

**(ОБРАЩАЕМ ВНИМАНИЕ, ЧТО НЕКОТОРЫЕ ФРАГМЕНТЫ РАБОТЫ
ИЗВЛЕЧЕНЫ ИЗ ДАННОГО ДОКУМЕНТА)**

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1 ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ФЕНОМЕНА ЛЮБВИ В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ	5
1.1 Тема любви в античной философии	5
1.2 Феномен любви в европейской философской традиции	11
Выводы по главе 1	18
ГЛАВА 2 ВОСПРИЯТИЕ ЛЮБВИ В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ	20
2.1 Любовь в философии Канта	20
2.2 Любовь в учении Гегеля	21
Выводы по Главе 2	22
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	23
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	25

ВВЕДЕНИЕ

Среди универсалий культуры субъектного ряда понятие «любовь» занимает одно из центральных мест, выступая в качестве базового для культурных традиций различных типов. Более того, в первом приближении можно говорить о фундаментальном – при всех разночтениях – единстве ее истолкования: любовь трактуется как глубокое индивидуально-избирательное интимное чувство, векторно направленное на свой предмет и объективирующееся в самодостаточном стремлении к нему. Любовь называют также субъект-субъектное отношение, посредством которого реализуется данное чувство. Для носителя любовь выступает в качестве максимальной ценности и важнейшей детерминанты жизненной стратегии, задавая специфическую сферу автономии: нельзя произвольно вызвать, прекратить любовь, перенести ее на другой предмет. Атрибутивный аспект любви – особый эмоциональный ореол ее носителя, выражающийся в душевном подъеме и радостной окрашенности мировосприятия.

Во второй половине XVIII в. – первой половине XIX в. возникла новая линия в развитии новоевропейской мысли – «немецкая классическая философия», представленная учениями Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха. При всем различии эти учения тесно связаны между собой узлами преемственности: после Канта каждый из мыслителей этого направления опирался на воззрения своего предшественника. Следует отметить, что в учении Гегеля нашли выражение наиболее значительные идеи немецкой философской мысли рассматриваемого периода. В отличие от английских и особенно французских философов XVIII в., стремившихся популяризировать свои учения среди возможно более широких слоев читателей и находивших подходящий для этого способ изложения, немецкие мыслители от Канта до Гегеля предназначали свои сочинения большей частью для ограниченного круга читателей, состоящего из тех, кто профессионально занимался философией.

Немецкая философия носит национальный характер, т. е. объяснить, что вести речь о реальном процессе рождения и жизни философских идей в отрыве от специфики исторического процесса нельзя. При этом национальная философия составляет стержень национального самосознания и открывает такие истины, вырабатывает такие ценности, которые определяют сущность мировоззрения народа этой страны.

Актуальность исследования темы «Феномен любви в философии И. Канта и Г. Гегеля» обусловлена тенденциями в обществе, которые можно наблюдать вокруг феномена любви. Западные и отечественные исследователи говорят о «дефиците», «девальвации», «демократизации» любви, что становится причиной кризиса идентичности и других современных антропологических проблем. Следовательно, обращение к философской мысли, независимо от периода, является одним из путей сохранения и реактуализации подлинного понимания любви.

Цель курсовой работы – осуществить анализ феномена любви в философии И. Канта и Г. Гегеля.

Для достижения поставленной цели нам необходимо решить ряд конкретных задач:

- описать тему любви в античной философии;
- рассмотреть феномен любви в европейской философской традиции;
- изучить восприятие любви в философии Канта;
- охарактеризовать феномен любви в учении Гегеля.

Объект исследования – философия И. Канта и Г. Гегеля.

Предмет – феномен любви в философии И. Канта и Г. Гегеля.

Теоретико-методологическая база курсовой работы. Методологические основы исследования определяются предметом и спецификой источниковой базы. В курсовом исследовании применены герменевтический подход, а также общенаучные методы.

Методы исследования. В курсовом исследовании используется диалектический метод, позволяющий осознать противоречивость любви как феномена бытия человека, показать взаимодействие содержания и форм концепта любви. Метод компаративистики позволяет провести сравнительный анализ содержания форм концепта любви в философии Канта и Гегеля. Применение герменевтического и аксиологического методов способствует осмыслению культурно-исторического контекста, в котором развивались представления о любви, выявить в произведениях отмеченных авторов новые смыслы в формах концепта любви.

Структура работы. Курсовая состоит из введения, двух глав, заключения и списка использованной литературы (21 источник). Общий объем составляет 38 страниц.

ГЛАВА 1 ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ФЕНОМЕНА ЛЮБВИ В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1.1 Тема любви в античной философии

Мифология любви в античности как первооснова философских размышлений о любви имеет свою специфику. Образ Афродиты, как и Эроса имеет сложную достаточно эволюцию от строгого к воплощению привлекательности. Образ античных богов, сферой власти которых была любовь, менялся в процессе развития античной культуры (литературы, философии, искусства); он приобретал новые, яркие и антропологические черты, старые же оставались в тени веков. Неоднозначное решение вопроса происхождения Эроса свидетельствует не только о различных мифологических традициях среди древнегреческих полисов, но и также то, что происходило в определенной степени рефлексия относительно феномена любви, его сущности и смысла в мире и жизни античного гражданина [21, с. 107].

