

чески отношение к новорожденным младенцам с точки зрения закона ясно. Ведь каждый человек имеет право на жизнь: только родившийся или проживший жизнь. Вывод очевиден, что даже новорожденный имеет право на существование. Но некоторые достаточно четко обосновывают, что новорожденные, так же как и эмбрионы в перинатальном периоде, не находятся ещё на определённой стадии развития — автономного существования, когда они могут решить за себя: отказаться от данного права или нет, а следовательно, они вовсе не имеют никаких прав.

Таким образом, сегодня само значение ответственности индивида, да и общества в целом, а так же государства, должно обостриться по одной причине того, что многократно умножается способность переделывать и менять мир. И врач, и философ, и юрист остаются практически в одиночестве перед возникшими новыми проблемами и могут рассчитывать только на собственную совесть. С жалостью, а может быть и с горечью приходится фиксировать то, что чем могущественнее становится человек, тем явственнее он обременяет свою совесть.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Новосёлов В.П. Профессиональная деятельность работников здравоохранения: Ответственность, право, правовая защищённость. — Новосибирск: Наука, 2001. — 215 с.
2. Большой энциклопедический словарь / Под ред. С.Л. Кравец. — М.: Большая российская энциклопедия; СПб.: Норинт, 2000. — 1456 с.
3. Дмитриев Ю.В., Шленёва Е.В. Право человека в РФ на осуществление эвтаназии // Государство и право. — 2000. — № 11. — С. 57–58.
4. Краткий оксфордский словарь / Под ред. R.C. Solomon / Пер. с англ. И.С. Перетёрского. — М.: Oxford university Press, 1998. — 1045 с.
5. Иванюшин А.Я. Правовая этика в медицине (философские очерки). — М.: Мысль, 1997. — 354 с.
6. Никитин З. Эвтаназия и ассистированный врачом суицид у мужчин-гомосексуалистов, больных СПИДом // Русский медицинский журнал. — 1996. — № 10. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: www.rmj.ru, свободный.
7. Красиков А.Н. Преступления против права человека на жизнь: в аспектах *de lege lata* и *de lege ferenda*. — Саратов: Попурри, 1997. — 560 с.
8. Моль А.М. Врачебная этика. Обязанности врача во всех отраслях его деятельности. — Л.: Изд-во АН СССР, 1933. — 421 с.
9. Флюгель Д.К. «Я» и «нравственные идеи» / Пер. с нем. В.И. Осипова. — М.: Академия, 2003. — 721 с.

Поступила 04.05.2008 г.

УДК 176+177.6

## ОТРАЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНО-НРАВСТВЕННОГО ФЕНОМЕНА ЛЮБВИ В ИСТОРИИ МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

И.В. Брылина

Томский политехнический университет  
E-mail: ibrylina@yandex.ru

*Представлен ретроспективный анализ состояния проблемы пола и любви в историко-философском и культурологическом аспектах (в мифологии, религии, философии). Философские системы от Античности до начала XX в. рассмотрены сквозь призму понимания любви, определения ее места и роли в жизни человека и общества.*

#### Ключевые слова:

*История философии, философия любви, андрогинизм.*

Изучение социально-нравственной сущности любви в истории мировой философской мысли определяется тем, что она является значительной силой в процессе формирования отношения человека к себе, другим, обществу в целом. Рассмотрение феномена любви в историческом ключе позволяет прийти к пониманию ключевых моментов в осмыслении любви, связанных с выражением единства и целостности личности.

Первой попыткой осмысления феномена любви как диалектики Мужского и Женского начал стало мифологическое мировосприятие. Мифоло-

гическая картина мира строилась на принципе дихотомии полярных космических сил — Мужского и Женского, причем Мужское считалось носителем активного творческого начала, Женское воспринималось как пассивная природная сила. Мужское символизировало свет, твердость, Солнце, огонь, тепло, к Женскому относились тьма, податливость, Луна, вода, земля. Оппозицию «мужское-женское» продолжал длинный ряд бинарных отношений: чет-нечет, правое-левое, целое-делимое, день-ночь, жизнь-смерть и т. д. В различных религиозных и культурных традициях соотношение Муж-

ского и Женского рассматривалось то как конфликтное, то как иерархически соподчиненное, то как взаимодополняющее, равное друг другу.

Единство мира как целого и его развитие вывело из единства и противоположности двух начал, их борьбы. Знаменательно, что даже Библия дает две различные версии истории происхождения человека. Первая версия говорит об одновременном творении человека: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27) [1]. Данная версия предполагает процесс сотворения человека – мужчины и женщины – в одном лице как образа и подобия Божьего. По другой версии Ева сотворена из ребра Адама и является его женой и помощницей (Быт. 2, 22–23) [1]. Эта библейская история нередко трактуется как утверждение идеи о первоначальной целостности, двуполости Адама, из которого потом была извлечена Ева.

