

ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЛЮБВИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Н. А. Некрасова
К. Ю. Тарновский

*Московский
государственный
университет путей
сообщения (МИИТ)*

e-mail:
sinekrasov@mail.ru

Статья рассматривает основные подходы к трактовке вопросов любви в истории философии. Исследование любви с онтологической, аксиологической, этической точек зрения было характерно для большинства периодов развития философской мысли. Выделяются три этапа в эволюции взглядов на проблему: 1) растворение материального психически-телесного аспекта любви в космическом (предфилософская традиция и античность), 2) определенное тождество между любовью и душой человека, непризнание материально-телесной стороны любви, когда любовь рассматривается только как аспект праведной жизни и познание Бога (средневековье), 3) рационалистический этап (любовь понимается как духовная основа существования человека, невозможная без разума). Статья заостряет внимание на понимании любви прежде всего как высокодуховного объединяющего начала человеческого существования (рассмотрение теорий религиозных мыслителей К. Льюиса, П. Тейяра де Шардена).

Ключевые слова: Абсолют, Бог, возрастание, возрождение, всеединство, духовность, космос, любовь, обновление, пол, психо-физическое, рациональность, усилие, Эрос.

Любовь как проблема и как тайна находится в сфере интересов мыслителей и ученых, представляющих разные области знания. Как правило, однако, предметом исследования становится не само ощущение любви, занимающее крупное место в бытии человека, а явления, так или иначе связанные с этим ощущением (термин «ощущение» в данном случае используется с долей условности). Любовь остаётся предметом не столько философской мысли, сколько искусства, как сферы, в которой объективное подчинено субъективному и в которой отсутствует как таковой понятийный аппарат, свойственный философии. Между тем, философия, изучающая человека, не может не замечать любовь не просто как психологическое, психо-физическое явление, но и как явление онтологическое, свойственное бытию. В данном случае любовь понимается как результат соотношения нескольких сторон жизни человека: биологической, социальной и духовной, причем последняя играет самую существенную роль, хотя и не может существовать без двух предыдущих. В настоящее время насущным является вопрос также о любви как ценностной, аксиологической категории: остаётся ли для нее место в быстроменяющемся мире, нет ли предпосылок к качественному изменению в человеческой природе? Зависит ли любовь как таковая от общества, от его культуры и идеологии? Для рассмотрения этих и иных вопросов необходимо уяснить, каким было понимание любви как обширнейшей философской категории в истории философской мысли. Необходимо выделить этапы её рассмотрения, обозначить их отличие друг от друга. В данном вопросе имели место и противоречия, и разрозненность в силу совершенно разного определения понятия любви различными авторами, представителями различных исторических эпох. Цель данной статьи – рассмотреть наиболее общие, свойственные тем или иным эпохам и отдельным мыслителям, подходы к категории любви, обозначив сходства и различия этих подходов.

В эпоху мифотворчества любовь играла важную роль в жизнедеятельности рода человеческого, порождая порядок и гармонию всего Космоса, творя мир из хаоса, хотя осознавалась первобытным человеком на уровне образного сознания. Миф рассматривает природу и человека в виде нерасчлененного целого, а индивида представляет растворенным в первобытном коллективе. Человек ощущает непосредственно свою связь со всем Космосом, объединяясь с ним как единое целое. Среди иерархии ценностей человека в то время главное место занимает идея непрерывного рождения и обновления мира. Человек есть микрокосм и воплощает закономерности Космоса. Соединение неба и земли, мужского и женского, в результате которого происходило непрерывное рождение и обновление природы, было тем космическим процессом, в котором человек участвует, но не играет ведущей роли. Противопоставление мужского и женского переносилось на всю

Вселенную. Ритуал священного брака, сопровождаемый массовым совокуплением, рассматривался как соединение всех плодоносящих сил природы и отмечался ежегодно как праздник, причём, производительный акт не имел самостоятельной ценности и не выделялся среди других праздничных действий. Сакральный брак рассматривался как соединение полярных сил, как стремление к единению и целостности мира космического и мира человеческого. Оппозицию «мужское-женское» и взаимодействие внутри данного отношения можно рассматривать как модель Космоса и своеобразную мифологическую парадигму мировоззрения.

Становление понятия «эрос» в античной философии непосредственно осуществляется на основе этого образного представления о космичности производительного акта как акта обновления и воскресения всей природы и человеко-мира в целом и объясняет характерный для античного сознания синкретизм образа и понятия. Этап космического единения с природой не настаивал на любви духовной не столько в силу ее отсутствия, сколько в силу отсутствия философствования как такового. Греческая традиция выступила в роли преемницы мифологической картины мира, сохранив отдельные ее стороны в своем восприятии любви. Особенностью этого восприятия было отсутствие полового разделения в любви и фактическое признание однополой любви не просто как факта, но как высокой и наиболее одухотворенной формы любви. Данная особенность может рассматриваться как с психозэтической стороны (т.е. как своего рода отклонение), так и со стороны онтологической. Особенности мировоззрения древнего грека создавали ситуацию, когда однополая любовь не дефиницировалась как греховная, что можно связать с отсутствием монотеистической религии, делавшей возможной такое понимание; она соответствовала морально-этическим устоям древнего грека. С другой стороны, любовь однополая не означала исключительно (или в главной степени) сексуальной привязанности, важнейшим аспектом такой любви был аспект духовный. При этом любовь выступала в данном случае как стимулирующий фактор добродетели, бесстрашия, стремления к избеганию позора: «если бы возможно было образовать из влюбленных государство... или войско, они управляли бы им наилучшим образом, избегая всего постыдного»¹. Благочестие и добродетель как в древней Греции, так и в последующем, определялись преимущественно как мужские качества, и платоновский «Пир» (используемый нами как произведение, дающее наиболее полное представление о философском понимании любви в античной Греции) рассматривает любовь также как атрибут в основном мужского характера, не исключая женщин из рассмотрения вопроса (в качестве примера может быть указана Алкестида, дочь Пелия), но отдавая им второстепенную, телесную роль с почти полным отсутствием права на духовность (несмотря на это, зачатие понимается Платоном как проявление бессмертного начала в изначально смертном существе).

Говоря о телесном и духовном в античном понимании любви, следует отметить, что несмотря на то, что дух еще не превалировал над телом, имела место тенденция к их разделению. Платон говорит о «двух Эротах», из которых один – низменный, представляющий ту любовь, которой «любят люди ничтожные»; другой Эрот представляет качественно отличную категорию любви, связанной с культом Афродиты небесной, которая «причастна только к мужскому началу, но никак не к женскому»². Эти положения заставляют вспомнить близкую к ним по духу теорию Платона о «двух конях» – белом и черном, которые символизируют, соответственно, высокое и низкое начало и которые должны управляться разумом.

Сократ в диалоге Платона представляет Эрота как любящее начало, а саму любовь – как стремление к благу. Это означает одновременно и стремление к целостности, в частности, избавление от недостатков путем осознания и *переживания* достоинств любимого человека. Иными словами, любовь может быть понята как проекция на себя. Качества любимого человека проецируются на любящего, становясь в нем качествами уже не отдельно взятого человека, а качествами бытия, сбывшегося в человеке. До осознания этих качеств (до вступления в любовь), соответственно, для человека они не существовали как качества мира, так как не имели конкретно выраженного наполнения. Рождение чего бы то ни было (художественного произведения, тех или иных дел, ребенка и т.д.) есть ре-

¹ Платон. Пир // Соч. в 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 104.

