

УДК 1(091)

Ершова Марьяна Анатольевна

канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры философии, культурологии и искусствоведения ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет» (г. Екатеринбург)
E-mail: M1213864@yandex.ru

Ershova Marjana Anatoljevna

Candidate of Philosophy, Assistant Professor at Department of Philosophy, Culturology and Art History, Russian State Vocational Pedagogical University (Ekaterinburg)

**АПОЛОГИЯ ЖЕНЩИНЫ:
ФИЛОСОФИЯ ПОЛА
П. Н. ЕВДОКИМОВА**

**THE APOLOGY OF A WOMEN:
PHILOSOPHY OF SEX
OF P. N. EVDOKIMOV**

Аннотация

Статья посвящена анализу философии пола П. Н. Евдокимова – одного из представителей религиозно-философской мысли русского зарубежья. Отсутствие работ на русском языке об антропологии П. Н. Евдокимова подвигает автора статьи предпринять попытку подобного исследования. Отмечается идеалистический подход Евдокимова к проблеме человека. Отличительной чертой антропологии П. Н. Евдокимова является его убежденность в сущностном отличии мужского духа от женского. Источником этой убежденности следует признать приверженность Евдокимова софиологии. В тесной связи с данным убеждением находится и признание Евдокимовым совершенным человеком только андрогина.

Ключевые слова: П. Н. Евдокимов; антропология; женщина; софиология; андрогин; мыслители русского зарубежья.

Abstract

The article studies the Evdokimov's philosophy of sex. P. N. Evdokimov is a representative of religious-philosophical thought in Russian Diaspora. The lack of Russian publications concerning P. N. Evdokimov's anthropology encouraged the author to endeavor this kind of research. The Evdokimov's idealistic approach to the problem of man has been noted. A distinguishing feature of his anthropology is his belief in the essential difference between the masculine spirit and the feminine spirit. As the source of this conviction, the author mentions the Evdokimov's commitment to sophiology. Following this idea, Evdokimov recognizes only an androgyne as a perfect creature.

Key words: P. N. Evdokimov; anthropology; woman; sophiology; the androgyne; the thinkers of the Russian Diaspora.

История активной борьбы женщин за признание обладания ею полнотой человеческого насчитывает несколько десятилетий. Началась эта борьба в среде либеральной, прогрессивной и антиклерикальной. Увы, нередко Церковь рассматривалась как институт, оправдывающий неравное с мужчиной положение женщины в обществе. В последние годы появилось и появляется немало работ, обращающихся к вопросам «женского» в русской религиозной философии. Однако со временем менялось и отношение религиозного сознания к женскому вопросу. Не ставя перед собой задачу осветить эволюцию осмысления проблемы равенства полов в христианстве, остановимся на одной очень яркой и неординарной попытке «апологии женщины», предпринятой П. Н. Евдокимовым в середине XX в. Евдокимов не просто религиозный мыслитель, но философ, постоянно подчеркивающий свое стремление изложить православный взгляд на проблемы современности. Будучи мало знаком отечественному читателю, Павел Николаевич Евдокимов (1900–1970) был широко известен в Европе и Америке, а его работы, написанные по-французски, переведены почти на все европейские языки (в последние годы – и на

русский). Его безоговорочно признают учеником и последователем прот. Сергия Булгакова [12; 13], а в некрологе, опубликованном в газете «Фигаро», он признается самым крупным после Н. А. Бердяева русским мыслителем [6. С. 264].

Отечественный читатель может познакомиться с главными работами Евдокимова по переводным изданиям [6–10]. Каждое из этих изданий сопровождается кратким предисловием различных авторов. Объединяет их, пожалуй, осторожность и обтекаемость формулировок, указание на популярность его работ на Западе, на их значение в деле знакомства европейского читателя с православием. Исключение составляет аннотация прот. Владимира Башкирова (профессора Минской духовной академии), который оценивает идеи Евдокимова как спорные [6]. Из фундаментальных исследований творчества П. Н. Евдокимова нам известны только зарубежные издания [16–18; 20; 21], поэтому данная работа претендует на первенство (среди русскоязычных исследований) анализа философии пола П. Н. Евдокимова.

Приступая к ознакомлению с идеями П. Н. Евдокимова, необходимо различать собственно антропологические взгляды Евдокимова от выполненного им систематического изложения взглядов святых отцов на проблему человека. Так, в работах «Православие», «Этапы духовной жизни» он знакомит читателя с взглядами святых отцов, в то время как в «Женщине и спасении мира» и «Таинстве любви» наряду с изложением святоотеческой антропологии Евдокимов развивает собственное видение проблемы человека. Ввиду указанной особенности работ Евдокимова и памятуя о теме данного изыскания, мы будем привлекать для раскрытия евдокимовского видения женского вопроса только такие его труды, как «Женщина и спасение мира» и «Таинство любви».