Мифологическому сознанию также была близка идея андрогинии как первоначального единства мужского и женского начал. Многие языческие боги представлялись древним людям как двуполые, обладающие мужской и женской силой и способностью одновременно (Иштар, Ваал, и др.). Во время древних обрядов и религиозных ритуалов люди символически меняли пол, переодеваясь в одежду противоположного пола. В современных научных исследованиях и социальной практике теме андрогинии как проблеме смены пола (транссексуализм, трансвестизм) уделяется немало внимания. Древнекитайская мифология, с символическим разделением мира на два начала «Инь» и «Ян» утверждает, что любое из этих начал содержит в себе зачатки противоположного и любое человеческое тело гармонично сочетает в себе мужское и женское начала одновременно, с преобладанием одного из них. При этом мужское начало воспринимается как упорядочивающее, структурирующее, а женское как воплощающее беспорядочность, хаос.

Античная философия сохранила мифологическую традицию в отношении к оппозиции «мужского и женского», восприняла идею андрогинности человеческой сущности. Словом «Эрос» как «Логос» и «Космос» – с античных времен обозначается одна из великих энергий и сущностей бытия. Все элементы мира (вещи и существа) образуются и разрушаются, соединяются и распадаются посредством господства двух основных сил – Любви (Дружбы) и Вражды (Ненависти). Эта соединяющая сила – Эрос – упоминается в античных философских текстах у Парменида, Эмпедокла, Демокрита и других мыслителей [2].

Учение Платона сконцентрировало в себе основные идеи античности, выражающие сущность Эроса. Он воспринял и творчески переработал идею андрогинии и две существующие концепции Эроса: Гесиода, где Эрос представлялся слепой космической силой, возникающей из первоначального Хаоса [2. С. 35]; орфической, где Эрос являет собою разумное, светлое божество [2. С. 38].

Если первый Эрос был космическим, то второй – Эросом лирическим, Эросом творчества и индивидуального влечения. По определению А.Ф. Лосева «Эрос Гесиода и орфиков есть космическое начало, начало животворящее и всепроникающее. Оно устроит мир, и без него ничто не стало быть, что стало быть» [3. С. 190]. Платон также закладывает понятие Эроса в основу своей философии. В диалоге «Федр» Платон дает психологическую концепцию Эроса. В этом диалоге преимущественно критикуется «пестрая Афродита» (гомосексуальная любовь), в нем еще нет ни слова о женщине. В «Пире» тема Эроса трактуется на более широких общеполитических основаниях, утверждается идея андрогинизма, идущая от мифологического понимания мира. Легенда об андрогинах гласит, что прежде жили существа, совмещавшие в себе особенности обоих полов. Они были необыкновенно сильны и помышляли о низвержении богов. Тогда Зевс разрезал их на две половинки, обрекая на вечные поиски друг друга, ради обретения былой силы и целостности. Поэтому «любовью называется жажда целостности и стремление к ней» [4. С. 120]. Соединение мужчины и женщины – дело божественное. Зачатие и разрешение суть проявление бессмертного начала в смертном.

Платон устраняет противоречие между Эросом и Эросом индивидуального влечения: «Любовь – это стремление к бессмертию» [4. С. 138]. Рожать в «красоте» означает рожать на вечность. Пафос платонизма не в простой духовности любви, как принято считать в обыденном употреблении понятия «платонической любви», а в некоей духовной телесности, когда две души сливаются в одну и перестают существовать в отдельности. Платон хочет такого преобразования мира, в котором плоть была бы плотью духа. Он оказал своим учением колоссальное влияние на все последующие концепции Эроса, но наиболее органично, по мнению А.Ф. Лосева, творческий синтез учения Платона осуществил В.С. Соловьев. Об Эросе Платона В.С. Соловьев пишет: «Он не связал их вместе (принципы андрогинизма, духовной телесности и богочеловечности), – и не положил реальное в начало высшего жизненного пути, а потому и конец того пути – восхождение мертвой природы для вечной жизни – остается для него сокрытым ... Он подошел в понятии к творческому делу Эроса, понял его как жизненную задачу – «рождать в красоте», но не определил окончательного содержания этой задачи, не говоря уж об ее исполнении» [3. С. 198]. Главная трагедия Платона в том, что он понял Эрос не как живую богочеловеческую связь, а отвлеченно. Русские философы уловили эту богочеловеческую связь, которая станет мостиком от античной мысли к слову Божию. Таким образом, античной философией была подготовлена почва для появления богочеловека.

Появление христианства способствовало утверждению нового идеала всеобъемлющей любви как основы человеческого бытия. В концепцию был

внесен новый, неведомый античности, этический аспект, когда сострадание и милосердие обретают статус нравственности.

Если античная философия выделила два основных вида любви – чувственную (Афродиту земную) и божественный Эрос (Афродиту небесную), то христианство дополнило это понимание сострадательной всепрощающей любовью к ближнему, которая делает человека свободным, равным Богу.

