

Binová, Galina Pavlovna

Русская философия любви и пола на рубеже XIX-XX веков

In: Binová, Galina Pavlovna. *Русская литературная эротика : исторические и эстетические метаморфозы*. Vyd. 1. Brno: Masarykova univerzita, 2006, pp. 30-44

ISBN 9788021041622 (dotisk)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/123591>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

III

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ И ПОЛА НА РУБЕЖЕ XIX-XX ВЕКОВ

Из вышесказанного ясно, что темы пола, секса в русской культуре редко были в круге тем развлекательных, легких, гедонистических, поэтому не удивительно, что чаще они рассматривались в рамках «серьезных» проблем и аспектов – метафизических, трагических или религиозных. В трактате «Смысл любви» (1892) В. Соловьев писал: «Первый шаг к успешному решению всякой задачи есть сознательная и верная ее постановка; но задача любви никогда сознательно не ставилась, а потому никогда не решалась как следует».¹ Это были справедливые слова, ибо русская общественно-философская мысль касалась темы любви и – шире – отношения полов между собою, действительно, эпизодически (чаще в контексте собственно социальных проблем). Если в художественной практике XIX века в творчестве Пушкина и Лермонтова, Гончарова и Тургенева, Толстого и Достоевского складываются своеобразные черты русского Эроса, русского отношения к теме любви, то русская философия любви XIX века чрезвычайно бедна. В достаточно богатой философской литературе мы не найдем сколько-нибудь значительных сочинений на эту тему – более того, художественная критика с необычайной резкостью ополчалась против малейшего элемента чувственности в романах и поэзии, объявляя такую литературу «непристойной», «циничной», «мерзкой», «порнографической».²

Единственным исключением на этом фоне была, пожалуй, статья Н. Г. Чернышевского «Русский человек на rendez-vous». В ней Чернышевский пытался вскрыть странную черту русского характера, особенно отчетливо проявившуюся в романах Гончарова: русский мужчина, где ему нужно проявить решительность по отношению к любимой женщине, оказывается нерешительным, медлительным, сомневающимся, он излишне морализует, проявляя чисто женскую застенчивость, и в конце концов готов бежать от женщины, которую любит. Он готов только любить, но скорее в мечте, чем в реальности. Эта подмеченная Чернышевским особенность русского характера отражается и в русском Эросе. Позднее эту тему развил Н. Бердяев, отмечая «вечно бабье» в русском характере. Однако если говорить о русской культуре XIX века в ее

отношении к проблемам Эроса, то здесь несомненен парадокс: она богата в художественно-литературном освещении любви и исключительно бедна в философско-теоретическом осмыслении этого феномена. В. Розанов определил это невнимание к вопросам Эроса и пола атеизмом. «Связь пола с Богом, – писал он в своей книге «Уединенное» – большая, чем связь ума с Богом, чем даже связь совести с Богом, – выступает из того факта, что все асексуалисты обнаруживали себя атеистами. Те самые господа, как Бокль и Спенсер, как Писарев и Белинский, о «поле» сказавшие не больше слов, чем об Аргентинской Республике, очевидно, не более о нем и думавшие, в то же время до того изумительно атеистичны, как бы до них и вокруг них не было никакой религии».³ Это утверждение может показаться слишком категоричным, однако очевидно, что в строгой этике русских революционеров-демократов чувственной природе человека оставалось ничтожно мало места. Рассуждения о любви воспринимались скорее как дань туманному романтизму, который, как известно, не был в чести в русской эстетике.

Подлинная важность вопроса о любви и поле была осознана русской философской мыслью не ранее конца XIX века, когда этот вопрос «сделался наравне с другими, – проклятым».⁴ Ведь любовь – могучая онтологическая сила, снимающая и гармонизирующая противоречия между реальной и идеальной, относительной и абсолютной, телесной и духовной сферами бытия, между индивидуумом и вселенной. В этом своем назначении любовь сродни религии, искусству и универсальной философско-диалектической системе. Поэтому не случайно тема любви с невиданной энергией врывается в русскую публицистику, художественную критику, эссеистику, философию и теологию и оказывается в центре внимания крупнейших мыслителей XX века. Уяснение наиболее важных концепций, имеющих отношение к исследуемой нами проблематике, представляется важным: именно опираясь на философскую мысль можно проследить судьбы русской художественной эротике XX века.