² Платон. Указ. соч. С. 107.

зультат любви, того, что каждый человек беременен «как телесно, так и духовно». Таким образом, в любви заключена воля к бессмертию, выраженная как неосознанно (в рождении детей), так и осознанно (в создании тех или иных произведений искусства). Платону в его концепции Эроса понадобился Абсолют как царство вечных ценностей добра, красоты и истины, чтобы объяснить неудержимое стремление Эроса помочь людям попасть в это царство. Стремление к добру как идеалу высшего совершенства в платоновском учении говорит об изначально присущем нравственному смысле понимания любви в философии.

Аристотель, описывая преимущества любви, выделяет в ней дружественный элемент, рассматривая дружбу как цель любви, ибо «существует нечто, соединяющее людей, именно любовь» как «духовное общение друг с другом»³. Это нечто, или любовь, приравнивается к истинному Я, которое дает истинную свободу, знание свободы, как своей сущности, как своей цели, что даёт понимание истинной природы любви.

Таким образом, в античности любовь выступает космической силой, телесный и духовный аспект любви тесно связаны как друг с другом, так и с космосом; любовь и космос представлены в некоем тождестве. Духовная любовь понимается античными греками прежде всего как связь мужчин, объединенных высоким уровнем разумности, т.к. только разумному доступно понимание этой второй категории любви, ее духовной наполненности. Разумной любви противопоставляется любовь-потребность, ассоциируемая с низостью и пошлостью «первого Эроса»: «низок же тот пошлый поклонник, который любит тело больше, чем душу»⁴. В то же время противопоставление души и тела как такового отсутствует, так как здоровая душа понимается как почти непререкаемый атрибут здорового тела; даже «низменный» Эрот может быть безвреден, если в низменном есть умеренность и она сочетается с разумностью. Более того, два этих различных начала диалектически сосуществуют друг с другом.

В средние века, когда происходит освобождение индивида от общины посредством акта богопознания, на первый план выходит жертвенная любовь.

Стремление познать Бога – это и есть любовь, ибо Бог есть любовь, и только в Боге можно познать себя самого и другого. Первая книга, посвящённая этой проблеме, «Философия любви», была написана Леоне Эбрео, которая в XV-XVII вв. неоднократно издавалась в Испании, Италии, Франции, но сегодня незаслуженно забыта, обосновывает духовную природу любви и рассматривает её в неразрывном единстве с творчеством, сущность которого содержится в божественном уме, или мировой душе, т.е. «творчество единения с Богом в восхождении». Здесь отношение Я и Бог рассматривается как духовное откровение.

В основе философской и научной методологии средневековья лежала схоластика как искусство доказательств того, что принято на веру. Объясняя главный вопрос, – вопрос существования Бога, – она одновременно охватывала все остальные вопросы бытия человека, природы, идей, давая им свою трактовку. Вопрос о любви в средневековой схоластике – это, прежде всего, вопрос о любви к Богу. Несомненно, античный «духовный эрос» (В.В. Бычков), вообще любое плотское наполнение любви, оказались неостребованными средневековой схоластикой и даже враждебными ей, и уступили место идеям любви как движения к Богу, хотя процесс этого изменения не был законченным и однозначным.

Раннее христианство еще не отвергало любовь небожественную, хотя и связывало ее с Богом, как высшим проявлением этой любви – таковы слова апостола Иоанна: «Возлюбленные! Будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рождён от Бога и знает Бога; кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин 4, 7-8). Любовь к ближнему, подлинная и стоящая еще *прежде* любви к Богу (являющаяся основой для нее) была нужна раннему христианству как идея, без которой оно не могло существовать – эту идею раннее, «катакомбное» христианство, возникавшее в среде римских рабов и провинциальных жителей, противопоставило озлоблению, войнам, беззаконию и бесчестности позднего Рима.

Аврелий Августин, заложивший основы схоластики, уже отходит от идеи такой любви. В трактате «О граде Божием» Августин резко разводит земное и небесное, проти-

³ Аристотель. Физика // Соч. в 4-тт., т. 3. М., 1978, с. 225.

⁴ Там же. С. 110.

вопоставляя брэнности и грязи «града земного» чистоту «града Божьего», к которому человек может и должен стремиться на земле. В этих условиях любовь воспринимается как усердное познание Бога (в отличие от сократовского «познай самого себя»). «Если человек создан так, что через то, что имеет превосходство в нем, он может достигать того, что превосходит все, т. е. единого, истинного, всеблагого Бога, без Которого не существует никакая природа, не наставляет никакое учение и никакая практика не приносит пользы; то Он-то сам и должен быть для нас предметом искания: так как в Нем все для нас обеспечено; и предметом познания: так как в Нем все для нас достоверно; и предметом любви: так как в Нем все для нас прекрасно»⁵.

Августин испытал серьезное влияние идей Платона, тогда как более поздняя, классическая европейская схоластика и, главным образом, Фома Аквинский восприняли учение Аристотеля. Для Фомы идея познания Бога также была центральной, однако в данном случае речь идет не только о сверхразумном познании или интуитивной любви, но и об интеллектуальном, умозрительном познании. Чувственное восприятие, по Фоме, «не схватывает сущности вещей», которые может познать интеллект. При этом интеллектуальное познание не имеет связи с чем-либо телесным, оно осуществляет действие через самое себя, и тело здесь не участвует. Для классической и поздней схоластики раннехристианский идеал любви к ближнему как средства приближения к Богу во многом утратил свое значение и был заменен вопросом познания Бога, ибо только это познание может привести к любви.

В средние века человек без любви представлял из себя неполноценное, жалкое существо. «Бог есть человеческая сущность, но сознаваемая как другое существо»⁶. В христианстве, в отличие от платоновской концепции Эроса, приобретает значение личностное осознание себя и другого через любовь к Богу. В эпоху средневековья между любовью к Богу и душой человека устанавливается тождество.

Средневековая схоластика не подразумевала полной унификации знаний, имела место борьба мнений. Однако полный поворот от Бога к человеку стал возможен только с XIV-XV вв., когда эпоха Ренессанса вновь сделала человека и его чувства предметом познания.

В эпоху Возрождения «Я» выделяется в качестве свободного индивидуального начала и на первый план начинает выходить психологическое начало человека, которое приводит к новому определению любви, которое связано с осмыслением природы человеческой ценности. Религиозное представление феномена любви сменяется рациональным или философским: любовь приравнивается к мысли, которая представлена Абсолютом. Выделение духовного начала из природного происходит, прежде всего, в диалоге. Представления о любви эпохи Возрождения как бы в снятом виде сохраняют любовь, нисходящую к космическому и телесному началу, и любовь, восходящую к Богу, которые в своём взаимопроникновении рождают подлинное представление о любви как духовном, бескорыстном начале человека. «Истинная любовь желает в ущерб себе быть полезной другим... Никто не может любить другого, если до этого он не полюбил себя – но только праведно» – заявляет Эразм Роттердамский⁷. Вместе с тем он резко противопоставляет праведную любовь половой, видя сущность последней лишь в «маленькой гнусной щекотке»⁸.

Представление о нравственной цельности любви в её сущностном значении утрачивается в философии Нового времени. Здесь формируются сущностные характеристики любви, но в отношении проявления её конкретных свойств: у Гоббса, Локка, Спинозы и Кондильяка любовь рассматривается как желание приятного; у Лейбница – как стремление к совершенству; у Мальбранша – как стремление к добру; у Хатчесона, Юма и Смита – как стремление к альтруизму.