Если основным ветхозаветным принципом общения человека с Богом был «страх Божий», то в Новом Завете утверждается любовь, подчиняющая себе этот страх. Любовь в Новом Завете понимается очень широко, охватывая все ее аспекты. Она является высшей ценностью, высшим благом, выступает пределом нравственного и бытийного совершенства – «совокупность совершенства»). «Бог есть любовь» – в этой краткой формуле заключен глубинный общечеловеческий смысл христианства. Любовь очищает дух человека и открывает духовное богатство, заключенное в нем самом, в глубинах его сердца, под которым в христианстве подразумевается не физическое сердце, а некий душевно-духовный центр человека.

Любовь, таким образом, обретает статус духовности и отделяется от чувственности полового инстинкта и даже противопоставляется ему. Соответственно представлению о любви в христианстве получили освящение семейно-брачные отношения. Истинный брак основывается на соблюдении супругами принципа единобрачия. Супружеские узы считаются священными и нерасторжимыми, ими в какой-то мере оправдывается грех чувственной любви. Августин – крупный представитель эпохи Средневековья – в своем трактате «О супружестве и похоти» о связи сладострастия и супружества отмечает, что «то, что они в супружестве совершают с целью продолжения рода, является благом брака; однако то же самое до бракосочетания... является постыдным пороком похоти ... Поэтому супружество следует прославлять, ибо оно из порока похоти делает некое благо ...» [5. Ч. 2. С. 486]. Истинным же видом брака является такой союз, в котором «супруги по обоюдному согласию пожелают совсем воздерживаться от плотских сношений ...» [5. Ч. 2. С. 486]. Примером такого брачного союза является по Библии брак Марии и Иосифа, в котором наличествовали все блага супружества. Однако высшей добродетелью относительно брака является добровольное безбрачие, потому что «Неженатый заботится о Господнем... а женатый о мирском, как угодить жене» (1 кор. 7; 32–33) [1]. Истинная любовь должна вести к богу. Путь духовной аскезы помогает сердцу «очиститься» от материальных устремлений, так как бог может быть познан не умом, а только любящим сердцем.

Таким образом, христианская культура, продолжая и развивая лучшие традиции Античности в понимании любви, сделала новый шаг на пути изучения этого сложнейшего феномена человеческого

бытия. Она усмотрела в любви важнейший творческий принцип, на котором основывается бытие. Особое внимание было уделено социально-нравственному пониманию любви как основному принципу общественных взаимоотношений. Было обращено внимание на двойственный характер любви (ее позитивный и негативный смысл) и на первый план безоговорочно выдвинута духовная любовь во всех ее аспектах. Потому, можно согласиться с мыслью В.В. Бычкова [5. Ч. 1. С. 68–109] относительно того, что «понятие любви выступает в христианско-патристической традиции практически центральной философско-мировоззренческой категорией, связывающей воедино сферы онтологии (бытийственный аспект), гносеологии (познавательный аспект), этики (нравственно-социальный аспект) и эстетики (аспект духовного наслаждения)». Все это выдвигает христианскую теорию любви на одно из видных мест в истории мировой культуры, впоследствии воспринятую православно-христианской идеей на Руси.

В эпоху Ренессанса интерес к теме любви значительно возрос и изменил религиозно-христианские представления о ней. Гармония и красота человека в эпоху Возрождения нашли свое отражение в философском и художественном творчестве М. Фичино, Пико делла Мирандоло, А. Данте, Д. Бокаччо, Л. да Винчи и др. Наивысшего пафоса ренессансное представление о сущности и значении любви достигло в философском учении Дж. Бруно [6]. Любовь, по его мнению, это всепроникающая космическая сила, которая делает человека непобедимым. Человеком овладевает желание стать причастным божественной Природе, пребывать в «интеллектуальной любви к богу».

Говоря об Эросе эпохи Возрождения невозможно обойти вниманием творчество немецкого мистика и пантеиста Я. Беме [7]. Он творчески переработал христианское вероучение и идею андрогинизма. Любовь была для него также космической силой. Бог, первоначально имеющий в себе любовь и раздор, саморазделяясь, образовал все вещи и явления. Таким путем возник и Адам, который первоначально был андрогином («мужской девой» и «девическим мужчиной»). Охваченный космической силой, андрогин разделился, в результате чего любовь утратила единство с мудростью, потеряла совершенство, которым обладала в божественном лоне. Началом нового соединения любви с мудростью послужил акт искупления Христом грехов человеческого рода. Будущее любви мыслитель видел в соединении ее с мудростью, в распространении среди людей «разумной любви». Любовь рассматривается как «все», во всех своих проявлениях, среди которых есть место и земному эротическому чувству. Наиболее ярко эта мысль выражается М. Монтенем в пору заката ренессансно-гуманистической культуры и зарождения научного рационализма: «В чем повинен перед людьми половой акт – столь естественный, столь насущный и столь оправданный, –

что все как один не решаются говорить о нем без краски стыда на лице и не позволяем себе затрагивать эту тему в серьезной и благопристойной беседе?..» [8. С. 72]. Отношение М. Монтеня к любви и браку так же отличается достаточной степенью реализма, даже прагматизма, когда он говорит о том, что «удачный брак — это не что иное, как приятное совместное проживание в течении всей жизни, полное устойчивости, доверия и бесконечного множества весьма осязательных взаимных услуг и обязанностей» [5. Ч. 2. С. 494].