Исследования философского содержания любви уместно начинать с рассмотрения текстов древнегреческих эпосов. Наиболее часто упоминаемыми проявлениями любви в текстах эпосов Гомера и Гесиода есть любовь между богами и людьми, между мужчиной и женщиной и родительская любовь. Любовь богов к людям носит коннотации покровительства, заботы, сохранение людей от чего-то плохого; причем стоит заметить, что как у Гомера, так и Гесиода (в отличие от последующих концепций, к примеру, у Аристотеля) она имплицитно является взаимной. Межполовая любовь в эпосах описывается двояко: с одной стороны, она как супружеская – носит коннотации нежности, кротости, ответственности, а с другой стороны, она как сексуальная – имеет коннотации неуправляемости, стихийности и удовольствия.

В размышлениях о мироздании, любовь занимает ключевое место в большинстве мыслителей доклассической философской мысли. Поиск субстанции, то есть той «первоосновы» всего сущего, которое вечно и «бессмертно» в изменении вещей и которое служит конечным фундаментом человеческой жизни и деятельности, досократики неизбежно связывали с определением места человека в мире, осознанием смысла человеческой жизни. Рассуждая «о природе», они использовали антропоморфные образы, социальные, этические представления. Эллинские «физики» мыслили «природу» в единстве с человеком, точнее, натурфилософские построения

физиков содержали антропологические, особенно этико-правовые представления и взгляды.

В этом контексте еще более актуальным является исследование антропологического наследия (в т.ч. и касательно феномена любви) мыслителей доклассического периода древнегреческой философии потому, что «обращение к проблеме генезиса философии, по мнению Г. Драча, позволяет восстановить доверие к антропологическому ее прочтению и осмыслению. Для нас в этом случае «происхождение», «возникновение» и «генезис» выступают понятиями, которые, взаимодополняют друг друга, характеризуют становление и развитие философии от ее начальных этапов, включая и предпосылки, до конституирования как самостоятельного феномена античной культуры. И если современная эпоха, динамичная, «сжимает время», ставит вопрос о судьбе человеческой цивилизации и обостряет наш интерес к историческому прошлому, то раннегреческая философия «обнажает» созвучны нашему времени вопросы о взаимоотношениях природы и человека, о могуществе и направленности человеческого ума» [10, с. 43.].

Поэтому логичным выступает мнение западного ученого Ж.-П. Вернана в работе «Происхождение древнегреческой мысли», что именно антропологические (человеческие) и социальные факторы обусловили возникновение философии как явления культуры [5, с. 77-78]. Отсюда можно отметить, что мыслители ранней древнегреческой философии по-разному относились к любви как феномену человеческой жизни, но все они фактически единодушны в том, что она как ничто другое в мире имеет универсальное значение в судьбе каждого человека.

В. Туренко подчеркивает, что не стоит ограничивать внимание исследователей и касательно экспликации любви в текстах сократических школ. Ведь именно у представителей данных философских школ можем усмотреть впервые в историко-философском дискурсе четкое различие двух видов любви – «небесной» и «земной», «возвышенной» и «продажной». На их взгляд, каждый человек имеет право сам выбирать, что для него любовь, а также какой смысл любви он ставит в своей жизни. Следует отметить, что именно с сократических школ начинается в философской мысли дискуссия о значении любви для философии и для философа [21, с. 108]. Касательно этого вопроса, ряд мыслителей сократических школ говорили как о позитивном, так и о негативной роли любви в судьбе того или иного мыслителя. Из немногочисленных фрагментов работ софистов, которые дошли до нас, можно сделать вывод о неоднозначном взгляде на любовь в данной традиции.

Некоторые софисты ее восхваляли, другие осуждали и презрительно к ней относились. Нужно также сказать о вкладе софистов в развитие имплицитной философии любви – именно они первые посвятили свои размышления относительно эстетического вектора феномена любви.

Что касается корпуса работ Платона, то тут главным образом нужно сделать следующее замечание. На наш взгляд, философию любви Платона не стоит ограничивать исключительно диалогами, конкретно посвященными теме любви и «окололюбных» феноменов («Пир», «Федр», «Лисид»). Платон, как мыслитель, как личность прошел большой путь в понимании данного феномена. Например, в политических трактатах, в отличие от вышеуказанных диалогов, Платон напрочь отрицает однополюсные отношения и редуцирование любви исключительно к наслаждению и удовольствию.

Стоит отметить, что Платон во взглядах на любовь в поздних диалогах занимает совсем другую точку зрения. Если откроем диалог «Законы», один из самых значимых, который был написан древнегреческим философом в конце жизни, то оказывается, что в нем он осуждает гомосексуализм. Описывая «культуры любви» в различных полисах Древней Греции, Платон пишет следующее: *«гимнасии и сисситии во многом приносят пользу государствам еще и поныне; однако в смысле междоусобий они вредны <...> Как бы ни смотреть на подобные вещи, шутливо ли или серьезно, приходится заметить, что наслаждение от соединения мужской природы с женской, влекущего за собой рождение, уделено нам от природы, соединение же мужчины с мужчиной и женщины с женщиной – противоестественно и возникло как дерзкая попытка людей, разнузданных в удовольствиях»* [18, с. 112].

