



УДК 177.61
ББК 87.7

ДУХОВНАЯ ЛЮБОВЬ КАК ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП

Шадрина Лариса Николаевна

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии, истории и политологии
Волгоградского государственного аграрного университета
shadrinaln@yandex.ru
просп. Университетский, 26, 400002 г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. В статье духовная любовь рассматривается как онтогносеологический принцип и как сверхметод, открывающий возможность прикоснуться к самой бытийной истине. Автор приходит к выводу, что духовная любовь – это такой вид трансцендирования и самотрансцендирования, который не разрушает личность, сохраняет опыт проникновения в тайну бытия. Любовь осуществляет подлинную философскую реконструкцию, спасая при этом классический философский дискурс.

Ключевые слова: духовная любовь, метафизическая любовь, экзистенциальная любовь, онтогносеологический принцип, эстетизм, психологизм, постмодернистская философия, любовь-жизнь-смерть.

На своей «почтовой открытке» [2] Ж. Деррида поместил изображение Платона, вменяя ему в вину рационалистический и дуалистический грех, который якобы унаследовала от него европейская философия. Ж. Деррида не справедлив по отношению к античному классику. Он упустил из виду, что греческий Логос принципиально недуалистичен. Его корни, согласно Платону, лежат в мифической силе Эроса, в любви к сверхчувственным идеям, которым философ придавал онтологический характер, отождествляя их с богами. Вершина же Логоса, венчающая сложный путь доказательств, приводит, по мысли ученика Платона Аристотеля, опять к богам, подчиняющимся единому богу, покоящемуся в сфере абсолютной трансценденности [10, с. 46–48]. С большим на то основанием следовало бы поместить на открытке изображения гносеологического оптимиста Г. Гегеля и агностика И. Канта. Ни тот, ни другой не знали фундирующей и возводящей силы Эроса, единственно способной преодолеть ограниченность разумно-логическо-

го познания, избежав при этом дуализма трансцендентного и имманентного, сущностного и явленного, субъекта и объекта. В значительной степени их усилиями философия забыла о своем первородстве – быть не просто мудростью, но *любовью к мудрости*. Это забвение превращает философскую теорию познания в «теорию отчаяния» (Ж.-П. Сартр).

Любовь – единственный пропуск к мудрости, которая всегда права. И она же – тот совершенный и единственный метод, точнее – сверхметод, который открывает путь к самой Истине. Любовь спасает философский дискурс от спиритуализма с его ангельскими истинами, от позитивизма с его порноистинами, и от скептицизма с его доксой. Та неоспоримая реальность, путь к которой открывается любовью, и есть сама любовь, онтологическая любовь.

С этим положением мы входим в так называемый гносеологический круг. С помощью процедуры обоснования попытаемся доказать то, что мы знаем достоверно: есть точка, в которой мыслящее и познающее Я со-

единяется с понимающим Я. Это точка *встречи* онтологической сверхактуальной любви с любовью актуальной, земной. Назовем эту точку *нулевой точкой любви*.

Наша аргументация построена в основном на том идейном богатстве, которое сложилось в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века. Мы считаем, что русская философия Серебряного века не стала исключительно фактом истории философии. Она обладает ценным методологическим потенциалом, способным оснастить современную философию в целом. Характерная для русской философии установка на этизацию онтологии и трансформацию ее в гносеологию; недуалистическое толкование любви, персоналистическое преодоление односторонностей, характерных эссенциалистски-субстанциалистских и структуралистски-диалогических трактовок любви – весь этот инструментарий мы активно применяли в нашей работе. Насколько плодотворно – судить нашим читателям.