Таким образом, можно сказать, что в эпоху Ренессанса проблема природы и сущности любви ставилась и разрешалась двояко: с одной стороны, человек возвращался природе и самому себе, с другой — сохранялось и углублялось понимание, идущее от Августина, того, что тайны человеческого существования и существа, их связи с космическими или божественными силами невозможно постичь разумом. В XVII в. наблюдается отход от подобной гуманистической традиции, на смену которой приходит длительная эпоха господства разума.

Основоположником рационалистического понимания любви в эпоху Нового времени считается Р. Декарт. В своем трактате «Страсти души» он объясняет двойственную (духовно-телесную) природу человека психологическим способом, и видит в ней единственное реальное основание страстей. Страсти, в свою очередь, являются единственным основанием для познания сущности человека [9]. Основным видом страсти он называет «вожделение» — любовь или ненависть, которые лежат в основе других примитивных страстей. Страсти Р. Декарт истолковывал не как оратор, философ или моралист, а как физик. Он приходит к заключению, что в человеческой природе вступают в борьбу две движущие силы — разум и страсти — и победу одерживает сильнейшая. Для достижения духовной свободы человека страсти должны быть подчинены разуму (мудрости). Таким образом, в картезианской картине мира утрачивается представление о нравственном характере любви, ее сущностном значении. Она рассматривается как физическое явление, наряду с другими видами страстей.

Вслед за Р. Декартом Б. Паскаль утверждает, что человек создан для того, чтобы мыслить. Однако, необходимо, чтобы его покой иногда был нарушаем волнением страстей. Любовь и честолюбие, по его мнению, являются главными человеческими страстями, заключающими в себе все бесконечное разнообразие других. Любовь способствует совершенствованию человеческого разума: «Любовь прибавляет ума и в свою очередь находит опору в уме. Чтобы любить требуется искусство» [5. Ч. 2. С. 232]. Поэтому не правы поэты, изображающие любовь слепой, — любовь и разум неразрывны. Они непрерывно борются в человеке, оттого «он всегда страдает, всегда раздираем противоречиями» [5. Ч. 2. С. 557].

Определение любви у Б. Спинозы построено в духе картезианских абстракций: «...любовь есть не

что иное, как удовольствие (радость), сопровождаемое идеей внешней причины...» [10]. Б. Спиноза развивает идеал человека, сумевшего свои телесные страсти подчинить господству разума. Высшим аффектом он считает «интеллектуальную любовь к Богу», которая понимается им как любовь к познанию бесконечной и неисчерпаемой Природы. Именно в познании Природы человек наиболее выражает свои потенции, достигает единения с универсумом, приобщаясь к Вечности, бесконечности.

Г. Лейбниц в своем трактате «Об аффектах» упрекает Р. Декарта за то, что он недостаточно разграничил бескорыстное чувство любви к другому человеку от эгоистического стремления к наслаждению. Он определяет любовь как «склонность находить удовольствие в благе, совершенстве, счастье другого человека ...» [11]. Просветительские идеи Г. Лейбница получают свое развитие на французской почве.

В целом, можно сказать, что для философии Нового времени было характерным низведение любви до уровня одной из страстей (аффектов) как закономерного следствия картезианских установок в данных социокультурных условиях. Рационалистическая мысль, отдающая предпочтение духовной субстанции, подчеркивает роль интеллектуальной любви (к Богу, Природе, мудрости, науке и другим рациональным ценностям). На смену рационализму приходит эмпиризм Дж. Локка и Т. Гоббса, который переносит акценты с духовной субстанции на телесную, с «божественной любви» на «земную». Они рассматривают любовь как сильное желание приятного, связывают её с получением удовольствия.

Прямой путь от французского метафизика XVII в. (Р. Декарта) ведет к французскому материалисту XVIII в. Ж.О. Ламетри, от «когито» к «Человеку-машине». Неудивительно, что пользуясь методами естествоиспытателя, Ж.О. Ламетри не находит принципиальной разницы между животным инстинктом совокупления и человеческим чувством. Аналогичные мысли выражаются в сенсуалистических трактатах П. Гольбаха, К. Гельвеция, Э.Б. де Кондильяка, Д. Дидро, Ф. Вольтера, которые постоянно подчеркивают сенсуалистически-физиологическую обусловленность любви. По мнению Ф. Шеллинга, история рационализма становится историей заблуждения. «Во Франции и Англии философия утратила почву, подвергалась вырождению, философов заменили естествоиспытатели, и только в Германии она нашла свое истинное Отечество» [9. С. 504]. Относительно понимания любви с этой мыслью нельзя не согласиться, так как оно получило свое новое развитие в философской мысли Германии, и, прежде всего, в художественном мышлении и творчестве немецких романтиков.