Философия нового времени поначалу не рассматривает любовь как Абсолют или высшую духовную ценность, ставя ее в ряду неизбежных и не всегда приносящих пользу атрибутов человеческой жизни. Любовь понимается философией нового времени как од-

⁵ Августин Блаженный. О граде Божиим. М., 2000. С. 362.

⁶ Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные произведения: в 2-х т., 1955. Т. 2. С. 284.

⁷ Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина // Философские произведения, М., 1986. С. 170.

⁸ Эразм Роттердамский. Указ. соч. С. 200.

на из страстей, присущих человеческому организму. Ф. Бэкон, допуская, что в природе человека заложена склонность любить других, говорит о любви как о признаке слабости человека, т.к. не один из достойных людей прошлого или современного Бэкону времени не был увлечен любовью до безумия; кроме того, она потворствует искажению оценочных суждений, так как заставляет человека до абсурда высоко думать о человеке, которого он любит. Противопоставление разума и чувств приводит также к отрицанию семьи. Семья, по Бэкону, является «помехой на пути свершения великих предприятий, как добродетельных, так и злонамеренных, и лучшие начинания, принесшие наибольшую пользу обществу, исходили от неженатых и бездетных людей»⁹. Любовь противопоставляется разумному началу в человеке, хотя Бэкон признает, что жена и дети являются своего рода школой человечности. Одиноким людям в большей степени свойственны жестокость и бесчувственность – из них, замечает Бэкон, выходят суровые инквизиторы, потому что к их нежности не так часто взывают¹⁰. Бенедикт Спиноза также рассматривает любовь как неизбежную страсть, существование которой в человеческой жизни, однако, нельзя никак предотвратить. Это невозможно в силу того, что, как пишет Спиноза, «это не зависит от нас, но лишь от добра и пользы, которые мы наблюдаем в объекте. Чтобы не любить его, мы не должны быть знать его, но последнее не находится в нашей власти; ибо если бы мы ничего не познавали, то наверное и не существовали бы»¹¹. Рационализм философии нового времени оставляет для любви место лишь в силу невозможности отказаться от нее полностью, но не считает ее однозначно благим началом. Философская мысль данного периода сужает понимание любви до любви-потребности, которой сопутствует страстное желание обладания предметом любви, при этом уходя также от средневековой концепции любви к Богу.

Качественно новый шаг в понимании сущности любви сделала немецкая классическая философия, определяя любовь как принцип духовной деятельности. По Канту, тайна любви – это тайна нравственных законов внутри человека, и которые представляют сущность человеческого рода и даны ему априорно. По Фихте, любовь представлена как сила онтологического соединения двух противоположностей – «Я» и «Не-Я», на которые сначала расчленяется мировая духовная сила, чтобы потом вновь устремиться к их воссоединению. Для Шеллинга любовь становится принципом деятельности всеобщего духовного начала, а для Гегеля любовь предстаёт как проявление абсолютного духа, животворящая идея, посредством которой человек усиливает свою индивидуальность.

В философии немецких романтиков (А. и Ф. Шлегель, Новалис и др.) любовь выступает как «как онтологический принцип жизни, которая выступала универсальной миротворящей силой», при этом чувственность ставится в один ряд с возвышенной духовной любовью. Согласно романтической философии, «культура чувственности является одним из стимулов и важнейшим мотивом любви»¹².

Артур Шопенгауэр рассматривает любовь в рамках своего труда «Мир как воля и представление» (глава «Метафизика половой любви») и соотносит ее с понятием мировой воли. Так, рождение каждого ребенка – это усилие мировой воли, пожелавшей, чтобы он родился именно от этих родителей, и сама их любовь (или мимолётная страсть) символизирует волю к жизни этого, еще не рожденного, существа. Шопенгауэр выделяет любовь как силу, которая «после любви к жизни является самой могучей и деятельной среди всех пружин бытия»¹³. Положение, когда люди (противоположного пола) чувствуют друг к другу отторжение или неприязнь, знаменует собой некое отрицательное усилие мировой воли: человек, родившийся в результате их возможной связи, оказался бы неполноценным или больным, и потому мировая воля предостерегает этих людей от общения.

Но наиболее целостно анализирует любовь Л. Фейербах, рассматривая её как самоощущение человеком своей родовой принадлежности и стремление людей к совершенству. При этом учение Фейербаха о любви тесно связано с его учением о человеке, яв-

⁹ Бэкон Ф. Опыты, или наставления нравственные и политические. Собр. соч. в 2 т. Т. 2. М. 1978. Стр. 366.

¹⁰ Бэкон Ф. Указ. соч. С. 367.

¹¹ Спиноза Б. Краткий трактат о боге, человеке и его счастье. Избранное. М., 1957. С. 121.

¹² Садунова Н.В. Философия любви немецкого романтизма. Дис. канд. филос. наук. Тверь, 2009.

¹³ Шопенгауэр А. Метафизика половой любви. СПб., 2008. С. 98.

ляющемся центром бытия – не Бог создал человека, а человек, как существо, стремящееся к совершенству, создает Бога в качестве некой совершенной меры. Отсюда христианскому концепту «Бог есть любовь» Фейербах противопоставляет обратное «Любовь есть Бог». Христианская этика признает любовь лишь как стремление к Богу, атрибут веры. Не являясь принципом человеческого существования сама по себе, она выступает лишь как нравственная составляющая христианской религии. В христианстве вера ограничивает любовь, ставя ее в зависимость от божественного, между тем как любовь сама является божественным. Понятие добра, как и понятие любви, подчинено христианской вере. Человек совершает добро не ради добра, а ради некоего последующего спасения, ради Бога, который *выше* добра. Но любовь самоценна сама по себе, и только обратный принцип «Любовь есть Бог» позволяет ей, любви, раскрыться: добрые дела совершаются в данном случае ради них самих, любовь не ведает рамок и не ограничивается верой. В противном случае вера «делает себя сущностью, главным делом, фундаментом» тогда как любовь воспринимается лишь как ее качественный атрибут¹⁴. Любовь, скованная понятием веры (или еще какой-либо высшей сущности, от которой она зависит) является уже не самоценной, более того – лицемерной и противоречащей самому понятию любви, так как содержит в себе зародыш религиозной ненависти (она добра только до тех пор, пока не задевается вера). Иными словами, Фейербах противопоставляет любовь универсальную любви христианской, не оставляя за последней права именоваться собственно любовью. При этом соотношению «любовь – вера» Фейербах противопоставляет соотношение «любовь – разум».

Философия XIX-XX века во многом подвергает критике взгляд на любовь как на идеальную благую силу; она расширяет и дополняет воззрения, свойственные предыдущей эпохе. Ф. Ницше признаёт в любви и самосохранение, и самоотрицания, отвергая в ней альтруизм. С. Кьеркегор говорит о непрочности чувственного образа любви – несмотря на то, что он имеет в себе божественное, существует опасность низведения его до эгоистической погони за наслаждениями, преходящее пытается в данном случае возвыситься до вечного. О непрочности любви говорит Ж.-П. Сартр, утверждающий конечной целью всякой любви присвоение свободы другого, субъект желает «склеивания», связывания свободы другого ею же самой, в чем проявляется ее дисгармония и противоречивость. А. Камю пишет о бренности любви, которая лишь «приукрашается иллюзиями вечности»¹⁵, и последним противоречием которой является смерть. Щедра та любовь, утверждает Камю, которая осознаёт одновременно и свою неповторимость, и свою бренность. Неповторимость любви складывается из смеси желания, нежности и интеллекта, свойственных в разной мере и понимаемых по-разному каждым человеком, и бессмертие здесь возможно лишь как вечное перерождение; в настоящем же каждая любовь небожественна и смертна.

