

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА
Философский факультет

На правах рукописи

Иванова Татьяна Александровна

**Андрогин как идеальная модель человека
в философско-антропологическом дискурсе**

09.00.13 – Философская антропология, философия культуры

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук
Ростова Наталья Николаевна

Москва, 2021

Оглавление

Введение	4
Глава 1. Андрогин как символ первоначальной целостности в мифах и ритуальных практиках	21
1.1. Актуальность философско-антропологического осмысления мифов об андрогине для современной культуры	21
1.2. Символическое значение андрогина в мифах	30
1.3. Мифологический андрогин как двойственность в единстве	38
1.4. Ритуальные практики андрогинизации человека	42
Глава 2. Идеал андрогина в западноевропейской философии	46
2.1. Идеал андрогина в диалоге Платона «Пир»	46
2.2. Философская антропология Платона	52
2.3. Философско-антропологическая интерпретация платоновского мифа об андрогинах	55
2.4. Развитие платоновского мифа об андрогине в средневековой философии	60
2.5. Платоновский идеал андрогина в эпоху Возрождения	76
2.6. Идеал андрогина в философии немецкого романтизма	86
2.7. Дуалистическое понимание проблемы разделения полов в немецкой классической философии	94
Глава 3. Идеалистические и критические концепции андрогина в русской философии Серебряного века	99
3.1. Целостность андрогина и всеединство в философии В. С. Соловьёва	99
3.2. Андрогиническая тайна пола в философии Н. А. Бердяева	104
3.3. Андрогин и метафизика пола В. В. Розанова и Д. С. Мережковского	113
3.4. Метафизика пола и критика идеала андрогина в философии С.Н. Булгакова, Л.П. Карсавина и В.Н. Лосского	123
Глава 4. Трансформация идеала андрогина в современной культуре	139
4.1. Предпосылки изменения отношения к полу человека	139
4.2. Деконструкция гендера	144
4.3. Избавление от пола человека в постгуманистической перспективе ...	155

4.4. Постгендерный поворот в цифровой культуре.....	159
4.5. Изменение отношения к полу человека в современном христианстве	168
4.6. Различия в понимании андрогинизма в мифах и современной западной культуре	172
4.7. Критическое осмысление перехода от метафизики пола к философии гендера и постгендера.....	177
Заключение	184
Список литературы	192

Введение

Актуальность темы исследования обусловлена современной ситуацией кризиса гендерной идентичности и понимания человеком себя, который переживает современная культура. В настоящий момент идут интенсивные процессы радикальной трансформации взглядов на табу и границы культуры, которые учреждают, структурируют её и образуют форму для её содержания. Такие тектонические сдвиги представляют собой трансгрессию «линий непреодолимого»¹, пределов и самоограничений, с которых начинается человек. Границы человеческого пересматриваются с помощью стратегий включения человека в природу, технику, животный мир и мир объектов². В том числе подвергается сомнению граница между полами. Оппозицию мужского и женского снимает бесполой идеал человека. Настоящее исследование позволяет осмыслить эту проблему с точки зрения философской антропологии, в контексте её исторического развития в разных культурах.

Для каждой культуры была характерна своя идеальная модель человека. Главной функцией такой модели является центрирование человека. Она задаёт вектор его развития, идеальную цель культуры и границу, переступив за которую человек оказывается лишённым ценностей и смыслов существования. В архаических культурах эта граница проходила между инициированным и не прошедшим инициацию. Смыслообразующим центром был культ, а в качестве идеала человека выступал проводник между небесным и земным мирами. Он брал на себя связующую функцию и представлял собой образец синхронизации с окружающей средой и природными циклами. Такой идеал находил воплощение в мифах об андрогинах и ритуалах андрогинизации человека. В космогонических мифах

¹ Матрица безумия / Карл Густав Юнг, Мишель Фуко. – М.: Алгоритм, Эскмо, 2007.

² Ростова Н. Н. Проблема человека в современной философии: монография. – М. Проспект, 2020. С. 28.

андрогин представал в форме единого, первоначального существа, которое утрачивает нераздельную целостность в процессе создания мира.

Идея драматического дробления целостности затем предстанет в философии Платона³. Именно с Платона начинается развёртывание андрогинного идеала человека как концепта в западноевропейской метафизике. В мифе об андрогинах Платона человек теряет изначально присущую ему целостность, тоскует по ней и надеется когда-нибудь вновь приблизиться к ней. Образ андрогина в этом смысле воплощает собой характерную для древнегреческой культуры идеальную модель человека гармоничного, полного, мудрого и пребывающего в состоянии атараксии. Эта модель противостоит реальному половинчатому, неполноценному и разрываемому страстями человеку.

Драматизм разделения человека на два пола усиливает средневековая интеграция платоновского мифа в библейскую легенду о грехопадении. В ней человек становится не только виноватым за отпадение от райского идеала андрогинной целостности, но и сознающим свою вину. Идеал предельной полноты, характерный для древней Греции, трансформируется в эпоху Средневековья в идеал аскезы, подразумевающий решительный отказ человека от низменной и связывающей его с материей телесности, в том числе и от жизни пола.

В эпоху Возрождения появилась новая идеальная модель, антропологический тип всесторонне развитого человека-титана. Его воплощает уже иной тип андрогинизма, который характеризуется симметрией, созразмерностью и устойчивостью, соположенностью мужского и женского начал и соблюдением трудно уловимой меры их соотношения.

Для немецкого романтизма был характерен идеал, противостоящий рационализму эпохи Просвещения. Романтики видели суть человека не в разуме, а в чувстве, делая акцент на богатстве его переживаний и внутреннего мира. В связи с этим изменением представления об идеальном

³ Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. С. 81 – 135.

человеке претерпел трансформацию и концепт андрогина, который стал в немецком романтизме эстетическим символом динамического единства противоположностей.

В русской религиозной философии Серебряного века идеалом становится цельный человек, который достиг синтеза разума, воли и чувств. В связи с таким идеалом русские религиозные философы В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков возрождают платоновский идеал андрогина и переосмысливают его в контексте кризиса христианства. Андрогин становится для них уже не только эсхатологической, а реальной возможностью, которую необходимо воплотить в любви ради возвышенных целей со-творчества с Богом и воцарения всеединого человечества, связанного общим делом и единой целью спасения.

Однако после русской философии тема андрогина начала утрачивать свою остроту. Можно предположить, что причины потери интереса культуры к идеалу андрогина связаны со сменой эпохи и появлением философии постструктурализма, а затем и постгуманизма, которая открыла совершенно иную парадигму осмысления человека и феномена его пола. Русские философы завершили своё дело синтезом всех предшествующих в философии идей об андрогине, оставив после себя вдохновляющий, но едва ли достижимый на практике утопический идеал. Похоже, человечество оказалось не готовым к синтезу и пошло по иному пути, а именно по пути трансгрессии границ культуры в пользу неотличимой от произвола свободы.

Однажды возникший в медицинском контексте термин «гендер» стал междисциплинарным⁴ и позволил разделить физические, социальные, психологические характеристики человека. Лишившись метафизики, пол

⁴ Воронова А. В. Гендер как предмет междисциплинарного анализа // Ярославский педагогический вестник. 2015. №2. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/gender-kak-predmet-mezhdistsiplinarnogo-analiza> (дата обращения: 8.05.2021). С. 196-200.

стал для современного человека мимолётным эффектом⁵, что привело к упразднению напряжения между полярностями мужского и женского начал. Несмотря на то, что феномен «третьего пола» известен издавна, и в некоторых культурах он наделялся особыми функциями и смыслами (например, индийские хиджры, «нечётные духи» в христианстве, шаманы «превращённого пола»)⁶, сейчас мы имеем дело с уникальной культурной ситуацией. В ней категория «третьего пола» становится излишней, поскольку стираются границы между двумя. Пол человека перестает указывать на «тело для грез, а не для эволюции»⁷, т.е. быть для него источником вдохновения, который относится к пространству его внутренней жизни. Наоборот, современному человеку пол начинает мешать, поскольку пол ограничивает его фактичность, не даёт в полной мере стать самим собой. Поэтому пол начинает подвергаться медицинским трансформациям, становясь инструментом в руках человека, чем-то внешним, что может быть легко отчуждено, присвоено и обменено на другой пол. Утратив духовное измерение, пол превратился либо в источник замкнутых на конечном мире удовольствий, либо в лишнее препятствие, от которого люди стремятся избавиться, чтобы обрести свободу. Они начинают грезить о бесполом существовании или о том, чтобы пол можно было изменить в любой момент времени, что обесценивает идею пола, превращая его в вещь. Таким образом, древний идеал двуполого андрогина, который отражал «активные синтезы первобытного художника, сознающего различные типы превращений»⁸, стал

⁵ Батлер Д. Имитация и гендерное неподчинение // Техника «косого взгляда». Критика гетеронормативного порядка / Под ред. И. Градинари. – М.: Институт Гайдара, 2015. [Электронный ресурс]. URL: <https://litvek.com/br/400208?p=1> (дата обращения: 8.05.2021).

⁶ Серое Фиолетовое. Арктические квир-шаманы и бесполой Иисус, или Как трансгендеры связывали два мира, духов и людей // Нож. 21.06.2018. [Электронный ресурс]. URL: <https://knife.media/queer-shamans/> (дата обращения: 8.05.2021).

⁷ Гиренок Ф.И. Человек: тело для эволюции или тело для грез? // Философия хозяйства. 2019. № 2. С. 153—159.

⁸ Гиренок Ф.И. Аутография языка и сознания. – М.: Проспект, 2016. С. 102.

повседневной действительностью и модой современности. В нём человек уже не осваивает возможности своей телесности, а отбрасывает её, как ненужное бремя, отказываясь от решения поставленной Платоном философской задачи синтеза, символического преодоления трагического раскола между полами.

Проблема трансформации пола, рассматриваемая в духовном и метафизическом контексте в классической философии, сегодня становится капиталистической и встраивается в обмен денежными знаками. По мнению П.Д. Тищенко, в этом обмене потребитель перестает интересоваться «внутренним» планом вещей и фрагментирует действительность, утрачивая способность к синтезу⁹. В реалиях общества потребления человек становится лишним, поскольку он только препятствует свободному движению капитала¹⁰. Избавляясь от пола, человек идёт по пути исчезновения и отчуждения. Технологически преодолевая собственную телесность, он разрывает последние связи с органической плоскостью своей жизни, без которой невозможно ни переживать, ни воображать. Снимая ограничения культуры, он лишается ресурсов для развития, поскольку тем самым упраздняет пространство возможного¹¹. Эта проблема влечёт за собой серьёзные философские следствия, которые нуждаются в осмыслении.

Степень теоретической разработанности темы

В западноевропейскую философию тему андрогина ввёл Платон. В эпоху неоплатонизма этой темы касались Ямвлих, Прокл, Дамаский. Затем она была интегрирована в библейский контекст Филоном Александрийским. В гностицизме тему андрогина разрабатывал Симон Гностик, в средневековой философии – Григорий Нисский, Максим Исповедник, Иоанн

⁹ Тищенко П.Д. Персонализированная медицина как феномен общества потребления (к вопросу о смысле персонализации) // Знание. Понимание. Умение, 2017. № 2. С. 29-42.

¹⁰ Гиренок Ф.И. Свобода и судьба. Что мы поняли благодаря пандемии? : монография. – М.: Проспект, 2020. С. 10.

¹¹ Мерзляков С.С. Социокультурная модернизация в логике модели опережающего развития. // Философия хозяйства. 2020. № 6. С. 114—123.

Скотт Эриугена, Якоб Беме. Затем её продолжили последователи Беме – Е. Бенц, Й. Вирц, И.Г. Гихтель, Готтфрид Арнольд. В эпоху Возрождения данной темы косвенно касался Леон Эбрео, Н. Кузанский, М. Фичино. В философии немецкого романтизма – Ф. Баадер, Э. Сведенборг, Новалис, И.В. Риттер, Гёте. Бальзак, В. фон Гумбольдт. К.В. фон Шлегель. В русской религиозной философии тему андрогина разрабатывали В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Д.С. Мережковский, А.Ф. Лосев, С.Л. Франк и критиковали В.В. Розанов, Е.Н. Трубецкой, В.Н. Лосский, поздний С.Н. Булгаков. К классикам теоретиков андрогина также можно отнести М. Элиаде.

Из современных русскоязычных исследователей идеала андрогина важно отметить следующих. И.А. Едошина рассматривала андрогинизирующее сознание в художественной культуре модернизма конца XIX – начала XX века. Андрогинизм в её исследовании отражает тайну целостности бытия и творческий синтез противоположностей в искусстве¹². М.В. Чистова посвятила диссертационное исследование концепту андрогина в житнетворчестве З.Н. Гиппиус. С её точки зрения, идеал андрогинной целостности позволяет обнаруживать метафизику в самих явлениях мира¹³. Н.К. Бонецкая провела сравнительный анализ концепта андрогина в русской философии и сверхчеловека Ницше, выделив их общие тенденции стремления к запредельному и достижению духовной целостности собственными усилиями человека¹⁴. Н.П. Мёрзлая исследовала образ андрогина в раннехристианском гностицизме, где андрогин является принципом идентичности человека, условием его принадлежности к царству

¹² Едошина И. А. Художественное сознание модернизма: истоки и мифологемы: монография. – М.-Кострома: Изд-во КГУ, 2002. С. 150-161. С. 325.

¹³ Чистова М. В. Концепт андрогина в житнетворчестве З.Н. Гиппиус: дис. ... канд. культурологических наук: 24.00.01. – Кострома, 2004. С. 175.

¹⁴ Бонецкая Н. К. Андрогин против сверхчеловека // Вопросы философии: журнал. – 2011. – № 7. С. 81-95.

Бога. Она полагала, что сущностью идеала андрогина является свобода от бинарных оппозиций культуры, ведущих человека к конфликтам и одиночеству¹⁵. И.Ю. Мирошников также рассмотрел миф об андрогине в христианском гностицизме. В его исследовании этот миф представляет собой несущую конструкцию в гностицизме, поскольку он тесно связан с темами грехопадения и восстановления целостности Софии, а также с прообразом идеального человека в символе двуединства Христа и Софии¹⁶.

В контексте софиологии, основателем которой является Я. Бёме¹⁷, а последователями – русские философы Серебряного века, важно упомянуть вклад Ф.И. Гиренка. Ф.И. Гиренок полагает, что София относится к распятому Христу, а её главный символ – крест, представляющий собой точку перехода между абсолютно несовместимыми мирами Бога и человека. Т.е. она воплощает саму способность осуществления человеком творческого синтеза, третий род существования, который не может быть описан в бинарных терминах¹⁸, что сближает её с образом андрогина.

А.П. Козырев расшифровал уникальные рукописи С.Н. Булгакова, посвящённые мужскому и женскому началам в божестве и в статье «Андрогин на пиру богов» проанализировал противоречивое отношение С.Н. Булгакова к идеалу андрогина, которое повлияло на всю его философию¹⁹.

¹⁵ Мёрзлая Н.П. Образ андрогина в раннехристианском гностицизме как принцип идентичности человека // Инновационные технологии в науке и образовании: материалы VIII Междунар. науч.-практ. конф. (Чебоксары, 23 сент. 2016 г.) / редкол.: О.Н. Широков [и др.] – Чебоксары: ЦНС «Интерактив плюс», 2016. С. 242-246.

¹⁶ Мирошников И. Ю. Миф об андрогине в христианском гностицизме // Религиоведение: Научно-теоретический журнал. – № 3. – Благовещенск, 2009. С. 11-21.

¹⁷ Шипфлингер Т. София-Мария. Целостный образ творения. – М.: Гнозис Пресс – Скарабей, 1997. С.139-172.

¹⁸ Гиренок Ф.И. София. [Электронный ресурс]. URL: <http://fedor-girenok.ru/sofiya/> (дата обращения: 8.05.2021).

¹⁹ Козырев А. П. Андрогин «на пиру богов» // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения /

Е.Б. Хитрук рассматривала метафизику «сверхполового» в философии С.Н. Булгакова с позиции критики его концепции с точки зрения канонических христианских воззрений²⁰. А.А. Гершеневич посвятила диссертационное исследование андрогинизму человека в социокультурном измерении в связи с его бисексуальностью. Она отметила, что с обострением глобальных проблем и изменением среды в культуре XX-XXI веков начинают преобладать бисексуальные проявления, что можно интерпретировать как ответ человека на бесчеловечные условия существования в нескончаемом кризисе²¹. Е.Э. Шилова исследовала психологические аспекты феномена андрогина как постгендера и пришла к выводу, что в традиционном обществе андрогин рассматривался как фантастический предок человека, в обществе модерна андрогинность трансформировалась в черты личности человека в реальной жизни, а в обществе постмодерна она стала синонимом постгендеризма, полностью воплотившись в реальном человеческом существе²².

Важный вклад в данное исследование также внесли такие современные отечественные специалисты как П.Д. Тищенко, В.В. Варава, С.С. Мерзляков. Разработки П.Д. Тищенко в области биоэтики позволили автору осмыслить проблему понимания современным человеком своего гендера и идеала андрогина в широком контексте биотехнологических преобразований

Научная редакция А. П. Козырева; Сост. М. А. Васильева, А. П. Козырев. – М.: Русский путь, 2003. С. 333-342.

²⁰ Хитрук Е.Б. Метафизика «Сверхполового» в философии С. Н. Булгакова // Вестник РХГА. 2016. №1. С. 149-158. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metafizika-sverhpolovogo-v-filosofii-s-n-bulgakova> (дата обращения: 8.05.2021).

²¹ Гершеневич А.А. Андрогинизм и бисексуальность человека в социокультурном измерении: дис. ... канд. философских наук: 09.00.13. – Ростов-на-Дону, 2004. С. 122.

²² Шишлова Е.Э. Психологическая и философская рефлексия феномена андрогина как постгендера. Вестник МГИМО-Университета. № 1(34). 2014. С. 244-253. [Электронный ресурс]. URL: <https://vestnik.mgimo.ru/jour/article/view/34/34> (дата обращения: 8.05.2021).

собственной природы в капиталистическую эпоху²³. Работы В.В. Варавы на тему специфики русской философии²⁴ открыли перспективу соотнесения современной ситуации преодоления человека в философии с пронизывающим нашу культуру ужасом перед смертностью, а значит, перед телом и полом человека как тесно взаимосвязанными с ней феноменами. Статьи С.С. Мерзлякова помогли автору провести параллели между ориентированной на экономическое расширение симулятивной культурой²⁵ и попыткой преодоления в философии границ между человеком и животным, человеком и техникой, мужчиной и женщиной.

Из зарубежных исследователей, которые задали новую парадигму рассмотрения проблем пола человека, а именно дискурс гендера, стоит отметить Ж. Деррида, Д. Батлер, А. Джагоз, И. К. Сэдживик, И. Кона, Р. Брайдотти, Ф. Феррандо, Dvorsky, George, James Hughes, and C. T. Hartford и др. Разработку данной темы продолжили такие современные российские исследователи, как А.А. Костикова, Е.Н. Обухова, Л.И. Ковалёва, А.А. Потапенкова, С.Н. Соловьёва, К.В. Шуршин, М.А. Бутаева, Н.И. Андреева, Т.А. Ладыкина, З.Ч. Тауканова, А.Д. Номеровская, О.О. Антонова, Е.И. Стебунова, Н.В. Леткина, Е.В. Гредновская, Е.С. Панкова, Д.Д. Родионова, Н.М. Ершова, О.В. Поспелова, Е.В. Исакова, М.В. Юсупова и др.

Специфика современных исследований, посвящённых феномену андрогина или затрагивающих его, заключается в анализе и интерпретации классических текстов и современных феноменов, а не в разработке оригинальных теорий андрогинизма. В западной философии в современном

²³ Тищенко П.Д. Био-власть в эпоху биотехнологий. – М., 2001.

²⁴ Варавы В.В. Феномен «танатологического ренессанса» в современной России. // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. № 1. 2020. С. 117-127.

²⁵ Мерзляков С.С., Белоногов И.Н. Культурный ресентимент: изменение траектории развития симулятивной культуры // Известия Юго-Западного государственного университета. Серия: Экономика. Социология. Менеджмент. Т. 10. № 5. С. 229-241.

контексте феномен андрогина практически не исследуется. По-видимому, это связано с переключением современных исследователей с парадигмы метафизики пола на философию гендера, где андрогину, как и феномену «третьего пола» уже нет места. В философии гендера исчезает тема бинарных оппозиций и связанная с ней проблема их синтеза и начинает преобладать проблема множественности гендеров, их проницаемости и перетекания друг в друга.

Цель диссертационной работы состоит в критическом осмыслении трансформации андрогинного идеала человека в современной философии и культуре.

Для достижения цели были поставлены следующие **задачи**:

- 1) Анализ мифологических репрезентаций идеала андрогина в первобытных культурах;
- 2) Систематизация и выявление логики развития представлений об идеале андрогина в западноевропейской и русской философии;
- 3) Исследование причин и следствий трансформации идеала андрогина в современной культуре, философско-антропологическое осмысление перехода от метафизики пола к философии гендера и постгендера.

Объект и предмет диссертационного исследования

Объект: концепции идеала андрогина в мифологиях и философии.

Предмет: андрогинный идеал человека в философско-антропологическом дискурсе.

Результаты исследования и их научная новизна

1. В данной работе идеал андрогина впервые в научной литературе рассматривается в философско-антропологическом дискурсе. В результате комплексного и систематического анализа представлений об андрогине в первобытных культурах, классической западноевропейской философии и русской философии Серебряного века было выделено два основных подхода

к пониманию андрогина. В первом случае андрогин предстает как символ первоначальной целостности, во втором – как символ динамического единства противоположностей.

2. Если в классической философии андрогин считался лишь умозрительным идеалом, то сегодня он стал рассматриваться как реально воплощаемый в хирургических, языковых, психологических и поведенческих трансформациях, обнажающих значимость проблемы пола для современного человека и указывающих на совершенно иной подход к её разрешению - не метафизический, а технологический.

3. Впервые в научной литературе в исследовании были критически проанализированы причины и следствия смены парадигмы исследования андрогинизма – переход от метафизики пола, характерной для классической философии, к философии гендера, которая отчётливо проявляет себя в современных научных работах.

4. В результате философского анализа было показано, что пол, с точки зрения философской антропологии, представляет собой не биологическую и не социальную категорию, но, прежде всего, антропологическую. Пол является элементом внутренней конституции человека, разновидностью тех линий непреодолимого, посредством которых учреждается сознание.

5. Тенденции современной культуры и философии к размыванию границ между полами, апология открытого к бесконечным конфигурациям гендера свидетельствует об антропологической катастрофе. На смену модели «человека сознающего» приходит модель человека с распределенной идентичностью.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретическая значимость исследования заключается в прояснении предельных оснований гендерных проблем современного человека и в поиске возможных путей их разрешения.

Практическая значимость состоит в возможности применения результатов исследования в педагогической деятельности (разработка

образовательных программ и учебных курсов по философской антропологии, по философии пола, по феминисткой философии и др. смежным дисциплинам), а также в психологической практике работы с экзистенциальными кризисами человека.

Методология исследования. *Теоретико-методологической основой* исследования является концепция грезящего человека Ф. И. Гиренка, в которой человек представляет собой сингулярное событие, разворачивающееся из чистого самопричинения, акта воображения или галлюцинации, в логике абсурда, разрыва, двойственности и самоограничения.

В основу работы были положены следующие ключевые положения концепции грезящего человека Ф. И. Гиренка:

1) Человек является единственным грезящим в мире существом. Кажимость или галлюцинация дана ему, но не существует, в отличие от бытия, которое не может быть дано.

2) Греза человека начинается с его страстей и аффектов, которые требуют несовпадения желающего с желаемым.

3) Сознание человека проявляется в самоограничении – подчинении или неподчинении тому, чего нет, но что дано (грезе); оно позволяет человеку сохранять устойчивость в мире кажимостей.

4) Человек является символическим существом, которое пребывает в наполненном смыслами воображении; он – не вещь среди вещей, не дискретное тело и не часть мира, а событие.

5) Условия внутренней жизни человека не совпадают с условиями внешней жизни, но в мистерии оба мира соединяются, а дигитальная философия, утверждающая культуру цифровых алгоритмов, отменяет оба мира, схлопывая их в одной плоскости и превращая человека в знак или вещь.

6) Субъективность человека предполагает становление, активность, творчество, мистику, открытость и заботу о себе, которая подразумевает заботу о своем двойнике, возникающем, когда человек воображает «я»²⁶.

В процессе подготовки исследования были использованы следующие **методы**:

- 1) Исторический;
- 2) Сравнительный анализ;
- 3) Системный анализ.

Положения, выносимые на защиту:

1. Андрогин как идеальная модель человека представляет собой неоднородный феномен. В философии можно выделить три типа понимания идеала андрогина. Для мифологического сознания была характерна идея андрогина как нераздельной целостности, которая представляет собой изначальное слияние противоположностей, до разделений. В классической древнегреческой, средневековой, немецкой и русской религиозной философии преобладало понимание андрогина как обоеполости, подразумевающей динамическое единство, но не слияние противоположностей мужского и женского начал. Для современной философии характерно понимание идеала андрогина как множественности вариаций полов и гендеров.

2. В мифологии андрогин понимается как тотальная целостность, включающая в себя не только мужское и женское начала, но и все аспекты бытия. Раскол этой целостности связывается с процессом творения мира, развёртыванием его многообразия, появлением противоположностей. Космическая дифференциация находит свое отражение во внутренней противоречивости человека. Ритуалы андрогинизации направлены на то, чтобы уравновесить мучительную раздвоенность человека и вернуть его в

²⁶ Гиренок Ф.И. Введение в сингулярную философию: монография. – М.: Проспект, 2021. С. 94.

первоначальное состояние единства до творения мира, где не было раскола на субъект и объект, мужское и женское и другие бинарные оппозиции. Таким образом, в мифологической картине мира идеал андрогина символизирует не только целостность человека, но промежуточное положение между потусторонним и посюсторонним мирами.

3. Для западноевропейской философии концепт андрогина зиждется на идее целостности, однако эта целостность понимается по-разному. У Платона целостность человека связывается с понятием любви и стремлением к возвышению души, в философии Средневековья – с преодолением последствий грехопадения и искуплением первородного греха, в эпоху Возрождения – с самосовершенствованием человека, в немецком романтизме и немецкой классической философии – с темами продолжения рода и прогресса, как социального и духовного развития человека. Представление об андрогине как динамическом единстве противоположностей, заданное Платоном, находит свое отражение в понимании любви в западноевропейской философии. Любовь в этой традиции понимается одновременно как синтез противоположностей и неустрашимый разрыв между ними, как блаженство и боль, гармония и вражда. Мужское и женское начала не существуют отдельно друг от друга, поскольку одного нет без другого, а без различий между ними не может быть и связи, т.к. различия обеспечивают динамику.

4. В русской философии Серебряного века, синтезирующей платоновскую идею целостности человека и христианскую антропологию, можно выделить два типа концептуализации андрогина. В первом случае андрогин рассматривается как идеальная модель человека. В нем воссоздается целостный совершенный человек, вмещающий в себя взаимодополняющие друг друга начала мужского и женского, активного и пассивного, творческого и восприимлющего, душевного и телесного. Первоначальная андрогинная природа человека мыслится как бессмертная, отражающая Образ Божий в его полноте. Разделение на два пола мыслится

как следствие грехопадения человека, превращающее его в существо смертное, длящее свое несовершенство в череде рождений и смертей. Такой подход характерен для В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева, раннего С.Н. Булгакова, Д.С. Мережковского. Во втором случае идеал андрогина рассматривается с критической точки зрения как модель, не приемлемая для жизни, предполагающая не возведение человека к небесной родине, но изъятие человека из земли. Эту точку зрения разделяли В.В. Розанов, Е.Н. Трубецкой, В.Н. Лосский, поздний С.Н. Булгаков. Данные авторы признавали андрогинность человеческой природы на высшем духовном уровне, но высказывали предостережение от потери своеобразия мужского и женского начал на индивидуальном уровне, поскольку в этом слиянии становятся не различимы красота и безобразие, человек и животное, знак и символ, андрогин и гермафродит.

5. Идеал андрогина в современной культуре претерпел значительную трансформацию, по сравнению с классической философией. В классической философии, начиная с Платона, андрогин представлял собой умозрительный идеал, который в философии Средневековья стал эсхатологическим, в немецком романтизме – эстетическим, в русской философии – метафизическим. В современной квир-теории андрогин стал реальным человеком во плоти, парадоксально сочетающим в себе множество полов и гендеров. Понятие гендера породило раскол целостности пола внутри самого человека. Если в предшествующих метафизических традициях этот раскол переживался либо как внешнее событие (последствие сотворения мира, наказание бога или богов), либо как личная ответственность человека (за грехопадение или отпадение от Бога), в парадигме гендера раскол помещается в самую сердцевину самоощущения человека, его самости. Теоретики постгендеризма связывают категорию пола с властными отношениями. Выступая апологетами идеи тотального освобождения от властных дискурсов, они деконструируют различия между культурным и биологическим полом, показывая, что у пола нет онтологических оснований.

Идентичность человека в таком случае задаётся регулярно повторяющимися гендерными практиками, принципиально открытыми и ситуативными, что в результате формирует модель человека с распределенной идентичностью.

6. Изменение представлений об андрогине в современной философии связаны с утратой метафизических оснований проблемы пола. Отделившись от метафизики, пол стал плоским и одномерным, что перевело его из сферы духовной жизни человека в парадигму цифрового исчисления. Первобытный человек не стремился преодолеть свой пол. Ритуалы андрогинизации были направлены на временное достижение человека символической обоеполости, которое позволяло соприкоснуться с источником жизненной силы и вернуться обогащенным в профанный мир. Современные практики, направленные на нивелирование пола, встраиваются в постгуманистическую логику растворения человека в нечеловеческом. Человек предстает результатом технической сборки.

Степень достоверности и апробация результатов исследования

Степень достоверности результатов исследования определяется опорой на широкий круг источников, включающей как важнейшие работы философов прошлого, так и разнообразную современную литературу по теме диссертации, а также методологией исследования, предполагающий всесторонний анализ источников и предмета исследования. В совокупности это позволяет получить в диссертации обоснованные выводы.

Основные положения и выводы исследования были изложены автором в 13 научных работах, в том числе в 4-х статьях, опубликованных в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова.

Основные положения диссертационной работы были представлены автором на следующих научных конференциях и научных семинарах:

IX и X Межфакультетские научно-практические студенческие конференции на английском языке «Гуманитарные проблемы современного общества» (Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, 2019, 2020); «Философия

в XXI веке: новые стратегии философского поиска – 2019» (Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, 2019); «Актуальные вопросы этнологии и антропологии» (Москва, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2019); «Ломоносов-2020» (Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, 2020); «Философия. Филология. Культура. XXI век» (Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, 2020); «Философия сегодня: ценности, перспективы, смыслы» (Екатеринбург, УрФУ им. Б.Н. Ельцина, 2020); XI конференция «Мистико-эзотерические движения в теории и практике: образы, символы и знаки в мистицизме и эзотеризме» (Новгород, НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2020); «Конструирование человека II: Концептуализация поиска *humanitas* человека» (Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, 2020); «Актуальные проблемы высшего философского образования в России» (Ростов-на-Дону, РГУ-ЮФУ, 2020); XXIII межвузовская научная конференция «Modernity: человек и культура» (Санкт-Петербург, РХГА, 2020); «Новые концепты философии. К 90-летию Жака Деррида» (Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, 2020); V межфакультетская конференция «Страна изучаемого языка в сфере гуманитарных наук» (Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, 2021); научный семинар кафедры философской антропологии «Человек vs природа: философско-антропологические аспекты проблемы» (Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, 2021); научный семинар кафедры философской антропологии «Проблема соотношения знака и символа в современной философии» (Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, 2021); Всероссийская научная конференция «Полипарадигмальные принципы трансмедиа» (Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, 2021); «Ломоносов-2021» (Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, 2021).

Структура диссертационного исследования. Текст диссертации состоит из введения, четырёх глав, заключения и списка литературы, включающего 221 источник, в том числе 13 источников на иностранных языках. Общий объём диссертации составляет 210 страниц.

Глава 1. Андрогин как символ первоначальной целостности в мифах и ритуальных практиках

Данная глава посвящена философско-антропологическому осмыслению идеала андрогина в мифах и ритуалах. В первобытных культурах он символизировал первоначальную целостность до разделения на мужское и женское. Тотальная целостность андрогина в мифологиях и ритуальных практиках включает в себя не только мужское и женское начала, но и все аспекты бытия, а её раскол связан с процессом творения мира, развёртыванием его многообразия, появлением противоположностей. В их двойственности находит отражение внутренняя противоречивость человека. В ритуалах андрогинизации человек стремится к тому, чтобы уравновесить свою мучительную раздвоенность, вернуться в состояние единства вне противоположностей до творения мира. Таким образом, в мифологической картине мира идеал андрогина символизирует не только целостность человека, но и переход, промежуточное положение между потусторонним и посюсторонним мирами, что отражено в тесно связанных с мифами инициатических практиках ритуальной андрогинизации человека.

1.1. Актуальность философско-антропологического осмысления мифов об андрогине для современной культуры

Для философской антропологии, осмысления человека и связанных с ним феноменов мифы имеют большое значение, поскольку в них отражены самые глубинные структуры человеческой психики. Обращаясь к мифам, можно проследить, как менялось представление об андрогине в разные эпохи, каким образом он воплощал представление об идеальном типе человека в разных культурах.

Миф оказывал влияние на человеческое мировоззрение и повседневную жизнь не только в древности. Он продолжает быть актуальным и сейчас,

проявляясь в культуре, религии, политике, рекламе. В «Опыте о человеке» Кассирер писал, что даже в жизни цивилизованного человека мифологическое сознание не утратило своего влияния: «Когда мы испытываем сильную эмоцию, в нас возрождается драматизированное понимание всех окружающих вещей»²⁷. Миф позволяет человеку найти опору в первопринципах бытия, структурировать мир, упорядочить свои чувства, мысли и действия. С одной стороны, он отвечает потребности человека в повторяемости, предсказуемости и безопасности мира, т.к. содержит в себе границы и формы, приводящие в порядок характерное для первобытного человека состояние творческой полноты хаоса²⁸, спутанности сознания, в котором человек разрывается разными стремлениями, но должен выбрать одно, подобно путнику в лесу у Декарта, чтобы не заблудиться²⁹. С другой стороны, миф расширяет границы сознания человека, позволяя ему интегрировать изменчивость окружающего мира.

С точки зрения Дж. Кэмпбелла, для современного человека изучение и понимание мифов особенно важно, поскольку оно позволяет ему найти точку совпадения противоположностей, примирения внешних и внутренних конфликтов, обострённых глобализацией, следствием которой является интенсификация контактов между людьми разных культур и ценностей. Благодаря общим архетипическим паттернам в мифах возможно объединение, позволяющее возвыситься над противоречащими друг другу идеологиями. Миф позволяет найти общезначимый для разных людей исток человеческого в человеке.

Согласно Кэмпбеллу, «мифы помогают связать наше сознание с опытом существования»³⁰, т.е. наполнить нашу жизнь смыслом. Например, он

²⁷ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1988. С. 530.

²⁸ Гиренок Ф. Аутография языка и сознания. – М: Проспект, 2017. С. 14.

²⁹ Декарт Р. Рассуждение о методе с приложениями. Диоптрика, Метеоры, Геометрия. – Ленинград: Академия наук СССР, 1953. С. 27.

³⁰ Кэмпбелл Дж. Сила мифа. – СПб: Питер, 2018. С. 22.

полагает, что миф об андрогине отвечает на вопрос о том, что такое брак. И брак в свете этого мифа предстаёт, как воссоединение разрозненных пар, которые когда-то представляли собой одно целое, затем стали двумя и должны вновь обрести утраченную ими целостность. Такое понимание брака позволяет провести границу между преходящей страстью и супружеским союзом. Кратковременных страстей может быть много, они быстро вспыхивают и угасают, а выбор, который делает человек с целью создания семьи, должен быть обусловлен не только чувственным порывом, но и душевным родством, именно поэтому, например, в мифе Платона, вторая половина у андрогина одна, и только в союзе с ней возможно обрести завершенность. А, значит, только она является верным выбором, и его невозможно сделать, не откликнувшись на подлинный зов человека к воссоединению душ. Воплощённое в образе андрогина единство двух в одном означает, что в браке человеку необходимо пожертвовать своим прежним «я», чтобы обрести новую, более полную идентичность. Но свершение этого процесса происходит не сразу после вступления в брак, а постепенно, подобно длительной алхимической процедуре переплавления мужского и женского начал, в результате которой появляется «философский камень», искомое единство.

Миф позволяет проникнуть в тайны самой сути человеческого существа. У Флоренского эта суть непосредственным образом отражена в культе, рождённом из живого аффекта. В «Философии культа» он описывает природу человека, как «бездну, аффекторождающую и в себе самой ничего, кроме аффектов, не содержащую»³¹. По отношению к аффектам человека культ выполняет очищающую и преобразующую функцию, помогая соединить раздвоенность человека на аффект и интеллект, горний и дольний миры. Флоренский полагал, что из культа возник миф, а «секуляризованный

³¹ Флоренский П.А., свящ. Семь таинств // Флоренский П.А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. С. 129.

миф обратился в философские построения»³². Для него миф представляет собой род философии, а культ указывает на её исток. В мифе человеческие аффекты обретают форму, из которой рождается мысль.

Сопровождающий мистерию миф древнее нашей культуры, он предшествует философии в вопросах о космогонии и эсхатологии, отражает восприятие человеком мира в динамике усилий, структуре непреложных законов, схватке сил, напряжении эмоций, вере в обязательность и каждодневность чуда³³. Миф рождается в атмосфере первобытной жизни, которая существовала до рациональности Логоса, как результат творческой деятельности человеческой мысли, выражающей себя с помощью образов и метафор. Миф позволяет приблизиться к пониманию феноменов, переживаемых человеком в их непосредственности и конкретности, не расчленяя смысл бытия на отдельные фрагменты, а конструируя целостное восприятие смысловых реальностей. Разделение на миф и Логос в западноевропейской культуре отражает раздвоенность человека. Преодоление этого раскола возможно в объединяющем противоположности символе, который, с одной стороны, встроен в структуру взаимосвязей, с другой – несёт в себе иррациональный мифологический смысл.

Оказавший столь важное влияние на всю западную и русскую философию диалог Платона «Пир» также имеет корни мифа. Андрогин, как персонаж мифов и философский концепт, содержит в себе смысл синтеза противоположностей, промежуточное состояние между мифом и Логосом, потусторонним и посюсторонним, внешним и внутренним, интеллектом и аффектом.

А.Ф. Лосев в «Диалектике мифа» утверждал, что миф представляет собой не вымысел, а «трансцендентально-необходимую категорию мысли и жизни; и в нём нет ровно ничего случайного, ненужного, произвольного,

³² Там же. С. 99.

³³ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. С. 529.

выдуманного или фантастического»³⁴. С его точки зрения, миф – это не абстрактная, а наличная действительность, которая конкретно ощущается людьми в каждый момент времени их жизни. А значит, в мифе отражается сама история динамики смыслов и полноты человеческой жизни. И, чтобы лучше понять современные процессы изменения этих смыслов, важно дойти до их первоначальных истоков, проследить, какими способами осмыслялся один и тот же мифологический образ в разных культурах и в разные исторические эпохи, и выявить основные типы понимания одного и того же в разных контекстах. Например, андрогин первобытного человека, эпохи древней Греции, Средневековья, Возрождения, русской философии Серебряного века и современности – это совершенно разные андрогины, хотя за ними стоит одна и та же мифологема целостности, её распада и стремления к новому её обретению. Для первобытного человека на первый план выступала синхронизация с окружающим миром, для древней Греции преобладал эстетически-романтический смысл андрогинизма, в эпоху Возрождения – идеал всесторонне развитого и могущественного человека, для русской философии Серебряного века – стремление к всеединству, а для современного человека андрогин символически представляет собой предельный образ раскрепощения человека, преодоления им границ и табу. Исследование динамики мифа проливает свет на потребности человеческого духа в конкретную эпоху и формы их воплощения.

Э. Кассирер полагал, что мифы скрывают в своей основе не только мировоззренческий, но и политический смысл, а их составные структуры остались неизменными и по сей день³⁵. Следуя за Малиновским, он утверждал, что особенно актуальным миф становится в кризисные моменты, когда человек сталкивается с неожиданными или опасными для себя ситуациями. Современную ситуацию жизни человека во многих отношениях

³⁴ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. С. 37.

³⁵ Кассирер Э. Техника современных политических мифов //Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1990. № 2. С. 58—65.

можно назвать кризисной. И наиболее остро этот кризис проявляет себя в философско-антропологическом измерении, ведь сейчас сомнению подвергается сама человечность человека. В современной философии постгуманизма человек деантропологизируется, что приводит к лишению человека мистериального измерения жизни. Следствием этого глобального процесса является забвение метафизики пола, что приводит к плоскому, одномерному и редуцированному до гендера его пониманию. Можно предположить, что процессы сведения человеческого аффекта к интеллекту, а пола – к гендеру представляют собой явления одного порядка, причины которых восходят к вытеснению антропологии онтологией, а следствия приводят к изъятию проблемы человека из философии. Ж. Бодрийяр писал о том, что пол не сводится к элементам структурной оппозиции и не может быть исчислимым, а может учитываться лишь как нечто единичное и амбивалентное: «В радикальном своём понимании пол вообще не может получить форму целых чисел или статус исчислимости: пол – это отличие, а две «стороны» отличия не являются элементами и не могут быть ни слагаемыми, ни составными частями серии. Они могут учитываться только как единицы»³⁶. Точно так же и человек не может быть сведён к цифре и сосчитан, не утратив того, что делает его человеком.

Кризисными для современной культуры являются и политические процессы легализации запретного в западноевропейском мире. Например, легализуется свободная продажа наркотических средств, смысл употребления которых в современной культуре значительно отличается от смысла, который вкладывался шаманами древних культур в изменение состояний сознания. Легализуются однополые браки и семьи, операции по коррекции пола, и вновь смысл этих явлений становится совершенно новым, в сравнении с гомосексуальностью в древнегреческой культуре, которая, как правило, существовала за пределами семьи и несла в себе поэтически-

³⁶ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. С. 224.

возвышенный смысл передачи знания в любовной связи³⁷. Буквальная андрогинизация человека, превращение им себя в бесполое, «андрогинное» существо или обретение им документального статуса противоположного пола при совершении ряда телесных изменений, также отличается от мифологической андрогинизации, которая аналогичным образом иногда становилась телесной практикой с духовным смыслом. Ключевое отличие состоит в цели этого процесса. В ней и отражается кардинальное изменение отношения к человеку в современной культуре, ведь, согласно И. Канту, главным предметом философии являются именно внутренние принципы выбора человека между разными целями³⁸. А цели преодоления человеком границ смещаются с потусторонних, духовно-метафизических на посюсторонние и чувственные. Этот процесс был раскрыт Ж. Делёзом в эссе «Имманентность: жизнь...»³⁹, где он пересматривает кантовскую трактовку трансцендентальности, разрушая дуализм трансцендентного и имманентного. В отличие от Канта, у Делёза трансцендентальность обретает нечеловеческий характер, поскольку она явлена, как поток бессубъектного, абсолютного сознания. Его модель мира закладывает философские основания для тотального имманентизма, исключающего возможность появления трансценденций. А трансценденции сводятся им к поверхностным эффектам на поле имманентного. Значит, человек обречён блуждать по бесконечному посюстороннему миру, утратив все шансы выйти за его пределы. В отчаянии он пытается выйти за пределы себя к расширению переживаемого им конечного опыта, веря себя иррациональным порывам необузданных страстей, в чём обнаруживается сближение его сознания с архаически-

³⁷ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. С. 111.

³⁸ Кант. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. С. 332.

³⁹ Делёз Ж. Имманентность: жизнь... [Электронный ресурс]. URL: <https://zen-to.livejournal.com/2831.html> (дата обращения: 8.05.2021).

мифологическим. Ведь даже в такой ситуации человек не перестаёт быть существом, прежде всего, воображающим и грезящим⁴⁰.

Р. Барт в работе «Мифологии» раскрыл современное значение мифа, как сообщения, которое используется в искусстве, фотографии, кино, журналистике, спорте и даже рекламе. Он исследовал скрытые значения, которыми наделяются мифы в современной культуре с целью осуществления определённых коммуникаций. Барт пишет: «Функция мифа – удалять реальность»⁴¹. Предельная наглядность мифов позволяет им выполнять не только обозначающую, но и суггестивную функцию, т.е. внушать человеку модели мышления и поведения. В этом смысле, мифы становятся инструментом манипулирования сознанием человека, и задачей философа является дешифровка и критический анализ дополнительных значений мифа, которые могут быть неочевидными, однако обладают огромной силой воздействия на человека. Например, для современного человека, живущего в эпоху глобализации, снятия границ и табу, утраты метафизических оснований, прежних целей и смыслов существования, которые в качестве метанарративов были деконструированы философией постструктурализма, по-прежнему является актуальным воплощённый в андрогине идеал целостности. Однако этот миф начинает обретать совершенно иные смыслы. Вместо поиска целостности в браке или религии, современный человек ориентирован на целостность в самом себе, самодостаточность и индивидуализм. На этот феномен обращает внимание Э. Кляйненберг, который в книге «Жизнь соло. Новая социальная реальность» приводит результаты масштабного социологического исследования сознательного одиночества и его преимуществ в современном мире. Он отмечает, что одинокая жизнь даёт человеку возможность продуктивно отдыхать и заниматься творчеством, а потребность в общности с другими вполне может

⁴⁰ Гиренок Ф.И. Что такое человек? // Философия хозяйства. 2016. № 5. С. 165—174.

⁴¹ Барт Р. Мифологии. – М.: Академический Проект, 2008. С. 305.

