние, в котором снимается всякая крайность, недостаточность. Взаимодополнение, как важнейшее условие целостности, не может осуществляться только на основе элементарного суммирования из-

вестных коррелятов. Оно предполагает процесс, завершающийся образованием феноменов обновленных в своей сущности. Потеря своей целостности для человека, таким образом, может восприниматься, как утрата связи с родом и более того, с божественным миром.

Во многих западных философско-антропологических учениях XIX и XX веков можно обнаружить подобную тенденцию. Действительно, нередко предварительный, рациональный анализ или даже специфические научные построения переходили в свою противоположность, как только ставился вопрос о непостижимости человеческого бытия. Поэтому современный философский синкретизм, ориентированный на решение антропологических проблем, в конечном счете, нуждается не только в научном, но и в религиозном обосновании своих выводов, не редко с опорой на мистический (интуитивный) опыт.

Существует ряд важнейших мировоззренческих положений, ориентированных на универсальность, которые в произвольной последовательности могут воспроизводиться на разных этапах исследовательского процесса. Среди них особо выделяется положение *о первоначальном единстве*, которое предшествует во времени и пространстве всякому качественно утвердившемуся множеству. Это положение можно определить как первый этап в развитии мира и человека на пути к совершенству. Неопределенное целое, лишненное индивидуальности является исходной точкой в становлении идеальной личности. Принцип андрогинизма раскрывает данный процесс перевоплощения с помощью диалектических приемов, где каждая стадия в столкновении со своей противоположностью с необходимостью преодолевается. Результатом диалектического процесса, в котором пребывает все человечество, вновь является целостность, но уже более высокого (высшего) порядка.

В соответствии с этой схемой, можно указать на то, что идея первоначального единства как космического феномена в той или иной версии существовала во многих древнейших культурах. В мифологическом сознании подобные представления нередко приобретали антропоморфную форму. Тот факт, что миф об андрогине обнаруживает себя в различных культурных традициях, позволяет нам сделать вывод о взаимосвязи ключевых положений метафизики всеединства с одним из культурных архетипов. С одной стороны, куль-

турные мифы на бессознательном уровне провоцируют поиск самоидентичности в ее родовом значении, с другой стороны, развитие личности в условиях современной цивилизации все более усугубляет внутренние конфликты, для разрешения которых выдаются одноразовые рецепты, не способные удовлетворить человеческое стремление к свободе, автономии и в тоже время, к единению.

Важнейшим гарантом и последней надеждой на возрождение человеческой целостности, как и прежде, остается сфера религиозных чувств, которая в течение последнего столетия в результате интеграции, усложнения социальных связей определенным образом трансформировалась. Вера и любовь к Богу всякий раз всплывают как последний аргумент, там, где факты и логические доводы обнаруживают свою несостоятельность. Действительно, невозможно представить себе совершенное состояние души человека без ее сопричастности божественному или без соотнесения ее сущности с трансцендентной сферой. Не случайно К.Г. Юнг обращает внимание на тот факт, что: «...самость есть образ Бога или, по крайней мере, самость невозможно отличить от него. В отношении этого ранний христианский дух не оставался в неведении, иначе Климент Александрийский никогда не мог бы сказать, что тот, кто знает себя, знает Бога». [5, с. 173].

Общие положения относительно человеческого идеала, его духовного величия и совершенства, можно обнаружить в трудах Плотина и его последователей, в средневековой христианской антропологии, в учениях Николая Кузанского, Ф. Шеллинга, Вл. Соловьева и других представителей философии всеединства. Представление об идеальной природе человека, о его утерянном изначальном совершенстве рождается из общего разочарования в его настоящем существовании.

Неудовлетворенность человека своим положением в мире, многие христианские мыслители охарактеризовали как важнейший аргумент в пользу его идеальной, трансцендентной сущности, чуждой материальному миру. Поэтому тело воспринимается как тюрьма, как внешняя оболочка, в которую заключена душа человека. Но в тоже время, испытание плотью представляется необходимым условием для перерождения, в результате которого плоть должна подчиниться Духу.