Особое понимание любви предлагает религиозная философия XX века, в частности П. Тейяр де Шарден и К. Льюис.

Пьер Тейяр де Шарден рассматривает любовь как космическую силу, выступающую основой человеческого совершенствования. Любовь к Богу является основой человеческого совершенствования, но она не должна противопоставляться любви к миру. Тейяр говорит о трех «несовершенных», неправильных путях решения проблемы дуализма Бога и мира: – это, соответственно, либо отказ от мирского, либо отторжение евангельских заповедей и сосредоточение на чувственной, мирской, земной стороне жизни, либо смирение с двойственностью самого себя и раздвоенностью бытия. Четвертый, правильный путь, подразумевает любовь как усилие, которое человек совершает по отношению к миру, но которое при этом приближает его к Богу. Здесь можно составить следующую цепочку: усилие, возрастание, любовь. Усилие в данном случае – это работа какого бы то ни было плана («какой бы простой она ни была»), в которой человек (разумеется, христианин) начинает видеть средство, «открывающее путь к высшему становлению» его личности. Возрастание – есть самое это становление, а любовь – та сила, которая придает ему всеобщность, которая усилие и возрастание каждого человека множит на усилия и возрастания других людей.

¹⁴ Фейербах Л. Избранные философские произведения, М. 1955. Т. 2. Цит. по: Мир и Эрос. Антология философских текстов о любви. М., 1991. С. 181.

¹⁵ Камю А. Миф о Сизифе. Цит. по: Мир и эрос. Антология философских текстов о любви. М., 1991. С. 229.

Всеединство в данном случае следует понимать как единство Бога и человека, человека в Боге, достигаемое совершенствованием человека, которое, в свою очередь, невозможно и не имеет смысла без сил любви. Усилие, совершаемое во благо, ведет к мыслительной работе, осмыслению себя и мира, напряжению души, к тому, что человек навсегда лишается «безмятежной замкнутой жизни, в которой... коренится порок эгоизма и несвободы»¹⁶. Освобождение от эгоизма («безмятежной жизни»), самосовершенствование и любовь идут в этом случае рука об руку. Конечная цель любви – Бог, но его невозможно полюбить, не любя человека и не достигнув определенной стадии совершенства.

В то же время любовь к миру и к ближнему должна основываться на осознании любви к Богу, а не быть основой для нее: Тейяр подчеркивает, что его система рассчитана на человека, душа которого уже отвратилась сознательно от путей зла, т.е. человека, ступившего на путь христианской религии, познания Бога. Это означает, что достойно уважения любое усилие человека, если это усилие одухотворенно. Между тем, эта одухотворенность сама по себе приобретает очертания только под влиянием чувственного мира, ибо «наша духовная сущность непрерывно питается бесчисленными энергиями чувственного мира»¹⁷. Тело, утверждает Тейяр, тоже влияет на душу – «наше тело не может питаться, независимо от души»¹⁸. Однако все, что тело восприняло и начало перерабатывать, душа должна возвысить. Осязаемое ощутимо включено в самые духовные зоны наших душ, а потому необходимо признать единство процесса, направляющего развитие Вселенной.

Человеческие усилия, если они одухотворенны (основываются на любви к Богу), неизменно делают человека ближе к Богу. Человек и Бог, в сущности, едины, человек – это часть Бога, и человек, ищущий Господа, по сути, погружает свое сердце в сердце самого Бога. Спасение человечества и спасение каждого конкретного человека – неотделимы, это две стороны одного процесса. В каждой отдельной душе Бог любит и спасает целиком весь мир, который преломляется в ней особым образом, присущим ей одной, пишет Тейяр. Любовь к ближнему, имеющая своей скрытой целью единение людей во Христе – это ответ человека на любовь Бога.

Любовь для Тейяра де Шардена глубоко духовна, одухотворенна, это – тень божественности. При этом о любви Тейяр говорит, почти нигде прямо не объясняя и не определяя ее. Возможно, это связано с тем, что любовь, как и Бог, для Тейяра – религиозного мыслителя, фактически априорна. Вместе с этим на основе положений, высказанных Тейяром в «Божественное среде», можно выделить три сущности любви – биологическую (присущая в той или иной степени всем живым существам, находящимся в развитии), разумную (ее достигает, развивает в себе и постигает человек, освобождаясь от эгоизма) и божественную, космическую (божественную) (здесь речь идет уже не об индивидуальном чувстве, а о коллективном существовании, которое начинается тогда, когда человек и все человечество готово к нему, когда «человек» и «Бог» практически размыты). Разумеется, эти сущности могут быть выделены лишь в теории, на самом же деле они нераздельны (хотя «космическая любовь» как факт настоящего, возможно, и не существует, но она есть в потенции).

К.С. Льюис, писатель и религиозный мыслитель, обозначает три типа любви более четко, строя свое суждение на примерах и сопоставлениях. Эти три типа – любовь-нужда, любовь-дар и любовь-оценка. Так, любовь-нужда является низшей, но неотъемлемой ступенью любви, на которой основываются остальные. Это, во-первых, потребность в привязанности, потребность в осознании своей необходимости. Любовь-нужду, замечает Льюис, можно сравнить с «удовольствием-нуждой» – тем ощущением, которое само по себе не является удовольствием, если ему не предшествует нехватка и перестает быть удовольствием, когда та или иная потребность удовлетворена. Так, человек, желающий пить, несомненно, испытывает истинное удовольствие от стакана воды, но когда потребность в питье удовлетворена, следующий стакан воды не принесет удовольствия. Всякая потребность временна. Однако такая потребность, как потребность человека в Боге не является

¹⁶ Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М., 2003. С. 45.

¹⁷ Тейяр де Шарден П. Указ. Соч. С. 29.

¹⁸ Там же. С. 30.

временной, и именно поэтому Льюис сохраняет за любовью-нуждой статус подлинной любви: «не стоит высшее без низшего», высшая нужда человека – нужда в Боге – оправдывает эту любовь.

Если любовь-нужду можно сравнить с потребностью детей в родителях (при этом это не означает ее намеренной эгоистичности), то любовь-дар, вторую категорию любви, уместно сопоставить с любовью родителей к детям. В то же время, любовь-дар нельзя называть однозначно высшей, так как она подразумевает потребность в привязанности и тоже несвободна от инстинктивных составляющих. К. Льюис особо оговаривает термин «привязанность». С одной стороны, любовь родителей заставляет их делать все для своих детей. С другой стороны, «привязанность – самый неразумный вид любви... Поистине любит людей тот, кто привяжется к каждодневным спутникам. Привязаться можно к каждому. Поэтому каждый и ждёт, что к нему привяжутся. Отец нередко ужасается, что сын не любит его, и считает это противоестественным»¹⁹.