Прежде чем приступить к рассмотрению обозначенной в названии статьи проблемы и поместить ее в проблемное поле современной философии, необходимо эксплицировать смысл, который мы вкладываем в центральную для нас категорию духовной любви. При этом мы вполне сознаем, что философское понимание духовной любви «всегда является абстрактным и усеченным», что оно неизбежно будет редуцировано к эпифеноменам мыслительной и познавательной деятельности [7, с. 225]. Давая *о-пределение* духовной любви, мы загоняем ее в жесткие понятийные рамки, пытаемся опредметить ее бесконечную полноту. Но такова сущность философского познания. Философия как форма разумного познания *предметна*, хотя ее предметность, в отличие от научной, «исправляется» ее мудростью. В основе философии лежит нечто, что не совпадает с еще не познанным неизвестным. В ее основе – непостижимое во всей своей полноте и глубине [9, с. 199–221]. Этим и оправдаемся.

Итак, под духовной любовью мы понимаем и метафизический акт, выводящий человека за пределы его субъективности и за пределы субъективности как таковой, и межличностный акт, направленный на другую лич-

ность, то есть на все, что обнаруживает себя в экзистенциальном срезе бытия.

Онтогносеологическая значимость духовной любви состоит в том, что она ведет к нахождению внутренней объективности, которая недоступна для человеческого рассудка. Благодаря возводящей силе духовной любви, человек получает возможность трансцендировать вещной пространственно-временной мир, сказать ему «нет» и соприкоснуться с тем «умным местом» (Плотин), из которого вырастает все древо познания. Вместе с тем духовная любовь проявляет себя и в способности человека говорить миру «да», соучаствовать в мире («бытие-с-другим»). Посредством горизонтально направленной силе духовной любви человек осуществляет трансцензус, проникает в духовное ядро другого, – будь то человек, вещь или какая-либо другая явленная сущность – преодолевая тем самым закон индивидуации, сопутствующий его «бытию-в-мире».

Как вид трансцендирования духовная любовь отличается и от поэтического опыта, и от сексуально-эротического экстаза, которые также являются видами трансцендирования пространственно-временной реальности. В отличие от опыта поэтического, который так тонко описал в своих эссе Поль Валери [1], духовная любовь не ирреализует мир, не растворяет вещи мира, не отрешает человека от жизни, от красоты воплощенной [8, с. 395–396]. Любящая духовно личность небезучастна к добру и злу, творимым в мире. Духовной любви, также как и сексуально-эротическому переживанию, присуще экстатическое начало. Однако в отличие от сексуально-эротического экстаза, «сжигающего все и оставляющего лишь пепел бессознательного» (Ж. Батай), одухотворенный любовью экстаз не влечет за собой деперсонализации. Он сохраняет личную память, знание себя в качестве личности. В отличие от сексуально-эротического экстаза, духовная любовь преломляет иррациональную избыточность переживания в творческий импульс.

В нашем понимании духовная любовь – это самый совершенный вид трансцендирования. Воспользуемся словами блистательного П. Валери и скажем: к выгодам смерти духовная любовь присоединяет блага жизни.

В открывающейся ему трансцендентности духовно любящий человек чувствует полноту и опору своего личностного бытия, свободно-го, творческого, созидательного.

Следует сказать, что современный философский авангард обращается к понятию любви. Так, известный представитель постмодернистской философии Ю. Кристева пытается с помощью этого понятия найти теоретически убедительный путь, ведущий из «подвалов» бессознательного обратно к реальности. При этом само понятие любви деонтологизируется, лишается своего духовного измерения и функционализируется. Ю. Кристева помещает это понятие в мыслительное пространство постфрейдистской парадигмы. Она психологизирует любовь, рассматривая ее как аффект, сублимирующий агрессивные сексуальные пульсации [3, с. 64–65]. «Эстетическая мятежница», как называют Ю. Кристеву ее западные критики, лишает понятие любви его религиозного значения. Эротизированное, ритмически пульсирующее, семиотическое тело – «хора» – и есть, согласно Кристевой, тот Бог, который дарует Слово [5, с. 122–128]. Устремляясь по ту сторону точки сборки Я, Ю. Кристева не находит способа удержания самости. Как взглянуть в лицо пустому *бытию-ничто* и не быть им поглощенным? Методологическая парадигма, в границах которой работает ее философская мысль, не дает и в принципе не может дать убедительного ответа на этот вопрос. Категория любви, включенная Кристевой в свой методологический инструментарий, что называется, бьет мимо цели. Лишенная своего *духовного* измерения любовь оборачивается всего лишь ценной иллюзией.