Сфера человеческих взаимоотношений сегодня, как и в прошлом, насыщена конфликтами, открытым противостоянием интере-

сов во всех областях жизнедеятельности. Этот факт еще больше подчеркивает, с точки зрения христианских теологов, их правоту относительно исторического пребывания человека как временного, «греховного», указывающего на невозможность духовного прогресса вне сопричастности последнего к вечному, божественному началу. Следовательно, можно предположить, что проблема обособленности и разъединения людей — это их естественное состояние для бытия в истории, которое необходимо преодолеть. Возможно, стремление личности к совершенству, цельности, внутренней красоте, это и есть попытка найти некую альтернативу индивидуализму, эгоизму и болезненному одиночеству.

Философы, опирающиеся на идею всеединства, предлагают рассматривать в качестве идеала особого рода коллективное духовное бытие, где человек, проходя несколько стадий преображения, возвращается к своей первоначальной целостности, иначе говоря, обретает вновь свою исходную божественную сущность. В таком случае, закономерно встает вопрос о сущности божественной природы в человеке. Существует множество ее описаний в религиозной и философской литературе, но в интересующем нас контексте, данная сущность всегда будет сводима к целостности, абсолютной самодостаточности, вечности.

Божественная сущность не может быть разделена в своей природе: существуя во всех своих ипостасях, соприсутствуя на всех уровнях творимого ею бытия, она остается самотождественной, неизменяемой, а значит идеальной. Творение и всякое творчество вообще не предполагают, что воплощенный образ исчерпывает само существо творца. Он содержит в себе первообраз, не как нечто отдельное, существующее изолированно от других его составляющих, но как часть своего собственного подлинного, духовного, целостного мира.

Если человек имеет ту же сущность, что и Бог, то его самопознание заканчивается на установлении различия своей истинной сущности и того, что ему чуждо, что необходимо преодолеть. В дальнейшем он сосредоточивается на своей божественности и, выходя за свои пределы, погружается в трансцендентное, не растворяясь в нем, а, напротив, обретая себя как высшую, совершенную личность. Но даже тогда, когда душа достигает вершин своего восхождения и преображения, она не становится равной Богу. Этот момент особенно

близок христианскому учению о душе, так как сущность человека, его душа, даже максимально приближаясь к Абсолюту, не утрачивают своей зависимости от телесно-конкретного мира. Душа не должна испытывать гордыню от чувства своего совершенства и божественности, она лишь отражает свет, сливается с ним, но не становится источником блага и света, изолируя себя от мира и Бога.

Так как абсолютное, трансцендентное качественно отличается от относительного и преходящего человеческого бытия, андрогин как абсолютное совершенное существо в рамках любой метафизики является собой символ гармонии, высшего единства, живой целостности. В мифах древнейшей космогонии андрогин представлен как изначальное, некое нерасчлененное единство, гигантский Первочеловек и т.д., что говорит о первоначальном единстве не только самого человека, но и человека с космосом, а разделение полов представлено как часть этого космического процесса. В библейских легендах также присутствуют указание на андрогинность как на духовное совершенство, свойственное только высшим существам. Некоторые толкователи Библии рассматривают легенду о грехопадении именно в этом ключе, ссылаясь на дихотомию первочеловека. В творчестве богословов интеллектуалов миф об андрогине постепенно становится частью сложнейшей метафизики.

Например, в ряде высказываний Иоанна Скота Эриугены довольно ярко прослеживается эта тенденция. Он утверждает, что разделение субстанций началось в Боге и последовательно продолжается вплоть до разделения в природе самого человека. Далее Эриугена, заостря внимание на несовершенстве мира и человека, говорит о необходимости преодоления того и другого путем воссоединения в первоначальную целостность, но уже наполненную конкретным нравственным содержанием: «Но поскольку первый человек пренебрег пребыванием в подобном счастье и, возгордившись, пал, и единство человеческой природы рассыпалось на неисчислимое множество бесконечно разнообразных частей, постольку милосердие Божие замыслило нового человека: чтобы в нем та самая природа, которая в ветхом человеке распалась на части, вернулась к прежнему единству: Он решил родиться в мире от мира, то есть родиться человеком от человека и ради людей» [1, с. 86] .