Наиболее отвлеченной является третья категория любви, любовь-оценка, называемая так по аналогии с «удовольствием-оценкой». В сравнении с удовольствием-нуждой, упомянутым выше, удовольствие-оценка представляет собой иной тип ощущения, так как оно апеллирует к всеобщему. «Вы идете утром по дороге, и вдруг до вас доносится запах с поля или из сада. Вы ничего не ждали, не хотели – и удовольствие явилось как дар (...) Тот, кто услышал утром запах цветов из сада, скажет: «Как хорошо! ». Любовь-оценка также обращается ко всеобщему и не связана напрямую с каким-то определенным объектом; можно говорить о ней как о любви-к-бытию или даже бессубъектной любви бытия. «В нем есть признание непреходящей ценности», кроме того, отсутствие субъектности наиболее удалено от эгоизма. «Даже в самом примитивном удовольствии-оценке есть неэгоистичное начало – потому мы и радуемся, что сад или луг цветет по-прежнему, а леса в каких-нибудь чужих краях не вырублены. Мы просто любим все это; мы произносим на секунду, как Бог, что это «хорошо весьма» (Быт.1,31)»²⁰. Схожие примеры приводит в «Божественной среде» Тейяр: наиболее абстрактная понимаемая любовь в своей космичности подразумевает неосознанное «влечение к единству», которое возникает у человека, наслаждающегося природой или музыкой. Несомненно, что музыка объединяет людей совершенно разных языков и культур, т.к. чувства вызываемые ей, не находятся в прямой зависимости от того или иного языка или культуры.

Бессубъектная любовь-оценка означает, по сути, не собственно любовь, а нравственный закон, позволяющий человеку оценивать все с точки зрения любви, в том числе и самого себя. По Льюису, Бог может разбудить в нас благодатную любовь-оценку к себе, что Льюис считает «самым лучшим даром... Когда он есть у нас, нам всё возможно»²¹.

Особые взгляды на тайну любви присущи русской философской мысли. Русская философия конца XIX – начала XX века осуществляет воскрешение платоновской концепции Эроса, как космического объединяющего начала, но пропущенное через призму личности, индивидуальности, бессмертия которой заключается в обретении человеком своей изначальной целостности посредством любви. Духовная направленность русской философии (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, В.В. Розанов и др.), понимание ею космической роли человека обусловили то, что все философские поиски определения сущности любви интуитивно или сознательно концентрировались вокруг проблемы человека, истолкования его сущности, что оказало определяющее влияние на всю мировую культуру XX века.

Для В.С. Соловьева индивидуальная межполовая становится истинной основой любви как таковой, любви всеобщей, которой предстоит вывести человечество на качественно новый виток развития. Эта любовь связана с постоянным духовным совершенствованием человека. На определенном этапе любовь должна быть не только ощущаема человеком, но и познаваема, осознаваема им – только в этом случае она может стать всеобщим законом. Пока же, как утверждает Соловьев, имеют место лишь случайные ее проявления, *осознаваемая* любовь находится в зачаточной стадии развития, но это развитие есть в потенции, так как совершенствование человека в силу его разума не имеет предела.

¹⁹ Льюис К. Любовь. Страдание. Надежда. М., 1992. С. 223.

²⁰ Льюис К. Указ. соч. С. 212-213.

²¹ Там же. С. 261.

Именно с развитием разума придёт и осознание той любви, которая станет объединяющей силой человечества, обновив его собой. В этом концепция Соловьева перекликается с точкой зрения Тейяра де Шардена, говорившего о постоянном развитии человека внутри ноосферы, о приближении к Богу через самосовершенствование.

В.С. Соловьев приходит к выводу, что половая любовь (в его терминологии) не находится в зависимости от некой «мировой воли», о которой говорит Шопенгауэр; кроме того, он опровергает мнение о том, что она напрямую связана с продолжением рода. Напротив, исследуя биосферу, он приходит к выводу об их обратной зависимости: чем больших масштабов достигает размножение (у рыб, низших млекопитающих, насекомых), тем меньше, собственно, половая любовь и ее качественная роль как связующей силы двух партнеров. У людей, наоборот, наиболее сильная любовь может вообще не сопровождаться деторождением. Опровергает Соловьев и другую теорию: эта теория в том, что великая страсть даётся для того, чтобы породить некое лучшее существо – «чтобы являлись на свет лучшие его (человечества – К.Т.) образчики»²² (и здесь опять проступает уже отвергнутая Соловьевым мысль о связи любви как таковой и продолжения рода). Соловьев доказывает несостоятельность такой теории от противного, говоря о том, что наиболее часто самая сильная любовь – является неразделенной, а если и разделяется, то весьма и весьма редко приводящая к рождению ребенка. Можно добавить, что именно такая сложная, неоднозначная любовь нередко знаменует собой творческие подъемы, изменения в мировоззрении личности, ее переживающей. В иных случаях она, наоборот, приводит к трагическим результатам, о чем говорит и Соловьев. «Если вследствие такой любви люди постригаются в монахи или кончают самоубийством, то из-за чего же тут хлопотала заинтересованная в потомстве мировая воля?»²³. Другим доказательством служит тот факт, что даже те несчастные случаи, когда «великая взаимная страсть» воплощается в новое существо, то оно, как правило, не несет на себе никаких отпечатков участия «мировой воли» и вообще не выглядит каким-то особенным – здесь Соловьев приводит в пример внебрачного сына Христофора Колумба, рожденного женщиной, к которой он питал сильную страсть: этот сын не сделал ничего выдающегося, кроме того, что написал биографию своего отца. Обращаясь к более поздней исторической эпохе, можно привести примеры выдающихся личностей, родившихся от выдающихся же родителей (в частности, и сам Соловьев, сын историка С.М. Соловьева), но проявлению таланта которых скорее способствовали воспитание и обстановка, в которой они росли, нежели участие «мировой воли» и особой любви. Сын А.А. Ахматовой и Н.С. Гумилева Лев Николаевич Гумилев стал значительным ученым, разработавшим оригинальную пассионарную теорию, но брак его родителей не был безмерно счастливым.

Итак, любовь для В.С. Соловьева не является средством улучшения человеческого рода или лишь возможностью его продолжения, но она выражает собой то состояние, когда «именно это лицо другого пола имеет для любящего безусловное значение как единственное и незаменимое, как цель сама по себе». И одновременно с этим именно в такой личной любви Соловьев видит потенциальный путь к обновлению всего человечества.

Отсюда второй главный аспект философского подхода Соловьева: в его системе любовь индивидуальная напрямую связана с совершенствованием человека и человечества вообще. Для животных теория о половой любви как средстве получения лучших особей, опровергнутая им, вполне подходит: свое выражение она находит в естественном отборе. Однако человек в отличие от животных имеет разум, который позволяет ему самосовершенствоваться. Это самосовершенствование должно привести человека не просто к *ощущению* любви, но и к ее *познанию*. Однако путь к этому познанию, осознанию – непрост и неблизок; человечество стоит лишь в самом начале этого пути. Совершенствование человека в силу его разума не знает пределов. Отсюда Соловьев делает вывод, что осознание любви как всеобщего закона возможно, пусть и в отдаленной перспективе. «Даже и самое разумное сознание, прежде чем стать фактом в человеке, было только смутным и безуспешным стремлением в мире животных. Сколько геологических и биологических эпох прошло в неудачных попытках создать мозг, способный стать органом

²² Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Смысл любви. Избранные произведения. М., 1991. С. 127.

²³ Там же. С. 129.