Примечательно то, что Ю. Кристева обращается к творчеству Ф.М. Достоевского, обнаруживая в его произведениях близкие ей философские идеи. На первый поверхностный взгляд это так и есть: и у Ф.М. Достоевского, и у Ю. Кристевой на границе бессознательного и сознания располагается эстетическое – красота. Однако вне поля зрения Кристевой осталось то, что у гениального русского мыслителя эстетическое и этическое имманентны друг другу. Высокое искусство у Достоевского не заменяет и не отменяет, как у Кристевой, святое. Оно представляет собой куль-

турную форму, в которую влился возводящий к святому Эрос (Такой Эрос русские символисты называли Белым, в отличие от Черного Эроса, под которым они понимали чисто эстетическое вдохновение, манифестирующее себя в распадении бытия на отдельные конфликтующие между собой и борющиеся элементы.)

Критике эстетизма и в его классическом варианте, который восходит к творчеству Шеллинга и Гегеля, и в его современных вариантах в отечественной литературе уделено достаточно много внимания. Справедливо указывается на теоретическую несостоятельность эстетизма, неспособного преодолеть дуализм разума и чувственности, трансцендентного начала и фактической стороны бытия, бесконечного и конечного, слова и образа. Все критические замечания, направленные в адрес эстетизма как такового, имеют прямое отношение и к интересующей нас постмодернистской версии эстетизма. Однако критикой оказался не вполне оценен главный и теоретически оправданный посыл творчества таких ярких философов-постмодернистов, как М. Фуко, Ж. Делез, Ю. Кристева – это поиск основания для преодоления «паноптической» позиции человека, выделившегося из мира природы и противопоставившего себя ей в качестве познающего субъекта.

Познавая реальность, человек неизбежно калечит ее, наносит ей ущерб. И единственное, что может искупить этот его «грех», так это *духовная любовь*, сила которой направлена на восстановление всеединства.

Попытка демистификации, десакрализации любви, предпринимаемая в современной западной и отечественной философской литературе, представляет собой, согласно М. Элиаде [11, с. 88–89], реактуализацию определенной архетипической модели мышления. Эта модель имеет в качестве своей глубинной интуиции тот мифический опыт, который определяется в культурантропологии как возвращение к вечному настоящему, к мифическому времени «истока», к «потерянному раю», то есть хаотическому состоянию, предшествующему сотворению мира (*regressus ad uterum*). Это состояние М. Элиаде определяет как опыт погружения в «Вечное настоящее», когда человек теряет себя, падает в никуда, в смерть, в соблазн.

На наш взгляд, употребление понятия «опыт» в данном случае неправомерно. Опыт предполагает сохранение личной памяти, знание себя в качестве личности. Можно, конечно, назвать такое безумное состояние сверхразумием, но тогда встает вопрос о носителе этого сверхразума. *Опыт духовной любви* – это понятие имеет право на существование. Экстатическое забвение своего я, погружение в темноту, в хаос, в состояние *materia prima* оборачивается в случае духовной любви творчеством нового, погружение выливается в преобразование. Только в опыте любви диалектически снимается антиномия «безумец» – «творец». В опыте любви Любовь – страстный эрос переходит в строгий оформляющий логос, ночное сознание – в дневное.

Развернутая нами концепция любви представляет собой то недостающее звено, которое позволяет соединить философский дискурс, основу которого заложил Гегель, с тем философским направлением, путь к которому проложил Ж. Батай. Ж. Деррида несомненно прав, когда указывает на односторонность Гегеля, философия которого не знает экстаза [6, с. 143]. Но ведь и батаевский эротизм не исчерпывает сути человеческой жизни, взятой в ее полноте. Единство обеим сторонам человеческого бытия дает любовь. *Любовь-смерть-жизнь*.