К сожалению, в работах Евдокимова ощущается дефицит ясности употребления категорий. В тексте нередко встречаются утверждения, противоречащие одно другому. Так, с одной стороны, Евдокимов утверждает существование мужской и женской природ (у каждой – свои харизмы), а с другой стороны, говорит о женском и мужском началах (*anima* и *animus*), которые выступают двумя полюсами всякого индивида. Наряду с понятиями «женские» и «мужские» харизмы, активно используются автором и понятия женского и мужского архетипа. При этом автор избегает раскрытия содержания этих понятий.

Из контекста можно заключить, что для Евдокимова архетип – это воплощенный первообраз. То есть концепт, обозначающий явление материально-духовного порядка, в определенный момент истории приобретающий индивидуально-личностное измерение. Так, он различает архетип женского начала: Богородица; архетип мужского начала: Иоанн Креститель; универсальный архетип человеческого: Христос [6]. Из контекста становится очевидно, что под харизмами автор понимает благодатные дары (харизма чистоты, харизма духовного рождения). Он замечает во вступлении, что женские харизмы открываются «в первообразе женского начала, ибо этот первообраз содержит в себе и объясняет все формы женского начала» [Там же. С. 23]. Именно харизмы определяют судьбу, призвание и индивидуальные границы каждой души, которая в своей биполярности «по образу *Деисуса*, есть одновременно невеста и друг Жениха» [Там же. С. 250].

Евдокимов констатирует невозможность изучения человека без обращения к метафизике, ибо чисто исторический подход к человеку всегда оставляет неисследованным неуничтожимый остаток. Только после обращения к первоистокам, считает профессор, можно будет определить архетипы и установить разделение харизматических состояний мужчины и женщины. В то же время это различие не должно затмевать собой общности их задач.

Свое стремление исследовать проблему в онтологическом единстве судьбы мира и человека Евдокимов оценивает как новый метод и утверждает, что «нужно

начать с антропологии, выявить ее тесную связь с общим служением “царственно-го священства” и уже в этом служении обнаружить существенную эсхатологическую направленность» [6. С. 18]. Остается, таким образом, не понятно, с чего же начинать исследование: с антропологии или же с метафизики? Исходя из структуры своей работы (антропология; Библейская Ева и женщина в истории; архетипы), сам автор предпочитает начать с антропологии, что роднит его методологическую установку с установкой М. Шелера. В то же время анализ философии пола Евдокимова позволяет говорить о том, что отправной точкой всех его рассуждений и выводов неизменно становится софиологическое представление о первооснове всего сущего. Складывается впечатление, что в шелеровски ориентированной структуре разворачивается софиологическая метафизика.

Евдокимова совершенно не удовлетворяет «социологический подход» к сущности человека. Порочность этого подхода, по словам Евдокимова, заключается, во-первых, в выведении особенностей женской (мужской) души из особенностей женской (мужской) физиологии и, во-вторых, в рассмотрении человека только с точки зрения той социальной роли, которую он играет в текущий момент.

Свою позицию по данному вопросу Евдокимов формулирует принципиально иначе: психика и физиология выступают как средства выражения духовных движений, а не наоборот. «Не потому женщина склонна проявлять материнское отношение, что она способна рожать детей, но от ее материнского духа происходит физиологическая способность и анатомическое соответствие. А мужчина более мужествен и силен физически, потому что в его духе есть что-то, что соответствует тому усилию, о котором говорится в Евангелии» [Там же. С. 17]. Налицо тяготение Евдокимова к идеалистическому пониманию человека, он даже как будто не считает возможным признать влияние человеческого тела на его дух, равно как и бытование материи по законам, отличным от законов духа.

Идеалистическая установка просматривается и в осмыслении Евдокимовым грехопадения. Его внимание привлекает тот факт, что после нарушения людьми заповеди Бог впервые обращается к Адаму и его жене по отдельности. Этому факту он придает первостепенное значение и усматривает в нем проявление уже состоявшегося разделения, порожденного отступлением от Бога. Поэтому, делает вывод Павел Николаевич, «разделение между мужским и женским не составляет проблему физиологическую или психологическую, но духовную» [Там же. С. 142]. То есть Евдокимов вновь повторяет идею о том, что разделение на полы имеет духовный источник, а не психологический или физиологический. Его не смущает наличие половой дифференциации в животном (и даже растительном) мире. Этого вопроса он совершенно не касается в своей работе. На наш взгляд, в нежелании Евдокимова видеть связь (в процессах рождения) человека с миром животным очень сильно, хотя и не явно, сказывается идеалистическая установка мыслителя.