В России в первые десятилетия XX века, когда происходит ослабление государственного и цензурного контроля, о природе пола и любви пишется больше, чем за несколько веков. Это был набросок сексуальной революции в России и одновременно религиозно-культурный ренессанс. Причем литература эта отличается глубиной мысли, интенсивностью поисков и оригинальностью мышления. В европейской литературе этого времени в рассуждениях о любви господствующим становится или вульгарный позитивизм, или рационализм. Доминирующей концепцией, определяющей понимание и интерпретацию секса, эротике и означавшей переворот

в научной и практической сексологии, стал в Западной Европе фрейдизм. Учение З. Фрейда имело большое значение в исследовании внесоциальной (в том числе биологической, как бы подсоциальной) природы человека. Фрейд провозгласил биологические потребности человека первостепенными. В основе фрейдизма – учение о бессознательном, революционная теория сексуальности, учение о либидо, торможении влечений как возможном источнике неврозов, сублимации как десексуализации сексуального и т.д. В работах Фрейда писатели XX в. нашли обоснование допустимости обращения к сексуальной проблематике.

В России, чуткой к различным направлениям западной философии, с 10-х и вплоть до 30-х годов психоанализ был одной из важных составляющих интеллектуальной жизни, чуть ли не официальной доктриной марксизма, а затем более чем на полвека подвергся запрету и замалчиванию. В 30-е годы, после падения Троцкого (который поддерживал и курировал развитие психоаналитического учения), психоаналитическая традиция в России была грубо и надолго прервана. А. Эткинд, прослеживая в своей книге своеобразное, русское преломление фрейдизма, считает, что русские ближе к своей бессознательной сущности, чем народы Запада, и поэтому психоанализ в начале XX века вызывал у русских меньшее сопротивление (соответственно, силы эго, сознания, дисциплины, по Эткинду, развиты у русских меньше, чем у народов Запада).⁵ Нужно отметить, что фрейдизм с его акцентированием сексуального не принимался ни советским коммунизмом, ни немецким фашизмом. И тот, и другой были одинаково патетичны в своих антропологических построениях, копание во всякой «сексуальной грязи» диссонировало как с коммунистической, так и с фашистской романтикой. Сексуальное и социальное радикально противопоставлялось друг другу. В настоящее время в России издается много книг Фрейда и о Фрейде.⁶ Повышенный интерес к личности и учению Фрейда объясняется, вероятно, крушением коммунистических иллюзий, разочарованием в марксистской историософии и антропологии. Можно считать, что в XX веке концепция Фрейда стала, наряду с экзистенциализмом, одним из главных исходных моментов перехода от романтического гуманизма (марксизм – разновидность такого гуманизма) к гуманизму с трагическим мироощущением.

В отличие от западных философов русские мыслители начала XX века развивали идеалистическую традицию в понимании природы любви и, обращаясь к сокровенным вопросам пола, связывали сексуальную энергию человека не только с продолжением рода, но и с пониманием духовной культуры человека – с религией, художественным творчеством, с поиском нравственных цен-

ностей. «Философия любви оказывается одновременно и этикой, и эстетикой, и психологией, и постижением божественного. Этот синкретизм – одна из главных характерных особенностей русского Эроса.»⁷

Одним из первых, кто обратил внимание на традиционно замалчиваемые вопросы пола, был замечательный русский мыслитель *Василий Розанов*, который в противоположность христианским идеалистическим учениям развил в своей философии и художественном творчестве альтернативную линию русского Эроса – с проповедью здорового пола, телесной любви. Розанов отличался свободой мысли и слова, скептическим складом ума, исключительной литературной одаренностью, способностью чутко улавливать изменчивость и противоречивость бытия. Бердяев не случайно назвал его «гениальным провокатором и вопросителем христианской семьи». Своими публицистическими и критическими статьями Розанов провоцировал русское общественное сознание, делая запретную до тех пор тему предметом общественной дискуссии. В работах Розанова доминировала критика морали, причем не только обывденной, мещанской морали, но и религиозной этики. Непримиримость, постоянное бунтарство, критицизм и неудовлетворенность обывденным сближают Розанова с Ницше, недаром его часто называют «русским Ницше». Своеобразны афористические мысли Розанова, собранные в книгах «Уединенное», «Опавшие листья», «Мимолетное». Здесь он выступает с апологией любви, которую сближает с красотой и истиной. «Всякая любовь прекрасна. Потому что на земле единственное «в себе самом истинное» – это любовь. Любовь исключает ложь... Гаснет любовь – и гаснет истина. Поэтому «истинствовать на земле» – значит постоянно и истинно любить.»⁸ Отсюда его рекомендации: не обижайте любовь, любите больше, будьте верны в любви, отстаивайте любовь и т. д.