Немецкий романтизм явился теоретической и литературной подготовкой иррационализма. Романтики стали едва ли не первыми, кто по достоинству оценил роль Средневековья в развитии европейской культуры. Любовь они рассматривали как могущественную творческую силу, превращаю-

щуюся в новую мистику. В центре их внимания находился человек со своей жизнью и деятельностью.

В «Письмах об эстетическом воспитании человека» Ф. Шиллер подчеркивает особенное значение любви для создания общечеловеческой культуры. Созидательная сила чувственно-сверхчувственной любви выполняет незаменимую роль в объединении человечества, воспитании, просвещении людей, возвышении их душ. В любви воедино сливается чувственная и нравственная природа человека, она несовместима с капризом (баллада «Перчатка»), пошлостью и интригами (трагедия «Коварство и любовь»).

Своего апогея гуманистическое толкование любви и ее роли в жизни человека достигло в литературном творчестве И.В. Гете. В его произведениях получили отражение всевозможные виды любви – возвышенная и низменная, искренняя и недоверчивая, великодушная и легкомысленная. Он подчеркивал, что любовь оказывает огромное влияние на становление личности, может спасти или погубить. И.В. Гете не был романтиком, но его творчество проникнуто идеей гармонического единства мира. Иные акценты в понимании любви расставили ранние романтики. Они вели борьбу с ханжеством и мещанством, апеллируя непосредственно к чувствам и опираясь на волю и интуицию. Ф. Шлегель усматривает в любви «онтологическое самоутверждение человека, одновременно растворяющегося во вселенной и выделяющегося из нее во всей для него, человека, возможной определенности и целостности» [5. Ч. 1. С. 124], которое ему может дать только любовь. Ф. Шлейермахер рассматривает иррациональную религию любви Ф. Шлегеля как преддверие христианской религии, когда мужчина и женщина чувствуют «в своих объятиях присутствие самого бога – создателя и промыслителя» [5. Ч. 1. С. 125]. В целом, можно сказать, что характерной чертой романтического творчества является вскрытие конфликтности взаимоотношений человека с обществом. Появляется мотив «одиначества» человека, его уникальности, избранности. Вследствие иррациональной ориентации романтическим произведениям присущ своеобразный стиль, отличный от рационального: место догматических трактатов и учебников занимает тяга к откровениям, рассуждениям, поэмам и балладам, эссе и афоризмам. основоположники немецкой классической философии также не обошли вниманием проблему любви и выразили к ней свое философское и социально-практическое отношение, определив любовь как принцип духовной деятельности. И. Кант, прежде всего, провел различие между «практической» любовью (к ближнему или к Богу) и «патологической» любовью (чувственным влечением). В «Метафизике нравов» он определяет любовь с этической точки зрения, рассматривая её как этическую проблему, связанную с долгом и моральной ответственностью. К числу требований долга И. Кант относит и дружбу. «Дружба – это союз двух людей, основанный на любви и уважении» [12].

Соответственно своим представлениям о любви И. Кант рассматривает брак как обоюдную обязанность, превращающую половые взаимоотношения супругов из животных в собственно человеческие при условии заключения официальной юридической сделки. Любовь, по его мнению, является не даром небес, а исторической эволюцией полового инстинкта, с целью сохранения жизни, её упорядочения, обеспечения устойчивости и стабильности. Помимо инстинктов питания и любви И. Кант отдельно называет два культурно-формирующих стимула: ожидание будущего и забота о нем (жизнь потомства) и желание самому быть целью, а не средством для других. Основным видом любви он считает любовь к исполнению долга и приемлет христианство как нравственный принцип, как программу человеколюбия. Он считает, что человеколюбие должно стать максимой поступков, ибо оно отвечает потребности человеческого рода в самосохранении. Именно в этом смысле человек становится человеком. Несмотря на всю строгость и сухость в изложении И. Кантом своих воззрений на проблему любви и брака А. Гулыга считает, что он выступает «апологетом» любви и её «аналитиком» [13].

Исходя из основных принципов своей системы, И.Г. Фихте рассматривает любовь как силу онтологического единства «Я» и «Не-Я», двух противоположностей, на которые расчленяется мировая духовная сила, чтобы затем вновь обрести утраченное единство, гармонию и целостность. И.Г. Фихте различает любовь и брак, но при этом утверждает невозможность брака без любви, а любви без брака. Он пытается установить единство физиологического, морального, бытового и юридического в интимных отношениях полов и рассматривает мужское начало как активное, а женское как пассивное и страдательное. Исходя из подобных представлений он отстраняет женщину от активной общественной деятельности, отводит ей место у домашнего очага, с чем не может согласиться другой немецкий философ Ф. Шеллинг, признававший равноправие двух полов в любви.