быть удовлетворена с помощью технологий⁴². Не желая быть от чего-либо зависимым (будь то другой человек или Бог), человек стремится стать андрогином, чтобы преодолеть собственную ограниченность. Совместить в себе и мужские, и женские качества, чтобы превзойти их, выйти за их пределы к бесполому идеалу. Обратной стороной этой идеи является культ одиночества, в котором человек утрачивает соборность своего существа. В современном мире соборность распадается на множество разрозненных элементов, каждый из которых борется с другими за свои личные права. Свобода превращается в свободу «от», а не свободу «для», т.е. свободу от правил, предписаний, долга, морали и любых границ. Но такая свобода является внешней, а не внутренней. В ней человека определяет его стремление выделиться на фоне других, что стало одной из причин появления бесконечного множества гендеров. Согласно С.С. Мерзлякову, ценность человеческого «я сам» предполагает свободу и, чтобы реализовать эту ценность, человек пытается выйти из-под влияния логики детерминизма и законов природы, чтобы освободить свою субъективность⁴³. Но, ограничивая свою свободу сферой телесных трансформаций, человек пытается сделать невозможное – реализовать её в феноменальном, а не ноуменальном мире.

Современное представление об андрогине воплощается в категории «квир», вмещающей в себя всё бесчисленное разнообразие гендерных вариаций. Кризис гендерной идентичности современного человека неразрывно связан с кризисом семьи и брака в капиталистическом обществе. А. Карлсон рассматривает этот кризис, как глобальный процесс, ведущий к

⁴² Кляйненберг Э. Жизнь соло. Новая социальная реальность. [Электронный ресурс] URL:https://royallib.com/read/klyaynenberg_erik/gizn_solo_novaya_sotsialnaya_realnost.html#778240 (дата обращения: 8.05.2021).

⁴³ Мерзляков С.С. Главный вопрос философии //Философия хозяйства. М., 2021. № 3. С. 114—135.

новому мировому порядку, центральной ценностью которого станет воцарение нигилистического духа эгалитаризма⁴⁴.

Таким образом, в отличие от символа нераздельной целостности в восточных мифах и платоновской философии, современный андрогин становится расколотым в самом себе, ведь он распадается на вариации различных его проявлений – гендерквир, агендер, бигендер, небинарный человек и т.д. С точки зрения Барта, этот процесс можно обозначить, как проникновение в древний миф совершенно иной, новой истории.

Исследование мифов позволяет соприкоснуться с тайнами человеческого воображения, понимание которых необходимо для изучения истории и культурной динамики идеала андрогина в теоретико-методологическом подходе Ф.И. Гиренка. Именно на уровне воображения формируются те структуры, которые определяют внутренние цели человека, задающие направление его жизни.

1.2. Символическое значение андрогина в мифах

Этимологически слово «андрогин» означает единство мужского и женского начал (andros – мужчины и gynaí – женщины), которое отражено в мифологеме тотальной целостности. В ней уравновешены не только мужское и женское начала, но и все полярные аспекты бытия, т.к. эта целостность охватывает все потенциально возможные состояния и представляет собой калейдоскопическое отражение жизненности во всех её оттенках и гранях. Мифологема первоначальной целостности встречается в вавилонских, индийских, финикийских и других космогонических мифах. В них творение

⁴⁴ Карлсон А. Общество – Семья – Личность: Социальный кризис Америки. – М.: Грааль, 2003. С. 5.

мира часто описывается, как процесс разделения, расчленения цельной субстанции на отдельные части или фрагменты⁴⁵.

В вавилонском космогоническом мифе «Энума Элиш» мир творится из останков убитой Мардуком Тиамат, из которой им были созданы небо и земля: «Он прах закрепил внутри Тиамат, сеть размотал, освободил её тело. Так создавал он небо и землю»⁴⁶. В данном мифе Тиамат мыслится не только как чудовище, персонифицированное божество морских вод, но и как первостихия, из которой творится весь космос⁴⁷. В первоначальном водном хаосе не было ничего, кроме божеств пресных и солёных вод, Апсу и Тиамат. Лишь после её убийства и расчленения структурируется космос, и в мире появляется дифференциация. Будучи первосуществом, Тиамат потенциально содержит в себе далее разделяемые в мифе противоположности. В ней они пребывают в покое, и именно её убийство даёт начало движению⁴⁸. Для данного мифа примечательно, что в качестве первоматерии, из которой творится мир и в которой содержатся его противоположности, выступает именно женское начало, хотя в мифе присутствует и мужское, оплодотворитель Апсу. Андрогинность заложена в Тиамат имплицитно, поскольку она содержит в себе архетипические противоположности, небо и землю. В работе «Мефистофель и андрогин» М. Элиаде упоминает этот миф, как символ животворящего хаоса, в связи с ритуальным сценарием нового года в первобытных обществах, поскольку с расчленения Тиамат начинается новый мир⁴⁹. Возрождение нового мира является одним из символических смыслов андрогина в его концепции.

⁴⁵ Франц М. Л. Космогонические мифы. – М.: Клуб Касталия, 2012. С. 6-26.

⁴⁶ Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / Пер. с аккад. Сост. В.К. Афанасьевой и И.М. Дьяконова. – М.: Алетейя, 2000. С. 10.

⁴⁷ Там же. С. 182-183.

⁴⁸ Якобсен Т. Сокровища тьмы. История месопотамской религии. – М.: «Восточная литература» РАН, 1995. С. 115.

⁴⁹ Элиаде М. Мефистофель и андрогин. – СПб: Алетейя, 1998. С. 246-249.

В гимне «Ригведы» «Пуруша-сукта» материалом для создания мира становится тело гигантского Пуруши, принесённого в жертву богами⁵⁰. Из него затем боги устроили себе весь мир – из его рта были созданы брахманы, из его рук – кшатрии, из бедер – вайшьи, из ног – шудры. Индра и Агни были созданы из его уст, из него же были созданы животные, родились гимны и напевы, стихи и ритуальные формулы, небо, земля, ветер, стороны света – всё многообразие, которое наблюдается в окружающем мире. В данной мифе Пуруша предстаёт, как первосущество или первоматерия. В нём в свёрнутом виде содержится вся вселенная. В отличие от предыдущего мифа, в «Пуруша-сукте» это первосущество является мужским началом, поскольку в гимне используется местоимение «он». Однако, в смысле вмещения в себя всего мира, это существо также является в широком смысле андрогинным, поскольку оно вбирает в себя все противоположности и грани мира.

В другом ригведийском космогоническом гимне «Насадия-сукта» до сотворения мира существовало единое существо, которое было, когда «не было не-сущего, и не было сущего», «не было ни воздуха, ни небосвода за его пределами», «не было ни смерти, ни бессмертия», «не было ни признака дня (или) ночи»⁵¹. Т.е. не было никаких разделений, всё представляло собой единство, лежащее в основе мира, которое дышало без дыхания своей собственной силой. Далее космогенез являет развёртывание этого Единого, которое начинается с «желания, первого семени мысли», что указывает на парадоксальную несамодостаточность этого существа. С одной стороны, оно представляет собой полноту, с другой – в полноте зарождается желание излиться из себя и развернуть мир. Из его развёртывания далее появляется всё многообразие мира, включая богов.

В «Чхандогья-упанишаде» сказано, что вначале мир был несуществующим, потом стал существующим, начал расти, обратился в яйцо, через год оно раскололось на две половинки, и одна стала землёй,

⁵⁰ Ригведа. Мандалы IX-X / Изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. – М: Наука, 1999. С. 235-236.

⁵¹ Там же. С. 286.

другая - небом⁵². В данном символе представлено самосущее творческое начало Брахмана, которое, по сути, является бесполом, ни мужским, ни женским. Оно содержит в себе единство и полноту первоначальной целостности. Из него всё возникает, в него же всё возвращается, и к растворению в нём стремится тот, кто хотел бы освободиться от оков сансары.

В «Ману-самхите» говорится о том, что сначала мир был тьмой в божественном сне. Самосущий был в нём невидимым, а затем появился, сотворил воды, испустил в них своё семя и породил золотое яйцо. Из него родился Брахма, прародитель мира. Силой своей мысли он разделил это яйцо надвое, и из двух половинок создал небо и землю⁵³. Небо и земля часто отождествляются в мифах с мужским и женским началами, а яйцо или зародыш символизирует нераздельную, андрогиническую целостность, в которой противоположности ещё не выделились. В последнем мифе также есть мотив самозарождения, который перекликается с партеногенезом, присутствующим и в египетской мифологии, где изначальный бог Ра создает мужское и женское божества, исторгнув их из себя (Шу и Тефнут)⁵⁴. Этот мотив отсылает к андрогинной природе божества, которое содержит в себе животворящую силу обоих полов.

В финикийской космогонии первоначальным веществом, из которого состоял мир, был эфир, и в нём был ветер, принцип движения. Из него появилось яйцо и разбившее его существо, Хузорос. Здесь снова встречается отсылающий к андрогинизму символ яйца. Из комедии Аристофана «Птицы» известно о космогонии, в которой ночь произвела на свет яйцо ветра, а из него затем появился Бог Эрос с золотыми крыльями на спине⁵⁵. Согласно

⁵² Упанишады в переводах. Кн. 3. / Сыркин А.Я. (перевод с санскрита, предисловие и комментарии). – М.: «Наука»; НИЦ «Ладомир», 1991. С. 82-84.

⁵³ Ману-самхита: Законы человечества. – М. Философская Книга, 2011. С. 7.

⁵⁴ Бадж Э. У. Легенды о египетских богах. – М.: Академический проект, 2018. С. 11.

⁵⁵ Аристофан. Комедии. Фрагменты. – М.: Ладомир, 2000. С. 417-418.

другим орфическим гимнам, одним из первых богов был Хаос, он создал первоначального бога Хроноса, а Хронос – яйцо, из которого возник сияющий Бог-гермафродит. Символ яйца интерпретируется в архетипической психологии как предсознательная неделимая целокупность, в которой уже содержится непроявленное целое. У Юнга яйцо символизирует зародышевый, бесполой образ Самости, которому ещё только предстоит осуществиться.⁵⁶

В даосизме единым началом, из которого возникает множественность мира, является безымянное Дао, которое вечно, бесконечно и не может быть названо. О нём можно говорить только отрицательно, оно – мать множественности всех вещей, в нём содержатся противоположности инь и ян. В «Дао Дэ Дзин» говорится: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождают три, а три рождают все существа»⁵⁷. Принцип двойственности потенциально заложен в самом Дао, а гармония вещей состоит в том, что они заключают в себе противоположное. В конечном итоге, все вещи возвращаются в Дао, ибо оно есть исходное и вечное единство.

Образ первоначальной монады, которая впоследствии раскалывается на диадy или эмануирует, присутствовал также у Платона, пифагорейцев, неоплатоников. У Платона был миф о первосуществах, могущественных андрогинах.⁵⁸ Платон связал этот миф с темой любви, ведь после разделения половинки бывшего целого вынуждены искать друг друга, чтобы воссоединиться. У пифагорейцев, напротив, были представления о двойке, как о принципе зла, поскольку в ней утрачивается единство и появляется антагонизм⁵⁹. Но двойка также включает в себе возможность союза или пары. Аналогично драматическим смыслом наделяли эманацию Единого

⁵⁶ Франц М. Л. Космогонические мифы. – М.: Клуб Касталия, 2012. С. 181.

⁵⁷ Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Т. 1. – М.: Мысль, 1972. С. 128.

⁵⁸ Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. С. 81 – 135.

⁵⁹ Антология мировой философии. В 4-х томах. Т. 1. Ч.1. Философия древности и средневековья. – М.: Мысль, 1969. С. 286.

неоплатоники, ведь этот процесс является ниспадением духа в материю, а значит, деградацией⁶⁰.

В греческой мифологии также можно проследить различия между символами андрогина и гермафродита, которые имели совершенно разный смысл. Андрогин – это целостность до разделения, он был двуполым человеком, который по своему могуществу превосходил человека нынешнего, однополого, половинчатого. Но он не сводился к сумме полов, а содержал в себе общую для них основу полноты пола, сущность которой в единстве. Гермафродит же онтологически появился уже после этого разделения, а исторически соответствовал параллельной мифологической линии, которая повествовала о его рождении от союза Гермеса и Афродиты. Изначально он был существом однополым, но влюблённая в него нимфа Салмакида попросила богов навсегда соединить их⁶¹. Их тела и лица стали одним, в результате чего получился полумуж. Это существо значительно отличается от описанных Платоном андрогинов, которые были шарообразными по форме, с двумя лицами и смотрели в разные стороны. Гермафродит не вобрал в себя всю полноту полов; напротив, при его сотворении от каждого пола осталась половина. Его можно рассматривать, как искусственное воссоздание безвозвратно утраченной первобытной целостности, попытку реконструировать её, преодолеть односторонность путём снятия уже возникших противоположностей.

С точки зрения Мирча Элиаде, гермафродит является деградацией символа андрогина, который утрачивает своё метафизическое значение и начинает восприниматься во все более грубых, материальных формах. В нём два пола существуют не в качестве мистически-религиозного синтеза, открывающего новое сознание, свободное от полярностей, а в анатомической

⁶⁰ Берестов И. В. Свобода в философии Плотина. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. С. 242-250.

⁶¹ Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2-х томах). 2-е изд. Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: «Советская энциклопедия», 1987. Т. I. С. 292.

конкретности чувственного совершенства. В алхимии возвращение к андрогину можно сравнить с операцией великой конъюнкции, в результате которой обретается философский камень, а гермафродита – с малой конъюнкцией, продукт которой недостаточно дифференцирован и устойчив, фрагментарен и подвержен смерти, поэтому он представляет собой промежуточную, временную, неудачную, с точки зрения конечной цели, сборку и должен пройти процедуру мортификации или очищения, в результате которой элементы дифференцируются настолько, чтобы они могли срастись в целое⁶². Несмотря на то, что в античной скульптуре часто встречались изображения гермафродита, вдохновляющие на духовную актуализацию этого архетипа посредством ритуалов, новорождённые с признаками гермафродитизма, как правило, умерщвлялись в Древней Греции, поскольку воспринимались, как ошибка природы или гнев богов, и считались нежизнеспособными. Физиологически двуполой гермафродит выпадает за пределы общечеловеческой нормы, а потому в ряде культур он воспринимался, как искалеченное, неполноценное, пародийное существо. Однако в некоторых культурах гермафродитические варианты т.н. «третьего пола» успешно интегрировались в окружающее их общество, например, бердаши индейцев Великих Равнин, которые наделялись сверхъестественными способностями и исключительной мистической силой. Часто они получали роли шаманов в священных ритуалах и церемониях⁶³.

Образ андрогинного первосущества встречается и в гностической мифологии, где Адам и Ева изначально были едины, затем стали эоном, после чего были разделены демиургом. После разделения они утратили былую силу. Появилась смерть, которой, согласно Евангелию от Филиппа, не

⁶² Эдингер Э. Анатомия души. Алхимический символизм в психотерапии. – М.: Клуб Касталия, 2011. С. 267-287.

⁶³ Бутовская М. Л. Антропология пола. – Фрязино: Век 2, 2013. С. 31.

было, «когда Ева была в Адаме»⁶⁴. Вновь преодолена она будет, когда восстановится их первоначальное единство. В гностической мифологии в качестве пути к этой целостности предлагается воссоединение в таинстве брачного чертога. Супружеская чета в высшем гностическом смысле указывает на недвойственность творения Отца за пределами материи. При этом в «Святой книге Великого незримого духа» Отец зовётся «мужеженским» или «мужеженой, любящей саму себя», т.е. охватывающим собой все сущее. В «Трёх Стелах Сифа» андрогинным является Великий Дух, и он воплощает в себе образы отца и матери. С того, что он узнаёт своё отражение в окружающем его свете, и начинается гностическая космогония, которая продолжается появлением ещё пяти андрогинных эонов, а далее и целой Плеромы посредством эманации.⁶⁵ В «Евангелии от Фомы» и «Деяниях Иуды Фомы» предлагается символическое объединение, в ходе которого нужно соединить в тождество не только мужское и женское, но внутреннее и внешнее, хорошее и плохое чтобы войти в Царствие⁶⁶. Кроме того, в «Евангелии от Фомы» встречается призыв отбросить и растоптать одежды, который может быть истрактован, как возвращение к первочеловеку до грехопадения, не стыдившемуся своей наготы. Таким образом, изначальная нераздельность сменяется в гностическом мифе двойственностью в единстве, позволяющей преодолеть неведение, грех односторонности и возвыситься до совершенного, бессмертного мира⁶⁷.

⁶⁴ Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии /Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др. — М.: Мысль, 1989. С. 270.

⁶⁵ Мирошников И. Ю. Миф об андрогине в христианском гностицизме // Религиоведение: Научно-теоретический журнал. — № 3. — Благовещенск, 2009. — С. 11-21.

⁶⁶ Мещерская Е. Н. Деяния Иуды Фомы (культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды). — М., 1990. С. 182.

⁶⁷ Иванова Т.А. Развитие платоновской идеи андрогина в гностической и средневековой философии // Вестник РХГА. Т. 22. № 2. — СПб., 2021. С. 117-124.

Раскол первоначальной целостности затрагивает не только метафизические вопросы пола, но и все аспекты бытия, в которых проявляется совечная двойственность добра и зла, активности и пассивности. Эта раздвоенность уходит своими корнями в самую суть человека, который вынужден двоить мир, умножать реальность, воплощая в неё свои грёзы. Она является необходимым условием способности человека оставаться в сознании. Не совпадая с собой, человек никогда не удовлетворён своим наличным состоянием – он терзается противоречиями, тоскует по раю, стремится выйти за пределы своей обусловленности. Андрогин представляет собой существо высшего порядка, которое актуализирует инобытийственную природу человека.

1.3. Мифологический андрогин как двойственность в единстве

В мифологии индуизма встречаются изображения и описания божеств в их андрогинном, муже-женском аспекте, например, Кришны и его вечной возлюбленной Шримати Радхарани, Шивы и Шакти. За этими символами стоит смысл нераздельного и совместно действующего единства творца, как первопричины, и его божественной материальной энергии. Они – суть одно, как пламя и исходящий от него жар, но принимают две формы, чтобы наслаждаться отношениями лилы. Шива и Шакти персонифицируют принципы статики и динамики, которые, в действительности, неотделимы друг от друга. Противоположность этих принципов обеспечивает пульсацию фаз эволюции и инволюции⁶⁸. Андрогинный аспект есть и в символе лингама, круглое основание которого иногда интерпретируется, как йони, женская сила. Его наивысший символизм представляет собой внегендерное, абстрактное понятие веры, фокусировку различных верований в могущество

⁶⁸ Пахомов С. Представление о высшей реальности в философии индуистского тантризма. [Электронный ресурс]. URL: www.indcult.ru/pakhomov_supreme_reality.html (дата обращения: 8.05.2021).

божества, способность Бога проявиться в объекте⁶⁹. В комментариях к «Девибхагавата-пуране» освещается проблема гендерного статуса богини Деви. Её образ может быть и мужским, и женским, и лишённым этих атрибутов, т.е. внегендерным или андрогинным. На её лбу блестит полумесяц, состоящий из восьми частей, число которых символизирует равновесие мужского и женского начал. В аспекте ниргуна Шакти не имеет качеств и находится выше всех дуальностей, в том числе дихотомии мужского и женского⁷⁰. Двойственным божеством перехода, преобразований и поддержания космического баланса между добром и злом также является индийский Нарасимха, человеколев, одно из воплощений Вишну. Его андрогинность сочетает в себе дихотомию человеческого и животного, что символизирует его главную задачу – восстанавливать миропорядок всякий раз, когда он нарушается⁷¹. А связанная с ним религиозная практика охватывает жизненные этапы перехода (рождение, смерть, вступление в брак), которые сравниваются с состоянием в утробе матери, затмениями и статусом неопределённости пола⁷².

Кроме того, в индуизме встречается мотив перевоплощения, например, Кришны в Мохиню, которая очаровала Шиву, согласно мифологии вайшнавизма⁷³. Есть также миф, повествующий о том, что у них родился сын

⁶⁹ Ноэль Л. Гендер и пол лингама. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.shivaloka.info/post/the-gender-and-sex-of-the-lingam> (дата обращения: 8.05.2021).

⁷⁰ Девибхагавата-пурана. Избранное / Пер. с санскрита, предисловие и комментарии А.А. Игнатьева. – М.: Старклайт, 2006. С. 435.

⁷¹ Vemsani L. Narasimha, Lord of Transitions, Transformations, and Theater Festivals: God and Evil in Hindu Cosmology, Myth, and Practice. // Journal of Hindu-Christian Studies. Vol. 29. God and Evil in Hindu and Christian Theology, Myth, and Practice. Butler University Libraries, 2016. P. 25.

⁷² Там же.

⁷³ Шримад-Бхагаватам: Песнь восьмая /А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2018. С. 250.

Айяппа, принявший обет безбрачия. Ему также приписывается функция защиты от колдовства. Примечательно, что именно Айяппа оказался в центре гендерного конфликта в Индии в 2018 году, в ходе которого решалась проблема допуска женщин фертильного возраста к посещению храма на холме Шабаримала. Причиной отсутствия допуска было то, что Айяппа является исключительно мужским божеством, которое было рождено от двух мужчин (один из них временно перевоплотился в женщину) и, согласно мифу, поверг символизирующую эротическое желание демоницу Махиши. Несмотря на происхождение и исключительно мужскую идентичность, Айяппа, согласно верованиям его почитателей, также оказывает помощь в производстве потомства. Взаимосвязь между его статусом и этой способностью обнаруживается в том, что он помогает человеку концентрировать энергию посредством временной аскезы. По данной проблеме было вынесено решение, что девственность Айяппы не является существенным признаком его культа, и тогда целомудренная чистота самого бога и суровая аскеза почитающих его мужчин не могут быть причинами ограничивать женщин в религиозном служении.⁷⁴ Примечательно, что от союза с существом превращённого пола родилось воплощение целомудрия с особым предназначением; существо, выпадающее из контекста супружества и порядка родового воспроизводства.

В мифологиях присутствуют и божества с неоднозначным, переменчивым гендерным статусом, которых также можно отнести к андрогинным. Например, древнегреческий Зевс изображался с бородой и шестью грудями⁷⁵. Из его головы рождается Афина, а из бедра – Дионис, что символизирует взятие им на себя женской функции порождения и

⁷⁴ Рыжакова С. Шабаримала: девственный бог Айяппа, гендерное равенство и споры вокруг религиозной свободы в современной Индии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1 (38). С. 201-228.

⁷⁵ Элиаде М. Мефистофель и андрогин, или мистерия целостности/ М. Элиаде. / [пер. с. фр. Е.В.Баевской]. – СПб: Алстейя, 1998. С. 172.

демонстрацию абсолютного могущества. Богиня Селена также называется в гимнах и мужчиной, и женщиной⁷⁶, что, по-видимому, указывает на её превосходный по отношению к гендеру статус.

В алхимии одним из названий философского камня было «ребис», что буквально означало «две вещи» и отсылало к двойному существу, андрогину, который появляется в результате соединения небесного и земного, мужского и женского, серы и ртути⁷⁷. За счёт этого соединения достигалось преодоление алхимиком ограниченного «я» эмпирической личности и трансцендирование в сферу бессмертия⁷⁸.

Раздвоенность или распад единства в мифах отражает тайну и парадокс мистического опыта, который связан с абсолютной свободой, трансцендентностью, пребыванием за пределами привычных для нашего мира дихотомий относительного. Переживая мистический опыт, человек восходит к божественному абсолюту, в котором, согласно Н. Кузанскому, совпадают противоположности абсолютного максимума с абсолютным минимумом в бесконечном единстве вечной связи⁷⁹. В этом непостижимом единстве в свернутом виде содержится множество, и эта свёрнутость всего предваряет противоположности, являя собой корень того, что суть есть все вещи. Прежде мира такой целостностью обладает Бог, который развёртывает её. Все человеческие попытки опредметить или высказать этот нуминозный опыт, который сам по себе противоречив и одновременно вызывает благоговение и ужас, наталкиваются на препятствия земного мира и языка. Целостность находится по ту сторону, и для того, чтобы её заметить, необходимо выйти за пределы конкретных жизненных ситуаций, погрузиться в примиряющую противоположности мистерию и очистить свой ум от

⁷⁶ Античные гимны / Под ред. А. А. Тахс-Годи. — М.: Изд-во МГУ, 1988. С. 331.

⁷⁷ Элиаде М. Мефистофель и андрогин. — СПб.: Алетейя, 1998. С. 20.

⁷⁸ Франц М. Л. Миф Юнга для современного человека. — М.: Клуб Касталия, 2013. С. 215-236.

⁷⁹ Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1979. С. 53-61.

случайного, возвысить его до самых общих, предельных оснований бытия, что пытались сделать философы и религиозные практики.

1.4. Ритуальные практики андрогинизации человека

М. Элиаде описывал ряд ритуальных практик андрогинизации человека. Их целью было приближение человека к божественной андрогинности или первоначальной целостности, которая содержит в себе огромную силу первобытного единства до разделений⁸⁰. В инициациях разных народов и культур встречаются обряды переодевания мужчины в женщину. Их назначение в том, чтобы дать человеку возможность пройти через андрогинный опыт, прочувствовать оба полюса в их максимальном взаимопроникновении для дальнейшей дифференциации зрелой полоролевой модели. В австралийских племенах была распространена практика ритуальных надрезов на теле посвящаемых, которые символизировали интеграцию ими женского опыта. Переодевание мальчиков в женскую одежду перед инициацией в африканских племенах означало, что они ещё не стали мужчинами. Эти практики имели смысл на фоне жёсткого разделения между полами в культурном и психологическом смыслах в обыденной жизни, опыт которого контрастировал с превосходящей его ритуальной действительностью⁸¹. Инициация также предполагает символическую смерть, которая представляет собой пограничное состояние бесформенного хаоса, где человек является никем, в том числе и в гендерном смысле – ни мужчиной, ни женщиной, т.к. все противоположности снимаются и сближаются до неразличимости в предельной амбивалентности⁸². Образ андрогина также был связан не только с рождением, но и со смертью, находя

⁸⁰ Элиаде М. Мефистофель и андрогин. – СПб.: Алетейя, 1998. С. 16-17.

⁸¹ Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. – М.: София, 2002. С. 74-75.

⁸² Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983. С. 90.

отражение в погребальных обрядах австралийских аборигенов, которые помещали материализованные в гальке души умерших в полость сосуда, символически представлявшего собой тело андрогина или утробу, состояние первоначального сна, точку рождения и смерти всего сущего⁸³.

Эти практики можно интерпретировать, как способ выхода в безвременную вечность, где человек возвращает себя миру, а мир – себе, сливаясь с ним в парадоксальной и абсурдной ситуации хаоса. Целью подобных практик было обновление и освобождение человека посредством его возвращения в докосмическое состояние, в котором нет ни законов, ни границ.⁸⁴

Практики ритуальной андрогинизации встречаются также у шаманов, которые переодеваются в одежду противоположного пола, либо могут воплощать противоположный пол в поведении⁸⁵. С одной стороны, это символ священного брака с духом-покровителем противоположного пола, с другой – за ритуальной андрогинизацией стоит символизм соединения небесного и земного, точкой которого выступает шаман в ритуале, как проводник между мирами. Ритуальное переодевание также практиковалось во время дионисийских мистерий в древней Греции с целью обновления человека и мира посредством инверсии привычного социального порядка и временного погружения в хаос. Аналогично переодевание мужчин в женскую одежду осуществлялось на таинствах Геракла с целью обретения ими силы обоих полов⁸⁶.

⁸³ Григорьева М. А., Леонова С. Г. Сосуд «Мистерия целостности». Путь посвящения от двуполости к андрогину // Kant, 2014. – №3 (12). С. 121-124. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sosud-misteriya-tselostnosti-put-posvyascheniya-ot-dvupolosti-k-androginu> (дата обращения: 8.05.2021).

⁸⁴ Элиаде М. Мефистофель и андрогин. – СПб.: Алетейя, 1998. С. 19.

⁸⁵ Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. – М.: Ладомир, 2015. С. 221.

⁸⁶ Копылова Н. А. Идея андрогинности в античной культуре. // Ученые записки Таврического национального университета имени В.И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». – 2014. – Т. 27 (66), – № 1. – С. 97-104.

Как божества с неоднозначным гендером в мифах, так и практики ритуального переодевания, с точки зрения философской антропологии, являются указанием на пластичную, текучую природу человека. В «Превращении» Э. Канетти описывал беспрепятственные превращения человека, за которыми скрывается смысл отсутствия у человека сущности⁸⁷. Человек способен быть не тем, кто он есть, и его сознание находится не в «я», а в «мы», т.е. внутри религиозной общины, связанной одним символическим телом на всех, общим сознанием. Пластичность человека является для него даром и проклятием. Мучимый текучестью своей природы, человек устремляется к тому, чтобы зафиксировать самого себя, благодаря чему возникают формы, идентичности и табу.

Ритуальные практики, связанные с телесными изменениями, проводились в Древней Греции (обычай осклопления жрецов культа Кибелы), в мистической секте скопцов, которые считали, что войти в общество Господне может только тот, кто лишён половых признаков и подобен ангелам⁸⁸. Ритуальную кастрацию также проводят хиджры («третий пол») в Индии, для которых эта практика является выражением аскезы и преданности Богине Бахуча-Мате, которая дарует им способность благословлять и проклинаять⁸⁹. Важно отметить, что, как и в случае с девственным богом Айяппой, имеющим неоднозначное гендерное происхождение, хиджры, несмотря на их ритуальное осклопление и отказ от семейной жизни, выполняют важную вспомогательную функцию в образовании семей в индийской культуре. В Индии есть обычай приглашать

⁸⁷ Канетти Э. Превращение (Перевод Ионин Л.Г.). // Проблема человека в западной философии. / Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Издательство «Прогресс», 1988. С.483-503.

⁸⁸ Эвола Ю. Метафизика пола. – М. Беловодье, 1996. С. 179-182.

⁸⁹ Мазикина Л. Хиджры: как живёт каста неприкасаемых, и почему в Индии боготворят и опасаются «третий пол». [Электронный ресурс]. URL: <https://kulturologia.ru/blogs/280918/40679/> (дата обращения: 8.05.2021).

их на свадьбы и праздники по случаю рождения мальчиков. Бездетные женщины просят их благословения на рождение детей. В то же время они обладают и обратной способностью – лишать других людей возможности продолжить род, делать их бесплодными. Таким образом, оказывается, что хиджры существуют не за бортом семейного уклада жизни индусов, а косвенно встроены в него и поддерживают его своим магическим участием. Несмотря на сходство в роде деятельности у хиджр и современных трансгендерных людей (и те, и другие нередко вовлекаются в проституцию), можно провести существенное различие между этими двумя феноменами. За принесением себя в жертву хиджрами стоит классическое для индуса стремление растворить себя в излюбленном божестве. Совершая ритуальную кастрацию, они делают необратимый шаг в Богиню, как абсолютное. Их профессию также можно рассматривать, как самопожертвование, предельный отказ от своего «эго». Западноевропейский феномен трансгендерности, напротив, лишён религиозной подоплеки, поскольку направлен не на избавление от сансарной идентичности, а на её высвобождение. В отличие от хиджр, трансгендерный человек не перечёркивает своё эго, как последнюю границу между собой и Богиней, а созидает его в новом качестве.

Практики андрогинизации позволяют человеку достичь особого экстатического состояния могущества абсолютной полноты, которая существовала до раскола на субъект и объект, мужское и женское и другие бинарные оппозиции. Однако это состояние является лишь временным и устраняет двойственность человека и мира лишь на короткий миг; его невозможно постоянно поддерживать в мирском и профаническом существовании, но можно время от времени к нему возвращаться, чтобы впитывать энергию обновления из этой чистой стихии, безосновной первоосновы.

Глава 2. Идеал андрогина в западноевропейской философии

В данной главе произведён анализ трансформации андрогинного идеала человека в философии, начиная от диалога Платона «Пир». На протяжении всего исторического развития концепт андрогина сохраняет значение целостности, однако меняются ее смысловые грани. У Платона целостность человека связывается с понятием любви и стремлением к возвышению души, в философии Средневековья – с преодолением последствий грехопадения и искуплением первородного греха, в эпоху Возрождения – с самосовершенствованием человека, в немецком романтизме и немецкой классической философии – с темами продолжения рода и прогресса, социального и духовного развития человека.

Заданные Платоном тенденции двойственности и единства, целостности и раскола нашли отражение во всей западноевропейской традиции мысли о любви, в которой, с одной стороны, реализуется синтез противоположностей, с другой – между ними существует вечный разрыв, поскольку одно из противоположных начал всегда является иным по отношению к другому. Таким образом, в западноевропейской философии идеал андрогина представляет собой динамическое единство противоположностей, сосуществование мужского и женского начал как в гармонии и блаженстве, так и в борьбе и боли. Мужское и женское начала не существуют отдельно друг от друга, поскольку одного нет без другого, а без различий между ними не может быть и связи, т.к. различия обеспечивают динамику.

2.1. Идеал андрогина в диалоге Платона «Пир»

В диалоге Платона «Пир» мифологема андрогина появляется в контексте обсуждения проблемы любви. Федр произносит речь о древнейшем и могущественном боге любви, Эроте, «первоисточнике

величайших благ»⁹⁰, который возник вместе с Геей вслед за Хаосом. Функция этого бога в том, чтобы соединять души возлюбленных. Он дарует человеку верность и мужество жертвовать собой в любви, олицетворяет неистовство, творческое безумие и буйство аффектов. Он же приближает человека к запредельному по отношению к телесному бытию блаженству в созерцании красоты и трансцендентной истины в ней.

В диалоге «Пир» Платон различает двух Эротов, которые относятся к двум разным Афродитам. Фигуру двойственности вносит Павсаний, который вступает в спор с Федром, утверждая, что Эрот не является однозначно положительным богом, есть и тёмная сторона его проявлений. Согласно его речам, Эрот сопутствует Афродите и, если есть две Афродиты (произошедшая от Урана, небесная Урания, и от Зевса и Дионы – земная Афродита Пандемос), существует не один, а два Эрота, и один из них побуждает к любви низменной, дурной, безобразной, осквернённой корыстью, дерзкой и пошлой (причастной и к мужскому, и к женскому началу), а другой – к любви небесной, возвышенной, прекрасной и стремящейся к нравственному совершенству (причастной только к мужскому началу), и лишь второй достоин похвалы и почитания: «Низок же тот пошлый поклонник, который любит тело больше, чем душу; он к тому же и непостоянен, поскольку непостоянно то, что он любит. Стоит лишь отцвести телу, а тело-то он и любил, как он "упорхнет, улета", посрамив все свои многословные обещания. А кто любит за высокие нравственные достоинства, тот остается верен всю жизнь, потому что он привязывается к чему-то постоянному»⁹¹. Павсаний рассматривает феномен любви, как нейтральный сам по себе, но обретающий этические коннотации в зависимости от его мотивов и проявлений. Эриксмах соглашается с идеей двойственности Эрота и расширяет его действие за пределы романтической любви, до онтологического принципа, говоря о том, что он действует в самой природе

⁹⁰ Платон. Диалоги. Апология Сократа. – М.: АСТ, 2019. С. 202.

⁹¹ Там же. С. 215.

тела и ритма всех дел людей и богов, соединяя враждебные друг другу начала, в чём читается отсылка к Гераклиту с его диалектическим восприятием жизни, как процесса взаимодействия и борьбы противоположностей. Таково действие благого и умеренного Эроса, разрушительный же Эрот способствует разделению, «многое губит и портит». Два лика Эроса могут быть сопоставлены с двумя типами поведения человека в любви – благородно-созидательным и разрушительным.

Эрот обладает общим принципом соединения, теневой стороной которого является разделение или раздор. Положительный Эрот воплощает в себе стремление к целостности посредством любви, а негативный – раскол и распад, утрату целостности. Но что он соединяет? Откуда возникло разделение, породившее необходимость соединять? Переходя к этому вопросу, Платон обращается к мифу об андрогинах, вкладывая в уста Аристофана слова о том, что когда-то человеческая природа было иной – андрогинной, сочетающей в себе мужское и женское начала⁹². У этих шаровидных и колесообразно передвигающихся существ было округлое тело без различий между спиной и животом, по четыре штуки рук, ног и ушей, два лица, которые смотрели в противоположные стороны, и две пары половых органов. Их было три типа – муже-мужское, происходящее от Солнца, женско-женское – от Земли и третий пол (андрогинное) – от совмещающей оба начала Луны. Они были очень могущественными, претендовали на небесное восхождение и власть, конкурировали с богами и представляли для них угрозу, и Зевс решил ослабить их, разрезав напополам. Разделение этих существ символизирует распад, который в онтологии Платона является деградацией, утратой способностей и сил. Непомерная гордыня приводит к падению и расколу целого.

Примечательно, что сначала Зевс разделил андрогинов так, что они не могли соединяться друг с другом вновь. Непреодолимое стремление восстановить утраченную целостность влекло их друг к другу, они

⁹² Там же. С. 217.

переставали есть и пить, но не могли соединиться и погибали. Зевс сжалился над ними и сделал так, чтобы они могли соединяться на короткое время и продолжать род. После этого каждая из половин разрезанного целого стала искать другую и стремиться к соединению с ней в любви, благодаря которой эти существа временно восстанавливали свою изначальную силу. Разделив их, Зевс переключил их с жажды власти на земные дела – поиск второй половины, создание семьи, рождение детей. Но, поскольку разделены они неотвратно, их стремление друг к другу принципиально не удовлетворимо. Подспудно память о первоначальной целостности действует на них, связывая их зависимостью друг от друга и тоской по изначально общей природе. Из наличной бытийной данности целостность превратилась для них в нечто потустороннее – недостижимый идеал. Надежда вернуться к ней осталась для них лишь в Эроте, который дарует соединение, обещающее однажды преодолеть разрыв, но не он – творец этого разделения. Путь соединения посредством Эроса таит в себе опасность ещё большего разрушения и распада, поскольку у него есть тёмная сторона. Аристофан косвенно намекает на то, что разделение не вечно, и через почитание богов человечество может снять с себя это проклятие Зевса, но не указывает точно, когда и при каких обстоятельствах это было бы возможно. Вменяя человеку в вину его половинчатость за несправедливое, горделивое и неоправданное притязание на власть, боги не дают ему способа её искупления, за исключением добродетельной жизни, которая не даёт никаких гарантий.

В диалоге «Пир» за мифом об андрогинах следует обсуждение предельных оснований любви, идея которой тесно связана у Платона с идеей андрогинности. Любовь представляет собой стремление к прекрасному, по словам Диотимы из диалога. Именно это стремление разрешается в союзе мужчины и женщины, зачатии и рождении, поскольку в этих процессах осуществляется бессмертное начало в смертном человеке. Диотима говорит: «Это дело божественное, ибо зачатие и рождение являются проявлением

бессмертного в смертном»⁹³. Объединяя эту часть диалога с повествованием об андрогинах, можно заключить, любовь – это стремление человека за пределы своей ограниченной, половинчатой и смертной природы, бессильного и зависимого существования, к вечности, по ту сторону смерти, где, вероятно, и находится мифологический андрогин, немислимый в обусловленности и ограниченности земного бытия человека. Для древнегреческой философской культуры и этики наивысшей ценностью была автаркия – состояние блаженной удовлетворённости самим собой, самодостаточности, внутренней независимости от других людей и внешнего мира. Этот термин употребляли Платон и Аристотель⁹⁴; аналогичный жизненный идеал был у эпикурейцев, стоиков, скептиков и киренаиков; Демокрит понимал под автаркией самоуспокоенность духа, в которой отражается свойство самой природы быть самодостаточной⁹⁵. По-видимому, андрогин и есть символ высшего Блага, к созерцанию которого в той или иной степени стремится каждый влюблённый, ведь миф повествует о невозможном, показывая человеку путь к превосхождению самого себя.

А.Ф. Лосев связывает образ Эрота с «исконной мировой цельностью» и «исканием всеобщей и блаженной безмятежности». Он полагает, что представление об этой цельности в диалоге Платона далеко от наивного первобытного мышления, поскольку в мифе Платона присутствуют «созерцательно-субстанциальный онтологизм» и иерархическое понимание

⁹³ Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. — М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2016. С. 384.

⁹⁴ Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. — М.: Гардарики, 2004. [Электронный ресурс]. URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/encyclopedia/articles/59/avtarkiya.htm> (дата обращения: 8.05.2021).

⁹⁵ Копылова Н. А. Идея андрогинности в античной культуре. // Ученые записки Таврического национального университета имени В.И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». — 2014. — Т. 27 (66), — № 1. С. 100.

красоты. В этой иерархии андрогин является в большей степени прекрасным существом, чем те, на которые он распался.⁹⁶

С точки зрения Лакана, ситуация разделения андрогинов одновременно и трагична, и комична. Комизм состоит в скрытом высмеивании Платоном представленного им в «Тимее» концепта «сферы», который символизируют несуразные андрогины. В своей целостности андрогины лишены любви, поскольку одна сфера не может любить другую. Любовь возникает лишь тогда, когда рука Зевса раскалывает каждую сферу. Для Лакана любовь неразрывно связана с процедурой кастрации, порождающей асимметрию и делающей возможной нехватку чего-то иного⁹⁷. После кастрации сфера превращается в полусферу, но объединение полусфер является фиктивным, оно компенсирует утрату целостности, но не воссоздаёт её. Таким образом, любовное устремление оказывается неосуществимым для Лакана в самой основе.⁹⁸ Своей интерпретацией Лакан отрицает возможность полноты, поскольку онтологическим основанием существования Эрота является пустота⁹⁹.

И.А. Протопопова интерпретирует платоновский миф об андрогине в когнитивной парадигме культурологии и связывает его с инверсией противоположностей, позволяющей возвести мышление читателя к ноэсису, беспредпосылочному началу, которое возвышается над логическими

⁹⁶ Лосев А.Ф. Преамбула к диалогу Платона «Пир». // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2 // Философское наследие, т. 116. РАН, Институт философии. – М.: Мысль, 1993. С. 434—441.

⁹⁷ Лакан Ж. Семинары. Книга 17: Изнанка психоанализа. – М.: Гнозис/Логос, 2008. С. 37.

⁹⁸ Къеза Л. «Le ressort de l'amour»: Лакан и Платон // НЛО. № 6. 2011. [Электронный ресурс]. URL: magazines.gorky.media/nlo/2011/6/le-ressort-de-lamour-lakan-i-platon.html (дата обращения: 8.05.2021).

⁹⁹ Протопопова И.А. Платон, Вл. Соловьев, Ж. Лакан: от «андрогина» к «альгаме» (Трансформация платоновской эротологии). // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2015. №5 (148). С. 21-33.

противоречиями и примиряет их. Она обращает внимание на трикстерское поведение андрогинов, которые переворачивают иерархию миропорядка, желая сместить богов. Их двойственность интерпретируется ей, как неоднозначность – ирония и хитрость. Философская задача Платона состоит в том, чтобы привести эти противоположности в движение и совместить их в одном смысловом контексте. Таким образом, андрогин является метафорой всех возможных разделений, которые также встречаются в диалоге – на поэзию и философию, трагедию и комедию, двух Эротов. Речь Диотимы содержит смысл примирения этих противоположностей в мистерии.¹⁰⁰

2.2. Философская антропология Платона

Идеал андрогина в философии Платона относится к человеку и предполагает совершенство, которого может достичь в возвышенной любви человек. Поэтому для прояснения значимости этого концепта важно обратиться к тому, как Платон понимал человека. Ядром платоновской антропологии является мифологический концепт человека-куклы, изложенный Платоном в «Законах».

А.Ф. Лосев интерпретирует данный миф, как абсолютистское завершение платоновского идеализма, поскольку в этом тексте Платон переходит к установлению законодательства, объясняя объективную необходимость следования закону: «Философская основа воспитания, необходимого для осуществления правильного законодательства, заключается, по Платону, в воззрении, согласно которому мы являемся куклами и игрушками богов»¹⁰¹. Главной функцией закона является

¹⁰⁰ Протопопова И.А. Платоновский «Пир» как силен и андрогин // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 16, Вып. 4., 2015. С. 418-424.

¹⁰¹ Лосев А.Ф. Комментарии к диалогам Платона. Компиляция из четырехтомного издания диалогов Платона. – М.: Мысль, 1990. [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/index.htm> (дата обращения: 8.05.2021).

торжество добродетели, которая понимается Платоном, как борьба человека с его необузданными страстями. Чтобы повиноваться закону, человеку необходимо овладеть собой, развить в себе выносливость и самоконтроль. Если человек не разовьёт в себе эти качества, он останется марионеткой в руках необузданных желаний, раздирающих его на части (в мифе они представлены богами), что будет вредить не только обществу, но и самому человеку. Чтобы обрести единство, человеку нужна форма, которая обретается им посредством рассудка. Рассудок позволяет ему различать добро и зло.

Для Лосева «кукла богов» - не поэтическая метафора, а символ ведомости человека богами. Но есть золотая рассудочная нить, которая ведёт человека к благу. Лосев полагал, что, согласно Платону, без рассудка люди ничтожны, беспомощны, слабы, не способны к спонтанному самостоятельному действию. Они могут действовать только по приказанию свыше, поэтому нуждаются во внешней власти. Другой стороной мифа о кукле, согласно Лосеву, является символическая репрезентация конечной цели, к которой придёт человек, добросовестно исполняя законы. А конечной целью является превращение жизни человека в игру, танец и веселье. Исполняя законы, человек сумеет заслужить милость богов, победить врагов и сделать свою жизнь лёгкой и приятной.

Совершенно иную интерпретацию данного мифа предлагает Ф.И. Гиренок, который полагает, что Платон отразил противоречивость внутренней жизни человека. Человек разрываем на части своими аффектами и внутренними стремлениями. Он – не марионетка богов, поскольку аффекты ему имманентно присущи¹⁰². В «Фигурах и складках» Ф.И. Гиренок пишет: «Человеком-куклой Платон называет такое существо, которое выжило в хаосе»¹⁰³. Эти множественные и хаотичные внутренние состояния отражают раздвоенность человека, который никогда не совпадает с собой.

¹⁰² Гиренок Ф. Фигуры и складки. – М.: Академический проект, 2014. С. 35.

¹⁰³ Там же.