Та же установка просматривается и в представлении Евдокимова о последовательности сотворения человека. Он различает в человеке истинную природу и добавочную. Первая совпадает с образом Божиим, который объединяет ум и дух, вторая – с телесностью человека. «После падения человек оказался лишенным не чего-то добавочного, а своей истинной природы... Образ Божий охватывает интеллектуальную и духовную жизнь... а добавляется животная жизнь. До падения эта животная связь была внешней для человека; обращенная к нему, она ждала своего собственного одухотворения. Падение в чувственность ускоряет события и добавляет животную жизнь к человеку» [Там же. С. 69–70]. То есть Евдокимов как будто не хочет признавать физиологию изначально присущей человеческому роду, коль скоро не включает ее в объем понятия «истинная природа».

Сказывается спиритуалистический подход Евдокимова к проблеме человека и в его обосновании идеи об онтической связи женщины со Святым Духом. Святой

Дух – податель жизни, рассуждает Евдокимов, женщина дарует жизнь, рождает, следовательно – она онтически связана со Святым Духом. Обладание женщиной всеми специфически женскими качествами проистекает, по мнению Евдокимова, от особенностей Святого Духа. Мы опять сталкиваемся с «невнимательностью» Евдокимова к данным физиологии: он исключает мужчину из процесса зарождения нового индивида.

Однако в рамках данного исследования важно подчеркнуть следующее: специфику женского парижский философ выводит из особенности женского духа, которая определяется онтической связью со Святым Духом: «женщина “онтично” связана с Духом Святым... мужчина со своей стороны “онтично” связан со Христом» [6. С. 18]. Для Евдокимова очевидна глубокая онтологическая связь между Софией, Святым Духом, Пресвятой Девой, Церковью и женским началом. Эта связь в его выкладках порой принимает характер тождества. В стремлении убедить читателя в справедливости своего подхода он обращается и к работам Юнга, и к Евангелию Евреев, и к анализу сирийской грамматики. В частности, Евдокимов осуществляет краткое изложение в рамках своей работы «Женщина и спасение мира» трактата Юнга «Ответ Иову». Тема юнговской работы никак не пересекается с темой работы Евдокимова, но созвучие обнаруживается в подходе к проблеме. Юнг дает трактовку Бога с софиологической позиции. Налицо выделение Юнгом Бога с типично мужскими качествами (Яхве) и типично женскими (Свидетель, к которому взывает Иов, – София Премудрость). Но если Евдокимов стремится сформулировать православную философию пола, то логичнее сверять свои идеи со Священным Писанием, святоотеческими и богослужебными текстами, а не с апокрифами и концепциями секулярных мыслителей. И коль скоро для обоснования онтической связи женщины со Святым Духом Евдокимов обращается не к первым источникам (Священное Писание...), а ко вторым (апокрифы...), то, по-видимому, первые не подтверждают этой связи?

Действительно, существующая в святоотеческой мысли аналогия семьи с Лицами Пресвятой Троицы касается исключительно первой семьи (Адам, Ева, их сын). В частности, преп. Анастасий Синаит, рассуждая об образе Божьем в человеке, усматривает его в особенностях начала бытия прародителей: «по некоему образу Святой и единосущной Троицы: беспричинный и нерожденный Адам есть образ и изображение беспричинного Бога и Отца... рожденный сын Адама предначертывает рожденного [от Отца] Сына и Слово Божие, а исшедшая Ева обозначает исшедшую Ипостась Святого Духа» [1. С. 39]. Между идеями преподобного и Евдокимова огромная разница. Ведь преп. Анастасий ограничивает свою аналогию только Евой (в силу особенности начала ее бытия) и не распространяет ее на всех женщин вообще; он ведет речь только об аналогии, а не об онтологии; Адам в рамках этой аналогии ассоциируется с Богом Отцом. Таким образом, мысль преп. Анастасия не дает основания утверждать особую онтологическую близость женщины со Святым Духом. Евдокимов утверждает связь со Святым Духом всякой женщины; настаивает на природном, онтологическом характере этой связи; а мужчину (по-видимому, и Адама тоже) связывает онтической связью с Христом. Показательно и то, что сам Евдокимов не ссылается на работу синайского подвижника. Повторим еще раз, Евдокимов выстраивает связь женщины со Святым Духом через Софию – Премудрость.

Необходимо отметить, что понимание Софии Евдокимовым несколько отличается от понимания прот. Сергия Булгакова. Так, известно, что в разные периоды своего творчества прот. Сергий Булгаков понимал Софию то как особую ипостась, которая «отличается от ипостасей Св. Троицы... четвертая ипостась» [3. С. 212]; то как «божественное начало, в котором и через которое открываются все Три (а не одна только) Ипостаси» [4. С. 246]. Евдокимов отождествляет Софию, Пре-

мудрость Божью по преимуществу, с Третью Ипостасью – Святым Духом. Однако общим местом построений прот. Сергия и Евдокимова остается неизменное соединение Софии с женским началом. И хотя последний убеждает читателя в том, что он никоим образом не вводит «никакого женского элемента в Бога», все же он считает возможным через запятую говорить о «женском аспекте некоторых проявлений, энергий Бога в мире» [6. С. 211].