Ф. Шеллинг объявил любовь главным формирующим принципом деятельности духовного начала – принципом наивысшей значимости. Он отвергает платоновский миф об андрогинах, и полагает, что каждый в равной мере ищет свою половину чтобы, слившись с ней в высшем тождестве, образовать целостную пару, но при этом, сам являясь целостной личностью, а не «половиной». Истинная любовь двояка: желание обладания в ней превращается в жертвенную самоотдачу. Эта двойственная сила любви способна победить зло и ненависть в мире. «Зло есть нечто лишённое сущности, возникшее только как противоположность любви. Последняя с необходимостью восторжествует, когда произойдет полное отделение добра от зла... Победа любви будет победой бога над природой и над величайшим её злом – смертью» [14]. По мере эволюции философских воззрений

Ф. Шеллинга к философии откровения мысль о любви «как высшем» приобретала у него все более свойственный романтизму мистический характер.

Решительно отвергает всякий мистицизм в истолковании любви Г.В.Ф. Гегель. К этой теме он испытывает неослабевающий интерес и постоянно к ней обращается. В ранней работе «Любовь и религия» он определяет силу «позитивной» любви как равноценную религиозной силе. В другой ранней работе «Дух христианства и его судьба» Г.В.Ф. Гегель вновь обращается к вопросу о сравнении любви с любовью христианской и приходит к заключению, что любовь есть всеобщее объединение всех конкретно-единичных индивидов, которого христианская любовь не может достичь. В его зрелой философской системе мы встречаем тему любви и семьи в «Философии права» и «Лекциях по эстетике». В «Философии права» любовные отношения приобретают духовно-нравственный характер в отказе от самоограниченности и обособленности индивида. Он выделяет два основных момента любви: 1) нежелание быть самостоятельным лицом для себя, ощущение собственной недостаточности и неполноты; 2) обретение своей значимости в лице другого, когда он, в свою очередь, обретает эту значимость во мне [15]. Брак рассматривается им как непосредственное нравственное отношение, в котором реализуются две функции личности: 1) природная жизненность в качестве действительности рода и его процесса; 2) внешнее единство естественных полов преобразовывается в духовное единство, в самосознающую любовь [15. С. 215].

Таким образом, природное назначение полов благодаря своей разумности приобретает интеллектуальное и нравственное значение. Высшим назначением брака является то, что родители в детях достигают предметности, видят целое своей связи: «В детях их единство пребывает в духовной сфере» [15. С. 219]. Относительно вопроса о различии полов Г.В.Ф. Гегель разделяет взгляды И.Г. Фихте и отказывает женщине в способностях к высшей науке, философии, искусству, объясняя это отсутствием у неё идеального, всеобщего, зато наделяет её субстанциональным назначением в семье, любви. «...Любовь прекраснее всего в женских характерах, ибо в них преданность, отказ от себя достигает наивысшей точки – они концентрируют и углубляют всю духовную и действительную жизнь в этом чувстве, только в нем находят опору своего существования» [16]. Это замечание Г.В.Ф. Гегеля о женском характере и ее сущности является очень принципиальным с психологической точки зрения.

Школу гегелевского понимания природы человеческих отношений прошел и немецкий материалист Л. Фейербах и, отвергнув идеализм своих предшественников, попытался построить свою философскую систему – философию религии, которую вернее было бы назвать философией любви, ибо понятие «религия» предполагает «связь». Связь между людьми – земная любовь между противоположны-

ми полами и братская любовь между всеми людьми – ради достижения счастья. Все человеческие взаимоотношения – любовь, дружбу, сострадание, самопожертвование – Л. Фейербах считает религиозными. Вслед за Г.В.Ф. Гегелем он исследует христианскую религию и приходит к выводу о необходимости разграничения истинной любви и христианской. Он полагает, что «любовь сама по себе находится вне сферы веры, а вера – вне сферы любви» [17]. В основу своей философии религии он закладывает не веру, а любовь человека к человеку. На основании этой философии Л. Фейербах пытается построить учение о морали. Его этика ориентирована, прежде всего, на достижение чувственного счастья. Высшим императивом его философии можно считать положение «Человек человеку – бог» [17. С. 308], а высшей формой исповедания религии становится половая любовь. Л. Фейербах подвергался критике за расширительное толкование любви, превращение её в социологическую категорию, за то, что общественные отношения определялись им исходя из моральных отношений, но, нужно отдать ему должное в том, что в эпоху господства Абсолютного Разума и Мировой Идеи, он обратил внимание на огромное значение человеческих чувств и страстей и оценил значение общечеловеческих моральных ценностей в жизни людей как приоритетное. Как говорят, он гуманизировал мировоззрение, что не могло бы быть достаточно полно, если бы проблема любви осталась обойденной.

В заключение этого обзора необходимо обратить внимание на то, что в конце XIX – начале XX вв. в западной философии понимание любви претерпело значительные изменения. Длительная эпоха господства рационализма сыграла свою положительную роль в развитии научной картины мира, формировании правовых основ общества, стимулировала общественный прогресс, развитие науки и техники, но, при этом, сформированная ей традиция отношения к проблеме человека не смогла отразить нравственной сущности человека, всей полноты человеческого бытия, оказалась, по существу, враждебной им. В сложившихся условиях проблема соотношения рационального и иррационального, сознательного и бессознательного, веры и разума встала очень остро. В противоположность идеалам рационализма выдвигается новая этика иррационализма, ставящая проблему человека в центр философской системы.