В свое время Розанов получил широкую популярность прежде всего как критик христианского учения о любви. Он обнаружил серьезные противоречия, свойственные этому учению. Христианство всегда с подозрением относилось к полу, видело в нем знак греховности человеческого рода, хотя всегда оправдывало семью и брак как условие продолжения рода. Иными словами, христианство проклиняло сам половой акт, но благословляло его последствие – деторождение. В этом противоречии Розанов увидел лицемерие христианской морали и подверг ее резкой критике. В противоположность христианским идеологам Розанов шел к язычеству, обожествлял плоть, половую любовь как источник жизни. Провозглашая силу и вечно обновляющую мощь родовой любви, Розанов вступает в известный антагонизм и с Владимиром Соло-

вьевым, который видел в любви проявление личностного начала. Николай Бердяев впоследствии писал: «Розанов – полюс, противоположный Вл. Соловьеву. Учение о любви Вл. Соловьева персоналистично. Смерть побеждается личной любовью. Учение о любви Розанова родовое, безличное, смерть побеждается деторождением. (...) Розанов обоготворяет рождающий пол. Он видит в поле не знак грехопадения, а благословения жизни: он исповедует религию рождения и противопоставляет ее христианству как религии смерти».⁹ В «Людах лунного света» Розанов объединяет в одну категорию тех, кого тянет к своему полу, и так наз. вечных девственников, оскотливших себя жрецов Молоха и Астарты, и последовательных христиан и монахов, куда включил и Л. Толстого и Вл. Соловьева. То есть приравнивал к отклонениям от нормы пола факты «духовно-содомской цивилизации».

Розанов ввел в литературу новую форму – интимный факт частной жизни как философский центр существования человека и мерило всего исторического и общественного. Розановская необычная проза оказалась одним из самых продуктивных открытий в литературе XX века, реально повлияла на русскую прозу. Розановский антиномичный сплав мысли, факта и образа, его лирическая документальность, поэтика фрагмента – всему этому предстояло в литературе будущее. Не случайно имя Розанова на щите новейшей русской литературы. Именно он считается «наставником» «новых» прозаиков и духовным отцом отечественного постмодерна. И дело здесь не в множестве прорывающихся цитат, как напр. у Е. Попова («Литерат смотрел на меня «острым глазком»»), и не в подражаниях (напр. «Слезы на цветах» Е. Харитоновой), дело в растворившихся за десятилетия, но не исчезнувших открытиях Розанова, знатока традиций и философа телесной любви. Под прикрытием юродства Розанов вторгается в запретные зоны, нарушая социальные и эстетические табу. Нередко это воспринимается как откровенное глумление и кощунство, своего рода «метафизический цинизм». Он привлекает парадоксальностью своей мысли, стремлением не создавать какие-то законченные концепции, а высказывать противоположные, конфликтные суждения. В результате мысль Розанова познается не в виде постулатов и доктрин, а как разветвленное дерево. Именно такая мысль способна охватить жизнь в целом.

Представляет интерес отношение Розанова к теме любви в русской литературе, которой он посвятил несколько специальных статей. Розанов считал, что отношение писателя к женщине может служить ключом к его творчеству и раскрывать скрытые механизмы его творческого воображения. Во всяком случае из этого феномена он выводил «демонизм» Лермонтова, мир inferналь-

ных образов у Гоголя (у него все красавицы – ведьмы или утопленницы) и изображение Толстым любви как абсолютной муки или страдания. Розанов подходит к вопросам любви как эссеист и моралист, оставляя в стороне философию Эроса и связанные с нею вопросы нравственности, этики и эстетики. Эти вопросы получили развитие в работах крупнейшего мыслителя конца XIX – начала XX столетия Вл. Соловьева, а затем Ник. Бердяева и других.