Судьбоносным для него становится проявление решимости, благодаря которой человек выбирает из множества влечений одно, свою максиму, чтобы не разрываться и следовать одному пути, например, добродетели. Выбор одного пути из множества возможных означает для человека овладение собой, благодаря которому он остается в сознании. Оставаться в сознании означает стоять самому и заботиться о себе. Сознание позволяет человеку выстоять в мире галлюцинаций, грёз и видений, сохранить устойчивость. Без самостояния человек легко может утратить связь с детерминирующей его внешнее поведение культурой. Самостояние укоренено в самой глубине человеческого существа, в его самости.

Согласно М. Элиаде, упомянутый Платоном символ нитей является универсальным символом религий многих культур и народов, и он указывает на то, что человек в такой онтологии создан богами (не появился самопроизвольно) и является существом, имеющим свою причину вне себя и обусловленным ей¹⁰⁴. У Платона человек не может освободиться от всех этих нитей, но он может держаться золотой и священной нити разума, которая наделяет его духовной связью с высшими силами, препятствует его распаду на множество противоречивых стремлений.

Из перечисленных выше интерпретаций мифа Платона о кукле наиболее значимой для раскрытия смысла концепта андрогина является интерпретация Ф.И. Гиренка, согласно которой в философии Платона человек понимается, как существо страстное или неистовое: «Поскольку божественное предшествует человеческому, постольку неистовство предваряет рассудительность и составляет стихию человеческого, его творчество, мистерии, любовь и прорицания будущего»¹⁰⁵. Человек противоречив, но способен овладеть собой. Власть человека над собой является не внешней, а

¹⁰⁴ Элиаде М. Мефистофель и андрогин. – СПб.: Алетейя, 1998. С. 215. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/eliade/niti.php#strings_puppets (дата обращения: 8.05.2021).

¹⁰⁵ Гиренок Ф. Фигуры и складки. – М.: Академический проект, 2014. С. 37.

внутренней. Из множества грёз он предаёт себя одной, что, однако, не упраздняет его сущностную двойственность, но позволяет ему оставаться в сознании посредством самоограничения. С такой точки зрения, концепт андрогина является попыткой человека найти связующее единство для разрывающих его противоречий. Андрогин является двуединым, поскольку он соединяет в себе мужчину и женщину, но не в буквальном, а в метафорическом смысле противоположностей. В андрогине противоречия разрешаются, но не упраздняются, ведь в нём сохраняется как мужское, так и женское начало. Однако они перестают конфликтовать, обретая покой благодаря двуединой форме. Подобным образом человек приводит свои внутренние аффекты в гармонию, объединяя их общим стремлением к единой цели, собирая разрозненность в единство.

2.3. Философско-антропологическая интерпретация платоновского мифа об андрогинах

Миф Платона об андрогинах повествует о родственных душах, которые призваны дополнить друг друга в любви, компенсируя своей связью трагическую несамодостаточность человеческой природы. Исходя из этого мифа, человек понимается Платоном, как существо, которое лишь в доисторические времена обладало силой и могуществом, но утратило эти качества из-за гордыни. Зевс не стал полностью уничтожать горделивую андрогинную форму людей, поскольку тогда некому бы стало славить богов и приносить им жертвы. Он пошёл по пути «кастрации» людей, ослабляя их, лишая их полноты и единства. Человек в его настоящей форме с большим трудом может отличить свою истинную «вечную половину», близнечную душу от мимолётных земных страстей, что означает лишение его Зевсом не только части себя, но и ясности памяти, позволяющей быстро её распознать. Для распознавания ему необходимо достичь высокого уровня духовного развития, отречься от привязанности к чувственным удовольствиям, за

которые отвечает земной Эрот. Такой поиск вполне может растянуться на всю жизнь человека и замкнуться в дурной бесконечности неудовлетворённости любым наличным бытием, не отвечающим духовной мечте об идеале. С другой стороны, эта ситуация вынужденного поиска, в которую человек оказался экзистенциально заброшен, мотивирует его к постоянному развитию, нравственному очищению, преодолению своих недостатков, слабостей и восхождению над прежним собой.

Образ разрушительного Эрота, по-видимому, связан с опасностью ложного понимания сакральной тайны любви, её низведения до бездуховных и опустошающих чувственных форм. Двойственность Эрота связана и с тем, что, по своему символическому смыслу, будучи сыном Пеннии (бедности, нехватки) и Пороса (богатства и полноты) и попадая стрелой в сердце, он наносит рану, соблазняя человека сознанием его неполноты и обещая обретение целостности. Таким образом, чтобы любовь могла состояться, в ней должны присутствовать и конструктивное, соединяющее, и деструктивное, разъединяющее начало, бытие и небытие. Чтобы возлюбленные могли соединиться, каждому из них необходимо разрушить и преодолеть свою отделённость, пожертвовать своим одиночеством и границами своего «я», разорвать конечное, чтобы покинуть его и выйти по ту сторону, в область бесконечного, а, значит, претерпеть свойственный любви кризис страдания и символически умереть в ней, оставив позади свою ограниченность, чтобы было возможно переплетение и взаимопроникновение с чем-то иным, по ту сторону «я». Любовь разрывает эту преграду, уничтожает границу, взрывает дуальность и сжигает полярность в священном огне неистовства¹⁰⁶, и лишь после этого взрыва происходит достижение единства. Но любовь также таит в себе опасность нарциссической погони человека за своим отражением вместо подлинно трансформирующего соединения с чем-то иным, в котором достигаются полнота и совершенство.

¹⁰⁶ Платон. Диалоги. Апология Сократа. – М.: АСТ, 2019. С. 294.

При интерпретации диалога «Пир» важно отметить, что Платон выделял три типа существ, которые изначально были целостными, а затем подверглись разделению Зевса в качестве наказания. Муже-мужские и женско-женские существа нельзя в строгом смысле слова назвать андрогинными, поскольку этимологически андрогин означает единство именно мужского и женского начал. Однако, согласно мифу, все три типа существ разделили единую участь – были разделены и стали стремиться к воссоединению посредством любви. Проблема заключается в том, каким образом первоначальную целостность могли составлять существа одного пола и идет ли здесь речь о нарциссизме? Ведь в них нет противоположностей, а значит, нечему разделяться и соединяться. На этот вопрос можно ответить, исходя из анализа культурных реалий древней Греции. Древнегреческое понимание однополой любви значительно отличалось от современного, поскольку понятия гетеросексуальности и гомосексуальности не связывались в нём с укоренёнными в культуре представлениями о норме и патологии. Гомосексуальная любовь не была табуирована и патологизирована, а существовала наряду с гетеросексуальной жизнью, воплощая собой высшую, духовную форму любви, не связанную земными целями и обязательствами – браком и детьми¹⁰⁷. Эти две формы любви могли сосуществовать, и одна из них не вытесняла, а дополняла другую. Вероятно, это было связано и с отношением к женщине в греческой культуре, которая не признавалась равной мужчине и была лишена многих ресурсов, позволяющих ей стать равной, в результате чего духовная потребность мужчин в уважении и признании со стороны равных себе находила разрешение в гомосексуальных практиках. Платон подчёркивает, что три типа первоначально целостных существ происходят из разных источников, символов или архетипов (Солнца, Земли и Луны), что

¹⁰⁷ Джагоз А. Введение в квин-теорию. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. С. 14.

обуславливает их разные душевные качества¹⁰⁸. В однополом соединении любящие, согласно Платону, искали не иной, а собственной субстанции, которая удваивалась и достигала высшей полноты и завершенности. Согласно А. Ф. Лосеву, платонизму была имплицитно присуща гомосексуальность, поскольку Платон в своём «Пире» восходил к языческим мистериям¹⁰⁹, в которых не было онтологической дистанции между творцом и творением и не было понятия первородного греха. В этом смысле, языческое мировоззрение в меньшей степени подразумевает понятия центра, границы и самоограничения, поэтому его рамки дозволенного шире. Метафизика пола в поздней философии С.Н. Булгакова позволяет вывести совершенно иную, христианскую интерпретацию этого мифа. Согласно Булгакову, каждому из полов присуща метафизическая самодостаточность, которую человек может возвести до божественного сверхполового начала. Чтобы достичь этого возвышения, нет необходимости в противоположном поле. Напротив, человек достигает его в девстве¹¹⁰. Однако переход пола в иное, божественное измерение путём его очищения может быть представлен символическим удвоением пола, что отражено у Платона в изначально целостных однополых существах. Исходя из этой интерпретации, можно было бы заключить, что эти существа символизируют нечетных духов, которые предопределены не к союзу с противоположным полом, а к жизни в девстве, очищающей пол и возводящей его до божественного измерения.

В «Комментарии к «Тимею» Прокл Диадох отмечал, что в диалоге «Государство» Платон провозглашал общность обязанностей и добродетелей для мужчин и женщин, поскольку оба пола принадлежат к одному

¹⁰⁸ Там же. С. 18.

¹⁰⁹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. С. 853-858.

¹¹⁰ Булгаков С.Н. Мужское и Женское в божестве // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Сост. М.А. Васильевой и А.П. Козырева. - М.: Русский путь, 2003. С 343-365.

человеческому виду¹¹¹. Единодушные мужского и женского, согласно Проклу, он выводит из целостности божественных вещей, в которых присутствует мужеженский или андрогинный идеал сроднившихся друг с другом богов, например, Гелиоса и Гермеса. В «Комментарии к «Пармениду» Платона Дамаский ссылался на Орфея, который писал, что Зевс — и мужское начало, и бывает невестой бессмертной. Как существо божественное, он — единство: «В самом деле, Зевс, будучи тождественным самому себе, оказывается всем, что существует, причем всем он является в этом случае в качестве единого. Напротив, будучи всем в качестве всего, он оказывается иным самому себе»¹¹². Мужское является более сильным, а женское — более слабым лишь в смертных, а значит, несовершенных существах. В сверхкосмических богах, напротив, имеется прилаженность мужского к женскому, т.к. процессы рождения управляются как солнцем, так и луной, т.е. как отцовским, так и материнским принципами. Различие полов в большей степени соответствует именно их физическому строению и естественному порядку вещей, а не морально-нравственным качествам. Исходя из такой трактовки, бытие андрогинов представляет собой внеземной идеал, близкий к бытию богов. Он позволяет человеку выйти за пределы земных разделений, чтобы осознать общее для всех людей дело, возвышающееся над частными различиями.

Диалог Платона «Пир» повествует о любви, которая является для человека одним из высших жизненных устремлений, наряду с поисками истины и достижения блаженства. С точки зрения этого мифа, соединяющее людей чувство любви является основой для всех иных высших человеческих устремлений, поскольку оно вдохновляет и возвышает душу. В этом контексте жизнь человека рассматривается в поэтически-романтическом свете, как история поиска вечных истин и смыслов.

¹¹¹ Прокл Диадокх. Комментарий к «Тимею». Книга I. — М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2012. С. 85.

¹¹² Дамаский. Комментарий к «Пармениду». — СПб.: Мир, 2008. С. 299.

2.4. Развитие платоновского мифа об андрогине в средневековой философии

Платоновский миф об андрогине подвергся активному переосмыслению на ранних этапах развития христианства, интегрируясь в гностическое учение, которое представляло собой неоднородный, множественный феномен, не восходящий к единому источнику и занимающий промежуточное положение между философией и религией. Гностицизм формировался в оппозиции ортодоксальной церкви и позиционировал себя, как элитарное знание, опирающееся на древние источники, которые не дошли до нас в адекватной форме¹¹³. Симон Гностик в «Великом раскрытии» указывает, что мужеско-женская сила, андрогинное существо бытийствовало ещё до существования, и оно не имело ни ограничений, ни начала, ни конца¹¹⁴. Эта сила хранилась в Едином, а, выйдя за его пределы, стала двумя. В апокрифе Иоанна раскол начинается с отпадения Софии от Плеромы, божественной полноты. В отличие от других андрогинных зонов, она не нашла своего согласия с мужским подобием: «Она захотела открыть в себе самой образ без воли Духа — он не одобрил — и без своего сотоварища, без его мысли. И хотя лик её мужественности не одобрил, и она не нашла своего согласия и задумала без воли Духа и знания своего согласия, она вывела (это) наружу»¹¹⁵. София пожелала познать нечто вне Плеромы, самостоятельно сотворить нечто иное и отпала в бездну в поисках любви, которой она так и не нашла. Ей не хватило сил что-либо сотворить, поскольку, отпав, она

¹¹³ Евлампиев И.И. Гностическое христианство в истории европейской философии // Россия и гнозис. Труды Международной научной конференции «Раннехристианский гностический текст в российской культуре» в ВГБИЛ им. М.И. Рудомино 21.01.2011 г. / Отв. ред. А.Л. Рычков. Т. I. – СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 97–116.

¹¹⁴ Эвола Ю. Метафизика пола. – М. Беловодье, 2012. С. 199.

¹¹⁵ Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии /Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др. — М.: Мысль, 1989. С. 173.

утратила их, но эти силы кристаллизовались в человеке, вознесение которого гностики видели целью своего учения. Демиург-Иалдабаоф, ущербный, безумный и злой творец в гностицизме является незаконнорожденным ребёнком Софии. Он видит только себя и своё эго, поскольку находится вне полноты Плеромы. Согласно гностической мифологии, он совершил акт насилия над Евой, после чего родился Каин. Себя же гностики ассоциируют с другой линией человеческого рода, в которой не было насилия. Оказавшись в материальном мире, человек попал в плен ошибки творения мира и неведения¹¹⁶.

Для гностицизма было характерно крайне негативное, отвергающее отношение к злой материи и плоти, в которой они видели деструктивное начало, ведущее к раздроблению целостности. В этом мире желания подменяют собой чувство той полноты, которая была утрачена при творении, и указывают ложный путь. По отношению к материальному принципу гностики рассматривали тело, как психофизическую форму, организм, обладающий желаниями, характер которых всегда исключительно материален и являет собой злую волю ограниченного, несовершенного существа. Отождествляя себя с полом, человек себя дробит, поскольку его определение себя происходит посредством отрицания качеств противоположного пола, а, значит, через нехватку и стремление к обладанию тем, чего ему не хватает. Но эта проблема не решается путём реализации желаний, поскольку другое всегда остаётся другим, и источник болезненного разделения не устраняется таким образом, желание не может быть насыщено по своей сути¹¹⁷.

¹¹⁶ Оренбург М. Ю. Гностический миф. Реконструкция и интерпретация. – М.: Либроком, 2013. С. 38.

¹¹⁷ Мёрзлая Н.П. Образ андрогина в раннехристианском гностицизме как принцип идентичности человека // Инновационные технологии в науке и образовании: материалы VIII Междунар. науч.-практ. конф. (Чебоксары, 23 сент. 2016 г.) / редкол.: О.Н. Широков [и др.] – Чебоксары: ЦНС «Интерактив плюс», 2016. С. 242-246.

В этом контексте становится актуальным обращение к концепту андрогина, который фигурировал в апокрифических текстах, как условие вхождения человека в Царство Божие. В «Евангелии от Фомы» Иисус говорит ученикам: «Когда вы сделаете двоих одним, <...> и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной, и женщина не была женщиной, <...> - тогда вы войдете в [царствие]»¹¹⁸. Чтобы исправить ошибку, совершённую демиургом, необходимо вернуть целостность первочеловека до грехопадения, соединить мужское и женское в одном, что предполагает совпадение противоположностей, преодоление греховной человеческой односторонности и связанного с ней напряжения, переход человека к иному способу быть, преобразование им своей духовной сущности, представляющей собой заложенную в нём искру божью. Человеку предстоит её в себе раскрыть, осуществляя процедуру припоминания своей подлинной природы. Такое раскрытие происходит путём разотождествления человеком себя с биологическими функциями, социумом, родом, через освобождение им своей подлинной природы от закабаляющей и душной замкнутости навязанных социумом шаблонов и ложных плотских устремлений, порождающих рассогласования и конфликты. Символически оно представлено в гностических образах сигизии или божественной пары, в которой двойственность сосуществует с единством¹¹⁹. И сущность этого раскрытия – свобода. Она достигается в обратном движении Софии, к духовному восхождению посредством гнозиса.

Философия Средневековья продолжает гностические идеи, связывающие платоновский миф с библейской легендой о падении первого человека. На развитие платоновского мифа в Средневековье оказала влияние

¹¹⁸ Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии // Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. – М.: Мысль, 1989. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ru/HRISTIAN/apok2.txt> (дата обращения: 8.05.2021).

¹¹⁹ Мирошников И. Ю. Миф об андрогине в христианском гностицизме // Религиоведение: Научно-теоретический журнал. – № 3. – Благовещенск, 2009. С. 11-21.

философия Плотина, которая унаследовала платоновскую проблему утраты целостности, представленную в ней процессом отпадения множества от единства¹²⁰. В Едином нашли отражение идеи Платона о Благе и об андрогине. Согласно Плотину, процесс разделения Единого начался в Уме, в Душе появилась множественность, а в материи распад достиг своего предела¹²¹. Смысловым узлом мифа об андрогине в средневековой философии становится осмысленная по-новому проблема человеческой целостности, которая в христианской традиции считается разрушенной с момента первородного греха и изгнания человека из рая.

Филон Александрийский впервые предпринял попытку синтеза учения Платона и Библии. В трактате «О сотворении мира согласно Моисею» он писал о различии между человеком, который возник по образу Божию, и человеком, который существует теперь: «Ведь последний, созданный чувственным, уже участвует в качественности, составленный из души и тела, являясь мужчиной или женщиной, смертный по природе. Другой же — некий вид по образу Божию, или род, или печать, умопостигаемый, бестелесный, еще ни мужского, ни женского пола, по природе нетленный»¹²². Человек, которого мы знаем теперь, состоит из души и тела, он является либо мужчиной, либо женщиной, и он смертен. Первоначальный же человек, который был создан по образу Божьему, воплощает собой умопостигаемый род, и пол в нём ещё не выделился, поэтому он не является ни мужчиной, ни женщиной, а значит, беспол или андрогинен. Для первочеловека началом порочной жизни стало появление жены. До неё он был един и подобен Богу,

¹²⁰ Иванова Т.А. Развитие платоновской идеи андрогина в гностической и средневековой философии // Вестник РХГА. Т. 22. № 2. — СПб., 2021. С. 117-124.

¹²¹ Плотин. Эннеады. — К.: УЦИММ-ПРЕСС; К.: PSYLIB, 2003. [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/ploti01/txt40.htm> (дата обращения: 8.05.2021).

¹²² Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею». [Электронный ресурс]. URL: http://mstud.org/library/nochrist/philos_al/creation/cr134_150.htm (дата обращения: 8.05.2021).

а, когда была создана жена, между ними возникло влечение, которое стало основой всех бед и несчастий, несправедливостей и преступлений, поскольку вместе с ним возникла и смерть. Филон Александрийский соотносил мужское и женское начала с числами. Мужское начало находит отражение в нечетных числах, женское – в четных: «Так, начало нечетных чисел есть троица, четных – двоица, а их произведение – шестерица»¹²³. Согласно Филону, шестерица представляет собой совершенное число, поскольку оно является четно-нечётным, андрогиническим, заключающим в себе идею как мужского, так и женского, их динамическим равновесием.

В «Строматах» Климент Александрийский критиковал воззрения Юлия Кассиана, который полагал, что изначально божественная по своему происхождению душа попадает в материальный мир по причине женского желания. В противовес его позиции, он полагал, что душа является единой и бесполой. Соответственно, если душа бесполо, мужчина и женщина равны по добродетели, между ними нет существенных различий: «Мужчина не отличается по своей природе от женщины, то же самое можно сказать и о добродетели»¹²⁴. Различны только тела, в то время как души схожи. Разделение полов в материальном мире он объясняет, опираясь на труды гностика Валентина, который полагал, что мужчина и женщина произошли от тончайшего истечения Софии. Мужское начало выделилось из него в качестве ангелического, женское – в качестве инакового, отличного от него семени. В результате Адам остался мужчиной, но утратил женское семя, и появилась Ева. Затем от Адама произошли все мужчины, следующие за Логосом, а от Евы – женщины, которые должны принять в себя мужскую природу, чтобы взойти в Плерому. Телесные слабости произошли от небесной Женщины, поэтому предельная цель женского семени – вернуться в Адама, преодолев разделение полов, порождающее круговорот рождений и

¹²³ Там же.

¹²⁴ Климент Александрийский. Строматы. Книга четвертая. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/stromaty/4_8 (дата обращения: 8.05.2021).

смертей. Принимая в себя мужскую природу, семя как порождение Жены, обретает форму и получает мужскую силу. При этом женщина не превращается в мужчину, но становится совершенной вне мужского и женского. Исходя из этих соображений, он критикует аскетизм и практики оскотления, утверждая, что мужчина и женщина должны сходить в брачном союзе для рождения детей. Однако он полагал, что жениться стоит не всем. Тем мужчинам, которые схожи по своей природе с женщинами, лучше воздержаться от брака, поскольку они являются «евнухами от рождения». «Евнухам по необходимости» или аскетам он, напротив, рекомендовал вступить в брак, чтобы избежать ввержения своей души в огонь страсти и не расходовать душевные силы на противодействие страстям. Мужское и женское начала также, согласно Клименту Александрийскому, несут в себе смысл формы. От этой формы не свободны даже первородные архангелы, духовные сущности, которые не являются полностью лишёнными тела. В отличие от проявленных в земном мире мужского и женского начал, в небесном мире они представляют собой возвышенные идеи, отличающиеся друг от друга числом, формой и определением. Между ними больше общего, чем различий, поэтому различия не являются существенными. В «Педагоге» он подчёркивает, что различия между полами существуют только на земле, что задаёт эсхатологическую перспективу выхода за пределы разделения полов: «Здесь (на земле) существует различие между мужским полом и женским; а по ту сторону гроба этого различия нет»¹²⁵. Именно в этом смысле во Христе «нет ни мужского пола, ни женского»¹²⁶.

Отцы церкви, Григорий Нисский и святой Максим Исповедник утверждают единство изначального образа божьего в человеке, который

¹²⁵ Климент Александрийский. Педагог. [Электронный ресурс]. URL: <https://kateheo.ru/katekhetika/svjtootechneskaj-tradicij-katehizacii/kliment-aleksandriiskii-pedagog-kniga-1> (дата обращения: 8.05.2021).

¹²⁶ Гал. 3, 26-28.

впоследствии был разделён на два пола: «Целью Творца при создании человека по образу Божию был человек вообще, а не мужчина и женщина»¹²⁷. Вместе с разделением на два пола становится невозможным и их равенство. Однако в восточном богословии это разделение относится лишь к физической, а не к духовной жизни человека, в которой человек является образом Божиим, объединяющим в себе оба начала.

Св. Григорий Нисский полагал, что телесность человека в её эмпирическом состоянии не имеет отношения к его сущности, которой является образ Божий: «Различие мужского и женского пола <...> не имеет никакого отношения к Божественному Первообразу»¹²⁸. Различие между полами отражает животную часть природы человека, присоединённую Богом к испорченной грехопадением человеческой природе. Глубинной причиной такого положения дел он считал обращение ума человека к материи, которую человек спутал с благом. Следовательно, для восстановления первоначальной природы человеку необходимо вновь обратиться к Богу, очистив его, что позволит достичь полноты первообраза, стоящего над разделениями. Св. Григорий Нисский утверждал, что текущее состояние человека не является нормальным и не может сохраняться вечно, ведь материя подвержена разложению, поэтому человеку необходимо подчинить элементы тела душе, восстановить гармоничные отношения с Богом и миром, чтобы при воскресении душа беспрепятственно соединилась с телом естественным образом.

Согласно св. Максиму Исповеднику, разделение природы человека на два пола стало частью общего процесса отделения сотворённой природы от несотворённой, и, чтобы воссоздать единство, человеку, в первую очередь,

¹²⁷ Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. – М.: Мартис, 1998. С. 206.

¹²⁸ Григорий Нисский. Об устройении человека. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#0_17 (дата обращения: 8.05.2021).

необходимо уничтожить первое найденное им в себе следствие грехопадения, привязанность к чувственному миру, связанную с разделением полов, которое не имеет отношения к идее человеческого существа. Он пишет: «Совершенный в любви и достигший высшего бесстрастия не ведает различия между своим и чужим, верующим и неверующим, рабом и свободным, и даже между мужским и женским полом»¹²⁹. Грехопадение внесло изменения в саму физическую природу человека, которая стала тленной и смертной. Именно по причине грехопадения единство андрогина распалось на мужской и женский пол. Преодоление этого разделения начинается с победы над страстями, благодаря которой человек объединяет в себе все существующее и приносит его в дар Богу. Св. Максим полагал, что законы плотской природы должны быть разрушены, а путь их разрушения и воссоздания утраченной целостности открыл человечеству Христос в своём нетленном рождении. Согласно его воззрениям, распад андрогина будет преодолен в царстве Божьем.

Иоанн Скотт Эриугена строил своё учение с опорой на отцов церкви, был их последователем и считал, что разделение субстанций было частью космического процесса, оно промыслительно началось в Боге и продолжилось в природе самого человека, который был расколот на мужчину и женщину, поэтому воссоединение субстанций должно начаться в человеке, а завершиться на высших уровнях бытия, в Боге. Самого разделения полов в Боге нет, он представляет собой единство¹³⁰. Их разделение в человеке – следствие грехопадения, о чём свидетельствует цитата Иоанна Скотта из трактата «О разделении природы»: «Ведь если бы человек не согрешил, то он, конечно, не пал бы в столь глубокое неведение себя и также не

¹²⁹ Сидоров И.С. Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. Богословские и аскетические трактаты. Главы о любви. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/tvorenija-prepodobnogo-maksima-ispovednika-kniga-i-bogoslovskie-i-asketicheskie-traktaty/3 (дата обращения: 8.05.2021).

¹³⁰ Элиаде М. Мефистофель и андрогин. – СПб.: Алетейя, 1998. С. 21.

претерпевал бы постыдное рождение от двух полов по подобию неразумных животных»¹³¹. Грехопадение при этом понималось им не буквально, а иносказательно, как злонамеренность человеческой воли – вместо того, чтобы обратиться к Богу, человек обратился к самому себе. После разделения в женщине воплотилась чувственная и падшая природа человека, а мужчина стал подвержен суетности греховных вожделений. По мнению Эриугены, такая иерархия выстроилась в связи с тем, что соблазнивший Еву змий находился в ней самой, а значит, она переняла его негативные качества – неразумие и невоздержанность. Расколу человеческой природы на два пола можно положить конец, ориентируясь на пример Христа, который совершил такую реинтеграцию и соединил в себе природу обоих полов, поскольку после воскресения, согласно Максиму Исповеднику, на которого опирался Эриугена, он уже не был ни мужчиной, ни женщиной, а значит, был андрогином. Христос у Эриугены воплощает собой синтетический принцип Логоса, который вновь собирает распавшееся многое в единство и возвращает человека Богу, соединяя его с Богом и спасая его. Перспектива воссоединения для него эсхатологична, поскольку онтологически преодолеть разделение возможно лишь после прохождения человеком земного цикла и его возвращения в райское блаженство вечности¹³².

В.Н. Лосский полагал, что Христос выполнил операцию последовательного соединения мира после его разделения на дихотомии неба и земли, мужского и женского. Своим рождением от Девы он упразднил половое разделение. В результате его рождения пол обрёл новое, истинное и полное значение, которое выражено в учении церкви о Божией Матери, таинстве брака и монашестве. В отличие от философов, идеи которых он интерпретирует в «Очерке мистического богословия «Восточной Церкви», он

¹³¹ Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья. В двух томах. Т.1. – СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. С. 184.

¹³² Рассел Б. История западной философии. Т.1. – М.: Миф, 1993. С. 420-423.

утверждал, что важно проводить разделение между космосом и Церковью. С момента рождения Христа во все ещё ограниченной вселенной появилась нерушимая Церковь Христова, которая обладает неограниченной духовной полнотой, изливающейся за пределы мира. Поэтому несовершенства мира, в том числе половое разделение, имеют смысл лишь за пределами Церкви: «Вне Церкви они действуют как «внешние» определяющие причины, как Божественные воления, созидающие и охраняющие тварное бытие»¹³³. В Церкви же разделенное сообщается и наполняется энергией благодати, поскольку в ней тварные существа призваны соединиться с Богом.

Христианский мистик Якоб Бёме также видел в первородном грехе причину разделения полов: изначальное и подлинное бытие было андрогинным и сочетало в себе Тинктуры Огня и Света. Для Бёме первым падением был сон Адама, который, отяготившись своей свободой, отпал, от Божественного мира и возомнил, что он погрузился в природу. Этот сон, в который погрузился Адам до извлечения Богом из него Евы, и был символом первородного греха. В нём Адам прельстился природой. В трактате «О Трёх Божественных Принципах» он пишет: «В Адаме победил дух вождения этого мира, поэтому он погрузился в сон. <...> Здесь дева вошла в свой эфир и тень – в Небесный Эфир и Принцип Силы, и тут пребывает в ожидании всех детей Адама, если когда-нибудь они снова пожелают присоединиться к невесте через новое рождение»¹³⁴.

Последователь Бёме, Е. Бенц считал, что Адам увидел совокупляющихся животных, был смущён своим желанием, и Бог даровал ему пол и жену во избежание худшего удела. Ученик Бёме, Й. Вирц полагал, что Адам сам создал Еву магической силой своей мысли после того, как прельстился совокуплением животных. Другой ученик Бёме, И.Г. Гихтель выдвинул идею, что божественная Дева, София изначально находилась в

¹³³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – СТСЛ, 2012. С. 164.

¹³⁴ Бёме Я. О Трёх Божественных принципах. – К.: ИП Берёза, 2012. С. 113.

первочеловеке, а затем он пожелал господствовать над ней, и она от него отделилась, но сохранилась в форме звёздного тела, славы Софии, которая продолжает притягивать человека своим духовным сиянием даже после грехопадения¹³⁵. Готтфрид Арнольд полагал, что телесное желание падшего Адама является искажённым проявлением утраченного им духовного огня, который стал сухим и бесплодным. Следствием падения явилась деградация Адама, он стал принадлежать земле, возникло разделение полов. Бёме полагал, что обольщение Евы змеем, которое в канонических интерпретациях и является грехом, было уже вторым этапом разворачивающегося грехопадения. Согласно Вирцу, на этом этапе Бог и даровал Еве полноценное существование, чтобы двое снова могли стать одним.¹³⁶

Воплощение синтетического принципа Бёме находил в образе Софии, Премудрости Божьей. Согласно его онтологии, в невыразимом прабытии или праоснове, чистой потенциальности без разделений сокрыта правоя, влекомая к самопознанию из абсолютной свободы и субъективности. Она движется к абсолютной форме и объективности. Эта динамическая, исполненная творчества, спонтанности и свободы бездна воплощается в действительность через зеркало, которое и является Вечной Божественной Премудростью, бытийствующей как мудрость и знание или троичный Бог. В этом зеркале отражено творение. София для Бёме является идеей идей, архе творения, дыханием Бога, посредницей между Творцом и творением, помощницей и утешительницей людей. В акте самооснования она разворачивается в основу. Она – личность, сотворённая Богом до времени и всех вещей, в которой Господь обретает своё блаженство и «Ты». Обладая силой и индивидуальностью, она является ищущим её людям, как духовная подруга, возлюбленная, наставница, дарующая бессмертие. Бёме описывает

¹³⁵ Benz E. Der Prophet Jakob Boehme. Eine Studie über den Typus nachreformatorischen Prophetentums. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang, 1959. Nr. 3. S. 103-105.

¹³⁶ Эвола Ю. Метафизика пола. – М. Беловодье, 2012. С. 313-322.

её, как чистую, ясную и благородную. В ней сочетаются противоположности имманентного и трансцендентного, поскольку она и вне мира, и присуща всему одновременно. В ней же соединяются мужские и женские качества, поскольку она воплощает собой принцип гармонии, хотя основное её значение всё-таки носит у Бёме женский характер. Объясняя происхождение полярных качеств бытия, например, тьмы и света, твёрдого и мягкого, мужского и женского, Бёме отсылает к самому истоку бытия, бездне динамической свободы, которая и порождает эти полярности, а из их смешения возникает конкретная действительность, в которой эти свойства могут быть правильно или неправильно использованы. Их неправильное использование порождает уродство и страдание, которое является сигналом дисгармонии. Возможность негармоничного смешения полярностей, порождающего зло, коренится в злоупотреблении свободой. Из верного сочетания свойств, напротив, рождается динамическая экзистенция бытия, которая ведёт к мирной жизни и духовному восхождению. Тайна правильного сочетания полярностей содержится в Софии, которая является мастерицей гармонии, но её принцип не статичен, его нельзя раскрыть раз и навсегда, он текуч и пребывает в динамике изменений. В ней разворачивается промысел Бога, а душа обретает истинное знание и Божью благодать посредством смирения перед промыслом. Человек, на которого нисходит София, излучает и отражает Бога, что позволяет ему светить другим людям¹³⁷.

М. Экхарт в «Проповедях» также возвышал роль женского начала, отождествляя душу с женщиной, поскольку она настроена на то, чтобы принять в себя Бога, а это принятие должно быть плодотворным, родить в душе благодарность в ответ на благодать: «"Женщина" — вот самое благородное имя, которое можно дать душе, гораздо благороднее, чем "дева". Хорошо, когда человек принимает в себя Бога; в этом принятии является его

¹³⁷ Шипфлингер Т. София-Мария. Целостный образ творения. – М.: Гнозис Пресс – Скарабей, 1997. С. 144-157.

девственность. Но еще лучше, когда Бог становится в нем плодотворным. Ибо принести плод – значит, воистину отблагодарить за дар; и когда душа в ответной благодарности рождает в Отчем сердце Бога Иисуса — это дело женщины»¹³⁸. Женское начало у него выступает в качестве воспринимающего Бога. В этом смысле, оно является символическим, присущим не только женщинам, но и мужчинам, любым человеческим существам. С этой точки зрения, человек должен быть андрогинным, чтобы в нём была способность принять божественную благодать.

В противоположность Платону, Аристотель в понимании проблемы разделения полов делал акцент не на синтезе, а на различиях, своеобразии мужского и женского начал. Его взгляд на пол был прагматическим и натуралистическим. Мужское начало он соотносил с активностью и рациональностью, а женское – с пассивностью. Такой подход предопределил структуру иерархии, в которой мужское начало онтологически возвышалось над женским. В трактате «О возникновении животных» он осмыслял метафизику оплодотворения пассивной материи. С его точки зрения, именно мужчина является подлинным родителем, поскольку он закладывает форму, определяющую активность будущего человека, а семя женщины не имеет для неё значения. Роль женщины в этом процессе пассивна, она подобна сосуду: «Женский пол не порождает сам из себя, ибо он нуждается в сообщающем движении и определяющем начале»¹³⁹. Для Аристотеля по отношению к мужчине женщина неполноценна, поскольку в ней отсутствует рациональность, а значит, и принцип души. А появляется она, когда природные причины препятствуют возникновению мужского начала. Таким образом, с точки зрения Аристотеля женщина – это дефектный, неудавшийся мужчина. Сам принцип разделения полов он искал не в биологии, а в онтологии, полагая, что с биологической точки зрения, можно обойтись и без

¹³⁸ Экхарт М. Проповеди и рассуждения. О девственной женщине. [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt07.htm> (дата обращения: 8.05.2021).

¹³⁹ Аристотель. О возникновении животных. М. – Л., 1940. С. 86.

этого принципа, поскольку есть примеры двуполых животных, которые размножаются путём самооплодотворения. Но существуют онтологические причины половой дифференциации, которые состоят в том, что высший принцип должен быть отделён от низшего, а значит, мужское начало – от женского. Различия между мужчиной и женщиной имели для него смысл онтологически значимой иерархии. Он полагал, что равенство невозможно между тем, что различно. Идея неравенства между мужчинами и женщинами в его воззрениях коренилась в онтологических причинах и влекла за собой политические следствия.

В попытках осмысления проблемы разделения полов Филон Александрийский позаимствовал идеал андрогина у Платона, превратив этот идеал в библейского первочеловека, пребывающего в целостности до разделения на мужчин и женщин и воплощающего абстрактный принцип рода. Однако в воззрениях на уже выделившиеся мужское и женское начала он занял позицию Аристотеля и абсолютизировал его до крайности. С его точки зрения, мужское начало выражает сам принцип сознания, тогда как женщина символизирует падший мир материи, который должен быть преодолен вместе с его разрушительными страстями. Значит, в ходе прогресса от худшего к лучшему женщина должна быть преодолена. Подавление женского и становление мужского являются лишь промежуточными этапами реализации этой идеи. Предельное её воплощение в том, чтобы женщина стала мужчиной: «Прогресс – это не что иное как продвижение от женского к мужскому, так как женский пол, феминное, есть материальное, пассивное, телесное и чувственное, в то время как мужское – это активное, рациональное, духовное...»¹⁴⁰.

Ориген полагал, что Бог сотворил мужчину и женщину, чтобы его творение было гармоничным. Мужское и женское начала он рассматривал, как сопряжённые, подобно небу и земле, солнцу и луне. Он полагал, что в

¹⁴⁰ Цит. по Гречко П.К., Пружинин Б.И. Философия. Учебник для вузов. [Электронный ресурс]. URL: <https://litlife.club/books/51821/read?page=298> (дата обращения: 8.05.2021).

аллегорическом смысле человек, сотворённый по образу Божьему, является и мужчиной, и женщиной, поскольку образ Божий – это внутренний человек, состоящий из духа, символически представленного мужским началом, и души, которую символизирует женское. Целостность внутреннего человека образована браком между ними¹⁴¹.

Для Аврелия Августина женское начало воплощало греховную, неводержанную чувственность, которая должна быть преодолена человеком, чтобы ему открылась возможность спасения. С его точки зрения, спасение возможно как для мужчин, так и для женщин, т.е. и тому, и другому полу необходимо преодолевать все низменное в женском принципе и очищать его до исключительно символического.

Фома Аквинский утверждал, что образ Божий воплощён в подобном Богу мужчине, а функция женщины заключается в том, чтобы быть его помощницей и продолжать род. Как и его западные предшественники, он поддерживал оппозицию мужского и женского начал как духовного и телесного: «С точки зрения своей индивидуальной природы женщина несовершенна и неудачна; в самом деле, активная сила мужского семени направлена на воспроизводство совершенного подобия в мужском роде, и потому, если рождается женщина, то это связано либо с каким-то изъяном в активной силе или в материи»¹⁴². Он полагал, что образ Божий не проникает сквозь различие полов, а принадлежит обоим полам, «поскольку он присутствует в уме, в котором нет никакого различия»¹⁴³.

В дальнейшем разрабатываемая в средневековой философии проблема соотношения между метафизикой пола и образом Божиим стала для библеистики дискуссионным вопросом, который решался, исходя из разных

¹⁴¹ Ориген. Гомилии на книгу Бытия. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Origen/gomilii-na-knigu-bytija/#0_1 (дата обращения: 8.05.2021).

¹⁴² Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75-119. – Киев: Эльга Ника-Центр, 2005. С. 267-268.

¹⁴³ Там же. С. 286.

стратегий трактования Библии. Одна тенденция интерпретаций была связана с ветхозаветным повелением «плодитесь и размножайтесь»¹⁴⁴, а другая – с новозаветным представлением о том, что «нет ни мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе»¹⁴⁵. В рамках первой тенденции роль человека состояла в том, чтобы быть союзником и представителем Бога на земле и вершить земные дела, управлять ими. Согласно этой трактовке, Бог дал человеку власть над миром, чтобы человек мог в сотворчестве с ним умножать человеческий род и способствовать его процветанию. Именно для этого Бог создал двух людей разных полов. В соответствии с этой трактовкой, полустишие «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их»¹⁴⁶ интерпретируется, как метафора пола, которая отсылает к непостижимой тайне Божьей. А Бог возвышается как над мужским, так и над женским началом, предстывая в Библии чаще в роли мужского начала (но метафорически проявляясь и в женском) не из-за того, что он сущностно является мужчиной, а потому что из-за непостижимости для человека о нём приходится говорить, используя метафоры. Например, в Библии есть как мужские, так и женские образы, которые напрямую связаны с описанием Бога и могут быть поняты одновременно как сам Бог¹⁴⁷. В этом смысле, проявление образа Божьего в человеке не зависит ни от пола человека, ни от связи человека с противоположным полом. Вторая тенденция состояла в том, что первочеловек изначально был обоеполым или андрогинным, а затем Бог разделил его на мужчину и женщину. Если два пола были разделены, значит, по отдельности каждый из них не может быть образом Божиим, и им необходимо достичь единения, дополнить друг друга в любви, чтобы

¹⁴⁴ Быт. 1:28.

¹⁴⁵ Гал. 3:28.

¹⁴⁶ Быт. 1:27.

¹⁴⁷ Кудрявцева К. «Жена, облеченная в солнце»: происхождение образа. – М.: Издательский центр РГГУ, 2015. С. 97.

воссоздать раздвоенного андрогина. К разрешению этой проблемы приблизился Т. Тобин, который полагал, что первочеловек не был ни мужчиной, ни женщиной, т.к. его состояние предшествовало дифференциации полов, а значит, было состоянием до пола, вне его и над ним, т.е. состоянием девства, не сопоставимым с полом.¹⁴⁸ Западная ветвь христианской теологии, в противоположность восточной, не поддерживала идею андрогинности первочеловека, поскольку для христианской религии, предполагающей выбор человека в пользу монашества или брака, воплощённый андрогин является излишним, ведь он является двуполым, тогда как состояние целомудрия бесполо в смысле пребывания вне земного пола. В первочеловеке противоположности были представлены в неразличимости, без намёка на разделённость, а, значит, в нём было ещё нечему соединяться, и возвращение к такому первообразу обесмысливало бы исторический процесс интеграции, который свершается в человеке, идущем по пути христианства, достигая целостности над первобытной неразличимостью, требующей волевого усилия¹⁴⁹.

2.5. Платоновский идеал андрогина в эпоху Возрождения

В философии эпохи Возрождения идеалом человеческой целостности стал образ гармонически, всесторонне развитого человека, в котором всё совершенно и который поставлен в центр мира. Гармония при этом понималась как симметрия или соразмерность и устойчивость, дисгармония – как асимметрия, непропорциональность и изменчивость. В каждом человеке соположены мужское и женское начала, и гармонию также можно понимать, как трудно уловимую меру их соотношения. Соответственно,

¹⁴⁸ Зыков В.С. Образ Божий: «мужчина и женщина» или «ни мужского пола, ни женского»? // Вестник Свято-Филаретовского института. № 30. 2019. С. 40-73.

¹⁴⁹ Нагевичене В. Я. Целостный человек: христианская традиция: дис. ... докт. философских наук: 09.00.13. – Екатеринбург, 2005. С. 63 – 93.

идеал целостности человека Возрождения уже выходил за пределы его узкого отождествления с безгрешным первочеловеком. Андрогин Возрождения был описан в текстах, восходящих к Гермесу Трисмегисту; он вмещал в себя всё сущее, расширяя антропологический принцип до онтологического. Пико делла Мирандола писал, что человек является уникальным созданием, поскольку он – точка соединения трёх миров – небесного, небесного и подлунного и «объединяет и связывает в полноте субстанции любую имеющуюся в мире природу»¹⁵⁰. Марсилио Фичино писал о стремлении человека распространиться на весь мир, которое проявляется в жажде бытия, в любви: «Человек стремится быть повсюду»¹⁵¹. В этом расширении человека на весь мир и проявляется ренессансный «андрогинизм». Человек выступает в роли андрогина, соединяя противоположности, связывая миры, вбирая в себя весь мир и преобразуя его. Для эпохи Возрождения он – существо грандиозное, неограниченное, подобно могущественным платоновским андрогином.

Леон Эбрео в «Диалогах о любви» пытался соотнести миф Платона об андрогине с библейской легендой о грехопадении¹⁵². Николай Кузанский писал о совершенной любви, как о высшей связи всего со всем, которая воплощает единство вселенной¹⁵³. Туллия Арагона в трактате «О бесконечности любви» говорит о том, что целью любви является взаимное перевоплощение друг в друга любящего и возлюбленного, в котором реализуется духовная потребность стать единым, совершенным существом:

¹⁵⁰ Пико делла Мирандола Дж. Гептапл // Чаша Гермеса. – М.: Юристъ», 1996. С. 220-221.

¹⁵¹ Марсилио Фичино. Платоновское богословие о бессмертии душ // Чаша Гермеса. – М.: Юристъ», 1996. С. 206.

¹⁵² Эбрео Л. Диалоги о любви // О любви и красотах женщин: трактаты о любви эпохи Возрождения / Составитель В.П. Шестаков. – М.: Республика, 1992. С. 72-77.

¹⁵³ Кузанский Н. Соч. в 2-х тт. Т. 1. – М. Мысль, 1979.

«Своей основной целью любящий видит воплощение в любимом, с тем чтобы он воплотился в нем самом, так чтобы двое стали единым целым»¹⁵⁴.

В отличие от философии Средневековья, в эпоху Ренессанса отношение человека к самому себе изменилось в сторону принятия себя, любви к себе и к своим ближним, что нашло выражение в понятиях человечности и человеколюбия. Человек Возрождения решается быть самим собой, что влечёт за собой значительные изменения и в его духовной жизни. На границе перехода к эпохе Возрождения появляется культ Девы Марии, который значительно меняет отношение к женскому началу, в сравнении со Средневековьем, в котором на первых соборах велись споры о том, есть ли у женщины душа. Земная женщина получает значимость и оправдание, благодаря чему в эпоху Ренессанса возрождается женственность, которая в Средневековье была лишь интеллектуальной схемой женщины. В эпоху Ренессанса женщина обретает ценность именно в её женственности, благодаря чему идеал андрогина обретает новое значение – не возвращения к догреховному состоянию, а творческого синтеза мужского и женского принципов. В некоторых трактатах Ренессанса женское начало даже ставится выше мужского, как, например, у Корнелия Агриппы в «Речи о достоинстве и превосходстве женского пола»: «Сущность души вовсе не полагает превосходства того или иного пола в благородстве. <...> А во всем прочем, кроме божественной сущности души, славное женское племя превосходит грубый род мужской почти бесконечно»¹⁵⁵. Томмазо Кампанелла возрождает идеи Платона об идеальном государстве, в котором нет ни семьи, ни

¹⁵⁴ Туллия Арагона. О бесконечности любви // О любви и красотах женщин: трактаты о любви эпохи Возрождения/ Составитель В.П. Шестаков. – М.: Республика, 1992. С. 184.