Он говорит, что единственный тип семьи, который должен поддерживать государство – это биологическая единица, брак между *«одним мужчиной и одной женщиной»* [18, с. 112-113]. Поэтому в третьей книге «Законы» он отмечает, что задача государства воспитывать граждан в том, что надо любить, а что ненавидеть [18, с. 115]. В данном контексте, древнегреческий мыслитель подчеркивает о социальной значимости человеческих чувств, об их влиянии на те или иные социальные процессы и события. Для того чтобы правильно наставлять надо сочетать разум и любовь. Как видим, Платон, как и в молодости, так и на склоне лет придерживается мнения, что разум и любовь не противостоят друг другу, но их союз способен помогать людям по жизни.

По мнению западного амуролога И. Сингера, в диалоге «Государство» взгляд Платона на пол и любовь превосходит по глубине все, что он говорит в «Пире», в «Федре» и даже в «Законах». В «Государстве» он утверждает, что мы

все созданы для поиска блага. И когда мы влюблены, тело используется в этом поиске как инструмент инстинктивных репродуктивных сил [19, с. 44].

По мнению Платона, это нормально и естественно, но все же не в этом смысл и цель человечества. Ведь, на его взгляд: *«И вот, когда мы соберемся, большинство из нас с сокрушением вспоминает возжеленные удовольствия юности – любовные утехы, попойки, пирушки и тому подобное – и брюзжат, словно теперь это для нас великое лишение: вот тогда была жизнь, а это разве жизнь! А некоторые старики тянут все ту же песню, что старость причиняет им множество бед. А по мне, Сократ, они напрасно ее винят: если бы она была причиной, то и я испытывал бы то же самое, раз уж я состарился, да и все прочие, кто мне ровесник»* [18, с. 309]. В соответствии с этим важно преодолеть императив тела в поиске блага, и это единственный путь, которым люди могут наполнить свое духовное бытие и найти ценность и настоящую красоту в жизни.

На вопрос, как перейти от сексуальных импульсов юного существа в другие, более возвышенные интересы, Платон отвечает, что надо заниматься достойными делами, а именно – искусство и понимание эстетически прекрасного, создание достойного общества, поиск научных истин и другие способы познания, что открывают другую реальность и которые не сводятся просто к совокуплению. Правильной реакцией на сексуальный инстинкт Платон считает разнообразие связей. Пусть совокуплений будет столько, сколько хочется, настолько рано, как вы того пожелаете, и с тем, кого вы выберете, неважно, кто это и пола. И вы обнаружите, что объекты вашей сексуальной активности все одинаковые. Полностью испытав секс, вы потом его перерастете – «предсказывает» Платон [18, с. 310].

Концепция Платона заключается в том, что необходимо очиститься от фанатичной страсти, которая спровоцирована гормональными инстинктами, которые присутствуют у человека в период созревания, чтобы подготовить ее к репродуктивным потребностям виду, поэтому стоит получить столько, сколько возможно, и потребность перестанет быть движущей силой, и уж точно не будет главной мотивацией в жизни [19, с. 44].

Рассмотрим более детально феномены любви, влюбленности и дружбы в творчестве Аристотеля.

В корпусе «ранних» работ Аристотель продолжает линию древнегреческих мыслителей, в осмыслении человеческой любви используют знания естественных наук (Парменид, Эмпедокл, Платон). Античный философ подчеркивает в рефлексиях, что любовь дарит смелость и бесстрашие;

негативизм и деструктив телесной любви. Одной из особенностей его теории любви есть секулярность, которая заключается в том, что основа любви в энтелехии, а не в каком-то трансцендентном начале [21, с. 110].

В логическом корпусе Аристотель на основе логических построений приходит к ряду умозаключений, а именно: любовь является производной от дружбы, поэтому первая является «уже», чем последняя. В данной части философских творений античный мыслитель отмечает, что нельзя отождествлять любовное желание и половой акт с самой любовью, а также то, что мы любим людей не столько их самих, сколько то, что нам в них нравится.

В свою очередь, в трактате «Риторика» Аристотель отмечает, что дружба наполнена как положительными, так и отрицательными моментами. Позитивом является то, что в основе ее лежит желание блага другому, однако в ней неизбежно могут возникать моменты страдания, боли и испытаний (печаль, грусть, скука в т.ч.). Античный философ замечает об амбивалентности дискурса любящих, ведь именно из-за разлуки, если это настоящие чувства, любовь еще более становится длительной и прочной. Не обходит он также факт тотальности и комичности в природе любви [3].

В работе «Политика» Аристотель неоднозначно относится к значимости данного феномена человеческого бытия для общества и государства. В определенной степени он продолжает своих предшественников Сократа и Платона, и подчеркивает, что в основе государства – любовь и дружеские отношения, но вместе с тем оппонирует им, поскольку отмечает негативные последствия для общества и государственного строя различные проявления любовных девиаций. Также в данном трактате Аристотель отмечает о фундаментальном значении друзей независимо от социального положения, а также о важности первого опыта дружеского общения для дальнейшего развития того или иного дискурса дружбы [2].