В основе философского учения *Владимира Соловьева* лежит платонизм, правда, глубоко и оригинально переосмысленный и сочетающийся с принципами христианской этики. Главное место в его философии занимает учение о «всеединстве», проявляющемся буквально во всем, в частности, в единстве божественного и человеческого начал, которое достигается самим человеком благодаря нравственной свободе и способности к совершенствованию. Это учение Соловьев обосновал сначала в «Чтении о богочеловечестве» (1871–1881), а затем утвердил и развил в концепции нравственного значения Эроса, составляющей фундамент специальной работы «Смысл любви» (1892). По мнению Соловьева, человеческая любовь носит индивидуальный характер. Если у животного главное – родовая жизнь, то у человека индивидуальное начало торжествует над родовым. Каждому человеку естественно смотреть на себя как на центр мира и относиться к окружающим, исходя из своих личных потребностей и интересов. Единственная сила, которая способна упразднить эгоизм, не упраздняя индивидуальность, а наоборот, утверждая и поднимая ее, это – любовь. Смысл человеческой любви – говорил Соловьев – есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма. Это происходит потому, что посредством любви мы утверждаем безусловное значение другой индивидуальности. Любовь – это «перестановка центра нашей жизни», «перенос нашего интереса из себя в другое». В этом заключается огромная нравственная сила любви, упраздняющая эгоизм и возрождающая личность в новом, нравственном качестве. Причем высшей формой любви Соловьев считает не любовь мистическую, альтруистическую, родительскую и др., а именно любовь половую, т. е. любовь между мужчиной и женщиной, потому что именно она представляется ему источником и условием всех прочих.

Главной силой, способной устранить врожденный человеку эгоизм, является именно половая любовь, потому что именно она сохраняет равенство между любимым и любящим. Все остальные типы и виды любви, так или иначе, основываются на известном неравенстве между любящим и объектом его любви. Признавая важность плоти, половой любви, Соловьев говорит о необходимости просветления и одухотворения плоти. Физическая сторона в любви важна, но она не является главной целью. Истинная лю-

бовь бывает и без физического соединения, и физическое соединение бывает без всякой любви. Иначе говоря, если физиология становится целью, она губит любовь. Соловьев фактически исключает из «человеческого пути» любви не только так наз. «аномалии» и «естественный разврат», но и влечения, в которых Эрос выступает «с одной физической его стороны».¹⁰ Он видит как физическое, так и идеальное, поэтому процесс любви включает в себя как восхождение, так и нисхождение, или, говоря словами Платона, Афродиту небесную и Афродиту земную. Но в конечном счете в любви, по мнению Соловьева, возрождается образ Божий, то идеальное начало, которое связано с образом вечной Женственности. Воплощение этого начала в индивидуальной жизни создаст те проблески неизмеримого блаженства, то «веяние нездешней радости», которое знакомо каждому человеку, испытавшему когда-либо любовь. Однако любовь у Соловьева – это не только воссоединение противоположных человеческих половин, в духе платоновской философии, но и слияние с мировой душой, которая в духе средневековой мистики ассоциируется у него с образом вечной Женственности, с Софией. Учение Соловьева об Эросе, несомненно, имеет корни в европейской культуре и философии. Но в то же время оно было оригинально и органично связано с русской культурой. Например, у Достоевского, памяти которого он посвятил несколько речей, Соловьев заимствовал мысль о единстве добра и красоты, придав принципиально философский характер высказанной писателем мысли о том, что «красота спасет мир» (у Соловьева «любовь спасет мир»).

Философские постулаты Соловьева развил *Николай Бердяев*. Теория любви также стала центральной темой его философии, не случайно его называли типом эротического философа. Признавая огромное влияние пола на духовную жизнь человека, Бердяев полагает даже, что пол является основой всякой религии. «Настоящая религия, мистическая жизнь всегда оргиастична, а оргазм, могучая сила жизни, связан с половой полярностью. Половая полярность есть основной закон жизни и, может быть, основа мира. Это лучше понимали древние, а мы отвратительно бессильны и вырождаемся все больше и больше.»¹¹ Эти мысли систематически развиты Бердяевым в его последующих теоретических работах, посвященных философии любви. В 1907 г. в журнале «Перевал» появляется его большая статья «Метафизика пола и любви», которая, по его словам, является главой из книги, представляющей «опыт религиозной философии общественности». Большое место занимает проблема любви и пола также в книге Бердяева «Смысл творчества» (1916). Здесь появляются две новые темы, ставшие лейтмотивом его творчества:

1. эротическая энергия представляет собой вечный источник творчества (поэтическое творчество нельзя понять без понимания природы любви),
2. эротика связана с красотой, Эрос означает поиски и путь к прекрасному.