Искомая философами-модернистами нулевая точка субъективности, в которой мыслящее и познающее Я попадает в свое собственное начало, которое не продумывается и соединяется с понимающим Я – это *нулевая точка любви*. В этой точке происходит встреча сверхактуальной любви и свободы с любовью и свободой актуальной, земной. В этой точке возникает качественно определенное личностное Я и одновременно происходит деиндивидуализация Я, тонущего в потоке всеединого сверхличностного бытия. В этой точке Я, приобретающее свою земную индивидуальность, благодаря своему личностному усилию, становится свободной творческой личностью.

Попадая в нулевую точку любви, человек сразу находится везде и нигде, он одновременно «здесь» и «там». Он попадает в обетованное место/не-место, где сакральное время соединяется с профанным, линейным. Не случайно говорят «алтарь любви». Само

это устойчивое в русском поэтическом языке словосочетание глубоко символично. Алтарь является и реальностью, доступной опыту, и символом невидимого Божества. И это же слово «алтарь», что показательно, сочетается со словом «душа». «Алтарь души» – отверстие, через которое душа непосредственно сообщается с духом. Именно в этой нулевой точке одухотворенный любовью человек трансцендирует мир и одновременно остается его частью. В нулевой точке любви самость человека пульсирует между субстанциональной любовью и любовью-отношением. Человек проникается непосредственным, неоспоримым знанием и о том, что *есть* мир, что в нем *есть* он и что между миром и человеком *есть* взаимодействие, и о том, какими *должны* быть мир, человек и каким *должно* быть отношение между ними. Здесь телесность не лишается своей обычной природной характеристики, она, по словам А. Лосева [6, с. 143], как бы напрягается и углубляется в сторону своей первоизданной нетронутости. В этой точке мышление человека освобождается от мира чувственных восприятий и получает доступ к духовному миру. Человек получает априорное знание, точнее – предзнание, которое делает его мыслительную деятельность возможной в принципе. В этой нулевой точке тайна становится достоверностью. Здесь мы находимся у самых истоков мысли.

Опыт духовной любви позиционируется в области границы, а граница не только разъединяет, но и соединяет. Она соединяет предельное, конечное, и беспредельное, бесконечное. В отличие от трансгрессии М. Фуко, которая, едва преступив линию предела, становится беспмятной волной, духовная любовь, встретившись с беспредельным и безмерным, поворачивает назад к реальному, к вещи. Трансцендентное, благодаря преобразующей силе любви, превращается в трансцендентно-имманентное бытие мира. Духовная *любовь* осуществляет подлинную *деконструкцию*. Посредством любви негативная деструкция, как необходимая предпосылка творческой деятельности мышления, переходит в позитивную конструктивную работу мысли.

Представленная концепция любви способна, как нам представляется, вдохнуть но-

вую жизнь в классический философский дискурс, «спасая репутацию» таких понятий, как субъект, сущность, истина, смысл. Для современной философии открывается возможность не просто пройти между Сциллой ирационалистических тенденций осмысления реальной действительности и Харибдой рационализма, замыкающегося в пределах феноменального мира. Соединяя гносеологический аспект философствования с онтологическим, категория духовной любви дает философскую возможность пробиться, минуя все опосредствующие категории, все условные знаки, к неотменимой, непосредственно предстоящей реальности, к последнему означаемому, имя которому **Бог-Любовь**.

Символ деконструирующей любви – Крест. В сердце Креста скрещиваются две линии: горизонтальная, земная, и вертикальная, возводящая к небесам. В точке перекрещения Креста «противообращенное складывается в гармонию» (Гераклит). В этой точке жизнь встречается со смертью, вечность – со временем. Эта точка – нулевая точка субъективности, нулевая точка любви.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Валери, П. Об искусстве : сборник / П. Валери. – М. : Искусство, 1993. – 507 с.
2. Деррида, Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Ж. Деррида. – Минск : Современный литератор, 1999. – 832 с.
3. Кристева, Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении / Ю. Кристева. – СПб. : Алетейя, 2003. – 245 с.
4. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Из ранних произведений. – М. : Правда, 1990. – 655 с.
5. Маньковская, Н. Б. Эстетика постмодернизма / Н. Б. Маньковская. – СПб. : Алетейя, 2000. – 347 с.
6. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – 346 с.
7. Токарева, С. Б. Проблема духовного опыта и методологические основания анализа духовности / С. Б. Токарева. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2003. – 256 с.