для воплощения разумной мысли. Любовь для человека есть пока то же, чем был разум для мира животного: она существует в своих зачатках или задатках, но еще не на самом деле. И если огромные мировые периоды – свидетели неосуществленного разума – не помешали ему наконец осуществиться, то тем более неосуществленность любви в течение немногих сравнительно тысячелетий, пережитых историческим человечеством, никак не дает права заключить что-нибудь против ее будущей реализации»²⁴. При этом человеку в реализации любви уже не нужен будет Бог, так как его роль будет воспринята самим обновленным человечеством. «Следует... хорошо помнить, что если действительность разумного сознания явилась в человеке, но не чрез человека, то реализация любви, как высшая ступень к собственной жизни самого человечества, должна произойти не только в нем, но и чрез него»²⁵. Нельзя сказать, что любви как факта не было и она вообще не реализовывалась в течение истории человечества. Но она развивалась как бы случайно, пассивно. В.С. Соловьев же ставит вопрос о «деле любви», ибо для ее поддержания мало чувств и эмоций, на помощь человеку здесь должен прийти разум. Любовь, которая будет способствовать обновлению человечества, должна быть сознательной. Или, иначе, сознательная любовь есть предпосылка для перехода человечества на новый уровень развития. Именно любовь сознающая, сочетающая в себе духовное, физиологическое и социальное, сможет поднять человечество на новый уровень, дать ему бессмертие.

В.С. Соловьев не утверждает бессмертия как некоего идеального состояния существования человечества. По крайней мере, исходя из его учения, бессмертие нельзя понимать как избавление от тела и существование одного лишь духа, т.к. на основе только духа любовь не сможет держаться, ибо потеряет свой объект. Так же как ущербна сама по себе любовь к абстрактному, ибо в ней нет равенства объекта любви и любящего: объект ему либо толком не известен, либо неравен ему. «Ангел или чистый дух не нуждается в просветлении и одухотворении; просветляется и одухотворяется только плоть, и она и есть необходимый предмет любви»²⁶. Еще более резко говорил об этом Н.А. Бердяев: «Любовь к такому «дальнему», как «сверхчеловек» Ницше, как грядущий коммунистический строй Маркса, как нравственный закон всех моралистов, как отвлеченная справедливость законников, как государственность этактистов, как утопии совершенного социального строя социальных революционеров, как научная истина «сиентистов», как красота эстетов, как отвлеченная ортодоксия религиозных фанатиков, есть безбожная и бесчеловечная любовь»²⁷.

Однако истинное бессмертие достигается лишь через достижение человеком единства – в индивидуальной любви это единство выражается в единении с *другим*, в самоотдаче. При этом в этой же любви состоит единение с Богом, т.к. любящий любит как бы в двух измерениях: во-первых, он любит реальный объект, но, во-вторых, этот объект наделен идеальными свойствами. Здесь можно говорить о некоей пропорции: духовное относится к телесному так же, как идеальное к реальному: реальное реально, но оно имеет в себе идеальные черты; так же как тело человека материально, но, благодаря разуму, опорой и двигательной силой этой материи является идея.

Подходя к вопросу любви с христианской точки зрения, В.С. Соловьев, конечно, окрашивает ее в неканонические, не догматические тона. Во-первых, любить можно только живое, конкретное. Догматику христианства, как пишет Соловьев в другой своей работе, превратили в «какой-то восточный дуализм, отрицающий материальную природу, как злое начало. Но злым началом сама по себе материальная природа быть не может: она пассивна и инертна, это женственный элемент, принимающий то или другое духовное начало»²⁸. Во-вторых, христианство само по себе есть ни что иное, как религия воплощения Божия и воскресения плоти. В этом смысле учение Соловьева расходится с тем «превращенным в восточный дуализм» христианством, которое стало считаться ортодоксальным. Человек есть, условно говоря, единство трёх сущностей – физиологической, соци-

²⁴ Там же. С. 146.

²⁵ Там же. С. 146.

²⁶ Там же. С. 153.

²⁷ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 2006. С. 311.

²⁸ Соловьев В.С. О причинах упадка средневекового миросозерцания // В.С. Соловьев. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 353.

альной и духовной. При этом бессмертие может быть достигнуто, по Соловьеву, лишь когда третий этап – духовный – станет не третьим, а первым, ибо без него остальные два, в сущности, пусты и которые не делают человека человеком. «Два низшие элемента – животная природа и социальный закон, – также естественные на своем месте, становятся *противоестественными*, когда берутся отдельно от высшего и полагаются вместо него. В области половой любви противоестественно для человека не только *всякое* беспорядочное, лишенное высшего, духовного освящения удовлетворение чувственных потребностей наподобие животных... но так же недостойны человека и противоестественны и те союзы между лицами разного пола, которые заключаются и поддерживаются *только* на основании гражданского закона, исключительно для целей морально-общественных, с устранением или при бездействии собственно духовного, мистического начала в человеке»²⁹. Между тем именно такая установка господствует в нашей жизни и применима к настоящему времени.

Какой выход предлагает Соловьев? Его замысел в том, чтобы сделать любовь духовную всеобщей, в которой будет торжество над смертью. Сейчас же такая духовная, лишенная эгоизма любовь, любовь, соединяющая в себе социальный и физиологический фактор и умножающая два этих фактора на духовность – лишь «редкое исключительное явление», которое остается для немногих избранных. Может ли оно, это явление, быть передано каким-то одним представителем человечества всем остальным? На практике нет; но даже если допустить такую передачу в теории, человечества не сможет правильно воспользоваться этим даром, так как не переживет его само; оно лишь получит его, но это не будет, собственно, опыт всего человечества.

Между тем, конечно, возникает вопрос, останется ли любовь духовная столь возвышенной и вообще станет ли она витком развития, если она станет всеобщей, будет доступна каждому? Не утратит ли она, лишившись элитарности, перестав быть «редким исключительным явлением», и своего божественного откровения? Иными словами, если откровение будет получено всеми, то останется ли оно откровением? Соловьев подразумевает в высшей любви единение с Богом, открытие собственно божественного в человеке, не говоря о каких-то фазах развития, которые могут иметь место после того, как это откровение будет получено и подразумевая всеединство как конечную цель.

Теория любви-цели и любви – идеи всеединства (т.е. идеи, на которой базируется всеединство) получает развитие у Н.А. Бердяева. Продолжая развивать учение Соловьева – а «Смысл любви» Бердяев рассматривал как единственное кроме «Пира» Платона сочинение, по-настоящему и в правильном ракурсе затрагивающее тему любви и пола, Бердяев приходит к выводу, что в том и смысл всеединства, что оно выходит за рамки главных двух форм бытия существующего мира – пространства и времени. «Совершенный мир, – пишет Бердяев, – не должен продолжаться в чем-либо ином, не должен ничего рождать, он остается для вечности, остается самим в себе»³⁰. Нечто рождающееся на новом уровне не может рождаться из старого, всё его существование будет проникнуто уже новым смыслом и в этом отношении вопрос, поставленный выше, может быть решен: ведь мир, появившийся после того, как любовь восторжествует, не будет тем миром, который был до этого, поэтому всеобщее откровение, которое явится в любви, не должно испортить ее суть.