После работ Платона и Аристотеля, в эпоху эллинизма философами не прекращалось осмысление любви. Так, греческие стоики, в отличие от эпикурейцев и скептиков, рассматривали данный феномен более в положительном смысле, чем в негативном. Они видели в человеческой любви дар природы, а потому врожденным чувством, что обусловило понимание ее, как неподвластной людям. Некоторые мыслители Греческой Стои акцентировали на связи любви со страстью, тем самым акцентируя на неразумном ее начале, другие же превозносили данный феномен, и не видели ничего крамольного и достойного осуждения в ее адрес.

В свою очередь римские стоики осмысливали и понимали данный феномен также амбивалентно. В дискурсе межполовой любви, по их мнению, можно разглядеть и проявления безобразного, и сама любовь может влиять негативно на человеческую судьбу. Вместе с тем, для римских стоиков, любовь как человеческое чувство является и положительным, поскольку любя того или иного человека: любимую жену, родителей, друзей, людей, личность способна понять, почувствовать и понять истинную и глубинный смысл своей жизни, всей ее деятельности и делам. В данном контексте, именно рефлексии римских стоиков на разные проявления межчеловеческой любви (не только к мужу/жене, но и к детям, братьям, сестрам и т.д.) являются неординарным явлением как в истории античности в частности, так и вообще имплицитной философии любви в целом.

Во взглядах на те или иные аспекты любви скептики и эпикурейцы не всегда соглашались с классической античной философской традицией, в определенной степени они даже ей противостоят. Рассматривая онтологию любви, скептики и эпикурейцы, хотя порой и презрительно относились к данному феномену, однако не отрицали ее могущество и влияние на мир, на человеческую жизнь. В основном представители обеих школ рассматривали те или иные формы любви в человеческой жизни таким образом: если любовь людей к наслаждениям, богатству, деньгам мыслители осуждали, то любовь к философии, знаниям восхваляли и поощряли.

Сентенции философов-неоплатоников о любви можно условно разделить на три аспекта: онтологический, эпистемологический и этико-телеологический. В лоне неоплатонической школы, в отличие от других эллинистических школ, наблюдаются острые дискуссии относительно происхождения и определения любви. Следуя мысли главного своего учителя, Платона, они говорят о единстве любви с умом и прекрасным, зато вопреки ему, присутствуют идеи относительно множества Эротов, а также то, что происхождение его непосредственно от Бога как Абсолюта. Согласно взглядов большинства представителей неоплатонизма, именно любовь как ничто другое способно спасти человека после смерти.

Таким образом, любовь – это сложный комплексный феномен, поскольку возникает в пространстве соприкосновения противоположных начал: индивидуального и общесоциального, телесного и духовного, сугубо интимного и универсально значимого. Такой пограничный характер феномена любви породил в истории культуры многочисленные типологии ее форм, построенные на основании различных критериев. Классическая типология

любви по критерию формы ее проявления – античная, различающая такие виды любви, как филия, сторге, агапе и эрос.

1.2 Феномен любви в европейской философской традиции

Из всех типологий любви, предложенных историко-философской и культурной традициями, наибольшую роль в развитии европейского самосознания сыграло дихотомическое разделение любви на земную (грешную) и небесную (праведную и святую). Такое разделение характеризует именно западную культурную традицию и накладывает на нее неизгладимый отпечаток.

Исходно европейская культура в своей трактовке любви не отличалась от других культурных традиций: любовь мыслилась как особая мировая сила, играющая важнейшую роль в организации мироздания. Проблема возникновения мира разрешается в креационных мифах посредством сюжета об изначальной божественной брачной паре – прародителях вселенной. Богиня-мать в данном случае, как правило, отождествляется с землей (реже – с морем), ее супруг – с небом: Гея и Уран в древнегреческой мифологии, Герд и Фрейер в скандинавской и т. д. Сакральный брак неба и земли интерпретируется как порождение оформленного мира (пространства между ними). Богиня любви (древнеиндийская Лакшми, древнегреческая Афродита и др.) возникает как персонификация этого процесса [9, с. 79].

Так, возникновение Афродиты из пены морской связывает ее с водной стихией, т. е. с женскими силами плодородия и созидания; отнесенность же к мужскому началу (море вспенивается от крови оскопленного Урана) делает Афродиту причастной к животворной мужской силе. Афродита олицетворяет сам процесс сакрального брака, т. е. творения мира. В античном пантеоне она персонификация не просто любви, а любви, отнесенной к сакральной паре прародителей мира, мыслимой как креационная сила.

Эрос в архаической мифологической традиции трактуется в качестве одной из космических протопотенций (наряду с Хаосом и Геей) и персонифицирует тот важный момент созидания, который мы сегодня назвали бы целеполаганием. Более поздняя мифологическая традиция делает Эроса сыном Афродиты, аналогично тому, как Кама, трактуемый в ведийской мифологии как «саморожденный», в более поздней традиции выступает сыном Лакшми. Подобно Эросу он олицетворяет векторный аспект любви как творчества (стремление, влечение, желание) [9, с. 79-80].