Важно подчеркнуть, что именно утверждение наличия особой связи женщины со Святым Духом дает Евдокимову возможность утверждать, что в религиозном отношении женщина является сильным полом. «Согласно своей структуре человек создан “по образу Божию”; он сообразен Тому, Кто является Отцом по Своей сущности; и самое неожиданное открытие, которое мы делаем, заключается в том, что мужчина не обладает отцовским инстинктом в той степени, в какой женщина обладает материнским инстинктом. Завоеватель, искатель приключений, строитель, мужчина по своей сущности не отличается отцовским призванием, и это – большой парадокс. Это значит, что в природе мужчины нет того, что непосредственно отвечало бы религиозной категории отцовства. Это означает, что в человеке религиозный принцип выражается женщиной» [Там же. С. 146–147].

В данном рассуждении налицо подмена понятий: Евдокимов отождествляет «природу мужчины» с теми качествами, которые культивируются в мужчине определенным типом общества, культуры (завоеватель, искатель приключений, строитель¹). В силу этой подмены возникает противоречие: профессор критикует «социологический подход» за редукцию человека к набору сиюминутных социальных ролей и сам же пытается определить сущность мужчины через типы его общественного поведения. Затем, отеческое (точнее, родительское) отношение человека в силу половой дифференциации человека проявляется либо как материнское, либо как отцовское, т. е. проявляется по-разному. И заключать тем, что мужчина не обладает отцовским инстинктом (т. е. не обладает родительской любовью) на том основании, что его чувства проявляются не так, как у женщины, несправедливо и логически не корректно. В рассуждениях Евдокимова налицо логическая ошибка отождествления видового понятия (материнские чувства) с понятием родовым (родительские чувства).

Аргументировать идею об особом соответствии женской природы религиозной категории отцовства Евдокимов надеется ссылкой на Священное Писание. «*В человеке религиозный принцип выражается женщиной <...>* Это настолько верно, что даже духовное отцовство пользуется образом материнства: “Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!” (Гал 4. 19)» [Там же. С. 147]. Однако приведенный фрагмент ясно говорит об обратном: именно ап. Павел пребывает «в муках родов», а не жены-мироносицы, к примеру. Евдокимов не замечает, что сам себе противоречит, говоря, с одной стороны, о преимущественном обладании женщиной даром духовного рождения, а с другой – фиксируя факт духовного отцовства в лице апостола Павла.

Итак, главной, исключительно женской, по мнению Евдокимова, харизмой является дар духовного рождения. В обосновании своей мысли он опирается, во-первых, на ранее выдвинутый тезис об особом соответствии женского материнства Божественному Отцовству и, во-вторых, на факт рождения Бога от Пресвятой Девы. «Рождение Бога одним из Его творений указывает на способность всякой женщины, когда она действительно становится “новой тварью”, рождать Бога в опустошенных душах. Святоотеческая мысль постоянно это повторяет. “Логос всегда рождается снова в сердцах святых людей”, – говорится в *Послании к Диогнету* (II век). Для св. Григория Нисского христианская жизнь – это возрастание

¹ В этом ряду характеристик Евдокимов не видит противоречия: искатель приключений – тип, противоположный строителю.

Младенца Христа в человеческих душах. Для преп. Максима Исповедника духовный подвижник – это тот, в ком полнее всего проявляется рождение Господа Иисуса Христа. “По плоти есть только одна Матерь Христа, но по вере Христос есть плод всех нас”, – говорит св. Амвросий Медиоланский. Женщина обладает прежде всего материнской харизмой рождать Христа в душах людей» [6. С. 216]. Невозможно не обратить внимание на то, что приведенные цитаты ясно указывают на способность всякого верующего независимо от его пола (равно как и от возраста, социального положения и проч.) рождать в своей душе Христа (именно в этом рождении и усматривается суть христианской жизни). Таким образом, святоотеческие тексты, приводимые Евдокимовым, не поддерживают идею исключительного обладания женщиной харизмой духовного рождения.

Еще одной, специфически женской харизмой Евдокимов считает дар чистоты. «Но если аскетизм как усилие и борьба является в существе своем насилием и в этом смысле имеет существенно мужской характер, то имманентная чистота и непосредственная интуиция красоты свойственна женскому началу» [Там же. С. 210]. То, что женщина выражает «непосредственно чистой Благодатью своей природы», мужчина достигает с великим усилием, многолетним упорным трудом. Но даже плоды аскетических подвигов Евдокимов не считает возможным признать «мужскими» и характеризует их как очень женственные, свойственные роду Пресвятой Девы. Романтическая идея об имманентной святости женщины, по-видимому, настолько завладела мыслью Евдокимова, что он не дает ей обоснования, как самоочевидной.