Он стремится вернуть человеку целостность, указывает на противоречивость и иррациональность трактовки любви на богословском, философском, физиологическом и психологическом уровнях, обнаруживает возможность любви как свободной и творческой сущности человека. Однако сам половой акт, по Бердяеву, внутренне противоречив и противен смыслу мира. Творческая стихия придавлена сексуальностью. Мы живем, считает Бердяев, в переходную эпоху, наступает новый природный порядок, в котором творчество должно победить секс. Человек будущего избежит от сексуального акта и от пола, от смерти и от рождения.¹²

Свою философию Эроса Бердяев связывал с русской литературой, в особенности с творчеством Достоевского. Достоевский, по Бердяеву, описывает два типа любви, столь свойственные русскому характеру: любовь-сладострастие и любовь-жалость. Герои Достоевского любят либо из сладострастия, либо из жалости. Оба эти чувства важны в любви, составляют два ее полюса. Но особенно детально и психологически точно в романах Достоевского описано сладострастие. Бердяев по сути дела по-новому взглянул на любовь-сладострастие. «Сладострастие, – писал он, – не есть простое физиологическое состояние, которое вызывает отрицательное отношение у людей, настроенных спиритуалистически, а отношение положительное у настроенных материалистически. Есть сладострастие духа, и всегда оно лежит глубже эмпирических явлений, всегда есть ощущение в известном смысле трансцендентное, выходящее за грани... Если признать греховным всякое сладострастие, если видеть в нем только падение, то нужно отрицать в корне половую любовь, видеть сплошную грязь в плоти любви. Тогда невозможен экстаз любви, невозможна чистая мечта о любви, так как любовь сладострастна по существу своему, без сладострастия превращается в сухую отвлеченность».¹³ Царство карамазовщины, считает Бердяев, есть царство сладострастия. Когда сладострастие становится целью, оно приводит к разврату, а тот, в свою очередь – к разрушению личности. Любовь – это всегда путь к другому, поиски «себя другого», разврат же означает невозможность выхода из замкнутости в себе, из ложного самоутверждения. Такой тип любви демонстрирует Федор Павлович Карамазов.

Этой же точки зрения (т. е. интерпретации карамазовщины как проявления любви-сладострастия) придерживается другой исследователь творчества Достоевского и духа Эроса в его произведениях

– *Лев Карсавин*. В 1921 г. Карсавин публикует статью «Федор Павлович Карамазов как идеолог любви»¹⁴, в которой говорит о двух типах любви в романе «Братья Карамазовы». В 1922 г. Карсавин написал оригинальный философский трактат «Nocles Petropolitanae» («Петербургские ночи»), посвященный анализу философской, нравственной и эстетической сущности любви, в основе которой лежит диалектическая идея – о «двуединстве» любви – любви и любящего, жизни и смерти, свободной личности и абсолютного бытия. Таким образом, Карсавин определяет любовь пантеистически, как всевластную, неодолимую, живую стихию. В любви человек находит самого себя, свою личность. В ней возрождается единая, истинная индивидуальность, которой не существует в животном мире. Выдвигаемый Карсавиным идеал любви предполагает «двуединство» тела и духа, наслаждения и разумного ограничения, разума и чувства, мужественности и женственности.

Наряду с Карсавиным представителем философско-платонического направления русской теории любви был *Борис Вышеславцев*, специалист по немецкой классической философии, автор книги об этике Фихте.¹⁵ Вышеславцев сопоставляет традицию христианского платонизма, идущего от Соловьева и Бердяева, с данными психологии, представленной современной ему психологической школой. Эту задачу он реализует в книге «Этика преображенного Эроса» (1931), включающей широкую панораму этических проблем, идущих от возникновения христианства. В центре книги Вышеславцева – полемика с психоанализом Фрейда. Русский философ признает заслугу Фрейда в том, что он обнаруживает в основе самых возвышенных форм человеческого сознания, таких, как религия и искусство, подсознательные сексуальные инстинкты. Но, по его мнению, психоанализ Фрейда, несущий на себе печать пансексуализма, редуцирует дух к сексу, «мозг к паху». Вся культуру Фрейд представлял себе как результат репрессии сексуальности. Однако высшее творчество, по мнению Вышеславцева, нельзя свести или объяснить только сексуальными комплексами художника, хотя они ясно просматриваются в генезисе его произведений. Фрейд не смог постичь истинный смысл понятия «сублимация», заключающийся в возведении низшего к высшему. По Вышеславцеву, в системе Фрейда сублимация вообще невозможна, для него всякая возвышенная, «сублимированная» форма иллюзорна: индивидуальная любовь есть иллюзия; религия, нравственность и красота тоже иллюзорны, так как представляют собой подавленную сексуальность. Вышеславцев противопоставляет Фрейду платоническое и христианское понимание сублимации.