Раздвоенность образа Эроса и Камы соответствует расслоению базовой мифологемы Афродиты и Лакшми. Как в Древней Греции наряду с богиней любви, возникшей в акте космогенеза, фигурирует и другая Афродита – дочь Зевса и Дионы, так же и в Древней Индии Лакшми, с одной стороны, всплывает из первозданного океана на цветке лотоса, а с другой – появляется гораздо позднее как дочь Бхригу и Кхьяти.

Таким образом, космический брак неба и земли периодически воспроизводится в календарную дату, а значит, вновь и вновь возрождаются все его атрибуты и персонификации, в том числе и богиня любви. В результате наложения оформляющейся линейной временной схемы на этот циклический процесс повторяющиеся события сакральных циклов выстраиваются в хронологическую последовательность.

Оформление двух взаимоисключающих аксиологических трактовок любви в европейской культуре правомерно связывать с эволюцией неоплатонизма. Согласно Плотину, всякая душа – Афродита, ибо причастна к обоим (и дольному, и горнему) мирам. А поскольку речь идет о божественном восхождении, постольку – в платоновской терминологии – душа мыслится именно как Урания («небесная»). Пандемос же, оказавшись отлученной от божественного восхождения, приобрела аксиологически негативную семантику: *«...при восхождении души к Богу она имеет небесный эрос <...> здесь же она становится низменной подобно блуднице»* [18, с. 553]. Семантическая раздвоенность образа любви дополняется аксиологической, что радикально трансформирует платоновскую лестницу любви и красоты: эрос ведет по ней человека вниз.

Понятийные структуры неоплатоников послужили фактически готовым инструментом для выражения идей христианской аскезы. Фома Аквинский окончательно расставляет точки над *i*, полагая чувственную любовь несовместимой с добродетелью. Христианской ортодоксией жестко противопоставлена возвышенная жертвенная любовь к Господу (любовь небесная) и любовь земная, рассматриваемая лишь в аспекте греховности.

Жесткое противопоставление «любви земной» и «любви небесной», пронизавшее средневековое сознание как на концептуальном, так и на массовом уровне, приводит к семантическим разрывам и в общекультурной картине мира: в модели мироздания сохранена идея двух миров, но разрушено связующее их звено – в лестнице между дольным и горним мирами уничтожена первая ступень, и подъем невозможен.

Порожденная Средневековьем разорванность сознания европейца, равно как и предложенная им интерпретация любви, оказала (и в определенном смысле продолжает оказывать) существенное влияние на развитие европейской культурной традиции. Речь в данном случае может идти не только о рассмотренной нами официальной мировоззренческой парадигме: духовная жизнь Средневековья чрезвычайно полиморфна и отнюдь не сводится к официальной христианской ортодоксии. В частности, проанализированная парадигма, разведшая «любовь земную» и «любовь небесную» по разным полюсам ценностной шкалы, варьируется в средневековой культуре по всем возможным регистрам, порождая в различных ее слоях целую гамму новых смыслов и противоречий. В средневековой культуре не умолкает голос своего рода «эротического подполья» – идеологически подавленной ортодоксией и вытесненной за пределы культурной легитимности эротического вектора культуры.

Чувственный аспект человеческой жизни, официально исключенный из сферы морального санкционирования, отнюдь не всецело устранен в средневековой культуре: напротив, пребывая в культурном «подполье», аксиологически девальвированная и подавленная сфера эротики проявляет себя достаточно напряженно, однако ее характер и культурный статус обретают особую специфику.

Так, в частности, деформированная чувственность реализует себя в неадекватных культурных формах. Серьезную роль в этой неадекватности играет следующее обстоятельство. Разведя на полярные аксиологические полюса феномены священности и телесности, христианство разрушило оформившуюся в архаических языческих культурах знаковость сексуальных проявлений. Человеческая сексуальность, интерпретировавшаяся в традиционной культуре как звено общекоsmического круговорота (рецитация и инспирирование креационного акта в сакральную дату календарного праздника), в христианском Средневековье лишается сакральной семантики. При утрате архаических знаковых функций видимая эротическая оболочка архаической космогонической символики воспринималась, а затем и культивировалась средневековой культурой как скабрёзность.

Подобный культурный фон приводит к формированию и развитию неадекватных форм культурной презентации сексуальности. Одной из наиболее распространенных является, если можно так выразиться, инвектива со смакованием. Обрушивая громы и молнии на дьявольский соблазн и искушение сладострастием, авторы не только светской, но и религиозной литературы

входят в такие подробности и детали критикуемого предмета, которым позавидовал бы самый раскованный натурализм начала XX в. В качестве экземплификации в данном случае с равным успехом могут служить как концептуализированные трактаты (например, трактат Бурхарда Вормсского или «Молот ведьм» Генриха Крамера и Якоба Шпренгера), так и предназначенные для повседневного употребления сборники *exempla* (жанр средневековой литературы, имеющий дидактическую функцию), с большой долей откровенности перечисляющие все возможные детали прегрешений в сфере *luxuria* (сладострастия): от всевозможных способов нарушения супружеской верности до широкого спектра перверсий. Так, Алан Лилльский в «Плаче природы» чрезвычайно подробно анализирует, какими именно способами грешники могут надругаться над девственной природой человека, причем иносказания текста достаточно прозрачны. Как и следовало ожидать, автор спешит отмежеваться от написанного, реабилитироваться, продемонстрировав чистоту помыслов при создании своих выразительных описаний: *«Речи сии изрыгаю я с отвращением, и для того лишь, дабы стыдливые люди напоминанием о стыде пристыдились, а бесстыдные от блудилищ бесстыдства отвратились»* [15, с. 341].