Превознося женскую природу над мужской, приписывая ей святость, чистоту «по сути», Евдокимов все же настаивает на необходимом характере сотрудничества между женщиной и мужчиной. Женщина направляет мужскую ревность, усилие, освящает, облагораживает его. Мужчина, таким образом, предстает как неотесанный, необузданный, грубый, неразумный, физически сильный, ведомый (как ни парадоксально это звучит), женщина – как религиозно чуткая, благоразумная, святая, облагораживающая, физически слабая, ведущая. Неожиданным образом такое распределение свойств напоминает концепцию М. Шелера, где бессильный дух идеирует жизненный порыв, получая таким образом возможность использовать силу жизненного порыва.

Тезис о необходимости сотрудничества мужчины и женщины парижский мыслитель базирует на концепции андрогинизма. Прежде всего это заметно при обращении Евдокимова к анализу текста книги Бытия (Быт 2. 23–28). «Сотворение Адама... есть сотворение первоначальной человеческой клетки, сотворение человека как андрогина, “мужчины-женщины”, т. е. мужского и женского элементов в их первоначальной слитости, нерасчлененности... Нынешнее различие мужского и женского – различие между двумя индивидуальностями, обособленными друг от друга, – не отвечают первоначальной Истине... Человеческое существо, мужское или женское, взятое в отдельности и рассматриваемое само по себе, не является полностью человеком... Следовательно, рождение Евы есть великий миф единотворения взаимодополнительных начал в существе человека: “мужчина-женщина” – первый человеческих архетип» [6. С. 135–136].

Это построение Евдокимова нельзя признать бесспорным. Прежде всего бросается в глаза искажение Евдокимовым библейского текста. Следует обратить внимание на то, что в библейском тексте имя Адам появляется только после разделения человеческого существа на полы, и Адамом именуется уже собственно мужчина. «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их... И создал Господь Бог человека из праха земного... И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему... и навел Господь Бог на человека крепкий

сон... и создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку... и были оба наги, Адам и жена его» (Быт 1. 27; 2. 7–25). То есть мужское и женское присутствовало слитно не в Адаме, как утверждает Евдокимов. Это – во-первых.

Во-вторых, повторяя мысль, высказанную С. В. Троицким [14], о том, что появление на свет жены было рождением, а не сотворением в собственном смысле, Евдокимов придает ей совсем иное направление. Если появление на свет жены было рождением, рассуждает Евдокимов, то в момент сотворения Адама, тот «уже содержал в себе Еву – как свою составную часть, свою половину» [6. С. 135]. Идея Троицкого о рождении (а не сотворении в собственном смысле) жены была обусловлена его стремлением раскрыть специфику родовой деятельности человека и должна, на наш взгляд, рассматриваться именно в этом контексте. Евдокимов же вырывает идею Троицкого из этого контекста и пытается с ее помощью убедить читателя в аутентичности для церковного сознания идеи андрогинизма². При этом, сравнивая интерпретацию исходного текста (Быт 2. 21–25) Евдокимовым и Троицким, мы вынуждены констатировать, что первый из них дает гораздо более вольное толкование, чем второй. Так, Троицкий, следуя библейскому тексту, говорил о преобразовании заложенного в человеке материала (ребра) и придании ему статуса самостоятельного индивида. Евдокимов же нивелирует момент преобразования материала, акцентируя все внимание на предсуществовании женского в человеке, подавая это предсуществование как почти буквальное пребывание Евы в Адаме.

Далее, утверждение Евдокимова о несоответствии первоначальной Истине индивидуального существования мужского и женского начал явно противоречит мотиву создания жены: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному...» (Быт 2. 18). Именно первоначальное слитное (а не последующее разделенное) состояние человека Бог признает состоянием одиночества и неполноты. Евдокимов же считает, что слитный способ бытия для человека и естествен. Мужчина или женщина, взятые отдельно друг от друга, по его мнению, не являются полноценными людьми. Он даже суть первородного греха усматривает в разделении мужского и женского (наряду с разделением Бога и человека). Он оценивает эти два деления как явления одного порядка, характеризуя их как «смещение глубинных слоев человеческой природы» [6. С. 142]. Такой подход явно противоречит оценке Священным Писанием явления половой дифференциации человека: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1. 27), а затем: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт 1. 31).