¹⁵⁵ Агриппа Н.Г.К. Речь о достоинстве и превосходстве женского пола. – М.: «Эннеагон Пресс», 2010. [Электронный ресурс]. URL: <https://litlife.club/books/185205/read> (дата обращения: 8.05.2021).

собственности, а мужчины и женщины получают равное образование, дающее им равные возможности для реализации равных функций¹⁵⁶.

Однако внезапное возвышение женского начала над мужским не решает проблему неравенства полов, поскольку является компенсаторной реакцией на идущую от Аристотеля репрессию женского принципа на натуралистических основаниях. Инверсия значимости женского начала воспроизводит ту же парадигму, не разрешая заложенную в ней проблему натуралистического рассмотрения человека. Согласно философской антропологии Ф.И. Гиренка человек не является природным существом и не улавливается натуралистическим дискурсом: «Мы точно знаем, что человек живёт в тёмном лесу, но этот лес не природа, а внутренний мир человека»¹⁵⁷. Это значит, что пол человека – отнюдь не то же самое, что пол животных. А одухотворение одного пола в противовес другому предполагает неразрешимую дихотомию духовного и телесного начал, которые вступают друг с другом в конфликт. Несмотря на привилегированное положение «высшего» или «духовного» начала, будь то символический мужчина или женщина, оно рассматривается в связи с природой и по отношению к ней, а значит, является зависимым от неё. В натуралистическом подходе природа настолько тотальна, что человек не может выйти за её пределы, что объясняет попытки помыслить идеал андрогина или гармонию полов эсхатологически.

Значительное влияние на изменение отношения к полу и идеалу андрогина в эпоху Ренессанса оказало возрождение герметических текстов, одним из ключевых принципов которых является подобие между

¹⁵⁶ Кампанелла Т. Город Солнца. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ru/INOOLD/KAMPANELLA/suntown.txt> (дата обращения: 8.05.2021).

¹⁵⁷ Философский манифест Московской Антропологической Школы // Человек.RU, №14, 2019. С. 220-229.

макрокосмом и микрокосмом: «что вверху подобно тому, что внизу»¹⁵⁸. Этот принцип определяет и отношение к человеку, который в герметическом учении ассоциируется с микрокосмом, но в нём собраны все силы и способности, которые есть в макрокосме. Из этого принципа также выводится равновесие мужского и женского начал, соучастие которых в равной степени необходимо для свершения творения и творчества. В мистических текстах Гермеса Трисмегиста андрогинность трактовалась, как изначальная сущность человека. Корпус герметических текстов описывает подлинную природу Бога, как андрогинную, что подразумевает актуализацию творческой функции полноты пола, сочетающей в себе плодovitость обоих полов и выходящей за пределы исключительно родовой функции: «Ум, Бог, объединяющий мужское и женское начала, который есть жизнь и Свет, сотворил Своим Словом иной созидающий Ум — Демиурга, бога огня и дыхания, который создал затем семь Управителей, объемлющих в своих кругах мир чувственный и управляющих им с помощью того, что называют Судьбой»¹⁵⁹.

Помимо учения Плотина, представление о Боге, как о единице, также было у Ямвлиха, аналогично оказавшего значительное влияние на отношение к теме пола и андрогинизму в эпоху Возрождения. В «Теологуменах арифметики» единица представала как андрогинное, мужеженское начало: «Единицу называют не только богом, но и умом, и мужеженским началом»¹⁶⁰. Единица одновременно является мужской и женской частью всего. Нечётные числа он мыслил, как мужественные, поскольку они неделимы, четные — как женственные, а единицу — как совмещение четного и

¹⁵⁸ Цит. по Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада: Сост., коммент, пер. с др.-греч., лат, фр., англ., нем., польск. К Богуцкого. — К.: Ирис; М.: Алетейя, 1998. С. 55.

¹⁵⁹ Там же. С. 15.

¹⁶⁰ Ямвлих. Теологумены арифметики. [Электронный ресурс]. URL: <http://platonizm.ru/content/yamvlih-teologumeny-arifmetiki> (дата обращения: 8.05.2021).

нечётного, логос матери и эйдос отца в одном. Единица – это семя, способное к производству двоицы мужских и женских существ. Она же является первородной стихией хаоса, поскольку в ней все смешано в едином мраке, и нет никакой раздельности. Одновременно она же и мать, поскольку порождает все числа. Символы мужского и женского начал в философии Ямвлиха проходят сквозь все двойственное и противоречивое бытие. Пятерица символизирует супружество, состоящее из уже дифференцированных мужского и женского начал, поскольку состоит из первого четного числа (двоицы) и первого нечетного (троицы), и именно через неё космос обретает животворящую силу, вырастая из корня нераздельной единицы. Гармония мужского и женского начал воплощена в шестерице, в которой эти начала не просто суммируются, а умножаются, в результате чего возникает любовь. А десятица представляет собой завершённую, божественную целостность, которая прошла через разделение (полубожественное бытие) и вновь вернулась к единству, но уже в форме дифференцированного, реализованного и совершенного природного равновесия.

Комментируя теологию Платона, Прокл делал акцент на понятиях монады и диады. Он полагал, что монада является отцовской причиной появления множества, а диада – материнской. Наряду с отцовским и материнским принципами в «Теологии Платона» у него также абстрактно обозначается андрогинный принцип. Он писал, что «третий бог был отцом и матерью», поскольку причины мужского и женского полов существуют изначально. Мужское начало он ассоциировал с пределом, а женское – с беспредельностью, но при объединении сил с отцом женское начало начинает отличаться от беспредельности: «Действительно, мужское начало аналогично пределу, а женское — беспредельности; при этом женское начало отличается от беспредельной силы постольку, поскольку сила объединена с отцом и располагается в нем, а женское начало отделено от отеческой

причины»¹⁶¹. Сила же соответствует не только женскому полу, есть и предшествующая ему. Значит, до полов было нечто предшествующее им, что и явилось причиной их возникновения. Эта сила повсеместна, но преломляясь сквозь женское начало, она обретает своеобразие, а сквозь мужское – единство предела.

Как и Прокл, Дамаский отождествлял мужское начало с пределом, а женское – с беспредельностью. Женское начало у него выступает в качестве числа и силы, а число – это протяженность монады. Мужское начало у него представляет собой монаду, которая идёт впереди женщины. В то же время «монада – число, пребывающее в виде семени». Монада – уже в некотором смысле число, поэтому «если бы мужское начало и существовало в избытке, то и в этом случае число оказалось бы одновременно и мужественным, и женственным»¹⁶². Таким образом, андрогинизм в его понимании является маскулинным, поскольку рождается из избытка мужского начала. Комментируя Прокла, он объясняет, почему мужское начало умопостигаемо, а женское соответствует инаковости – потому что мужское начало соответствует целому, а женское – частям. Но, несмотря на преобладание мужского в умопостигаемом, в нём есть и женское, которое соответствует частям, т.е. умопостигаемое само по себе является в некотором смысле андрогинным, свободным от разделения мужского и женского принципов. Умопостигаемое включает в себя сложное взаимодействие мужского и женского принципов, поскольку первоначальное единство представлено в нём в ослабленном виде. Хотя в нём всё объединено, есть и нечто противостоящее другому, тождественное и иное. Дамаский комментирует эти сложные взаимоотношения следующим образом: «Там, где находится

¹⁶¹ Прокл. Теология Платона. [Электронный ресурс]. URL: <http://platonizm.ru/content/prokl-teologiya-platona> (дата обращения: 8.05.2021).

¹⁶² Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона. [Электронный ресурс]. URL: <http://platonizm.ru/content/damaskiy-kommentariy-k-parmenidu-platona> (дата обращения: 8.05.2021).

женский пол, есть и мужской, где сила – и отец этой силы, где единство – противоположная ему раздельность»¹⁶³. Мужское и женское начала нераздельны, они существуют в отношении друг к другу и в тесной взаимосвязи друг с другом, в которой одно предполагает другое.

Принцип единства был возрождён и развит Николаем Кузанским. Путь к Богу для него лежит через соединение противоположностей, через которое человек возвышается к подлинному богопознанию. Развёрнутая числовая множественность мира для него является аспектом материи, в то время как единство или монада не является числом, поскольку она начинает числовой ряд и является мерой, с помощью которой всё остальное становится числом, а значит, является основой числового множества. Она же является и концом всякого числа, поскольку числовое множество представляет собой единство. Возрождая пифагорейскую философию, он заново наделил числа свехрассудочным смыслом, в основе которого лежит динамика взаимодействия противоположностей – чета и нечета, мужского и женского, тьмы и света, порядка и беспорядка, движения и покоя. Бог представляет собой единицу, потому что он неделим, а все наши различия существуют на уровне рассудка. Единство возможно благодаря усилию разума, который диалектически соединяет противоположности. Благодаря этой концепции Кузанец меняет отношение к миру. В сравнении со средневековым мироощущением, мир в философии Кузанца перестает быть обителью страданий, и становится зеркалом, в котором Бог познаёт самого себя. Значит, путь богопознания может быть начат с познания мира в соединении противоположностей конечного и бесконечного. Меняя отношение к материальному миру, его философия влияет на изменение отношения к женскому принципу. С его точки зрения, инаковость – это возможность обретения совершенства, которое достижимо лишь в случае самотождественности или принятия себя, совпадения со своими границами. А, чтобы быть тождественным себе, человеку, вне зависимости от его пола,

¹⁶³ Там же.

необходимо реализовать в себе человечность, как это сделал Христос. Такая реализация подразумевает возвышение человека над самим принципом пола, ведь в ней он выходит за пределы мужского, женского, природного и социального: «Человечность не есть потому ничто из того, что можно постичь в каждом человеке, но человечность есть простейшая сущность, которая в своем видовом определении принимает родовую сущность»¹⁶⁴.

Марсилио Фичино написал комментарий на «Пир» Платона, в котором он проанализировал причины, по которым Платон восхваляет Эроса. Он подчёркивает, что в похвальных речах отмечаются благородство, величие и польза Эроса. Его силе повинуются и смертные люди, и бессмертные боги, поскольку все подвластно любви. Он красив, имеет древнейшее происхождение и приносит всем пользу. М. Фичино соотносит Эроса с хаосом, в который Платон поместил его в «Тимее», а хаос – это бесформенный космос. Первое обращение этого хаоса к Богу – начало любви. Такая интерпретация похожа на первоначальную целостность в мифах об андрогинах, на первичный хаос видений, грез, галлюцинаций, из которых возникает человек. Родство Эроса по отношению к Венере символизирует воплощаемое им стремление к высшей красоте, а то, что он является сыном бедности, указывает на вечную нехватку в этом стремлении. Согласно М. Фичино, главное свойство любви в том, что она влечёт к прекрасному. Без Эроса невозможно было бы упорядочивание хаоса, который организуется благодаря любви. Польза Эроса состоит в том, что он «недвижимое приводит в движение, освещает тьму, оживляет мертвое, дает форму бесформенному, несовершенному – совершенность»¹⁶⁵. Без всех этих функций Эроса был бы невозможен мир, поэтому Эрот возник прежде других богов. Главной задачей Эроса является направление людей к благу, чтобы

¹⁶⁴ Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1979. С. 333.

¹⁶⁵ Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона. [Электронный ресурс]. URL: <http://platonizm.ru/content/marsilio-fichino-kommentariy-na-pir-platona> (дата обращения: 8.05.2021).

они избегали дурных поступков и зла. А благо – это гармония, которая рождается из согласия и соразмерности. И тогда наказание Зевсом андрогинных существ обретает благой смысл. Без разделения они бы не были способны к любви, не устремлялись бы друг к другу, а значит, не вдохновлялись бы на свершение благородных поступков, чтобы понравиться друг другу. Активная природа любви подразумевает как у Платона, так и у М. Фичино, что она «имеет мужскую тональность: она беспокойна, стремится к обладанию, к действию, к плодотворности»¹⁶⁶ и тесно связана с конструктивным процессом созидания, т.к. она вдохновляет на деятельность, порождает стремление к знаниям, воспитывает, созидает города. В комментариях к диалогу Платона М. Фичино отмечает неутолимость любовного стремления, которая объясняется тем, что это стремление не к телу, а к сиянию божественного величия. «Любящий страстно желает перенестись в любимое существо. И не без причины, ибо он стремится и пытается из человека сделаться богом»¹⁶⁷. В конечном итоге, человека влечёт именно божественная красота, которую он видит в любимом. М. Фичино реабилитирует «низшего» Эрота, утверждая, что в нём действует та же продуктивная, порождающая сила, которая стремится не к созерцанию, а к порождению подобной ей формы. В обоих стремлениях предельной целью является благой и прекрасный божественный образ. М. Фичино акцентирует внимание на сочетании в любви горечи и сладости, поскольку всякий, кто любит, вынужден пойти на добровольную смерть, забыть самого себя и возродиться в другом. Когда любовь взаимна, любящие живут друг в друге. Идеал такого возрождения представлен у Платона в образе андрогина, который символизирует взаимопроникновение любящих. Оживая в другом, человек в любви обретает себя заново, отражаясь в любимом, как в зеркале. Для любви необходима не только жертва, но и подобие, именно поэтому

¹⁶⁶ Адо П. Плотин, или простота взгляда. [Электронный ресурс]. URL: http://psylib.org.ua/books/ado_p01/txt04.htm (дата обращения: 8.05.2021).

¹⁶⁷ Там же.

подобие создало Эрота. Воплощение принципа подобия в мифе Платона об андрогинах в том, что изначально они были подобны друг другу, т.е. были частью одного целого. В то же время они и различны, т.к. не могут восполнить недостающую половину в одиночестве. Согласно М. Фичино, на этом тонком балансе подобий и различий и строится чувство любви. Земной Эрот обеспечивает продолжение рода «для сохранения вечной жизни в смертных вещах»¹⁶⁸, возвышенный небесный – продолжение истины.

2.6. Идеал андрогина в философии немецкого романтизма

Франц Баадер, последователь Бёме, пытался преодолеть расколотый взгляд на человеческую природу и мир в философии, критикуя дуализм Декарта и Канта, противостояние веры и разума, как регрессивной и прогрессивной тенденций. Его главным философским посылом был синтез, направленный на соединение противоположностей и воссоздание целостности. Он пытался соединить веру и разум посредством концепции интуитивного познания, смотрел на человека как на существо, освобождающее себя из бездны¹⁶⁹. В нём происходит мистическая диалектика саморазвития Бога. Идеалистически он трактовал и сущность социального бытия человека, считая, что человеческое общество пронизывает божественная любовь, а единство людей возможно при условии преодоления религиозных противоречий и создания универсального христианства.

Как и Бёме, он считал, что Адам обладал природой андрогина, пока не подвергся искушению¹⁷⁰. Распад человека произошёл во грехе, а возрождение его подлинной природы возможно посредством искупления. Таинство

¹⁶⁸ Там же.

¹⁶⁹ Przygodda P. Deutsche Philosophie. Berlin. Verlag von Julius Springer, 1916. S. 155-157.

¹⁷⁰ Baumgardt D. Franz von Baader und die philosophische Romantik. Max Niemeyer / Verlag / Halle / Saale. 1927. S. 295.

воссоединения двух полов Баадер видел в браке, восстанавливающем небесный образ человека, слепком с которого являются и мужчина, и женщина. Для него истинная и воссоединяющая любовь должна носить исключительно духовный, а не плотский характер. Он противопоставляет простое целомудренное объятие возлюбленных плотскому соитию, которое вызвано эгоизмом и вожделением, стремлением использовать друг друга в качестве объектов. Объятие возвышает человеческую природу, помогает преодолеть эгоизм, а сексуальный акт, подобный животному, разъединяет и, в лучшем случае, ведёт к равнодушию друг к другу возлюбленных, а в худшем – порождает раздор, презрение и ненависть. Баадер был убеждён, что в половых отношениях нет места христианской любви, оживляющей свободный союз любящих, поскольку половая любовь противостоит андрогинной природе человека, она пропитана языческим жаром гермафродитизма и стремится лишь к мимолётному, плотскому удовольствию, которое является основой упадочного существования человека и должно быть преодолено в мистериальном восстановлении андрогинного единства. Целью любви в браке он считал не продолжение человеческого рода, а восстановление каждым из супругов его изначального божественного облика.¹⁷¹

Э. Сведенборг утверждал, что душа и дух так же пронизаны полом, как и физическое тело. Например, у душ в потустороннем мире тоже есть пол, и на небесах тоже возможен брак. Объяснение необходимости пола как для духовной, так и для физической жизни он находил в любви. За идеей пола скрывается более глубинная идея любви, заложенная в самом творении¹⁷².

Новалис по-своему пытался интегрировать противоположности, что нашло отражение в его «Гимнах к ночи», в которых описан дуализм прекрасного, но ограниченного и имеющего земные пределы Света и

¹⁷¹ Эвола Ю. Метафизика пола. – М. Беловодье, 2012. С. 318-320.

¹⁷² Сведенборг Э. Десять заповедей // Зигстедт О. Эмануэль Сведенборг. Избранное. – М.: ООО «Издательство Астрель»; ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 845.

беспредельно-безграничной Ночи, которая даёт утешение страждущим. В аллегории ночи он раскрывает совершенство потустороннего мира, в котором будет преодолена брэнность мира здешнего. Ночной мир является для него царством Отца, Сына и Любви, а день – лишь слабое его отражение. В «Гимнах к ночи» у Новалиса не случайно появляются Дочь и Сын ночи, разнополюсые существа¹⁷³. Он воспринимал любовь романтически, как очищающее и возвышающее дух страдание, корни которого уходят в сопровождающую это чувство вечную и неутолимую жажду, обрекающую человека на лишения и душевные терзания. Эти страдания он приравнивал к состояниям трансценденции, в которых через зло и муки проявляется подлинная свобода человека, смиренно принимающего их и занимающего по отношению к ним активную, полную мужества позицию. Его возвышенные воззрения на брак подразумевали преодоление современной ему профанации мистерии с тем, чтобы вернуться к подлинному смыслу брака, спасающего человека от ужаса одиночества и приобщающего его к Богу, подобно таинству Евхаристии, в котором обновляющаяся жертва символически свершается вновь и вновь. В любовном союзе человек получает возможность сделать шаг от телесной к душевной и духовной жизни, воплотить дух и одухотворить плоть. Эротические переживания, согласно Новалису, погружают в особое, трансформирующее состояние растворения обособленности, отделённости человека, в котором он временно утрачивает своё «я», оказываясь вне границ пространства и времени. Из этого состояния и рождается андрогин, преодолевший объятия смерти и перенесенный по ту сторону жизни, на которого иносказательно указывает Новалис, как на посмертное воссоздание душой утраченной ей при жизни целостности.

Друг Новалиса, И. В. Риттер разрабатывал философию андрогина уже более детально, считая его символом совершенного и бессмертного человека будущего, который описывался им в алхимических терминах. Он занимался

¹⁷³ Новалис. Гимны к ночи. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ru/INOOLD/WORLD/nowalis.txt> (дата обращения: 8.05.2021).

физическими исследованиями, проникнутыми метафизическими идеями поиска синтеза органической и неорганической природы в гальванизме, из которого он пытался вывести всеобщую электрическую структуру мира¹⁷⁴. Его учение повествует об электромагнетическом единстве Неба и Земли, синхронистическом подобии микрокосма (человека) макрокосму (Вселенной)¹⁷⁵.

У Гёте «мужественность» и «женственность» выходят за пределы их физиологических коррелятов, поскольку он рассматривает их, как метафоры, не в конкретном, но в общем смысле¹⁷⁶. Процесс их взаимодействия у него тесно связан с процессами роста и развития, в котором доминирующая и подчинённая роли динамичны и изменчивы, в зависимости от конкретной фазы роста, что напоминает танец¹⁷⁷. В его произведении «Фауст» в роли символического андрогина выступает Мефистофель, который проникнут духом отрицания. В своем протесте он ничтожит саму Жизнь, находясь с ней в постоянной борьбе¹⁷⁸. Однако борьбе он оказывается именно тем, с чем борется – а именно, выступая против добра, он начинает его творить и воплощать, называя себя «частью силы той, что без числа творит добро, всему желая зла»¹⁷⁹. Таким образом, он объединяет в себе противоположные силы, показывая на собственном примере, что они суть одно.

¹⁷⁴ Holland J. German Romanticism and Science: The Procreative Poetics of Goethe, Novalis, and Ritter. Madison Ave, New York, 2009. P. 74.

¹⁷⁵ Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. – М.: Канон+, 1999. С. 502–524.

¹⁷⁶ Гёте И.В. Избранные сочинения по естествознанию. – М.: Издательство Академии Наук СССР, 1957. С. 10–13.

¹⁷⁷ Holland J. German Romanticism and Science: The Procreative Poetics of Goethe, Novalis, and Ritter. Madison Ave, New York, 2009. С. 54.

¹⁷⁸ Элиаде М. Мефистофель и андрогин. – СПб.: Алетейя, 1998. С. 126.

¹⁷⁹ Гёте И.В. Фауст. – М. Государственное издательство художественной литературы, 1960.

В творчестве Оноре де Бальзака символизм мистического андрогина появляется в романе «Серафита». В нём есть андрогинный ангел Серафита-Серафитус, который обладает мужской силой, когда светит солнце, и женской силой – когда наступает тьма. В этом андрогинном персонаже представлен образ высшего духовного совершенства, как «существо, предназначенное небу»¹⁸⁰, соединение вертикали и горизонтали, смерти и возрождения.

Вильгельм фон Гумбольдт рассматривал разделение полов с точки зрения эстетики и философской антропологии, пытаясь осуществить синтез интеллекта и чувств, а также философски осмыслить идеал красоты. Он считал, что различия между полами необходимы для диалектического развития природы, космоса и человека. Если бы этого различия не было, процесс развития бы остановился и застыл в вечном покое. Взаимодействие, соединение и переплетение разнородных начал, благодаря которым достигается всё большее совершенство – это бесконечный процесс. Единство мужского и женского, дающего и принимающего принципов проявляется не только на уровне материи, но и на уровне духа¹⁸¹.

Каждый из двух полов отличается своеобразием, неким избытком по отношению к другому полу. Различаясь, они нуждаются друг в друге, зависят друг от друга, дополняют и смягчают друг друга. Для мужского идеала красоты характерна большая структурированность и определённость, которая воздействует на интеллект, женскому же идеалу присущи большая эмоциональность и свободная игра воображения. Эстетическое чувство стремится связать их в целое, устраняя отличающие их друг от друга, чтобы хотя бы на мгновение удержать подобие идеалу. Эти полярности достигают

¹⁸⁰ Бальзак О. Серафита. / Пер. Л. О. Гуревича. – М., «Энигма», 1996. С. 168.

¹⁸¹ Andrzejewski B. Das Männliche und das Weibliche. Aus Wilhelm von Humboldts Philosophie des Menschen. Lingua ac communitas, Vol. 20. 2010. P. 7-11. [Электронный ресурс]. URL: <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/1536/1/LIN-1.pdf> (дата обращения: 8.05.2021).

совершенства только в близком сообществе, но не в слиянии. В сообщении их друг с другом должны оставаться границы, чтобы сохранялся баланс. Истинная красота никогда не допускает подавления одного начала другим. По ценности они равны, хотя различны по качеству. Избыток и одного, и другого некрасив, и он формируется в изоляции одного начала от другого. Мужественная односторонность слишком груба в своей чувственности, представляя собой ужасающую и отталкивающую силу¹⁸². Женский принцип выражает слабость и мягкость. Диспропорция этих полюсов характерна для животного мира, но в человеке они возвышаются и облагораживаются, переходя из грубого сексуального желания в человеческую любовь, из ограниченной области чувственных ощущений – в сферу воображения. Достижение совершенного идеала красоты требовало бы вознесения в бесконечность, а пол задаёт разделение, границу и форму.

Красота пола противоречит идеалу красоты по своей сути, но является единственным способом её достижения, поскольку приблизиться к бесконечности возможно только через конечное и материальное. Человек может освободиться от обусловленности полом, только если примет свою принадлежность к определённому полу.

Срединный, андрогинный идеал красоты таит в себе особую магию смешения особенностей мужской и женской красоты, заимствует у обоих лучшие черты, скрывая односторонность красоты каждого пола, взятого в отдельности. В нём угасает острота мужественности, но сохраняется сильное выражение женственности, что даёт умеренную силу, которая преобразует зависимость от природы в добровольное подчинение её закону. Но, если бы конечное стало бесконечным, человечество никогда не смогло бы полностью понять смысл последнего. В союзе два пола лишь приближаются к самодостаточному единству безграничной идеи.

¹⁸² Hand D. Wilhelm von Humboldt's gesammelte Werke. Berlin, gedruckt und verlegt bei G. Reimer, 1843. S. 150.

В созерцании прекрасного человек освобождается от пола, и в этот момент он уравнивает силы, которые связывают его и с природой, и с Богом. Во внешней форме бесконечность недостижима, красота только приближается к ней, и наиболее полно она выражается в образе существа, которое гармонично развивается со всех сторон. Как совершенная гармония, красота божественной андрогинности недостижима в конечном мире, но являет собой вдохновляющий идеал на пути самосовершенствования человека, заставляющий его выходить за естественные пределы, делать больше, чем требует от него судьба¹⁸³.

К. В. Ф. фон Шлегель развивал философские воззрения на брак и любовь с опорой на платонический идеал андрогина. В своём эссе «О Диотиме» он критиковал односторонность исключительно мужских или женских качеств в человеке, обличал свойственную современным ему женщинам ложную скромность и восхвалял греческий идеал гетер, призывая женщин к самостоятельности, независимости, а мужчин – к смягчению¹⁸⁴.

Гармония между полярностями мужского и женского начал, обмен между ними, обучение их друг у друга достигается в брачной, супружеской любви, в которой сочетаются духовный, направленный на экспансию, борьбу и завоевания, разумный мужчина и душевная, практичная, нацеленная на полноту раскрытия своего начала женщина. Сама возможность долгосрочного союза, исполненного потенциала духовного обновления, оплодотворения и преумножения, обеспечивается существованием полярностей, различиями между мужчиной и женщиной, а целью единства

¹⁸³ Schiller F. Die Horen: 4. Stück – II. Über die männliche und weibliche Form. Fortsetzung. [Wilhelm von Humboldt], 1795. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1795-stueck-4/ii-ueber-maennliche-und-weibliche-form-fortsetzung/> (дата обращения: 8.05.2021).

¹⁸⁴ Rehme-Iffert (Tübingen) B. Friedrich Schlegel über Emanzipation, Liebe und Ehe. [Электронный ресурс]. URL: <https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/6440/rehme-iffert.pdf?sequence=1> (дата обращения: 8.05.2021). S. 128.

является не выравнивание, стирание этих различий и обращение их в плоское ничто, а динамическое и живое взаимодействие, которое представлено не в фиксированной неизменности, а в изменчивой сбалансированности, позволяющей и мужчине, и женщине расширить свои жизненные перспективы за счёт взаимного дополнения в любви: «Любящая душа, в свою очередь, есть средоточие и основа нравственной жизни, какой она предстает в той душевной связи любви, что образует собой брак и завершает себя в нем»¹⁸⁵. Одностороннюю любовь к похожему и подобному, а не отличному и дополняющему Шлегель, следуя за Гёте, приписывал страсти, которая возникает из недостатка, потребности человека в отражении, влекущей к трагическому концу любви, поскольку в сходстве душ все их ошибки и болезни только усиливаются, что ведёт к раздору, отдалению и ненависти. Подлинная же любовь растёт из чувства душевного томления, которое никогда не может быть удовлетворено никаким земным предметом, поскольку оно обращено к небу, направлено на божественное и ищет света. В такой подлинной любви укрепляются доверие и доброжелательность, сочетаются самопожертвование и поддержка, и благодаря ей человек достигает духовной целостности и полноты.¹⁸⁶

Резюмируя вышесказанное, можно отметить, что, поскольку в эпоху немецкого романтизма в качестве идеала человека преобладал образ одухотворённой, героической и в высшей степени нравственной личности, андрогин, как идеальная модель, воплощал в себе все эти качества, соединяя в гармонии и динамике как мужское, так и женское начала. Чтобы быть романтическим героем, человеку нужна как эмоционально-чувственная восприимчивость, которая обеспечивается женским началом, так и настойчивость, деятельная активность, которая представлена в нём началом

¹⁸⁵ Шлегель К. В. Ф. Сочинения. Т. 1. Философия жизни. Философия истории. — М.: Quadrivium, 2015. С. 54.

¹⁸⁶ Шлегель К. В. Ф. Сочинения. Т. 1. Философия жизни. Философия истории. — М.: Quadrivium, 2015. С. 41-59.

мужским. В эпоху немецкого романтизма андрогин представлял собой умозрительный идеал. Он воплощал утопическую мечту о «золотом веке», противопоставленную рациональному и прагматическому взгляду на жизнь. Он также соединял в себе противоположности чувственного и сверхчувственного, физического и метафизического миров.

2.7. Дуалистическое понимание проблемы разделения полов в немецкой классической философии

В философии И. Канта оппозиция мужского и женского начал рассматривалась в контексте этической и эстетической проблематики. Он полагал, что сильной стороной женщин является чувство прекрасного, т.е. эстетический вкус и практичность¹⁸⁷. Из этого постулата он выводил и предназначение женщин, которое, помимо рождения и воспитания детей, заключалось в совершенствовании нравов общества. Как и в немецком романтизме, «андрогин» предстал у него в образе супружеской пары, в которой муж и жена уравнивают недостатки друг друга, создавая гармоничный союз: «Каждая сторона должна в развитии культуры превосходить другую по-разному: мужчина женщину – своей физической силой и своим мужеством, а женщина мужчину – своим природным даром овладевать склонностью к ней мужчины»¹⁸⁸. Однако его трактовка любви была рационалистической, в сравнении с представителями немецкого романтизма. Разделение ролей Кант обосновывал самой природой, продолжая заданную Аристотелем натуралистическую парадигму рассмотрения пола. В рамках этой парадигмы невозможно помыслить андрогинизм, поскольку в ней целесообразно именно разделение, а не соединение полов, чтобы было возможно выполнение ими разных функций.

¹⁸⁷ Кант И. О различии возвышенного и прекрасного у мужчин и женщин // Собр.соч. в 6 т. – М.: Мысль, 1966. Т. 5. С. 151–160.

¹⁸⁸ Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 7. – М.: Чоро, 1994. С. 341.

А их единство может заключаться лишь в их взаимно дополняющем сосуществовании. По-видимому, метафизическая проблема разделения полов не была для него философски значимой, а раздвоенность человека понималась им за пределами пола, т.е. как исключительно человеческий феномен, свойственный человеку вне зависимости от пола. Постулируя вещь в себе, Кант утвердил принципиальную непреодолимость человеком его познавательной ограниченности, а, значит, неизбежный раскол человека на аффекты и интеллект, а реальности - на категории рассудка и вещи в себе, и на преодоление этого мы можем лишь надеяться в посмертном существовании, исходя из необходимости нравственных оснований наших поступков. За счет этой раздвоенности человек помещается в перспективу бесконечного совершенствования себя, поскольку, будучи половинчатым и неопределённым, промежуточным между животным и ангелом, он вынужден постоянно преодолевать это разногласие и себя самого, стремясь к идеальной цели – стать человеком.

И.Г. Фихте, с одной стороны, понимал пол человека натуралистически, т.к. полагал, что в браке разумно-деятельное мужское и пассивно-материальное женское начала обретают единство. С другой стороны, а его понимании пола присутствовал и метафизический аспект. Разделение полов он объяснял разделением «перводвижущего принципа» и «системы совокупных условий для зарождения тела такого же рода», т.е. внутреннего и внешнего начал. Чтобы было возможно появление нового человека как новой формы, движущий принцип должен быть обособлен от материи. Однако, с его точки зрения, процесс взаимодействий полов не ограничивается только натурфилософией. Он полагал, что человек – существо не только природное, но и разумное, свободное. Он концептуализировал пол не исключительно страдательно (в смысле претерпевания им природных влечений), а сознательно и нравственно: «Одно лишь половое влечение никогда не следовало бы именовать любовью; это – грубое злоупотребление словами, которое, похоже, ставит целью предать забвению все благородное в

человеческой природе»¹⁸⁹. Поэтому ни мужское, ни женское начала не представлены в браке в исключительно чистом виде, как если бы они были только природными. В браке начинает раскрываться специфически мужская пассивность и специфически женская активность¹⁹⁰. С его точки зрения, этот духовный процесс преобразования пола возможен только при соответствии каждого из супругов природе своего пола. Брак для него – точка соединения пола и человеческого рода, и в браке мужчина и женщина дополняют друг друга до цельного и совершенного человека, своеобразного «андрогина». Таким образом, в основе его метафизики пола, любви и брака лежит принцип целостности, выходящий за пределы натуралистического дуализма противоположных друг другу мужского и женского начал, который был характерен для Канта.

В противовес Фихте, Шеллинг отвергал иерархию в любви, полагая, что в ней оба пола являются равными. С его точки зрения, сосуществование двух полов в одном человеке невозможно, поскольку каждый человек ищет в другом свою вторую половину, а, значит, окончательной самодостаточности в ней достичь не может: «Рост всякой организации есть лишь продолжающаяся индивидуализация, вершина которой достигается в развитой способности к размножению двух противоположных полов»¹⁹¹. Анализируя взаимодействие мужского и женского начал, он обращается к мифам, где они предстают дополняющими друг друга и сосуществующими в паре, в динамическом единстве.

Гегель разделял дуалистические воззрения на соотношение мужского и женского начал. «Первоначальная целостность» в его философии представлена пустым и бессодержательным в своей абстрактности понятии

¹⁸⁹ Фихте И.Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 271.

¹⁹⁰ Судаков А. К. Метафизика пола И.Г. Фихте как этика любви // Человек. 2020. Т. 31. № 5. С. 54-73.

¹⁹¹ Шеллинг. Сочинения в двух томах. Том 2. – М.: Мысль, 1987. С. 153.

«чистого бытия», которое мыслится, как образ бесконечного абсолюта. Оно настолько незамутнённое и чистое от содержания, что в нём стирается грань между бытием и небытием. Именно из этого неразличимого единства начинается своё движение исторический процесс посредством появления в нём самом его отрицательного, ничто. Диалектическая философия Гегеля распространялась и на взаимодействие мужского и женского начал. Он полагал, что «всеобщий сознающий себя дух через индивидуальность мужчины смыкается с со своим другим крайним термином – со своей силой и стихией, бессознательным духом»¹⁹². А «бессознательный дух единичного имеет свое наличное бытие в женщине, через которую как через средний термин этот дух из своей недействительности поднимается в действительность, из незнающего и незнаемого – в сознательное царство»¹⁹³. Для него соединение мужчины и женщины как противоположностей ведет к среднему между ними, т.е. к преодолению односторонности каждой из «половин», в чём есть намёк на андрогиническое единство, однако в его философии сохраняется дуализм мужского и женского как надземного и подземного. Мужчина и женщина устремляются друг к другу как нисходящее движение к недействительности и восходящее движение к действительности, как свет и тьма. Как и Кант, он полагал, что женщина сильнее в области чувств, а значит, в этической и частной стороне жизни. Мужской принцип, с точки зрения Гегеля, является разумным и универсальным, поэтому именно мужчина воплощает собой дух семьи в обществе. С его точки зрения, однако, «различие полов и их нравственного содержания все же остается в единстве субстанции»¹⁹⁴. Главной функцией этого различия является создание динамики между ними, возможности развития, перманентного становления.

¹⁹² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Пер. Г. Г. Шпета. – М.: Наука, 2000. С. 235.

¹⁹³ Там же.

¹⁹⁴ Там же.

Л. Фейербах рассматривал мужское и женское начала, как дополняющие друг друга в браке. В его философии брак обретает религиозный смысл, становясь на место религии, поскольку он связан с метафизическим началом рода. Он полагал, что наивысшая гармония во взаимодействии мужского и женского полов достигается при соответствии каждого из них своей природе, в котором и состоит свобода бытия пола: «В чем назначение мужчины? В том, что он мужчина, что он действует как мужчина, что он реализует свою мужскую силу»¹⁹⁵. В его философии андрогинность может быть восстановлена только в браке и представляет собой пару. Вне брачного союза различия между мужчиной и женщиной не могут быть преодолены, а попытки отдельного друг от друга существования двух полов, согласно его философии, порождают несовершенства и болезни человеческого духа.

Таким образом, в немецкой классической философии образ «андрогина» представлен исключительно в форме супружеского союза, в котором мужское и женское начала сохраняют своеобразие, не сливаясь со своей противоположностью, но дополняя ее.

¹⁹⁵ Фейербах Л.А. Сочинения: в 2 томах. Т. 1. – М.: Наука, 1995. С 245.

Глава 3. Идеалистические и критические концепции андрогина в русской философии Серебряного века

Данная глава посвящена рассмотрению специфики понимания идеала андрогина в русской философии Серебряного века, которая возрождает платоновскую мысль о целостности человека в совершенно новом контексте православной веры. Выделены два типа концептуализации андрогина в русской философии. В первом из них андрогин представляет собой идеальную модель человека (В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, ранний С.Н. Булгаков, Д.С. Мережковский). Второй предостерегает от потери своеобразия мужского и женского начал в слиянии (В.В. Розанов, Е.Н. Трубецкой, В.Н. Лосский, поздний С.Н. Булгаков). Как идеалистические, так и критические концепции андрогина в русской философии охватывают большое количество контекстов воплощения идеала человеческой целостности в жизнь, благодаря чему андрогин в них является не только умозрительным конструктом, но и вдохновляющей мечтой, ведущей человека за пределы самого себя, к андрогинической или альтернативной ей целостности.

6.1. Целостность андрогина и всеединство в философии В. С. Соловьёва

Философия софийности и всеединства В. С. Соловьёва пронизана идеей синтеза. Соловьёв трагически переживал раскол христианства на католичество и православие, онтологический и гносеологический раскол человеческой природы в западноевропейской традиции метафизики – на мышление и протяжение (у Декарта, Спинозы) и считал необходимым синтез души и тела, который, на его взгляд, лучше всего удался Лейбницу, который перевёл субстанциальность переживания на психологический уровень, чтобы разрешить проблему разрыва между субъектом и объектом. Соловьёв считал,

что западноевропейская философия, разделившись на два неполноценных и внутренне противоречивых направления рационализма и эмпиризма, погрязла в ошибках. Как рационально построенная философия не может быть ценной без практики, становясь выхолощенной и омертвевшей, подобно схоластике, так и эмпирическая традиция доходит до абсурда, возводя материю в абсолютную и непреложную ценность единственно существующей реальности опыта наших непосредственных ощущений. Соловьёв полагал, что старое мировоззрение должно быть преодолено, и предвестником нового синтетического направления в философии стал Л. Фейербах, который вернул в философию забытую антропологию, выводя в центр своего философствования расколото в прежней метафизической традиции человека и заново собирая его целостный образ. Соловьёв считал, что крайние и ложные позиции должны быть преодолены в более близкой к истине позиции соединения различных элементов нашего сознания в целостность, поскольку и рационализм, и эмпиризм являются двумя сторонами единого духа, который не исчерпывается ими и частью которого мы все являемся.¹⁹⁶

Его описание метафизического процесса духовного соединения возлюбленных проникнуто переосмысленной им в духе христианства платоновской идеей андрогинности, как воссоздания нового, целостного и совершенного человеческого существа, которое вместит в себя взаимно дополняющие друг друга противоположности мужского, активного, творческого, зиждительного и женского, пассивного принимающего и совершенного в потенциальности наполнения начал¹⁹⁷. Смысл любви наиболее полно раскрывается в его словах: «Задача любви состоит в том, чтобы оправдать на деле тот смысл любви, который сначала дан только в чувстве; требуется такое сочетание двух данных ограниченных существ,

¹⁹⁶ Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1988. С. 3-139.

¹⁹⁷ Там же. С. 619.

которое создало бы из них одну абсолютно идеальную личность»¹⁹⁸. В любви человек преодолевает свой эгоизм, раскрывая безусловную ценность другого, любимого существа, что позволяет ему выйти за пределы собственного отчуждения по отношению к другим людям, обществу и окружающему миру, приблизиться к целостности и гармонии всеединства, общности духовного дела, объединяющего всё человечество в стремлении к победе над собственной ветхой, раздробленной и смертной природой. Не победив эгоизм, в любви человек продолжает любить лишь себя самого, что влечёт за собой болезненную иллюзию и душную замкнутость солипсизма, из которого некуда трансцендировать¹⁹⁹. Полемизируя с Шопенгауэром, Соловьёв противопоставляет инстинктивные влечения животных друг к другу, направленные исключительно на продолжение рода и не имеющие в себе ничего индивидуального, человеческому чувству любви, интенсивность которого отнюдь не соответствует репродуктивному успеху, а то порой и противоречит ему²⁰⁰. Человек, который сочетает в себе физическое, социальное и духовное начала, может функционировать лишь на уровне животного или социальной единицы, предаваясь разврату, либо создавая семью без любви, но такое существование вступит в противоречие с духовной основой его бытия, что приведёт к дезинтеграции и болезни, духовной деградации, поскольку такое раздробление собственного существа сродни половым извращениям фетишизма, в которых часть ставится превыше целого, а потакание плоти замещает собой высшие духовные идеалы²⁰¹.

Человеческое чувство любви является в высшей степени индивидуальным, оправдывающим и возвышающим индивидуальность, поскольку в нём человек открывает свою животворящую, творческую силу,

¹⁹⁸ Соловьёв В. С. Смысл любви. – СПб: Азбука СПб, 2016. С. 90.

¹⁹⁹ Соловьёв В. С. Смысл любви. – СПб: Азбука СПб, 2016. С. 78-80.

²⁰⁰ Там же. С. 65-71.

²⁰¹ Там же. С. 104-107.

преодолевая ложность своего отчуждения, развивая в себе веру в совершенный идеал и приобщаясь к мистической, божественной Женственности, которая является источником всего существующего многообразия, красоты и блаженства. Приобщаясь к ней, человек глубинным образом перерождается, возрождая образ Божий не только в себе, но и в том, кого он любит, созерцая в нём лучшие его качества в потенциальности и твёрдо веря, что они могут перейти в состояние актуальное²⁰².

Главную проблему и трагедию любви Соловьёв видел в эгоизме вдвоём, в использовании человеком вдохновляющего любовного чувства не для духовного восхождения и новых свершений, а для комфортного и обустройства материальной жизни²⁰³. Для Соловьёва любовь, ведущая к интеграции, духовному и физическому взаимопроникновению мужчины и женщины, является трудным духовным испытанием, поскольку она не спасает человека от несовершенного и раздробленного по своей сути материального мира со всем его злом, но даёт надежду на победу над ним, спасение души и утверждение вечной жизни в Боге, воплощение всеединого идеала, который, по сути, является отражением сущности андрогина, включающего в себя весь разнородный мир в космическом единстве его многообразия. Такое единство, согласно Соловьёву, достигается лишь в половой любви, под которой он подразумевает сердечную привязанность между людьми разного пола, потенциально способными вступить в брачный союз. Именно эта форма любви сочетает в себе необходимые условия достаточного различия и равенства между возлюбленными, что исключается имеющей слишком глубокие родовые корни родительской любовью, дружбой, в которой не хватает различий и интенсивности чувств, любовью к родине или идее, которая является безличной и не позволяет в полной мере осуществить человеческую индивидуальность²⁰⁴.

²⁰² Там же. С. 118-121.

²⁰³ Соловьёв В. С. Смысл любви. – СПб: Азбука СПб, 2016. С. 122.

²⁰⁴ Там же. С. 84-87.

Высший идеал для Соловьева – не Богочеловек (Христос), а Богочеловечество (София). Преодолевая односторонность средневекового аскетизма, он пытался выдвинуть на первый план богоподобие человека, вознося его в сферу Софии, онтологический статус которой пограничен между творцом и творением²⁰⁵. Приближая к ней человека через мистический любовный союз, основанный на половой, но возвышенной, поэтической любви, он пытался победить смерть посредством возврата к первоначальной андрогинной природе человека, которая бессмертна и противна любому эгоизму, пропитанному энергиями распада. Этот самый андрогинный, целостный человек для него – не воплотившийся на земле Логос, а небесный человек, который соединял в себе Логос и Софию²⁰⁶. Земной человек подобен ему и повторяет скрытую в нём полярность, но в искажённой форме, раскалывая образ Божий напополам. Любовь же актуализирует в любящих их божественную природу, обладая великой силой синтеза, помогает человеку преодолеть свою наличную ущербность, возвыситься над дурной бесконечностью смерти и наполнить свою жизнь общезначимым смыслом рождения в вечности.

Е.Н. Трубецкой критиковал Соловьева, считая его философию любви и идею андрогина утопией, поскольку для него эти воззрения не представляли собой никакой определённости – андрогина невозможно помыслить в качестве приемлемой для жизни модели и, воздерживаясь от плотской любви, он не возвышает её до небесной, а изымает её из земли, что для Трубецкого было противоестественно и ненормально. Он полагал, что такая любовь является неполноценной, кастрированной, кладущей конец этой

²⁰⁵ Бонеевская Н. К. Андрогин против сверхчеловека // Вопросы философии: журнал. – 2011. – № 7. С. 81-95.

²⁰⁶ Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. – М.: Правда, 1989. С. 108.

жизни ради неопределённо-утопического будущего и провоцирующей извращенные формы получения удовольствия своим запретом.²⁰⁷

6.2. Андрогиническая тайна пола в философии Н. А. Бердяева

В философии Бердяева проблемы пола и творчества тесно взаимосвязаны. Половую полярность, различия между мужским и женским он считает базовой основой творения и творческой способности человека, приобщающей его к высшей мудрости. Пол окрашивает всё мироощущение человека, задаёт его тон и интенсивность. В «Смысле творчества» Бердяев писал, что рождение и смерть тесно связаны между собой в поле. «Пол – не только источник жизни, но и источник смерти. Через пол рождаются и через пол умирают. Тление и смертоносный распад вошли в мир через точку пола. Пол прикрепляет человека к тому тленному порядку природы, в котором царит бесконечная смена рождения и смерти. Лишь смертный рождает и лишь рождающий умирает»²⁰⁸.