Как и Бердяев, Вышеславцев обращается к творчеству Достоевского. В статье «Достоевский о любви и бессмертии»¹⁶ он дает

комментарий к написанным после смерти первой жены записным книжкам Достоевского. По мнению Вышеславцева, Достоевский в своих размышлениях о смерти, бессмертии, идеале христианской любви предвидел многое из того, что позднее стало предметом русской философской мысли, в особенности у Вл. Соловьева. Таким образом, мы видим, что литература «серебряного века» открывала для себя мир идей и образов Достоевского и в этом мире Эрос занимал существенное место.

Немалое внимание уделяет теории любви поэт и художественный критик *Зинаида Гиппиус*. В серии своих статей, таких, как «Влюбленность» (1904), «О любви» (1925), «Черты любви» (1928), «Арифметика любви» (1931), «Искусство и любовь» (1953) Гиппиус опирается на теории любви Отто Вейнингера, Василия Розанова и Владимира Соловьева. Особенно сильное влияние оказал на нее Соловьев, от которого Гиппиус заимствовала три, по ее мнению, основных принципа любви: андрогинизм (т. е. совмещение в одной личности женского и мужского начал), духовно-телесность и богочеловечность любви. Пожалуй, наибольшую ценность представляет в статьях Гиппиус анализ феномена любви в творчестве русских и зарубежных писателей: Гоголя, Л. Толстого, Бунина, Ибсена, Пруста, Достоевского (интересно, например, сопоставление Гиппиус трех литературных произведений – «Страдания молодого Вертера» Гете, «Митина любовь» Бунина и «Габи, моя любовь» французского писателя Деренна).

Соловьев, Бердяев, Карсавин, Вышеславский и Гиппиус представляли собой единую линию в русской философии любви, связанную «с обоснованием идеи неоплатонического Эроса, попытками просветления и возвышения чувственности, с защитой индивидуальной, личной любви, с отрицанием аскетизма и пониманием связи Эроса и творчества».¹⁷ У вышеназванных философов сложился и соответствующий их воззрениям взгляд на семью, восходящий к трактату Вл. Соловьева «Смысл любви». Считая истинным (т. е. онтологическим) назначением любви не продолжение рода, но «оправдание и спасение индивидуальности» через чуждое эгоизму слияние ее со свободно избранной индивидуальностью противоположного пола и обретение личностью таким образом своей полноты и победы над смертью (ибо «пребывать в половой раздельности – значит пребывать на пути смерти...»), Соловьев фактически отводит семье то же незавидное место, что и безлично-родовому влечению полов.¹⁸ «Внешнее соединение, – заявляет он – житейское... не имеет «определенного отношения к любви»».¹⁹ Эта оппозиция между индивидуализированной любовью и семейно-родовым союзом у Николая Бердяева доведена уже до их прямой враждебности и несовместимости, до тезиса,

что «родовая семья – могила личности и личной любви».²⁰ Сама категория любви начинает трансформироваться в понятие «любви-влюбленности», о которой специально писала З. Гиппиус, утверждая, что «только она (истинная влюбленность – Г. Б.) в области пола со всей силой утверждает личное в человеке...»²¹ Семейно-брачный аспект любви здесь уже и вовсе исчезал.

Это обстоятельство и объединяет резкую до сарказма критику соловьевско-бердяевской концепции любви со стороны представителей второй линии в русской философии любви – ортодоксально-богословского направления, представленного в работах П. Флоренского, С. Булгакова, И. Ильина, С. Франка и др. Они ориентировались не на античную теорию Эроса, а на средневековый «*caritas*» и связанный с ним комплекс идей христианской этики, относящейся к семье, браку. *Павел Флоренский*, зачинатель этого направления, один из крупнейших русских ученых и теологов начала XX века, в своем сочинении «*Столп и утверждение истины*» (1908) рассматривает любовь как способ познания божественной сущности. «Любовь, – говорит Флоренский, – с такой же необходимостью следует из познания Бога, как свет лучится из светильника и с какого ночное благоухание струится из раскрывающейся чашечки цветка».²² Флоренский утверждает, что любовь всегда связана с истиной. Но истину он понимает не в субъективно-психологическом, а в объективно-метафизическом смысле. Таким образом, любовь у Флоренского – не столько индивидуальный, личностный акт, сколько родовой процесс слияния всех любящих с божественной сущностью. Это было выводом из христианского учения о любви.