Развивая концепцию андрогинизма, Евдокимов утверждает, что Христос есть универсальный (в отношении пола) архетип. «Опасный антагонизм полов разрушается не только монашеским радикализмом; он может быть действительно преодолен не иначе как через взаимное духовное общение. Его элементы, в метафизическом смысле супружеские и единосущные, находят свою высшую точку в Том, в Ком нет ни мужчин, ни женщин, ибо во Христе порочное разделение перекрывается полнотой совпадения противоположностей» [6. С. 242]. Единение полов должно произойти не только в браке, или Церкви, но и в каждой душе: «В единстве будущего века каждый... будет центром сознания мужского начала, и каждый будет центром сознания женского начала» [Там же. С. 243]. Итак, мы видим, что идеалом существования мужского и женского начал для Евдокимова является их интеграция в одном сознании, в одном индивиде, т. е. – андрогин.

² С. В. Троицкий, как известно, к тому времени уже имел большой авторитет в церковных кругах как канонист в целом и как специалист в области брачного права в частности.

Важно отметить, что, обращаясь к теме андрогина, Евдокимов перестает цитировать святых отцов, что вполне закономерно, ибо идея андрогинизма характерна для учений гностического толка (как античных, так и средневековых). Эта идея пользовалась популярностью у русских религиозных философов светского направления (Бердяев, Розанов, Соловьев). В частности, Вл. Соловьев утверждал, что «истинный человек в полноте идеальной личности должен быть высшим единством полов (не может быть только мужчиной или только женщиной)» [11. С. 29]. Не случайно в разделе «Антропология» (где Евдокимов излагает святоотеческое представление о человеке) эта идея не прослеживается – она не принималась церковным сознанием.

Как уже отмечалось ранее, активно используя в своей антропологии концепт архетипа, Евдокимов трактует его не в традиции аналитической психологии Юнга. Из юнгианства он заимствует понятия *anima* и *animus*, используемые Евдокимовым для обозначения половой биполярности индивида. Трактовка Евдокимовым понятия архетипа скорее восходит к средневековой традиции, опирающейся, в конечном итоге, на платоновское учение о мире идей. Однако у Евдокимова архетипы мужского и женского не остаются абстрактными понятиями, а приобретают личностное бытие, отождествляясь автором соответственно с Иоанном Крестителем и Богородицей. Аналогичную персоналистическую трактовку платоновского идеализма мы можем встретить у свящ. Павла Флоренского.

Идею отождествления женского начала с Богородицей, а мужского с Иоанном Крестителем Евдокимов, безусловно, заимствует у прот. Сергия Булгакова. Так, в рамках собственного исследования почитания Иоанна Предтечи в Православной церкви, о. Сергей обращает пристальное внимание не только на текст Священного Писания, но и на композицию деисиса. Он приходит к выводу об общности духовного подвига Пресвятой Девы и Иоанна Крестителя и среди прочего замечает следующее: «Вместе с святостью Жены, которая явила себя р а б о й Г о с п о д н е й , достойной богоприятия, должна также процвести праведность мужа, достойного богосретения» [2. С. 21]. Прот. Сергей Булгаков развивает свою мысль и говорит, что душа, отдающая себя Христу, становясь Его «невестой», осуществляет женский образ обращения ко Христу. Мужской образ обращения ко Христу, по мнению о. Сергия, заключается в отвержении себя ради любви к Нему. «Полнота любви церковной, общение со Христом дается в с о е д и н е н и и любви ко Христу Богоматери и Предтечи, вкуче предстоящих в Деисисе» [Там же. С. 27]. Мысль о. Сергия может быть понята двояко: и как утверждение необходимости соединения обоих отношений к Богу в каждой душе, и как утверждение соединения двух этих образов в Церкви. Не в этом ли причина противоречивости концепции Евдокимова? Ведь, говоря об архетипах, он развивает мысль Булгакова в первом смысле, а когда говорит о харизмах, то – во втором. Во всяком случае мы можем констатировать, что идея прот. Сергия получила несомненное развитие в работе Евдокимова. Действительно, в «Друге Жениха», равно как и в «Купине непалимой», ничего не говорится об «универсальности» архетипа Христа. Евдокимов же настаивает на соединении мужского и женского начал во Христе и на преодолении в Нем их порочного (по мнению Евдокимова) разделения.

Здесь на выводах Евдокимова сказывается специфика восприятия им библейского текста, которая уже отмечалась нами: он отождествляет первозданного человека (до разделения на полы) с Адамом. Библейский текст, как на это уже указывалось, именуется Адамом первого мужчину. В Церковном Предании Христу усвоенно наименование Нового Адама. Опираясь на совершенное им смешение понятий «человек до разделения на полы» и «Адам», Евдокимов заключает, что Христос как Новый Адам – это универсальный архетип человеческого. «Во Христе нет никакой исключительности... второй Адам содержит в Себе все подобно тому, как

первый Адам до рождения Евы содержал в себе недифференцированно мужское и женское начала. <...> Мистическое Тело Христово не является ни мужским, ни женским, ибо Оно есть место их интеграции» [6. С. 219]. Конечно, мистическое Тело Христово, т. е. Церковь, не является ни мужским, ни женским, но вот собственное физическое тело Богочеловека, безусловно, – мужское. Признание Христа универсальным архетипом человеческого нивелирует личностный аспект во Христе: в нем нет никакой исключительности, утверждает Евдокимов.