Начало формированию новой этики современной западной философии заложены в философских и этических взглядах А. Шопенгауэра [18]. В своем основном труде «Мир как воля и представление» в Гл. 46 «О ничтожестве и горестях жизни» он отрицает возможность улучшения жизни людей и достижения ими счастья, так как оно является лишь обманом, иллюзией. А в Гл. 44 «Метафизика половой любви» он развенчивает и половую любовь, сводя её к ловушке природы, целью которой является заставить людей продолжить род. «Эта

Мировая Воля хочет объективироваться в совершенно определенном индивидууме, который может произойти только от этого отца и этой матери» [18. С. 373]. О половой любви он пишет, что она «...имеет свои корни исключительно в половом инстинкте; в сущности она ничто иное, как точно определенный, специализированный индивидуализированный половой инстинкт» [18. С. 394].

А. Шопенгауэр утверждает, что только род имеет бесконечную жизнь, а основной целью любви является создание следующего поколения. Два любящих существа тоскуют по действительному соединению и слиянию в одно существо, но не в смысле создания андрогиничной целостной личности, а в смысле произведения нового существа, в котором будут слиты наследственные черты обоих родителей. Потому и главной целью брака является не его настоящее, а грядущее. После исполнения супругами своего предназначения их любовная страсть обречена на угасание, а на смену ей должна придти настоящая дружба, основанная на солидарности взглядов и мыслей, которая и даст «гармонию душ». Но, основная мысль А. Шопенгауэра состоит в том, что человек в состоянии избавиться от непрерывного страдания, смерти путем подавления своей воли к жизни, превращения её в сострадательную любовь к другим, а затем – в альтруизм. Такое состояние свободы от воли к жизни называется нирваной. Этика А. Шопенгауэра представляет человеческую жизнь как непрерывную борьбу эгоизма со страданием. Эта философская система, пронизанная пессимизмом, является одним из первых в истории философии случаев сознательного последовательного жизнеотрицания. Его учение оказало значительное влияние на многих западных мыслителей. Для Ф. Ницше он стал духовным наставником и воспитателем.

Ф. Ницше критикует А. Шопенгауэра за капитуляцию перед христианской моралью, измену натурализму, однако сам продолжает ход его мыслей, связывая половую любовь со слепым порывом Воли, но не воли к жизни, а воли к власти. Эта воля тяготеет к беспредельному распространению и возрастанию. В любви нет места альтруизму, она всегда эгоистична. Любовь и мораль в этом смысле взаимоисключают друг друга. Любовь является способом самоутверждения Воли. Она проявляется не только в отношении к другому существу, к жизни

вообще, но особенно в любви к Власти. Это стремление присутствует в половой любви как стремление преодолению налично существующего, желание подчинить себе партнера. Преодоление существующего означает преодоление своего прежнего существования. Следовательно, любовь способствует как жизненному творчеству, так и отрицанию существующей жизни, является предвестницей смерти. Ф. Ницше отрицает христианство и христианское сострадание как форму проявления любви. Он утверждает господство страдания и его преодоление как укрепление Воли. Христианской сострадательной любви к ближнему, стремлению человека к обретению целостности и перерождению в Богочеловека он противопоставляет идеал любви к дальнему, к торжеству всевластного Человекобога.

Таким образом, в данной статье представлен ретроспективный анализ состояния проблемы пола и любви в её историко-философском и культурологическом аспектах. В результате рассмотрения философских систем сквозь призму понимания любви можно сделать следующие выводы:

1. Мыслители, занимающиеся исследованием природы и сущности любви, прежде всего, концентрировали свое внимание на решении проблемы человека.
2. Любовь в истории мировой философской мысли рассматривалась как сущностная характеристика бытия человека, имеющая онтологический статус. Она являлась, как бы, интегратором культурной жизни общества в целом.
3. В любой системе взглядов (мифологической, библейской, философской) любовь определяется как способ осуществления человеческой целостности через оппозицию «мужское» и «женское» и их взаимодействие (иерархическая соподчиненность, равноправие, взаимодополнимость, андрогинность).
4. Сложилась традиция рассматривать любовно-эротические отношения как основной вид любви, своеобразную парадигму всех других форм, видов, кругов любви.
5. Исторический анализ форм отношений мужчины и женщины в сфере любви дает понимание важных узловых моментов, характеризующих и другие существенные сферы жизнедеятельности человечества в современный период.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. – М.: Изд-во Московск. патриарх., 1988. – 1371 с.
2. Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989. – Ч. 1. – 489 с.
3. Лосев А.Ф. Эрос у Платона / Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Республика, 1991. – 335 с.
4. Платон. Соч.: В 3-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – 611 с.
5. Философия любви: В 2 ч. – М.: Политиздат, 1990. – Ч. 1. – 510 с.; Ч. 2. – 605 с.
6. Бруно Дж. О героическом энтузиазме. – М.: Госполитиздат, 1953. – 212 с.
7. Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении: репринт. воспроизв. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.
8. Монтень М. Опыты / Мир и Эрос. – М.: Политиздат, 1991. – 335 с.
9. Фишер К. История Новой философии. Декарт. – СПб.: Мифрил, 1994. – 527 с.
10. Спиноза Б. Этика / Спиноза Б. Избр. произв. В 2 т., Т. 2. – М.: Госполитиздат, 1957. – 727 с.