Учение Флоренского продолжил и развил другой религиозный мыслитель – *Сергей Булгаков*. В своей книге «*Свет невечерний*» (1917) он посвятил специальную главу вопросам о поле. Ее содержание связано в основном с комментарием библейских текстов, возрождением представлений, согласно которым пол – греховное начало в человеческой природе. «Жизнь пола, пишет Булгаков, в фактическом ее состоянии имеет печать трагической безысходности и антиномической боли (что и символизируется в трагедии любви-смерти: «*Ромео и Джульетта*», «*Тристан и Изольда*»)».²³ С этих позиций Булгаков резко выступает против теории любви, проповедуемой в русле философско-платонической традиции Соловьевым, Бердяевым, Гиппиус и др. Людей, которые «признают влюбленность или «духовную брачность», но гнушаются браком, и особенно деторождением», Булгаков именуется существами «третьего пола», идеологами «воинствующего донжуанства и духовного «гетеризма»» и причисляет их к натурам, психофизический склад которых отличается «нарушением духовного и эротичес-

кого равновесия и ослаблением одних жизненных функций при гипертрофированном развитии других».²⁴ «Исчерпывающей нормой, – утверждает философ, – не может быть одна влюбленность жениха и невесты, соединенная с отрицанием брака...»; «полный образ человека есть мужчина и женщина в соединении, в духовно-телесном браке».²⁵

Главной целью истинного христианства является, по мнению С. Булгакова, победа над сексуальностью, в то время как у Соловьева и его единомышленников Булгаков видит эстетизацию сексуальности. По его словам, «красивое уродство, которое легко превращается в извращенность»; проповедь Эроса вместо семейной любви – это дань артистизму, свойственному художникам, т. е. людям с гипертрофированным развитием психики. Анализируя поэзию Вл. Соловьева, Булгаков с иронией описывает его идеал «вечно Женственного» начала, постоянно присутствующий в стихах философа. Не менее критичен Булгаков и к Розанову, называя его «экспериментатором половой вивисекции», представителем своего рода мистического атавизма. По мнению Булгакова, Розанов «мистифицирует биологию, или биологизирует мистику». Он хорошо знает пол тела, но «плохо различает пол души и брачности духа». Булгаков упрекает Розанова в беззастенчивости, наивном бесстыдстве и самообнажении. Идеал чистоты и простоты человека Булгаков видит в средневековой аскетике, в подвигах аскетов, которые боролись с грехом плоти и показывали замечательные примеры воздержания. В основе неприятия Булгаковым соловьевской концепции любви лежит не только различие в понимании нравственной природы человека, но и более глубокие, философские различия. Булгаков – сторонник философии консерватизма, одним из тезисов которой является утверждение, что зло вечно и принципиально неустранимо, ибо оно предопределено не только обществом, но и природой человека. То есть Булгаков в принципе отвергает либеральную идею, что зло в природе человека может быть радикально устранено. Концепция христианской любви, которую он проповедует, категорически исключает положительное развитие личности – она может быть лишь страданием, жалостью, терпением.

К последователям религиозно-философской концепции любви Флоренского, несомненно, относится и *Иван Ильин*, автор многих работ, посвященных философии религии и культуре. В любви он видел главный источник духовного обновления, возрождения, духовной культуры. В письме к сыну он писал: «Да, в людях мало любви. Они исключили ее из своего культурного акта: из науки, из веры, из искусства, из этики, из политики и воспитания. И вследствие этого современное человечество вступило в духовный кризис,

невиданный по своей глубине и размаху... нельзя нам без любви. Без нее мы обречены...»²⁶ В своей книге «Путь духовного обновления» (1935) Ильин подробно развивает свою концепцию любви. Он прямо не ссылается на своих предшественников, но традиция Флоренского очевидна.

Таким образом, в русской идеалистической философии XX века мы находим две линии, два противостоящих друг другу направления в развитии философии любви. Одно, философско-платоническое, представленное Соловьевым, Бердяевым, впоследствии – Карсавиным, Вышеславцевым и др.; второе – ортодоксально-богословское, к которому принадлежали Флоренский, С. Булгаков, Лосский и др. Первое возрождало и переосмысливало античную и основанную на ней гуманистическую, в основе своей неоплатоническую концепцию любви, любви-Эроса. Второе – средневековое христианское понимание любви как *caritas* – сострадания, жалости. Между этими противостоящими направлениями проходила острая полемика. Правда, в последних работах Бердяева находим попытку своего рода философского синтеза этих двух концепций – стремление соединить любовь-Эрос с карикативной любовью-состраданием. «Если любовь-Эрос не соединяется с любовью-жалостью, то результаты ее бывают истребительные и мучительные. В Эросе самом по себе есть жестокость, он должен смиряться жалостью. Эрос может соединиться с агапэ.»²⁷ У Бердяева и других представителей русской религиозной мысли этот синтез только намечился, остался на стадии предвидения и предощущения. Слишком короткое время существовала русская религиозная школа и в слишком тяжелых условиях развития. Поэтому, вероятно, процесс отталкивания концепций возобладал над процессом притяжения.