Нивелировка личностного аспекта в данном случае представляется нам не случайной. Пытаясь раскрыть святоотеческое учение о личности, Евдокимов все свое внимание сосредоточивает на анализе этимологии терминов: *proposon* (греч.), *persona* (лат.). Из того, что первоначально они обозначали маску, Евдокимов выводит «глубокую философию человеческой личности», которая заключается в том, что «не существует совершенно автономного человеческого порядка... человек осуществляет либо икону Бога, либо бесовскую гримасу... У человека нет своего собственного, чисто человеческого лица» [Там же. С. 54]. В подтверждение своей мысли Евдокимов приводит ссылку на слова Григория Нисского: «Человечество состоит из людей с ангельскими ликами и из людей, носящих звериную маску» [Там же]. Прежде всего, наше сомнение вызвала цитата, на которой Евдокимов базирует свою «глубокую философию личности». Он отсылает читателя к греческому тексту Патрологии Миня [20. 192CD], т. е. к 18-й главе трактата Григория Нисского «Об устройении человека». Нам неизвестно, переводил ли Евдокимов работу св. Григория Нисского с греческого сам (дабы дать цитату на французском), но в русском издании трудов св. Григория Нисского этот фрагмент звучит так: «Как между изваяниями можно видеть двулицые, которые обделывают на удивление зрителям любители художества, на одной голове представляя два вида лиц, так и человек, кажется мне, носит в себе до противоположности двоякий вид, в богоподобии ума изображая подобие Божественной красоте, а в страстных стремлениях представляя близость свою к скотообразности» [5]. Мы привели фрагмент больший, чем переведен у Евдокимова, дабы продемонстрировать мысль святителя целиком: человек (как родовое существо) обладает двойственностью, почему и всякий индивид этой двойственностью (богообразность и скотоподобие) обладает. Таким образом святитель утверждает сосуществование в каждом индивиде различных начал, а Евдокимов вкладывает в его уста идею разделения человечества на две группы: с ангельскими ликами и со звериными масками.

Важно отметить, что «в античной и эллинистической литературе слово “лицо” (*πρόσωπον*) относилось к внешнему, описательному, преходящему плану бытия. Что касается термина “ипостась”, то он представлял собой менее распространенный синоним одного из основных философских терминов – сущность. В триадологии Великих Каппадокийцев понятие лица (*πρόσωπον*) было сближено с понятием ипостаси и таким образом получило онтологическое наполнение. При этом в православном тринитарном богословии IV века было проведено различие между понятиями лица (*πρόσωπον*) и ипостаси, с одной стороны, и сущности и природы – с другой» [16. С. 170]. Здесь обнаруживается, что Евдокимов употребляет термин лицо не в патристической его трактовке, а в античной. И его представление о личности тяготеет, скорее, к дохристианскому, чем к святоотеческому.

Итак, для признания Христа архетипом универсальным Евдокимову хватило предвзято истолкованных им слов апостола Павла: «Все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; Все вы во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет ни раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3. 26–28). Очевидно, что здесь речь идет о единстве членов мистического Тела Христова – Церкви, между которыми уничтожаются все различия с момента крещения. Евдокимов дважды ссылается на этот

фрагмент Послания ап. Павла, выделяя из него лишь слова «нет мужского пола, ни женского», таким образом искажая мысль апостола. Эта цитата выступает единственным аргументом для признания Христа универсальным архетипом.

Аналогичная ситуация складывается с аргументами в пользу идеи о том, что Иоанн Креститель – мужской архетип. Она зиждется на двух посылах. Первая: признание Евдокимовым Христа универсальным архетипом, соединяющим в себе мужское и женское. Вторая: толкование Евдокимовым композиции деисиса как предстояния архетипов (Христос – универсальный, Богородица – женский, следовательно, Иоанн Креститель – мужской).

Концепция архетипов в работе Евдокимова, на наш взгляд, тесно связана с концепцией андрогина и вытекает из нее. Евдокимов признает изначально слитное состояние полов идеальным, истинным состоянием человеческой природы. Разделение на полы оценивается им как порочное. Реализуя собственное требование поместить человека в перспективу вечности, Евдокимов через сформулированное им учение об архетипах указывает на грядущее восстановление утраченного андрогинизма в «зоне Царства». В силу этого харизмы, определяющие индивидуальную судьбу мужчин и женщин, выступают как временное явление, имеющее своей целью приближение Парусии. «Итак, безбрачные посвящают все свое существо действительному служению дружбе не по образу монахов, живущих по ту сторону мира, и не по образу супругов, которые частично отходят от него, дабы создать ячейку своего единения, но в порядке предвосхищения грядущего единения мужского и женского начал» [9. С. 172].