Н.А. Бердяев еще более резко отзывается о семье как неком социальном институте, которому завещано хранить и продолжать любовь. Напротив, любовь он ассоциирует со средневековым романтизмом – этот романтизм был личностен, не был социален (в частности, ни одна воспетая трубадурами прекрасная дама не была «женой») и этот романтизм не был аскетичен. Средневековье привлекает Бердяева и своеобразной чистотой веры: аскетизм средневековья, постулировавший любовь к Богу не только как высшую, но и как, по сути, единственную «достойную» любовь, не оставил места чувственности и парадоксальным образом ей пришлось воплотиться, собственно, во Христе, в том, как человек славил его. Одновременно с этим сам постулат любви к Богу как единственной истинной любви, Бердяев отвергает так же резко, как и В.С. Соловьев: любовь не может быть без материального, телесного объекта. То, что Соловьев называл «восточным дуа-

²⁹ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Смысл любви. Избранные произведения. М., 1991 С. 161.

³⁰ Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви. М., 2008. С. 36.

лизм, отрицающим материальную природу, как злое начало», Бердяев характеризует еще более безапелляционно: «нестерпимый дуализм», «вульгарный дуализм духа и плоти»³¹. Этот вульгарный дуализм подразумевал отделение плоти от духа и признание первой чем-то постыдным и привел к тому, что вопросы пола, как бы мы сказали, сексуальности, стали запретными для обсуждения. Между тем, плоть, по Бердяеву, метафизически равноценна духу, и плотское равноценно духовному. Но плотское, добавляет Бердяев, существует не просто наравне с духовным, оно существует в духовном. «Есть сладострастие Афродиты простонародной, но есть сладострастие и Афродиты небесной»³². Кроме того, любовь не может быть названа любовью, если она полностью абстрактна и беспредметна, она должна «видеть конкретно-цельную личность»³³, в противном случае она обманчива.

Последовательность Бердяева по отношению к Соловьеву выражается и в его четком разделении – и, более того, противопоставлении – рода и пола. Мы уже замечали, что Соловьев развел эти два понятия в разные стороны. Н.А. Бердяев почти повторяет слова Соловьева, утверждая, что «в роде и родовом инстинкте нет...ничего личного, индивидуального, ничего даже человеческого»³⁴; новым является то, что он предлагает направлять энергию человека и человечества не вперед (о чем говорят последователи «родовой теории»), а вглубь, направляя ее на качественное изменение самих людей. «Утверждать пол в любви – значит, утверждать полноту и совершенство индивидуальности»³⁵.

Это совершенно достигается соединением мужчины и женщины, до которого они не являются *полноценными*. Однако это соединение происходит или может происходить не в силу каких-то социальных причин, а в силу только причин духовных, божественных – ибо любовь человека всегда одна, пусть даже реальных объектов ее несколько. Бердяев выступает резко против замалчивания вопросов пола и сексуальности в философии, любовь им также связывается с Богом, в соответствии с его учением, «сладострастное томление есть...мистическое предчувствие блаженства всеобщего слияния в Боге»³⁶. Здесь, очевидно, и должно проявиться то самое «праведное сладострастие», «сладострастие Афродиты небесной», о котором говорит Бердяев вслед за Соловьевым.

И для Соловьева, и для Бердяева характерны несколько общих моментов в рассмотрении вопросов сексуальности и любви, оба они указывают на 1) индивидуальность любви (ее направленность на определенного, пусть и меняющегося – у Соловьева – человека) 2) ее воплощенность (нельзя любить не существующее и лишь умозрительное) 3) ее божественный смысл: человек любящий идет к соединению с объектом любви, через которое происходит соединение с Богом. Оба, и Бердяев, и Соловьев наполняют любовь религиозным смыслом, но добавляют ей телесности, которая замалчивалась и отрицалась христианством. При этом Соловьев говорит о многоаспектной (и всеобщей) любви как о предпосылке к появлению богочеловечества; Бердяев же отталкивается от романтических образов воплощенной, не являющейся предметом социального бытия, но именно половой любви. Оба мыслителя видят необходимость в обновлении религии, в построении системы, которая учтет сексуальное в человеке и не будет бояться его. Но и сам человек должен, создав, обретя, построив такую систему, обновиться: это должен быть уже «человек любящий», «*homo amans*». Эротические учения Соловьева и Бердяева – это учения, несомненно, индивидуалистические, ищущие связи человека с космосом, учения, подразумевающие не просто идею, но воплощенную идею, идею во плоти.

Особую позицию в вопросах связи любви и Бога занимает В.В. Розанов. Во многих произведениях («Опавшие листья», «Новые эмбрионы») им развивается тема, одновременно затрагивающая индивидуальную половую любовь (в частности, мистическое ее проявление), божественное и семейное. Однако если Бердяев и Соловьев говорят о том, что человек лишь в будущем должен возвыситься до нового уровня, и именно с целью этого возвышения ищут обновления религии, то Розанов как бы «одомашнивает» религию, чтобы она могла освящать быт, прийти в каждый дом, не быть чем-то запредельным.

³¹ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 29-30.

³² Там же. С. 63.

³³ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 306.

³⁴ Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви. С. 33.

³⁵ Там же. С. 35.

³⁶ Там же. С. 67.

Зинаида Гиппиус писала о Розанове, что он «умилялся, восхищался «самой природой женской сущности – «имеющие детей, беременные, особенно радовали. Интересовали и девушки – будущие жены, любовницы, матери»³⁷. Природа женственности, возводившаяся В.С. Соловьевым в культ и получившая черты божественные, Розанова привлекает именно в «мирском», земном проявлении. В «земном», половом, сексуальном Розанов не видит «грязи»: «Семя яблока есть яблоко, семя пшеницы есть пшеница... Так почему же говорят – «это грязь» и «он запачкал ее»? Не понимаю»³⁸. Но при этом, как Бердяев и Соловьев, Розанов отмечает, что «пол есть странное физиолого-мистическое явление... где столько земного и так очевидно есть небесное»³⁹. Более того, именно беременность, рождение – они являются настоящими таинствами для Розанова, ибо тело – это «проявление души». В отличие от Бердяева и Соловьева, Розанов не говорит о любви как спасении, тем более о любви всеобщей. Любовь для него стоит не вместе с Богом, а как бы у истоков Бога: «Любовь – корень жизни. А Бог есть жизнь»⁴⁰. В.В. Розанов рассматривает любовь как основу семьи, а семью, в свою очередь, как колыбель божественности.

Вопрос любви как основы мироздания, объединяющей в себе телесное (мирское) и духовное (религиозное) начала, был тесно связан в русской философско-религиозной мысли конца XIX- начала XX вв. с идеей обновления христианской религии. Русские религиозные мыслители, такие как Н.А. Бердяев, В.С. Соловьев, отчасти В.В. Розанов – считали возможным это обновление только в тесной связи с новым решением вопроса о поле и любви. Н.А. Бердяеву и В.С. Соловьеву, кроме того, в половой любви виделась основа любви всеобщей, сверхразумной, которая в своей божественности является центром мира, причем телесные проявления ее ни в коем случае не являются порочными. Через достижение человеком единства – в индивидуальной любви это единство выражается в единении с *другим*, в самоотдаче, – достигается истинное бессмертие. Однако в этой же любви достигается единение в Боге, т.к. любящий любит как бы в двух измерениях: во-первых, он любит реальный объект, но, во-вторых, этот объект наделен идеальными свойствами.