Наряду с этим в средневековой литературе может быть обнаружена и своеобразная спекулятивная форма презентации эротики в культуре, связанная с феноменом так называемого «овидианского возрождения», пробудившего к жизни многочисленные переводы Публия Овидия Назона. Последние осуществлялись, как правило, в монашеской среде, наиболее владеющей латынью. В контексте подавленной ортодоксальной аскезой эротической составляющей культуры литературные занятия, связанные с античными лирикой и буколиккой, обретают специфический статус: так, Гвиберт Ножанский признавался: *«Я был весь проникнут той страстью и так помрачен обольстительными выражениями поэтов, что многое додумывал собственным воображением <...> Дух мой был постоянно возбужден, и я забывал всякое воздержание»* [17, с. 369].

Как это ни парадоксально, но именно подавленность эротического компонента средневековой культуры приводит к его гипертрофии, реализующейся, однако, в неадекватных формах и приводящей в перспективе к существенным деформациям в интерпретации европейской культурой сексуальности. Тенденция обездуховливания сексуальных проявлений и того, что Средневековье понимает под земной любовью, сведение их к примитивному инстинкту имеют своим логическим завершением

формирование предельно редуцированного представления о сексуальности – вплоть до утрачивания ею даже мажорной окрашенности.

Не менее серьезные мировоззренческие последствия вызовет позже и болезненное противоборство в христианской культуре двух тенденций: с одной стороны, человек Средневековья отдает себе отчет в греховности чувственности в оценке официальной морали, с другой – полностью осознает свою неизбывную причастность ко греху. Это приводит к формированию в европейской культуре своего рода комплекса вины, который срабатывает даже в тех ситуациях, когда речь идет о незаурядных личностях, оказывающихся способными подняться выше стандартной средневековой морали. Так, поэт XII в. Серлон Вильтонский, в чьей лирике (в рамках тенденции «овидианского возрождения») доведены до виртуозности и предельно заострены эротические мотивы Овидия, после блистательного творческого взлета раскаялся в своих поэтических опытах и постригся в монахи, причем Клунийский монастырь не удовлетворил его слишком свободным уставом, и он сменил его на более жесткий Цистерцианский монастырь. Классической фигурой в этом смысле выступает Пьер Абеляр. Являясь одним из наиболее неортодоксальных авторов среди представителей средневековой философии, он был и автором покаянных строк о справедливости его кастрации в наказание за роман с Элоизой: «...были ампутированы те части моего тела, которыми я учинил грех <...> Сколь праведным Божьим судом я поплатился той частью моего тела, которой провинился!» [1, с. 24-25].

Совершенно естественно, что наличие такого комплекса вины влечет за собой формирование в средневековой (и в целом в европейской) культуре соответствующих фобий, в том числе коллективных: у носителя средневекового менталитета вызывает страх не только грядущее возмездие за грех *luxuria*, но и вся сексуальная сфера вообще, представляющаяся – в качестве сферы деятельности дьявола – как греховной, так и крайне опасной. Постоянное осознание человеком своей сопричастности к скверне в сочетании с довлеющим над сознанием комплексом вины приводят Средневековье к тотально распространенной нестабильности психики, вплоть до зафиксированных историками массовых истерий.

Порожденные фобиями инвективы в адрес чувственности, комплексы запрета и вины, охватившие практически всю сексуальную сферу, культивация скабрезной формы проявления сексуальности. Высказанная Платоном идея о любви как соединительном звене между земным и небесным мирами породила духовные последствия, столь далекие от пафоса его похвальной речи Эросу.

Эта антитеза серьезно сказалась на дальнейшем развитии европейской культуры, задав попытки ее преодоления в качестве важнейшей доминанты эволюции европейского искусства, европейской морали и европейской философии.

Все многообразные стратегические модели разрешения данной проблемы, предложенные европейской культурной традицией, М.А. Можейко объединяет в четыре группы:

1) модели, декларативно постулирующие гармоническое единство тела и духа и восполняющие концептуальную недостаточность пафосностью своего претворения в жизнь. К таким может быть отнесена ренессансная парадигма истолкования любви, дерзнувшая в условиях христианского культурного контекста прокламировать тезис о безгрешии плоти в качестве аксиомы;

2) модели, пытающиеся органично вписать в христианское мировоззрение идею одухотворенности земной любви. К ним можно отнести позднее францисканство (в частности, его провансальскую «книжную школу»), где феномен красоты рассматривался как свечение Божественной благодати Творца в творении (своего рода перевод платоновского эстетизма на язык теологии);

3) периферические (по отношению к христианской ортодоксии) модели, пытающиеся с помощью сложных семиотических построений осуществить своего рода легализацию феномена телесности, задав ему особую символическую интерпретацию. Сюда относятся:

– трактовка эротического вектора любви как принципиально асимптотичного и незавершенного (куртуазная концепция *amor-entrave* – «незавершенная любовь»), погружение эротических сюжетов в особое игровое пространство (поэзия трубадуров);

– корреляция любви и ратной славы (любовь как награда за подвиг в северофранцузском рыцарском романе артуровского цикла);

– культивируемые в поэзии спекулятивные формы эротической лирики (монастырская литература «овидианского возрождения»);

– сопряжение любви со стремлением к знанию истины и истинному знанию (повсеместно: от ортодоксальных мистиков до сожженного ортодоксами Дж. Бруно).