Итак, апология женщины в версии П. Н. Евдокимова главным образом опирается на софиологию и идею андрогина. В представлении о присутствии мужского и женского начал в каждой душе заметно влияние Юнга, однако в понимании концепта «архетип» Евдокимов гораздо ближе к средневековой философии и платонизму, чем к аналитической психологии. Он явно симпатизирует идее царского священства мирян (разрабатывавшуюся прот. Николаем Афанасьевым), однако не дает ей сколь-нибудь удовлетворительного развития применительно к женскому вопросу. Все идеи, почерпнутые из этих источников, творчески перерабатываются Евдокимовым, дополняются его собственными выводами и наблюдениями, выстраиваясь, в конечном итоге, в концепцию, безусловно оригинальную и даже эффективную. К сожалению, приходится констатировать, что в основание своих умозаключений автор кладет немало утверждений, требующих обоснования. Священное Писание, богослужебные и святоотеческие тексты автор использует избирательно, часто вырывая цитаты из контекста, очень вольно перетолковывая, подгоняя под идеи, уже воспринятые им ранее. Поэтому, отдавая должное грандиозности замысла и стилистической изощренности исполнения, мы вынуждены констатировать, что вся эта концепция остается лишь изящной и смелой гипотезой, которую автор так и не смог обосновать...

Литература

1. Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. – М. : Паломник, 2003. – 278 с.
2. Булгаков С. Друг Жениха. О православном почитании Предтечи. – Париж, 1927. – 276 с.
3. Булгаков С. Свет не вечерний. Созерцания и умозрения. – Сергиев Посад : Типография И. Иванова, 1917. – 417 с.
4. Булгаков С., прот. Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. – Париж, 1927. – 288 с.
5. Григорий Нисский. Об устройении человека [Электронный ресурс]. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/ (дата обращения: 22.10.2015).
6. Евдокимов П. Н. Женщина и спасение мира: О благодатных дарах мужчины и женщины / пер. с фр. Г. Н. Кузнецовой. – Мн. : Лучи Софии, 2007. – 272 с.

7. Евдокимов П. Н. Искусство иконы. – Клин : Христианская жизнь, 2007. – 358 с.
8. Евдокимов П. Н. Православие. – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – 512 с.
9. Евдокимов П. Н. Таинство любви: тайна супружества в свете православного Предания. – М. : Лепта Книга, 2011. – 336 с.
10. Евдокимов П. Н. Этапы духовной жизни: от отцов-пустынников до наших дней / пер. с фр. С. Зайденберга, М. Иорданской. – М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. – 232 с.
11. Соловьев Вл. Смысл любви // Соловьев Вл. Смысл любви. Троицкий С. Христианская философия брака. Мейендорф И. Брак в православии. – М., 1995. – С. 7–52.
12. Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Т. 17. – URL: <http://www.pravenc.ru/text/187061.html> (дата обращения: 12.03.2015).
13. Преподобный Сергий в Париже: история Парижского Свято-Сергиевского Православного Богословского Института / отв. ред.: протопресвитер Б. Бобринский. – СПб. : ООО «Изд-во “Росток”», 2010. – 710 с.
14. Троицкий С. В. Христианская философия брака. – Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 222 с.
15. Чурсанов С. А. Учение о личности у православных богословов XX века как методологическая основа православной антропологии и гуманитарных исследований // Вестник ПСТГУ. Сер. 1 : Богословие. Философия. – 2006. – Вып. 15. – С. 168–186.
16. Celora G. Evdokimov: Voce dell'ortodossia in Occidente. – Bologna : Edizioni dehoniane, 1995. – 311 p.
17. Clement O. Orient-Occident: deux passeurs, Vladimir Lossky et Paul Evdokimov. – Geneve : Labor et Fides, 1985. – 210 p.
18. Giuliadori C. Intelligenza teologica del maschile e del femminile: problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov. – Roma : Citta nuova, 1991. – 283 p.
19. Patrologia graeca. – V. 44. / J.-P. Migne. – Paris : Imprimerie Catholique, 1857–1866.
20. Phan P. C. Culture and eschatology: the iconographical vision of Paul Evdokimov. – New York : P. Lang, 1985. – 330 p.
21. Plekon M. Living icons: Persons of faith in the Eastern church. – Notre Dame, Ind. : University of Notre Dame Press, 2002. – 337 p.