Пол для него не сводится к специфической жизненной функции организма, а пронизывает собой всю телесную и духовную целокупность вне зависимости от того, живёт ли человек семейной жизнью или в аскезе. Бердяев считал, что пол настолько глубоко пронизывает собой человеческую природу и метафизику, что не может быть отвергнут и отрицаем. Отрицать можно лишь ограниченную сексуальную функцию, но и это отрицание будет проникнуто энергией пола в своей богоборческой страсти отречения, имеющей духовную природу²⁰⁹.

Тайна бытия, которая скрывается за метафизикой пола, имеет непосредственное отношение к грехопадению человека. Первоадам пребывал

²⁰⁷ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьёва. В 2 тт. Т.1. – М.: Товарищество тип. А. И. Мамонтова, 1913. С. 586 - 361.

²⁰⁸ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. С. 410-411.

²⁰⁹ Там же. С. 399-420.

в единстве с своей женской природой, Софией, Божественной Премудростью, и отпадение от неё, раскол мужской и женской энергий произошёл после грехопадения и повлёк за собой рабскую зависимость человека от природы, распад его целостности на множественность. София отлетела на небо, а женская природа в Адаме приняла форму Евы, женщины мира сего. С момента этого раскола человек стремится к воссозданию своей сокровенной андрогинической природы разными способами²¹⁰ – посредством сексуальности, которая лишь обещает соединение, но, на самом деле, онтологически разъединяет, поскольку в корне является дефектной, испорченной и недостаточно глубоко затрагивающей природу человека, чтобы преобразить его; посредством семейной жизни, которая является лишь искуплением человеком первородного греха через деторождение. Семейный путь к соединению, по Бердяеву, тоже является иллюзорным, как и эгоцентрический, замыкающий человека в природном мире путь разврата, и во многом эти пути родственны друг другу, поскольку они оба, каждый по-своему, отрицают любовь в её спонтанном порыве, динамике и внемирной сути²¹¹.

Аскетизм, отказ от брака и избегание всяких контактов с противоположным полом, рассматривается Н. Бердяевым как одна из форм половой жизни, поскольку аскеза – это путь преодоления мирских страстей, который неизбежно подразумевает их осознание и таинство покаяния, после чего рождается новая жизнь творческого подъёма духа. Но и аскетический путь к спасению Бердяев считает неполноценным, поскольку он критикует «ветхое» христианство, закостеневшее в слепом подчинении авторитету, в котором не осталось жизни²¹².

²¹⁰ Бонецкая Н. К. Андрогин против сверхчеловека // Вопросы философии: журнал. – 2011. – № 7. С. 81-95.

²¹¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. С. 420-437.

²¹² Там же. С. 382 - 399.

Подлинное решение проблемы пола и антропологии Бердяев видит в воссоединении мужского и женского начал в любви, глубинным смыслом которой является творчество, понимаемое Бердяевым в самом широком смысле, как пафос всей человеческой жизни. Именно в любви достигается четырёхчленное соединение двух существ – в нём соединяются не только мужчина и женщина, но и ослабленная грехопадением женская природа в мужчине, а мужская – в женщине²¹³. В отличие от Соловьёва, андрогин Бердяева в меньшей степени обладает фантастическими и мистическими характеристиками, он более реалистичен, психологичен и даже психоаналитичен, поскольку Бердяев прибегает к переосмысленному и очищенному от фрейдистского натурализма и позитивистской экономики желаний термину «сублимация» для объяснения этого метафизического процесса воссоздания человеком в себе андрогина²¹⁴. Его метафизический андрогин пробуждается в каждом из возлюбленных, как индивидуальное, имманентно присущее ему существо, предстающее другому в своей целокупной и девственно чистой ипостаси, в то время как андрогин Соловьёва представляет собой пару. Андрогинный идеал человека Бердяева – это Христос, который реализовал свою андрогинную природу, иначе невозможно было бы объяснить, почему в нём не было привычной для людей жизни пола.

Представления Н. А. Бердяева об андрогине перекликаются с идеями К.Г. Юнга, который полагал, что в каждом мужчине есть скрытая женская часть, Анима, как и в каждой женщине – скрытая мужская, Анимус, и для обретения целостности и полноты в процессе индивидуации человеку важно установить контакт с этой частью себя противоположного пола,

²¹³ См. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. С. 420 - 437.

²¹⁴ Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. — Париж, 1931. С. 135 - 147.

интегрировать её²¹⁵, что, как и у Бердяева, означает необходимость андрогинизации человека, гармонизации им в себе качеств обоих полов. В отличие от Юнга, который ограничивался концептуализацией своей психологической практики, с точки зрения Ю. Черного, Бердяев выходит за пределы психологии и возводит синтезирующий принцип любви в онтологический принцип идеального мироустройства²¹⁶.

Любовь, по Бердяеву, не знает формальных условностей и границ, не может быть заточена в рамки противоречивого христианского идеала семьи, в котором сексуальный акт греховен, а деторождение является святым и искупительным. Бердяев критикует безличную природно-родовую сексуальность, следуя в своей мысли за Шопенгауэром, который раскрыл всю деструктивную суть влечения слепой и иррациональной мировой воли к длению себя в дурной бесконечности: «Как утверждающая себя воля к жизни, человек имеет корни своего бытия в роде»²¹⁷. Мировая воля истязает себя сама, превращая мир в кошмарный сон, обитель страданий и скорби, а предельным её выражением является половая любовь, основа которой — ложное устремление к воспроизведению существами самих себя, которое приводит лишь к тому, что одни пожирают других, чтобы жить и вновь воспроизводиться. С точки зрения Шопенгауэра, человек, как высшая ступень объективации воли, должен осознать и преодолеть в себе её жажду, чтобы избавить мир от страданий. Для этого ему необходимо изжить в себе исток дления мира, уничтожить саму основу мировой воли в себе посредством мироотрицающих практик созерцания, сострадания и аскезы. Преодоление воли к жизни подразумевает действие, направленное человеком против неё, а опустошение им лежащих в её основе желаний неизбежно

²¹⁵ Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – Минск: Харвест, 2005. С. 317.

²¹⁶ Черный Ю.Ю. Философия любви и пола Бердяева. – М.: Наука, 2004. С. 9.

²¹⁷ Шопенгауэр А. Метафизика половой любви. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 83.

включает борьбу с собственным телом и полом, который является их ядром²¹⁸.

Как для Шопенгауэра, для Бердяева разрешение трагедии пола в рамках природно-родовой сексуальности ведёт к смерти, поскольку в этой парадигме смертный обречён родить смертного – так рождение и смерть бесконечно сменяют друг друга в невозможности выйти за пределы тленного несовершенства греховной человеческой природы. Однако Бердяев предлагает иной способ прерывания цикла смерти. Преодоление смерти и раскола, восхождение к вечности Бердяев видит в гениальности, творчестве и любви, отрицающих тварный мир и утверждающих мир иной, потусторонний и совершенный, в котором более нет необходимости в подчинении и лицемерном приспособлении, родовом рабстве и оправдании низменных проявлений половой стихии. В любви и творчестве человек достигает высшего синтеза, открывает новые ценности, возвращает себе целостность через раскрытие в себе андрогинного образа подобия Божьего, которое достигается путём преодоления враждебной борьбы полов, в их мистическом соединении. Бердяев признаёт, что окончательное соединение невозможно в этом тварном мире, поэтому в нём любовь обречена на трагедию – она не может приспособиться к этому миру и благоустроиться в нём, сама её природа небесная и космическая, её нельзя ограничить и упорядочить, она представляет собой величайшее самоотречение, жертву самой жизнью и драматически распадается в попытках подчинить её статике порядка, институту семьи и продолжению рода. По самой своей сути любовь исступает из границ этого мира. Но в любви, и только в ней возможно проникновение в тайну мироздания и смысла человеческой жизни посредством воссоединения полярности распавшихся стихий.

²¹⁸ Иванова Т.А. Концепт андрогина сквозь призму философии жизни А. Шопенгауэра и Ф. Ницше // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. № 2. Саратов, 2021. С. 135-138.

Ложным путём для Бердяева является гермафродитизм, который он противопоставляет открытию в человеке внутреннего андрогина. В андрогине достигается гармоничное соединение, гермафродит же представляет собой вульгарную пародию на целостность и подмену единства убогой, нежизнеспособной и лжебытийствующей псевдоцелостностью или хаотичной сборкой. В андрогинизме Бердяев видит духовное, небесное восхождение, тогда как гермафродитизм остаётся на уровне природного существования, чем и обусловлено его отталкивающее уродство. Для Бердяева различия между полами несли в себе особую ценность полярности, упразднение которой посредством уподобления одного пола другому или бесполого существования лишает человека всякой индивидуальности, превращая его в противную эстетике посредственность²¹⁹. Философия Бердяева была сфокусирована на разработке антагонизма между стихиями пола с точки зрения духовных основ, тайны разрыва и бессмертия. В этой полярности у женщины есть своя роль и своё призвание, как и у мужчины, которое проявляется и в творчестве, и в акте познания. Мужчина призван упорядочить хаотичную женскую природу, растворённую в сиюминутных переживаниях, приобщить её к вечности и космосу за пределами её личного мира, вдохнуть в неё заряд деятельной и созидающей активности, а женщина – соединить мужчину с божеством, вернув ему утраченную и отчуждённую душу, способную воспринять творческий порыв и проникнуться им²²⁰. Аналогичное осмысление разделения на два пола можно найти у Франка, для которого человек также является существом андрогинным, поскольку подлинные отношения человека с Богом подразумевают вовлечение как женской части, способной воспринять благодать, так и мужской, которая придает душевному порыву форму и задаёт ему цель. В «Реальность и человек» он пишет: «Моя свобода и действие во мне благодати суть не две разнородные и внешние друг другу силы – в своем последнем, глубочайшем

²¹⁹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. С. 399-420.

²²⁰ Там же.

существом они суть два момента, две стороны одной и той же действительной реальности; они суть как бы выражения «мужского» и «женского» начала в исконно «андрогинном» существе человека»²²¹.

Критика Н.А. Бердяевым гермафродитизма перекликается с воззрениями О. Вейнингера, изложенными им в работе «Пол и характер», которая касалась медицинских аспектов гермафродитных половых форм. О. Вейнингер считал, что они циклично повторяются в природе, однако представляют собой дисгармонию, отклонение от нормы, ведь в них не наблюдается равноценного господства природы обоих полов. Наоборот, в них, в любом случае, преобладает один из полов. А, если бы равноценное воплощение обоих полов в одном существе было бы возможно, мужское и женское начала в нём взаимно уничтожили бы друг друга²²². Согласно О. Вейнингеру, воплощение андрогина возможно для человека в эротике, где женщина предстаёт, как потенция конкретного осуществления мужчиной своей формы и индивидуальности, посредством перенесения на неё им своего высшего «я»²²³, т.е. исключительно в метафизической плоскости, как и у Бердяева. З. Фрейд аналогично писал о невозможности реального соединения полов в двуполости, фантазия о которой лишь может быть сублимирована в творчестве и создании андрогинных образов, ярким примером которых являются работы Леонардо да Винчи²²⁴. Для Фрейда андрогин – это пол, не знающей дифференциации или предшествующий зрелости. Но, в отличие от Вейнингера и Фрейда, у Бердяева метафизическая плоскость пола не сводится к эротике, т.к. её целью является духовное

²²¹ Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. С. 352-353.

²²² Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. – М.: Академический Проект, 2012. С. 21.

²²³ Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. – М.: Академический Проект, 2012. С. 236.

²²⁴ Фрейд З. Воспоминание детства. Леонардо да Винчи / Винчи Л. Суждения. – М.: Эксмо-Пресс, 1999. С. 341-416.

преображение человеческой природы в обоих полах путём высшего синтеза. В отличие от Вейнингера и Фрейда, он не принижает, а возвышает женское начало, полагая, что оно является равноценным мужскому.

Психоаналитический аспект понимания метафизики пола Бердяева развил А. Эткинд, который полагал, что в своём понимании любви сквозь призму андрогинизма Н. А. Бердяев синтезировал воззрения В.С. Соловьёва и Вяч. Иванова, поставив перед человеком цель радикальной трансформации и трансгрессии посредством любви²²⁵. Однако, с точки зрения А. Эткинда, не стоит упускать влияние на философию Н. А. Бердяева его личных комплексов и страхов перед женским началом и гетеросексуальными отношениями.

Проблема пола является основой духовной антропологии Бердяева, поскольку человек обречён существовать исключительно как половое существо в своей неразрывной связи с макрокосмом, и половое разделение есть источник его творческой энергии, которую человек может сознательно направлять на самые высшие цели, сублимируя её в творчество и любовь. Для Бердяева пол – это половина, а целостное бытие есть только у Бога: «Когда люди были полными, они были бесполоыми. Ибо пол – это половина. И поэтому пол мешает человеку стать полным»²²⁶. Человеку лишь предстоит собрать эту целостность посредством преодоления своей тленной природы, победы над собственным Я, путём смирения или бунта против «мира сего». Его идеал человека не дан изначально, а должен быть сотворён человеком с Богом в любви, а, значит, он существует лишь в динамике и со-творении, постоянно обновляясь и освобождаясь от пут своего несовершенства.

Продолжая идеи Соловьёва и Бердяева, Б. П. Вышеславцев рассматривал сущность любви, как творческую полноту преобразования мира

²²⁵ Эткинд А. Эрос невозможного: История психоанализа в России. – СПб.: Медуза, 1993. С. 232.

²²⁶ Гиренок Ф. И. Фигуры и складки. – М.: Академический Проект, 2014. С. 227-235.

на высшей ступени сублимации человеком энергии пола, природы своего бессознательного²²⁷.

А. Ф. Лосев создал свою мифологию пола, опираясь на концепцию любви Платона, спиритуализировал брак, понимая Эрос, как синтетическое начало, занимающее промежуточное положение между небесным и земным²²⁸. Как и Соловьёв в «Жизненной драме Платона»²²⁹, он отмечал, что идея андрогинизма не была выдержана Платоном в своей чистоте, поскольку без христианства невозможно довести эту идею до конца²³⁰. Предельное воплощение этой идеи состоит в «творческом взаимопроникновении душ ради божественного всеединства»²³¹, но вместо него Платон проповедует бездеятельное созерцание безличной красоты, понимая андрогина в феноменологически-спекулятивном значении эйдоса²³². Лосев также утверждал, что глубочайшая тайна пола доступна только монаху, поскольку подлинное монашество – это супружество, а подлинный брак – это монашество: «Может ли, кроме монаха, кто-нибудь понять, что истинное монашество есть супружество, а истинный брак есть монашество?»²³³. Для

²²⁷Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. С. 29-41. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/12911-%D0%AD%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0-%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%BE%D0%B1%D1%80%D0%B0%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D0%B3%D0%BE-%D1%8D%D1%80%D0%BE%D1%81%D0%B0.pdf> (дата обращения: 8.05.2021).

²²⁸ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. С. 95-118.

²²⁹Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона (Очерк). [Электронный ресурс] URL: https://filosoff.org/solovyov/wp-content/uploads/sites/154/2017/04/solovev-v.-s.-zhiznennaja-drama-platona-ocherk-filosoff.org_.pdf (дата обращения: 8.05.2021).

²³⁰ Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. 1993. С. 56.

²³¹ Там же.

²³² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма в мифологии. – М.: Мысль, 1993. С. 170.

²³³ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. С. 168.

него, как и для Бердяева, пол – основное, глубинное свойство человека, которое менее всего выражается в деторождении.

3.3. Андрогин и метафизика пола В. В. Розанова и Д. С. Мережковского

В. Розанов пытался одухотворить половую и супружескую жизнь человека, критикуя «бессеменное» и нежизнеспособное новозаветное христианство: «Христианство так же выразило собою и открыло миру внутреннее содержание бессеменности, как юдаизм и Ветхий Завет раскрыли семенность»²³⁴. Он считал, что оно придумано людьми, которые, согласно его воззрениям, не отличаются ни духовным, ни физическим здоровьем, и исходя из своего нездоровья и слабости призывают к отказу от пола, жизни плоти и супружества²³⁵. М. Вайскопф отмечал, что В. Розанова болезненно угнетали оскотворяющие плоть порядки русской церкви, истребляющей из религии всё человеческое, а значит, проникнутой духом смерти²³⁶.

Андрогин в его философии предстаёт в нескольких разных вариациях²³⁷. С одной стороны, каждый человек является андрогином, поскольку в процессе зачатия к нему переходит биологический материал и от матери, и от отца, а значит, все клетки, из которых он состоит, двуполы, и эта двуполость пронизывает его на микроскопическом уровне. Родительские клетки уже являются одухотворёнными, проникнутыми духом отца и матери, бурлящей

²³⁴ Розанов В.В. Опавшие листья. [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1912_listya.shtml (дата обращения: 8.05.2021).

²³⁵ Розанов В. В. Люди лунного света. Метафизика христианства. – С.-Петербург, 1911. С. 57.

²³⁶ Вайскопф М. Влюбленный демиург: Метафизика и эротика русского романтизма. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 46.

²³⁷ Иванова Т.А. Проблема андрогинного идеала человека в философии пола В.В. Розанова. // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. № 1. – Пермь, 2021. С. 55-62.

жизненной энергией в момент соития²³⁸. От того, насколько отец и мать были здоровыми физически и духовно, вовлечёнными в половой акт не только телесно, но и душевно, всем своим существом, зависят будущая жизнеспособность и плодовитость ребёнка. Каждый новый родившийся человек, ребёнок, также является андрогинном – в нём получает разрешение неодолимое притяжение полов друг к другу, а трансцендентное единство полов просвечивает в нём в их земном сочетании. Он появляется из иного мира, где мужское и женское представлены в сочетании и несёт в себе потенции обоих полов, что проявляется в его живости и избытке энергии, в которых отражается синтез телесного и духовного. В ребёнке пол ещё не определён и не набрал силу, он дифференцируется по мере взросления, чтобы было возможно притяжение между полами, которого нет в андрогине, снимающем эти противоположности²³⁹.

Человек, в котором не происходит половой дифференциации, после которой один из полов перевешивает другой, до скончания веков остаётся незрелым отроком, муже-девой или дево-мужем, которому недоступна половая вибрация, происходящая внутри организма и требующая деятельного в смысле продолжения рода начала пола²⁴⁰. Таких воплощённых на земле «андрогинов» Розанов считал противным эстетике, странным смешением полов, называя их «людьми лунного света»²⁴¹. Он разработал градацию проявлений половой сути человека, в которой у каждого мужчины и у каждой женщины есть положительные, цветущие, плодородные проявления сильной мужественности или женственности; есть также ослабевающие проявления, когда человек переживает половое стремление,

²³⁸ Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. – СПб.: Типография М. Меркушева, 1904. С. 304-338.

²³⁹ Там же. С. 2.

²⁴⁰ Розанов В. В. Люди лунного света. Метафизика христианства. – С.-Петербург, 1911. С. 96-97.

²⁴¹ Там же. С. 25-27.

но его тело и его органы недостаточно оформлены и сформированы, чтобы реализовать его. Такой человек мучается тревожными и тоскливыми настроениями, сомнениями, душевными терзаниями и ещё может сохранять интерес к противоположному полу, но часто предпочитает жизнь с ним в дружбе, в девстве. По мере снижения проявлений природного здоровья в человеке половые качества в нём могут достичь нулевой отметки и уйти в минус. Нулевую отметку Розанов считал промежуточным этапом, когда человек не является ни мужчиной, ни женщиной, а представляет собой средний вариант «третьего пола», который, как правило, противоположным полом не интересуется вовсе, переживает отчаяние своей оторванности от дышащей духом телесной жизни и вынужден обращаться к Богу и метафизическим изысканиям в поисках исцеления от своего душевного недуга и немощи. Чем больше мужские качества в мужчине и женские – в женщине уходят в минус, тем более мужчина становится женоподобным, а женщина – мужеподобной. Такие люди вовсе перестают интересоваться семьёй, потомством, будущим, прогрессом и часто посвящают себя политической или научной деятельности (женщины), либо глубокому самокопанию, уединению, деятельности художественной, творческой и духовной (мужчины). Их влечет к своему полу, поскольку в них набирает силу зачаток существа противоположного пола, которое тянется к своей полярности, чтобы напитаться энергией. С другой стороны, влечение к своему полу обусловлено и тем, что в таком мужчине очень слаб его собственный телесный мужчина (как и в женщине – женщина), из-за чего он нуждается в подпитке своего, а не противоположного пола. Противоположный пол и отношения с ним отвергаются такими людьми, как нечто грязное, неприятное, противное их природе, точно так же, как и здоровые, цветущие, плодовые и ярко выраженные представители как мужского, так и женского пола страшатся и избегают противоестественной для себя содомии²⁴².

²⁴² См. Розанов В. В. Люди лунного света. Метафизика христианства. – С.-Петербург,

Розанов считал, что именно «люди третьего пола» и были создателями новозаветной христианской морали, которая отрицает супружество и восхваляет девство и скопчество, противные здоровой и жизнелюбивой натуре, для которой супружество – сфера роста и процветания. Виновником андрогинного поворота новозаветного христианства Розанов считал Иисуса Христа, которому были присущи качества нежности, женственности и неволения пола. Именно он акцентировал разделение полов, что повело за собой коллективный грех против Бога Ветхого Завета, который, согласно Розанову, является сочетанием мужского и женского начал. При изъятии их из Бога он теряет свою сущность, превращаясь в выхолощенное, отвлечённое и оторванное от реальной жизни, пустое понятие. Такой андрогинизм для Розанова – это отрицание размножения, которое было заповедано самим Богом²⁴³.

Конструктивным вариантом андрогина для Розанова является супружеская чета, в которой ни мужчина, ни женщина уже не являются отдельными существами, а оканчиваются друг другом, составляя единое существо в паре. Такой андрогин представляет собой равенство полов в браке, которое является не умозрительным, а реальным единством и манифестируется в супружеском акте любви. Единство полов для него противоположно андрогинизму отдельной личности, который не может быть гармоничным. Для Розанова пол – это раздвоение единого, а не объединение двух, поэтому гармоничного андрогина он понимал не как человека, который сочетал бы в себе оба пола, а как динамическое становление переплетения и взаимодействия двух половых природ, которое осуществляется в браке и рождении детей. Именно в рождении детей человек становится подобным Богу, поскольку это творческий акт создания принципиально нового, соразмерный с актом творения мира. Через пол человек взаимодействует с

1911. С. 148-171.

²⁴³ Розанов В. В. Люди лунного света. Метафизика христианства. – С.-Петербург, 1911. С. 11-25.

Богом в со-творении новой личности, и поэтому пол человека свят, свято его семя, а, отрицая пол, человек отрицает мир, который рождается из полового акта, совершает грех разрыва между духом и плотью²⁴⁴. Розанов пишет: «Факт полового притяжения <...> обобщается в том, что здесь и там это есть религиозное, теистическое притяжение и изумительное владычество молитвы над грехом, чистоты над смрадом»²⁴⁵.

Розанов выступал за реформацию христианства, возвращение в него жизнеспособных ветхозаветных ценностей семьи и брака, реальности повседневной жизни, считая, что именно в этом проявляется полнокровная духовность, а в браке и половом акте находит разрешение избыток человеческой природы, его способность любить и сострадать. Он призывал внести супружеское ложе прямо в церковь, чтобы новобрачные могли осуществить свой священный акт соединения именно там, поскольку человек был создан благословленной Богом четой, а, значит, пол чист и отражает в себе божественный прообраз²⁴⁶. Во власти «третьего пола» он видел лицемерие, апокалиптические тенденции, искажение и гибель христианства²⁴⁷. Третий пол, согласно Розанову, начинается с отчуждения человеком его половой сути, когда пол становится для него лишь дифференцированной функцией организма, привязанной к обесточенным половым органам. Полноценную половую жизнь он считает возможной только для тех людей, которые способны проникнуться ей всей полнотой

²⁴⁴ Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. – СПб.: Типография М. Меркушева, 1904. С. 52-69.

²⁴⁵ Розанов В.В. Из загадок человеческой природы // В мире неясного и нерешенного. [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1901_v_mire_neyasnogo.shtml (дата обращения: 8.05.2021).

²⁴⁶ Розанов В.В. Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. – М.: Республика, 1995. С. 318-333.

²⁴⁷ Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. – СПб.: Типография М. Меркушева, 1904. С. 217.

своего существа. И только для таких людей возможно подлинное духовное развитие. Такое воззрение на пол, как на динамическую и бурлящую силу, энергию или поток, пронизывающий не только половые органы, но и всё человеческое существо в целом, составляющий саму духовную суть человека, схоже с воззрениями Бердяева, за исключением того, что у Бердяева были иначе расставлены акценты. Бердяев считал, что в половом акте половое стремление человека не находит полного разрешения, а находит лишь дезинтеграцию, рассогласование, разъединение, разочарование и тоску. Его андрогин был исключительно духовным, и путь к нему лежал через духовное, сублимированное воссоединение мужского и женского начал, через любовь, а не семью и брак. Розанов же, напротив, искал духовность «здешнюю», принадлежащую к посюстороннему миру и пронизывающую его, земную, домашнюю, тёплую и уютную. Этой духовности он и противопоставляет холодный лунный свет гермафродитоподобных андрогинов, которым не хватает любви, мягкости и витальной силы, огня самой жизни.

К «людям лунного света» Розанов относился с христианской терпимостью, не считая, что их особенность является фатальной и непоправимой. Наоборот, он выражал надежду на то, что хотя бы единичные случаи из сотни и тысячи подобных могут быть излечены. В качестве возможного лекарства он предлагал инъекции выделений противоположного пола для таких людей, но оставлял пространство для подобных исследований профессионалам (юристы, врачи и т.д.). В его философских сочинениях просматривается глубокое сострадание к «людям третьего пола», поскольку причину их появления он видит в пёстром многообразии самой природы, которая не способна наделить всех людей одинаковой плодовитостью. И, тем не менее, несмотря на сострадание к проявлениям «третьего пола», как к болезни и несчастью, он считал, что бесполезно и безнравственно было бы

навязывать эту религиозную бесполо-бессеменную мораль витальным и пышущим половым здоровьем людям²⁴⁸.

Таким образом, андрогин в своём проявлении целостности, физического и духовного благополучия оказывается у Розанова в сфере семейной, которая подразумевает постоянное напряжение и обмен между половыми полярностями, поклонение супругов единому образу Бога. В каждом человеке присутствует духовная энергия как своего, так и противоположного пола, но в норме и здоровье энергия своего пола преобладает, что позволяет человеку жить счастливой, гармоничной жизнью и зачинать потомство в любви. Андрогин на уровне отдельной личности и её проявлений у Розанова оказывается невозможным, поскольку целостность для него заключается в том, чтобы раскрыть и прожить природу своего, а не противоположного пола, без которой нельзя достичь любви, брака, семьи и детей. Те люди, которые приближаются в своей духовной жизни к андрогинному образу, вынуждены слишком дорого за это расплачиваться – одиночеством, непонятностью, потерей жизненной энергии и душевными терзаниями. И, несмотря на все эти мучения, они не приближаются к духовной целостности и полноте, а, наоборот, отдаляются от неё, поскольку их мучает трагическое несоответствие тела и пола, несуразность, неуклюжесть и неприкаянность получившейся гермафродитоподобной сборки: «Связь пола с Богом, - большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом, - выступает из того, что все а-сексуалисты обнаруживают себя и а-теистами»²⁴⁹.

Д.С. Мережковский, испытавший на себе влияние В.В. Розанова, в своей философии держался в рамках «конкретной метафизики», которая, согласно П.А. Флоренскому, означала признание присутствия Бога во всех явлениях

²⁴⁸ Розанов В. В. Люди лунного света. Метафизика христианства. – С.-Петербург, 1911. С. 191-199.

²⁴⁹ Розанов В.В. Уединенное. – Петроград, 1916. С. 94.

бытия путём нисхождения его энергии²⁵⁰. Мережковский отрицал историческое христианство вместе с его бесплотным аскетизмом, пытаясь преодолеть его противоречия и ограничения с помощью разума, оригинальных теоретических интерпретаций христианской догматики. Например, он отождествлял Святой Дух с Божьей Матерью на основании женского рода слова «дух» в арамейском языке Библии, провозглашая «Третий Завет» царством Духа-Матери²⁵¹.

Образ андрогина пронизывает главные философские произведения Д.С. Мережковского, обыгрываясь им в символе троичного единства, тесно связанного с мотивом пола: «В мире Пол – в Боге Троица»²⁵². Символически он пытается передать специфику андрогина через образ жука скарабея, становление которого он интерпретирует как самозарождение без отца и матери, т.е. совокупление с собой, после которого семя этого жука смешивается с землёй, и из него зарождается новый, окрылённый жук, шарообразное существо, реализованная в совершенстве любви целостность²⁵³. Эмпирический пол противопоставляется у него трансцендентному. В каждом мужчине он признаёт тайную женщину, как и в каждой женщине – скрытого мужчину. Мужская женственность выражает неземную прелесть мужчины, а женская мужественность – иноприродность женщины. Тайна пола заключается у него в эмпирическом расщеплении, которое компенсируется метафизическим наполнением, когда мужское «переливается» в женское, и наоборот, образуя сферическое двуполое существо, платоновского андрогина, победившего смерть. Высшее единство

²⁵⁰ Флоренский П.А., свящ. Семь таинств // Флоренский П.А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа. – М.: Мысль, 2004. С. 153-179.

²⁵¹ Мережковский Д. С. Иисус Неизвестный. – М.: Республика, 1996. С. 159-179.

²⁵² Мережковский Д. С. Собрание сочинений в 20-ти томах. Т. 14. Тайна Трёх. Египет и Вавилон. Тайна Запада. Атлантида. – М.: Издательство Дмитрий Сечин, 2017. С. 53.

²⁵³ Мережковский Д.С. Собрание сочинений в 20-ти томах. Т. 14. Тайна Трёх. Египет и Вавилон. Тайна Запада. Атлантида. – М.: Издательство Дмитрий Сечин, 2017. С. 111.

достигается у него через пол, поскольку тело является основой сознания человеком себя; сознание себя в ином теле – основой пола, а сознание себя во всех иных телах – основой общества. Тело предстаёт у него в трёх измерениях, а пол наиболее полно реализуется в четырёх, где пол уже не разделяется пространством на антиномию мужского и женского, а представляет собой целостность, которая была явлена в образе Христа. Эта целостность доступна в тварном мире через творчество, но лишь умозрительно, поскольку в нашем мире все творения несовершенны, и в нём тщетно стремиться к недостижаемому. Смысл творчества он видит в явлении миру наивысшего андрогинного познания, в котором два сливаются в одно и раскрывается подлинная сущность мира²⁵⁴. Метод достижения этой андрогинности – творческий акт созерцания, в котором любопытство побеждает страх и открывает непостижимое²⁵⁵.

Как и Розанов, Мережковский помещает метафизику в самое ядро физики, что видно в его интерпретации библейского образа лестницы Иакова, которая соединяла небо и землю. Он трактует её как лестницу кровосмешений, ведущую к божественной андрогинности, совершенной личности и Царству Небесному, поскольку в кровосмешении человек подражает богам, все браки которых кровосмесительны. Мережковский соотносит неподлинного андрогина с богом Содомы, искажённым в дьявольском зеркале. Подлинный андрогин же является для него космическим по своей природе. Он существовал в райском сне до рождения и был разделен в мирской, земной жизни, но восстановит своё первичное единство божественной двуполости после смерти. Мережковский творит свой собственный миф о том, что исторической родиной андрогинов был остров Крит, в Лабиринте Двуострой Секиры которого находится крест. Христианство разорвало связь между Секирой и Крестом пола, но она

²⁵⁴ Там же. С. 221-591.

²⁵⁵ Чистова М. В. Концепт андрогина в житетворчестве З.Н. Гиппиус: дис. ... канд. культурологических наук: 24.00.01. – Кострома, 2004. С. 81.

сохранилась в язычестве. Торчащие в разные стороны два лезвия этой Секиры символизируют два пола, объединённые в теле Андрогина, следы которого Мережковский находит в бородатой Венере, скопцах, Кибеле, атлантах и амазонках. В любви Андрогина Человек соединён с Богом, и только любовь к нему спасёт мир. Его личность обречена быть двуполой, поскольку наделена стремлением выйти за пределы родового и безличного в поле²⁵⁶. На высшем уровне любви происходит андрогиническое соединение в догмате троичности, где уже нет кровосмешений, а Сын-Отец соединяется с Матерью-Дочерью, в результате чего появляется Иисус Неизвестный в белых одеждах как символ мистериального преображения. Лосский описывал идеал Мережковского как антитезу монашества и аскетизма, святую плоть или Царство Божие на земле, в котором тело мистически соединяется с духом в сочетании любви и свободы. Таким образом, Д. Мережковский выступал за обожение пола через преображение плоти, возведение которой на высший уровень являет дух. Для него глубинный христианский мистицизм сокрыт во плоти, и он открывается как Святая Плоть в чуде воплощения и воскресения Христа, в таинстве Евхаристии, в которых происходит синтез равноценных начал духа и плоти, происходящих из единого источника. Для него высшим проявлением синтеза является интегративное единство преображённой плоти, которое осуществляется в пространстве пола и любви, как реальная, манифестирующая себя в эмпирическом мире возможность соединения Неба и Земли в единое Царство²⁵⁷.

²⁵⁶Едошина И. А. "Андрогин" в контексте "конкретной метафизики" (Д. С. Мережковский) // Соловьевские исследования. 2017. №4 (56). С. 58-67. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/androgyn-v-kontekste-konkretnoy-metafiziki-d-s-merezhkovskiy> (дата обращения: 8.05.2021).

²⁵⁷ Чистова М. В. Концепт андрогина в житнетворчестве З.Н. Гиппиус: дис. ... канд. культурологических наук: 24.00.01. – Кострома, 2004. С. 82.

3.4. Метафизика пола и критика идеала андрогина в философии С.Н. Булгакова, Л.П. Карсавина и В.Н. Лосского

Историко-философский анализ работ С. Н. Булгакова, посвящённых проблеме пола, отражает сложность и противоречивость для него этой темы, поскольку он неоднократно менял свои взгляды, переписывал работы и отказывался от прежних, переосмысленных им утверждений. В работе «Свет Невечерний» он ставит проблему пола. Суть этой проблемы он видит в противоречии между сущностным, духовным аспектом пола, который связан с Образом Божиим, и его плотским, сексуальным аспектом, искажённым печатью первородного греха.

С.Н. Булгаков был убеждён, что разрешение проблемы пола ведёт к иному, более ясному пониманию отношений между Богом и человеком и является ключом к разрешению многих тайн мироздания, поскольку за эротическим напряжением темы пола скрывается основа творения и творчества. В духе русской философии своей эпохи он считал, что пол в человеке не ограничивается наиболее очевидной дифференциацией половых органов, а пронизывает всё человеческое существо, проявляя себя в каждой клетке его организма. Болезненный и трагический конфликт между возвышенно-недостижимым идеалом романтической любви и половым чувством человека является следствием грехопадения, и он разрешается в таинстве брака посредством преобразования не благодаря, а вопреки плотской любви, поскольку даже в браке в человеке остаётся живым чувство стыда. В разделе «Пол в человеке» книги «Свет Невечерний» Булгаков пишет: «Полный образ человека есть мужчина и женщина в соединении, в духовно-телесном браке. Каждый в отдельности есть полу-человек, однако является самостоятельной личностью, Ипостасью, имеет свою духовную судьбу. В недрах же духа всякий человек остаётся всё-таки двуполым, потому что иначе невозможна была бы его жизнь»²⁵⁸.

²⁵⁸ Булгаков С. Свет не вечерний. – М.: Республика, 1994. С. 254.

В ранних воззрениях, в 1916 году Булгаков пытается рассматривать пол в неразрывной связи с сексуальностью, дающей источник огня жизни и индивидуализирующей человеческое существо. Поэтому борьбу с сексуальностью он воспринимает как попытку обезличить человека и лишить его силы, в укрощении которой и происходит преображение²⁵⁹. В главе «Пол в человеке» книги «Свет Невечерний», посвящённой данной проблеме, он боролся за пол и против бунта против пола, настаивая на признании изначальной сущности и первичности пола²⁶⁰. Одухотворяя брак, как процесс раскрытия каждым из супругов внутреннего андрогина, Булгаков утверждал, что без него Адам никогда не смог бы стать тем, кем он был изначально, в потенции, мужем и отцом. Синтезируя библейское сказание и каббалистическое учение, он пришёл к выводу, что в раю между Адамом и Евой было единство, которое было расколото вследствие грехопадения, но должно быть вновь обретено человеком в браке. Однако трагедия любви в том, что порой в брачном союзе соединяются и не подходящие друг другу души, которые были недостаточно чисты, чтобы встретить свою истинную «половину». Грехопадение накладывает отпечаток на всю жизнь пола человека, именно оно является главной причиной конфликта между его половым и сердечным чувством. В ожесточённых формах этот конфликт приводит к различным аномалиям пола, поскольку, не находя реализации в супружеском союзе, энергия пола обращается против себя самой. Опасность таких неразрешённых конфликтов в том, что они могут привести к бесплодию человека во всех смыслах. Согласно философии Булгакова, бесплодие можно сравнить с болезнью, а здоровье состоит в раскрытии

²⁵⁹ Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. Т. 2. – М.: Наука, 1997. С. 178–179.

²⁶⁰ Козырев А. П. Андрогин «на пиру богов» // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Научная редакция А. П. Козырева; Сост. М. А. Васильева, А. П. Козырев. – М.: Русский путь, 2003. С. 333-342.

человеком всех заложенных в нём потенциалов, главной из которых является порождение новой жизни. Она уже всегда внутренне присуща как отцу, так и матери. Ветхозаветную заповедь «плодитесь и размножайтесь» он считал свободной от порчи грехопадения, поскольку она была дана раньше него, а, значит, не нарушает чистоту и полноту целомудренной жизни, а возрождает её райское единство, в котором душа и тело человека пребывали в блаженном покое, без страстных волнений. Как Соловьев и Бердяев, Булгаков признавал творческий духовный смысл, корнящийся в недрах жизни пола человека, ведь творчество представляет собой символическое рождение нового, которое до своего развёртывания и воплощения было имманентно присуще человеку.

Метафизика мужского начала предстаёт в его философии, как оплодотворяющая сила, дающая импульс и энергию для творческого акта, а женское начало выступает в роли вынашивающего и завершающего творческий процесс. Для свершения творчества необходимо задействовать оба полюса, поэтому священный брак является символом творческого процесса, в котором вертикаль умопознания софийных сущностей, чистых идей сочетается со стремлением воплотить их в конкретное творение. Такое выделение вечно мужского и вечно женского начал предваряет поздний этап философии Булгакова, на котором они превратятся в божественные сущности.

Булгаков проводил параллели между любовью и смертью, связывая их, как две стороны одного и того же процесса, поскольку именно на пике остроты любви человек переживает смерть собственного «я» в ней, она сжигает его своим огнём, а в момент свершения таинства брака умирают жених и невеста, становясь мужем и женой. Однако символически жених и невеста переходят в измерение вечности, т.к. муж и жена должны всегда воспринимать друг друга именно так, в чём нет никакого противоречия, как и в том, что человек может быть одновременно сыном, отцом и мужем. Аналогично и в момент смерти интенсивность напряжения человеческого

духа по силе равна пику любви. Такая взаимосвязь, с точки зрения Булгакова, раскрывает эсхатологический и сотериологический смысл любви.

Ранний Булгаков полагал, что человек не должен стремиться освободиться от собственного пола, поддаваясь искушению ложного спиритуализма. Отказ от жизни пола приравнивался им к заточению человеком начала противоположного пола в себе в темнице, которое ведёт к бесплодности духа и одряхлению тела. Критиковал он и бездуховную, исключительно чувственную любовь, которая погружает человека во грех. Гармонии человек может достичь лишь в супружеской любви, что, однако, является сложной задачей, поскольку в основе своей любовь трагична: «Болят древо жизни в сердцевине пола, и здесь нет вполне торжествующих победителей»²⁶¹. В первой части приведённой цитаты Булгаков подчёркивает, что жизнь пола для человека является болезненной и противоречивой в самой её основе, что неизбежно отражается на причиняющей страдания любви и жизни в браке. Из-за этих страданий велик соблазн разочароваться в любви и отречься от пола, упростив себе жизнь. Вторая часть цитаты относится к предшествующим ей рассуждениям Булгакова о браке и безбрачии. Выбирая путь безбрачия, человек также не избавляется от той боли, которую причиняет ему принадлежность к определённому полу. Пол продолжает терзать его как в браке, так и в безбрачии. С.Н. Булгаков допускал подлинный аскетизм, возникший вследствие возраста или естественной усталости, но порицал аскетизм как форму самообмана или попытки бегства человека от самого себя.

Грех против любви, с его точки зрения, заключается в борьбе человека против собственного пола, которая может проявляться не только в утончённом спиритуализме, но и в грубых, осуждаемых Церковью формах самооскопления, которое, вопреки ожиданиям, не освобождает человека, а, наоборот, заточает его в отчаянии и безысходности, поскольку повреждает не

²⁶¹ Булгаков С.Н. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т.1. – СПб. : ООО «ИНАПРЕСС», М. : «Искусство», 1999. С. 263.

только тело, но и дух, дробя и так утраченную их целостность вследствие грехопадения. Промежуточной между этими крайностями формой гнушения браком, с точки зрения Булгакова, является кажущаяся возвышенной и вдохновляющей идеалистическая влюблённость, которая не стремится к тому, чтобы стать супружеским союзом, оставаясь утончённой и бесплодно распаляющей себя чувственностью. Она не находит разрешения в браке и, в конечном итоге, ведёт к потере связи с реальностью вместо победы над полом и духовного просветления. Такого рода духовный гетеризм встречается у творческих натур, которые предпочитают не побеждать, а сублимировать свои влечения, порождая не реальных, а «астральных» детей, что нарушает равновесие, ослабляя их связь с собственным телом и приводя к «метафизическому эгоизму».

Отказ от брака ранний Булгаков считал показателем дисгармонии религиозной жизни и веры человека, поскольку пол тесно связан с глубинными теологическими и антропологическими вопросами. Аскеза не уберегает человека от риска срывов и дальнейшего духовного падения. Наивысшее целомудрие достигается именно в браке, поскольку он ведёт к соединению двух половин целого, вне которого они остаются невоплощёнными полулюдьми и по отношению друг к другу, и по отношению к себе самим.

Несмотря на то, что отказ от брака по причине трусости или самообмана осуждался Булгаковым, он терпимо относился к безбрачию «нечетных духов». С его точки зрения, эти люди отличаются нехваткой полноты пола. Парность не предусмотрена самой их природой²⁶². Согласно Булгакову, в них отражается «ангельский чин», поэтому они не смогут вместить в себя полноту пола и лишь осквернятся ей. Булгаков полагал, что естественный аскетизм таких людей является более гармоничным, чем аскетизм вынужденный, коренящийся в разочаровании или духовном гетеризме, поскольку он не содержит в себе внутреннего конфликта. Булгаков также

²⁶² Там же. С. 265.

утверждал, что практически невозможно встретить исключительно чистое выражение мужского и женского духовного пола, поскольку каждый человек представляет собой их уникальное смешение. Он не считал, что мера приближения к исключительной мужественности или женственности отражает степень духовного здоровья, а рассматривал разную выраженность мужской и женской стихий в разных людях как своеобразие их творческой энергии, эротики духа, однако лишь до определённых пределов, выходя за которые смешение полов превращается в уродливый, с точки зрения Булгакова, гермафродитизм.

Касаемо современных гендерных проблем, важно отметить, что Булгаков выступал против уничтожения различий между полами, поскольку оно привело бы к сближению метафизически-духовной жизни пола человека с животной жизнью самцов и самок, а значит, к половому нигилизму и цинизму. Различие между полами перестаёт быть значимым лишь на самом высшем духовном уровне, где всё человечество оказывается женственным в духе Церкви, во Христе. Любые попытки стереть эти различия на материальном уровне приводят к восстанию против Бога и отречению от стихии духа, поскольку лишают пол метафизического измерения, что приводит к потере границы между человеком и животным.

Но впоследствии такое решение проблемы пола не удовлетворяет его, и он решается на иное её осмысление в рукописях «Мужское и Женское в Божестве»²⁶³ и «Мужское и Женское»²⁶⁴ (1921 г.), через трансцендирование категорий мужского и женского, которые традиционно относились к сфере пола и ограничивались ей. Эти понятия он выносит за пределы эмпирической

²⁶³ Булгаков С.Н. Мужское и Женское в божестве // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Сост. М.А. Васильевой и А.П. Козырева. – М.: Русский путь, 2003. С 343-365.

²⁶⁴ Булгаков С.Н. Мужское и Женское // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Сост. М.А. Васильевой и А.П. Козырева. – М.: Русский путь, 2003. С 365-388.

фактичности пола, вознося их до метафизических и проводя чёткие различия между мужским и женским в человеке и мужественностью и женственностью в Божестве. Мужское, как изначальная и предшествующая полу категория, вводится им в Божество в образе Иисуса Христа, женское – в ипостаси Святого Духа. Эти понятия противопоставлены человеческому мужскому и женскому полу, который определяется через жажду соединения с противоположным полом в браке. Мужское и Женское в Божестве остаются свободными от человеческой зависимости и обусловленности, представляя собой самодостаточные, но соотносящиеся друг с другом и взаимодействующие сущности²⁶⁵.

В предыдущей работе «Пол в человеке» он следует мифу Платона, здесь же он разворачивает критику платоновского андрогина как существа абсурдного, карикатурного и представляющего собой жалкую пародию на мужское и женское, потому что оно сводится к полу и понимается только через пол, а, значит ограничивается им. Теперь он понимает мужественность и женственность как первоначальные стихии, которые не выводятся из пола, а, наоборот, главенствующее положение одной из которых и определяет пол человека. Божественные образы нельзя понимать на основании различий между полами в человеке. В андрогине два пола сливаются в одно, по сравнению с которым человек становится жалким, ущербным и половинчатым. Но в изначальном, божественном прообразе есть и мужское, и женское, а, значит, два целых, а не две половинки целого. Раскол человеческого бытия связан не с двуполостью человека, а с двумя планами пола, один из которых живёт страстями и низменными влечениями, а другой причастен к триипостасной жизни Божества, потому чист и совершенен. Наделение андрогина смыслами преодоления пола и творчества он считал ошибочным, поскольку андрогин понимается, как образ бытия мужского и женского начал в их единстве, но они абсолютно самостоятельны в себе и

²⁶⁵ Чистова М. В. Концепт андрогина в житнетворчестве З.Н. Гиппиус: дис. ... канд. культурологических наук: 24.00.01. – Кострома, 2004. С. 53-54.