11. Лейбниц Г. Письмо Н. Мальбраншу 13–23 марта 1699 г. / Лейбниц Г. Соч.: В 4 т., Т. 3. – М.: Мысль, 1984. – 686 с.
12. Кант И. Сочинения: В 6 т., Т. 4, Ч. 2. – М.: Мысль, 1965. – 463 с.
13. Гулыга А. Кант. 3-е изд. – М.: Соратник, 1994. – 304 с.
14. Гулыга А. Философское наследие Шеллинга / Шеллинг Ф. Сочинения: В 2 т., Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – 637 с.
15. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
16. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 2 т., Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – 565 с.
17. Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т., Т. 2. – М.: Госполитиздат, 1955. – 598 с.
18. Шопенгауэр А. Избранные произведения. – М.: Просвещение, 1992. – 479 с.

Поступила 09.11.2006 г.

УДК 82.1/9

## СВОЕОБРАЗИЕ ЖАНРА «СТИХОТВОРЕНИЕ В ПРОЗЕ» В НАЦИОНАЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (НА ПРИМЕРЕ ЧУВАШСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)

М.Г. Вазянова

Чувашский госуниверситет им. И.Н. Ульянова, г. Чебоксары  
E-mail: marina-wasjanowa@yandex.ru

*Показано, что произведения современных чувашских поэтов навеяны духом прозы и лирики и имеют своеобразные отличительные черты. В стихотворениях в прозе А. Юрату прослеживается своеобразная композиция: человек рождается – радуется за рождение – встречает яркую любовь – надвигаются бури – любовь становится безнадежной – душа болит от несостоявшейся любви. В произведениях Н. Силпи помимо чувств, которые наблюдаются у А. Юрату, есть надежда на большие, светлые чувства. Поэзия О. Туркай пронизана глубокой философской мыслью и рассуждениями о жизни. Главенствующее место в своей поэзии она отводит человеку как связующему звену всего живого в природе, т. е. все метаморфозы, происходящие в природе, связаны с человеком. Л. Сачкова пишет не для себя, а для читающей аудитории, используя своеобразные краски и методы письма, находит в сердцах читателей свое место и закрепляется там надолго. Она отражает события наших дней и человек может найти себя в ее произведениях. Прозаические стихи А. Кибеча отличаются от ныне представленных нами поэтов тем, что пронизаны духом политики; в основном обращены к той части аудитории, которая более заинтересована развитием нашей страны, улучшением условий жизни.*

### **Ключевые слова:**

*Прозаические стихи, поэзия.*

Язык стиха – своеобразный язык в художественной литературе. Его нельзя сравнить ни с языком драмы, ни с языком прозы. В стихе, как ни в каком другом жанре, очень ярко выражены значимые слова. В виду того, что в стихе есть определенные, только ему присущие черты, понятие слова приобретает более яркий оттенок, и смысл становится более понятным.

Поэтому цена слова в языке стихотворения очень велика. Здесь нет места бессмысленным и пустым словам. Ритм стиха, звучание мелодии, игра слов и образный разговор формируют энергию, и она как молния освещает художественное произведение. Исходя из этого, мы можем видеть, что язык стиха родственен языку прозы. Но это все же своеобразный вид стиха, стихотворение в прозе. Название говорит само за себя: это произведение, которое написано в прозаическом стиле и, не имея определенного сюжета, носит чисто эмоциональный характер.

Сам термин в кратком энциклопедическом словаре объясняется так: «Стихотворение в прозе – лирическое произведение в прозаической форме. Для стихотворения в прозе характерны все признаки лирического стихотворения, за исключением

метра, ритма, рифмы, небольшой объем, разбиение на мелкие абзацы, подобные строфам, повышенная эмоциональность стиля, круг образов, мотивов, идей, характерных для поэзии данного времени, обычно бессюжетная композиция, общая установка на выражение субъективного впечатления или переживания. Стихотворение в прозе представляет собой промежуточную форму между поэзией и прозой по стилистическим, тематическим и композиционным, но не по метрическим признакам» [1. С. 208]. Все же форма стихотворения в прозе распространяется в эпоху Возрождения, период романтизма. В это время были развиты новые жанры, и поддерживался культ лирики. Главный источник формирования жанра в Европе – библейская лирика в прозе. Начиная с Псалтыря и заканчивая молитвами и мистическими произведениями в средних веках. Другой источник – французские традиции, которые наблюдаются в прозаических переводах. В основном переводились стихи других стран. По-другому их называли «мнимым переводом».

В русский язык этот термин ввел великий русский писатель И.С. Тургенев. В его стихах наблюдаются ритмико-синтаксические конструкции, но