В 1922 году по откровенно идеологическим мотивам были изгнаны из России Н. Бердяев, Б. Вышеславцев, С. Булгаков, Л. Карсавин и др. Вся их вина заключалась в инакомыслии. Эти философы были убежденными идеалистами, а в то время предполагалось, что по дороге к всеобщему счастью следует загнать всех людей во всеобщий материализм. И сегодня, думается, повышенный интерес к изгнанной за рубеж и затем оболганной русской общественной мысли – следствие разочарования в философских идеях, десятилетиями внушаемых советскому обществу. Философы все более убеждались в трагическом жизненном уделе их любовного идеала вследствие как враждебности к нему современного общества, так и несовершенства и слабости самого человека, отсюда драматизм любви Вл. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова и др.

Мы вкратце остановились на основных вопросах теории и философии любви, встающих на рубеже XIX – XX веков в произведе-

дениях русских философов и мыслителей. Однако концепция Эроса предполагает не просто умозрительное их рассмотрение, но единство философии и искусства, и поэтому она так тесно связана с миром литературных образов (не случайно многие из названных философов были одновременно писателями и поэтами). Так или иначе, их концепции, взгляды и теории оказали влияние на художественную практику XX столетия.

Примечания

- 1 Соловьев, Вл., Смысл любви. In: Русский Эрос, или Философия любви в России. Сборник. М., Прогресс, 1991, с. 41.
- 2 См. Новополин, Г., Порнографический элемент в русской литературе. СПб., 1908.
- 3 Розанов, В., Уединенное. СПб., 1912, с. 119.
- 4 Гишпиус, З., Влюбленность. In: Русский Эрос, или Философия любви в России. Сборник. М., Прогресс, 1991, с. 174.
- 5 См. Эткин, А., Эрос невозможного. История психоанализа в России, СПб., Медуза, 1993 (Предметом исследования этой книги являются разные периоды развития психоанализа и специфика его восприятия в самых различных кругах российского общества.).
- 6 См. напр.: Дадун, Р., Фрейд. Перевод с франц., М., АО ХГС, 1994; Стоун, И., Страсти ума, или Жизнь Фрейда. Перевод с англ., М., Мысль, 1994 и др.
- 7 Шестаков, В., Предисловие к сборнику: Русский Эрос, или Философия любви в России. М., Прогресс, 1991, с. 7.
- 8 Розанов, В., Уединенное. СПб., 1912, с. 205.
- 9 Бердяев, Н., О рабстве и свободе человека. Париж, 1939, с. 190.
- 10 Соловьев, Вл., Смысл любви. In: Русский Эрос, или Философия любви в России. Сборник. М., Прогресс, 1991, с. 190, 87.
- 11 Бердяев, Н. Письма будущей жене Л. Ю. Рапп. In: Память. Исторический сборник. Вып. 4, Париж, 1981, с. 241.
- 12 Бердяев, Н., Смысл творчества. Опыт оправдания человека. In: Собр. соч. в 2 т. СПб., 1985, т. 2, с. 216 – 240.
- 13 Бердяев, Н., Метафизика пола и любви. In: Русский Эрос, или Философия любви в России. Сборник. М., Прогресс, 1991, с. 257.
- 14 Журнал Начало 1, 1921, Петроград.
- 15 Вышеславцев, Б., Этика Фихте. М., 1914.
- 16 Современные записки, L., Париж, 1932.
- 17 Русский Эрос, или Философия любви в России. Сборник. М., Прогресс, 1991, с. 14.
- 18 Там же, с. 32, 50.
- 19 Там же, с. 46.
- 20 Там же, с. 252.
- 21 Там же, с. 179.
- 22 Там же, с. 285.

- 23 Там же, с. 296.
- 24 Там же, с. 312, 313.
- 25 Там же, с. 309, 313.
- 26 Там же, с. 413.
- 27 Бердяев, Н., Самопознание. Париж, 1949, с. 87.