должны пониматься из самих себя. Эти изначальные образы или ипостаси не были затронуты первородным грехом, поскольку он коснулся лишь имманентного плана бытия, а трансцендентное «сверхполовое» осталось совершенным, поэтому проявления мужской и женской стихий человеческого духа исключительно положительны и конструктивны – они отражают свойства Божественных Ипостасей²⁶⁶. В поздних взглядах С.Н. Булгаков прощается с идеей андрогина, критикуя её как неудачную и приравнивая по смыслу к феномену гермафродитизма, в котором целостность не восстанавливается, а теряется, т.к. идея андрогина зависит от телесного пола и отталкивается от абсурдной, по его мнению, идеи, что мужское и женское возникло путём физического деления человека напополам, но Адам не был двуполым до создания из него Евы, они оба равноценно изначальны и возникли вместе как онтологически, а не физиологически двутелесный в едином человек²⁶⁷. Мужское и женское как различия он уже не считает проявлением раскола, а полагает в качестве свойств триединого Божества, в котором неупраздняемые в различиях аспекты сочетаются в единстве. Мужское и Женское начала в Божестве находятся вне привычной для человека половой дифференциации и над ней. Каждое из этих начал является абсолютным, чистым и полным в самом себе, хотя и взаимодействующим с другим. В Святой Троице Женское начало связывается Булгаковым со Святым духом, Мужское – с Иисусом Христом, а Отец является в его философии индифферентным и трансцендентным по отношению к ним. Отец не содержит в себе указаний на эти начала и их признаки, т.к. он является порождающим первоначалом, которое пребывает вне различия свойств Мужского и Женского, над ними.

Если изъять эти божественные категории из их взаимосвязи с человеческим полом, они перестанут быть искажёнными, т.е. лишёнными

²⁶⁶ Там же. С. 53-55.

²⁶⁷ Чистова М. В. Концепт андрогина в житнетворчестве З.Н. Гиппиус: дис. ... канд. культурологических наук: 24.00.01. – Кострома, 2004. С. 55-57.

самодостаточности и жаждущими восполнения. Их искажение вызвано отпадением от их единства в духе человека, где они обмениваются друг с другом, пребывая над посюсторонним, телесным измерением пола. Пол, как потеря целостности, начался с его противопоставления целомудрию, с болезненного влечения к противоположному полу, которое породило у человека чувство собственной половинчатости. Преодоление этой ущербности возможно путём признания высших категорий Мужского и Женского в Божестве, которые возвышаются над временным явлением телесного пола, и выхода человека в догреховное состояние целомудренной жизни, в которой телесный пол теряет свою актуальность. Однако возвращение человека к онтологической двуполости, образу Божьему начинается именно в его поле, через преодоление его телесных аспектов²⁶⁸. Андрогин же представляет противоположность божественному образу и не является подлинным преодолением пола. Не может он быть и источником творчества, поскольку означает обнуление, смерть и конец пола, но не возвращение ему подлинной метафизической природы²⁶⁹.

Возражает он и против сведения Софии у Соловьёва к эротическим видениям, считая такое её понимание иллюзией, чреватой мистическим распутством и снижением её онтологического статуса. Переосмыслению подвергается и его понимание брака, выше которого он ставит жизнь в девстве и целомудрии, поскольку эта жизнь воплощает собой борьбу и победу над плотью и похотью, освобождая приснодевственника и приснодеву в ипостасях мужского и женского как такового, которые не

²⁶⁸ Козырев А. П. Андрогин «на пиру богов» // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Научная редакция А. П. Козырева; Сост. М. А. Васильева, А. П. Козырев. – М.: Русский путь, 2003. С. 333-342.

²⁶⁹ Чистова М. В. Концепт андрогина в житнетворчестве З.Н. Гиппиус: дис. ... канд. культурологических наук: 24.00.01. – Кострома, 2004. С. 89.

имеют никакого отношения к брачной жизни, асексуальны и целостны сами по себе, не нуждаясь ни в каких дополнениях²⁷⁰.

Примечательно, что и в ранних, и в поздних воззрениях Булгакова на пол отмечается выход за пределы канонических христианских взглядов на вопросы брака и девства. В христианстве оба пути являются равноценными. Булгаков же в ранних воззрениях практически полностью отрицает монашеский путь, полагая, что в большинстве случаев выбор этого пути является человеческой слабостью, нежеланием принять на себя ответственность за грехопадение. В поздних воззрениях Булгаков придерживается другой крайности, утверждая, что жизнь в девстве является более совершенным путём, если человек хочет очистить душу от греховных страстей. С точки зрения его поздней философии, Мужское и Женское начала, согласно Библии, предшествуют браку. Сначала Бог сотворил мужчину и женщину, и лишь затем они стали мужем и женой. Значит, изначальной формой бытия является та форма, которая была до брака. А до брака был не андрогин, а мужчина и женщина. К первоначальной чистоте этих начал возвращает человека жизнь в девстве, а не брак.

Однако как в ранней, так и в поздней метафизике пола Булгаков отрицает срединный путь, который представляет собой возвышенную и духовную любовь вне брака. Как в ранней, так и в поздней философии Булгаков подчёркивает ценностное равенство как двух полов, так и сверхполовых образов Мужского и Женского в Божестве в их различиях, которые не могут быть нивелированы.

С точки зрения догматического богословия, которое неизбежно претерпевает у Булгакова изменения в свете внесения им Мужского и Женского начал в Божество, концепция сверхпола не выдерживает критики. Признавая Мужское и Женское начала сущностными в Боге, Булгаков лишает Бога внеполового и надполового онтологического статуса. Таким образом, он редуцирует божественные, ипостасные свойства к полу, хотя и

²⁷⁰ Там же. С. 55.

утверждает принципиальную разницу между запредельно-непостижимым сверхполом и полом человеческим²⁷¹. Булгаков перегружает божественные ипостасные свойства дополнительными смыслами, в которых нет необходимости, исходя из православной триадологии. Выделение им Мужского и Женского начал в качестве божественных ипостасных свойств влечёт за собой не только теологические, но и философско-антропологические следствия. Перед человеком ставится задача трансформации своего природного пола в духовный сверхпол, что подразумевает рассмотрение человека сквозь призму пола. Несмотря на отрицание поздним Булгаковым значимости непосредственной жизни пола и утверждение им жизни в девстве, пол продолжает быть для его философии центральным. Такое понимание человека сводит его к полу, не оставляя ему возможности освободиться от власти пола над собой. Человек может лишь одухотворять свой пол, но не быть шире и выше его. Из поздней философии Булгакова также остаётся неясным момент перехода от человеческого пола к божественному сверхполу. Происходит ли этот процесс постепенно по мере очищения человеком своего пола и его вознесения до первоначал Мужского и Женского или посредством скачка? Как именно человек должен очищать свой пол и что делать с ним, чтобы осуществить процесс вознесения? Достаточно ли одной жизни в девстве, чтобы преобразовать свой пол? Эти вопросы остаются у Булгакова не прояснёнными.

Обобщая изложенное выше, можно заключить, что в процессе философского осмысления метафизики пола С.Н. Булгаков пытался разрешить противоречия между платоновской идеей андрогина, которую на раннем этапе он развил в философию брака, и своеобразием мужского и женского начал, которые оказались не сводимы к целостности андрогина, согласно его поздним идеям. Ядром этого противоречия является

²⁷¹ Хитрук Е.Б. Метафизика «Сверхполового» в философии С. Н. Булгакова // Вестник РХГА. 2016. №1. С. 149-159.

противопоставление им двух способов реализации человеком своего духовного потенциала – в браке и в безбрачии.

Для современного человека движение мысли С.Н. Булгакова обретает особое значение в связи с изменениями, которые в последнее время претерпевает дискурс о поле и гендере. В этом дискурсе пол человека уже не рассматривается в рамках бинарных оппозиций. Кроме того, современная медицина открывает возможность коррекции пола, исходя из которой человек начинает воспринимать свой пол как нечто исключительно внешнее и имеющее отношение только к материи тела. Если посмотреть на феномены коррекции пола и множественности гендеров, с точки зрения Булгакова, в них можно обнаружить попытку бегства человека от испорченного грехопадением пола путём ничтожения его границ. Кроме того, несмотря на противостояние метафизике пола, современный человек демонстрирует стремление к целостности андрогина, но не в браке, а в самом себе. Можно предположить, что популярный в современной культуре образ андрогина во плоти скрывает за собой старую проблему трагизма пола в самом ядре его бытия. По-видимому, она не находит окончательного преодоления ни в браке, ни в девстве, ни в андрогинизации человека, ни в его распаде на множественность символических полов, оставаясь тяжким бременем несамодостаточности его земной жизни в ограниченном теле, что, однако, не отнимает надежду на эсхатологическое разрешение этой проблемы.

Философия Булгакова позволяет понять драматическое противоречие выбора между жизнью в девстве и в браке, которое актуально и для современного человека. Однако для современного человека брак утрачивает свою ценность, а жизнь вне брака – духовные основания, ранее связываемые культурой с монашеством. Поэтому современный человек остаётся неприкаянным в поисках гендерной идентичности, и, чтобы преодолеть эту потерянность, важно рассмотреть пол шире, чем исключительно телесную или социальную данность. Как ранняя, так и поздняя философия Булгакова позволяет понять, что пол содержит в себе не только ограничения, но и

возможности, освобождающие внутренний потенциал человека. Эти возможности остаются нераскрытыми, когда человек отрицает пол, отчуждаясь от самого себя.

Л. П. Карсавин, следуя основному вектору развития русской философии Серебряного века, также развивает систематическую софиологию и учение о всеединстве. Он рассматривает всеединого человека, Адама-Кадмона как реализованную Софию, в которой и был сотворён весь мир. Адам-Кадмон не сумел сохранить это всеединство, из-за чего оно распалось в себе самом²⁷². Он был андрогином, представляя собой всеединого человека. Ветхий же человек, который появился после грехопадения, страдает проблемой разъединённого в материальном мире многоединства по собственной вине неполноты Любви в нём самом, которая отделяет его от других людей, что делает их функциональными и взаимно заменимыми, поскольку эта неполнота побуждает игнорировать вечное начало в каждом человеке. Второй Адам, Богочеловек также является андрогином, соединяя в себе Адама и его жену как Непорочную Деву и воплощая в себе симфоническое всеединство²⁷³. Понимание андрогинности у Карсавина вписано в дихотомию микрокосма и макрокосма. Вселенская любовь человека к миру расширяет его до полной индивидуализации всего бытия. Но подлинное всеединство доступно лишь совершенной, воплотившейся в истории личности через начало, апогей и конец; несовершенная же личность является неопределённой, невоплощённой и не имеющей границ, она находится вне исторического процесса, представляя собой безличное, полуживое существо, которое пребывает в смерти, но никак не может окончательно умереть. Для Карсавина пол является точкой пересечения микрокосма человека и

²⁷² Ермолин А. В., Азов А. В. Софиология и всеединство в философии В. С. Соловьева, Л. П. Карсавина и С. Н. Булгакова // Ярославский педагогический вестник. 2012. №1. С. 302-304. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sofiologiya-i-vseedinstvo-v-filosofii-v-s-solovieva-l-p-karsavina-i-s-n-bulgakova> (дата обращения: 8.05.2021).

²⁷³ Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб, 1994. С. 134-135.

макрокосма вселенной, двух миров, что обуславливает избыток в человеке половой энергии, которая является основой творчества. Совершенная личность Карсавина перекликается с идеалом человека эпохи Возрождения, поскольку вмещает в себя всё, преодолев разъятость человека в любви и представляя собой центр единства. Однако Карсавин считал, что идеал андрогинического двуединства по плоти и духу является лишь умозрительным, поскольку, приближаясь к нему, человек вновь отпадает в прежнюю разъединённость, дробясь и распадаясь в своём потомстве, чтобы впоследствии вернуться к полному восстановлению этого единства через смерть²⁷⁴.

В. Н. Лосский, на которого значительное влияние оказали труды Л. П. Карсавина, как и С. Н. Булгаков, критиковал идею андрогина, полагая, что в ней воплощается объединение или смешение полов, которое не ведёт к спасению человека, в отличие от жизни, свободной от страстей. Разделение на два пола Лосский интерпретирует как лишь предвидение Богом возможности греха, но эта возможность актуализируется лишь тогда, когда человек подвергается духовному падению, причиной которой является отнюдь не пол, но которое неизбежно отражается на жизни пола. По Лосскому, пол не является и причиной смертной человеческой природы – наоборот, он содержит в себе противоядие против неё, если человек ведёт бесстрастный образ жизни, который не смог реализовать Адам, но сумел претворить в жизнь новый Адам, Иисус Христос. Он считал, что образ Божий свойствен каждой человеческой личности вне зависимости от пола, несмотря на различия между Адамом и Евой. Он критиковал С. Н. Булгакова за произвольность аналогии между мужским и женским в человеке и в Божестве, опрометчивость заключения о женственности Святого Духа,

²⁷⁴ Кузнецова Д. В. Феномен личности как философская проблема (Н. А. Бердяев и Л. П. Карсавин) // Вестник РХГА. 2018. №3. С. 114-119. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-lichnosti-kak-filosofskaya-problema-n-a-berdyayev-i-l-p-karsavin> (дата обращения: 8.05.2021).

ошибочность смешения божественного с природным. Половые различия он считал второстепенными по отношению к личности, в которой и содержится образ Божий²⁷⁵.

В целом, для русской философии Серебряного века было характерно понимание идеала человека, как существа полного и целостного, вписанного во всеединство. В русской философии человек связан со всем человечеством и целым миром, а потому спасение его души становится не личным, а всеобщим делом, направленным на воцарение всеобщего блага. С точки зрения В.В. Варава, характерными особенностями русской философии являются острая эсхатологическая тревога и стремление преодолеть боль от дисгармонии жизни²⁷⁶. Эти особенности нашли отражение в понимании русскими философами концепта андрогина как высшего идеала гармонии бытия человека, в котором уравниваются конечное и бесконечное и который даёт надежду на жизнь в Граде Божиим, за пределами страданий. Главную задачу человека русские философы видели в сотворчестве с Богом, в котором человек может проявить своё богоподобие. А для этого ему необходимо раскрыть в себе свою подлинную суть, свободную от печати греха. Первородный грех воспринимался русскими философами, как раскол целостности и единства человека. А в идеале андрогина нашла мечта мыслителей Серебряного века об интеграции, преодолении разрывов между душой и телом, человеком и окружающим его обществом, мужчиной и женщиной. В этом смысле, андрогин для русских философов выступал в качестве объединяющего начала. Он символизировал не предельную самодостаточность, как в древней Греции, и не только эсхатологическую перспективу спасения, как в философии Средневековья, а возможность

²⁷⁵ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 58. [Электронный ресурс]. URL: <http://pstgu.ru/download/1160569292.Ocherki.pdf> (дата обращения: 8.05.2021).

²⁷⁶ Варава В.В. «Ужас тварности». Эсхатологическая тревога как исток русской философии. // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. № 2 (14). 2015.

достижения гармонии с собой и единства с миром на земле, в живой связи с Богом и соборной общности с другими людьми.

Глава 4. Трансформация идеала андрогина в современной культуре

Данная глава посвящена рассмотрению исторических предпосылок и философских следствий трансформаций понятий пол, гендер и андрогин в современной культуре, начиная с возникновения гендерной теории и заканчивая постгуманистическим направлением философской мысли. Анализируется взаимосвязь между разведением пола и гендера человека и отрывом пола от человека с целью растворения его в нечеловеческом. Критически рассматриваются философские следствия технологизации пола человека, избавления концепта андрогина в философии от его метафизических оснований и превращения в буквальное, воплощённое киборганическое существо.

4.1. Предпосылки изменения отношения к полу человека

В 60-е годы 20-го века появились первые гендерные исследования, которые кардинально изменили отношение к полу человека в современной культуре. Понятие «гендер» было введено Дж. Мани в медицинском контексте. Затем Р. Столлер переосмыслил его, как психологическую характеристику личности человека, после чего данный термин проник в социологию и далее стал междисциплинарным²⁷⁷. С появлением понятия «гендер» биологический, психологический и социальный пол человека были разведены, т.е. пол человека перестал быть целостностью и стал множеством. Психологически человек может переживать идентичность одного пола, а биологически относиться к другому. Понятие гендера породило раскол целостности пола внутри самого человека. Если в предшествующих

²⁷⁷ Воронова А. В. Гендер как предмет междисциплинарного анализа // Ярославский педагогический вестник. 2015. №2. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/gender-kak-predmet-mezhdistsiplinarnogo-analiza> (дата обращения: 8.05.2021).

метафизических традициях этот раскол переживался либо как внешнее событие (последствие сотворения мира, наказание бога или богов), либо как личная ответственность человека (за грехопадение или отпадение от Бога), в парадигме гендера раскол помещается в самую сердцевину самоощущения человека, его самости.

Почву для деконструкции метафизики пола готовили французские постструктуралисты, Фуко, Делёз и Деррида. Фуко исследовал процесс угнетения субъекта властными отношениями. С его точки зрения, субъект формируется посредством властных отношений, путём его подчинения и принуждения играть определённую социальную роль: «Существует два смысла слова «субъект»: субъект, подчиненный другому через контроль и зависимость, и субъект, связанный с собственной идентичностью благодаря самосознанию или самопознанию. В обоих случаях это слово имеет в виду форму власти, которая поработывает и угнетает»²⁷⁸. Соответственно, идентичность человека задаётся ему извне теми культурными условиями, в которых он живёт, и потребностями общества.

Тезис о формировании субъекта посредством властных отношений Фуко иллюстрирует примером рассмотрения исторического нарратива о формировании гомосексуальной идентичности в «Истории сексуальности». Он показывает, что гомосексуальные отношения были распространены и в предыдущие века, но сам термин и сама структура гомосексуальной идентичности являются следствием появления этого понятия в медицине. До этого момента человек, практикующий гомосексуальные связи, не был наделён специфической идентичностью, которая определяла бы все аспекты его жизни и характеризовала бы его личность: «Гомосексуалист XX века стал особым персонажем: с соответствующими прошлым, историей и детством, характером, формой жизни, равно как и морфологией, включая нескромную анатомию, а также, быть может, с загадочной физиологией. Ничто из того,

²⁷⁸ Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3.— М.: Праксис, 2006. С. 168.

чем он является в целом, не ускользает от его сексуальности»²⁷⁹. Например, в древнегреческой культуре гомосексуальное поведение рассматривалось, как соблазн, но не как тип личности человека. В то же время и гендер получил новое осмысление, как нечто описывающее личность и задающее вектор её существования, поскольку без гендера невозможно было бы определить и гомосексуальность, как «определённый способ менять в самом себе мужское и женское»²⁸⁰. Если понятие гомосексуальности возникло в связи с развитием психиатрии, как способ отделить норму от патологии, можно заключить, что без этого понятия не существовало бы и гетеросексуальности как категории. С момента его появления стала возможной и гетеросексуальная норма, которой противопоставили гомосексуальность, как некое безумие или болезнь. То же самое может быть отнесено и к т.н. «цисгендерности» (соответствию биологического пола и социального гендера человека) и трансгендерности (их несоответствию). А, если есть противопоставление нормы и патологии, открываются возможности для того, чтобы репрессировать людей и держать их в страхе перед репрессиями, посредством чего и реализует себя власть. Таким образом, согласно логике Фуко, цисгендерность и гетеросексуальность вторичны по отношению к тому, чему они противопоставляются, т.е. по отношению к трансгендерности и гомосексуальности. Чтобы была возможна норма, уже должно существовать безумие, как противоположная сторона бинарной оппозиции. Но в рамках бинарной оппозиции один из полюсов априори выше и лучше другого, значит, второй подчинён по отношению к нему.

Таким образом, Фуко обратил внимание на взаимосвязь между идентичностью человека и производящими знание социальными институтами, которые соединяют его идентичность и сексуальность с властью, тем самым продуцируя определённые желания. С его точки зрения,

²⁷⁹ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. С. 94.

²⁸⁰ Там же. С. 95.

институционализации сексуальности сопутствовала и её патологизация, что привело к появлению понятий «отклонение» и «извращение», через оппозицию к которым стала определяться и норма. Субъекты сопротивления у Фуко предстают, как самоизменяющиеся, встающие на сторону безумия, которое содержит в себе бесконечный потенциал обновления и востребовано нормой для того, чтобы взглянуть на себя со стороны: «Безумие явилось не как уловка скрытого значения, но как восхитительное хранилище смысла. Но при этом следует понять слово «хранилище» в надлежащем смысле: не столько как какой-то запрос, сколько — и в гораздо большей степени — фигура, которая удерживает и подвешивает смысл, устанавливает некую пустоту, в которой возникает еще не осуществившаяся возможность того, что там найдет себе место какой-то смысл, или же другой, или, наконец, третий — и так, возможно, до бесконечности»²⁸¹.

В «Капитализме и шизофрении» Ж. Делёз и Ф. Гваттари раскритиковали метанарратив Эдипа. По их мнению, он является механизмом тотализации самотождественности, к которой психоанализ сводил все происходящие в психике человека процессы. Согласно З. Фрейду, именно эдипальная стадия развития определяет гендерную идентичность человека. Критикуя концепцию Эдипа, как претендующую на тотальную объяснительную универсальность и замыкающую человека в бесконечном воспроизводстве одного и того же мифа, они предлагают концепцию производящего бессознательного, метафорой которого является фабрика. Эта фабрика производит множество различий в их нескончаемой новизне. Ж. Делёз и Гваттари подрывают структуры иерархий, задающие дискурс властных отношений посредством концепта децентрирующей ризомы. Применительно к проблеме гендера эта концепция задаёт принципиально новый дискурс, онтологически уничтожая саму возможность бинарных оппозиций, андроцентризма и эссенциальных объяснений человека, поскольку сама человечность проистекает из желания человека стать не тем, кем он является.

²⁸¹ Юнг К.Г., Фуко М. Матрица безумия. — М.: Алгоритм, Эксмо, 2007. С. 143.

Расщепляющая тотальность стратегия шизоанализа подразумевает наличие в человеке множества разных идентичностей, т.е. распад единства субъекта. В этой концепции человек уже не обладает какой-либо сущностью, поскольку желание невозможно определить в рамках одного лишь сознания. Оно восходит к безличному доиндивидуальному полю. Само желание уже делает человека другим в его стремлении к иному, расщепляет его на множество и позволяет ему осуществить трансгрессию. Именно идея этой бесконечной множественности и номадичности субъекта лежит в основе современного понимания гендера как спектра или как гибкого конструкта, который сопротивляется властным отношениям. Например, вместо понятия «женщина» Делёз и Гваттари употребляют понятие «становление-женщиной»²⁸², которое предполагает возможность становления ей вне зависимости от пола.

В «Мишель Турнье и мир без Другого» Ж. Делёз затрагивает тему бесполости Робинзона Дефо как полного отсутствия всякой сексуальности по отношению к Другому. Вместо обращённой к Другому сексуальности у него появляется сексуальность космическая, развёрнутая к свободным стихиям, не определённая структурой Другого. Изменение восприятия пола человека в современной культуре аналогично связано с тем, что человек более не желает быть зависимым ни от биологии, ни от социума (т.е. «Другого»). Он стремится очистить свой гендер от сковывающих его свободу данностей, от интерпретаций Другого и иных репрессивных структур и сконструировать новый, «распрямлённый мир без Другого», предаваясь свободе воображения: «Сексуальность связана с порождением лишь посредством подобного крюка, который заставляет разницу полов пройти сначала через другого. Прежде всего в другом, через другого и основывается, устанавливается разница полов. Учредить мир без другого, распрямить мир (как делает Пятница или скорее, как Робинзон воспринимает, что Пятница это делает), это избежать

²⁸² Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 140.

крюка. Это отделить желание от его объекта, от петляния через тело, чтобы направить его к чистой причине: Стихиям»²⁸³.

4.2. Деконструкция гендера

Первым из философов, кто попытался деконструировать гендер в самой его основе, был Деррида. В предыдущих главах данной работы тема пола была раскрыта метафизически. На протяжении всей истории восточной, западноевропейской и русской философии метафизика пола человека рассматривалась в рамках бинарных оппозиций, противостоящих друг другу и взаимодействующих друг с другом мужского и женского начал, между которыми возникает трагический раскол, который может преодолен в метафоре андрогинической целостности. Деррида подверг всю предшествующую ему метафизическую традицию осмысления пола сомнению в статье «Geschlecht»²⁸⁴ 1989 года, которую он посвятил подробному разбору философских причин и следствий замалчивания Хайдеггером темы полового различия. Он обратил внимание на то, что эта тема пронизывала всю историю философии, однако Хайдеггер не написал о половом различии ничего конкретного. Деррида задался вопросом, действительно ли хайдеггеровское Dasein является бесполым и нет ли в этом молчании каких-то скрытых смыслов. На первый взгляд, может показаться, что Хайдеггер пытался дистанцироваться от тесно связанных с темой пола специальных наук (антропологии, биологии и социологии), полагая, что они принадлежат исследовательскому полю региональных онтологий, и предпочитая разрабатывать онтологию фундаментальную, для которой столь

²⁸³ Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого. // Турнье М. Пятница, или тихоокеанский лимб. – СПб., 1999. С. 297.

²⁸⁴ Derrida J. Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique. [Электронный ресурс]. URL: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/difference_sexuelle.htm#_edn1 (дата обращения: 8.05.2021).

частные вопросы не являются существенными. Если бы данное предположение было верно, необходимо было бы признать, что половое различие не является онтологическим, но это следствие противоречит всей предшествующей метафизической традиции осмысления проблемы в философии и значительно меняет в ней акценты. Dasein оказывается у Хайдеггера нейтральным по отношению к полу, что, с точки зрения Деррида, означает дополовой или догендерный характер Dasein, а не его пребывание за пределами пола. Если бы он был за пределами пола, он отрицал бы пол как нечто негативное. Но то, что Dasein не относится ни к одному из полов, не означает, что он лишён пола вовсе. Его асексуальность не равна пустоте, а его пребывание в состоянии до полового различия не является однородностью и недифференцированностью, которая была характерна для нераздельной андрогинической целостности в мифах. Напротив, с точки зрения Деррида, в Dasein Хайдеггера проявляется сексуальность более ранняя, изначальная по отношению к диаде мужского и женского. Сексуальность Dasein предшествует бинарной логике разделения полов и представляет собой сам исток всякой возможной сексуальности. В данной интерпретации Деррида сближает Dasein с мифологемой изначальной целостности андрогина, который был до разделения полов. Однако в своей интерпретации Деррида также наделяет Dasein характеристикой рассеивающейся множественности, которая уже не позволяет отождествить его с изначально целостным существом, распадающимся на отдельные сингулярности. Такое рассеяние целостности означало бы её искажение, отпадение от изначальной целостности, чего, как пишет Деррида, не мог допустить Хайдеггер. Множественность Dasein не связана с тем, что существует множество разнообразных объектов, а связана с его историчностью, в которой его присутствие простирает себя от рождения до смерти. Подчёркивая, что у Хайдеггера Dasein не является бесполом в негативном смысле отрицания пола, но не принадлежит ни одному из двух полов, Деррида продолжает тему множественности и рассеяния, предполагая

некое другое различие, которое выходит за пределы полярности мужского и женского и позволяет проблематизировать бинарность пола как таковую, а значит, ставить вопросы о том, как возникла эта разница в двух, каким образом процесс рассеяния остановился именно на ней и не пошёл дальше, почему возникло всего два пола, а не множество полов. Проблематизация полового различия на примере поиска его следов в трудах Хайдеггера оказала влияние на перформативную теорию Дж. Батлер, в которой половое различие теряет своё онтологическое значение, превращаясь в эффект, а также на квир-теорию, аналогично преодолевающую различие между двумя во множестве, и на попытки постгуманистов помыслить пол в перспективе абсолютного равенства всех существ, за пределами человека. Парадоксально, что в поиске полового различия, проигнорированного Хайдеггером, Деррида приблизился не к тому, чтобы найти, а к тому, чтобы вновь потерять его, но сделать его потерю видимой. Похоже, именно эта утрата различия остро переживается современной культурой, для которой вопрос гендерной идентичности стал одним из самых злободневных.

Деррида также критиковал установку фаллологоцентризма, утверждающую приоритет мужского начала над женским²⁸⁵. В своей философии он выдвигал на первый план понятия «друговости» и плюральности различных типов мышления. Он пытался преодолеть понятие единой абсолютной истины, из которой вытекает тоталитарный и дискриминирующий дискурс, в пользу множественности амбивалентных и равноправных значений. Бинарные оппозиции у Деррида переходят в область игровых значений посредством установления их равноценной значимости и взаимозаменяемости. Концепция Деррида была направлена на признание права всякой инаковости на существования, в том числе и гендерной.

²⁸⁵ Деррида Ж. Шпоры: Стили Ницше. // Философские науки. № 2, 3. – М., 1991. [Электронный ресурс]. URL: http://ec-dejavu.ru/p/Publ_Derrida_Spur.html (дата обращения: 8.05.2021).

Аналогично С. де Бовуар подвергла критике бинарную оппозицию мужского и женского начал, утверждая, что женщина – это социально сформированный конструкт: «Женщиной не рождаются, ею становятся»²⁸⁶. Для неё женщина по отношению к мужчине в патриархальной культуре – это Другой. Именно в Другого трансформировался в западной философии распад первоначальной андрогинической целостности. Представление о Другом связано с делениями на бинарные оппозиции тождественного и иного, природы и культуры, тела и разума, женщины и мужчины. Представляя собой полюса, бинарные оппозиции враждуют между собой. Западная философия теряет связующее звено между ними (например, силу любви, которая выступала в роли этого звена у Платона и русских философов), а значит, и возможность синтеза. И, чтобы ослабить враждебное напряжение между полюсами бинарных оппозиций, философия Запада идёт по пути устранения различий. Делёз пытается вернуть человека к стихийной сексуальности без Другого, Ф. Феррандо переосмысляет сексуальность за пределами социально сконструированного гендера, как трансвидовую жизненную силу²⁸⁷, объединяющую как человеческих, так и нечеловеческих существ. Подобная деконструкция делает немислимым искомым человеком в прошлом целостность, т.к. она вынуждает его распадаться на множественность.

Вслед за Деррида различия между полами продолжила деконструировать Дж. Батлер. Она продолжила линию рассуждений Фуко о субъекте и субъективности. В работе «Психика власти: теории субъекции» она представила свою теорию субъекции, согласно которой субъекция – это обнаружение человеком того, как власть формирует его изнутри посредством того, что ставит его в зависимое положение по отношению к другим людям и обществу. Поскольку субъект формируется посредством власти, власть

²⁸⁶ Бовуар С. де. Второй пол. – М: Прогресс, СПб.: Алетейя, 1997. С. 191.

²⁸⁷ Ferrando F. Philosophical Posthumanism. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic. P. 16.

глубоко укоренена в нём. Даже свою независимость человек обретает лишь после того, как подчинится тем правилам, которые установлены для него властными отношениями. Внешняя власть встраивается во внутреннюю психическую структуру человека, которая в дальнейшем определяет его идентичность. В анализ формирования субъекта Дж. Батлер вводит психоаналитическое понятие базовой привязанности. С её точки зрения, эта привязанность исходит из зависимости ребёнка и его стремления выжить, и диктует ребёнку необходимость любить своих родителей, имеющих над ним первоначальную власть. Поскольку привязанность к родительской фигуре становится для него условием его существования, она определяет самые глубинные внутренние переживания субъекта, т.е. производит и сдерживает желания: «Субъект не возникает вне такой привязанности, он формируется в зависимости, но в ходе своего формирования он не «видит» эту зависимость вполне»²⁸⁸. Со временем субъект инкорпорирует в себя эту структуру, поглощая внешнюю власть и превращая её во внутреннюю. Таким образом он становится способным сопротивляться внешней власти, но психика навсегда оказывается дестабилизирована этим «Другим», при меланхолическом переживании утраты которого и появляется возможность самости.

Чтобы расширить область свободы субъекта, Дж. Батлер предлагает деконструировать различия между культурным и биологическим полом так, чтобы выйти за пределы властных отношений, насколько это возможно. Для этого она показывает, что вне культурных кодов нет никакой разницы между полом и гендером, а тело наделяется гендером лишь в культуре, но не обладает им само по себе: «Нет "правильного" (proper) гендера, гендера, свойственного (proper) скорее одному полу, чем другому, который в

288 Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. – Харьков: ХЦГИ: СПб.: Алетейя. 2002. С. 21.

некотором смысле является культурной собственностью этого пола»²⁸⁹. Поэтому, с точки зрения Батлер, связь между полом и гендером для Дж. Батлер является хрупкой, а значит, индивид может выбрать любой другой гендер и представить его в качестве «перформативного», т.е. в качестве ситуативно производимого им эффекта: «Гендер не перформанс (performance), который существующий субъект избирает, но гендер перформативен (performative) в том смысле, что он конституирует в качестве эффекта того самого субъекта, которого, как кажется, он выражает»²⁹⁰. Согласно её перформативной теории, половое различие не имеет онтологических оснований. Идентичность человека задаётся регулярно повторяющимися гендерными практиками, но именно трансгендерные люди на собственном примере, преодолевая табу, демонстрируют, что у гендера нет сущности: «По-видимому, нет изначального или первичного гендера, который травести имитирует, но гендер - это имитация, у которой нет оригинала; фактически это вид подделки, который производит само понятие оригинала как эффект и следствие самой имитации»²⁹¹. Сам факт существования таких людей, с точки зрения Батлер, обнажает абсурд понятия «гендер», подрывая его изнутри. Так, трансгендерная женщина создаёт в восприятии других людей абсурдный образ женщины, которая не является женщиной биологически. Тем самым она ставит под вопрос существование и сущность такого понятия, как «женщина», в принципе. Свою деконструкцию Батлер осуществляла посредством не только таких примеров, но и языковых игр, с помощью которых она пыталась указать на границы объективности

²⁸⁹ Батлер Дж. Имитация и гендерное неподчинение // Техника «косого взгляда». Критика гетеронормативного порядка/Под ред. И. Градинари. – М.: Издво Института Гайдара, 2015. [Электронный ресурс]. URL: <https://iknigi.net/avtor-sbornik-statey/94694-tehnika-kosogo-vzglyada-kritika-geteronormativnogo-poryadka-sbornik-statey/read/page-4.html> (дата обращения: 8.05.2021).

²⁹⁰ Там же.

²⁹¹ Там же.

восприятия гендера. Например, она утверждала принципиальную невозможность каминг-аута как акта признания себя человеком определённой ориентации или гендера, поскольку идентичность, о которой было сказано, производит себя. А, производя себя, эта идентичность перестаёт быть таковой, ведь она всегда производит себя не полностью, что-то остаётся за скобками и не может быть до конца раскрыто. Она задаётся вопросом: «Кто или что оказывается на виду, когда происходит подобное признание?»²⁹². Признаваясь в чём-либо, человек уже превосходит детерминацию этим нечто и производит новую сокрытость как обещание дальнейшего раскрытия: «Я совершаю каминг-аут только затем, чтобы создать новый "чулан" (closet), новую форму умалчивания»²⁹³. Аналогичным образом человек не может признать себя в качестве мужчины, женщины и любого иного гендера, если утверждает его как неизменную сущность. С точки зрения Дж. Батлер, лишь признав субъективность гендера, человек может противостоять властным отношениям, «Другому» и выйти за пределы логики дискриминации. Таким образом, пол человека в понимании Батлер никак не связан с его гендером, а гендер является «перформативным актом» или представлением, публичной демонстрацией неких свойств, которые не имеют под собой никакой сущностной основы. Т.е. гендер пуст и не основан на чём-либо реальном, поскольку он наполнен тем содержимым, которое задаёт ему культура или социум. Человек может деконструировать это содержимое, если воспринимает его как нечто абсурдное и собранное в случайном порядке из не связанных друг с другом элементов. Дж. Батлер приближается к тому, чтобы аннигилировать понятие физического и, тем более, метафизического пола, утверждая, что само восприятие кого-либо в качестве мужчины или женщины уже заранее детерминировано культурными фильтрами и ограничено ими.

²⁹² Там же.

²⁹³ Там же.

Значительное влияние на деконструкцию гендера также оказала теория гендерных линз С. Бем, которая полагала, что посредством культурных влияний в мышление человека внедряются определённые паттерны, заставляющие его осуществлять гендерную поляризацию, т.е. разделение на мужчин и женщин. С. Бем выделяла три типа таких линз: 1) андроцентризм (культурная установка, предполагающая, что мужской способ мышления является нормой и образцом, а женский – отклонением от нормы); 2) гендерная поляризация (преувеличение действительных различий между мужчиной и женщиной и их значимости); 3) биологический эссенциализм (объяснение различий между мужчиной и женщиной посредством природной и эволюционной целесообразности). В отличие от Дж. Батлер, С. Бем не отрицала, что между мужчиной и женщиной существуют биологические различия, но она полагала, что по отношению к личности человека и его гендерной идентичности они не имеют решающего значения. Согласно данному автору, гендерные линзы искажают восприятие действительности, т.к. задают определённый дискурс, устанавливающий неравенство между мужским и женским гендерами. Для преодоления влияния линз на мышление и восприятие человека она предложила отказаться от бинарного понимания гендера, заменив его структурой четырёх гендеров, среди которых она выделяла не только маскулинный и феминный, но и два типа андрогинных («сильный» и «слабый»): «Ранее считалось: чтобы быть психически здоровыми, мужчины должны быть маскулинными, а женщины — фемининными; теперь не только предполагается, что каждый индивидуум может быть и маскулинным, и фемининным, но и допускается (что более важно), что стандарты психического здоровья должны быть свободными от гендерных (genderless) характеристик»²⁹⁴. Первый из них отличается равноценной выраженностью мужских и женских черт, второй – слабо выраженными как мужскими, так и женскими чертами. Утверждая, что

²⁹⁴ Бем С.Л. Линзы гендера. Трансформация взглядов на проблему неравенства полов. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 172.

феминные черты могут преобладать не только у женщины, но и у мужчины (как и маскулинные – у женщины), С. Бем расширила понимание гендера и сняла оппозицию между мужским и женским, поскольку из её теории не следует, что они обязательно являются взаимно исключающими друг друга противоположностями. С её точки зрения, они могут гармонично сосуществовать или вовсе отсутствовать в рамках одной личности. Однако в ходе дальнейшего исследования она обнаружила, что пришла к новой форме оппозиции и вытекающей из неё дискриминации, поскольку «сильный» андрогин в её концепции противопоставлялся остальным трём типам в качестве того, кто имеет больше преимуществ, лучше социализируется и адаптируется. Такое наблюдение побудило её отказаться от понятия андрогинии и пересмотреть его в пользу теории гендерной схемы, с помощью которой можно анализировать влияние культурных конструктов на то, как человек структурирует информацию о гендере. С философской точки зрения, её теорию можно назвать критикой эссенциализма, которая внесла значительную роль в развитие квир-теории, радикально разводящей пол и гендер и выводящий гендер за пределы бинарности мужского и женского, в пространство бесконечного спектра гендерных идентичностей, конструируемых заново в каждый момент времени.

Квир-теория, возникшая на базе деконструкции гендера, изначально ставила перед собой задачу проблематизировать очевидные, на первый взгляд, различия между полами, чтобы задать новый дискурс и способ осмысления пола, сквозь призму гендера. Базовым различием, к которому апеллирует квир-теория, является противопоставление эссенциализма и конструктивизма применительно к пониманию человеком своего пола. Согласно эссенциализму, пол представляет собой неизменную сущность или эйдос. Из позиции конструктивизма, напротив, гендер не имеет никакой специфической сущности, человек конструирует его сам. Спор между эссенциалистами и конструктивистами восходит к средневековому спору об универсалиях, в котором эссенциализм близок к позиции крайнего реализма

(имя выражает сущность и задаёт существование определённого феномена), а конструктивизм – к позиции номинализма (за именем нет сущности, и нет идентичности как универсалии, поскольку она представляет собой только имя, и с помощью него могут быть описаны разные феномены, которые не могут быть обобщены по отдельным произвольным признакам и сущности не выражают). Если же идентичность представляет собой понятие, которое мыслится умом на основе обобщения по единичным признакам, данная позиция относится к умеренному реализму. Квир-теория отрицает пол и гендер как всеобщую универсалию, которая возвышается над опытом единичного и из которой исходит всё единичное. Согласно квир-теории, гендер и есть то самое единичное, которое конструируется самим человеком, и по отношению к нему не могут быть применимы обобщения. Современные последователи квир-теории утверждают, что гендер человека не является бинарным и не подразумевает деление людей только на мужчин и женщин, а представляет собой спектр, в котором, помимо мужского и женского, может существовать бесконечное количество гендеров (агендер, гендерквир, гендер-флюид и т.д.). Согласно квир-теории, гендеров может быть столько же, сколько и людей, т.к. гендер не задаётся ни природой, ни социумом, а творчески формируется человеком из его самоощущения. Например, человек биологически женского пола может иногда чувствовать себя мужчиной, но просить применять к нему местоимение «она». С точки зрения квир-теории, возможна частичная коррекция пола, превращающая человека в гермафродитическое муже-женское существо, возможна обратная коррекция пола для людей, которым стало дискомфортно после изменений. На данном этапе развития технологий обратная коррекция является сомнительной, однако не исключено, что со временем и такие ограничения будут сняты. Процесс коррекции пола является частным случаем феномена биоконструирования человека, которое согласно П.Д. Тищенко, является разновидностью технологического освоения человеком действительности, а «образ конструируемого человека задается сквозь призму машинного

видения реальности»²⁹⁵. В этом смысле, возможность коррекции пола переводит пол из метафизически-личностного измерения в машинно-функциональное.

Такие примеры восприятия пола человека сквозь призму квир-теории, иллюстрируют, что сам понятие пола для неё является пустым, не основанным на чем-либо реальным, поскольку оно наполнено лишь тем содержимым, которое задаёт ему культура и социум. Пол человека квир-теория рассматривает сквозь призму множества, утверждая, что он складывается из ряда различных, часто не связанных друг с другом факторов – гормональных, гонадных, хромосомных, генетических и морфологических. Апеллируя к существованию людей с врождённым гермафродитизмом, квир-теоретики полагают, что даже на биологическом уровне пол человека не является бинарной структурой, поскольку представляет собой уникальное сочетание ряда факторов, которые невозможно свести к определениям «мужчина» или «женщина». Именно по причине того, что с помощью категории «квир» предпринимаются попытки охвата множества уникальных феноменов, у неё нет однозначного определения. Термин «квир» является зонтичным по отношению ко всем гендерным идентичностям, которые не вписываются в двумерную парадигму мужчин и женщин, и в соответствие гендерной идентичности и пола человека. Этот термин противится чёткому определению из-за специфики самой квир-теории, которая стремится сохранить пластичность возможностей человека выбирать свою идентичность: «Какой-либо приемлемой дефиниции квир пока не существует, многие из его общих трактовок несоизмеримы. Тем не менее многозначность семантики квир проблематизирует нормативные паттерны пола, гендера и сексуальности»²⁹⁶. Такая гибкость является одной из главных

²⁹⁵ Тищенко П.Д. Биоконструирование человека как гуманистический проект современной эпохи // Наука и инновации. Минск, 2018. № 4. С. 19.

²⁹⁶ Джагоз А. Введение в квир-теорию. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. С. 144.

конститутивных и смысловых особенностей квир-теории. Но главная суть этого термина в том, что он описывает расхождение биологии и самоидентификации человека в отношении гендера, в разрушении линейной, причинно-следственной связи между полом и гендером, в его сопротивлении какой бы то ни было норме.

4.3. Избавление от пола человека в постгуманистической перспективе

Наиболее яркой представительницей постгуманистического дискурса, предлагающей переосмыслить тему пола человека в направлении избавления от неё является Д. Харауэй. Она полагает, что биология описывает исторический дискурс, а не факты природы и не само тело человека как оно есть. В своем анализе исторического дискурса она продемонстрировала что интерпретации пола человека зависят от социально-культурного контекста, который и задаёт связность, согласованность фиксируемых в качестве нормативов проявлений пола. Таким образом, между реально существующим полом и тем, как он описывается биологической наукой, существует непреодолимый разрыв. Поэтому понимание биологического пола необходимо переписать, разрушив его непрерывность посредством новых практик и экспериментов человека с собственной идентичностью. Д. Харауэй подчёркивает, что раса, гендер и класс представляют собой пережитки дискриминирующей реальности патриархата и колониализма. Этой угнетающей действительности она противопоставила постгендерный мир, в котором мужчин и женщин сменяют бесполое киборги, новые «андрогины»: "Киборг – создание постгендерного мира; он не имеет ничего общего с бисексуальностью, предэдиповским симбиозом, неотчужденным трудом или прочими соблазнами органической целостности, достигаемой окончательным собиранием всех сил всех частей в некое высшее единство»²⁹⁷. К этим

²⁹⁷ Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х гг. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2017. С. 3.