Особый взгляд на вопрос любви изложил Л.Н. Толстой. Несмотря на отсутствие цельной философской системы, проблема любви занимала значительное место в его размышлениях, прямо пересекаясь с проблемой соотношения плотского и духовного. Несмотря на противоречивость отдельных высказываний (в сферу нашего рассмотрения мы включаем положения, высказанные Толстым в философских «Мыслях», дневниках и т.п., а не в конкретных литературных произведениях), половое и телесное в них в основном резко противопоставляется духовному, причем телесное признается низменным. «Половая потребность» классифицируется Толстым максимум как «более высокая, чем еда»⁴¹. Потребности в еде, в удовлетворении инстинктов, в людском одобрении могут перейти, соответственно, в разного вида похоти, единственным средством сдерживания которых являются пост, чистота и смирение. Важным вопросом в свете этого является вопрос о том, возможно ли перенести своё «Я» из телесного в духовное, т.е. сознательно желать только духовного? Человек, способный лишь к духовной любви, должен чувствовать «такую же боль, нарушая любовь, как чувствуешь боль физическую, когда нарушаешь благо тела»⁴². Но проблема заключается в том, что «низменное» и «высокое» (заключенное нами в кавычки в силу условности терминологии) сосуществуют в человеке, который, обуславливая его «текучесть»: «Он один и тот же, то злодей, то ангел, то мудрец, то идиот, то силач, то бессильнейшее существо»⁴³. Разум, данный человеку, заставляет его осознавать не только мир, но и себя в нем, из чего следует вывод, что настоящая любовь подразумевает и любовь к себе; однако при недостаточной духовной развитости эта последняя может перейти в славолубие и эгоизм, на основе которых невозможны ни самосовершенствование, ни любовь к Богу. Квинтэссенцией философских взглядов Толстого

³⁷ Гиппиус З.Н. Задумчивый странник. О Розанове // В. Розанов. Миниатюры. М., 2004. С. 539.

³⁸ Розанов В.В. Опавшие листья // В. Розанов. Миниатюры. С. 209.

³⁹ Розанов В.В. Новые эмбрионы // Розанов В.В. Религия. Философия. Культура. М., 1992. С. 240.

⁴⁰ Розанов В.В. Опавшие листья // В. Розанов. Миниатюры. С. 150.

⁴¹ Толстой Л.Н. Мысли. М., 2003. С. 33.

⁴² Толстой Л.Н. Указ. соч. С. 289.

⁴³ Там же. С. 354.

касательно вопросов любви может быть назван следующий фрагмент из «Мыслей»: «Не любишь себя – пропал. Любишь себя одного – тоже пропал. Спасение только, когда любишь себя и всё, т.е. Бога. Когда же любишь так, то Бог становится и тем, что любит, и то, что любишь»⁴⁴.

Советская марксистская философия в силу исторических особенностей длительное время рассматривала человека только в контексте чисто экономических процессов в качестве одного из элементов производительной силы общества и абсолютизируя классовый подход, не давая возможности исследования любви как проявления целостности человеческого рода.

Таким образом, в эволюции представлений о любви можно выявить следующие особенности:

1) если рассматривать становление представлений о любви как единство материального (психически телесного) начала и духовного, то можно выявить следующие этапы этой эволюции: а) этап космического единения человека с природой и растворение материального (психически – телесного) человеческого начала в духовном (космическом), который соответствует мифологическому и античному этапам истории; б) этап, где начинает превалировать духовное начало, а между любовью и душой человека устанавливается определённое тождество (при этом психически – телесное начало отодвигается на задний план), этот этап охватывает длительный период средневековья; в) эпоха Возрождения, когда любовь понимается как единство телесного и духовного начал, которые должны дополнять друг друга, г) рационально-философский этап, где любовь осознаётся сначала как одна из человеческих страстей, которой невозможно противостоять, а затем ассоциируется с разумом и возможным перерождением человека, его обновлением; особый взгляд на любовь предлагают неортодоксальные религиозные мыслители (в частности, П. Тейяр де Шарден, К. Льюис), рассматривая ее как основу разумного и вместе с тем праведного существования человека.

2) в эволюции представлений о любви чётко прослеживаются две традиции – западно-европейская и русская, причем выявляется близость последней (В. Соловьев) к концепциям западных неортодоксальных религиозных мыслителей.

3) большинство, но не все философские системы, разделяют психо-физическую сторону любви («любовь-потребность») и ее духовную сторону, при этом по-разному трактуя их взаимосвязь и сосуществование.

4) в истории философии взгляд на любовь как на одну из ценностей сосуществует с взглядом на нее как на бессубъектное (космическое) объединяющее начало, в котором психическое (телесное) начало слито с духовным, а человеческое с божественным.

Список литературы

1. Аристотель. Физика // Соч. в 4-тт. Т.3 М., 1978.
2. Платон. Пир // Соч. в 3т. Т.2. М.1970.
3. Бычков В.В. Идеал любви христианско-византийского мира//Философия любви. В 2 т. Т.1. С. 68-109.
4. Августин Блаженный. О граде Божием. М., 2000.
5. Фейербах Л. Сущность христианства //Избранные произведения: в 2-х т. Т.2. М., 1955.
6. Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина // Философские произведения, М., 1986.
7. Бэкон Ф. Опыты, или наставления нравственные и политические. Собр. соч. в 2 т. Т. 2. М. 1978.
8. Спиноза Б. Краткий трактат о божестве, человеке и его счастье. Избранное. М., 1957.
9. Садунова Н.В. Философия любви немецкого романтизма. Дис. канд. филос. наук. Тверь, 2009.
10. Шопенгауэр А. Метафизика половой любви. СПб., 2008.
11. Мир и Эрос. Антология философских текстов о любви. М., 1991.
12. Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М., 2003.
13. Льюис К. Любовь. Страдание. Надежда. М., 1992.
14. Соловьев В.С. Смысл любви. Избранные произведения [Стихи, письма, филос. эссе] М., 1991.
15. Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 2006.

⁴⁴ Там же. С. 705.



16. Соловьев В.С. О причинах упадка средневекового мирозерцания // В.С. Соловьев. Сочинения в двух томах. Т.2. М., 1990.
17. Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви. М., 2008.
18. Гиппиус З.Н. Задумчивый странник. О Розанове//В. Розанов. Миниатюры. М., 2004.
19. Розанов В.В. Опавшие листья // Розанов В.В. Миниатюры. М., 2004.
20. Розанов В.В. Новые эмбрионы // Розанов В.В. Религия. Философия. Культура. М., 1992.
21. Толстой Л.Н. Мысли. М., 2003.

EVOLUTION OF REPRESENTATION OF LOVE IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

S. I. Nekrasov
N. S. Molchanova

*¹⁾ Moscow state technical
university of aircraft aviation*

*e-mail:
sinekrasov@mail.ru*

The article considers major approaches to the problem of love in the history of philosophy. Being considered as an ontological, axiological or ethical essence, love has always taken important place in philosophical exploration. The article defines three eras of evolution of approaches to the problem: 1) the first one corresponds to mythological and ancient periods (love as a psycho-physical essence coexists and intersects with a cosmic and spiritual origin), 2) medieval period (love is considered as a perception of God, psycho-physical aspect of love is reduced), 3) philosophy of modern and contemporary eras, when love is accepted as a basic aspect of conscious existence of man and as a base of human being (f.e. approaches of C. Lewis, P. Teyard de Chardin). The article concentrates on interpretation of love as an all-uniting basis of human being.

Key words: the absolute, augmentation, God, cosmos, effort, Eros, love, pan-unity, psycho-physical, rationality, renaissance, renovation, sex, spirituality.