8. Флоренский, П. Столп и утверждение Истины / П. Флоренский // Собр. соч. в 2 т. – М. : Правда, 1999. – Т. 1, ч. 1. – 839 с.

9. Франк, С. Л. Непостижимое / С. Л. Франк // Сочинения. – М. : Правда, 1990. – 607 с.

10. Хюбнер, К. Прогресс от мифа, через логос, к науке? / К. Хюбнер // Научные и ненаучные формы мышления. – М. : ИФРАН, 1996. – 355 с.

11. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М. : Академический проспект, 2000. – 223 с.

REFERENCES

1. Valeri P. *Ob iskusstve: Sbornik* [On Art: Collection]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1993. 507 p.

2. Derrida Zh. *O pochtovoy otkrytke ot Sokrata do Freyda i ne tolko* [On Postcard from Freud to Socrates and not Only]. Minsk, Sovremennyy literator Publ., 1999. 832 p.

3. Kristeva Yu. *Sily uzhasa: esse ob otvrashchenii* [Forces of Terror: Essay on Repulsion]. Saint Petersburg, Aleteyya Publ., 2003. 245 p.

4. Losev A.F. *Dialektika mifa* [Dialectics of Myth]. *Iz rannikh proizvedeniy* [From Early Works]. Moscow, Pravda Publ., 1990. 655 p.

5. Mankovskaya N.B. *Estetika postmodernizma* [The Esthetics of Postmodernism]. Saint Petersburg, Aleteyya Publ., 2000. 347 p.

6. *Tanatografiya Erosa: Zhorzh Batay i frantsuzskaya mysl serediny XX veka* [Tanatography of Eros: Georges Bataille and French Thought of the Mid 18th Century]. Saint Petersburg, Mifril Publ., 1994. 346 p.

7. Tokareva S.B. *Problema dukhovnogo opyta i metodologicheskie osnovaniya analiza dukhovnosti* [The Problem of Spiritual Experience and Methodological Bases of Spirituality Analysis]. Volgograd, Izd-vo VolGU, 2003. 256 p.

8. Florenskiy P. *Stolp i utverzhdenie Istiny. Sobr. Soch. v 2-kh t.* [Pillar and Confirmation of Truth. Collected Works in 2 vol.]. Moscow, Pravda Publ., 1999, vol. 1, part. 1, 839 p.

9. Frank S.L. *Nepostizhimoe* [Unconceivable]. *Sochineniya*. Moscow, Pravda Publ., 1990. 607 p.

10. Khyubner K. *Progress ot mifa, cherez logos, k nauke? Nauchnye i nenauchnye formy myshleniya* [The Progress from Myth, through Logos, to Science? Scientific and Non-Scientific Forms of Thinking]. Moscow, IFRAN, 1996. 355 p.

11. Eliade M. *Aspekty mifa* [Aspects of Myth]. Moscow, Akademicheskij prospect Publ., 2000. 223 p.

SPIRITUAL LOVE AS ONTOGNOSEOLOGICAL PRINCIPLE

Shadrina Larisa Nikolaevna

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Department of Philosophy, History and Political Science,
Volgograd State Agricultural University
shadrinaln@yandex.ru
Prosp. Universitetsky, 26, 400002 Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article views spiritual love as a ontognoseological principle and a super-method, which allows to learn existential truth. The author makes conclusion that spiritual love is the kind of transcendence and self-transcendence, that does not ruin a personality, but preserves the experience of penetration into the mystery of existence. Love carries out authentic reconstruction thereby saving classic philosophic discourse.

Key words: spiritual love, metaphysical love, existential love, ontognoseological principle, estheticism, psychologism, postmodern philosophy, love-life-death.