гибридам уже не могут быть применены устаревшие понятия пола, гендера и сексуальности. В новом семантическом пространстве без прежних социальных и культурных отсылок этим понятиям будет не за что зацепиться, а без контекста они утратят и смысл. Исчезновение пола человека, по мнению Д. Харауэй, должно привести к появлению нового постгендерного социального пространства, в котором все люди станут равными друг другу. Наиболее эффективным способом борьбы с гендерным неравенством она считает радикальное уничтожение гендера не только на когнитивном уровне, как это делали сторонники квир-теории, но и с помощью различных технологий (например, репродуктивных), с развитием которых значительно изменятся и традиционные социальные роли, поскольку в их прежнем формате уже не будет необходимости. Бесполое «киборги» смогут быть одновременно и отцами, и матерями своим детям, либо выбирать по отношению к ним какие угодно иные роли. Как и Дж. Батлер, Харауэй полагает, что гендер человека является «сборкой» не связанных друг с другом элементов, но, в отличие от Батлер, Д. Харауэй переносит этот дискурс в материалистическую плоскость предметно-конкретного собирания гендера с помощью технологий. В терминологии Деланда такое конструирование можно было бы обозначить как «ассамбляж», который стирает границы между природным и социальным и тем самым уничтожает саму возможность бинарных оппозиций и иерархий посредством деконструкции идентичности как таковой. В концепции Д. Харауэй гендер выносится за пределы человеческой личности и рассеивается, распадаясь на функции технологий, которые существуют в отрыве от человека. Эти функции уже становятся не имманентно присущими человеку, а вспомогательными средствами организации отношений между людьми, т.е. выносятся в сферу социальных взаимодействий. Обратной стороной таких опосредованных технологиями отношений становится зависимость человека от них и непредсказуемость их влияния. Вынося вовне функции, которые обременяли человека жизнь фактом угнетающих

различий, человек рискует со временем вовсе утратить эти функции. Вопрос, сможет ли он воссоздать их после утраты, остаётся открытым.

Прагматическая концепция Д. Харауэй фокусирует внимание на прикладных вопросах устранения источника социальной проблемы дискриминации, но принципиально игнорирует метафизические вопросы, поскольку занимает позицию радикального антиэссенциализма. Но преодолевается ли таким способом дискриминация и не появляются ли новые различия между людьми и «киборгами», например, на основании наличия или отсутствия доступа у разных людей к технологиям? Если целью является именно преодоление онтологического неравенства, берущего исток в философии Аристотеля, для этого вовсе не обязательно объективировать человека, превращая его в технологическое существо. В метафизическом дискурсе неравенство различий компенсируется посредством понимания их значимости и назначения. Например, С. Шпильрейн в статье «Деструкция как причина становления» писала о том, что в отношениях с женщиной мужчина символически умирает, а женщина перерождается: «Мужская часть растворяется в женской, женская впадает в беспокойство и под воздействием чуждого пришельца обретает новую форму»²⁹⁸. С этой точки зрения, в любви мужчина стремится к тому, чтобы отдать женщине себя, чтобы самому стать частью целого и большего по отношению к нему, в чём и заключается смысл андрогинической целостности. На высшем уровне это стремление находит выражение в альтруистическом порыве, в готовности принести свою жизнь в жертву возлюбленной. Однако в постгуманистическом дискурсе признание различий, дающих определённые преимущества каждому из полов, а также возможность взаимодействия, являются дискриминирующим. И главной стратегией становится стирание различий. Но вместе с различиями уничтожается смысловой пласт символов, который исчезает, если остаётся

²⁹⁸ Шпильрейн С. Деструкция как причина становления (1912). [Электронный ресурс]. URL: https://www.rulit.me/data/programs/resources/pdf/Shpilreyn_Destrukciya-kak-prichina-stanovleniya_RuLit_Me_589100.pdf (дата обращения: 8.05.2021). С. 3.

сплошная поверхность без глубины. Если обратиться к алхимии, именно за счёт различия между вступающими в реакцию элементами и происходит трансмутация. Аналогично и гендерные различия имеют не столько биологическое, сколько метафизическое значение сохранения уникальности каждого человека и человечности в нём. Вместе с человечностью киборганический подход уничтожает и уникальность личности человека, поскольку постулирует её лишь в качестве ситуативной сборки. Если человек является всего лишь конструктом, в любой момент он может быть переконструирован, подобно машине, у которой можно заменить детали. В такой парадигме человек лишается даже гибкой и неуловимой сущности, превращаясь в стихийный конгломерат случайно собранных элементов.

По пути растабуирования темы гендера и стирания различий идёт не только Д. Харауэй, но и вся постколониальная философия, лозунги которой направлены на то, чтобы избавиться от искажающих действительность линз и высвободить угнетённые и маргинализированные ранее общности, которые не вписываются в западноевропейские стандарты, посредством признания относительности этих стандартов. Р. Брайдотти полагает, что новый андрогинизм, проявляющийся в размывании различий между полами, способствует развитию капитализма, поскольку человеческая субъективность мешает движению капитала²⁹⁹. Следовательно, для развития экономики необходимо устранить различия между культурами, полами, человеческим и нечеловеческим. И тогда в мире останутся лишь денежные знаки, поскольку с различиями исчезнут все символы.

Высвобождение «иного» предполагает, что оно становится видимым. Чтобы вывести на свет тeneвое, необходимо снятие границ и табу. Но, поскольку любая культура держится на табу, а одним из главных табу в западных и даже восточных культурах является разделение на мужские и женские пространства и архетипы, разрушение такого порядка влечёт за собой хаос, на месте которого неизбежно утверждается новый порядок.

²⁹⁹ Braidotti R. *The Posthuman*. Cambridge, Polity Press, 2013. P. 98.

Снятие различий не уничтожает полагаемый постгуманистическим дискурсом тоталитаризм, а лишь усиливает его, но в ином направлении. В пространстве культурных архетипов у человека был выбор разных проявлений мужественности и женственности в зависимости от его особенностей и различных ситуаций. Некоторые из таких архетипических проявлений являются парадоксальными, поскольку, например, в разных культурах есть архетипы воинствующей женственности или смиренной, умиротворённой мужественности. Например, в книге «Мужчина в меняющемся мире» И.С. Кон пишет: «Несовпадение фалло- и логоцентризма делает единый непротиворечивый канон маскулинности принципиально невозможным, порождая альтернативные образы маскулинности в рамках одной и той же культуры»³⁰⁰. Приписываемые полу в постструктуралистском и постгуманистическом дискурсе качества являются гораздо более гибкими и подвижными в традиционных культурах, чем утверждается в парадигме их критики. Однако в пространстве деконструкции различий такого выбора у человека уже нет, поскольку снимается напряжение между полюсами пространства, задающего границы выбора, из-за чего исчезает сам смысл выбора.

4.4. Постгендерный поворот в цифровой культуре

Вслед за Д. Харауэй появляется постгендерная философия, целью которой является разрушение биологических, психологических и социальных характеристик пола человека посредством технологий. Понятие гендера в качестве надстройки над полом порождает дополнительное по отношению к полу измерение, которое начинает разрастаться, и затем исчезает вовсе. Последователи философии постгендеризма утверждают, что пол и гендер ограничивают человеческие возможности, а потому должны быть устранены.

³⁰⁰ Кон И.С. Мужчина в меняющемся мире. – М.: Время, 2009. С. 84.

В рамках этого направления мысли гендер становится продолжением технического, опцией, которая может быть включена или выключена³⁰¹.

В современной философии можно выделить две тенденции цифрового отношения к человеку. Первая из них представлена трансгуманизмом, который предполагает расширение человеческих возможностей посредством технологий, а вторая – постгуманизмом. В обоих случаях оцифровка человека тесно связана с преодолением его пола, но не только и не столько в анатомическом, сколько в более общем смысле размывания его границ.

Помимо двух способов цифрового отношения к человеку, для постановки проблемы цифрового постгендеризма также важно разделить два способа понимания андрогина в философии³⁰². Первый представляет собой символ, который известен из ряда мифологий, диалога Платона «Пир», средневековой философии, немецкого романтизма и русской философии Серебряного века. Этот символ отличался объёмностью и умозрительностью. Он был для человека идеей, концептом, вдохновляющим образом и не воспринимался буквально. Под ним понималась духовная андрогинизация, отсылающая к идеалу человеческой целостности. Второй способ понимания андрогина – андрогин современный или андрогин во-плоти (постгендер). Его отличает буквальное воплощение андрогинности в личности конкретного человека с совершенно иными смыслами. Такой «андрогин» представлен работах Д. Харавей. Под андрогинностью она понимала принцип, на котором должно быть построено новое человечество киборгов, свободное от патриархальных отношений власти, подчинения и капитализма. Но Бодрийяр показал, что сексуальная революция лишь усиливает капитализм, поскольку она стимулирует циркуляцию знаков и множественность желаний.

³⁰¹ Dvorsky, George, James Hughes, and C. T. Hartford. Postgenderism: Beyond the Gender Binary. — Hartford, CT: Institute for Ethics and Emerging Technologies, 2008. P. 12.

³⁰² Иванова Т.А. Проблема цифрового постгендеризма // Философия хозяйства. М., 2021. — № 4. С. 175-185.

Благодаря виртуальному пространству человек обретает дополнительные способности, становясь своего рода мутантом, киборганическим существом. Например, за высокую плату отказа от собственной аффективности он получает возможность становиться невидимым, менять социальные роли по своему усмотрению – имена, ники, пол, возраст и прочие характеристики. Избавившись от органики, он больше не нуждается в дифференциации полов. Его бытие становится постгендерным.

Такая свобода открывает перед ним проблему самоидентификации. Всё, что человек делает в цифровом пространстве, фиксируется и превращается в следы. В то же время, согласно Бодрийяру, в нём «каждый теряет свои следы, и тогда возникает насущная необходимость, чтобы кто-то шёл по этим следам, даже если он местами стирает их, и вы исчезаете»³⁰³. В работе «Почему всё ещё не исчезло?»³⁰⁴ Бодрийяр поднимает проблему исчезновения человека, которую до него рассматривали в философии М. Фуко и А. Кожев. Фуко писал, что человек подобен лицу на песке, а значит, он легко может быть стёрт, и о нём не стоит горевать: «Человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»³⁰⁵. Кожев отмечал, что исчезновение человека не будет катастрофой и, скорее всего, пройдет незаметно: «Исчезновение Человека в конце Истории не будет космической катастрофой: природный Мир останется таким, каким был от века»³⁰⁶. Как сингулярное существо в философской антропологии Ф.И. Гиренка, человек внезапно появился и столь же внезапно исчезнет: «В палеолите мы раздвоились, чтобы в дигитальную эпоху

³⁰³ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. С. 243.

³⁰⁴ Бодрийяр Ж. Почему все еще не исчезло? [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@alesya-bolgova/zhan-bodriiar-pochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo> (дата обращения: 8.05.2021).

³⁰⁵ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977. С. 404.

³⁰⁶ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. – СПб., 2003. С. 538-539.

завершить свой путь, отождествляя внешнее и внутреннее. Наш финал обозначается словом «дигитальное». <...> Цифра завершает деантропологизацию мира. Европа торжествует, пронумеровав родителей и половую принадлежность человека»³⁰⁷. Но, исчезая, человек хотел бы, чтобы кто-то шёл по его следам, что объясняет острую потребность современного человека в идентичности. Он потерял самого себя в результате всеобщего процесса децентрации, тесно связанного с виртуализацией его бытия и деконструкцией бинарных оппозиций, благодаря которым у человека прошлого была форма.

Бинарная парадигма мужского и женского для современного человека цифры безнадежно устарела. Теперь она воспринимается, как архаизм прошлых веков. Человек современности перешёл в качественно иную, новую парадигму этики дискурса, которая построена на идеях равенства голосов, предельной толерантности к каждому из них и нескончаемой дискуссии. В такой парадигме становится оскорбительным приписывать человеку пол на основе каких-либо внешних характеристик. Человек должен сам определить свой гендер и дать о нём знать, что порождает неловкие ситуации. Эти изменения свидетельствуют о том, что глубина человеческой аффективности уже сейчас уплощается до поверхностной сентиментальности, которая наиболее остро проявляет себя в вопросе пола.

Балансируя на грани исчезновения, современный человек, однако, не перестает не совпадать с собой, сохраняя двойственность, о которой писал Ф.М. Достоевский в письме Юнге³⁰⁸. Он одновременно стремится и обрести идентичность, и освободиться от её оков. Обзор социальных сетей за последнее время открывает огромное количество групп по интересам и мероприятий для людей с так называемой «небинарной» гендерной

³⁰⁷ Гиренок Ф.И. Введение в сингулярную философию: монография. – М.: Проспект, 2021. С. 54.

³⁰⁸ Достоевский Ф.М. Письма. 221. Е. Ф. Юнге. 11 апреля 1880. Петербург // Ф.М. Достоевский. Собрание сочинений в 15 томах. – СПб.: Наука, 1996. Т. 15. С. 599—601.

идентичностью. В них пол уже не может быть универсальным. Чтобы не быть серой массой, человек должен выдумать его, произвести из самого себя уникальный пол в согласии со своей идентичностью.

Чего же боится и от чего дистанцируется человек, который пытается отбросить прочь не только метафизику пола, но и органику? По-видимому, больше всего его пугает власть природы и социума. В виртуальном пространстве человек пытается обрести свободу и от того, и от другого. В дихотомии судьбы и свободы человек пытается уйти от своей судьбы. А судьба, согласно Бодрийяру, «представляет собой сингулярность, которая не обменивается ни на что рациональное. Взятая в своей радикальной форме она указывает на невозможный обмен»³⁰⁹. Можно предположить, что в попытке обменять свой пол на гендер, человек стремится выйти за пределы своей сингулярности и стать обратимым. Перебирая бесконечность конечного, бесчисленные фрагменты пола, человек пытается собрать для себя бессмертие, как в сказке «Снежная королева» Кай собирал слово «вечность» из льдинок. И путь к бессмертию у него один – стать постгендерным постчеловеком. Почему постчеловеком? Потому что человек смертен. Почему постгендерным? Потому что, согласно русским философам Серебряного века, пол человека тесно связан с его смертью. Посредством пола человек рождается, в символизме пола сокрыта и тайна смерти. Ф.И. Гиренок полагает, что Соловьёв подготовил основания для современного бесполого существования человечества, поскольку в «Смысле любви» он говорил о «пребывании в половой раздельности как пребывании на пути смерти»³¹⁰.

Однако для постницшеанской философии вместе со смертью бога утратила смысл и христианская мысль. На смену ей пришло новое

³⁰⁹ Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С. 21.

³¹⁰ Гиренок Ф.И. Введение в сингулярную антропологию: монография. – М.: Проспект, 2021. С. 113.

направление духовных поисков – нью-эйдж (новое язычество), где Бог как центр сменяется на ризому богов. Фрагментарное, гипертекстуальное и симулятивное виртуальное пространство больше не нуждается в целостности и интеграции, но представляет собой условное «место», в котором представители постгуманизма мечтают навсегда разместить человека, сделав его бессмертным. Пока человек смертен, у него есть пол. Бессмертный человек будущего не нуждается в поле, поскольку в мечтах постгуманистов он преодолел в себе всё человеческое, а, вместе с тем, и различия, аффекты, любовь, ненависть. Стремление современного человека к бессмертию В.В. Варава объясняет гедонистическими ценностями³¹¹, утратой нравственного и экзистенциального мужества, усталостью от необходимости быть человеком, удерживать себя в границах человеческого, что характерно для постчеловеческой эпохи, развоплощающей все традиционные идентичности³¹². А культура симулякров, согласно С.С. Мерзлякову и И.Н. Белоногову, находит отражение в ницшеанском концепте ресентимента, поскольку эта культура ориентируется на Другого и не создаёт ничего нового, а лишь занимается критикой и пересборкой того, что уже имеется³¹³.

Практики ритуальной андрогинизации человека встречались и ранее, но в их основе присутствовала человеческая аффективность, которая выражалась в акте самопожертвования. Современный постгендеризм лишён такого мотива. Напротив, он направлен на ликвидацию человеческих страданий. Эта андрогинизация носит другой характер, и она более тесно связана с телесными, нежели с духовными практиками. Например, с

³¹¹ Варава В.В. Феномен «танатологического ренессанса» в современной России. // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. № 1. 2020. С. 117-127.

³¹² Варава В.В. *Taedium vitae* или иммортологическая тривиализация смерти // Вестник МИРБИС. 2020. № 4. С. 167-177.

³¹³ Мерзляков С.С., Белоногов И.Н. Культурный ресентимент: изменение траектории развития симулятивной культуры // Известия Юго-Западного государственного университета. Серия: Экономика. Социология. Менеджмент. Т. 10. № 5. С. 229-241.

применением репродуктивных технологий, искусственных маток и клонирования. В предельном смысле подобные технологии стремятся создать разрыв между чувствительностью человека (его эмоциями, ощущениями) и органическим коррелятом. Это новое мировоззрение опирается не на миф, а на научную рациональность, цель которой – сосчитать и тем самым убить человека.

Как феномен трансмедиа, так и новый андрогин в нём направлены на расширение. В статье «Постгендерная характеристика виртуального: генезис андрогинности» В.А. Ульянов сравнивает этот процесс с возвратом к догендерной мифологической нерасчленённости «оно»-сознания, ведь в обоих случаях человек стремится выйти за свои пределы в безвременную вечность, где нет смерти³¹⁴. Однако в ходе исследования мифов в этих феноменах обнаруживается одно существенное различие: мифологически-ритуальное преодоление границ пола имело смысл лишь на фоне жёсткого разделения полов в культуре. За пределами этого разделения оно становится выходом не в состояние первоначальной целостности животворящего хаоса, а в цифровое измерение низведения человеком себя до техники.

Так возникает и получает широкое распространение совершенно новый тип человека – «андрогинного» не в смысле метафизической обоеполости, а в смысле постгендерности, преодоления пола, слияния полов в одном человеке и обретения им бесполого статуса «оно» или «они». Трансгуманизм полагает, что именно этот идеал станет вершиной человеческой эволюции, воплотив в себе предельное совершенство. Ведь, с точки зрения трансгуманистов, чем большими возможностями обладает человек, тем лучше. Вбирая в себя характеристики обоих полов, он способен на большее. Но трансгуманизм ошибается, поскольку человек грезит, а не эволюционирует: «Если бытие равно пониманию бытия, то эволюция невозможна. И человек невозможен.

³¹⁴ Ульянов В.А. Постгендерная характеристика виртуального: генезис андрогинности // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2012. № 2. С. 158-171.

Ведь человек — это девиация, отклонение от тождества»³¹⁵. Он — не природное существо, а значит, борьба с природой для него бессмысленна, он уже вышел за пределы её обусловленности в момент его появления, т.е. в момент взрыва галлюцинаций, согласно философии Ф.И. Гиренка. Не является он и существом социальным, поскольку человек — это ритм, а социум задаёт алгоритмы: «Человек — это не алгоритм, а неожиданное вдруг»³¹⁶. Поэтому преодоление социальных конструкторов тоже не имеет антропологического смысла.

Таким образом, можно заключить, что постгендерное направление современной мысли борется с миражами. Ведь что такое гендер? Мыльный пузырь, симулякр, продукт воображения человека в его попытке превзойти самого себя, выйти за собственные пределы.

Избегая сущностных характеристик пола в виртуальном коммуникативном пространстве, человек ускользает от самого себя и ставит под сомнение границы культуры. Но постгендеризм современности не ограничивается идентичностью отдельных людей. Не ограничивается он и исключительно социальным измерением, политическими и экономическими проблемами, на решение которых претендует. Постгендерный идеал вырастает в идеологию, которой служат новые технологии медицины и инструменты воздействия на сознание человека в массмедиа. В попытках обменять человеческую двойственность на множественность постгендерный идеал охватывает сами основы понимания человека, в результате чего возникает новый тип человека — человек трансгендерный. Бодрийяр полагал, что феномен трансгендерности не сводится к стремлению сменить пол, т.е. перейти из одного полюса в другой. Он предвосхищал в нём глобальное явление двуполого гермафродитизма, охватывающего всю современную

³¹⁵ Гиренок Ф.И. Сознание: смена перспектив. // Философия хозяйства. 2014. № 6 (96). С. 161—174.

³¹⁶ Философский манифест Московской Антропологической Школы // Человек.RU, №14, 2019. С. 220-229.

культуру, которая также становится и трансмедиальной, и трансполитической в том смысле, что в ней исчезают различия, а вместо них остаются маски.

В «Прозрачности зла» Бодрийяр пишет, что кибернетическая революция побудила человека к тревожным вопросам «человек я или машина», «мужчина я или женщина», которые стали для него неразрешимой проблемой. С точки зрения Канта, эта проблема представляет собой бесконечный процесс сознания различий, из которого невозможно осознать, что именно мы различили. Бодрийяр утверждает, что цифровая революция привела к тотальной утрате различий, а значит, и сознания. В этом смысле, новый мир стал прозрачным. Гиперреальность в нём пришла на смену исчезающей реальности. Политика превратилась в трансполитику, экономика – в трансэкономику, искусство – в трансэстетику. Приставка «транс» означает, что все эти сферы разрастаются до безграничных симулякров, между ними стираются границы. Точно так же и тему пола уже нельзя отделить от политики, экономики, эстетики и философии. В этом смысле, транс-идеология поглощает культуру, подобно вирусу неразличимости. Заражаясь им, человек передаёт свою двойственность адской машине, которая бесконечно расширяется, выходя за собственные пределы. Следствием такого расширения становятся хаос неопределённости и пустота сознания, которое больше не может исходить из эстетических категорий и проводить различия между прекрасным и безобразным. Новая эстетика вбирает в себя все существующие виды эстетики, в ней все становится прекрасным, поскольку искусство – всюду. Наряду с эстетикой трансгрессирует и этика, преодолевая границы между приемлемым и неприемлемым, нормой и не-нормой. Подобные процессы можно наблюдать и в отношении человека. Западные антропологи отделяют от него человечность, и она начинает гулять по миру – человеческими становятся леса, животные и предметы. Принадлежность к тому или иному полу аналогично переходит границы частной сферы, становясь публичным, медийным,

политическим актом саморепрезентации. Например, в современных медиа-пространствах проблема гендерных меньшинств обсуждается наряду с проблемой эйблизма, дискриминации по признаку психических расстройств, в пространстве одного дискурса, что наглядно демонстрирует поставленную Бодрийяром проблему смешения границ.

Медиа разносят тоску по бытию самим собой, которое невозможно без самостояния. Но, чтобы стоять самому, человеку необходимо при чём-то себя удерживать. Не играть в безразличие к различиям, а осознавать их. Не умножать различия, а выносить свою двойственность, оставаясь в сознании. На вопрос «почему всё ещё не исчезло» Бодрийяр отвечает: потому что есть двойственность человека. Потому что человек одновременно утверждает и отрицает. Он существует в парадоксальной логике одновременных «да» и «нет», а не в чёрно-белой машинной логике взаимно исключающих друг друга единиц и нулей. И именно несовпадение с собой является главным различием в самом человеке. Пол представляет собой его метафору. Это различие неисчислимо, а значит, не может быть множеством. Оно коренится в человеческой субъективности, а значит, не подвержено объективации. В этом смысле, постгендерный постчеловек является следствием исчезновения метафоры пола, отсылающей к сущностной раздвоенности человека, позволяющей ему удерживать себя в сознании.

4.5. Изменение отношения к полу человека в современном христианстве

В средневековой и русской философии были попытки сблизить как первочеловека, так и Христа с андрогином. Согласно церковной догматике ни первочеловек, ни Христос не является андрогином в строгом смысле слова, поскольку андрогинизм означает обоеполость. В христианстве понятие обоеполости является излишним по отношению к понятию девства, которое существует вне пола и над ним. Девство может быть сопоставлено с

андрогинизмом, но, с точки зрения христианской веры, оно представляет собой высшее, по сравнению с ним, состояние целомудрия.

Исходя из христианской религии, у человека есть выбор жизненного пути – вступить в брак или посвятить себя Богу в монашеской жизни. И в том, и в другом случае в христианской культуре сохраняется различие между полами, которое касается их социальных функций. Антропология апостола Павла ограничивает эти различия исключительно социальным контекстом, признавая, что во Христе их нет, как и нет других социальных различий. Т.е. различия существуют исключительно на эмпирическом уровне, однако в них есть религиозный смысл, поскольку они касаются отношений, в которые вступает человек, находясь в церкви или в браке, а брак в христианстве является священным союзом. Например, у мужчины есть возможность высказать в церкви слово, женщине же рекомендовано молчание. Женщине также предписано носить головной убор в церкви. Глубинный метафизический смысл этих различий в том, что понятие женщины в христианстве тесно связано с символической сокрытостью, которая является невыразимой, а значит, выражается посредством отсутствия выражения. Взаимосвязь между женщиной и сокрытостью представлена в идеале Божьей Матери, которая воплощает смирение и кротость. Мужчина, напротив, является открытым, его внутренний свет ищет выражения, что отражает символизм сошествия Христа на землю. Регламентация взаимоотношений между мужчиной и женщиной в христианстве находит символические основания в таинстве отношений между Христом и Церковью. В браке мужчина и женщина должны соответствовать своей подлинной природе, внутреннему человеку, чтобы помочь друг другу спастись. Мужчине предписано заботиться о жене и детях, а жене – убояться мужа³¹⁷ и повиноваться ему³¹⁸.

³¹⁷ Еф. 5:33.

³¹⁸ 1 Пет. 3.1.

Вместо правовых отношений, характерных для реалий современных семей, основой для супружеских отношений в традиционной христианской религии является этика чести, в рамках которой невозможно представить себе, чтобы муж пользовался своей властью во вред жене, т.к. таким образом он обрек бы себя на бесчестие. Целью брака в христианстве является деторождение. В некотором смысле, брак может быть сопоставим с динамическим единством противоположностей в идеале андрогина, поскольку за браком в христианстве стоит символ целостности. В нём мужчина и женщина дополняют друг друга. Мужчина представляет «открытость», женщина – «сокрытость», мужчина посвящает себя социальной жизни, женщина – дому. На сущностном уровне муж и жена едины. В деторождении целостность их союза находит свое воплощение. Посредством деторождения продолжается род, и дети могут доводить до конца дела своих родителей. Таким образом, посредством вступления в брак и деторождения человек стремится к целостности во Христе.

Альтернативным способом достижения целостности в христианстве является жизнь в девстве, и этот путь, в отличие от брака, ведёт человека к цели спасения прямо, через Христа, через служение Богу и отречение от мира. Выбирая путь девства, человек отрекается от ограниченной части своей природы, связанной со сферой пола, чтобы дать жизнь своему внутреннему человеку, деве.

Пол, в котором человек родился, в христианстве является указанием на модус бытия внутреннего человека, он предписывает определённую гармонию, не противясь которой человеку будет легче спастись. Но пол не затрагивает глубин личности человека, поэтому как в браке, так и в девстве человек может достичь главной цели христианства.³¹⁹

Однако в современном западном христианстве наблюдаются значительные изменения, связанные с вопросами пола, семьи и брака.

³¹⁹ Вевюрко И.С. Мужское и женское в антропологии апостола Павла. Доклад, сделанный в Милане. 2014 год.

Например, появилась феминистская теология, которая пересматривает представления о роли женщины в религии и культе, а также о природе Бога³²⁰. Также появляются дискуссии о сексуальности в Библии, которые не были приняты в прошлых веках, ведь взаимоотношения между мужским и женским началами понимались в Библии аллегорически, а не буквально. С переходом к буквальному пониманию этих вопросов заново поднимается проблема пола в христианской религии. Само свободное обсуждение этих вопросов означает снятие прошлых табу, попытку избавления от репрессий сознания. Наиболее консервативную позицию из всех направлений христианства занимает православие, наиболее новаторскую – протестантизм.

Феминистская теология подвергает переосмыслению само Божество и предлагает внесение в Троицу женского начала. Подобные попытки предпринимались в русской софиологии, где Святой Дух нередко отождествлялся с Софией. Феминистская теология предлагала замену Христа на Христу. В качестве аргументации это направление теологической мысли опирается на концепцию Тиллиха, в которой предлагается забыть вызывающее смятение и страх слово «Бог» и заменить его иными понятиями – глубина или основа³²¹. Не столь важно, какими именно понятиями мы его заменяем, гораздо важнее, что мы перестаём его употреблять, что в итоге приводит к христианству без Христа. Попытка заменить Христа на Христу³²² означает акцентирование внимание на теме пола в Троицы, внесение в неё темы пола. Таким образом, божественное становится для человека имманентным, посюсторонним и подручным. Оно обретает приближенные к человеку очертания и земной пол, которого было лишено раньше.

Протестантская теология пытается размыть границы между материальным и идеальным, предлагая гендерно нейтральный язык. Тем

³²⁰ Дэвидсон Р. Пламя Яхве: Сексуальность в Библии. – М.: Эксмо, 2015. С. 15.

³²¹ Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека: монография. – М.: Проспект, 2017. С. 336.

³²² Там же. С. 300.

самым она стремится снять проблему различий, которые порождают репрессии.

Трансформации в понимании религии и этики, связанные с гендером, в современном мире неизбежно влияют друг на друга. Для классической религиозной картины мира была характерна абсолютистская мораль, которая предполагала существование единой для всех истины, теперь же этика обретает дискурсивную форму поиска удовлетворяющего всех решения, интерсубъективного консенсуса. Новый подход к этике предполагает, что нравственная норма не предзадана, поэтому она может бесконечно пересматриваться в процессе дискуссий. Главной целью этих дискуссий является абсолютное согласие, которое уже представляет собой не императив, а синтез разных позиций. Поскольку такое согласие не может быть достигнуто единожды и на долгое время, этике дискурса приходится довольствоваться промежуточными и частичными решениями этических проблем, что ведёт к постоянной неопределённости и бесконечно процессуальному характеру переговоров. В этой неопределённости появляется ценностный хаос, поскольку в ней трудно отличить плохое от хорошего, и это отличие не является самоцелью. Самоцелью в новой этике является компромиссное решение, которое уже не зависит от чего-то абсолютного, а значит, не может быть надёжным и достойным доверия, а также не предполагает сознательного самоограничения и волевого решения человека поступать определённым образом, поскольку новая этика ориентируется на комфорт.

4.6. Различия в понимании андрогинизма в мифах и современной западной культуре

В мифологически-религиозном контексте восточной философии можно выделить два типа понимания андрогина. Первый тип представляет собой тотальную, нераздельную и недифференцированную целостность

первосущества или Абсолюта. Она включает в себя весь мир в свёрнутом виде, в потенции. В её распаде на двойственность или множественность проявляется динамика творения мира и жизни. Из статичного, неподвижного состояния самозарождается подвижный, изменчивый мир, который затем, согласно цикличности мифа, сворачивается вновь, возвращаясь к первозданному состоянию единства. Второй тип являет собой двойственность в единстве. К нему относятся парные и андрогинные божества, а его тайным смыслом является онтологическое единство мужского и женского начал во взаимном дополнении. Такое единство может быть представлено как в форме двух божеств, которые нераздельны на самом глубинном уровне, либо в форме андрогинных божеств, которые сочетают в себе мужские и женские качества, а значит, обладают особым могуществом и статусом. Сочетание несочетаемого возвышает их над половым разделением, благодаря чему они предстают как самодостаточные и изначально полные в самих себе, что проявляется в их способности к самопорождению. В обоих типах разделение полов относится к материи, внешней видимости, необходимой для их взаимодействия и свершения божественной игры. На более тонких пластах бытия это разделение, оказывается относительным, т.к. у них обнаруживается общий источник. Такое понимание андрогинизма характерно для мифов, восточных религий, духовных практик и культов.

Выделение этих типов андрогина важно для того, чтобы выявить философско-антропологические основания данной темы. Являясь существом двойственным и мучимым противоречивыми стремлениями, человек испокон веков мечтал о целостности, покое, гармонии. Эта двойственность охватывает всё его существо и побуждает к выбору и решению. Человек может выбрать один из множества путей, следовать одному чувству и одной цели, однако с ним всегда незримо будет присутствовать его двойник, который проявляется в сомнениях или голосе совести. Такой двойник символически отражён в образе андрогина, что делает его привлекательным для человека. Человек стремится жить со своим двойником в мире, а его

высшим долгом по отношению к себе является забота о собственном двойнике. Терзаемый внутренними противоречиями, человек мечтает о первоначальной целостности, из которой он пришёл, где он ещё не выделял себя из мира и не было разделений на «мы» и «они». Переживание такой целостности доступно человеку в трансовых состояниях сознания и мистическом опыте. В них трагически переживаемая человеком двойственность обретает полноту единства, но не схлопывается в одномерное цифровое измерение, как это происходит с андрогином во плоти в реалиях современного мира.

Сопоставляя мифологические репрезентации андрогина, как символа первоначальной целостности или двойственности в единстве и современные тенденции человека избавиться от ограничений собственного пола с опорой на идеологию квир-теории или постгендеризма, важно отметить разницу между этими подходами. Первобытный человек вовсе не стремился преодолеть свой пол. Напротив, в ритуалах андрогинизации человека сокрыта возможность временного достижения им символической обоеполости, которая является более полным и ресурсным состоянием, в сравнении с его мирской половинчатостью. В возвращении к образу первозданной целостности человек соприкасается с силой обоих полов, с источником жизненной силы для обоих полов. Современный человек, напротив, стремится нивелировать пол как таковой и заменить его гендером. Для квир-теории пол перестаёт иметь какое-либо метафизическое значение, а значит, для человека он становится помехой, а не источником жизненной энергии и вдохновения. Гендер надстраивается над полом, и человек вовлекается в процесс самоконфигурирования. От ритуалов андрогинизации этот процесс отличается не только элиминацией метафизического измерения и переходом от глубины к поверхности, но и тем, что процесс андрогинизации человека перестаёт быть сакральным, становясь профанным и встраиваясь в его повседневность.

В ритуальной андрогинизации возвращение человека к символической обоеполости сопровождало практики инициации и перехода в самом широком смысле. Квир-теория, напротив, постулирует, что сам пол человека является всего лишь эффектом, поэтому в любой момент времени он может стать иным. И тогда пол человека превращается в перформанс, спектакль, игру. Человек перестаёт относиться к нему серьёзно, утрачивая связь с ресурсом целостности и полноты, которая обретается в ритуалах посредством андрогинизации. Если в культуре исчезает разделение по признаку пола, напряжение между бинарными оппозициями, в ней появляется одномерность. Процессы превращения пола в гендер, а человека – в цифру связаны с упрощением человека и его способности воображать, мыслить, чувствовать. Во-вторых, тенденция к буквальной андрогинизации личности человека нивелирует феномен «третьего пола», который, как показал предшествующий анализ, имел место быть в некоторых культурах. Вместо третьего пола появляется бесчисленная россыпь конфигураций пола, которые становится трудно отличить друг от друга. Вплоть до того, что гендер каждого человека становится уникальным выражением его индивидуальности, срастаясь с ней. Так, из гендера исчезает форма, он становится изменчивым и конфигурируемым самим человеком по собственному усмотрению, а значит, оторванным от культуры. Кроме того, идея преодоления пола, подразумевающая избавление от него, в современной культуре тесно связана с идеями постгуманизма и технологического бессмертия человека. Избавляясь от пола, человек не возвышается до божественного андрогинного существа и не соприкасается с запредельным мистическим опытом, а низводит себя до техники, которая функционирует по законам интеллекта, а не аффекта, предсказуемой логики, а не воображения и творчества.

В современной культуре изменился и романтический контекст мифа об андрогине. Если значение двойственности в единстве в мифах часто указывало на брак, необходимости конструктивного сосуществования полов

друг с другом, современный андрогин во плоти становится самодостаточным в одиночестве. Он больше не нуждается в любви и дополнении, поскольку объединяет мужское и женское в самом себе. Ценность плодородия сменяется бесплодием.

Таким образом, можно заключить, что андрогинность в мифологиях и ритуальных практиках значительно отличается от андрогинизации человека в современной культуре и по качеству, и по смыслу, и по философским следствиям. Для первобытного человека бинарная гендерная модель лежала в основе его выживания и жизнеспособности общества. Даже особые люди «третьего пола» состояли в определённом отношении к этой модели, по-своему обеспечивая её воспроизводство. Для них также существовало особое место в обществе и особая миссия в нём. Современный же человек подвергся непосредственной андрогинизации, поскольку различия между полами начали стираться. Мужчины и женщины теперь стремятся не дополнять друг друга, а конкурировать друг с другом, что порождает не только войну между полами, но и борьбу за обретение качеств противоположного пола, которые увеличивают шансы на успех. Если в первобытных культурах выраженное несоответствие идентичности человека своему биологическому полу воспринималось в парадигмах особого предназначения, либо отклонения от нормы, от которого надлежит избавиться, в настоящее время оно становится нормой культуры. Трансгендерность выходит и за пределы перехода от одного пола в другой, становясь внеполовым и внегендерным феноменом, поскольку теперь она охватывает все небинарные гендерные вариации и может быть частичной, например, являясь одной из предпочтительных ролевых моделей человека или одной из его субличностей. Активисты поддерживают её депатологизацию, а значит, доступность и желательность для каждого человека. Ненормальным становится некритичное принятие собственного пола, поскольку оно объявляется навязанным репрессивными властными структурами конструктом, препятствующим социальной адаптации человека в новом мире, который ориентирован на воплощённых

андрогинов. Такая ситуация приводит к тому, что символическая андрогинизация для современного человека становится излишней и целиком оказывается посюсторонней. Ключевым различием между метафорическим и умозрительным андрогином прошлого и буквальным андрогином во плоти реального человека настоящего состоит во встроенности последнего во всеобщий процесс технологизации и виртуализации общества. Эти процессы упраздняют гендерные различия, предоставляя человеку бесконечные возможности самотрансформации как на уровне языка, идентичности и репрезентации себя, так и на уровне тела. Бесполой идеал современного человека близок не к отражённой в мифах полноте до дифференциаций, а к киборгу, который является не целостностью, а сборкой разрозненных конфигураций. В этом смысле, он в большей степени напоминает гермафродита, чем андрогина – искусственно воссозданную земную, а не небесную целостность после того, как раскол уже произошёл. Тесно связанными с воплощением этого киборга оказываются экономические и политические, а не духовные и метафизические проблемы, что означает снижение его онтологического статуса, переход от бытийственных проблем к конечным проблемам сущего.

4.7. Критическое осмысление перехода от метафизики пола к философии гендера и постгендеризма

Развитие гендерных исследований и деконструкция метафизики пола привели к появлению дискурса о гендере в философии. В отличие от пола, у гендера нет собственной сущности, и он является лишь пустым социальным конструктом, который формируется и наполняется смыслом в контексте властных отношений, репрессирующих субъекта. Значит, гендер может быть реконструирован произвольным образом. Воплощение в современном обществе подрывающей основания гендера тенденции можно наблюдать в борьбе меньшинств за освобождение и претворение квир-теории в жизнь.

Вынесение темы пола за пределы философского дискурса стало возможно за счёт её избавления от метафизических оснований, на деконструкцию которых и был направлен постструктурализм. Но избавление от них не освобождает человека от тех проблем, которые посредством постструктурализма так и не были решены. Например, с проблемой борьбы полов, которую подробно анализировали русские философы, или драматически расколотой целостности человека в контексте темы пола. Гендерная теория осталась на уровне игр языка и не смогла разрешить эти проблемы, а лишь отодвинула их, подменив метафизику пола на дискурс о гендере, который породил бесконечное множество лишних сущностей в форме бесчисленных вариаций всевозможных гендеров. Такой дискурс не даёт оснований для философского синтеза всех этих языковых конструкций.

Для разрыва связей между полом и гендером необходима редукция феномена пола к телесному или социальному образованию, что означает утрату его метафизического, а значит, и духовного измерения, т.е. лишение пола человека статуса неизменной данности, которая подвержена лишь мистическим и умозрительным трансформациям. Превращение пола в конструкт гендера приводит к его распаду на множество и преобразование в инструмент самовыражения человека. Пол начинает восприниматься человеком, как способ бесконечного саморасширения, что подкрепляется развитием технологий, которые позволяют производить не только знаковые трансформации гендера, но и непосредственно перекраивать телесность человека. Пол становится текучим и изменчивым феноменом, который в любой момент может быть преобразован. В этом контексте теряет свой смысл и феномен андрогина в прежнем метафизическом понимании, поскольку проблема пола начинает решаться не на основе духовно-этического должностования человека, а на основе свободного выбора, в котором человек стремится превзойти заданные его телесностью ограничения, возвыситься над ними из позиции творца самого себя. Для этого неизбежно требуется не преодоление, а поддержание разрыва между

биологическим, психологическим и социальным способами человека быть, что исключает целостность. Так, проблема целостности, которая стояла за метафизическим идеалом андрогина трансформируется в современном обществе в проблему ничто или отрицания, бегства человека от несвободы. А свобода сейчас ассоциируется не с избавлением от страстей, как у христианских философов, а с наиболее полным воплощением в жизнь своих желаний с использованием возможностей капиталистического общества. В этом смысле, человек стремится уже не к гармонии единства, а к превосходению самого себя. К тому, чтобы стать сверхчеловеческим существом, идеал которого может сравниться с языческим пониманием андрогинов как обладающих надчеловеческим могуществом. Но, в отличие от описанной в мифе Платона ситуации, над современным идеалом постгендерного человека нет богов, которые могли бы ограничить его. Анализируя трансформацию понимания свободы в современном обществе, в сравнении с классическим, П.Д. Тищенко отмечает, что в классическую эпоху свобода состояла в ориентации человека на творчество и создание нового, а в современную – на выбор из того готового, что уже предоставлено³²³. Такая ситуация отказа человека от прокреативной позиции согласия с творческой силой природы в пользу позиции тотального контроля над своим телом проблематизирует экзистенциальные границы его существования и превращает дар человеческой жизни в продукт био-политики рынка³²⁴.

Предельной степенью выражения пластичной категории квир является бесполой человек, который представляет собой чистое «ничто» по отношению к своему полу. Это ничто необходимо для самопроизвольного создания новых гендерных эффектов в каждый момент времени. Согласно Бердяеву, такое «ничто» означает уничтожение полярности полов, которое,

³²³ Тищенко П.Д. Персонализированная медицина как феномен общества потребления (к вопросу о смысле персонализации) // Знание. Понимание. Умение, 2017. № 2. С. 29-42.

³²⁴ Тищенко П.Д. Био-власть в эпоху биотехнологий. – М., 2001. С. 8-10.

по его мнению, ведёт к обнулению творческого потенциала человека. Бесполой идеал современной культуры является тенью вытесненного из неё андрогинного идеала, в целостности и полноте которого больше нет смысла. Андрогин в современном обществе перестал быть исключительно символическим концептом, покинул область воображаемого и стал буквальным, превратившись из умозрительного конструкта или метафоры в реально воплощённое телесное существо, что привело к утрате границы между андрогином и гермафродитом. В религиозно-философских концепциях эта граница означала невоплотимость андрогинного идеала на земле по причине несовершенства тварного мира. Однако теперь благодаря технологиям проблема несовершенства является частично решённой, что позволяет упразднить различия, которые раньше казались непреодолимыми.

В связи с критикой метафизики человек оказался пойманным в ловушку собственной идентичности. Теперь вместо вопроса о воссоздании утраченного им единства он решает вопрос, кто он такой и кем ему нужно быть завтра, а центральное место любви в мифе об андрогине заняла проблема поиска и выражения человеком собственной индивидуальности, в чём отражается присущий современной культуре феномен нарциссизма. Согласно П.Д. Тищенко, современный человек втягивается в «заवораживающую игру контингентных само-идентификаций, устойчивость которых определена случайными событиями публичного признания»³²⁵.

Кризис идентичности, переживаемый человеком в изменчивом обществе, является одной из основ проблемы гендерного дискурса. Б. Гройс отмечал, что нестабильность современного социального пространства приводит к тому, что изменения в нём перестают замечаться, поскольку они не стабилизируются, что ведёт к исчезновению ощущения перемен³²⁶.

³²⁵ Тищенко П.Д. Био-власть в эпоху биотехнологий. – М., 2001. С. 83.

³²⁶ Гройс Б. Все меняется, но у нас нет ощущения перемен. [Электронный ресурс]. URL: <http://globosfera.info/2015/02/10/vse-menyaetsya-no-u-nas-net-oshhushheniya-peremen/> (дата обращения: 9.05.2021).

Человек утратил своё место в обществе и попал в калейдоскопическую действительность изменчивых и релятивных ценностей, в которой он обречён на то, чтобы каждый раз выбирать себя заново - свою профессию, гендерную идентичность и т.д. Становясь бесполом, человек обнуляет себя, чтобы в любой момент можно было сделать иной выбор. Идентификация с тем или иным полом становится для бесконечно выбирающего и перевыбирающего человека невыносимым ограничением, и он пытается избавиться от него, заменяя не оставляющий выбора пол на гибкий и плавающий, спектральный гендер, который можно конституировать заново в каждый момент «здесь и сейчас».

Ж. Бодрийяр писал о том, что именно половое различие становится основополагающим для культуры, в которой происходит деградация: «Фактически, сексуальность, в своей биологической и претенциозной очевидности, отмечает самое слабое и самое незначительное различие, то, которое приходит, когда все другие теряются»³²⁷. Он имел в виду, что существуют более значимые и заряженные напряжением полюса различий между людьми, которые были актуальны в древних культурах, например, между инициированным и тем, кто не прошёл инициацию. Для Бодрийяра множественность гендеров представляла бы собой игру знаков, охватывающую современное общество, похожее на маскарад, стирающий любые различия.

Продолжая мысль Бодрийяра, можно принять его аргумент об онтологически более значимых различиях между людьми, чем гендерное или половое, и тогда вполне вероятно, что гендерный дискурс отражает не только кризис идентичности современного человека, но и кризис его духовного поиска в холодной реальности машин и технологий, из культуры которой исчезли инициатические практики, которые более всего были связаны с человеческим полом и часто сопровождались символической

³²⁷ Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии. М.: Рипол-Классик, 2018. С. 149.

андрогинизацией посвящаемого. Популярный сейчас образ бесполого человека отсылает к идентичности ребёнка, о котором в контексте метафизики пола писал В.В. Розанов, что в нём пол ещё не определён и не набрал силу, поэтому в нём прослеживается трансцендентное единство полов в их сочетании. Согласно В.В. Розанову, пол дифференцируется по мере взросления, а человек, в котором эта дифференциация не происходит, остаётся незрелым отроком, лишённым полноты жизненной силы, муже-девой или дево-мужем. Вполне вероятно, что современную культуру охватывает именно этот процесс в связи с тем, что возраст детства и юности значительно продлён, и в обществе отсутствуют какие бы то ни было практики инициаций, позволяющие провести чёткое различие не только между полами, но и между статусами зрелости и незрелости.

Помимо проблемы зрелости, перед современным человеком стоит проблема его смерти, а тесную связь этой проблемы с метафизикой пола отмечал и Шопенгауэр, и Бердяев. Лишившись инициатических практик, человек перестал получать социально регламентированный опыт символической смерти, что сделало его беззащитным перед ней, несмотря на стремительное развитие технологий продления жизни. Можно предположить, что эксперименты с собственной гендерной идентичностью являются попыткой человека бросить вызов собственной смертности, отрицая власть пола, поскольку именно пол связывает человека с его смертной телесностью. Смерть не вписывается в абсолютизированные ценности вечного восхождения к успеху и сталкивает человека с его хрупкостью, уязвимостью и зависимостью. Отрицая пол, человек пытается отрицать свою смертность, утверждая новое, формируемое им самосознание в противопоставлении себя рабской зависимости от природы, обесценивающей его личную волю, свободу и уникальность.

Таким образом, гендерный дискурс в современном обществе не лишён метафизических оснований, несмотря на попытки постструктурализма и вытекающей из него квир-теории деконструировать метафизику посредством

парадоксальных языковых конструкторов, ставящих под сомнение бинарные оппозиции властных отношений. Размягчение иерархий в сочетании с ускорением темпов жизни привело к тому, что человек оказался в ситуации хаоса, в которой он лишился стабильности собственной идентичности и столкнулся с её кризисом. Тем не менее, вечные проблемы, связанные с жизнью и смертью, борьбой полов и целостностью не утратили актуальности и для современного человека, что, возможно, и стоит за его отчаянными поисками гендерного самоопределения в среде бесконечно расширяющихся возможностей и сменяющих друг друга событий. Обнуляя значимость своего пола и превращая его в гендер, человек стремится превзойти самого себя, выйти за собственные пределы и преодолеть ограниченность своей телесности, самостоятельно утверждая, каким ему быть.

Примечательно, что постмодернистская философия, по своей сути, критикует саму возможность создания чего-то принципиально нового, как идеал модернизма, ведь из неё следует бесконечная пересборка одного и того же в бесплодных попытках окончательно освободиться от власти субъекта и бинарных оппозиций, которые можно лишь разобрать и размягчить, но не упразднить и не подвергнуть синтезу. В отличие от постмодернистского дискурса о гендере, русская религиозная философия, повествующая об андрогине, считала творчество смыслом человеческой жизни и рассматривала его в тесной связи с проблемой пола, бинарность которого и является источником творческой энергии. Эта энергия ослабевает, когда выравниваются полюса. Однако сейчас мы наблюдаем не исчезновение, а изменение понимания творчества, которое уже значительно оторвалось от привилегированной фигуры автора и позволило обнаружить себя множественным, амбивалентным и диффузным структурам, которые напоминают по форме изменчивую, пластичную и текучую гендерную самоидентификацию человека в пространстве современности.

Заключение

Первая глава данной диссертационной работы была посвящена теме первоначальной целостности и расколотости мира и человека в мифах, философии древнего Востока и ритуальных практиках. Концепт андрогина, как идеальный тип человека, был проанализирован в ней с точки зрения образа тотальной целостности в его непосредственной смысловой конкретности, которая вмещает в себя все противоположные аспекты и потенциально возможные состояния бытия человека. Не совпадая с собой, существуя в модусе ускользающего «что» и будучи двойственным и множащим реальность по своей сути, человек терзается противоречиями, стремится выйти за пределы своей обусловленности и конечности в погоне за гармонией единства и подлинной действительностью в мифах и ритуальных практиках, что позволяет ему достигать особых экстатических состояний могущества и полноты за пределами раскола на бинарные оппозиции. Для первобытного человека хаос, как преддверие смысла является событием радостным, несущим в себе перспективу появления чего-то нового и многообещающего. Символически можно сравнить появление смысла с развёртыванием мира из единого андрогинного существа. Как идеал совершенного человека, эта модель андрогина воплощает собой человека-шамана, который находится между мирами, одновременно пребывая в мирском и запредельном, посюстороннем и потустороннем, мужском и женском. Способ распада андрогинного первосущества на двойственность или множественность (самопроизвольное или беспричинное дробление или эманирование) представляет собой излитие избытка собственной полноты или самопожертвование, что отражает преобладание коллективных ценностей над индивидуальными для первобытного человека.

Во второй главе было проанализировано развитие концепта андрогина в западноевропейской философии, начиная с Платона, миф которого оказал огромное влияние на всю последующую культуру и был многократно переосмыслен в контексте проблем разных эпох. В рамках мифологемы

Платона человеческое бытие трактовалось, как ослабленное и ущербное, поскольку оно утратило присущие ему в доисторические времена могущество и полноту, а любая попытка человека искусственным образом воссоздать утраченную андрогиническую целостность на материальном уровне приводила лишь к пародии на неё в образе дисгармоничного и непропорционального гермафродита. С этой точки зрения, идеал андрогина отражал стремление человека к атараксии, доступной лишь богам гармонии бытия.

С развитием христианства произошла взаимная интеграция платоновского мифа об андрогинах и библейской легенды о грехопадении человека. Ряд гностических и средневековых мыслителей стали интерпретировать грехопадение, как раскол изначально целостного и андрогинного первоадама на ветхого мужчину и земную женщину, вследствие первородного греха. Для гностических интерпретаций была характерна «сильная» версия андрогина, как одноприродного существа, которое характеризовалась тотальной нераздельностью, в то время как философия Средневековья в большей степени делала акцент на объяснительной стороне мифа, раскрывающей причину ассиметрии мужского и женского начал в человеке, которые до грехопадения сосуществовали в гармоничном единстве «слабой» или двуединой версии первоадама. В ней противоположности не были слиты в своей нераздельности, а сосуществовали друг с другом в симметричном единстве. В интерпретациях различались и причины раскола андрогина – у Платона причиной стала гордыня этих существ; мифология гностицизма связывала раскол с отпадением изначально чистого женского начала, Софии, от Плеромы (божественной полноты); Якоб Бёме трактовал раскол, как прельщение Адама природой. В этих интерпретациях присутствуют как внешние, так и внутренние причины раскола андрогина, и, по мере осмысления этой проблемы в философии, внутренние причины выходят на первый план – человек сам становится ответственным как за распад, так и за

синтез собственной целостности. Как идеальный тип, андрогин в средневековой философии воплощал собой человека религиозного, устремлённого к Богу и к спасению. Воссоздать утраченную вследствие грехопадения целостность для средневекового человека означало осознать причину раскола внутри самого себя и искупить её аскезой в надежде на обретение единства в эсхатологической перспективе.

В философии Возрождения феномен андрогина был переосмыслен, как образ всесторонне развитого и совершенного человека, целостность которого стала мерой всех вещей. В андрогине Возрождения антропологический принцип был расширен до онтологического, поскольку на смысловом уровне это совершенное существо, которым был призван стать человек, уже выходило за пределы узкого отождествления с безгрешным первоадамом, и представляло собой единство, включающее в себя множество, не сводимое к сумме своих частей и объёмлющее собой всё сущее. Философия Возрождения уже не стремилась вернуться в прошлое, а смотрела в будущее, наделяя человека прогрессивными тенденциями и особым предназначением, которое заключалось в синтезе всех возможных противоположностей через раскрытие в себе творческой силы любви, как стремления к высшей красоте и единству.

В философии немецкого романтизма феномен андрогина связывался с темами героизма, любви и смерти, Эроса и Танатоса, и понимался либо как потустороннее, посмертное и невозможное в мире единство (Новалис, В. фон Гумбольдт), на которое косвенно указывают переживания человека в любви и созерцании эстетического идеала, либо как образ человека будущего (И. В. Риттер), которому удалось преодолеть смерть и достичь предельного совершенства, в чём содержатся истоки постгуманистических идей. К. В. Ф. фон Шлегель развивал философию любви и брака, опираясь на платонический идеал андрогина и подчёркивая важность динамического обмена между мужским и женским началами, которые не должны аннигилироваться в единстве, но могут дополнить, смягчить и умножить

силу друг друга в живом диалоге. В целом, концепции андрогина в немецком романтизме характеризуются динамикой внутреннего единства, в котором противоположности не сливаются до неразличимости, а сохраняют свою индивидуальность, дополняя друг друга в изменчивом взаимодействии. В качестве идеала человека в немецком романтизме и в немецкой классической философии, в целом, андрогин воплощал собой единство супружеского союза, охватывая контексты любви и брака. Именно в романтической любви человек обретает единство, возможность встретиться с самим собой и достроить себя до целостности.

Третья глава работы посвящена философско-антропологическому анализу феномену андрогина в русской философии Серебряного века, которая критиковала современное ей христианство за присущие ему внутренние противоречия, косность и односторонность, пытаясь вдохнуть в него энергию любви, творчества и свободы. Феномен андрогина, как идеала романтической и всеобщей любви, представлен в философии софийности и всеединства В.С. Соловьёва и Н.А. Бердяева, которые понимали его, как творческую потенцию, раскрываемую друг в друге возлюбленными посредством объединения полярных начал мужского и женского. Идеалистическое понимание андрогина в русской философии восходит к интерпретации синтеза платоновского и библейского мифов Григорием Нисским, который характеризовал нетварного человека как целостного андрогина, не имеющего пола, а значит, объединяющего в себе разделенные вследствие первородного греха противоположности.

Альтернативное, критическое понимание андрогина в русской философии восходит к воззрениям Августина Аврелия, который считал разделение людей на два пола частью божественного промысла. Промысел предусматривал их размножение посредством брака, невозможное из андрогинического слияния противоположностей³²⁸. Исходя из этой позиции,

³²⁸ Нагевичене В. Я. Целостный человек: христианская традиция: дис. ... докт. философских наук: 09.00.13. – Екатеринбург, 2005. С. 76.

возвращение человека к первоначальной гармонии происходит либо через путь целомудрия и девства, в котором человек очищает свой пол, либо через семью и брак, т.е. дисциплину, самоограничение и преображение плоти. В русской философии к критической позиции после долгих сомнений пришёл С. Н. Булгаков, сторонник идеи метафизической самодостаточности Мужского и Женского принципов в себе. С его точки зрения, эти два принципа не нуждаются в дополнении, они целостны сами по себе и гармонично сосуществуют в Божестве, но искажаются, преломляясь сквозь телесное измерение пола человека, которое временно. Похожей позиции придерживался В. Н. Лосский, который полагал, что смешение полов не ведёт к спасению человека, в отличие от целомудренной жизни, в которой половые различия обретают второстепенный характер по отношению к личности. В. В. Розанов также критиковал идею платоновского андрогина, исходя из невозможности вывести из него идею священного брака, который требует динамики взаимодействия разнополых начал, порождающих новую жизнь в акте со-творчества с Богом. Как и у Соловьёва, его гармоничный вариант андрогина представляет собой пару, супружескую чету, а не воплощение двух в одном человеке, но, в отличие от Соловьёва, он пытался одухотворить плоский аспект любви, который Соловьёв считал слишком односторонним.

В идеалистических концепциях андрогина в русской философии этот идеал андрогина представал, как образ человека, достигшего синтеза между разумом и чувством, реализовавшего себя в любви и соборного, причастного к общему делу спасения всех людей. В критических концепциях идеал андрогина, напротив, воспринимался как сбивающий человека с истинного пути – например, сотворчества с Богом в супружеском союзе у Розанова или очищения пола в девстве у С.Н. Булгакова.

В русской философии также присутствовали оригинальные взгляды Мережковского на андрогина как на идеал преображённой плоти, представляющий собой интегративное и синтетическое единство тела, души

и духа; критика реалистичности воплощения в мире андрогинного идеала Е. Н. Трубецким по причине нежизнеспособности этой модели и Л. П. Карсавиным - из-за несовершенства разьединённого тварного мира, преодолимого лишь через смерть.

В целом, для русской философии характерно понимание концепта андрогина в контекстах романтической или супружеской любви, творческого самораскрытия человека, морально-нравственной целостности, духовного опыта и идеала совершенного человека и человечества. По сравнению с западноевропейской традицией, русская философия смогла охватить большее количество смыслов воплощения концепта андрогина в жизни человека, в которой он выступил вдохновляющим, но не оторванным от повседневных реалий идеалом, указывающим человеку на возвышенную и сокрытую за её оболочкой подлинную духовную реальность, отражение которой можно наблюдать в любви, творчестве и свободе.

Четвёртая глава исследования посвящена развитию мысли о деконструкции гендера в постмодернистской культуре и философии постгуманизма. В ней показано, что, подвергнув деконструкции пол человека, философия постструктурализма лишила его метафизических оснований и низвела андрогина с пьедестала умозрительного идеала, сделав его плоским и одномерным. В новой философии андрогин как идеальная модель человека стал буквальным. Теперь он представляет собой реального человека, а не мифологическое существо или умозрительный концепт. Для современной культуры андрогин несёт в себе смыслы замкнутости человека на самом себе, эпатажа, умножения удовольствий и стирания границ. В ней андрогином может стать каждый, осуществив соответствующие способы воздействия на себя в пространстве – коррекцию пола, смену документов, изменение стиля одежды или саморепрезентацию. Такие изменения предполагают переход от иерархических интерпретаций всех связанных с полом и гендером феноменов к эгалитарным, что подразумевает совершенно иное понимание субъекта, не субстанциальное, а конструктивистское.

Преломляясь сквозь призму ценностей каждой эпохи, идеал андрогина обогащался новыми смыслами. В первобытной культуре он был тесно связан с инициациями, мифами и духовными практиками, в античной культуре – с гармонией бытия человека, в Средневековье – с религиозной верой, в эпоху Возрождения – с верой во внутренний потенциал человека, в немецком романтизме – с героическими и мистическими любовными переживаниями, в русской философии – со всеединством и творчеством. В идеале андрогина находила воплощение двойственная и неуловимая грезящая суть человека, не совпадающего с собой и беспрестанно создающего третью сторону – то, чего нет, но что дано; то, чего нет, но что мы хотим, чтобы было.

И лишь в постмодернистской культуре идеал андрогина лишился символического измерения, превратившись в знак, в способ самоконфигурации человека. А самоконфигурация – явление временное, и, в отличие от предшествующих культур, современный «андрогин» уже не связывает человека с вечностью, а является игрой посюстороннего, комбинацией пересобираемого, а значит, воплощает собой непостоянство, сменяемость и размывание смыслов и ценностей. Современный человек существует в безграничном пространстве, где уже нет ни мужского, ни женского, ни хорошего, ни плохого, ни красивого, ни безобразного. В этом смысле, можно сказать, что он вернулся в состояние первоначального хаоса, в котором ему лишь предстоит вновь найти и ограничить самого себя.

В качестве дальнейших перспектив данного исследования можно обозначить разработку аксиологической, этической и эстетической проблематики трансформации идеала андрогина в современной культуре, с точки зрения философской антропологии. Результаты данного исследования могут быть применены не только для теоретического осмысления проблемы, но и для учебной, воспитательной и просвещенческой работы. Социальная значимость полученных результатов состоит в том, что они могут способствовать разрешению гендерных конфликтов в современной культуре. Для этого необходимо выработать эффективные стратегии совладания с

ситуацией гендерного кризиса, которая присутствует в обществе в настоящее время. Поэтому разрешение проблемы упрощения андрогина и сведения пола к гендеру должно быть тесным образом связано с дальнейшими исследованиями в рамках психологии, социологии и культурологии.

Проведённое исследование раскрывает совершенно новое понимание гендера, как феномена «раненого» андрогина, что позволяет найти новые опоры и ориентиры тем, кто заблудился в многообразии гендерного релятивизма. Дальнейший вектор философского осмысления предполагает разработку новой метафизики пола, которая могла бы прийти на смену современной философии гендера и восстановить весь метафизически-смысловой объём идеала андрогина, который был утрачен в попытке постгуманизма свести человека к цифре.

Список литературы

1. Агриппа Н. Речь о достоинстве и превосходстве женского пола. – М.: «Эннеагон Пресс», 2010. [Электронный ресурс]. URL: <https://litlife.club/books/185205/read> (дата обращения: 8.05.2021).
2. Адо П. Плотин, или простота взгляда. [Электронный ресурс]. URL: http://psylib.org.ua/books/ado_p01/txt04.htm (дата обращения: 8.05.2021).
3. Античные гимны / Под ред. А. А. Тахс-Годи. — М.: Изд-во МГУ, 1988. 362 с.
4. Антология мировой философии. В 4-х томах. Т. 1. Ч.1. Философия древности и средневековья. – М.: Мысль, 1969. 576 с.
5. Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья. В двух томах. Т.1. – СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. 539 с.
6. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии // Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. – М.: Мысль, 1989. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ru/HRISTIAN/apok2.txt> (дата обращения: 8.05.2021).
7. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии /Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др. — М.: Мысль, 1989. 336 с.
8. Арагона Туллия. О бесконечности любви // О любви и красотах женщин: трактаты о любви эпохи Возрождения/ Составитель В.П. Шестаков. – М.: Республика, 1992. 368 с.
9. Аристотель. О возникновении животных. М. – Л., 1940. 291 с.
10. Аристофан. Комедии. Фрагменты. – М.: Ладомир, 2000. 1033 с.
11. Бадж Э. У. Легенды о египетских богах. – М.: Академический проект, 2018. 208 с.
12. Бальзак О. Серафита. / Пер. Л. О. Гуревича. – М., «Энигма», 1996. 288 с.

13. Барт Р. Мифологии. – М.: Академический Проект, 2008. 351 с.
14. Батлер Д. Имитация и гендерное неподчинение // Техника «косого взгляда». Критика гетеронормативного порядка / Под ред. И. Градинари. – М.: Институт Гайдара, 2015. [Электронный ресурс]. URL: <https://litvek.com/br/400208?p=1> (дата обращения: 8.05.2021).
15. Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. – Харьков: ХЦГИ: СПб.: Алетейя. 2002. 168 с.
16. Бем С.Л. Линзы гендера. Трансформация взглядов на проблему неравенства полов. – М.: РОССПЭН, 2004. 336 с.
17. Бёме Я. О Трёх Божественных принципах. – К.: ИП Берёза, 2012. 368 с.
18. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. — Париж, 1931. 320 с.
19. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. 608 с.
20. Берестов И. В. Свобода в философии Плотина. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. 382 с.
21. Библия. Книги священного писания ветхого и нового завета: канонические [Текст] . — М, 1994. 298 с.
22. Бовуар С. де. Второй пол. – М: Прогресс, СПб.: Алетейя, 1997. 832 с.
23. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 199 с.
24. Бодрийяр Ж. Почему все еще не исчезло? [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@alesya-bolgova/zhan-bodriiia-pochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo> (дата обращения: 8.05.2021).
25. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. 258 с.
26. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. 389 с.
27. Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии. М.: Рипол-Классик, 2018. 288 с.
28. Бонецкая Н. К. Андрогин против сверхчеловека // Вопросы философии: журнал. – 2011. – № 7. С. 81-95.

29. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. – М.: Мартис, 1998. 445 с.
30. Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. Т. 2. – М.: Наука, 1997. 824 с.
31. Булгаков С. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. 415 с.
32. Булгаков С.Н. Мужское и Женское // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Сост. М.А. Васильевой и А.П. Козырева. – М.: Русский путь, 2003. С 365-388.
33. Булгаков С.Н. Мужское и Женское в божестве // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Сост. М.А. Васильевой и А.П. Козырева. – М.: Русский путь, 2003. С 343-365.
34. Булгаков С.Н. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т.1. – СПб. : ООО «ИНАПРЕСС», М. : «Искусство», 1999. 416 с.
35. Бутовская М. Л. Антропология пола. – Фрязино: Век 2, 2013. 256 с.
36. Вайскопф М. Влюбленный демиург: Метафизика и эротика русского романтизма. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. 696 с.
37. Варава В.В. Taedium vitae или иммортологическая тривиализация смерти // Вестник МИРБИС. 2020. № 4. С. 167-177.
38. Варава В.В. «Ужас тварности». Эсхатологическая тревога как исток русской философии. // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. № 2 (14). 2015.
39. Варава В.В. Феномен «танатологического ренессанса» в современной России. // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. № 1. 2020. С. 117-127.
40. Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. – М.: Академический Проект, 2012. 389 с.
41. Воронова А. В. Гендер как предмет междисциплинарного анализа // Ярославский педагогический вестник. 2015. №2. [Электронный

- ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/gender-kak-predmet-mezhdistsiplinarnogo-analiza> (дата обращения: 8.05.2021).
42. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. С. 29-41. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/12911-%D0%AD%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0-%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%BE%D0%B1%D1%80%D0%B0%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D0%B3%D0%BE-%D1%8D%D1%80%D0%BE%D1%81%D0%B0.pdf> (дата обращения: 8.05.2021).
43. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Пер. Г. Г. Шпета. – М.: Наука, 2000. 495 с.
44. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада: Сост., коммент., пер. с др.-греч., лат, фр., англ., нем., польск. К Богуцкого. – К.: Ирис; М.: Алетейя, 1998. 623 с.
45. Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. – М.: Канон+, 1999. 864 с.
46. Гершенович А.А. Андрогинизм и бисексуальность человека в социокультурном измерении: дис. ... канд. философских наук: 09.00.13. – Ростов-на-Дону, 2004. 129 с.
47. Гёте И.В. Избранные сочинения по естествознанию. – М.: Издательство Академии Наук СССР, 1957. 553 с.
48. Гёте И.В. Фауст. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960. 352 с.
49. Гиренок Ф. И. Фигуры и складки. – М.: Академический Проект, 2014. 244 с.
50. Гиренок Ф.И. Аутография языка и сознания. – М.: Проспект, 2016. 256 с.
51. Гиренок Ф.И. Введение в сингулярную философию: монография. – М.: Проспект, 2021. 304 с.

52. Гиренок Ф.И. Свобода и судьба. Что мы поняли благодаря пандемии? : монография. – М.: Проспект, 2020. 80 с.
53. Гиренок Ф.И. Сознание: смена перспектив. // Философия хозяйства. – М., 2014. № 6 (96). С. 161—174.
54. Гиренок Ф.И. София. [Электронный ресурс]. URL: <http://fedor-girenok.ru/sofiya/> (дата обращения: 8.05.2021).
55. Гиренок Ф.И. Человек: тело для эволюции или тело для грез? // Философия хозяйства. – М., 2019. № 2. С. 153—159.
56. Гиренок Ф.И. Что такое человек? // Философия хозяйства. – М., 2016. № 5. С. 165—174.
57. Градинари И. Квир-исследования // Техника «косого взгляда». Критика гетеронормативного порядка / Под ред. И. Градинари. – М.: Институт Гайдара, 2015. [Электронный ресурс]. URL: <https://litvek.com/br/400208?p=1> (дата обращения: 8.05.2021).
58. Гречко П.К., Пружинин Б.И. Философия. Учебник для вузов. [Электронный ресурс]. URL: <https://litlife.club/books/51821/read?page=298> (дата обращения: 8.05.2021).
59. Григорий Нисский. Об устройении человека. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#0_17 (дата обращения: 8.05.2021).
60. Григорьева М. А., Леонова С. Г. Сосуд «Мистерия целостности». Путь посвящения от двуполости к андрогину // Kant, 2014. – №3 (12). С. 121-124. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sosud-misteriya-tselostnosti-put-posvyascheniya-ot-dvupolosti-k-androginu> (дата обращения: 8.05.2021).
61. Гройс Б. Все меняется, но у нас нет ощущения перемен. [Электронный ресурс]. URL: <http://globosfera.info/2015/02/10/vse-menyaetsya-no-u-nas-net-oshhushheniya-peremen/> (дата обращения: 9.05.2021).

62. Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона. [Электронный ресурс]. URL: <http://platonizm.ru/content/damaskiy-kommentariy-k-parmenidu-platona> (дата обращения: 8.05.2021).
63. Дамаский. Комментарий к «Пармениду». – СПб.: Мир, 2008. 752 с.
64. Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Т. 1. – М.: Мысль, 1972. 363 с.
65. Девихагавата-пурана. Избранное / Пер. с санскрита, предисловие и комментарии А.А. Игнатьева. – М.: Старклайт, 2006. 560 с.
66. Декарт Р. Рассуждение о методе с приложениями. Диоптрика, Метеоры, Геометрия. – Ленинград: Академия наук СССР, 1953. 657 с.
67. Делёз Ж. Имманентность: жизнь... [Электронный ресурс]. URL: <https://zen-to.livejournal.com/2831.html> (дата обращения: 8.05.2021).
68. Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого. // Турнье М. Пятница, или тихоокеанский лимб. – СПб., 1999. 303 с.
69. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.
70. Деррида Ж. Шпоры: Стили Ницше. // Философские науки. № 2, 3. – М., 1991. [Электронный ресурс]. URL: http://es-dejavu.ru/p/Publ_Derrida_Spur.html (дата обращения: 8.05.2021).
71. Джагоз А. Введение в квир-теорию. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. 208 с.
72. Диалоги Платона. Государство. Книга V. [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/plato01/26gos05.htm> (дата обращения: 8.05.2021).
73. Диалоги Платона. Тимей. [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/plato01/27timei.htm> (дата обращения: 8.05.2021).
74. Достоевский Ф.М. Письма. 221. Е. Ф. Юнге. 11 апреля 1880. Петербург // Ф.М. Достоевский. Собрание сочинений в 15 томах. Т. 15. – СПб.: Наука, 1996. 861 с.

75. Дэвидсон Р. Пламя Яхве: Сексуальность в Библии. – М.: Эксмо, 2015. 1008 с.
76. Евлампиев И.И. Гностическое христианство в истории европейской философии // Россия и гнозис. Труды Международной научной конференции «Раннехристианский гностический текст в российской культуре» в ВГБИЛ им. М.И. Рудомино 21.01.2011 г. / Отв. ред. А.Л. Рычков. Т. I. – СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 97–116.
77. Едошина И. А. "Андрогин" в контексте "конкретной метафизики" (Д. С. Мережковский) // Соловьевские исследования. 2017. №4 (56). С. 58-67. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/androgin-v-kontekste-konkretnoy-metafiziki-d-s-merezhkovskiy> (дата обращения: 8.05.2021).
78. Едошина И. А. Художественное сознание модернизма: истоки и мифологемы: монография. – М.-Кострома: Изд-во КГУ, 2002. 350 с.
79. Ермолин А. В., Азов А. В. Софиология и всеединство в философии В. С. Соловьева, Л. П. Карсавина и С. Н. Булгакова // Ярославский педагогический вестник. 2012. №1. С. 302-304. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sofiologiya-i-vseedinstvo-v-filosofii-v-s-solovieva-l-p-karsavina-i-s-n-bulgakova> (дата обращения: 8.05.2021).
80. Зыков В.С. Образ Божий: «мужчина и женщина» или «ни мужского пола, ни женского»? // Вестник Свято-Филаретовского института. № 30. 2019. С. 40-73.
81. Иванова Т.А. Концепт андрогина сквозь призму философии жизни А. Шопенгауэра и Ф. Ницше // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. № 2. Саратов, 2021. С. 135-138.
82. Иванова Т.А. От целостности андрогина к деконструкции гендера: философский контекст и критическое осмысление проблемы // Философия и общество. Выпуск № 1. – Волгоград: «Учитель», 2021. С. 126-142.

83. Иванова Т.А. Проблема андрогинного идеала человека в философии пола В.В. Розанова // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. Выпуск 1. – Пермь, 2021. С. 55-62.
84. Иванова Т.А. Проблема цифрового постгендеризма // Философия хозяйства. М., 2021. — № 4. С. 175-185.
85. Иванова Т.А. Развитие платоновской идеи андрогина в гностической и средневековой философии // Вестник РХГА. Т. 22. № 2. – СПб., 2021. С. 117-124.
86. Кампанелла Т. Город Солнца. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ru/INOOLD/KAMPANELLA/suntown.txt> (дата обращения: 8.05.2021).
87. Канетти Э. Превращение (Перевод Ионин Л.Г.). // Проблема человека в западной философии. / Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Издательство «Прогресс», 1988. 552 с.
88. Кант И. О различии возвышенного и прекрасного у мужчин и женщин // Собр.соч. в 6 т. Т. 5. – М.: Мысль, 1966. 478 с.
89. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 7. – М.: Чоро, 1994. 544 с.
90. Кант. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. 712 с.
91. Карлсон А. Общество – Семья – Личность: Социальный кризис Америки. – М.: Грааль, 2003. 284 с.
92. Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб, 1994. 532 с.
93. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1988. 784 с.
94. Кассирер Э. Техника современных политических мифов //Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1990. № 2. С. 58—65.
95. Климент Александрийский. Педагог. [Электронный ресурс]. URL: <https://kateheo.ru/katekhetika/svjtootecheskaj-tradicij-katehizacii/kliment-aleksandriiskii-pedagog-kniga-1> (дата обращения: 8.05.2021).
96. Кляйненберг Э. Жизнь соло. Новая социальная реальность. [Электронный ресурс]

- URL:https://royallib.com/read/klyaynenberg_erik/gizn_solo_novaya_sotsialnaya_realnost.html#778240 (дата обращения: 8.05.2021).
97. Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / Пер. с аккад. Сост. В.К. Афанасьевой и И.М. Дьяконова. – М.: Алетея, 2000. 456 с.
98. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. – СПб., 2003. 792 с.
99. Козырев А. П. Андрогин «на пиру богов» // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Научная редакция А. П. Козырева; Сост. М. А. Васильева, А. П. Козырев. – М.: Русский путь, 2003. С. 333-342.
100. Кон И.С. Мужчина в меняющемся мире. – М.: Время, 2009. 496 с.
101. Копылова Н. А. Идея андрогинности в античной культуре. // Ученые записки Таврического национального университета имени В.И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». – 2014. – Т. 27 (66), – № 1. С. 97-105.
102. Кудрявцева К. «Жена, облеченная в солнце»: происхождение образа. – М.: Издательский центр РГГУ, 2015. 334 с.
103. Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1979. 488 с.
104. Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1979. 471 с.
105. Кузнецова Д. В. Феномен личности как философская проблема (Н. А. Бердяев и Л. П. Карсавин) // Вестник РХГА. 2018. №3. С. 114-119. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-lichnosti-kak-filosofskaya-problema-n-a-berdyayev-i-l-p-karsavin> (дата обращения: 8.05.2021).
106. Кьеца Л. «Le ressort de l'amour»: Лакан и Платон // НЛО. № 6. 2011. [Электронный ресурс] URL: magazines.gorky.media/nlo/2011/6/le-ressort-de-lamour-lakan-i-platon.html (дата обращения: 8.05.2021).
107. Кэмпбелл Дж. Сила мифа. – СПб: Питер, 2018. 304 с.

108. Лакан Ж. Семинары. Книга 17: Изнанка психоанализа. – М.: Гнозис/Логос, 2008. 266 с.
109. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. 558 с.
110. Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. 1993. 958 с.
111. Лосев А.Ф. Комментарии к диалогам Платона. Компиляция из четырехтомного издания диалогов Платона. – М.: Мысль, 1990. [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/index.htm> (дата обращения: 8.05.2021).
112. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма в мифологии. – М.: Мысль, 1993. 962 с.
113. Лосев А.Ф. Преамбула к диалогу Платона «Пир». // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2 // Философское наследие, т. 116. РАН, Институт философии. – М.: Мысль, 1993. 528 с.
114. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 58. [Электронный ресурс]. URL: <http://pstgu.ru/download/1160569292.Ocherki.pdf> (дата обращения: 8.05.2021).
115. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – СТСЛ, 2012. 586 с.
116. Мазикина Л. Хиджры: как живёт каста неприкасаемых, и почему в Индии боготворят и опасаются «третий пол». [Электронный ресурс]. URL: <https://kulturologia.ru/blogs/280918/40679/> (дата обращения: 8.05.2021).
117. Ману-самхита: Законы человечества. / Отв. ред. Осипенко В. (Парамахамса д.) – М.: Философская Книга, 2011. 384 с.
118. Марсилио Фичино. Платоновское богословие о бессмертии душ // Чаша Гермеса. – М.: Юристъ», 1996. 336 с.
119. Матрица безумия / Карл Густав Юнг, Мишель Фуко. – М.: Алгоритм, Эскмо, 2007. 304 с.

120. Мережковский Д. С. Иисус Неизвестный. – М.: Республика, 1996. 688 с.
121. Мережковский Д. Собрание сочинений в 20-ти томах. Т. 14. Тайна Трёх. Египет и Вавилон. Тайна Запада. Атлантида. – М.: Издательство Дмитрий Сечин, 2017. 807 с.
122. Мёрзлая Н.П. Образ андрогина в раннехристианском гностицизме как принцип идентичности человека // Инновационные технологии в науке и образовании: материалы VIII Междунар. науч.-практ. конф. (Чебоксары, 23 сент. 2016 г.) / редкол.: О.Н. Широков [и др.] – Чебоксары: ЦНС «Интерактив плюс», 2016. С. 242-246.
123. Мерзляков С.С. Главный вопрос философии //Философия хозяйства. 2021. № 3. С. 114—135.
124. Мерзляков С.С. Социокультурная модернизация в логике модели опережающего развития. // Философия хозяйства. 2020. № 6. С. 114—123.
125. Мерзляков С.С., Белоногов И.Н. Культурный ресентимент: изменение траектории развития симулятивной культуры // Известия Юго-Западного государственного университета. Серия: Экономика. Социология. Менеджмент. Т. 10. № 5. С. 229-241.
126. Мещерская Е. Н. Деяния Иуды Фомы (культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды). – М., 1990. 243 с.
127. Мирошников И. Ю. Миф об андрогине в христианском гностицизме // Религиоведение: Научно-теоретический журнал. – № 3. – Благовещенск, 2009. С. 11-21.
128. Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2-х томах). Т. I. 2-е изд. Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: «Советская энциклопедия», 1987. 720 с.
129. Нагевичене В. Я. Целостный человек: христианская традиция: дис. ... докт. философских наук: 09.00.13. – Екатеринбург, 2005. 348 с.
130. Новалис. Гимны к ночи. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ru/INOOLD/WORLD/nowalis.txt> (дата обращения: 8.05.2021).

131. Ноэль Л. Гендер и пол лингама. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.shivaloka.info/post/the-gender-and-sex-of-the-lingam> (дата обращения: 8.05.2021).
132. Оренбург М. Ю. Гностический миф. Реконструкция и интерпретация. – М.: Либроком, 2013. 184 с.
133. Ориген. Гомилии на книгу Бытия. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Origen/gomilii-na-knigu-bytija/#0_1 (дата обращения: 8.05.2021).
134. Парацельс. Магический архедокс. [Электронный ресурс]. URL: <http://platonizm.ru/content/paracels-magicheskiy-arhedoks> (дата обращения: 8.05.2021).
135. Пахомов С. Представление о высшей реальности в философии индуистского тантризма. [Электронный ресурс]. URL: www.indcult.ru/pakhomov_supreme_reality.html (дата обращения: 8.05.2021).
136. Пико делла Мирандола Дж. Гептапл // Чаша Гермеса. – М.: Юрист», 1996. 336 с.
137. Платон. Диалоги. Апология Сократа. – М.: АСТ, 2019. 352 с.
138. Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. — М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2016. 1311 с.
139. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. 528 с.
140. Плотин. Эннеады. – К.: УЦИММ-ПРЕСС; К.: PSYLIB, 2003. [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/ploti01/txt40.htm> (дата обращения: 8.05.2021).
141. Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею». Книга I. – М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2012. 376 с.
142. Прокл. Теология Платона. [Электронный ресурс]. URL: <http://platonizm.ru/content/prokl-teologiya-platona> (дата обращения: 8.05.2021).

143. Протопопова И.А. Платон, Вл. Соловьев, Ж. Лакан: от «андрогина» к «альгаме» (Трансформация платоновской эротологии). // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2015. №5 (148). С. 21-33.
144. Протопопова И.А. Платоновский «Пир» как силен и андрогин // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 16, Вып. 4., 2015. С. 419-424.
145. Рассел Б. История западной философии. В двух томах. Т.1. – М.: Миф, 1993. 512 с.
146. Ригведа. Мандалы IX-X / Изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1999. 560 с.
147. Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. – СПб.: Типография М. Меркушева, 1904. 462 с.
148. Розанов В. В. Люди лунного света. Метафизика христианства. – С.-Петербург, 1911. 207 с.
149. Розанов В.В. Опавшие листья. [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1912_listya.shtml (дата обращения: 8.05.2021).
150. Розанов В.В. Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. – М.: Республика, 1995. 462 с.
151. Розанов В.В. Уединенное. – Петроград, 1916. 156 с.
152. Ростова Н. Н. Проблема человека в современной философии: монография. – М. Проспект, 2020. 176 с.
153. Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека: монография. – М.: Проспект, 2017. 432 с.
154. Рыжакова С. Шабаримала: девственный бог Айяппа, гендерное равенство и споры вокруг религиозной свободы в современной Индии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1 (38). С. 201-228.

155. Сведенборг Э. Десять заповедей // Зигстедт О. Эмануэль Сведенборг. Избранное. – М.: ООО «Издательство Астрель»; ООО «Издательство АСТ», 2003. 880 с.
156. Серое Фиолетовое. Арктические квир-шаманы и бесполой Иисус, или Как трансгендеры связывали два мира, духов и людей // Нож. 21.06.2018. [Электронный ресурс]. URL: <https://knife.media/queer-shamans/> (дата обращения: 8.05.2021).
157. Сидоров И.С. Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. Богословские и аскетические трактаты. Главы о любви. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/tvorenija-prepodobnogo-maksima-ispovednika-kniga-i-bogoslovskie-i-asketicheskie-traktaty/3 (дата обращения: 8.05.2021).
158. Соловьев В. С. Смысл любви. – СПб: Азбука СПб, 2016. 352 с.
159. Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона (Очерк). [Электронный ресурс] URL: https://filosoff.org/solovyov/wp-content/uploads/sites/154/2017/04/solovev-v.-s.-zhiznennaja-drama-platona-ocherk-filosoff.org_.pdf (дата обращения: 8.05.2021).
160. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1988. 892 с.
161. Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. – М.: Правда, 1989. 688 с.
162. Судаков А. К. Метафизика пола И.Г. Фихте как этика любви // Человек. 2020. Т. 31. № 5. С. 54-73.
163. Тищенко П.Д. Био-власть в эпоху биотехнологий. – М., 2001. 177 с.
164. Тищенко П.Д. Биоконструирование человека как гуманистический проект современной эпохи // Наука и инновации. Минск, 2018. № 4. С. 16-21.
165. Тищенко П.Д. Персонализированная медицина как феномен общества потребления (к вопросу о смысле персонализации) // Знание. Понимание. Умение, 2017. № 2. С. 29-42.

166. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьёва. В 2 тт. Т.1. – М.: Товарищество тип. А. И. Мамонтова, 1913. 652 с.
167. Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983. 277 с.
168. Ульянов В.А. Постгендерная характеристика виртуального: генезис андрогинности // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2012. № 2. С. 158-171.
169. Упанишады в переводах. Кн. 3. / Сыркин А.Я. (перевод с санскрита, предисловие и комментарии). – М.: «Наука»; НИЦ «Ладомир», 1991. 256 с.
170. Фейербах Л.А. Сочинения: в 2 томах. Т. 1. – М.: Наука, 1995. 502 с.
171. Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею». [Электронный ресурс]. URL: http://mstud.org/library/nochrist/philo_al/creation/cr134_150.htm (дата обращения: 8.05.2021).
172. Филон Александрийский. Толкования ветхого завета. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. 451 с.
173. Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. [Электронный ресурс]. URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/encyclopedia/articles/59/avtarkiya.htm> (дата обращения: 8.05.2021).
174. Философский манифест Московской Антропологической Школы // Человек.RU, №14, 2019. С. 220-229.
175. Фихте И.Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 391 с.
176. Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона. [Электронный ресурс]. URL: <http://platonizm.ru/content/marsilio-fichino-kommentariy-na-pir-platona> (дата обращения: 8.05.2021).
177. Флоренский П.А., свящ. Семь таинств // Флоренский П.А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа. – М.: Мысль, 2004. 684 с.

178. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75-119. – Киев: Эльга Ника-Центр, 2005. 578 с.
179. Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. 479 с.
180. Франц М. Л. Космогонические мифы. – М.: Клуб Касталия, 2012. 296 с.
181. Франц М. Л. Миф Юнга для современного человека. – М.: Клуб Касталия, 2013. 336 с.
182. Фрейд З. Воспоминание детства. Леонардо да Винчи / Винчи Л. Суждения. – М: Эксмо-Пресс, 1999. С. 416.
183. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. 448 с.
184. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3.– М.: Праксис, 2006. 320 с.
185. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977. 408 с.
186. Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х гг. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2017. 128 с.
187. Хитрук Е.Б. Метафизика «Сверхполового» в философии С. Н. Булгакова // Вестник РХГА. 2016. №1. С. 149-158. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metafizika-sverhpolovogo-v-filosofii-s-n-bulgakova> (дата обращения: 8.05.2021).
188. Черный Ю.Ю. Философия любви и пола Бердяева. – М.: Наука, 2004. 132 с.
189. Чистова М. В. Концепт андрогина в житнетворчестве З.Н. Гиппиус: дис. ... канд. культурологических наук: 24.00.01. – Кострома, 2004. 188 с.
190. Шеллинг. Сочинения в двух томах. Том 2. – М.: Мысль, 1987. 636 с.
191. Шипфлингер Т. София-Мария. Целостный образ творения. – М.: Гнозис Пресс – Скарабей, 1997. 400 с.

192. Шишлова Е.Э. Психологическая и философская рефлексия феномена андрогина как постгендера. Вестник МГИМО-Университета. № 1(34). 2014. С. 244-253. [Электронный ресурс]. URL: <https://vestnik.mgimo.ru/jour/article/view/34/34> (дата обращения: 8.05.2021).
193. Шлегель К. В. Ф. Сочинения. Т. 1. Философия жизни. Философия истории. — М.: Quadrivium, 2015. 816 с.
194. Шопенгауэр А. Метафизика половой любви. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. 224 с.
195. Шпильрейн С. Деструкция как причина становления (1912). [Электронный ресурс]. URL: https://www.rulit.me/data/programs/resources/pdf/Shpilreyn_Destrukciya-kak-prichina-stanovleniya_RuLit_Me_589100.pdf (дата обращения: 8.05.2021).
196. Шримад-Бхагаватам: Песнь восьмая /А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. — М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2018. 718 с.
197. Эбрео Л. Диалоги о любви // О любви и красотах женщин: трактаты о любви эпохи Возрождения / Составитель В.П. Шестаков. — М.: Республика, 1992. 368 с.
198. Эвола Ю. Метафизика пола. — М. Беловодье, 2012. 448 с.
199. Эдингер Э. Анатомия души. Алхимический символизм в психотерапии. — М.: Клуб Касталия, 2011. 301 с.
200. Экхарт М. Проповеди и рассуждения. О девственной женщине. [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt07.htm> (дата обращения: 8.05.2021).
201. Элиаде М. Мефистофель и андрогин. — СПб.: Алетейя, 1998. 374 с.
202. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. — М.: София, 2002. 352 с.
203. Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. — М.: Ладомир, 2015. 552 с.

204. Эткинд А. Эрос невозможного: История психоанализа в России. – СПб.: Медуза, 1993. 463 с.
205. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – Минск: Харвест, 2005. 400 с.
206. Юнг К.Г., Фуко М. Матрица безумия. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2007. 384 с.
207. Якобсен Т. Сокровища тьмы. История месопотамской религии. – М.: «Восточная литература» РАН, 1995. 293 с.
208. Ямвлих. Теологумены арифметики. [Электронный ресурс]. URL: <http://platonizm.ru/content/yamvlih-teologumeny-arifmetiki> (дата обращения: 8.05.2021).
209. Andrzejewski B. Das Männliche und das Weibliche. Aus Wilhelm von Humboldts Philosophie des Menschen. *Lingua ac communitas*, Vol. 20. 2010. Pp. 7-11. [Электронный ресурс]. URL: <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/1536/1/LIN-1.pdf> (дата обращения: 25.04.2021).
210. Baumgardt D. Franz von Baader und die philosophische Romantik. Max Niemeyer / Verlag / Halle / Saale. 1927. 402 s.
211. Benz E. Der Prophet Jakob Boehme. Eine Studie über den Typus nachreformatorischen Prophetentums. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang, 1959. Nr. 3. 173 s.
212. Braidotti R. *The Posthuman*. Cambridge, Polity Press, 2013. 229 p.
213. Derrida J. Geschlecht. *Difference sexuelle, difference ontologique*. [Электронный ресурс]. URL: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/difference_sexuelle.htm#_edn1 (дата обращения: 8.05.2021).
214. Dvorsky, George, James Hughes, and C. T. Hartford. *Postgenderism: Beyond the Gender Binary*. — Hartford, CT: Institute for Ethics and Emerging Technologies, 2008. Pp. 1-18.

215. Ferrando F. Philosophical Posthumanism. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic. 272 p.
216. Hand D. Wilhelm von Humboldt's gesammelte Werke. Berlin, gedruckt und verlegt bei G. Reimer, 1843. S. 827 s.
217. Holland J. German Romanticism and Science: The Procreative Poetics of Goethe, Novalis, and Ritter. Madison Ave, New York, 2009. 221 s.
218. Przygodda P. Deutsche Philosophie. Berlin. Verlag von Julius Springer, 1916.
219. Rehme-Iffert (Tübingen) B. Friedrich Schlegel über Emanzipation, Liebe und Ehe. [Электронный ресурс]. URL: <https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/6440/rehme-iffert.pdf?sequence=1> (дата обращения: 8.05.2021).
220. Schiller F. Die Horen: 4. Stück – II. Über die männliche und weibliche Form. Fortsetzung. [Wilhelm von Humboldt], 1795. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1795-stueck-4/ii-ueber-maennliche-und-weibliche-form-fortsetzung/> (дата обращения: 8.05.2021).
221. Vemsani L. Narasimha, Lord of Transitions, Transformations, and Theater Festivals: God and Evil in Hindu Cosmology, Myth, and Practice. // Journal of Hindu-Christian Studies. Vol. 29. God and Evil in Hindu and Christian Theology, Myth, and Practice. Butler University Libraries, 2016. P. 21-35.