Затем автор «De Divisionibus naturae» приводит слова св. Максима Исповедника: «По природе, так, как он сотворен, и согласно своему собственному неизменному началу, под которым я разумею Бога, человек неподвижен; но согласно тому, что ниже его и над чем он, по божественному порядку поставлен был начальствовать, он, по своей воле, вопреки природе и мудрости, пришел в движение; той природной властью, которая была дана ему для соединения разделенного, он злоупотребил на разделение того самого, что должно было соединить. И вот обновляются природы, и Бог становится человеком, чтобы спасти погибшего человека; и в целокупности вселенской природы Он самим собою заделывает противоестественные трещины, являя те, предуказанные от века, способы, которыми некогда скреплялось вселенское единство вещей, ныне разделившихся и расчлененных; и тем исполняет великий замысел Боги и Отца, вновь собирая все, что на небе и на земле, и воссоединяя в Себе: ибо в Нем сотворено все сотворенное. Таким образом, в силу этого вселенского воссоединения всех вещей в Себе, Он, начав с нашего разделения, становится совершенным человеком: [один] из нас ради нас и по-нашему Он имеет все то же, что и мы, но только совершенное; [Он явился] не плодом брака, показывая тем самым, я думаю, каким был иной способ размножения людей в Божием предведении, если бы первый человек соблюл заповедь и не сбросил бы себя самого в скотское состояние, обрекши себя тем самым на различие на мужской и женский пол и на разделение природы [1, с. 86].

В отечественной философии всеединства прослеживается идея, заимствованная у Максима Исповедника, о взаимно обусловленном существовании человека и космоса. Это единство представляет собой процесс, завершающийся созданием новой, уже преображенной стадии. Таким образом, главная цель творения — достижение совершенства, не в частности, а вообще в природе, космосе и в человеческом бытии. Выполняя возложенную на него миссию, именно, человек преодолевает существующую в мире раздробленность, множественность и противостояние. В человеческой сущности, помимо собственных противоречий отражены все предшествующие уровни де-

ления бытия. Следовательно, осуществить свою космическую миссию всеобщего воссоединения, человек сможет только благодаря единству своей природы, объединяющей все части мироздания. Человек является связью двух миров — духовного и материального, поэтому он совмещает в своей сущности элементы того и другого. Совершенный человек призван соединить в себе всю совокупность тварного бытия, весь космос, подчинить низшее высшему, часть целому. Эта цельность более высшего порядка по сравнению с первоначальной нерасчлененностью.

Подобное знание в метафизике всеединства является результатом применения особой методологии — органической диалектики. Всеединство у Соловьева — это выстраданный и пережитый опыт, который озаряется светом возвышенной любви к себе через любовь к Божественному Духу, изначально присутствующему в человеческой природе с первого акта творения. По мнению Соловьева: «Личность человеческая — и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек — имеет безусловное, божественное значение, — в этом утверждении сходится христианство с современной мирской цивилизацией» [4, с. 27].

Вл. Соловьев в работе «Чтения о богочеловечестве» неоднократно утверждал, что отдельный человек — это ограниченное существо, его существование в таком случае сводится только к присутствию в мире в качестве натурального звена в цепи природных элементов. Такой человек есть только явление, факт среди фактов, лишенный безусловного содержания, «...он и будет только фактом: факт сам по себе не истинен и не ложен, не добр и не зол, — он только натурален, он только необходим» [4, с. 29]. Но Соловьев справедливо отмечает, что человек не хочет быть только природным феноменом и уже это нехотение делает его чем-то большим, «ибо что значит факт, который не хочет быть фактом?». Итак, человек стремится к положительной безусловности, что выражается в его желании обладать всецело действительностью, полностью жизни. Вопрос заключается в том, что есть полнота и целостность, к которой он так стремится.



Во-первых, полноценный человек — это духовная личность, в которой противоречия приобретают особый смысл. Они являются результатом свободы, в которой изначально присутствует в нерасчлененном виде добро и зло. Следовательно, человечество в каждый конкретный момент своего существования имеет дело не с исторической необходимостью в виде господства несправедливости и страданий, а с определенным этапом развития своего Я. Успешное преодоление каждого несовершенного уровня бытия для отдельного человека и для человечества в целом, возможно только через испытание. На первом этапе, оно связано с осознанием самого этого несовершенства, а затем возвращает человека, через поиск самоидентичности, к знанию родового, всеобщего значения.

Во-вторых, необходимо исходить из первоначального тождества, единства человека с родом, природою, космосом. И более того, через непосредственное ощущение божественного присутствия в мире, можно говорить о его связи с безусловным, всеобщим. Но и это еще не самоцель, так как изначальное состояние размытости, погруженности в небытие есть только чистая потенция идеального всеединства и не является полноценно развитой духовной жизнью. В таком состоянии отсутствует высший синтез, основанный на свободной воле, саморефлексии и самосовершенствовании, требующий постоянных напряженных усилий и внутренней борьбы.

Таким образом, важнейшим условием обретения полноты своего Я и познания всецелого содержания бытия является свобода, имеющая, несомненно, божественную природу. Через осознание сущности свободы как божественной, человек способен постичь и безусловность своего собственного бытия. Вера в себя – это и есть вера в Бога. То есть вера в себя более совершенного, способного воссоединиться с Богом. По мнению русского философа, поиск безусловного нравственного начала во внешнем мире, хотя и неизбежен на данном этапе исторического развития, но пока еще обречен. Только стремление к Богу может полностью преобразить человека, дать ему шанс вернуться к своей цельности. «Не удовлетворяясь никаким конечным условным содержанием, человек на самом деле заявляет себя сво-

бодным от всякого внутреннего ограничения, заявляет свою отрицательную безусловность, составляющую залог бесконечного развития» [4, с. 27].

Образ совершенного человека в философии всеединства был определен Владимиром Соловьевым: «Истинная индивидуальность есть некоторый определенный образ всеединства... Утверждая себя вне всего другого, человек тем самым лишает смысла свое собственное существование, отнимает у себя истинное содержание жизни и превращает свою индивидуальность в пустую форму» [3, с. 506]. И более того, «как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так и все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм... всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира» [4, с. 149]. Лев Карсавин говоря о личности, так же подчеркивал ее устремленность к единству и неизбежное опустошение вне существующей цельности мира: «Индивидуальное тело существует не само по себе, но — как момент социального и симфонического тела. Само по себе оно — абстракция...» [2, с. 139].

Анализируя ряд сходных по смыслу антропологических положений в религиозно-философских учениях, можно выделить определенную последовательность в развитии идей, связанных с идеалом совершенного человека. Эти идеи не возникают спонтанно, они являются необходимым результатом метафизического поиска. Идеал целостности, единства всех элементов космического, природного и божественного мира с необходимостью включает в себя и мир человеческий, что, в конечном счете, задает все основные антропологические характеристики.

Таким образом, идеал человеческого совершенного бытия есть ничто иное, как его целостность, завершенность, отражающая всеобщую гармонию миропорядка. Вопрос о том, что представляет собой этот совершенный, цельный человек и каков путь его преображения, как правило, приводит мыслителей к серьезным социальным

разработкам, хотя они и остаются, зачастую, лишь на уровне утопических проектов.



### **Литература:**

1. Иоанн Скот Эриугена. О разделении природы // Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / Сост., авт. вступ. статей и комм. О. Ф. Кудрявцев. М., 1996.
2. Карсавин, Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т.1. СПб., 1992.
3. Соловьев, В.С. Смысл любви // В.С. Соловьев. Соч. В 2 т. Т.2. – М., 1990.
4. Соловьев, В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе. – СПб.: Художественная литература, 1994.
5. Юнг, К.Г. Айон: феноменология самости // К.Г. Юнг. Сознание и бессознательное. – СПб., 1997.