4) модели, предлагающие отказаться от попыток преодолеть разорванность представлений о любви в европейском менталитете (а стало быть, и разорванность самого этого менталитета). Подобная позиция на первый взгляд может показаться экстравагантной, на деле же она базируется на

мужестве не игнорировать наличие упомянутой разорванности, не уповать идиллически на бесппроблемное исчезновение аксиологического дуализма в интерпретации любви, а пытаться выстроить стиль и образ жизни в условиях конфликтного мирозерцания. Формы таких моделей весьма различны: от интеллектуалистских концепций рафинированных философов (Р. Декарт) до внеконцептуальных страстных воззваний пламенных проповедников (Дж. Савонарола) [16, с. 86].

Ни одна из названных программ не решает в полной мере задачи создания непротиворечивой и нетравмирующей концепции любви как целостного феномена.

Проблема противостояния телесного и духовного аспектов любви дает о себе знать и в рамках философии XX в. С одной стороны, в XX в. широкое развитие получает натуралистическая традиция интерпретации любви: пансексуализм классического психоанализа, концепция невротизма В. Райха, теория «биологической недостаточности» человека А. Гелена, трактовка Х. Плеснером телесности как сферы реализации человеческой сущности, трактовка эроса как фундаментального феномена (наряду с властью, игрой и смертью) в феноменологической антропологии Э. Финка, концепция нейрофизиологического детерминизма Р. Рорти и др.

Столь же ярко в философии XX в. представлены и альтернативные концепции, продолжающие традицию трансцендентализма в интерпретации любви. Так, в концепции П. Тиллиха любовь оценивается как связующее звено между сакральной и профанной историей: просвет сакральной истории сквозь профанную проявляет себя в кайросе, т. е. событии, открывающем подлинный смысл, сакральную подоплеку повседневной событийности. Большой кайрос – это грандиозный и радикальный исторический поворот; малый кайрос – это такое отношение человека к человеку, в котором сквозь ткань профанного отчетливо светится сакральная основа, и по своему значению и роли в истории он равнозначен большому кайросу.

Аналогично в рамках тенденции аджорнаменто любовь рассматривается как личностно-созидающая сила («новая антропология» Р. Гвардини, «философия интегральности» М.Ф. Шакка). Сюда же примыкает и концепция М. Шелера, в понимании которого любовь является тем инструментом, с помощью которого возможно постижение глубинных надвитальных ценностей, отличающих личность от так называемого «эмпирического индивида».

Современная философия постмодерна предлагает радикально новую стратегию интерпретации любви. Прежде всего, она включает в себя программу

декогнитизации любви, основной пафос которой заключается в отказе от классических парадигм любви к знанию и знания посредством любви [16, с. 86-87].

Таким образом, в развитии европейского самосознания из всех типологий любви, предложенных историко-философской и культурной традициями, наибольшую роль сыграло дихотомическое разделение любви на земную (грешную) и небесную (праведную и святую). Такое разделение характеризует именно западную культурную традицию и накладывает на нее неизгладимый отпечаток. Человеческая сексуальность, интерпретировавшаяся в традиционной культуре как звено общекосмического круговорота (рецитация и инспирирование креационного акта в сакральную дату календарного праздника), в христианском Средневековье лишается сакральной семантики. При утрате архаических знаковых функций видимая эротическая оболочка архаической космогонической символики воспринималась, а затем и культивировалась средневековой культурой как скабрёзность.

Выводы по главе 1

Любовь представляет собой сложный комплексный феномен, поскольку возникает в пространстве соприкосновения противоположных начал: индивидуального и общесоциального, телесного и духовного, сугубо интимного и универсально значимого. Такой пограничный характер феномена любви породил в истории культуры многочисленные типологии ее форм, построенные на основании различных критериев. Классическая типология любви по критерию формы ее проявления – античная, различающая такие виды любви, как филия, сторге, агапе и эрос.

В развитии европейского самосознания из всех типологий любви, предложенных историко-философской и культурной традициями, наибольшую роль сыграло дихотомическое разделение любви на земную (грешную) и небесную (праведную и святую). Такое разделение характеризует именно западную культурную традицию и накладывает на нее неизгладимый отпечаток. Человеческая сексуальность, интерпретировавшаяся в традиционной культуре как звено общекосмического круговорота (рецитация и инспирирование креационного акта в сакральную дату календарного праздника), в христианском Средневековье лишается сакральной семантики. При утрате архаических

знаковых функций видимая эротическая оболочка архаической космогонической символики воспринималась, а затем и культивировалась средневековой культурой как скабрёзность.

ГЛАВА 2 ВОСПРИЯТИЕ ЛЮБВИ В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

2.1 Любовь в философии Канта

2.2 Любовь в учении Гегеля

Выводы по Главе 2

Для философии любви Канта свойственно строгое разделение двух видов благорасположения человека к человеку.

В «Лекциях по этике» Кант представил свою типологию любви: естественную любовь благоволения, моральную (по принципам) любовь благоволения, чувственную «любовь» благорасположения, которую он попробовал было отождествить с половой любовью и, наконец, интеллектуальную любовь благорасположения. При этом брак по Канту, есть только «юридический договор». Однако, если в основе брака находится не договор, то он основывается на взаимной и верной любви. Однако на любви благоволения отношение полов не может быть основано, поскольку, по убеждению Канта, она совершенно независима от какой бы то ни было иной определенности лиц.

Г. Гегель определяет любовь как интимную сферу, которая единственная способна соответствовать понятию *«удовлетворенного в себе свободного духа»*. В своей «Философии права» Г. Гегель значительное внимание уделяет семье и как смыслу этого правового понятия – любви. Согласно Г. Гегелю, любовь означает сознание своего единства с другим, поскольку приобрести свое самосознание человек способен, лишь отказавшись от своего бытия посредством знания себя единством с другим.

По концепции Г. Гегеля, сущностью любви является то, чтобы отказаться от сознания самого себя, забыть себя в другом «я» и, однако, в этом же исчезновении и забвении обрести самого себя. Получается, что через любовь, через другого, человек находит себя, а значит, видит мир другими глазами, находит иное бытие.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Осуществив анализ феномена любви в философии И. Канта и Г. Гегеля, мы пришли к следующим выводам:

1. Для античности характерен космологический подход в понимании любви (Эмпедокл, Клазомен, Платон, Аристотель).

Античная философия характеризуется представлением о любви как о космической иррациональной силе, влияющей на материальные стихии, имеющей бессмертную природу, обладающей безличным началом. Платон рассматривает любовь как творческое начало, метафизические и онтологические истоки которого заключены в его учении об идеях. В диалоге Платон «Пир» определяется сущность любви, ее духовно-нравственная, составляющая. В диалоге «Федр» выделены космологические основания любви как силы, способной на преображение человека и мира, ее разумные и эротические стороны. Для Платона свойственно понимание взаимной обусловленности телесного и прекрасного: мир совершенных идей можно постигать только лишь посредством приобщения к тем телесным предметам, где образы воплощены наиболее адекватно, т. е. к прекрасному. Эрос приобщает к прекрасному, к образцам: от единичного прекрасного тела – к прекрасным телам воплощенных в идеях – к красоте души – затем к наукам и т.д. – «до самого прекрасного вверх» (Пир). Таким образом, в античности представлен космологический принцип, определяющий метафизические и онтологические истоки понимания любви.

2. В развитии европейского самосознания из всех типологий любви, предложенных историко-философской и культурной традициями, наибольшую роль сыграло дихотомическое разделение любви на земную (грешную) и небесную (праведную и святую). Такое разделение характеризует именно западную культурную традицию и накладывает на нее неизгладимый отпечаток. Человеческая сексуальность, интерпретировавшаяся в традиционной культуре как звено общекосмического круговорота (рецитация и инспирирование креационного акта в сакральную дату календарного праздника), в христианском Средневековье лишается сакральной семантики. При утрате архаических знаковых функций видимая эротическая оболочка архаической космогонической символики воспринималась, а затем и культивировалась средневековой культурой как скабрёзность.

3. И. Кант – представитель аксиологического подхода в истории философии любви, который выделяет в понимании любви ее нравственно-

ценностные характеристики, связь с другими нравственными категориями и ценностями. Согласно Канту, любовь связана с долгом, моральной обязанностью, она выступает как категория аксиологии.

В «Лекциях по этике» Кант представил свою типологию любви: естественную любовь благоволения, моральную (по принципам) любовь благоволения, чувственную «любовь» благорасположения, которую он попробовал было отождествить с половой любовью и, наконец, интеллектуальную любовь благорасположения. При этом брак по Канту, есть только «юридический договор». Однако, если в основе брака находится не договор, то он основывается на взаимной и верной любви. Однако на любви благоволения отношение полов не может быть основано, поскольку, по убеждению Канта, она совершенно независима от какой бы то ни было иной определенности лиц.

4. В немецкой классической философии Г. Гегеля любовь представлена как сила онтологического соединения двух противоположностей – «Я» и «Не-Я», посредством которого человек усиливает свою индивидуальность.

Г. Гегель определяет любовь как интимную сферу, которая единственная способна соответствовать понятию *«удовлетворенного в себе свободного духа»*. В своей «Философии права» Г. Гегель значительное внимание уделяет семье и как смыслу этого правового понятия – любви. Согласно Г. Гегелю, любовь означает сознание своего единства с другим, поскольку приобрести свое самосознание человек способен, лишь отказавшись от своего бытия посредством знания себя единством с другим.

По концепции Г. Гегеля, сущностью любви является то, чтобы отказаться от сознания самого себя, забыть себя в другом «я» и, однако, в этом же исчезновении и забвении обрести самого себя. Получается, что через любовь, через другого, человек находит себя, а значит, видит мир другими глазами, находит иное бытие.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК