

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

МИРГОРОДСЬКИЙ Андрій Олександрович

УДК 1(091) (470+571)

**КОНЦЕПТ ЛЮБОВІ У ФІЛОСОФІЇ
РОСІЙСЬКОГО СРІБНОГО ВІКУ**

09.00.05 – історія філософії

ДИСЕРТАЦІЯ

на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
кандидат філософських наук, доцент
Суходуб Тетяна Дмитрівна

Київ-2014

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ ДОСЛІДЖЕННЯ КОНЦЕПТУ ЛЮБОВІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ РОСІЙСЬКОГО СРІБНОГО ВІКУ	
1.1. Понятійно-категоріальний апарат та методи історико-філософського дослідження концепту любові.....	12
1.2. Ступінь розробленості теми любові в сучасній філософській літературі.....	19
Висновки за першим розділом.....	29
РОЗДІЛ II. ЕВОЛЮЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО РОЗУМІННЯ ЛЮБОВІ В КОНТЕКСТІ ОСМИСЛЕННЯ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФАМИ РОСІЙСЬКОГО СРІБНОГО ВІКУ	
2.1. Феномен любові в осмисленні стародавніх філософів і рецепція античної традиції мислителями Срібного віку.....	31
2.2. Сприйняття любові у філософії Середньовіччя: актуалізація підходу у школі «російського релігійно-філософського ренесансу».....	38
2.3. Тема любові в культурі епохи Відродження та її відтворення у російській «ренесансній» традиції.....	48
2.4. Новоевропейська та російська філософія XVII – XIX віків про феномен любові.....	56
2.5. Репрезентація феномена любові у філософії та художній літературі XIX- XX віків: західноєвропейська, українська, російська традиції.....	62
Висновки за другим розділом	90
РОЗДІЛ III. «ФІЛОСОФІЯ ЛЮБОВІ» В ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ РОСІЙСЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ КІНЦЯ XIX – ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ XX СТ.	
3.1. Смысл любові у філософії Володимира Соловйова.....	92
3.2. Любов і свобода як засадничі категорії філософської антропології Миколи Бердяєва.....	102
3.3. Християнський перетворений Ерос у філософії Бориса Вишеславцева	109

3.4. Метафізика любові у вченні Льва Карсавіна.....	112
3.5. Любов у філософії християнського шлюбу Сергія Троїцького.....	118
3.6. Духовна любов в творчості Івана Ільїна.....	122
3.7. Релігія любові Семена Франка.....	126
3.8. Інтерпретація любові у філософсько-богословській творчості о. Сергія Булгакова.....	132
3.9. Дружба як істинна Любов у філософії о. Павла Флоренського.....	139
Висновки за третім розділом	145
ВИСНОВКИ.....	147
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	150

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сучасна епоха модернізації має за свій зворотній бік формування нового, глобального співтовариства, що торує собі шлях через усвідомлення кризового стану духовної культури, невизначених перспектив розвитку людства, коли продовження життя та й взагалі людське існування знаходиться під питанням через глобальні проблеми, а міжособистісні відносини характеризуються зростанням відчуття відчуженості від традиційних («вічних») цінностей, змісту духовно-практичних почуттів, виробленого в історії культури, актуальним стає переосмислення духовного поступу людства, передусім в аспекті становлення та розвитку любові як однієї із найбільш значимих цінностей духовного світу людини та відповідно – відтворення у філософському дискурсі теоретичних підходів до аналізу цього феномену.

Про практичну значимість опрацювання даної теми свідчить, зокрема, не тільки та гострота широких інтелектуальних дискусій, причому здебільше з крайніх позицій – ліберальної або консервативної – щодо девальвації родинних цінностей, усталених засад подружнього життя, перегляду, у тому числі і на законодавчому рівні, засад інституту браку тощо, але й численні громадські протестні виступи в європейських країнах щодо неприпустимості перегляду усталених в культурі ціннісних норм. Отже, актуальність теми визначається передусім особливостями сучасного стану культури. Незважаючи на те, що в її межах вибудовуються оригінальні тлумачення так званих «вічних» філософських проблем, тим не менш, не загубили свого значення й попередні напрацювання. Метафізика любові традиційно складала важливу сферу філософування, в якій передусім осмислювались та формувались передумови людськості людини, засади її ціннісно-смислового універсуму, начала її особистісного буття.

Звернення до аналізу дискурсу любові, характерного для філософії епохи російського Срібного віку (перша третина ХХ ст.), визначається передусім порубіжним положенням культури цієї доби (між «модерном» та

«постмодерном»), що визначило головну інтенцію даної традиції – пошук засад індивідуальної свободи через збереження універсальних цінностей, серед яких чільне місце належить і любові. З огляду на ці, важливі для людей найрізноманітніших культур, відчуття та зважаючи на змістовний аналіз як російської, так і української, а також західної мистецької та філософської традицій, до яких вдається автор, показуючи певні взаємовпливи між ними, дослідження слугуватиме підставою подолання кризових станів духовного життя людей, характерних і для України.

Запити на дослідження теми любові у сучасній вітчизняній філософії передусім реалізовувались в межах етики, соціальної філософії, філософської антропології, а ось предмет історико-філософського пізнання складали лише вчення окремих філософів. Отже, актуальність теми зумовлена також відсутністю цілісного дослідження стосовно ідейних витоків та духовно-культурних засад формування концепту любові за доби російського Срібного віку.

Ступінь наукового опрацювання проблеми. Підходи до аналізу концепту любові у «срібновіковій» філософії передусім визначаються роботами, присвяченими в цілому духовно-культурним особливостям, напрямкам філософування, ідейним засадам та специфіці категоріального устрою мисленневої культури, що сформувалась в даній традиції, тому значне місце в дослідженні займає аналіз праць російських та українських науковців – Г.Аляєва, В.Ванчугова, П.Гайденко, Г.Гачева, А.Гулиги, Ю.Давидова, О.Єригіна, К.Ісупова, О.Лосева, М.Масліна, Н.Мозгової, Н.Мотрошилової, М.Полторацького, О.Соболевської, Т.Суходуб, А.Тихолаза, М.Ткачук, Н.Філіпенко, С.Хоружого.

Різні аспекти розуміння любові в російській релігійно-ідеалістичній філософії доби Срібного віку, а також конкретні вчення філософів щодо любові в цій традиції досліджують О.Абрамов, О.Белікова, О.Богатова, І.Бриліна, О.Водолагін, Н.Джежер, Р.Жанбуршина, К.Ісупов, Г.Кізюн, О.Косарєв, О.Кочетовська, О.Луценко, А.Новіков, Р.Подольний, Т.Рябініна,

В.Сабіров, Л.Столович, О.Страхов, Л.Тарасова, Ю.Чорний та ін. Більшість дослідників притримуються точки зору, яку найбільш виразно висловив В.Шестаков, за яким у розвитку теорії любові в російському Срібному віці можна виділити два головні напрямки, які не є цілком окремими, а такими, що постійно в своєму розвитку взаємодіяли та ідейно перегукувалися. Перший з них обґрунтував концепцію індивідуальної любові, яка моральнісно відроджує людину на основі гармонізації душевного та тілесного станів. Це філософсько-платонічний напрямок, який пов'язаний із відродженням та переосмисленням ідей платонівського та християнського еросу, намаганням їх синтезу із сучасними теоріями. Цей напрямок філософії любові розвивали М.Бердяєв, Б.Вишеславцев, З.Гіпшіус, Л.Карсавін, Д.Мережковський, В.Соловйов. Другий фактично відроджував середньовічне уявлення про любов у комплексі ідей християнської етики, що виражене передусім в понятті каритативної любові (агапе). Цей напрямок, що більше був орієнтований на богословські цінності, складали С.Булгаков, І.Льїн, М.Лосський, С.Троїцький, С.Франк, П.Флоренський. Спільним же у зазначених напрямках (і це відзначає більшість сучасних дослідників) є те, що передусім російські філософи визначали смисложиттєву функцію любові.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Тема дисертації затверджена Вченою радою Центру гуманітарної освіти НАН України (протокол № 2) від 19 квітня 2011 р., пов'язана із сучасними дослідженнями у історії філософії концепту любові, на рівні аналізу теоретичних підходів, створених в межах філософії російського Срібного віку, узгоджена із планами науково-дослідної роботи Центру гуманітарної освіти НАН України і виконана відповідно з темою «Взаємодія індивідуального і соціального в життєдіяльності людини та суспільства» (номер державної реєстрації – 0111U009810).

Мета дослідження полягає у виявленні концепту любові у російській філософії Срібного віку на основі теоретичного відтворення етапів

історичного розвитку «філософії любові» у світовій культурі. Досягнення цієї мети обумовлює постановку і вирішення наступних **дослідницьких завдань**:

- розкрити зміст концепту любові у філософії російського Срібного віку;
- визначити специфіку становлення та розвитку «філософії любові» як спрямування філософських пошуків у добу російського Срібного віку;
- виявити та виділити спільне та специфічне у теоретичних підходах щодо феномену любові мислителів досліджуваної доби;
- дослідити змістовні навантаження категорій «всеєдність», «Боголюдство», «Софія» та їх значення для дискурсу любові;
- проаналізувати конкретні вчення про любов, розроблені російськими філософами, у контексті зв'язку з минулим та сучасним дискурсом любові;
- висвітлити актуальність основних інтенцій розгляду любові в добу Срібного віку для сучасної культури.

Об'єкт дослідження: російська філософія епохи Срібного віку та її внесок в дискурс любові.

Предмет дослідження: концепт любові у російській філософії кінця XIX – першої третини XX ст. (доби Срібного віку).

Методи дослідження визначені специфікою поставленої проблеми. У дослідженні використовуються не тільки традиційні загальнонаукові методи, такі як синтез, аналіз, індукція, дедукція, узагальнення, абстрагування, конкретизація, але також і методи, на яких передусім базується історико-філософське пізнання: історико-генетичний метод дозволив провести аналіз генези та еволюції поглядів на проблему любові від античності до сучасності; компаративний метод застосовувався в процесі порівняння ціннісних настанов, що впливали із тлумачень любові в різні епохи та у конкретних вченнях, що надало можливість через співставлення їх, виявити особливості існуючих підходів. Для процедури тлумачення текстів використовувалися

прийоми та засоби філософської герменевтики. В основу роботи покладено принципи об'єктивності, системності, цілісності, історизму, що дало змогу представити концепт любові у єдності головних для традиційного розуміння любові понять – «еросу», «філії», «агапе».

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що в дисертації вперше на основі історико-філософського аналізу етапів розвитку «філософії любові» у світовій культурі цілісно представлено становлення та розвиток проблематики любові як концепту у філософії російського Срібного віку, виявлена та проаналізована її сутність. Конкретні результати дослідження конкретизуються у наступних наукових положеннях, що виносяться на захист. Зокрема:

Вперше: у генезі та аналізі основних теоретичних підходів, характерних для розвитку «філософії любові», доведено, що концепт любові у філософії російського Срібного віку виробляється на підставі категорії свободи (вільної єдності), яка дається через обоження – справжню сублимацію (преображення) усього єства людини, тіла, душі та духу, та полягає у онтологічному розумінні любові, що знімає в собі ціннісно-етичний, психологічний, гносеологічний та інші підходи до любові;

– визначено, що «філософія любові» доби російського Срібного віку розробляється як філософська антропологія, оригінальність якої полягає в тому, що людина розглядається в єдності божественного та людського, універсального та індивідуального, де «абсолютний» елемент не поглинає людський, а корелюється з ним;

– виявлено, що підставою основних інтенцій, спільного та специфічного у розумінні любові у російській філософії кінця XIX – першої третини XX ст. є різноманітне тлумачення категорії «всеедності» філософами доби як певного ідеального стану буття, в якому є можливим любовне об'єднання людей та Абсолюту;

– встановлено, що особливістю розвитку такого напрямку як «філософія любові» в культурі російського Срібного віку є: орієнтація на

принципи християнської етики, пов'язаної з грецькою патристикою, православною філософією, у їх співіснуванні з платонізмом; поєднання у вченнях філософів доби універсалістських та персоналістських цінностей та настанов.

Уточнено:

– смисли та контекст використання категорій «всеедність», «Боголюдство», «Софія» для характеристики процесів розвитку «концепту любові» у традиції російського Срібного віку;

– розуміння змісту окремих вчень про любов представників російської філософії Срібного віку та смислу любові у традиції в цілому;

Дістали подальший розвиток положення щодо:

– дослідження ідейних джерел, духовно-культурних та історичних передумов розвитку дискурсу любові у філософії російського Срібного віку;

– конкретних аспектів вчень про духовно-ціннісний феномен любові в творчості окремих російських філософів Срібного віку;

– репрезентації концепту любові у західноєвропейській, російській, українській філософії та літературі XIX-XX ст.

Теоретичне та практичне значення дисертаційного дослідження полягає в тому, що запропонований підхід дозволяє цілісно представити лінію «філософії любові» як окреме спрямування у російській філософії Срібного віку; повніше розкрити концепт любові як домінанту творчості провідних філософів даної епохи; сприятиме оптимізації процесу духовного відродження суспільства, у тому числі і українського, утвердження в ньому ідеалу людяності та універсальних цінностей. Результати дослідження можуть бути основою у викладацькій практиці для підготовки нормативних курсів та спецкурсів, навчальних та навчально-методичних посібників з дисциплін «історія філософії», «етика», «культурологія», «філософія».

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є цілісною, завершеною роботою. Положення наукової новизни і висновки отримані автором самостійно.

Апробація результатів дисертації. Основні положення дисертаційного дослідження репрезентовані автором у доповідях і повідомленнях на регіональних, всеукраїнських та міжнародних наукових конференціях: XXVII Міжнародна науково-практична конференція «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Роль релігійних та світських інтелектуальних еліт у розбудові громадянського суспільства» (Донецьк, 2010); XXVIII Міжнародна науково-практична конференція «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Релігійні цінності як фактор формування соціальної ідентичності» (Донецьк, 2010); Міжнародна наукова конференція «Філософські виміри сучасної соціальної реальності» (Донецьк, 2011); XXIX Міжнародна науково-практична конференція «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Межі мультикультуралізму в постсекулярному суспільстві» (Донецьк, 2011); Міжнародна наукова конференція «Російська філософія: історія, методологія, життя» (Полтава, 2011); Міжнародна наукова конференція «Гуманітарно-наукове знання: становлення парадигми» (Чернівці, 2011); XXX Міжнародна науково-практична конференція «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Розвиток засобів комунікації як чинник трансформації сучасного релігійного життя» (Донецьк, 2011); Міжнародна науково-теоретична конференція «Антропологічні та соціокультурні виміри глобалізованого світу» (Київ, 2012); XXXI Міжнародна науково-практична конференція «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Перспективи вирішення біоетичних проблем та майбутнє цивілізації: наукові, філософські та релігійні візії» (Донецьк, 2012); Міжнародна наукова конференція «Творчість о. Павла Флоренського в контексті філософії і культури Срібного віку» (Дрогобич, 2012); Міжнародна наукова конференція «Філософія у сучасному соціумі» (Донецьк, 2013); XXXII Міжнародна науково-практична конференція «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: релігійні та позарелігійні

стратегії розвитку культури: глобалізація, секуляризація, раціоналізація» (Донецьк, 2013); 25-ті Міжнародні людинознавчі філософські читання «Гуманізм. Людина. Екзистенція» (Дрогобич, 2013); VII Всеросійська наукова конференція за міжнародною участю «Булгаковские чтения» (Орел, 2013); Всеукраїнська наукова конференція «Історія філософії у вітчизняній духовній культурі» (Полтава, 2013).

Публікації. Результати дослідження висвітлені в 21 публікації, з них 6 статей у фахових виданнях України, затверджених для філософських наук, 2 – у зарубіжних виданнях (Росія) та 13 у збірниках матеріалів і тез доповідей на регіональних, всеукраїнських і міжнародних конференціях, з них одна у зарубіжному виданні (Росія).

Структура та обсяг дисертації зумовлені поставленими завданнями і логікою дослідження. Дисертація складається з вступу, трьох розділів, які включають у себе шістнадцять підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 189 сторінок, з них 149 сторінок основного тексту. Список використаних джерел складає 40 сторінок і налічує 490 найменувань, з них 10 іноземними мовами.

РОЗДІЛ І.
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ ДОСЛІДЖЕННЯ
КОНЦЕПТУ ЛЮБОВІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ РОСІЙСЬКОГО
СРІБНОГО ВІКУ

1.1. Понятійно-категоріальний апарат та методи історико-філософського дослідження концепту любові

Методологічною основою дослідження стали принципи виділення головних положень, ідей та характеристик концепту любові в творчості російських мислителів Срібного віку. Використовуються насамперед широкі метафізичні методи – аналіз, синтез, індукція (Ф. Бекон), дедукція (Р. Декарт), діалектичний, феноменологічний (Е. Гусерль), герменевтичний та інші. Говорячи в сутності, в історії філософії як дисциплінарному напрямку відбувається пошук і виявлення концептуального ядра, на якому засновується певна метафізична школа. Дуже близька до концептуальної основи дисертації методика філософської антропології (М. Шелер), яка в центр своїх філософських роздумів ставить індивідуальне буття в його зв'язку із вищими цінностями, які мають абсолютний смисл. Головним вектором даного дослідження якраз і є з'ясування глибинних зв'язків абсолютних істин в житті людини. Але цей персоналізм розкриває універсальне через конкретне, концептуально виносячи на перший план проблему вселенської любові, яка фундує буття.

Для дисертаційного аналізу важлива також орієнтація на прийоми та способи мислення-розуміння філософської герменевтики, на феноменологію із її редуційним методом, який створює строгу область чистих феноменів. З іншого боку, у філософській літературі побутує думка, що феномен любові не підлягає сциєнтистській верифікації, тому що любов є таїною екзистенції, що залишається непізнаною, наділяється божественним смислом, не піддається входженню в межі суб'єкт-об'єктної схеми. Але саме ця таїна і примушує дослідити концепт любові.

Засадниче значення для предмета дослідження має метод історико-генетичного аналізу, згідно з яким поставлені проблеми, традиції, окремі вчення вивчаються не лише на горизонтальному історико-культурному зрізі відповідної епохи (у даному випадку йдеться про російський Срібний вік), але й на вертикальному – аж до їх виникнення, усвідомлення в якості проблеми, подальшого розвитку. Ось чому дослідження концепту любові у філософії Срібного віку спиралося й на еволюцію філософського розуміння любові у світовій культурі. Тобто, застосований метод дозволив провести аналіз генези та еволюції поглядів на проблему любові від античності до доби російського Срібного віку, показати специфіку основних етапів у становленні та розвитку дискурсу любові, зробити висновки щодо зв'язку традиції з сучасною культурою.

Ключовими для дослідження є категорія любові, а також поняття, що розкривають її смислові контексти – «агапе», «філія», «сторге», «ерос». Звідси доцільно дати пояснення щодо історичного становлення та духовно-культурного змісту категорії «любов». В історії культури любов як одна із найвищих цінностей людського буття насамперед відтворює «якісність» буття людини як особистості – людяність, що проявляється передусім у відносинах з Іншими. Але якщо в сучасній культурі це любов-відношення, «любовне» спілкування частіше розуміється однозначно та передається відповідно в сучасних мовах одним поняттям – «любов», то в історії культури спостерігається смислове розрізнення почуттів, станів, досвіду любові, що переживаються особисто людиною, та які спонукали, детермінували формування та визначення категорій «агапе» (грец. ἀγάπη– любов «милосердна»), «філія» (грец. φιλία– любов «дружня»), «ерос» (грец. ἔρως– любов «чуттєва»). У традиції російського Срібного віку дане категоріальне розрізнення в аналізі феномену любові зберігає своє принципове значення: смисли любові у вказаних контекстах розробляються на базі насамперед релігійної філософії. Ось чому у методологічному відношенні дуже значимою для дисертаційного дослідження є класифікація та аналіз типів та видів

любіві, зроблені П.О. Флоренським. Його філософсько-лінгвістичний аналіз любові показав усі різноманітні типи любові, що відображають багатство цього феномену, не дрібність, а цілісність любові. Так, П.О. Флоренський у роботі «Столп и утверждение истины» виділяє чотири види любові [418]. Чотири слова («глагола») любові існують у грецькій мові для збереження в цьому понятті різних сторін любові:

1) Ἐραυ – у поетичній мові «спрямовувати на предмет всецілісне почуття», віддаватися предмету, для нього відчувати та сприймати. Даний «глагол» відноситься до любові, пристрасті, до ревнісного, чуттєвого бажання. Звідси, ἔρως (Ерос) є загальний вираз для любові та її пафосу, а також – для любовного бажання.

2) Φίλειν більш за все підходить до поняття «любити» у його загальному значенні. Відтінок, що виражається цим словом, відтворює «внутрішню схильність до особистості», близьке до неї відношення, яке зростає із задушевної взаємної близькості, особистісної спільності людей. Саме тому φίλειν так чи інакше відноситься до кожного виду любові осіб, що знаходяться у певних близьких стосунках, інакше кажучи, поняття φίλειν може означати зовнішнє вираження вище позначеної внутрішньої взаємної близькості, віддзеркалює момент взаємної задоволеності станом близькості люблячих, коли вже не треба далі здійснювати пошук любимого. З іншого боку, враховуючи ту обставину, що почуттям властиво природньо розвиватися, любов в даному аспекті не має моралістичного відтінку – φίλια (філія) загалом означає дружнє відношення, ніжнє виявлення любові.

3) στερυείν означає не пристрасну любов або схильність до особистості, а спокійне та неперервне почуття люблячої людини – в силу цього почуття любляча людина визнає об'єкт любові таким, що є їй настільки близьким, що певно «належить» їй, є тісно з нею пов'язаним; στερυείν відтворює органічний, родовий зв'язок, єднання в силу цієї природженості. Такою є саме ніжна, спокійна та впевнена любов батьків до дітей, чоловіка до

дружини, громадянина до батьківщини. Відповідне до даного дієслова має значення і похідне поняття *στοργή* (сторге).

4) *αγαλάν* вказує на любов розсудливу, що засновується на оцінці любимого, тому любов непристрасну. Стосовно цієї любові можна сказати, що в даному понятті *αγαλάν* міститься менше відчуттів, звичок або безпосередньої схильності, ніж переконань. У загальному використанні дане слово є речення найбільш слабке, яке більш за все підходить відповідно до таких дієслів як «цінити», «поважати». Тут чим більше отримує місця розсуд, тим більш слабшає вимір почуття, отже *αγαλάν* означає також «цінити правильно, не переоцінювати», а похідними від нього будуть «любов взагалі, без відношення до чуттєвості».

П.О. Флоренський визначає співвідношення чотирьох «глаголів» любові таким чином. Поняття *ἀγάλαν* багато в чому є подібним до *φιλεῖν*, але в силу того, що воно відноситься до розсудково-моральнісної сторони душевного життя людини, воно не включає в себе ідею дії, що радше, найохочіше йде із серця. Дія виявляє внутрішню схильність, вона позбавлена відтінків (в цьому відношенні її найбільш характеризує поцілунок як один із безпосередньо виразних проявів почуття, найохочіших). *Φιλεῖν* є схильність, що викликана спільним життям та єдністю в багатьох речах, означає любов природної схильності; *αγαλάν* ж не є схильність, ця любов є спрямування волі, що визначається розумом. Що стосується відношення *φιλεῖν* до *έρων*, то вони теж багато в чому подібні за змістом, але тільки *έρων* належить до афективної, чуттєвої, патологічної сторони любові, а *φιλεῖν* – до внутрішньої проникливості та близькості. Нарешті, *στοργή* означає не пристрасть *έρως* і не особисту схильність до людини *φιλία* і не теплу оцінку її якостей *αγάλη*, тобто, не почуття, що виникають у людини як особливої істоти, особи, а почуття, що від природи є властивим людині (як представнику людського роду), прихильність, дотичність до інших, ніжність, привітність, ввічливість у відношенні до осіб, з якими існують побутові, кореневі зв'язки: *στοργή* таким чином є почуття переважно родове, тоді як інші види любові –

особисті [418, с. 393-400]. Отже, П.О. Флоренський відзначає в *φιλείν* наступні риси: 1) природність, безпосередність походження, що заснована на особистому виборі; 2) проникливість у саму людину, а не лише оцінка її якостей; 3) задушевний і нерозсудливий характер почуття, але в той же час і не пристрасний, не імпульсивний; 4) особиста внутрішня близькість [418, с. 400].

Отже, згідно з міркуваннями П.О. Флоренського, у грецькій мові розрізняється чотири спрямування в розумінні любові: 1) стрімкий, поривчастий *έρως* – любов-відчуття; 2) ніжна, органічна *στορική* або родова любов-прихильність; 3) розсудлива любов оцінки, повага – *αγάπη*; 4) задушевна, щира, відверта *φιλία* або любов внутрішнього визнання, особистого прозріння, приязні. Як справедливо відзначає сам П.О. Флоренський, що, в сутності, жодне із цих слів не виражає до кінця тієї любові, про яку буде йти мова в підрозділі 3.9, присвяченому дружбі як істинній Любові у вченні мислителя. Тим не менш, є важливим у методологічному плані намітити відмінність між любов'ю та захопленням, різність дружби та товариства. Цей факт виявляли і в давні часи. П.О. Флоренський же стверджує, що товариші вирішують будь-яке спільне завдання, це випадковий, тимчасовий, зовнішній зв'язок. А істинна дружба – нерозривна духовна єдність: «Друг є вірним до кінця і в усьому, тому випробувати друзів – знак недовіри та нестачі дружби» [418, с. 402-403].

Філософ відмічає, що Біблія надала понятійним значенням любові новий зміст, одухотворила їх та наповнила ідеєю благодатної, божественної любові, причому внутрішня енергія слова стала обернено пропорційною тій людській енергії, яка пов'язувалась зі словом у класичній мові. Слова *έραι*, *έρως* майже виключені з книг Старого Заповіту та зовсім не допущені в книги Нового Заповіту. Щоправда, ці терміни мають місце в писаннях подвижників. Отці-містики – Григорій Нисський, Ніколай Кавасила, Симеон Новий Богослов та ін. – користуються цими термінами для позначення вищої любові до Бога. Зокрема, у Симеона Нового Богослова є твір про любов до

Бога, що має назву «Ероси». *Φιλειν* у Біблії одухотворилось і почало виражати християнські відношення любові, що спираються на особисту схильність і спілкування; *αλαλάν* почало виражати проникливу, вселенську любов, любов вищої духовної свободи. Там, де йдеться про заповідь любові до Бога та до ближніх, там завжди говориться «агапе», якщо йдеться про любов до ворогів, то стоїть тільки *αλαλάν* (Мф. 5:41,44). Воно стоїть скрізь там, де мова йде про спрямування волі, про вільну жалість, співчуття [418, с. 405-406]. Слово *αγάπη* означає таку любов, котра на підставі вольового рішення обирає собі свій об'єкт і через це робиться співчутливим, жалісливим відданням себе. Така жертвна любов на світському підґрунті відома як порив, запал, якщо образно сказати – нетутешнє дуновіння, але не як прояв діяльності в самому житті. Тобто, біблейська *αγάπη* проявляє себе не в рисах людських та умовних, а в абсолютних.

Категорія любов є засадничою для дослідження в силу того, що з нею пов'язаний об'єкт та предмет дисертації, а ось в теоретичному відношенні найвагомим терміном постає «концепт» (від лат. *conceptus* – зібрання, сприйняття, схоплення, зачаття). На відміну від понять, що є загальними формами мислення, концепти несуть багатоманітність та багатовимірність буття, будучи певними «смісловими згущеннями» (С.С. Неретіна), що народжуються і проявляють себе у мовленнєвих комунікативних процесах, у особистісному досвіді життя; відтворюють цілісність перцептивного досвіду людини. Звідсіль концепти можуть не тільки мислитись, але й емоційно-чуттєво відчуватися, бути певним набутком індивіда. Інтерпретація змісту даного терміну дозволяє розглядати концепт і як домінанту творчості певного мислителя.

Ставлячи мету не просто осмислити інтерпретації любові окремими філософами в добу Срібного віку, а і узагальнити їх, цілісно представив особливості «філософії любові» в даній традиції на основі визначення об'єднуючого різні теоретичні підходи смислу, на наш погляд, найбільш адекватним поставленим завданням терміном являється саме концепт як

безпосередній акт «схоплення» смислів поставленої проблеми. На користь вибору саме цього терміну працює й те, що він виражає об'єктивно існуючу єдність різних моментів предмета спостереження (причому, не тільки розсудкових, але й ірраціональних, емоційно-чуттєвих) та створюється на основі систематизації знань, а також «збирання», образно висловлюючись, смислів та помислів як універсальної характеристики людського буття. В такому аспекті термін був уведений у філософію П'єром Абельяром і в такій же інтерпретації використовується «концепт» і в даному дослідженні.

Історія філософії, в межах якої здійснюється аналіз теми, є, звісно, науковою дисципліною, розділом філософії, способом метафізичного пізнання, але також історія філософії представляє собою об'єктивний процес, становлення та розвиток якого відбивається у оригінальних текстах, що становлять джерельну базу дослідження. Остання визначається творами наступних філософів досліджуваної доби: М.О. Бердяєва (1874-1948), С.М. Булгакова (1871-1944), Б.П. Вишеславцева (1877-1954), І.О. Ільїна (1882-1954), Л.П. Карсавіна (1882-1952), М.О. Лосського (1870-1965), В.С. Соловйова (1853-1900), С.В. Троїцького (1878-1972), П.О. Флоренського (1882-1937), С.Л. Франка (1877-1950). У ряду філософів Срібного віку, окрім вище зазначених, слід також назвати імена Д.С. Мережковського (1865-1941), В.В. Розанова (1856-1919), О.Ф. Лосєва (1893-1988) та ін., до напрацювань яких з проблематики «філософії любові» звертається автор. Певним чином узагальнено з позиціями не тільки філософів досліджуваної доби – школи російського «релігійно-філософського ренесансу», але й діячів культури, поетів, письменників, що також висловлювалися з проблематики любові, з їх концептуальними підходами, ідеями, метафізичними і художньо-образними міркуваннями знайомить одне з перших сучасних видань стосовно минулої епохи з дискурсу любові – «Русский Эрос, или Философия любви в России» [330], завдяки якому можна первісно уявити характерні для епохи Срібного віку питання у галузі «філософії любові» як особливого спрямування філософії даної доби.

1.2. Ступінь розробленості теми любові в сучасній філософській літературі

Проблематика любові складала значний інтерес протягом усієї історії філософії. Дискурс любові характеризує й сучасні філософські пошуки. Для розв'язання поставлених у дисертаційному дослідженні завдань є важливим представити не тільки тенденції осмислення любові у Срібному віці, як вони інтерпретуються сучасними дослідниками, але й показати певні напрацювання щодо любові, що мають місце у сучасній філософії, вітчизняній та зарубіжній. Насамперед зазначимо, що виокремити та проаналізувати концепт любові у російській філософії кінця XIX – першої третини XX ст. неможливо поза робіт, які в цілому торкаються духовно-культурних особливостей, ідейного підґрунтя, категоріального устрою філософського мислення, характерних для даної традиції. В розумінні зазначених аспектів значну роль відіграють напрацювання наступних сучасних російських та українських науковців, а саме: Г.Є. Аляєва, В.В. Ванчугова, П.П. Гайденко, А.В. Гулиги, О.М. Єригіна, О.Ф. Лосєва, М.О. Масліна, Н.Г. Мозгової, Н.В. Мотрошилової, М.П. Полторацького, О.М. Соболевської, А.Г. Тихолаза, М.Л. Ткачук, С.С. Хоружого [15; 83; 102; 124; 147; 218; 253; 269; 273; 308; 360; 389; 390; 442].

Незважаючи на різноманітність вказаних підходів, можна побачити певну позицію, яку, безумовно, не можна назвати об'єднуючою щодо концептуалізації особливостей філософії досліджуваної епохи, але такою, що наскрізно проходить через більшість напрацювань. Йдеться про те, що мисленева культура доби Срібного віку формувалась у контексті одночасно зважання та критичної оцінки класичної філософії (інтелектуальної культури «модерну») та орієнтації на підходи філософії некласичної (передусім йдеться про А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, Ф.М. Достоевського), що дозволяло зберігати в цій традиції, у тому числі і у дискурсі любові, виміри цілісного, всеєдиного, абсолютного (зокрема, «боголюдського» покликання людини), та націлювало на пошуки нових засад філософування, пов'язаних з

екзистенціалізацією, персоніфікацією як підходами до розуміння людини та ціннісних засад її буття. Така націленість на універсалізм, хоча і іншого, ніж у «класиці», порядку спричинила актуалізацію категорій «всеєдність», «соборність», «Боголюдство», «Софія», «софійність» тощо, на яких базується, наряду з іншим, дискурс любові філософів «срібновікової» доби.

Важливу для філософії Срібного віку ідею-символ «всеєдності» розвиває В.С. Соловйов як «ідею зв'язку світобудови». За його баченням універсальна природа суспільного й власне людського корениться у «світовому ладі всеєдності». Фактично була поставлена проблема підстав поєднання різноманітно існуючої реальності з конкретними формами взаємозв'язку і взаємопроникнення елементів в ціле, певну «єдність». З «неологізмом всеєдності», розвиненим В.С. Соловйовим, безпосередньо пов'язані й ідеї «багатоєдності» у Л.П. Карсавіна, «моноплюралізму» у М.О. Бердяєва, символізму та філософії культу у П.О. Флоренського та ін. Безумовно, кожен мислитель по-своєму інтерпретував проблему «всеєдності», але зауважимо, що в цих підходах, що важливо відзначити для розуміння дискурсу любові, завжди містилося, в тій чи іншій мірі, питання про взаємозв'язок індивідуального, окремого та всеєдиного. Не менш важливою і не менш різноманітною, ніж тема всеєдності, у інтерпретаціях філософів доби є й софіологічна проблематика. В.С. Соловйов визначає «Софію» двояким чином: як «тіло Божества» і як «душу світу», що несе в собі смисл потенціальності, безпосередньої можливості буття.

Підкреслений у досліджуваній традиції універсальний характер життя людини позначається й у ідеї соборності, що виражає «єдність у множині» (О.С. Хом'яков), підкреслює той аспект, що соборність представляє собою таке «загальне», яке передбачає збереження усього багатства індивідуального, репрезентує особисте, одиничне (особливе) у формах суспільного, релігійного, вселюдського як узгодженого, сукупно-спільного буття. З ідеалом «всеєдності» тісно пов'язана й соловйовська ідея «Боголюдства», покликаною до «збирання» всесвіту в дійсності, що можливо

лише через встановлення дієвої сумірності між Богом та людиною, на основі присутності в людині божественного начала.

В плані аналізу сучасних напрацювань щодо проблематики любові та безпосередньо історико-філософського дослідження нинішнього стану осмислення дискурсу любові у філософії та культурі російського Срібного віку зазначимо, що як у першому, так і другому аспектах спостерігається доволі широке різноманіття міркувань, які торкаються розгляду феномену любові, а також його концептуалізацій в історико-філософському, духовно-культурному, моральнісно-ціннісному, соціальному та інших аспектах. Проаналізуємо окремі підходи та спробуємо типологізувати їх. Так, Ю.Ю. Чорний, розглядаючи філософію Еросу М.О. Бердяєва, його міркування з проблеми любові та статі, представляє ідеї філософа в аспекті аналізу цілісної бердяєвської програми «персоналістичної революції» [447]. В.І. Жулай інтерпретує ідею «істинної любові» як початку моральності у В.С. Соловйова, а також аналізує ідеї С.М. Булгакова, С.Л. Франка в контексті розуміння феномена любові як соціального явища [149]. У дослідженнях українських науковців – О.Є. Гомілко, С.О. Кисельова, М.К. Москальової, В.А. Суковатої, Н.Д. Чухим [117; 184; 272; 376; 451] робиться, в тій чи іншій мірі, спроба вивести проблематику «метафізики любові», що розробляється філософами Срібного віку, на рівень сучасних філософських запитувань про смисли любові, про тіло, свободу у взаємовідносинах закоханих, «еротичного» Іншого.

Особливо імпонує підхід В.П. Шестакова, на який доволі часто спираються у своїх міркуваннях й інші сучасні дослідники «філософії любові» як спрямування в російській філософській традиції. Він формулює в розвитку теоретичних підходів до феномену любові в Росії два головних напрямки (лінії), які постійно перетинаються та взаємодіють [330, с. 5-18]. Перший напрямок, який започаткував В.С. Соловйов, обґрунтовував концепцію індивідуальної любові, що базується на ідеї гармонізації душевного та тілесного станів людини. Фактично це є філософсько-

платонічне спрямування міркувань про любов, воно пов'язане із відродженням та переосмисленням ідей платонівського Еросу та спробами їх синтезу із сучасними теоріями. Цим шляхом покрокували услід за В.С. Соловйовим М.О. Бердяєв, Л.П. Карсавін, З.М. Гіппіус, Б.П. Вишеславцев та інші. Тут йдеться насамперед про любов, яка моральносно відроджує людину на основі гармонізації її душевного та тілесного начал. Другий напрямок є пов'язаним із теологією, відроджує середньовічне уявлення про любов, що виражене в понятті карітас – жалість, співстраждання, милосердя. Із цим напрямком пов'язані насамперед концептуальні позиції С.М. Булгакова, М.О. Лосського, І.О. Ільїна, П.О. Флоренського, мислителів, чії ідеї відпрацьовувались передусім у комплексі положень, характерних для християнської етики. Аналогічної точки зору стосовно доцільності поділу спрямування російської «філософії любові» на дані напрямки притримуються також інші дослідники, що, зокрема, відзначається К.Г. Ісуповим [172]. При цьому існують й відмінності стосовно віднесення того чи того мислителя до певного напрямку. Скажімо, Г.В. Кизюн, А.М. Косарев до першого напрямку відносять Д.С. Мережковського і В.В. Розанова, а другий – доповнюють С.Л. Франком [180; 190]. Дослідниками відзначається, що цей список не слід вважати повним та й зазначений поділ є доволі умовним, тому що кожний із філософів доби Срібного віку спирався у своєму тлумаченні любові як на античну теорію Еросу, так і на християнське розуміння любові. В аналізі наведених вище авторів виділяються і наступні важливі аспекти дослідження любові, а саме: зв'язок концептуалізацій любові у Срібний вік з християнським вченням про серце як духовний осередок життя людини; з уявленням про втрачену цілісність людини, що слугує вихідним пунктом російської філософії взагалі; розумінням статевої любові як любові еротичної, але такої, що несе в собі й любов одухотворену, персоніфіковану в любовному почутті та прагненні. В.Ш. Сабіров репрезентує «російський Ерос» як три своєрідні течії, що розрізняються за духовно-ціннісним акцентуванням філософських ідей, що складають його єдине смислове поле

[339]. До першої течії він відносить В.В. Розанова, який освячує статеву любов, а до другої, протилежної – С.М. Булгакова, який висуває на перший план християнський шлюб. Третій напрямок пов'язаний з філософією В.С. Соловйова, для якого передусім є важливою свята духовна любов, яка одухотворює та перетворює духовно-тілесне влаштування людини. Г.В. Кизюн відносить до соловйовської школи М.О. Бердяєва, Б.П. Вишеславцева, С.Л. Франка [180]. У проаналізованих роботах, що присвячені проблемі любові в російській філософії, також підкреслюється, що любов, яка пов'язана із безсмертним платонівським Еросом, багатомірно виявляє себе в інтелектуальній боротьбі ідей, що розв'язує передусім проблему добра та зла. На практиці ж брак любові дозволяє зрозуміти її цінність, а також побачити сенс життєдіяльності, що зважає на любов як певну умову становлення навіть громадянського суспільства.

О.М. Баранова, М.Л. Власова досліджують метафізику любові в російській релігійній (ідеалістичній) філософії кінця XIX – початку XX століття, аналізують рефлексію любові та статі як традицію російської культури, дають характеристику феномену еротичної любові в традиціях російської філософсько-соціологічної школи [180]. О.М. Луценко досліджує метафізику Еросу у Б.П. Вишеславцева [230], І.Г. Сухіна – софіологічний смисл любові в контексті метафізики всеєдності В.С. Соловйова [377]. Б.Н. Тарасов розглядає любов у моральній філософії Ф.М. Достоевського [383], О.А. Богатова [61] та А.В. Водолагін [92] – у творчості В.В. Розанова. Зміст і смисл любові в російській філософії, її своєрідність і генезу, що сягає народної культури, розглядають також Г.Д. Гачев [105], А. Еткінд [475]. У цих працях інтерпретується «російський Ерос» у цілому, простежується історія психоаналізу в Росії. Н.К. Бонецька встановлює зв'язок російської софіології з німецьким гносисом та антропософією Р. Штейнера [65]. Н.К. Гаврюшин у контексті російської філософії пише про любов як смисложиттєвий фактор [359, с. 7-18]. А.В. Гулига і В.Н. Сагатовський пов'язали учення про любов із контекстом російської ідеї [124; 341],

демонструючи, що в її основі лежить соборність, у якій взаємодоповнюють один одного цінності свободи (Захід) та єдності (Схід); долаються крайнощі волі до влади (примат людини над світом) та відходу від неї (примат світу над людиною) [341]. Гармонізація взаємодоповнюючих цінностей здійснюється не на основі раціонального рішення (суспільного договору), а на основі любові як первісно властивому людині прийнятті Іншого (Ти) та Цілого (Ми). Звідси софійність розуміється як шлях досягнення ідеальної всеєдності через взаємодоповненість внутрішніх тенденцій світу до соборності, його духовної основи (задум Бога про світ) та людської душі, яка готова прийняти та реалізувати цей задум. У цій спільній справі проявляється цілісна характеристика «російської ідеї» як ідеї серця, що була розроблена І.О. Ільїним [168]. Йдеться про ідею серця, що інтуїтивно пізнає, предметно та вільно споглядає та передає своє бачення волі для дії та думки, усвідомлення та слова.

Важливе значення для розуміння місця і ролі концепту любові, його онтологічного, гносеологічного, етичного значення, мають праці, що присвячені аналізу різних аспектів любові як феномену людського буття. Так, Р.Г. Апресян [20], А.А. Гусейнов [126], досліджуючи теорії ненасилля, підкреслюють, що вершиною любові у сучасних етичних розробках визнається найбільш складна заповідь християнства – любов до ворогів, що має надраціональний характер. О.А. Канишева досліджує духовні основи любові [176]. Любов як вид і принцип людського буття, його онтологічне обґрунтування досліджують Т.В. Бреус, Р.Б. Жанбуршина, С.В. Омарбекова [67; 148; 292]. У А.Б. Демідова любов, смерть, самотність, спілкування, гра – феномени, що виявляють таїну людського буття [132]. А любов як смисл та виправдання людського життя, як смисложиттєву цінність аналізують М.В. Базарова, С.П. Євтушенко, Л.В. П'ятилетова, К.Ю. Тарновський, які дивляться на любов як екзистенціал буття, аналізують принцип любові в етиці, бачать у любові початок, що глибоко розкриває реальність [26; 143; 312; 385]. В.Т. Лісовський, А.В. Лук'янов, Л. Енгельштейн досліджують сутність любові та її роль у процесі морального вдосконалення людини, розглядають ідею

любіві у контексті «мистецтва любити» [215; 229; 481]. На підставі даних концептуалізацій можна резюмувати, що любов перестає бути категорією емпіричного рівня, а постає онтологічною категорією, адже любов вища, ніж людське почуття, це аура, духовний стрижень життя людини.

Філософію любові досліджують і в історико-філософському аспекті. Йдеться про аналіз тлумачень любові у німецькій класичній філософії, німецькому романтизмі [342]. Д. Аккерман, І.А. Гаєвський, Л.М. Надолинська, О.А. Отрадна, С.В. Соловйова, А.Н. Чанишев, І.Б. Чубайс, Ф.Н. Юсупова аналізують проблему любові в історії духовної культури [11; 101; 277; 299; 367; 446; 450; 478]. В цих дослідженнях концепти таємної влади любові представлені від доцивілізаційної старовини аж до наших днів, причому йдеться про репрезентацію феномену любові у різних культурах світу як незбагненої до кінця маси духовно-культурних відтінків почуття любові. С.І. Голод [115], В.І. Жулай [149], Т.І. Іванюк [164], Е.В. Кузнецова [201], Є.Н. Шапінська [452], Л.А. Шигімагіна [461], Т.Д. Шутова [467] проводять соціально-філософський аналіз концепту любові, аналізують любов як соціокультурну універсалью, як об'єкт соціально-етичного дослідження, як соціальну цінність особистості у суспільних відносинах, де пропонується для виховання особистості метод агапе-педагогіки [461]. У лінгвокультурологічному аспекті категорія любові, її основи та смисли досліджують О.Н. Буянова [81], С.Г. Воркачов [95], Є.Є. Каштанова [179], І.Ю. Лєвова, Л.А. Пашніна [210], Г.О. Макарова [239], Є.І. Матвєєва [254], Є.С. Турутїна [401], Е.Р. Хутова [444]. Любов у сімейних відносинах, проблеми подружжя та любові, сім'ї та самотності досліджують І.А. Альошин [13], М. Вебр [86], С.І. Голод [115], Н.І. Губанов [13], М. Джеймс [134]. Ю.І. Семенов простежує походження феноменів шлюбу та любові, використовуючи дані етнографії [348]. В роботах О.М. Колонтай доводиться необхідність визнання святості материнства, захисту жінки [413, с. 323-334]. І.С. Андрєєва розглядає проблему любові на тлі традиційних сімейних відносин, в основі яких лежить любов [18]. У роботах Е. Берн [55], С.В. Клімової [186], І.С. Кона [188], А.

Оуклі [487], А. Фергюсона [483], В. Франкла [428] досліджувались питання статевої любові, де головна увага приділяється любові між чоловіком та жінкою; наводяться дані анатомії, фізіології, біології, а сексуальна енергія у відношеннях статей одухотворюється. В.М. Розін аналізує любов у технократичному світі, говорить про падіння рівня сексуальності у світі, робить висновок, що сексуальність використовується в гедоністичних цілях, а не для продовження роду [326]. О.М. Айванхов підкреслює традиційний для східної культури принцип: у всесвіті панують два принципи – чоловічий (Ян) та жіночий (Інь) [9]. Мислитель упевнений, що люди всього світу, свідомо чи ні, але створюючи сім'ю, націлені на даний принцип, який, за його думкою, створює «нову» культуру братства. Також у даному доробку відстоюється теза про взаємозв'язок духа та матерії, тому статевий акт стає священним. О.В. Рябов [336] статтю у любові розглядає у двох аспектах: 1) як половину цілого; 2) як полярність. На думку автора, творчість, поряд із любов'ю, є шляхом досягнення андрогінізму. У зв'язку із цим він аналізує російську філософію жіночності із давньоруського періоду і до наших днів.

Підходи до любові у психології та психоаналіз любові проаналізували Б.С. Братусь [66], Р. Мей [255], М.С. Пек [303], Н.В. Самоукіна [343], які, зокрема дослідили любов як психологічну презентацію людської сутності. Автори намагаються знайти основи та шляхи вдосконалення людського буття, формулюють нову психологію любові, традиційних цінностей і духовного розвитку, знаходять навіть її «магічний» смисл. Представниками психолого-педагогічного напрямку у «філософії любові» також є Є.В. Вараксіна, Т.О. Гомонова, О.О. Єкимчик, С.В. Несина, Д.Я. Райгородський, Н.Ю. Рижова, М.І. Розєнова [84; 118; 145; 281; 313; 318; 325]. Ф. Альбероні підкреслює, що любов пов'язана із категорією задоволення, що у любові дуже важливо бачити кохану людину «очами початку», коли краса та щастя даються в одкровенні [14].

Любов у філософсько-антропологічному аспекті досліджували В.І. Красіков, С.Б. Кримський, А.М. Руденко, Р.Б. Сабекія, Л. Енгельштейн [193;

194-196; 329; 338; 481], з праць яких можна зробити висновок, що любов і людяність синонімічні, а, відповідно, таїна любові – це таїна людини взагалі. В.І. Шинкарук відстоює принципи віри, надії, любові як основу творчої свободи людини [462]. В його філософуванні проглядається в якості засадничого принцип антропоцентризму. На думку філософа, для здійснення любові в світі необхідна діюча сила розуму та волі людини. Не можна не відзначити й те, що з ім'ям В.І. Шинкарука пов'язується розуміння філософії як шляху віри – надії – любові. Антропологічний розріз проблеми любові узагальнює К. Василюв, на думку якого, реалізація любові як явища суспільного життя завжди відбувається у певній індивідуалізованій формі [85]. Ю.Б. Рюріков вважає, що за своєю природою любов – найсильніше прагнення людини до свободи [334, с. 59]. На думку автора, перша закоханість із часом переходить у глибоке почуття, тому сім'я майбутнього повинна стати місцем народження щастя. Дослідник обстоює думку, що задля цього людям необхідна націленість на діалог та творчість як форму облаштування взаємних добрих стосунків. Ю.Б. Рюріков говорить про романтику любові, про її естетику та етику, а також зв'язок духа та тіла в любові [332, 333, 334]. На його думку, в любов входить радість і мука, надія та печаль («двуріччя любові»), але любов залишається «вічною» як четвертий вимір життя, як зближення двох великих і складних людських світів [334]. Продовжуючи ці думки, О.П. Зубець [160; 396] зазначає, що немає в житті людини явища більш інтимного, значимого та в той же час більш загадкового, ніж любов. Любов є в плані духовного звеличення людини «кращою силою», ніж звичайні соціально-моральні впливи, застереження та юридичні заборони. Якщо дивитися на любов не зовні, а зсередини, очами людини, то вона не потребує обґрунтування через співвіднесення з мораллю, мистецтвом, політикою та навіть із історією, а сама слугує основою осмислення світу та людського відношення до нього, сама є «дзеркалом», що своєрідно відображає реалії людського буття.

Услід за розумінням любові як вільного поєднання двох життів в одну існує концепція, що любов – родова сутність, а не видова субстанція. Так, С.П. Євтушенко скептично оцінює підхід до дослідження концепту любові з позиції визначення її видів, накопичення фактів її прояву та класифікації, указуючи, що подібний підхід «ризикує» не побачити за видами любові її сутності, а сутність її визначається як доброзичливість, благоговіння, радість та ін. [144]. З іншого боку, концепт любові поліфонічний (як ми уже показали на прикладі аналізу П.О. Флоренським слів, які розкривають поняття любові в грецькій мові). У літературі виділяються, як правило, два основних види – Ерос і Агапе. Любов також формують певні компоненти. Для прикладу, М.Н. Епштейн називає чотири складники любові: бажання, натхнення, ніжність, жалість [471]. У свою чергу, Г.В. Іванченко виділяє три сторони досконалої любові: 1) відчуття дива; 2) дієвість любові; 3) самовладання та мудрість любові [163], кожна із них входить у ціле, що поіменовується любов'ю. Дослідниця вважає, що диво – джерело досконалості любові, «воно виникає, а не вибирається нами». В.Д. Губін говорить про любов як «прорив» із тимчасового у вічність, перехід у той буттєвий стан, де немає ні смерті, ні апатії, а є чиста актуальність, постійна істинна творчість [122, с. 239]. Любов'ю дійсність сприймається як «Ти», у той час як раціональна думка бачить у світі тільки сукупність чужих йому предметів – як «Воно» [122, с. 244]. В.Д. Губін вважає, що людину люблять за те, що в ній відкривається бездонна невичерпна глибина і в цьому полягає основна таїна любові, те, що робить любов із факту звичайного життя таїнством [122, с. 246-247]. Любов – усвідомлення смислу життя взагалі та власної автономії, критерій мистецтва бути людиною [328, с. 228]. Тобто існує ще один підхід до концепту любові як до таїни, якому складно дати визначення. В цьому аспекті є сенс згадати слова А.П. Чехова, на думку якого, про любов була сказана тільки одна дійсна правда – «тайна сія велика є» [449]. Т.А. Кузьміна бачить таїну в «непатологічній» любові, причина та принцип якої – «там» [200, с. 262]. Але ця причина не чуттєва, тобто не належить до мінливих емпіричних подій.

Висновки за першим розділом

Проведений у першому розділі аналіз понятійно-категоріального апарату осмислення концепту любові у російській філософії доби Срібного віку, а також – методологічних основ дослідження, ступеня розробленості теми дозволяє зробити наступні висновки.

По-перше, концептуалізації любові в філософії Срібного віку представлені на рівні аналізу окремих учень за відсутністю цілісного уявлення про «філософію любові» як метафізичний напрямок і відповідно – концепт, характерний для епохи. Проаналізована література дозволяє зробити висновок, що любов є фактором більш значимим, ніж усі інші засоби впливу на людину: любов змінює само єство людей, роблячи їх краще; любов виникає із наявності самого буття: сприймаючи світ як суб'єкт (як «Ти»), як живу безпосередню даність, дивлячись на Іншого з любов'ю, людина починає бачити будь-яку істоту або предмет як безкінечний, неосяжний, прекрасний у своїй сутності. У представлених у розділі науково-теоретичних підходах любов як особливий феномен людського буття аналізується в аспектах: соціально-філософському, лінгво-культурологічному, педагогічному, психологічному, етичному, антропологічному, культурно-історичному тощо, у меншій мірі – в історико-філософському.

По-друге, керівним методом у розв'язанні поставлених дослідницьких завдань є історико-генетичний метод, згідно з яким предмет, що розглядається – концепт любові в філософії Срібного віку – вивчається не лише на горизонтальному історико-культурному зрізі даної епохи, у конкретних вченнях російських філософів, але і на вертикальному – від постановки проблеми любові в античній філософії і через усю еволюцію філософських поглядів на феномен любові аж до XX століття.

По-третє, любов як найвища творча сила людини, на що передусім зважають російські філософи Срібного віку, виступає в історії філософії та культури багатогранним явищем, отже має різні модифікації. У розумінні останніх доцільно використати у якості методологічної основи дослідження

положення, що розроблені П.О. Флоренським, згідно з яким, поняття, що пов'язані з давньогрецькою культурною традицією – «ерос», «агапе», «сторге», «філія» – це не лише минула духовно-культурна спадщина, але і принципова основа концептуалізацій у майбутньому ідеї любові.

По-четверте, принциповим для філософів доби російського Срібного віку є настанова, згідно з якою ніяких біологічних або фізичних основ для любові не існує, але є основи релігійно-метафізичні: любов народжується ніби із іншого («чистого») світу, тому що саме вона «відкриває очі» людині, звільняє її погляд від штампів і стереотипів бачення, піднімає над утилітарними інтересами та осягається не через абстрактне пізнання, а через специфічний спосіб життя та творчість. В цілому для традиції характерним є те, що любов пояснюється не предметом любові, а здатністю людини любити, адже тільки люблячи, людина відчуває, що дійсно живе, діє, творить, відчуваючи «всеединий» вимір буття в собі.

Таким чином, любов – основа буття людини. Проблема любові в людському житті є не лише найдавнішою, але і завжди актуальною. Істотність любові для людини у її саморозвитку і сутнісному визначенні виявляється у багатьох рисах та категоріальних засадах буття, таких як унікальність, вічність, незмінність, абсолютність, софійність, соборність, всеєдність та ін. Концепт любові пов'язаний із вищим смыслом життя людини та яскраво проявляється в системі «Я – Інший».

РОЗДІЛ II.

ЕВОЛЮЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО РОЗУМІННЯ ЛЮБОВІ В КОНТЕКСТІ ОСМИСЛЕННЯ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФАМИ РОСІЙСЬКОГО СРІБНОГО ВІКУ

2.1. Феномен любові в осмисленні стародавніх філософів і рецепція античної традиції мислителями Срібного віку

Розгляд теми любові філософами Срібного віку є, на наш погляд, квінтесенцією становлення «філософії любові» як напрямку, виробленого в межах «класичної» філософської традиції. Але логічно завершуючи останню, концептуалізації російських філософів любові одночасно намічають і перехід до актуальних для сучасної, посткласичної культури, інтерпретацій даного культурно-історичного феномена людського буття. У цьому розділі ставиться мета – проаналізувати еволюцію уявлень про любов, як вона здійснювалася у світовій історико-філософській традиції, насамперед з точки зору її рецепції та оцінки мислителями Срібного віку. У процесі аналізу було важливо зрозуміти основи культури та філософії Срібного віку, тобто, духовно-світоглядну позицію, з якої давалась оцінка усіх минулих концептуалізацій феномена любові. Концепт любові в історії філософії розглядається в роботах В.В. Бичкова, В.Д. Губіна, П.С. Гуревича, А.А. Івіна, І.С. Нарського, Ю.Б. Рюрікова, Т.Б. Рябової, С.Г. Семенової, Г.Я. Стрельцової, А.Н. Чанишева, В.П. Шестакова [58; 122-123; 125; 165; 278; 332; 337; 349; 375; 446; 459]. Для ілюстрації того факту, що розробка теми любові має велику історію, звернемося безпосередньо до аналізу етапів розвитку історії філософії. Витоки рефлексії про любов сягають глибокої давнини. Про це свідчать зміст Біблії та Корану, філософських учень Китаю, Індії, Греції, Давньої Русі. Великий матеріал для інтерпретації любові в епоху Античності та Відродження дають роботи О.Ф. Лосева [219-221].

Античні філософи виходили передусім з думки, що любов – це подолання смерті, тому що завдяки любові людина продовжує жити в інших

людях, в інших поколіннях. Первісно любов ототожнювалась із потягом та бажанням. Про це свідчать тексти давніх єгиптян (любов Ехнатона до Нефертіті), шумерів, аккадійців, давньоіндійського епосу (Рама та Сіта). В епоху великих вчителів Сходу (Лао-цзи, Конфуцій, школа моїзму) формулюється золоте правило моральності («не чини іншим того, чого не хочеш, щоб вони чинили тобі»), а також принцип людяності (жень). Цей період у К. Ясперса іменується «осьовим часом». Г.В.Ф. Гегель вважав, що в найдавніші часи любов не зустрічається в такій суб'єктивній глибині та інтимності почуття, як пізніше [332, с. 12]. В період Античності домінували принципи гармонії душі та тіла, краси та добра (калокагатія), любові до знання (філоматейя). Приклад співстраждального відношення до людей являє собою давньогрецький епос Гомера. Наприклад, любов проявляється в сцені розлучення Гектора із Андромахою («Іліада»). Гуманізм «Одісеї» яскраво виражений у сцені зустрічі Одісея в царстві мертвих із його матір'ю Антиклесєю [116]. Таку ж вірну любов проявила Пенелопа, яка стала нагородою Одісею за його героїчні вчинки.

Історично ж найпершим способом осмислення любові була міфологія. У давній міфології існували спеціальні боги, які відповідали за сферу любові. Антропоморфний характер грецької міфології дозволяв уявити цих богів у довершених та пластичних образах. Головну роль тут зіграла Афродита, богиня любові та краси в грецькій міфології. Міф про неї розповіли Гомер та Гесіод. Згідно Платону, любов – це народження в красі, народження в Афродиті, яка має діалектичну природу, розпадаючись на Афродиту земну та Афродиту небесну. Афродита небесна вимагає моральної досконалості [304, с. 185]. Як стверджує В.С. Соловйов, Платон, в принципі, не приймав земну Афродиту (Пандемос – усенародну) повністю [304, с. 192]. Класична трагедія Есхіла, Софокла, Евріпіда зображує також трагічну любов [446]. У драмах Есхіла з'являється образ Прометея, який приніс людям на землю вогонь. У драмах Софокла лунає християнський мотив любові-самопожертви (образ Антігони – доньки царя Едіпа). В драмах Евріпіда наявна пристрасна любов,

що переходить у ненависть (Федра і Іпполіт, Медея і Ясон, Клітемнестра і Агамемнон). Тему любові продовжують давньогрецькі любовні романи [446]. Наприклад, у буколічному романі Лонга «Дафніс та Хлоя» зображується історія любові двох молодих людей, яка закінчується ідилічно. Геліодор оспівує любовну вірність у вимушеній розлуці Хариклеї та Теагена [108]. У цілому, у «золотому віці» (I ст. до н.е.) римської літератури стверджується постулат: «*Omnium procedit ex amore*» («Все виникає з любові»). Про любов писали Вергілій, Горацій, Овідій, у якого чуттєва любов «Любовних елегій» змінюється духовною любов'ю в книзі «Метаморфози» [288]. Стверджується, що тільки в любові можуть зблизитися, зрозуміти один одного будь-які протилежності. У римській ліриці, як і в грецькій, центр життя – любов, а не битви. Необхідно відмітити головну тезу, що характеризує еволюцію уявлень про любов в культурно-історичному розвитку людства – з відокремленням особистості від суспільства поглиблюється почуття любові [332, с. 30]. Для прикладу, в любові Овідія та Корінни проявився мотив вірності – головна ознака індивідуальної любові. У «срібний вік» римської літератури (Петроній, Марціал, Ювенал, Апулей, Тацит) найбільш яскравими уявляються образи Психеї та Амура.

Перші філософські концепції любові носили космологічний характер (Піфагор, Геракліт, Емпедокл), що передувало певним чином окремим ідеям і російських філософів, також націлених на ідею космосу як універсального порядку (М.Ф. Федоров, В.С. Соловйов). Виразно космологізм представлено у натурфілософській поемі грецького мислителя V ст. до н.е. Емпедокла «Про природу», де філософ намагається створити нову картину світу, у якій головне – не боги, а природні першоначала. За словами Емпедокла, чотири першоначала (вогонь, земля, повітря, вода) давніше самих богів і з них під впливом двох космічних сил – Любові та Ворожнечі – створюється все в цьому світі [371, с. 40-41]. Первісно в космосі домінує любов, завдяки чому він знаходиться в стані миру, але любов поступово замінюється ворожнечею, яка приводить світ до хаосу та безладу. Проте силою любові в світі знову

стан розбрату змінюється гармонією. Таким чином, світ тримається любов'ю, яка з'єднує людей один з одним.

Одним із засновників «філософії любові» як окремого метафізичного спрямування міркувань став Платон, який виклав свої погляди про любов переважно в двох діалогах – «Бенкет» і «Федр». Головним інтерпретатором Платона в російській філософії став В.С. Соловйов. У цілому, учення Платона – найвищий момент в розвитку античної філософії любові. Його вчення послугувало основою інтерпретацій любові і в російській філософії Срібного віку. Платонічна любов – це любов до світу вічних та незмінних ідей, до вищого світу добра як такого, краси як такої, істини як такої: «Люди цілком не усвідомлюють істинної потужності любові; якщо б усвідомлювали, то споруджували на її честь величні храми, приносили жертви» [304, с. 189]. Так відбувається ототожнення та злиття онтології та філософії любові. Концепт любові і в Срібному віці російської культури має онтологічний статус. Осягнення буття є осягнення любові. Говорячи про діалоги Платона, слід сказати, що промови Сократа (а його голосом в своїх діалогах говорить Платон) являють собою апологію Еросу як потягу та емоційного поривання, що має за мету прагнення злитися в єдине єство [304, с. 199; 305, с. 237; 305, с. 244]. Філософ стверджує, що дружба слугує не миттєвому, а майбутньому задоволенню [305, с. 232-233]. В напрацюваннях Платона акцентується також увага на субординативному підході до любові, на ієрархізації відношень між індивідами [305, с. 239; 305, с. 245].

Якщо порівнювати підходи до любові давньогрецького філософа Платона і російського – В.С. Соловйова, то для останнього моральність виступає стрижнем його філософування, а от у Платона місце моральності займає поняття Манії (Μανία), що має виключно божественне походження. При цьому божественна природа у Платона має язичницькі особливості, оскільки любов'ю тут «керують» язичницькі боги. Платон наводить слова давнього поета Гесіода, що спочатку виник Хаос, а далі «широкогруда Гея, всезагальний притулок безпечний, з нею Ерот» [304, с. 178]. У «Бенкеті»

генезу бога любові (Ерота) відносять до подій свята Афродіти, тобто до джерел олімпійської міфології. У Платона немає речей чи дій, які були б самі по собі прекрасними або потворними: «Жодна дія ані прекрасна, ані потворна, якщо вона здійснюється прекрасно – вона прекрасна» [304, с. 183]. Тому й Ерот у «Бенкеті» не прекрасний і не потворний, він «дещо посереднє між безсмертним богом і смертною людиною, він великий геній, завдяки якому у Всесвіті підтримується внутрішній зв'язок» [304, с. 202]. У знаковій промові Діотими сказано, що Ерот сам по собі не прекрасний і не добрий [304, с. 202], але потребує краси та добра, тому що добро теж прекрасне. Ерот розчинений у всій природі: «Живе Ерот не тільки у людській душі і не тільки в її прагненні до прекрасних людей, але і в багатьох інших її поривах – в тілах будь-яких тварин, в рослинах, в усьому суцшому» [304, с. 186].

В.С. Соловйов у «Життєвій драмі Платона» констатує, що Платон не добудував своєї концепції: «Адже логічно Платон повинен був би прийти до висновку, згідно з яким еротична задача полягає у наданні безсмертя тій частині нашої природи (матеріальній), котра сама по собі його не має, котра зазвичай поглинається матеріальним потоком народження та вмирання» [362, с. 198]. На думку Платона, чоловіча стать виникає із Сонця, жіноча – від Землі, а Луна сполучає обидва початки [304, с. 190]. До того ж в античній літературі Луна є символом любові. У свою чергу, у В.С. Соловйова спостерігається подібна картина: жінка є пасивною матерією, а чоловік – істота, що активно перетворює дійсність [364, с. 141]. За Платоном, людина досягне блаженства тоді, коли знайде відповідний до себе предмет любові, адже «Ерот – це завжди предмет, в якому маєш потребу» [304, с. 200]. Важливою для розуміння платонівського тлумачення любові є і ідея, висловлена у творі «Бенкет», в промові Діотими, зокрема, відмічено, що «зачаття та народження – прояви безсмертного начала в істоті смертній» [304, с. 206]. Таким чином підкреслюється філософом людська здатність залишати нове замість старого, продукувати це нове. В цьому, можемо констатувати, платонівський Ерос спрямований до безсмертя.

Дуже схожими є шляхи досягнення любові у Платона та В.С. Соловйова, які обидва філософи тлумачать як процес сходження до ідеальної субстанції, що підкреслює О.Ф. Лосєв [220]. Платон представляє цей шлях як такий, що веде від матеріального до ідеального і сутність якого полягає в тому, щоб отримати «море краси» [304, с. 210]. Тобто Платон говорить про таке осягнення реальності, що полягає у потребі в правильній послідовності споглядати прекрасне – від прекрасних тіл до прекрасних учень, які означають вихід до любовної мудрості. У кінці кінців виходить чиста ідея – споглядання прекрасного самого по собі та насолода красою. Для Платона любов – народження в прекрасному, яке одночасно є прагнення до безсмертя через творчість [304, с. 209]. О.Ф. Лосєв, коментуючи Платона, писав про творчість як про стан любові: «Любляча людина є завжди геніальною, тому що відкриває у предметі своєї любові те, що є прихованим від усякого, хто не любить. Творець в будь-якій сфері, в особистих відносинах, в науці, мистецтві завжди є люблячим» [122, с. 241]. Розмежування понять Ерос і Філія чітко проводив Арістотель у «Никомаховій етиці» [22, с. 53-294]. Філософ розрізняв три роди дружби, що заснована на користі, на задоволенні, на гідності. Істинна мета та смисл любові в розумінні Арістотеля полягає саме в дружбі, а не в чуттєвому потязі та задоволенні. Мета блага – щастя (евдемонія), яке пов'язане із справжньою дружбою, у якій здійснюється рівність.

Поряд із позитивною інтерпретацією Еросу в античній філософії можна зустріти і доволі критичний або нейтральний погляд на нього [459]. Такий підхід зустрічається у двох широко відомих філософських школах – епікуреїзмі та стоїцизмі, які дають подібне тлумачення любові. Обидві системи ставлять за мету вивільнення особистості та її щастя, блаженство, абсолютну незалежність. Вищий стан блаженства знаходиться в апатії, атараксії, апонії, спокої самозадоволення. Як стоїки, так і епікурейці вимагають великого аскетизму, тому що щастя досягається через виховання поміркованості. Епікур вважає, що любов займає нейтральне положення між

задоволеннями від їжі та одухотвореними задоволеннями від споглядання краси [459]. Звідси, любов – це чуттєве задоволення, що не приносить шкоди, якщо дотримуватися поміркованості. Подібна позиція спостерігається в епікурейця Лукреція Кара («Про природу речей»). У стоїків зустрічається навіть любов до долі, при цьому Сенека говорить про любов як про досконалу форму дружби [350]. Ідеалів стоїчної етики дотримується й Цицерон. Питання сім'ї та шлюбу розглядаються в трактаті Плутарха (1-2 ст. н.е.) «Настанова подружжю» [459], де робиться висновок, що шлюб – істинна любов, у якій фізична єдність веде до високої дружби. Любов яскраво розкривається і у неоплатонізмі [306; 333, с. 288-294]. У триаді Плотіна «Єдине-Розум-Душа» першоджерело любові знаходиться в схильності душі до чистої, небесної краси, у відчутті своєї спорідненості з божественним. Це є прагнення до гармонії з Богом, прагнення природи до ладу та Блага. Плотська любов і гола чуттєвість – лише початок шляху. Чим слабше бажання до породження, тим сильніше задоволення від краси самої по собі. Така позиція певним чином є співзвучною думці М.О. Бердяєва: «Той, хто найбільш народжує – найменш творить». Отже, справжня любов в цій традиції тлумачиться як вічне устремління до вищої краси, безпосереднє споглядання божественної краси. Душа, перебуваючи в екстазі, «споглядає» Розум. Любов входить у кожну душу настільки сильно, наскільки ця душа здатна пробудити в собі спогади про божественне та вічне. Така любов – не що інше, як геній, який супроводжує кожну людину, визначаючи її схильності. Любов – одна з вищих форм матерії, безкінечна небесна еманация Душі. Традиції античного Еросу продовжує візантійський роман Середньовіччя [240].

Таким чином, в античній лінії філософування спостерігається певне розуміння любові як тяжіння до духу та безсмертя, що буде важливим для створення концепту любові у Срібному віці.

2.2. Сприйняття любові у філософії Середньовіччя: актуалізація підходу у школі «російського релігійно-філософського ренесансу»

Аналізуючи епоху Середньовіччя, В.В. Бичков визначає головний внесок християнства в культуру, який полягає в ідеалі всеохоплюючої любові як основи людського буття [58, с. 68]. Ані античний, ані іудейський світ не знали такого роду любові. Універсальна любов тут виступає замість страху та поклоніння іншим богам. Християнство втілює цей ідеал любові в живій реальності. П.О. Флоренський як філософ Срібного віку показує прикладом такої любові дружбу Давида з Іонафаном: «Душа Іонафана прилипла до душі його (Давида), і полюбив його Іонафан, як свою душу. Іонафан заключив з Давидом союз, так як полюбив його, як свою душу» (1Цар. 13,20). Дружба Давида та Іонафана передвіщує трагічну дружбу Нового Заповіту. П.О. Флоренський зауважує, що ще Св. Іоанн Златоуст справедливо витлумачував усю християнську любов як дружбу, закликаючи берегти життя іншої людини як своє власне [418]. Тобто той, хто має друга, має іншого себе: розривається перетинка самості, і кожний бачить в Іншому самого себе. Отже, «Властивість любові така, що люблячий і любимий складають вже як би не двох окремих людей, а одну людину» [165, с. 507].

П.О. Флоренський наводить цитати зі Святого Письма, що ілюструють біблійний погляд на дружбу: «Двом ліпше, аніж одному. І нитка втрое сплетена, не скоро порветься» (Ек. 4:9-12). Це сказано відносно життєвої взаємодопомоги. Водночас істинний друг пізнається лише в нещасті: «Друг любить у всякий час і зробиться братом під час лиха» (Прт. Сол. 17:17). Ще у Старому Заповіті подібних думок висловлено безліч: «Не залишай старого друга, тому що новий не може зрівнятися з ним: друг новий – те ж саме, що вино нове; коли воно зробиться старим, з задоволенням будеш пити його» (Сир. 9:12-13); «Не забувай друга в душі твоїй» (Сир. 37:6). «Декий друг більш прихилений, ніж брат» (Прт. Сол. 18:24) [418, с. 414-415]. Підсумовуючи дані настанови, П.О. Флоренський говорить про найвищу довіру до людини, що пов'язана із вірою в саму людину, у її власне сумління:

«А найвище прощення – в тому, щоби і це прийнявши, вести себе так, як нібито і не було нічого, забути про те, що відбулося» [418, с. 415-416]. На думку мислителя, саме така довіра необхідна другу.

У цілому, у філософії Срібного віку моральне християнське вчення оцінюється високо. У цій релігійній традиції Ісус Христос є Син Божий, який через свої страждання, смерть та воскресіння рятує людський рід. Для спасіння необхідні покаєння, простота серця та милосердя. Святі Отці підкреслюють, що вірний шлях до Бога – правильний із християнської точки зору образ життя, тобто він досягається через виконання божественних заповідей. Це передбачає очищення (звільнення) серця від пристрастей, одухотворення, зведення від матеріального до духовного початку, модусами якого є смирення, відвага, правосуддя, покірність та інші. У контексті цих положень йдуть міркування російських релігійних філософів. Так, для С.Л. Франка Бог є нашим спасителем, а не «суддею» [426]. Людина судить сама себе перед обличчям власної совісті, але Бог рятує людину та проявляє більше любові до грішника, ніж до праведника, тому що грішник її потребує більше. Слова Нагорної проповіді Христа – повне зняття старозавітної заповіді «око за око, зуб за зуб»: «А Я говорю вам: не чини супротив злому» (Мф. 5:38-40). Підкреслюючи цей аспект становлення християнського світогляду, Н.Д. Муретов зауважає, що християнство – переродження і перетворення язичництва та іудейства саме на основі всесильної любові [276].

Практично у більшості праць християнських авторів концепція Еросу змінилася теорією Агапе. Правда, А. Нігрен зазначає, що в Середньовіччі був саме гармонійний синтез Еросу та Агапе [486]. На наш погляд, те ж саме можна сказати про філософію любові Срібного віку. Справа в тому, що християнство передбачає нові відношення між людиною і Богом, яких не знала антична релігія, тому терміни Ерос та Агапе одухотворились (як уже зазначалось у першому розділі). Дві найважливіші християнські заповіді виражають нове відношення любові, яка веде до безпристрасності.

Християнська любов готова покласти душу за брата та друга. «Немає більше тої любові, як якщо хто положить душу свою за друзів своїх» (Іо. 15:13). Заповіді блаженств передбачають любов до грішників, але водночас і ненависть до їх неправедних вчинків. Християнська етика надає любові універсального значення [242; 464]. Ця любов має мало спільного із античним Еросом, тому що вчить любити людину саму по собі. Так християнство створює нове розуміння любові як *caritas* (жалість, співстраждання, милосердя). *Caritas* – індивідуальна та всезагальна любов, духовна любов до всіх людей, яка «далека від усілякого гріха» (Св. Полікарп Смирнський). Християнство проголосило, що Бог як Творець всього сущого є Любов. Широко звертається до любові вже Старий Заповіт, у якому ми знаходимо справжній гімн любові – «Пісня Пісень». В оцінці цього твору існують різноманітні трактування. Тут в поетичній формі описуються радощі та таїнства любові, стверджується її вічність. Св. Григорій Нисський (335-394) пише спеціальний коментар до Пісні Пісень [283; 58, с. 89]. Він пропонує її образно-символічне та алегоричне тлумачення. Любовна еротика вивищується до духовного шлюбу, еротичні та релігійні смисли сплавляються в єдине ціле. У Новому Заповіті викладаються принципи християнського розуміння любові в посланнях апостола Павла. У посланні до Римлян говориться: «Не залишайтеся винними нікому нічим, окрім взаємної любові»; «люби ближнього твого, як самого себе». Любов не робить ближньому зла, любов є виконання закону. У першому посланні Коринфянам йде мова про першість любові над усім іншим: «Якщо я маю дар пророцтва, і знаю усі тайни, і маю усяке пізнання і всю віру, так що можу і гори переставляти, а не маю любові: то я ніщо» (1Кор. 13). У православній літературі відмічається, що мета християнського життя – мати досконалу любов до Бога через стягнення Святого Духа.

Праці отців християнської церкви високо оцінюються С.М. Булгаковим, П.О. Флоренським. Зокрема, П.О. Флоренський підкреслює мотив таїнства любові (*sacramentum caritatis*) у Блаженного Августина як

«вищого мотиву для життя вдвох» [418, с. 429]. П.О. Флоренський знаходить ще один мотив – потреба в зовнішній та внутрішній підтримці, тому, на його думку, любов виражається насамперед у повній самопожертві та тривалому спільному житті. Мислитель включає в своє міркування щодо смислу любові загадковий аграф Св. Климента Римського про те, коли прийде Царство Боже: «Коли буде два – одним, і зовнішнє, як внутрішнє, і чоловіче разом з жіночим» [418, с. 430]. Як пише П.О. Флоренський, дружня єдність виключає рабство, водночас ця єдність (unite) не ототожнюється з поняттям союз (alliance) [418, с. 433]. Це є спільне життя – спільна (співзвучна) радість та спільне страждання: «Це не є розчинення індивідуальності, не є приниження її, а є її одухотворенням, підйомом, піднесенням, укріпленням і поглибленням» [418, с. 434-435].

В основному корпусі текстів святих Отців лунає основний постулат філософії любові Срібного віку: хто любить ближнього, той виконує свою любов до Бога (Василій Великий, Іоанн Златоуст, преп. Авва Дорофей, Авва Фаласій, преп. Єфрем Сірін та ін.). Преп. Сімеон Новий Богослов (10-11 ст.) визначає людинолюбство як подібність до Бога [355]. Преп. Никодим Святогорець (18 ст.) пише, що в любові необхідне єднання двох енергій – божественної та людської [137]. Це взаємне перетворення енергій (синергея) є характеристикою майбутнього життя, коли буде досягнутий досконалий стан людини. На думку Ігнатія Брянчанінова, для цього необхідно любити ближнього як образ Божий, усіма силами шукати і вимагати від себе любові і співчуття до людей [166]. Феофан Затворник говорить, що уся справа за тим, щоб проявляти співчуття таким чином, аби усі почуття інших людей вповні переносити в себе [409]. Коли це буде, то в такому випадку буде зрозуміло, що треба буде зробити для інших: «саме серце вкаже». Преп. Іоанн Лествичник вважає, що будь-хто з нас пізнає, що в ньому є істинна любов, коли побачить, що плаче за гріхи братів своїх. Тому любов за якістю своєю є уподібнення Богові, скільки того можуть досягати люди, за дією своєю, вона є захоплення душі, а за властивістю є джерелом віри, безодня довготерпіння,

море упокорювання [213]. Близькі до цього думки про любовний шлюб знаходимо у Григорія Богослова, який вважає, що «мудрий шлюб» є союзом любові, що багато дає людям: навчає мудрості, дозволяє увійти в утаємничене, надає закони, творить мистецтва тощо [347]. Преп. Ісаак Сірін радить перебувати в мовчазному стані («мовчання є таїна майбутнього віку») [169]. На думку Ісаака, «грішники в пеклі» не втрачають любові Бога. Цей процес є каяття під дією любові. Ісаак Сірін робить висновок, що без смирення людина не отримає «нагороди за своє роблення». Св. Максим Сповідник підсумовує, що істинна любов не має меж, закликає любити всіх людей заради Бога однаково. Тож, в ідеалі можна досягнути досконалої духовної любові, коли людина любить того, хто її ненавидить (*perichoresis*). Така любов з'єднує творіння з Богом та один з одним в єдиний організм.

У римській західній традиції про любовне відношення до людини достатньо писав Лактанцій, на думку якого істинна любов реалізується в ідеї гуманності та кровного зв'язку усіх людей, у постійній допомозі людям: «Істинний християнин кормить бідних, викупає полонених, захищає вдів, сиріт й безпорадних, ходить за хворими, погребас бідних і прочан, використовуючи на це все своє майно» [58, с. 84]. Г. Честертон багато писав про Франциска Ассизського, одного із провідних католицьких святих, який називав своїми братами та сестрами не лише усіх тварин і рослин, а навіть Сонце та Луну, воду та вогонь, тобто він любовно був пов'язаний зі всією природою: «Прошу, вас, брати, будьте мудрими, як брат наш кульбаба і сестра маргаритка, так як вони не піклуються про завтрашній день, а у них корони, як у королів і властителів, як у Карла Великого в усій його славі» [448; 165, с. 476]. Таким чином, досконалість християнства проявляється в досконалій усесвітній любові до всіх ближніх.

Накопиченням і керуванням енергією духовного Єросу в християнстві займалась особлива група віруючих. Це монахи-подвижники, які залишили світ заради служіння Богу (Антоній Великий, Евагрій Понтійський, Іоанн Касіан Римлянин, Макарій Єгипетський). У писаннях подвижників

говориться, що саме божественною любов'ю досягається райська піраміда святості, а душа людини, споглядаючи божественну красу, просвітлюється та отримує безмежну любов до Бога [238].

Філософський Срібний вік має певну спорідненість із містичним богослов'ям Св. Григорія Нисського, преп. Максима Сповідника, філософією Св. Бернарда Клервоського та інших. Б.П. Вишеславцев дає філософську інтерпретацію літератури, у якій домінантою стає одухотворений Ерос [97-98]. Через Діонісія Ареопагіта, великого засновника східнохристиянської православної містики, а також через його геніального учня Максима Сповідника, християнство сприймає в себе учення про Ерос [98, с. 68]. «Небесна ієрархія» Діонісія (автора «Ареопагітик») – грандіозна система «сублімації», возведення нижчого до вищого, яке здійснюється силою Еросу та завершується «обоженням». Для Б.П. Вишеславцева основною ідеєю всієї східної аскетичної та містичної була ідея обоження (теозіса). Діонісій уважав, що Ерос та Агапе по відношенню до божественної сфери означають одну єдину силу, що переважно міститься в Прекрасному-і-Благому. Це є любов, головна рушійна сила буття. За Діонісієм, усе прагне до Бога як першопричини, тому що в Ньому все існує. Цим божественний Ерос віднаходиться, як в собі безконечний і безначальний, він як вічне кругове обернення за незмінною орбітою: «із Блага, через Благо, до Блага і во Благо» [136]. Ерос Богопізнання стверджує тотожність добра та прекрасного (Краси).

Максим Сповідник наслідує Діонісія, розширюючи та поглиблюючи його учення про любов [241]. Для нього Ерос є божественна пізнавальна сила, що стягує та з'єднує в єдине весь космос і будь-яку річ, що існує в ньому. Через любов Творець зв'язав її в єдність при втіленні зі своєю власною Іпостассю, щоб привести її до себе. У Максима Сповідника вище знання отримується людиною в акті безмежної любові до Бога [241]. Пізнання божественних речей можливе лише в стані святої любові, у процесі зв'язування розуму духовним спогляданням, зреченням від речовинного світу та уподібненням до божественного розуму [58, с. 96]. При цьому тільки

любов «запалює» в душі людини «світло», вона спрямована на прирощення буття.

Любов людини до Бога не є результатом раціонального аналізу. Вона виникає в глибинах людської душі та серця. Це добре відчували релігійні містики (Г. Сузо, М. Екхарт), які безпосередньо переживали Бога. Вони вважали, що останній крок на шляху до Бога завжди залишається таїною, що недоступна людському розумінню, хоч би були відомі окремі ступені. Так, один із найбільш відомих містиків Св. Бернард Клервоський (1091-1153) витлумачував цей шлях як дорогу віри, смирення та любові [185]. На ступені смирення людина усвідомлює свою смертність. Наступним щаблем є любов до ближнього та досягнення через жагу справедливості здатності споглядати Бога. Останнім відтинком цього шляху є екстаз, у якому душа ніби відділюється від тіла та стає божественною. Екстаз викликається почуттям любові: у ньому душа уподібнюється Богу та з'єднує свою волю із Його волею [165, с. 435]. Бернард вважає, що любов сама по собі є плід існування: «Я люблю в силу того, що можу любити». Не знання, не мудрість, а тільки любов веде до Бога заради Нього самого. Філософ вважає, що Бога насамперед слід любити за те, що Він є, а не за Його дари; і будь-яку особистість або річ слід любити в ім'я Бога, бо вони є «храмами Божого Духа».

У протилежність до містицизму, раціоналістичний напрям у розумінні концепту любові репрезентують Григорій Великий, Ансельм Кентерберійський, Фома Аквінський (Аквінат). Св. Григорій Великий визначає любов як рушійну силу розуму, що стає опорою у випробуваннях та веде в життя вічне [488]. Любов – це прагнення до блага та відношення до нього, як до блага. Фома Аквінський розробляє складну класифікацію любові, виділяючи три її типи: інтелектуальну як вищий тип (викликається та регулюється розумом), звичайну та чуттєву [10]. Інтерпретуючи любов в поняттях раціоналістичної схоластики, Фома Аквінський використовує різні терміни для характеристики різноманітних видів любові та її проявів (апог,

dilecto, caritas, amicitia). Згідно з релігійним мислителем, споглядання духовної краси є початок духовної любові, а закон божественної любові – керівництво для будь-якого людського діла, джерело духовного життя. Другим наслідком закону божественної любові є виконання заповідей. Повнота вічного щастя залежить тільки від повноти любові, яка дає прощення гріхів. На це вказує приклад любові Марії Магдалини до Христа: «Прощаються їй гріхи за те, що вона возлюбила багато» (Лк. 7:47). Де є любов, там є істинне покаєння, яке веде до досконалої радості та спокою. Фома Аквінський робить висновок, що любов робить нас не лише вільними, але і дітьми, які мають чистий досвід реальності.

Любов трактується раціоналістично як шлях до пізнання Бога в трактаті «Про ступені любові» Св. Бонавентури, який говорить про пантеїстичне злиття людини з божественним розумом [64]. Мейстер Екхарт афористично виразив таку любов, говорячи, що ліпше бути у пеклі з Богом, ніж в Царстві Небесному без Нього [470]. Як вважає цей мислитель, якщо заради Бога душа віддасть своє «Я» та відмовиться від усіх тимчасових речей, то знову знайде себе в Богові, бо Царство Боже завжди близьке [470]. На думку філософа, крім євангельського «вогню, що очищує», немає сили, що могла б знищити неправду. У відношенні любові до Бога необхідно пов'язати страх і любов у повноті зреченості.

У пізньовізантійський період проблема любові привернула особливу увагу з боку теоретиків містичного життя – подвижників-ісихастів, для яких смисл життя людини полягає в духовній любові. Великий теоретик ісихазму Григорій Палама душу людини образно уявляв у вигляді «світильника», маслом у якому є добрі справи та любов: якщо добродієність виступає стінами дому, то любов тлумачить мислитель як його покрівлю [300].

Проголошуючи ідеалом аскетизм, чистоту чернечого та позашлюбного життя, християнська церква в той же час визнає шлюб між чоловіком і жінкою та освячує його таїнства. Статева любов у християнстві розповсюджується на сферу сімейних стосунків, має назву *synousia* та

виражає символічну єдність. Антиномія тілесної та духовної любові присутня вже у Августина Аврелія Блаженного (354-430), який у своїй філософській «Сповіді» осуджує любовні захоплення своєї молодості [5]. Чуттєвій любові він протиставляє любов до Бога, яка дала йому почуття гармонії та розуміння сенсу власного життя. Августин зазначав, що божественна любов протистоїть егоїзму. Мислитель описує два типи любові, які «будують» два типи «града»: любов до себе (*concupiscentia*) складає земний «град», любов до Бога (*caritas*) створює небесний «град» [6]. Вічна милосердна любов (*caritas*) протиставляється світській любові (*cupiditas, concupiscentia*). Проблемі шлюбної любові присвятив також чимало місця Августин [413, с. 479-490]. Теолог ставить проблему покори плоті духу в шлюбному союзі між чоловіком і жінкою. Уперше така непокора проявилась у перших людей – Адама та Єви, розкриття очей осоромило їх. Августин відмічає, що призначення подружжя полягає у народженні дітей як безумовного блага. Але єдиним істинно християнським ідеалом у шлюбі є повна цнотливість. Разом із тим саме любов робить людей цнотливими. Такий ідеал у Августина являє собою життя біблійних персонажів Марії та Іосіфа. Отож, Августин Аврелій приймає подружню любов, розуміючи її як таку, що заснована на радості та «сердечному» Богопізнанні: «Люби – та роби, що хочеш!» [328, с. 209]. Окрім того, любов є джерелом пізнання («Ми пізнаємо в тій мірі, у якій любимо»). Таким чином, християнська любов – це повнота безпристрасності та цнотливості.

М.О. Бердяєв писав про те, що в історії середніх віків наявна трагічна любов (Елоїза і П'єр Абеляр) та лицарська любов, яка характеризується «подвигом спасіння діви в ім'я любові» [2]. На думку М.О. Бердяєва, необхідна любов, яка поєднує людські душі, проявляється в лицарській любові, в поезії трубадурів, в культурі Діви Марії та Христа, що є характерним для культури у середні віки [41]. Цей новий тип любові виникає в 12 столітті (її розквіт припадає на 13 ст.) – куртуазна любов трубадурів, яка отримала інтенсивний розвиток у Франції, зокрема – в Провансі. Головна її особливість

полягає в поєднанні вірної любові до жінки та принципів християнської доброчесності. Це ввічливе лицарське служіння Прекрасній Дамі серця, культ високої любові (А. де Шапелен). «Роман про троянду» Г. Лорріса та Ж. Шопінеля – справжня енциклопедія куртуазної любові із системою алегоричних фігур. Ця книга вплинула на появу поезії нового стилю в Італії. Взірцем такого стилю є творчість Гвідо Кавальканді [459]. Пізнє Середньовіччя відроджує еротичний аспект любові, що є вихідною точкою ренесансних теорій любові. Популярною стає легенда про чашу Грааля. Найбільш відомим став лицарський роман про Трістана та Ізольду [372]. У його сюжеті на могилі закоханих зростають два дерева, гілки яких переплітаються між собою.

У Середньовіччі філософія любові розвивається і в арабомусульманській традиції, зокрема в писаннях суфіїв. Ібн Сіна (Авіценна) своєрідно трактує любов, яка супроводжується трьома бажаннями: обійняти, цілувати та єднатися [396, с. 3-8]. Мислитель ідеалізує любов, що оминає пристрасті.

Зважаючи на проаналізовані аспекти в розумінні феномену любові, що були характерними для культури Середньовіччя, зазначимо, що цілком сприймаючи цей духовно-культурний пласт, мислителі російського Срібного віку поєднували у своїх міркуваннях щодо любові античне її розуміння (Ерос) із середньовічною репрезентацією любові передусім як Агапе.

2.3. Тема любові в культурі епохи Відродження та її відтворення в російській «ренесансній» традиції

У загальній оцінці еволюції уявлень про любов, що склалася в епоху Відродження доцільно, на наш погляд, виходити із концептуалізації теми, що зроблена В.П. Шестаковим, який у розвитку теорії любові в даний період виділяє три етапи: перший (поетичний) або проторенесанс – час зародження в італійській поезії «нового стилю» (*dolce stile nuovo*); другий етап, що належить до XV століття, характеризується появою філософських трактатів про любов, а в метафізичному сенсі в цей період розробляються підходи до обґрунтування філософського пантеїзму; третій етап (XVI ст.) визначається як еротико-дидактичний – представлений творами практичного та дидактичного характеру [459].

Якщо аналізувати раннє європейське Відродження, то своєрідну філософію любові ми зустрічаємо в творчості таких італійських і французьких письменників як Данте Аліг'єрі, Франческо Петрарка, Джованні Боккаччо, Франсуа Війон, Франсуа Рабле. Ідеалом у любові стає гармонія духа та тіла, однак ця загальна для епохи установка доповнюється своєрідним авторським баченням концепту любові. Так, Данте Аліг'єрі пов'язує любов із творчим натхненням і відстоює ідеал нерозділеної любові, що втілений в образі Беатріче. Поезія Данте відображає його філософську естетику – із неї народжується одна із найвеличніших сторінок світової літератури. «Щоб філософувати, треба любити», – стверджував Поет. Протягом усього свого життя Данте залишався вірним своєму ідеалу любові, про що зрештою буде говорити М.О. Бердяєв у своїх роздумах про ідеальну любов. Тема любові також дуже важлива і для розуміння творчості Франческо Петрарки, який «натхненно оспівував Лауру, образ якої символізував увесь прекрасний світ»: «Благословен день, місяц, лето, час / И миг, когда мой взор те очи встретил! / Благословен тот край, и дол тот светел, / Где пленником я стал прекрасных глаз» [291, с. 6]. Ці величні слова свідчать про те, що любов тут не просто умовний поетичний прийом, а принцип

самого життя, що оформлюється у сонет. Істинна любов, як стверджується поетично, захоплює усю людину, уже не здатної мислити себе поза служінням жінці, яка має образ божественної краси.

Найраннішим твором другого етапу становлення «філософії любові» є «Діалоги про любов» Лоренцо Пізано [291, с. 21-47]. Мислитель виходить із ідеї, що Бог є джерелом усякої любові, однак сама по собі любов як феномен людського буття є єдність тих, хто любить, але із відмовою від корисних мотивів: «Секрет тут в тому, що не можна дарувати любов і не можна цілком їй віддатися, доки не досягнуто повне взаємне уподібнення. Любляча людина як би переливає себе в любимого і притягує її силою своєї любові, котра скріплює їх воедино. Тоді віддають вже не чужому, але як би самому собі» [291, с. 21]. Любов у розумінні італійського гуманіста нерозривно пов'язана із красою, інтелектом, волею людей. Для належної любові необхідно, на його думку, щоб діяння любові освячувались світлом природного розуму та цнотливості. Разом із тим в оригінальних філософських роздумах про любов Лоренцо Пізано відчувається і вплив аристотелізму. Так, стверджується, що матерія зовсім не чужа любові, хоч оформлює її дух. У певній мірі ця думка буде близька й Л.П. Карсавіну, який уважав, що тільки дух здатний піднести матерію – саме тому, за думкою російського філософа, любов «росте», відкидаючи підпорядкованість плотському, споглядаючи красу та істину. По суті, в обох позиціях присутні ознаки гілозоїзму, одухотворення матерії.

Для розуміння ренесансного тлумачення концепту любові особливо важливо підкреслити націленість епохи на відродження ідеї античного Еросу як сходження від чуттєвих прагнень до духовної сили, блага та краси. У цьому контексті буде роздумувати про любов Ніколо Кузанський, на думку якого, сходження до високого смислу любові починається від людини – саме у того, кого люблять, виявляються безкінечні основи для любові [199]. Така краса любові може бути порівняна з абсолютною досконалістю, тобто Богом. Бог в інтерпретації філософа – абсолютний максимум, звідси нічого не може знаходитись за Його межами, бути протилежному Йому, у Ньому збігаються

усі протилежності. Єдність Всесвіту, всезагальний зв'язок усього зі всім позначається словом любов та уподібнюється Святому Духу, доводить мислитель. Виходячи із цього, Н. Кузанський показує, що Бог завжди пов'язаний зі своїм творінням. Ця інтенція німецького мислителя особливо, на наш погляд, була наявна в інтерпретаціях любові російськими релігійними філософами: її по-особливому відчував С.М. Булгаков, у філософських роздумах якого червоною стрічкою проходить думка про великодушність Бога; ідею розгортання Абсолюту в світі в метафізиці всеєдності розробляє В.С. Соловйов. Певним чином наслідують лінію Н. Кузанського в своїх міркуваннях Л.П. Карсавін, С.Л. Франк.

Центральним моментом у плані ствердження зв'язку ренесансної епохи із культурою античності в XV ст. стала творчість Марсіліо Фічіно, а також діяльність створеної ним Флорентійської академії. На зібраннях академії була присутня практично уся флорентійська інтелігенція того часу. Філософський платонізм, у тому числі теорія любові Платона, була однією з найпопулярніших тем академічного обговорення. М. Фічіно – великий ренесансний мислитель, який розвиває філософію любові у дусі платонізму. Він пише «Коментар на “Бенкет” Платона. Про любов» [415; 291, с. 49-71]. Набагато пізніше подібний крок зробить і В.С. Соловйов, написавши «Смисл любові» і тим самим продовживши традицію християнського платонізму. У творі М. Фічіно представлена грандіозна діалектика любові, що охоплює собою не лише людські почуття, але й відношення усіх речей і процесів у світі. За словами В.П. Шестакова [459], М. Фічіно використовує різні джерела, які належать до філософії любові: ідеї Еросу Платона, дружби Аристотеля та стоїків, учення про космічну любов Прокла, християнську ідею *caritas* та навіть уявлення про куртуазну любов, але домінанта у його роздумах залишається платонівська. М. Фічіно бачив у любові силу, яка з'єднує тіло та душу, матерію і дух, людину та природу [415]. На його думку, любов надає хаосу форму та зорганізує світ у єдине ціле. У процесі любові відбувається перетворення людей: один віддає себе іншому та починає жити

не однією, а двома життями. Тобто любов – це єднання душ, обмін душами, подвоєння творчих потенцій життя. «Платон називає любов гіркою річчю, – пише він. – І справедливо, тому що всякий, хто любить, вмирає. Орфей називає її <...> сладісно-гіркою, так як любов є добровільна смерть. Оскільки вона є смерть, вона гірка, але, так як смерть ця добровільна, – сладісна. Вмирає ж всякий, хто любить...» [291, с. 58]. Отже, М. Фічіно в любові бачить одночасно насолоду і страждання, смуток і радість: «Так як той, хто якось вмер, воскресє двічі, і за одне життя знаходить два, і з себе одного перетворюється на двох» [291, с. 59]. Такі ж паралельні до даних міркувань думки можна знайти і в роздумах Л.П. Карсавіна, про що йтиметься у підрозділі 3.4.

В культурі епохи простежується метафізична складність любові, що проявляється у злитті, взаємному проникненні божественного та людського, народженні єдності у різноманітті, єднанні різного, але в любові тотожного. У цілому, любов – це бажання насолоджуватись красою, пошук прекрасного, що отримує задоволення трьома способами: за допомогою розуму (інтелекту), зору та слуху. Любов – рушійна сила, яка примушує творіння шукати возз'єднання з Богом, це «обруч, що скріплює світобудову в одну розкішну споруду, а людей – у всезагальне братство» [412, с. 440]. Це духовне колообертання – від Бога до світу та від світу до Бога. Таким чином, любити – означає зайняти місце в цьому містичному колообертанні. При цьому любов без пізнання не існує, тому що пізнання спрямовує любов до вищої мети, до істинного блага, які і є краса. Як бачимо, в цілому, Ніколо Кузанський і Марсіліо Фічіно розвивали ідею космічної любові. Аналогічні ідеї продовжили та поглибили Л. да Вінчі, Я. Бьоме, Дж. Бруно, роблячи акцент на тому, що людині притаманне почуття всеохоплюючої любові.

Джованні Піко делла Мірандола спирається у своїх роздумах про смисли людського буття на одну із основних ідей платонізму про те, що зачаття та народження – прояв безсмертного початку у смертній істоті [266]. Він вважає, що людина височіє до вищої частини універсуму та щасливо

знаходить спокій у руках Отця [291, с. 9]. У його інтерпретації любов – бажання вищої краси. В свою чергу, краса є обличчям любові, що складає сутність світу. Завдяки любові, йдучи від досконалості до досконалості, людина досягає такого ступеня, на якому, як говорить філософ, з'єднуючи свою душу із розумною природою, вона отримує «ангельську любов». Тож, любов виникає від краси. На це звертає увагу і Леон Ебрео в своїх «Діалогах про любов» [291, с. 72-77]. У його філософії сутність прекрасного проявляється в грації, що являє собою образ ідеальної, божественної краси в матеріальному світі. Звідси виникає потреба в любові, тобто бажання володіти та насолоджуватись красою. У Л. Ебрео любов – це творчий процес єднання з Богом до вищих начал буття, який пов'язаний з інтуїтивним пізнанням. Останнє споріднюється з ідеями більшості філософів російського Срібного віку, зокрема, з ідеєю інтуїтивного пізнання «серцем», що розгортатиметься у концепціях П.О. Флоренського, І.О. Ільїна.

У творчості Джордано Бруно проявляється містичний еротизм. Для нього також істинна любов – це шлях божественного пізнання, що виражається в героїчному ентузіазмі. У свою чергу в гедоністичному еротизмі Мішеля Монтеня любов – це насолода від предмета бажань. Любов притаманна усім, «нею урівнюється людина з твариною» [474, с. 243]. Лоренцо Валла репрезентує ренесансну лінію філософії любові в світоглядному плані оптимістично [82]. Предметом його трактату «Про насолоду» є як земні задоволення, так і потойбічні. У своїх роздумах філософ використовує епікурейське вчення про насолоду. Однак у християнській частині трактату з'являється критика як епікуреїзму, так і стоїцизму. Таке, на перший погляд, протиріччя в ученні Лоренцо Валла пояснив О.Ф. Лосєв [221]. На його думку, Л. Валла вчить про таке задоволення або насолоду, яке нічим не обтяжено, нічим поганим не загрожує, яке безкорисливе та глибоко людяне і в той же час божественне.

Неоплатонічна лінія у ренесансній «філософії любові» була продовжена Франческо Каттані, який у більшій мірі цікавився земною

людською любов'ю, ніж божественною [291, с. 89-125]. Так, він пише: «Дивовижна краса народжується у тілі світу від союзу настільки різних і протилежних речей, які, об'єднуючись, складають велике одушевлене творіння. І якщо дозволено порівнювати велике з малим, світ є подібним до людини...» [291, с. 109]. Завдяки ученню Ф. Каттані відбувається поступова психологізація у розумінні категорії любові, «олюднення» її. Мислитель вважає, що, хоч тілесна любов і недосконала, але тільки вона дозволяє людині йти шляхом самопізнання, самовдосконалення, сходити через духовне очищення до краси більш високої, до любові небесної. Чистоту і цнотливість цієї безкінечної небесної любові підкреслює більш пізній трактат Туллії Арагони «Про безкінечність любові» [291, с. 155-202]. Метою піднесеної любові, як стверджується в ньому, є духовна потреба єдності: «... у любові досконалій, про яку міркуємо ми сьогодні, люблячий і закоханий – єдине ціле, в якому один перевтілений в іншого» [291, с. 198]. Але ця любов передбачає і тілесний елемент, що неодноразово підкреслюється в ході інтелектуального діалогу (у жанрі якого написаний твір Арагони). Головна ідея тут – не можна любити до певної межі, тому що справжня любов безмежна та безкінечна, причому, «любов безкінечна не в дійсності, а у потенції...» [291, с. 179].

Отже, поступово в творах про любов в епоху Відродження починають домінувати не космологія або онтологія, а психологія, етика, естетика любові при збереженні релігійного підтексту в її трактуванні. Для прикладу зазначимо, що для Джузеппе Бетуссі справжня любов необхідна для продовження роду людського, орієнтована на тілесне начало, але це тільки початок шляху. Любов, як стверджує він, «здібна провести нас через споглядання краси тілесної і смертної до залучення до краси вічної і небесної. Так як істинна любов не відвертає нас від Бога, а є сходами, що ведуть до вищої краси» [291, с. 285]. Письменник Бальдассаре Кастільоне також уважав, що любов – устремління до краси, а краса означає перемогу ідеального початку над чуттєвим [291, с. 79-86]. В цьому відношенні істинна

любов має духовний і розумний характер, закріплюється поцілунком, але поцілунок – не стільки єднання тіл, скільки злиття душ (Й.В. Гьоте), де одна душа керує двома тілами. Відзначимо, що поет Срібного віку З.М. Гіппіус буде обоготворювати саме поцілунок як символ любові [330, с. 174-220].

Трактати про любов у пізній ренесансний період поступово перетворюються за жанром в художні твори. У XVI ст. у Франції виникає поетична школа «Плеяда», глава якої П. Ронсар у поетичних образах роздумує про любов. У літературу Великобританії тема любові входить завдяки творчості Д. Чосера, Ф. Сідні, Д. Донна. Але справжнім гімном любові стають твори У. Шекспіра. У творчості У. Шекспіра проявляється також антиномізм чуттєвої (Венера) та піднесеної, ідеальної любові (Адоніс), що характерно для філософії неоплатонізму. Істинний трагізм життя та любові зафіксований у шекспірівських трагедіях «Ромео і Джульєтта», «Отелло», «Гамлет» [456]. У них стверджується любов як сила, яку не можуть подолати ніякі людські пристрасті та конфлікти. У трагедії «Король Лір» Корделія любов'ю рятує свого батька. Любов Ромео і Джульєтти намагається подолати соціальний конфлікт, ворожнечу двох сімейств. Закохані гинуть, але ціною свого життя та силою своєї любові вони досягають миру між сім'ями Монтеккі та Капулетті. Феодальний закон помсти поступається новому світу любові. Цікаво, що справді шекспірівський сюжет сімейної ворожнечі на фоні любові головних героїв буде розгортатися і в повісті «Тіні забутих предків» українського письменника М. Коцюбинського.

В епоху Відродження народжується особливий світогляд, який прийнято називати утопічним. У межах цього «жанру» ідея любові пов'язується із створенням розумної соціальної організації для гармонізації суспільних відносин, пошуку суспільного устрою, за яким любов буде заснована не на користі, а вільному взаємному почутті (Т. Кампанелла. «Місто Сонця»). Томас Мор в «Утопії» засуджуватиме загарбницькі війни та розкоші феодального дворянства. Автор малює ідеальний суспільний лад

острова Утопії. Подібні філософські ідеї містяться і в роботі Шарля Фур'є «Новий любовний світ» [396, с. 21-32]. Ш. Фур'є пише, що мета природи – урівноваження обох видів любові – любові чуттєвої та любові сентиментальної. Матеріальна (чуттєва) любов не поступається за рангом любові сентиментальній. Ш. Фур'є виступає за гармонійне забезпечення особам будь-якого віку благами любові. Взірцем філософії любові іспанського Відродження став «Дон Кіхот» Мігеля де Сервантеса. Дон Кіхот Ламанчський є вірним гуманізму Золотого віку, який втілюється в ідеалі Дульсинеї. Ренесансний гуманізм проявляється також у Е. Роттердамського, який своїми творами повертає до духу ранньоапостольського християнства. У цілому, в епоху Реформації (зокрема, в протестантизмі) надається велике значення чистоті в моногамічному шлюбі, освяченому божественною любов'ю.

Таким чином, можна стверджувати, що в різноманітних за жанром та світоглядним підходам творах діячів епохи Відродження присутній гармонійний синтез любові-еросу та любові-агапе. Філософія любові як напрямок метафізичних роздумів у цей культурно-історичний період має насамперед естетичний вимір. У світоглядному плані має місце синтез неоплатонізму та християнства. Усе це споріднює дану традицію із філософією любові російського Срібного віку, що став «ренесансом» філософської культури рубежу XIX-XX ст.

2.4. Новоевропейська та російська філософія XVII – XIX віків про феномен любові

В історію світової філософії епоха Нового часу, що розуміється в широкому сенсі, входить як доба утвердження раціоналізму як філософського світогляду. Тобто, фундаментальним принципом постає принцип раціоцентризму, що закріплюється у знаменитому висловлюванні Р. Декарта: «мислю, отже існую». Буття людини, що тлумачиться насамперед у контексті розуміння її як суб'єкта пізнання, призводить до того, що в антропологічних положеннях мислителів даної доби передують поняття «розуму» (що поступово від XVII до XIX ст. набуває ознак надіндивідуального феномену), «свідомості», «знання», «методу» як шляху до істинного розуміння людини та світу.

Така загальна настанова історичного часу, безумовно, позначається на формуванні уявлень про людину з позицій детермінізму. Йдеться передусім про те, що «новевропейська» філософія намагається зрозуміти людську природу як звичайний організм, як взаємодію причинно-наслідкових зв'язків. У цих тлумаченнях використовується науковий раціональний метод, також має місце опертя на емпіричні дані природознавства. Широке визнання у цей час отримує раціоналістична теорія Рене Декарта [131]. Філософ визначає два види любові: 1) любов-доброчливість (бажання добра тому, кого люблять); 2) любов-бажання (володіння улюбленим предметом). Ця відмінність належить до проявів любові, а не до її сутності. Головний же прояв любові – добровільне єднання з улюбленим предметом, бачення в іншій людині свого другого «Я», почуття єдності та цілісності. На думку Р. Декарта, якщо предмет своєї любові цінить більше самого себе, то таке почуття може бути назване благоговінням.

Френсіс Бекон визнає любов синтезом усіх добродетностей, тому що вона виховує краще, ніж будь-який учитель етики [413, с. 28-31]. На думку філософа, тільки подружня любов формує людський рід, долаючи самотність, тому любов – найкращий стан душі [476]. Бенедикт Спіноза у своїй «Етиці»

надає таке визначення любові: «Любов є задоволення (радість), що супроводжується ідеєю зовнішньої причини» [413, с. 34]. Є сенс відзначити, що, наприклад, на противагу цій думці Франсуа де Ларошфуко уважає, що визначити любов неможливо [206; 413, с. 31]. Що ж стосується вчення Б. Спінози, то, за його думкою, найвищою формою любові стає не фізична, а інтелектуальна любов до Бога (*amor Dei intellectualis*), завдяки якій людина досягає вищої свободи. Звідсіль у Спінози філософувати означає любити Бога, адже саме ця любов звільняє душу від усіх афектів, що властиві чуттєвій любові. У свою чергу, Блез Паскаль відмічає велику роль любові в історії та суспільстві [413, с. 229-241]. Він говорить про першість логіки серця, що торує розуму дорогу до людей та Бога.

Філософи-просвітники бачили в любові велику соціальну силу, що здатна організовувати різні соціальні інститути. Любов в «просвітницькій» філософії виступає й одним із факторів виховання, який поряд із працею облагороджує людину (Вольтер, Д. Дідро, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтеск'є). Якщо узагальнити позиції даних мислителів, то можна стверджувати, що вони проповідують теорію розумного егоїзму або его-альтруїзму, згідно з якою правильний особистий інтерес слугує суспільному благу. Англійські сенсуалісти (Д. Локк), представники етичного сентименталізму (Б. МанDEVІЛЬ, Е. Шефтсбері, Г. Хоум, Ф. Хатчесон, Е. Бьорк, Д. Батлер) зазначають, що любов є насамперед моральнісне почуття, що здатне долати егоїзм, з'єднуючи в єдине ціле суспільний та індивідуальний інтерес [278, с. 119].

У художній літературі доби Нового часу та Просвітництва тема любові розкривається засобом утвердження наступних ідей: перемагає людяність, мірилом моральності проголошується уміння прислухатися до «поклику людських сердець»; розум ціниться вище за чуттєвість, яким вона регулюється [296]. Так, у творі Д. Мільтона «Втрачений рай» в образах Адама та Єви втілюється пуританський ідеал добродесної сім'ї, який буде характерним для вікторіанської Англії [265]. У класицистичній трагедії (Ж.

Расін, П. Корнель) присутній моральний конфлікт «обов'язку» і почуття. Почуття перемагає розум у А. де Прево, в творчості якого присутня тема самозреченої любові [310]: кавалер де Гріє жертвує світськими зв'язками і багатством заради любові до Манон.

Не можна не відзначити й той факт, що XVIII століття – це ще й епоха бурхливого розвитку європейського любовного роману, де символічними стають образи Дон Жуана, Фігаро, Тартюфа. В німецькій літературі, а саме – в «Стражданнях юного Вертера» І.В. Гьоте, розкривається трагічність нерозділеної любові, що представлена художніми образами Вертера та Лоти [111]. У «Фаусті» Гьоте виписує також трагічність, що пов'язана з крайньою небезпекою та надзвичайною складністю людського шляху до вищого щастя, до істинного знання. Є принциповим для розуміння засад людського буття, що в останньому видінні перед Фаустом повстала світла картина майбутнього, коли володарем землі стане вільна людина. Зважаючи на творчість Ф. Шиллера, підкреслимо, що він розвиває ідею боротьби за людську гідність та особисте щастя. Так, його літературні герої – бідна міщанка Луїза та знатний юнак Фердинанд («Підступність і любов») люблять один одного всупереч становим забобонам [296]. Разом із тим продовжують в означений період розвивати середньовічну традицію в оцінці та розумінні любові містики – Е. Сведенборг, А. Сілезіус, Я. Бьоме. Згідно з останнім, любов – це вічна насолода від сприйняття єдності [39].

Великий внесок у розуміння любові зробив німецький ідеалізм, який у той же час значно вплинув на філософів Срібного віку (зокрема, в аспекті інтересу до проблеми Абсолюту). Ім. Кант, родоначальник цієї школи, рушійною силою, що діє у сфері свободи, тобто практичного розуму, вважає автономну волю людини, вибудовуючи на цій підставі своє етичне вчення. Філософ виводить любов із категоричного імперативу як засадничого морального припису, згідно з яким людина має чинити так, щоб максима, що лежить в основі кожного її вчинку, могла б стати й основою всезагального законодавства [412, с. 261]. Виходячи з положення, що людина повинна бути

не засобом, а завжди – метою, філософ висуває ідею шлюбного контракту як підстави для гармонізації життя. В цілому для Ім. Канта любов, яку він передусім розглядає у моральнісному вимірі є справа волі, а не відчуттів. Основними поняттями виступають «обов'язок» і «практичний розум». Любов повинна існувати поза уявлення про те, чим повинен бути предмет любові, адже насолода від прекрасного є незацікавлене та вільне задоволення. На перший план таким чином виходить естетична любов до людини, а вже звідсіль тлумачиться, що тільки людина – обличчя свободи, що головна добродісність – людинолюбство. Естетична любов – фундамент культури людини. Таким чином, любов – естетичне відчуття (нечууттєве або надчууттєве, позачасове та позапросторове, що неосяжне для розуму), зв'язок, тяжіння, прагнення до єднання, прекрасної форми та краси. Філософ виділяє два головних обов'язки людей по відношенню одного до іншого – любов і повагу. Любов тут виступає як благовоління, що породжує благодіяння, благотворення, що не пов'язане із розрахунком на будь-яку користь для себе. Необхідно сприяти щастю інших людей, не сподіваючись отримати за це якусь винагороду. Взаємна дружба – не просто моральний обов'язок, а повна довіра між людьми у розкритті один перед одним таємних думок і переживань, наскільки це можливо за дотриманням взаємоповаги. Тоді благоволінням буде задоволення від щастя інших людей.

У свою чергу Г.В.Ф. Гегель визначає любов як живий зв'язок самих істот, у якому зникають усі роз'єднання, усі обмежені відношення, тому що немає більше обмежень для добродісностей [106, с. 142]. Гегель уточнює, що любов – вище права. Любов – не припис, а єднання духа, божественність, відчуття себе в безмежності життя; любов є надморальною категорією, тобто має сприйматися вище меж сфери моральності. Релігійне виступає плеромою любові, любов є протиріччям, яке розум не в стані вирішити [107]. В любові людина відмовляється від свого буття-для-себе: «Істинна сутність любові полягає в тому, щоб відмовитись від усвідомлення самого себе, забути себе в іншому я і, одначе, в цьому ж зникненні та забутті вперше віднайти самого

себе і оволодіти самим собою» [412, с. 299]. Свобода знаходиться в тотожності «мене» з «іншим». Таким чином, любов отримує свою моральну основу через шлюб, який перетворює звичайну єдність статей у духовну єдність.

І.Г. Фіхте розглядає любов як найінтимнішу точку поєднання природи та розуму. Водночас для філософа любов – онтологічна єдність «Я» і «не-Я». Головним залишається принцип свободи, який полягає в гармонізації відношень між конкретним «Я» та всезагальним «Я». Етична концепція тут глибоко соціальна: людина повинна поважати свободу інших людей. У цілому, І.Г. Фіхте спирається на християнську релігію та філософську віру, тому у нього любов – вічна жага нового та повноти буття [416]. Ф.В.Й. Шеллінг вважав любов головним принципом божественного духовного начала. Божественний Дух – універсальна сила, чиста любов, у якій не може існувати зла [458]. Смысл історії полягає у безперервному та водночас поступовому одкровенні цього Духу (Абсолюту) як принципу всеохоплюючої всеєдності. Зазначимо, що ця думка мала особливий вплив на В.С. Соловйова. Виходячи із тези «любов – основа буття», Л. Фейєрбах створює свою концепцію любові [408; 333, с. 286-288]. Любов у філософа є насамперед пристрасть, почуття, відчуття. На місце любові до Бога ним поставлена любов до людини як істинна релігія, смысл якої – в єднанні людей: «Людина людині Бог». Л. Фейєрбах обґрунтовує антропологічний матеріалізм, який полягає у вірі людини в саму себе. При цьому філософ говорить і про принципову глибинність любові як «засобу» ставлення і людини до людини.

На думку мислителів Срібного віку, дискурс любові у «новочасну» епоху вибудовується здебільше у вимірі онтології, гносеології, антропології. Якщо зважити на оцінку світового історико-філософського поступу щодо розуміння проблематики любові, зроблену П.О. Флоренським, то концепт любові мав в ньому два види трактування: 1) онтологічний, де в основі лежали принципи консубстанційності (Платон, Аристотель, Плотін, Отці

християнської Церкви, середньовічні філософи, у Новий час – І.Г. Фіхте, Ф.В.Й. Шеллінг, Г.В.Ф. Гегель, в Росії – В.С. Соловйов та його послідовники); 2) психологічний, згідно із цим підходом, що наскрізно проходить крізь філософську еволюцію, любов є те ж саме, що і бажання. На цю рису, що мала місце у розвитку дискурсу любові у світовій культурі також вказував В.Ф. Ерн [473].

У змістовному ж плані для російської філософії кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. (епоха Срібного віку) мали значення передусім ті ідеї «новочасної філософії», що розкривали особливу роль любові як моральнісного почуття, що здатне долати егоїзм, з'єднуючи в одне ціле суспільний та індивідуальний інтерес (лінії сентименталізму та сенсуалізму), тлумачили любов як фактор виховання людини (з цим пов'язана просвітницька філософія), розглядали любов у контексті законів «практичного розуму», які є, по суті, моральнісними законами (Кант), як умову гармонізації відносин між конкретним Я та всезагальним Я (Фіхте) або як принцип діяльності універсального духовного начала (Гегель, Шеллінг), аналізували любов до людини в якості істинної релігії (Фейєрбах).

2.5. Репрезентація феномена любові у філософії та художній літературі XIX-XX віків: західноєвропейська, українська, російська традиції

Наголошуючи на особливостях філософії та літератури XIX-XX століть в цілому, які впливають зі становлення та поступового укріплення «некласичного» філософського світогляду, насамперед треба відзначити, що російські мислителі (передусім – В.С. Соловйов та його послідовники) ведуть гостру полеміку із ірраціоналізмом і песимізмом у розумінні любові, обстоюючи думку, що любов як багатогранний феномен не можна зводити до якогось певного й однозначного буттєвого виміру, пов'язаного виключно з суб'єктивним сприйняттям людиною світу, поза її зв'язку з Абсолютом. Критичні зауваження торкалися насамперед концептуалізацій любові такими відомими філософами Заходу як А. Шопенгауер, С. Кіркегор, Ф. Ніцше, Е. Гартман, З. Фрейд. При цьому окремі думки мислителів XIX-XX ст. можуть бути конгеніальними філософії Срібного віку. Спробуємо позначити певні тенденції розвитку філософської та літературної традицій в означений період, які, на наш погляд, нададуть можливість виразніше представити й напрацювання російських філософів доби Срібного віку. Отже, почнемо з літератури.

Твори романтичної літератури подаються як розповідь про нерозділену любов, де центральним стає образ мрійника, який піднесено любить [296]. Французький романтизм представляє не лише світську (В. Гюго, А. Дюма, А. де Мюссе, Ж. де Сталь, Ж. Санд), а і християнську культуру (Ф. Шатобріан). В англійському романтизмі виділяється сонет П. Шеллі «Філософія любові», де проголошується ідеал Еросу Платона – поєднання земного і небесного [459]. Загалом у романтичній літературі поезія невідривна від життя, а краса життя слугує моральному вдосконаленні людей. Д. Байрон також відстоює культ піднесеної любові, незважаючи на песимістичні інтонації «Паломництва Чайльд Гарольда», що з'являються через Французьку революцію, яка не виправдала сподівань про свободу, рівність, братство [27]. Братство з Богом або без Бога (богоборчество) – дилема для інтелігенції та

романтичного героя – у цьому полягає трагедія більшості героїв літературних творів XIX століття. Водночас позитивний момент полягає в прагненні до справжньої свободи та у вірі про неминучість перемоги справедливості. У свою чергу творці німецького романтизму вважають, що в основі романтичної концепції любові лежить безкінечна ідея. Відбувається сакралізація любові та ствердження значимості чуттєвої культури. Романтики поєднують еротичний потяг і духовну любов, гармонізують відношення, з'єднують тілесний світ з Богом (Ф. Гельдерлін, Г. Гейне). У романі Ф. Шлегеля «Люцинда» зазначається, що еротична любов – засіб для очищення і духовності. При цьому, згідно філософії романтизму, саме в материнській жіночності полягає майбутнє світу, тобто відбувається поклоніння жіночому початку. Ф. Шлегель висловлює думку про духовний андрогінізм у любові, про те, що кожна жінка носить у собі любов як універсальну космічну силу [396, с. 33-36]. Ці думки будуть близькими і для культури Срібного віку. У свою чергу Новаліс вважав, що любов (як і філософія) повинна бути «усім і для усіх» (улюблений предмет є осередком раю) [396, с. 37-39]. Робиться висновок, що любов є ідеалом усякого устремління та кінцева мета світової історії, тому істинний шлюб мислитель знаходить у безкінечному єднанні.

Теорія романтичної любові розвивалась у напрямку до містицизму, який був не чужий філософії Срібного віку. У цьому контексті варто згадати німецького філософа Франца Баадера та його ідею своєрідного синтезу Еросу та Агапе [25]. Ф. Баадер бачить у любові дві протилежні сторони – піднесення і смирення. Загалом любов робить людей красивими, сильними, досконалими, кращими, ніж вони є насправді; водночас любов розкриває внутрішню природу людини. Смирення ж являє собою вищий етап любові.

Особливе значення для розвитку літератури та філософії у XX ст. матиме творчість данського філософа XIX ст. Сьорена Кіркегора, який є першим у європейській традиції критиком естетизму романтичного світогляду. Останній спирався на ідею співпадіння життя літературних героїв з уявленнями про ідеальні цінності. На думку ж філософа, у романтизмі має

місце підміна життєвих істин літературним прекрасним, що націлює С. Кіркегора на розуміння істини не як того, що є однаковим для усіх, загальнозначущим, незалежним від самої особистості – істина, на його думку, може бути тільки особистісною, екзистенціальною. Мислитель приділяє велику увагу релігійному еротизму як елементарній формі свідомості, що пов'язана з естетизмом. С. Кіркегором глибоко проаналізоване також моральне значення християнської любові. Він указує на контраст античної та християнської концепцій любові [203]. Любов, як вона представлена у стародавній культурі, засновується на естетичному принципі, тоді як християнська – на моральному. На думку філософа, тільки християнська любов володіє моральною цінністю в антиномічному поєднанні моралізму та естетизму [203].

Автором однієї із перших ірраціоналістичних концепцій любові став Артур Шопенгауер [465]. Тезою «статевий інстинкт – воля до життя» мислитель заперечує принципи романтичної любові. На думку філософа, в основі любові лежить родовий інстинкт («світова воля»). Індивід слугує природним потребам, а любовна пристрасть – лише ілюзія. Така позиція мислителя пов'язана із нігілізмом та песимізмом як висхідними установками його світогляду. Невипадково свого часу активно буде дискутувати з даною позицією В.С. Соловйов [330, с.20-23]. Разом із тим А. Шопенгауер пише, що вибірковість відрізняють істинну любов від несправжньої. В етиці А. Шопенгауера любов – це насамперед співчуття, жалість, в яких проявляється цінність доброчесності однієї особистості в її відношенні до цінності іншої особистості. У цьому контексті Н. Гартман виражає думку, що особиста любов для особистості – доповнення до її цінності, надання смислу її буттю. Щодо ж філософії Ф. Ніцше, то, як вважає С.Л. Франк, однією із геніальних заслуг філософа було розкриття ним антитези між любов'ю до ближнього та любов'ю до дальнього. Поняття «любов до дальнього» не має певного значення, хоча здебільше воно тлумачиться як любов до абстрактних речей, протиставити якій варто живу любов до конкретної людини.

У тому ж ХІХ ст. в роботах А. Сміта, О. Конта, Д.С. Мілля уводиться поняття альтруїзму [358; 189; 264], яке базується на співчутті, симпатії, філантропії. Щоправда, В.С. Соловйов буде сприймати альтруїзм доволі критично, стверджуючи, що любов ширша за альтруїзм.

У другій половині ХІХ ст. домінуючим напрямком у літературі стає реалізм (у філософії – позитивізм). У ньому на перший план виходить образ шляхетної, скромної, великої моральної сили дівчини (у творчості сестер Е. Бронте і Ш. Бронте; Т. Гарді). Для прикладу можна згадати Джейн Ейр як образ жінки, яка переносить випробування [69]. Відомою стає теорія любові Ф. Стендаля, яку він зробив маніфестом у творі «Про любов» і в романі «Червоне та чорне». Згідно Ф. Стендалю, любов – істинне покликання, якому присвячується усе життя, вона урівнює в правах усі стани та статі. Ф. Стендаль виступає як пристрасний шукач істини, яка відкрила би шлях до щастя для всіх людей на землі [294]. Те, що найбільше щастя полягає в тому, щоб доставляти щастя іншим людям, зображується в «Хроніках царювання Карла ІХ » П. Меріме, де католичка Діана рятує життя гугеноту Бернару під час релігійної війни між католиками і протестантами [263]. Генріх має мрію – свобода для всіх людей. Він намагається бути королем гнаних і бідняків. У реалістичній літературі саме таким чином розкривається тема відповідальності. Герой відповідальний за свою землю та королівство. У зв'язку з цим характерна сцена, коли юний Генріх і селянська дівчина стоять біля колодязя і дивляться, як світло неба відображується у воді та глибинах землі. Цікаво, що тема ця – існуючих суперечностей між різними християнськими течіями – набуде метафізичного забарвлення у міркуваннях В.С. Соловйова, який пропагував думку про об'єднання різних конфесій, а у ХХ ст. буде представлена Г. Манном у романах про короля Генріха, де також зображуються часи релігійних війн між католиками і протестантами та стверджується ідея взаємного порозуміння [245].

Паралелі між постановкою антропологічних проблем помітні у творчості Г. Флобера і Ф. Моріака. Ф. Моріак оцінював дійсність із позицій

католицької релігії, викриваючи вплив егоїстичних пристрастей на нориви. Він малює схожий на флоберівський образ Терези, яка, незважаючи на свій невибачний для суспільства гріх, проявляє жертвність у любові до Жоржа, спокутуючи свою провину [271]. Тут релігійним стає саме почуття любові. Герої іноді далекі від віри в Бога, але все ж поступають гідно, тому що любов облагороджує душу людини та підносить над суспільними догмами.

Філософія любові продуктивно розвивається і в найскладніше для людства ХХ ст., історія якого характеризується двома світовими війнами. Зважимо на західноєвропейську лінію філософування. Проблематика любові розглядається у філософії психоаналізу (З. Фрейд, А. Адлер), екзистенціалізму (Е. Фромм, Ж.-П. Сартр), філософської антропології (М. Шелер), інтуїтивної (А. Бергсон) і діалогічної філософії (М. Бубер), у соціології (Ф. Тьонніс, Г. Зіммель), у філософії історії (А. Тойнбі). Ідея любові актуалізується також в екзистенційній психології (Е. Фромм, А. Маслоу, В. Франкл, Р. Ленг, К. Хорні, Е. Еріксон), у фрейд-марксизмі (В. Райх, Г. Маркузе, Н. Браун, Д. Лукач), у постмодернізмі (Ж. Батай, Ж. Бодрійяр, П. Рікер, М. Фуко), в оптимістичному екзистенціалізмі (Н. Аббаньяно, О. Больнов). Останній, зокрема, вчить дивитись на дійсність люблячим поглядом. Концепт любові своєрідно проявляється в науково-фантастичній (А. Азімов) та антиутопічній літературі (Д. Оруелл). В літературі ХХ ст. стверджується основна думка, що стать входить у поняття Еросу, але не зводиться до нього. Стать – область безособового в людині, а любов – завжди індивідуальна, передбачає активний особистий вибір, наповнена духовним смислом. Цей факт відзначив у своїй книзі «Стать і характер» (1903) австрійський філософ О. Вейнінгер [39]. Він же пише, що людина початково задумана андрогіном. Показовою є також концептуалізація метафізики статі у Ю. Еволи [469], яка є доволі близькою із аналогічною теорією М.О. Бердяєва. Передусім мислителі сходяться у тому, що у головному «світовому питанні», пов'язаному зі статтю, необхідно перемогти неістинну сором'язливість. Ю. Евола не боїться «поринати»

думкою у сфері статі та сексуальності, усвідомлюючи, що без освячення їх світлом істинного гносису, вони ніколи не освятяться. У цілому, любов – прагнення людини відновити втрачену єдність та отримати цілісність в усіх планах свого буття – тілесному, душевному, духовному. Мислитель вважає, що секс – не зло, а шлях до добра, тому пропонує тантричний шлях – преображення сексуальної енергії – в цьому метафізика статі Ю. Еволи демонструє свій глибокий зв'язок із східно-езотеричними вченнями.

У цілому, ХХ ст. створює нову систему цінностей: відбувається розвиток психоаналізу, все ретельнішим становиться вивчення сексуальності у різних філософських течіях і психологічних школах, звичними стають розмови про «сексуальну революцію», що відбулась в США та Європі. Розпочинається цей перегляд усталених в історію культури уявлень передусім з теорії З. Фрейда, який розуміння усіх видів любові засновує на сексуальності. Він виділяє два види любові – чуттєва та ніжна [430]. Відбувається редукція любові до лібідо, бажання, сексуального потягу. На думку З. Фрейда, сексуальні обмеження необхідні для культурного виховання людини, тобто Ерос – суттєвий фактор розвитку культури. В. Франкл закликає все зробити для розвитку культури любові [428]. На його думку, смисл життя – у цінності кожної людини, в активності та оптимізмі, а любов – єдиний спосіб зрозуміти іншу людську істоту в глибокій суті її особистості, побачити її потенціал.

Окремо слід розглянути феномен любові в релігії та релігійній філософії. У східній традиції (Ш. Радхакрішна, С. Вівекананда, А. Гхош) концепт любові ототожнюється із йогою божественної любові та із дао любові (Д. Крішнамурті, Ч. Йолан). Людина отримує любов тоді, коли досягне спокою «в чистоті нірвани», споглядання істинної форми справжнього «Я» (Атмана, тотожного Брахману). У західній же теології (католицький неотомізм, протестантська теологія) земній Ерос протиставляється духовній любові до Бога, яка виступає головною цінністю.

Слід відзначити, що в цілому у культурі ХХ ст. загострюється антропологічна проблематика, на перший план у філософських побудовах виступає не абстрактна метафізика, а буття конкретної людини. Найбільш близькою до світовідчуття Срібного віку представляється теорія любові Еріха Фромма, адже у ній передусім стверджується любов та буття. У книзі «Мистецтво любити» Фромм розглядає любов у контексті філософії існування [431]. На його думку, любов виникає через почуття самотності та тривоги: «Усвідомлення людської роз'єднаності поза возз'єднання любов'ю – ось джерело сорому. І тут же міститься джерело відчуття вини і тривоги» [431, с. 17]. Любов відображає прагнення вийти із меж індивідуального життя, це єдиний спосіб подолати страх самотнього існування. Е. Фромм виділяє п'ять типів любові: братська, материнська, еротична, любов до самого себе, любов до Бога. Філософ упевнений, що усі теорії любові мають починатися із теорії про людину. При цьому серед різноманітних типів любові Е. Фромм підкреслює фундаментальність братської любові [431, с. 80], яка виражається у здатності поважати, піклуватися, бути відповідальним, співпереживати по відношенню до будь-якої людини, знати її, тому це основа інших видів любові. На думку філософа, материнська любов безумовна за своєю природою, тому що мати любить свого дитя самого по собі, а не за виконання ним якихось функцій або наявності якостей. Е. Фромм визначає залежності на шляху любові – садизм і мазохізм [431, с. 34-35]. Еротична любов спрямована на єдину людину та характеризується жагою нероздільного єднання з ним [431, с. 90]. Е. Фромм говорить, що любов не треба плутати із незрілої формою любові – закоханістю. Натомість любов дає почуття новизни, дива та безкінечності особистості. На думку мислителя, у любові до себе, піклуючись про розвиток своєї особистості, штовхаючи своє «Я», ми розвиваємо в собі здатність цінити іншу особистість.

Багато суттєвих ідей про любов в екзистенційному ключі висловили представники діалогічної філософії. Так, М.М. Бахтін у роботі «До філософії вчинку» пише, що ціннісне різноманіття людського буття може бути дане

тільки у любовному спогляданні, тільки любов може утримати та закріпити це різноманіття у системі «Я-Інший» [36]. М. Бубер у цьому ж дусі говорить, що відношення до Іншого є первіснішим у порівнянні з відношенням до власного «Я» [72]. Система і відношення «Я-Ти» у М. Бубера таке, що любов не властива «Я» таким чином, щоб «Ти» було лише її змістом, її об'єктом, вона завжди міститься між «Я» і «Ти». При цьому відношення любові можуть вибудовуватись різноманітно – через рівність, взаємність, бачення особистості в її цілісності тощо. Як і М. Бубер, К. Ясперс пропонує шлях до істинного існування через глибинне спілкування, екзистенційну комунікацію. Не можна не побачити, що дана лінія філософування є надзвичайно споріднена із думками, що висловлюються мислителями, які належать до російської «філософії всеєдності», де людське буття розглядається принципово як буття у співвідношенні з іншими людьми.

Як було відмічено вище, концепт любові розробляється також у соціології. Так, П.О. Сорокін зазначає, що ідеальна любов досягає максимуму по мірі наближення до наших часів, вона формує суспільство протягом усієї історії [368]. Німецький соціолог Георг Зіммель розмислює про трансвітальність любові як первісну категорію, що народжується із самодостатності внутрішнього життя [396, с. 66-76]. На його думку, життя має слугувати любові, тому що любов вище за життя. При цьому треба розрізняти любов та ізольовану чуттєвість, любов як генетичний зв'язок і шлюб, що має телеологічно-родовий смисл. Г. Зіммель стверджує, що любов заперечує інтерес до продовження роду, тому трагедія Ромео та Джульєтти обумовлена мірою їх любові: цьому виміру немає місця в емпіричному світі. А закон любові виконується тоді, коли виникає своє інше та протилежне до себе. Тож, любов центральна для самої себе, а не для якоїсь цілі [157-158]. Для Еммануеля Левінаса відповідальність як основа культури вище за свободу, тому він бачить у любові здатність людини узяти на себе долю іншої людини, відчути її унікальність. У свою чергу любов «дивиться» за справедливістю, яка народжується та витікає одночасно із любові [207; 208].

Це згода, співчуття та відповідальність за Іншого, у якій здобувається вища реальність.

Намічається тенденція тлумачення філософії як мудрості співчуття, жалості та любові. Мігель де Унамуно – іспанський письменник і філософ пише, що любов трагічна і в світі, і в житті [396, с. 129-146]. Любов збагачує, персоналізує все, що любить. Любити духовно – значить співчувати, і хто сильніше співчуває, той сильніше любить. Така любов жінки – завжди співчутлива, в суті, материнська, яка відкривається тоді, коли людина знаходить свою нікчемність. Водночас людська душа може співчувати навіть Богу, віра в якого народжується із любові, засновується на вірі у власну людську особистість та духовність.

Актуальність Макса Шелера для російської філософії обумовлюється інтересом до нової антропології в умовах ціннісних трансформацій. М. Шелер розглядав любов в аксіологічному аспекті. У роботі «Сутність і форми симпатії» філософ проголошує: «Люби все, що являється носієм цінності, а людей «поганих» в особливості, не будь фарисеєм, щоб удаватися «гарним» [165, с. 446]. М. Шелер обмежує любов тим, що свято, що належить цінностям культури та є благородним, він виключає із любові потяг до речей [165, с. 492]. Мислитель бачить в любові істинне людське призначення та вищу цінність. На його думку, любов є тоді, коли одне суще залишає себе, щоб взяти участь в іншому суцтоту. Згідно з М. Шелером, сутність людини – не мислення або воля, а любов (*ens amans*) [159, с. 394]. Будь-яке пізнання та прийняття цінностей людиною ґрунтується на її здатності бути причетною до буття, яке корениться саме в любові. Порядок цінностей і діяльності, що приймає цінності, створюють «*ordo amoris*» людини, тобто роблять із неї морального суб'єкта. *Ordo amoris* – одне царство, що не має емпіричних меж, починаючи із першоатому та аж до Бога як вершини того, що достойно любові. Центром же особистості є дух, вільний відносно тілесних і вітальних афектів. М. Шелер будує свою етику на основі допущення пріоритету любові перед пізнанням, онтології перед ґносеологією, а статева любов трактується

як особистісна зустріч високої космічної концентрації, як вираження вселенської любові [250]. На думку філософа, людину слід правильно зрозуміти як незалежний від біологічної природи дух, який підпорядкований новому порядку, що заснований на любові як русі і переході до божественного. М. Шелер говорить, що гріхопадіння – метаісторична подія, постійна тенденція світового процесу. Самим собою, своєю любов'ю людина повинна спокутувати гріховність. Вона нічого не варта без вищого, але й вище недосяжне для людини. Вище, на що здатна людина, – любити речі так, як любить їх Бог. У М. Шелера відбувається вплив техніки феноменологічної редукції, що показує аскетичну: осягнення сутності є шлях до обоження людини (тут сутність не протиставляється існуванню). Тож, любов – просування від цінності до цінності (вічне прагнення Фауста І.В. Гьоте), універсальна сила, що діє у всьому. Ця єдність – не замкнутість, тому що кожний предмет не здатний вичерпати своєї повноти [489]. Таким чином, М. Шелер створив наукову ієрархію системи цінностей, вершиною якої виступає любов, яка спрямовує кожну людину до досконалості.

У фундаментальній роботі Дітріха фон Гільдебранда «Метафізика любові» любов до Бога є носієм вищої моральної цінності та включає в себе всю моральність [112]. Божественна заповідь стає запрошенням і закликком до любові. Д. Гільдебранд говорить, що треба уміти прийняти дар любові, який передбачає відповідальність. Філософ проводить метафізичний і феноменологічний аналіз любові, критикуючи психологізм З. Фрейда. На думку Д. Гільдебранда, сутність любові полягає в тому, що людина може зацікавитись іншою людиною, у результаті чого виникає солідарність, яка має місце по відношенню до власної персони. Але будь-яка любов прагне не тільки до власного спасіння, а єдність особистостей – не джерело любові, а її досягнення. На думку мислителя, любов повинна бути спрямована до божественного первообразу. Автор протиставляє егоїстичну та безкорисливу, фізичну та екстатичну любов, amor concupiscentiae (любов-бажання) і amor benevolentiae (любов-доброчливість). Д. Гільдебранд надає перевагу

карітативній любові, яка примушує виконувати принцип *ordo amoris*, проявляти жест доброзичливості та єднання – *intentio benevolentiae, intentio unionis*.

Екзистенціальна лінія філософування, зважаємо тут на творчість Ж.-П. Сартра [344-345], створює свою оригінальну концепцію любові. Філософ вважає, що мета любові – впливати на свободу іншої людини, але разом із тим залишати її непорушною. Інший для «Я» дає буття, завдяки його визнанню «Я» отримує деяку гідність. Тобто для Сартра любов – прагнення відобразитися в Іншому, щоб побачити в ньому визнання та обґрунтування свого буття. Як стверджується, кожна особистість досягає самопізнання тільки через своє відношення до іншої людини. Тому сфера таких емоційних проявів любові як сором, ревність має важливе екзистенційне значення. Не можна не відзначити, що певним чином є близькою до розуміння людських взаємовідносин та тлумачення смислу любові у екзистенціалізмі є позиція Мартіна Лютера Кінга, узагальнюючи яку, можна ствердно говорити, що любов – реальна та абсолютна умова людського буття, навіть у ситуації виживання, є ключем до вирішення сучасних суспільних проблем [181]. Він говорить про всепрощення як каталізатор початку нового життя, бачення людини в новому світлі, тому що любов – єдина сила, яка здатна перетворити ворога на друга. На думку М.Л. Кінга, суспільство дуже довго йде за практичним шляхом, але він призвів лише до хаосу та безладу. У свою чергу любов – найдовговічніша сила в світі.

Католицькі мислителі-неотомісти (Е. Муньє, Ж. Марітен, М. Блондель, Г. Марсель) протиставляють земній любові духовну любов до Бога (Агапе). Концепція неотомізму являє собою єдність блага, краси та буття, взаємозв'язок інтелекту та волі, гармонію розуму та віри. Для прикладу, у Е. Муньє «бути» означає любити, буття тотожне любові [275]; у Ж. Марітена не існує дуалізму між цінністю та моральним обов'язком, тому що вони пов'язані природним законом [248]. Неопротестантські мислителі – Е. Бруннер, Д. Гільман, Р. Джоенн, Р. Нібур, Д. Флетчер, Д. Еванс – також дають релігійну

інтерпретацію феномена любові («аст-агапізм»). Протестантське богослов'я К. Барта [29] і П. Тілліха [388] є, на наш погляд, підстави порівняти із теологією С.М. Булгакова [74]. Зокрема, як і К. Барт, С.М. Булгаков висловлював думки про необхідність всезагального спасіння світу та людини. На це звертає увагу також М.О. Лосський: «Апостол Павел говорить, що Бог хоче, щоб усі люди спаслись» (1Тим. 2, 4), а «якщо хоче, то, звісно, знайде способи повести усіх достоїнством добра». У кінці кінців, говорить він, все покориться Богу» [223, с. 379-380].

Серед релігійних мислителів ХХ ст. виділяється також Альберт Швейцер, який пропонує етику благоговіння та зцілення любов'ю, благоговіння перед життям, безкорисливе служіння людям [453, 454]. Це не дозволяє нехтувати інтересами світу, а стверджувати вічний мир. Тому духовність як етика самовдосконалення та етика самозречення можуть бути одним. Пауль Тілліх знаходить зв'язок етичної та онтологічної природ у любові [388]. Філософ зазначає, що існують не типи, а модифікації любові. На його думку, якщо життя – це актуальне буття, а любов – рушійна сила життя, тому любов спонукає все, що є, стати більшим, ніж воно є, спонукає до єднання розділеного, возз'єднання передуює поділу. Англійський філософ К.С. Льюїс у своїй книзі «Любов» [234] засновується у своїх положеннях на авторитеті як релігійних мислителів, так і художніх образах літературних творів. Головна його тема – божественна любов. Він не протиставляє божественну та людську любов – вічне таїнство, шлюб Неба (Отця) та Землі (Матері). Водночас К.С. Льюїс виділяє два типи любові: 1) любов-потреба і 2) любов-дар. Любов-дар – рідкий тип любові, що заснований на самозреченні. У свою чергу жертвенна і романтична любов – «глас Божий»: «Її терпіння, її сила, її блаженство, її милість, її бажання, щоби іншому було добре, споріднюють її з Божою любов'ю» [413, с. 106].

Цікаве тлумачення любові пропонує французький філософ, вчений, релігійний мислитель П'єр Тейяр де Шарден. Він розглядає феномен любові з точки зору загальної теорії еволюції людини, яку розвиває в своїй роботі

«Феномен людини» [386]. На думку філософа, любов – творча космічна енергія, що в однаковій мірі належить усьому живому, це примирення елемента та цілого, єдності та множинності. Як вважає Тейяр де Шарден, любов – основа майбутньої ноосфери та наджиття. У російській релігійній філософії другої половини ХХ ст. ці ідеї розвиватиме Олександр Мень [257]. Цінні речі про істинну любов розвиватиме Г. Марсель, говорячи, що допоки людина любить, нічого не втрачено [252]. Мислитель підкреслює, що любов, оскільки вона відрізняється від бажання, протистоїть йому, підпорядковує «Я» вищій реальності, веде до вірності. О. Хакслі робить свій внесок у розуміння любові, говорячи, що любов – це форма знання, і коли любов достатньо безкорислива та сильна, це знання стає об'єднуючим і має якість безпомилковості [435]. При цьому любов не є емоцією, вона розпочинається як зусилля волі та досягає свого піку, як чисто «духовне осяяння». На думку О. Хакслі, вищою формою любові є духовна інтуїція, за допомогою якої втілюється цілісність (цю ж думку висловлював М.О. Лосський).

У художній літературі ХХ ст. тема любові розвивається насамперед як відповідь на бездуховність часу, котра все більше усвідомлюється митцями і розкривається з новою силою [296]. Концептуально залишається віра в людину та гуманізм. Так, у французькій літературі великий гуманіст ХХ ст. Ромен Роллан вважає, що для досягнення любові в суспільстві, необхідно гуманізувати культуру, створити нове мистецтво, а з ним і нові естетичні орієнтири. Головним у його творах виступає внутрішній світ героя, його велике серце, відважна та бездонна душа, здатна вмістити інші душі, яка готова віддати все найкраще в собі [327]. Невипадково С. Цвейг назвав Р. Роллана совістю Європи. Не можна не відзначити, що Р. Роллан звертається до творчої спадщини Мохандуса Ганді, для якого ненасилля (ахімса) – «зброя сильних», тому закон правди і ненасилля треба зробити законом життя [104].

Послідовно ідею гуманної та християнської любові у своїй творчості проводить Антуан де Сент-Екзюпері. Його повісті пройняті життєствердливою вірою в людину. Він прославляв працю та подвиг,

кріпку чоловічу дружбу. Своє відношення до феномену любові письменник виражає афористично: «<...> любити – це не значить дивитися один на одного, любити – це значить разом дивитися в одному напрямку» [352, с. 337]. У повісті «Південний поштовий» навіть підкреслюється, що пошта закоханих драгоцінніша, ніж саме життя [352, с. 22]. Філософська казка письменника-мислителя «Маленький принц» є класичною енциклопедією любові. Головна думка казки – необхідно вміти любити та бачити серцем («Зірко тільки серце!»). У творі розповідається про любов Маленького принца до своєї Троянди – вічна любов героя до простої квітки [351]. Автор ставить проблему відповідальності, шукаючи відповідь на питання, як запевнити людей, що кожна людина відповідальна за долю всієї планети.

Німецька література стала маніфестом антифашизму. Життєлюбність протистоїть фашизму у Георга Гейслера – героя твору Анни Зегерс [153]. «Сьомий хрест» – символ непереможності антифашистських сил і безсмертя. Тема любові лунає і в інтелектуальному романі, зокрема, йдеться про роман Томаса Манна «Йосиф та його браття», де стверджується думка про неминучість перемоги творчих сил у майбутньому, відбувається примирення Йосифа з братами, яких герой прощає [246, 247]. Концепт любові особливо яскраво виявився в творі Германа Гессе «Гра в бісер» [110]. Головна ідея гри в бісер – вище пізнання та любов, прийняття будь-якої дійсності, прагнення до гармонії та досконалості. Герой твору Патер Іаков висловлює думку про те, що людині не слід прагнути до втечі із активного життя (*vita activa*) в споглядальне життя (*vita contemplativa*). Людина повинна перебувати в безкінечних «мандрах, відчувати себе як вдома одночасно «тут» і «там». Для Патера Іакова в історії важливі суспільства, які роблять спроби об'єднати людей за наявності духу, культури, а не за допомогою кровопролиття. Тобто шлях до перетворення суспільства в духовному перевихованні особистості, а не в застосуванні сили (у цьому впевнений герой Йозеф Кнехт).

Тема любові активно проявляється і в літературі Великобританії, де атеїстична свідомість приходять до віри через любов і дружбу. Грем Грін

оповідає про католицького священика, якого переслідує за його релігійні погляди мексиканський режим [120]. Священик виражає співчуття будь-якому людському еству, протиставляючи конкретні дії абстрактному гуманізму. У свою чергу Айріс Мердок розкриває любов зрілого чоловіка Бредлі та юної Джулії [259]. У літературі США Т. Драйзер, Д. Лондон, Д. Селінджер, Ф. Фіцджеральд не приймають відношень сучасного їм суспільства. Письменники досліджують конфлікти між етичними цінностями та бажанням добитися кар'єри, створюють сатиру на споживацьке суспільство. При цьому герої-нонконформісти проявляють співчуття та «носять тягар нерозділеної любові до людей». Наприклад, Бланш – героїня п'єси Т. Уільямса – вірить у життя, у людське тепло, від цього ідеалу вона не зрікається і в падінні [404]. У повісті Е. Хемінгуея «І сходить сонце (Фієста)» герой Джейк Барнс проповідує ідею єдності [439]. Кетрін та Фредерік у романі «Прощавай, зброє!» говорять один одному: «Ти – моя релігія. Ти – все для мене». У романі «По кому дзвонить дзвін» любов як велика життєва сила протистоїть війні [438]. У героїв присутнє прагнення до іншого життя, мотив безглуздя війни та її несумісності з любов'ю. Відбувається переворот у душі героїв, що треба радіти простим речам, а першооснови життя знаходяться там, де є місце добрим товариським відношенням. У романі «По кому дзвонить дзвін» іспанка Марія та американець Роберт Джордан люблять із чистотою почуттів, їх любов – оазис у попелі війни. У свою чергу Т. Уайлдер у своїх романах розкриває істинну віру простих людей [402-403]. Тут любов – не просто інтимний світ двох людей, а робота всього життя, єдиний смисл життя людини.

Таким чином, у центрі уваги письменників ХХ століття – завжди людина. Письменники вірять, що людина подолає усі перешкоди та переможе. Вони вірять у преображення світу та пробудження людяності силою людського духу; закликають кожную людину згадати, що вона – людина. По суті, художню літературу ХХ століття та культуру Срібного віку споріднює віра та любов до людини самої по собі.

Концепт любові розкривається також і в українській літературі, де домінантою стала любов до України [149]. У драмі «Наталка Полтавка» І. Котляревського розгортається соціальний конфлікт на тлі «любовного трикутника» [191, с. 243-292]. Любов найвищою силою розкривається у творах Т. Шевченка, П. Куліша, І. Франка, І. Нечуя-Левицького, Лесі Українки (образи Мавки і Лукаша), О. Кобилянської та багатьох інших. У багатьох творах лунає мотив, що праця повинна бути для людини добром та щастям; зображується образ Лади – богині шлюбу (за язичницькими уявленнями), який екстраполюється на образ України, яка повинна стати політично вільною. Статева любов краще за все розкрилась в інтимній ліриці, де домінують особисті переживання, що відповідає ліризму української природи (В. Сосюра, М. Рильський, П. Тичина, Є. Маланюк; «шістдесятники» – В. Симоненко, Д. Павличко, І. Драч, Л. Костенко, В. Стус). Інтимна лірика дає переживання через драматичну розлуку з коханими. Але еротична любов проявляється та реалізується насамперед у любові до України. Ідеал же держави знаходиться в Київській Русі. Любов проявляється і в творчості письменників «Розстріляного відродження». Є. Плужник краще за всього висловив настрої свого покоління: «Я знаю: / Перекують на рала мечі. / І буде так: / Пшеницями зійде кров, / І пізнають, яка на смак Любов. / Вірю» [405, с. 251]. У літературі останніх десятиліть можна виділити любов-відповідальність у творчості О. Гончара та О. Забужко.

Особливе звучання тема любові отримала у вітчизняній культурі ще з епохи Київської Русі, що сприйняла християнське учення про любов (любов Петра і Февронії Муромських, «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона). Виокремлюються батьківська та материнська любов (молитва княгині Ольги за свого сина Святослава) [337]. Характерні для цього періоду поучення князя Ярослава Мудрого, Володимира Мономаха, Константина, Марії, Климента Смолятича, Кирила Турівського, Андрія Рубльова. Г.П. Федотов зазначає, що, прийнявши від Візантії аскетичний ідеал, російське християнство починає вносити в нього елемент карітативний, елемент

служіння та милосердя [407]. Пізніше люди, які створювали монастирі, були одночасно просвітниками оточуючого світу та стверджували ідеал любові (Ніл Сорський). У свою чергу Г.П. Федотов розкриває ідеал фігури св. Філіпа Московського. На думку Г.П. Федотова, жива мораль прийнятніша за аскетизм, у ній більше свободи, живе братство має змінити насильницькі форми управління [17]. Тому істинна релігійна діяльність – суспільне служіння для Небесної Святої Русі. А почуття любові – тонка реакція людського серця, яке є осердям духовного життя (Г.С. Сковорода, П.Д. Юркевич), культура ж – форма вільної творчості людини.

Г.С. Сковорода висуває головний сократівський принцип: «Пізнай самого себе». Тобто у самопізнанні він бачить шлях до любові та щастя. На думку філософа, справжнє щастя знаходиться не ззовні, а в нас: щастя – в серці, серце – в любові, а любов – у вічності [356]. Спорідненістю натур обумовлені любов і дружба у відношеннях між людьми, яких може об'єднати спільна справа. П.Д. Юркевич у дусі платонізму вважає, що мислення та буття тотожні, проте істина пізнається не лише мисленням, але і «серцем», любов'ю [477]. При цьому найвища ступінь сходження до Абсолюту є вже містичним спогляданням. В.С. Соловйов став засновником оригінальної школи російської релігійної філософії, яка включає в себе цілу плеяду філософів, наділеними різними талантами та широкою ерудицією. Серед них були також філософи-богослови – В.В. Зеньковський, Н.С. Арсеньєв, П.І. Новгородцев, П.Б. Струве, В.Ф. Ерн. Стиль органічного поєднання філософської проблематики та літературної публіцистики був із самого початку заданий у 1906 році створенням Московського релігійно-філософського товариства на ім'я Володимира Соловйова. У 1907 році було створене Петербурзьке релігійно-філософське товариство. У цей період традиційні теми філософської та релігійної думки отримували свій розвиток у нових літературних формах.

Епоха Срібного віку була багата на досвід вираження метафізичних ідей у художній творчості. Такими взірцями літературної метафізики є

творчість Д.С. Мережковського, В.В. Розанова, В.І. Іванова та інших. Основною трибуною філософів стає участь у літературно-філософських журналах («Логос», «Нові ідеї у філософії», видавництво «Путь») та збірниках («Проблеми ідеалізму»). Збірник «Вехи» (1909) має яскраво виражений світоглядний характер. Автори хотіли вплинути на настрої інтелігенції, запропонувати їй нові ідеали. Основній критиці підлягла традиція радикалізму, що була характерною для революційної частини інтелігенції. В цей же період зміцнюється лінія філософування, обернена на релігійний вимір буття, внаслідок чого виникає такий феномен духовної культури ХХ ст. як російська релігійна філософія. М.П. Полторацький пише про цей феномен, виділяючи такі її теми та риси, як прагнення до свободи та любові, соборність, софійність, онтологізм, релігійний космологізм та антропологізм (антропокосмізм), учення про Боголюдськість та Царство Боже, есхатологізм [308]. Визначаються загальні риси російської філософії: зв'язок із художньою літературою (літературоцентричність), співставлення моральних і матеріальних цінностей для буття особистості та суспільства.

Одна із найважливіших думок для культури Срібного віку полягає в тому, що духовність передбачає ідею Бога як необхідного людині центру, по відношенню до якого людина осягає «буття через себе». Таким чином, відношення «людина-абсолютний центр» – основне відношення культурного процесу. У свою чергу М.О. Бердяєв визнає особливістю російської релігійної та філософської думки її пошук цілісності: «Російська релігійна філософія особливо наполягає на тому, що філософське пізнання є пізнанням цілісним духом, в якому розум поєднується з волею і почуттям» [46, с. 180]. Філософ при цьому наголошує і на екзистенційному вимірі, характерному для даної філософської традиції: «Російська філософія, релігійно забарвлена, хотіла бути екзистенціальною, в ній сама людина, що пізнає і філософує була екзистенціальною, виражала свій духовний і моральний досвід» [46, с. 181].

Російська філософія першої половини ХІХ ст. мала безумовний вплив на В.С. Соловйова, філософський світогляд якого є засадничим для

переважної більшості російських філософів доби Срібного віку. Так, певним чином П.Я. Чаадаєв передає Соловійову інтерес до теми пошуку Царства Божого на землі, зазначаючи, що не через батьківщину, а через істину йде шлях до вічності [445]. У свою чергу І.В. Кирєєвський і О.С. Хом'яков намагаються подолати абстрактний ідеалізм та переходять до конкретного ідеалізму та ідеї цілісного знання. Цей шлях продовжує і В.С. Соловійов, який був одним із перших, кому випала честь створення системи християнської філософії в дусі ідей попередників-слов'янофілів. Якщо ж зважити на їх ідеї, то зазначимо, що ідеал суспільного ладу І.В. Кирєєвський бачив в общині [183]. Держава повинна бути побудована на принципах християнської віри та ідеалі соборності. О.С. Хом'яков вважає, щоб пізнати явища в їх життєвій реальності, людина повинна вийти за межі самого себе та перенестись у них силою справжньої любові, яка присутня в соборній Церкві, де люблять божественну правду [441]. О.С. Хом'яков трактує католицизм як єдність без свободи, протестантизм – як свободу без єдності. На його думку, тільки в православ'ї існує гармонія між цими категоріями. О.С. Хом'яков розвинув теорію про лад релігійного життя, яку можна резюмувати у формулі: «Церква як синтез єдності та свободи в любові». Мислитель постійно підкреслював важливість утвердження принципу нерозривної єдності любові та свободи. Саме це є особливо цінним в його релігійних та філософських роботах. Відзначимо, що у сфері богословсько-філософських думок щодо любові О.С. Хом'яков знаходить нові рішення: «Знання істини дається взаємною любов'ю. Любов – головне джерело пізнання християнської істини» [46, с. 186]. У свою чергу соборність – вільна єдність багатьох особистостей на основі спільної їх любові до Бога та абсолютних цінностей.

Багато сутнісних ідей у дусі філософії любові, що безперечно вплинули на становлення філософської культури Срібного віку, висловив М.Ф. Федоров, який писав: «Спасіння в окремішності, нарізно – неморально» [406, с. 245]; потрібно «нерозривна єдність Отця, Сина і Св. Духа. Іншої високої мети, окрім воскресіння батьків, або відтворення всезагальної

любові, немає і бути не може»; «потрібно шукати братства, а усе інше саме собою приложиться» [406, с. 422]. М.О. Бердяєв писав про М.Ф. Федорова в «Російській ідеї» так: «Він – ворог індивідуалізму, прихильник соціального колективізму, братства людей» [46, с. 239].

Учення М.Ф. Федорова характеризується досягненням миру через культуру, через перетворення матерії силами людини за рахунок науки та праці для духовного самовдосконалення на основі любові, добра та краси: «Наше родове життя не буде справою розуму, доки людина залежить від сліпої сили природи, доки вона не зробить її знаряддям сукупного розуму та єдиної сукупної волі <...> Шукання смислу є шуканням загальної справи <...> Воскресіння – торжество моральнісного закону над фізичною необхідністю» [406, с. 201]; «Залишатися знаряддям смертоносної сили природи – значить відрікатися від людської справи <...> Людина – виконавець волі Бога». Необхідно «обернути несвідому сліпу силу природи в свідому, керовану розумною волею» [406, с. 390]. М.Ф. Федоров говорить про єдність усіх особистостей у любові: «Істинна релігія одна, це культ предків і притому всесвітній культ усіх батьків як одного отця, невід’ємних від Бога Триєдиного» [406, с. 74]. Статевий інстинкт М.Ф. Федоров протиставляє цнотливості як одному з вірних шляхів до воскресіння. За думкою мислителя, перемога над смертю означає вимогу воскресіння отців, перетворення енергії народжуючої в енергію воскресаючу [406, с. 243]. Тобто у М.Ф. Федорова енергія статі перетворюється в енергію, що воскрешає батьків [46, с. 244]. Філософ знаходить підтвердження своїй теорії у християнській релігії: «В ім’я Христа об’єднуються усі ті, хто живе для загальної справи воскресіння. Воскресіння Христа вимагає всезагального Воскресіння» [406, с. 218]. Звідсіль випливає і наступне утвердження Федорова: «Єдність за зразком Трійці є тісний союз осіб, в якому виражено те начало, котре ми називаємо моральністю, доки не буде загальної справи, загальної мети, до тих пір і касти не зруйнуються, і люди не будуть мати єдиного Бога» [406, с. 399]. Таким чином, у М.Ф. Федорова присутнє

прагнення до вирішень сучасних проблем ноосфери. Космізм М.Ф. Федорова та його філософія «спільної справи» істотно вплинули на В.С. Соловйова та й взагалі на російську філософію та літературу ХХ століття.

У літературі ХІХ століття проблематика любові розкривається передусім в ліриці, де можна виділити такі риси – тотожність внутрішнього та зовнішнього в людині та природі, поєднання земного та небесного. Сміслом життя здебільше виступають високе почуття любові, вірна дружба, мрійливість. У російській літературі передусім ідеалізуються жіночі образи. В цьому відношенні показовим є роман у віршах «Євгеній Онегін» О.С. Пушкіна, для якого образ Тетяни – «вірний ідеал». Поет показує любов Тетяни Ларіної та Євгенія Онегіна, трагедію їх нерозуміння та нерозділеної любові, неусвідомлення глибини переродження героїв. У О.М. Островського Лариса Огудалова представлена як душа «руського космосу» [297]. Навіть смерть вона сприймає як спасіння та її прощальна ніжність звернена до усіх, хто її образив. Для російської публіцистики провідним в цей період буде розуміння любові М.Г Чернишевським: «Пам'ятайте, – говорить він їй, – що вас я кохаю настільки, що вашому щастю віддаю перевагу порівняно із своєю любов'ю» [412, с. 297].

Слід зазначити, що у російській культурі рубежу ХІХ-ХХ ст. навколо сімейно-шлюбних стосунків розгорнулася ціла дискусія. Її центром стала позиція Л.М. Толстого, який стверджував, що закоханість «виснажується» у шлюбі задоволенням чуттєвості, внаслідок чого і чоловік, і жінка починають ненавидіти один одного, а діти повторюють печальний шлях своїх батьків [392]. На думку Л.М. Толстого, мета людства – реальне єднання людей, тому людина повинна розуміти благодатність факту буття іншої людини, подолати власну егоїстичність [394]. Письменник прагне до створення братства людей незалежно від національних та станових відмінностей [393]. На думку М.О. Бердяєва, Л.М. Толстой пропонує релігійний анархізм, тобто заперечення початку влади та насилля: «Л.М. Толстой пропонує ризикнути світом задля виконання закону Бога <...> Якщо людина перестане чинити супротив злу

насилля, тобто, перестане йти за законом цього світу, то настане Царство Боже» [46, с. 173]. Л.М. Толстой пише, що великий крок вперед у свідомості людства дає християнське вчення саме в тому, що закликає любити ворогів (для буддизму та ісламу закон любові обов'язковий не завжди). Л.М. Толстой не визнав церковне християнство, хоч узяв за основу саме християнське учення про любов, яка не вичерпується плотською пристрастю, та цнотливість. Тут любов як сутність душі людини виключає можливість думки про будь-яке насилля. Тому Л.М. Толстой заявляє, що істинний шлюб той, який заснований на любові [395]. Така квінтесенція роздумів Л.М. Толстого про шлюб переросла в ціле учення, що знайшло своїх послідовників [258].

У різку полеміку із Л.М. Толстим вступив В.В. Розанов, який почав обговорення у пресі цих питань. Філософ пише із цього приводу, що зв'язок статі з Богом більший, аніж зв'язок розуму з Богом, навіть чим зв'язок сумління з Богом [322; 324]. Головна ідея В.В. Розанова полягала в розкритті глибокого зв'язку статі та релігії [321]. Він стверджував, посиляючись на свідчення з історії давнього світу, що релігія та стать виходять із одного кореня. Так В.В. Розанов прийшов до розуміння релігійного смислу сексуальності, божественності статі (він ставить знак рівності між поняттями стать і сексуальність). В.В. Розанов бачить у статі не знак гріхопадіння, а благословення життя, сповідує релігію народження, культивує сімейні стосунки [320]. Тут сім'я – центр світобудови соціально та морально організуюча сила, що створює спадкоємність та зв'язок поколінь. Тож, своїми роботами В.В. Розанов зробив заборонену тему статі предметом широкої суспільної дискусії. Виділяється щодо поставленої проблеми статі передусім його двотомна книга «Сімейне питання в Росії» (1903) [323]. У підсумку відзначимо, що загалом розанівські роботи про стать, сім'ю, шлюб викликали великий резонанс у російській суспільній свідомості [39]. У вищезгаданій полеміці, що виникла у російському суспільстві, С.М. Булгаков і П.О. Флоренський, у свою чергу, стверджували, що християнство

не є ані за стать, ані проти статі, а розгляд людини перенесли зовсім в іншу площину [279].

Творчість Ф.М. Достоевського в рецепції мислителів Срібного віку стало, на нашу думку, вершиною «філософії любові» в російській художній літературі («Біси», «Записки з підпілля», «Сон смішної людини»). Культура Срібного віку відкриває широкий світ ідей та образів Ф.М. Достоевського. Його філософія наповнена думкою про братство та єдність всього людства, пов'язаних з метою історії – єднанням усіх у законі любові. Невипадково, у романі «Ідіот» [140] любов князя Лева Мишкіна [128, с. 111] до Настас'ї Філіпівни порівнюється із зарученням Христа та Церкви. Демонструється ситуація, що людина може зробитися іконою та храмом. Центральним місцем роману «Брати Карамазови» є поема «Великий інквізитор», де підіймається тема свободи [139]. Інквізитор пропонує хліб, диво, таїну та авторитет, хоче зробити примусово «рай без свободи», тоді як Христос вільно обирається предметом любові. Отже, прийняття свободи означає віру в дух людини, а це в свою чергу означає віру в Бога. М.О. Бердяєв із цього приводу пише: «"Евклідів розум" не розуміє тайни свободи, вона раціонально незрозуміла. І якщо не було би безсмертя, то Великий Інквізитор був би правий» [46, с. 204-205]. Фінал поеми не відразу зрозумілий Івану Карамазову, але очевидний для Альоші Карамазова та автора. Для інквізитора залишається тільки один шлях – йти услід за Христом.

А ось для іншого героя з «Братів Карамазових» старця Зосими все зло – в егоїзмі, а справжня любов – діяльна та жива. Відгукується на це ствердження Л.П. Карсавін, на думку якого, без любові до всього, «навіть до комахи», немає і повного прийняття світу. Своєю вселенської любов'ю старець Зосима доходить порогу таїни, розуміння того, що немає нічого зайвого в божому світі [178, с. 107-110]. М.О. Бердяєв говорить, що Ф.М. Достоевський вустами старця Зосими проповідує християнство, що розкривається в Євангелії від Іоанна; це християнство перетвореної землі, релігії воскресіння: «Браття, не бійтеся гріха людей, любіть людину і у гріху

її. Любіть все створіння Боже, і ціле, і кожную піщинку. Кожний листок, кожний промінчик Божий любіть, любіть тварин, любіть рослини, любіть усяку річ. Будемо любити усяку річ і тайну Божу зрозуміємо у речах». Як зазначає М.О. Бердяєв, у Ф.М. Достоевського спостерігаються начала нової християнської антропології та космології, була нова зверненість до тварного світу [46, с. 231]. М.О. Лосський уважає, що головна умова можливості всезагальної гармонії полягає в тому, щоб мета всіх істот була єдина. Не у сенсі тотожності її, а в смислі можливості узгодження різних діячів для творення загального цілого (концепція «симфонічної особистості» розробляється також у Л.П. Карсавіна) [223, с. 112]. Християнський ідеал ставить людину безмірно високо, а єдність заснована не на необхідності, а на вільній всезагальній любові [223, с. 124]. В цьому контексті безкорислива любов Альоші Карамазова є символом російської християнської метафізики з її людинолюбством як засадничим принципом.

У кінці XIX – початку XX століття в Росії дискурс любові з новою міццю розгорається у суспільній думці, мистецьких доробках. Під великим враженням від ідеї про Вічну Жіночість В.С. Соловйова знаходяться поети-символісти, які говорять про Ерос як «нову релігію» Діоніса, який превалує над Логосом [162]. Найбільш співзвучною філософії любові Срібного віку (зокрема – ліриці В.С. Соловйова) виявилась творчість О.О. Блока. Поет відгукується на учення про Вічну Жіночість циклом віршів під назвою «Про Прекрасну Даму» [60]. І.О. Бунін у циклі оповідань «Темні алеї» зображує любов, яка перемінила відношення до людей, де все уявляється в новому світлі, а світ поєднується в любові [80]. М.О. Волошин «переплавляє» світ в ідеальний Всесвіт свободи та любові, де життя людини – це одкровення своєї істинної особистості, співтворчість Софії та Всесвіту [94]. В оповіданнях О.І. Купріна («Гранатовий браслет», «Суламифь») співається гімн нерозділеній та сильній любові як прояву людяності. Любов стала центральною темою і в творчості Б.К. Зайцева [151]. У повісті «Преподобний Сергій Радонежський» розкривається життєвий опис знаменитого російського святого XIV століття.

Сергій завойовує на Русі моральний авторитет, який дозволяє йому здійснити подвиги вічної любові, яка не підвладна смерті. Залучення до цього знання наділяє людиною терпінням у скорботах, смиренням у стражданні, наставляє на шлях лікування «ран душі». Центральний твір творчості І.С. Шмелєва «Лето Господне» також пронизано духом смирення. Воно розпочинається із Чистого понеділка – першого дня Великого посту, який іде слідом за Прощеною неділею [463].

Тема подолання смерті та ствердження любовної пам'яті розкривається в багатьох прозових творах російської літератури ХХ століття. Доводиться навіть, що і смерть може бути щасливим даром, народженням для нового кращого життя, тому що людина має безсмертну душу, а безсмертя – інша назва життя. У творчості Б.Л. Пастернака фігурують образи хуртовини та снігопаду, які поєднуються зі свічкою, що символізує світло життя та любові (любов Юрія Живаго до двох жінок одночасно) [302]. У цілому ж, у російській літературі ХХ століття домінує ідея В.С. Соловйова про єднання космосу, землі та людини. У творах висувається на перший план ідея людяності, духовного преображення людини, подолання відчуження між людьми. Це надія на пробудження людини, віра в людину, а також у те, що в кожному є запаси людяності, а в любові вони є невичерпними. Лунають мотиви любові до батьківщини, до отчого дому, до дітей та природи. Із цими думками та почуттями людина з'являється у світ, але може пройти все життя, щоб ці істини відкрити ніби в перший раз. У цьому контексті характерною є творчість В.П. Астаф'єва [24].

Таким чином, російська філософія протягом всього століття як основу цілісності людини стверджує любов, яка спрямована на такий значний сакральний зміст, який складає смисл буття. Тим не менш, найбільш виразно ця тема розкривається саме в епоху Срібного віку або інша назва – російський релігійний ренесанс. Ця доба є, як видається, однією з найцікавіших сторінок світової культури. Філософські тексти цієї епохи продовжують притягувати увагу й нині. М.О. Бердяєв писав: «На початку 20

століття в Росії – ренесанс. Він виражався в постійному переході в філософії за межі філософського пізнання в напрямку есхатологічної перспективи» [46, с. 281]. На сьогодні є різні підходи щодо тлумачення часових кордонів та смислу доби російського Срібного віку. Доцільно, на наш погляд, зважити на тлумачення, що міститься в літературній енциклопедії «Кругосвет», де подається розуміння Срібного віку як терміну, за яким, за традицією, що мала місце в російській критиці ХХ ст., позначають передусім мистецтво (насамперед літературу) Росії рубежу ХІХ-ХХ ст. [216]. Не дивлячись на ту обставину, що за численними оцінками дослідників даний період у розвитку російської філософії був «золотим», є сенс, аби виходити із цілісного розуміння доби, в яку надзвичайно тісними були зв'язки між сферами філософії і літератури, доцільно користуватися саме даним терміном. У дисертації принципово притримуємося підходу, який прагне розглядати усю порубіжну епоху як єдине культурне ціле, у складному взаємозв'язку усіх явищ духовного життя цього періоду. Таке уявлення про Срібний вік доволі розповсюджено в останні десятиліття, хоча знов-таки зазначаємо, що межі позначеного періоду визначається різними дослідниками по-різному. Більшість вчених початок Срібного віку датують 1890-ми, деякі – 1880-ми. Розходження з приводу його кінцевої межі доволі значні (від 1913-1915 рр. до середини ХХ ст.). Під час відбору джерел та матеріалів дослідження ми виходили із необхідності враховувати як змістовий, так і хронологічний моменти у визначенні даної доби. Оскільки Срібний вік – не лише певний історичний час, але і відношення до цього часу, виводяться за межі дослідження тексти тих мислителів, що розходяться з ідейними установками цієї культури.

М.О. Бердяєв назвав культурне явище рубежу ХІХ-ХХ ст. російським духовним ренесансом: «Зараз можна визначено сказати, що начало ХХ віку ознаменувалося ренесансом духовної культури, ренесансом філософським і літературно-естетичним, загостренням релігійної і містичної чуттєвості. Ніколи ще російська культура не досягала такої витонченості, як в той час»

[51, с. 202]. Але М.О. Бердяєв не протиставляв початок ХХ ст. пушкінській епосі («золотому віку» літератури), а зближував їх, бачив спорідненість Срібного віку із романтичним та ідеалістичним рухами початку ХІХ століття. Філософ виразно показав загальне відчуття зламу, перехідності, яке панувало на рубежі ХІХ-ХХ ст.: «В частині російської інтелігенції відбувалася духовна криза, відбувався перехід до іншого типу культури. Ця криза була пов'язана із розкладенням цілісності революційного інтелігентського світоспоглядання, орієнтованого виключно соціально, вона була розривом з російським «просвітництвом», з позитивізмом в широкому сенсі слова, була виголошенням прав на «потойбічне». То було звільнення людської душі від гніту соціальності, від гніту утилітарності» [51, с. 202].

Окрім загальної для філософів Срібного віку проблематики, їх твори характеризуються ще загальним стилем філософування. Це не менш важлива відмінність даної доби від широкого розуміння «російської релігійної філософії», а також поняття «філософії в Росії». Філософи Срібного віку мають широку ерудицію, що базується на європейській культурній традиції та літературно-публіцистичному таланті. Мислителі та літератори цього періоду вперше осмислювали стан особистої свободи та шукали відповідь на питання: «Як реалізувати свободу людини для її особистого та суспільного розвитку?». У філософії Срібного віку застосовується новий підхід до основних питань культури та життя на основі православ'я. Основним завданням російської філософії даної доби стає побудова православно-християнського світогляду, що розкриває зміст головних догматів християнства та їхню життєву дієвість (М.О. Лосський). Тобто мова йшла насамперед про побудову дієвого та цілісного світогляду, у якому всі його плани – релігійний, культурний, філософський, соціально-політичний, економічний – взаємодоповнювались. У цьому контексті відбувається філософське осмислення концепту любові.

Проблематика любові потужно входить у російську публіцистику, художню критику, релігію та філософію. На початку ХХ століття російська

філософія створила своє оригінальне розуміння феномена любові. Слід відмітити, що «філософія любові» як оригінальне спрямування в російській філософії Срібного віку демонструє одночасно зв'язок власне метафізичного дискурсу любові із етикою, теологією, естетикою, психологією тощо. У контексті розгляду форм суспільної свідомості та означення їх специфіки в даній традиції як певній філософській доктрині стверджується єдність моралі, релігії та культури. При цьому дискурс любові ведеться саме в межах філософського знання. Як справедливо в цьому відношенні зазначав В.В. Зеньковський, філософія є там, де є пошук єдності саме всього духовного життя на шляхах його раціоналізації [155].

Висновки за другим розділом

Аналіз еволюції філософського розуміння любові у світовій культурі та сприйняття її російськими філософами Срібного віку дозволив сформулювати наступні висновки:

По-перше, згідно рецепції мислителів Срібного віку щодо тенденцій розвитку філософії у світовій культурі, тема любові є однією із центральних в історії філософії. Концептуалізація любові здійснювалась не лише у філософії, але і в художній літературі усіх епох, що передували сьогоденню: античності, Середньовіччі, Відродженні, Новому та Новітньому часу. Як показує історико-філософський поступ, любов насамперед тлумачилась як онтологічна (основа людського буття) та гносеологічна категорія (пізнавальна сила), ціннісне мірило духовної культури людини. У Новий час реалізувалась антична установка любові (Ерос) та середньовічна її репрезентація (Агапе) одночасно. У тлумаченні любові в цей період перетинаються божественне та людське (ідея Боголюдства), загальне (ідеал суспільних відносин) та індивідуальне (особистий феномен).

По-друге, у світовій культурній традиції, філософії та літературі, любов виступає багатогранним явищем, має людський і божественний характер, афективний та онтологічний статус. Більшість визначень любові в історії філософії антиномічні. У поняття «любов» входять і Ерос (у буденному розумінні), і дружба, і Агапе, але в цілому, любов – вища життєва та творча сила. Вона не є сліпе фізичне володіння, а духовно-тілесна єдність. Це стан акорду, за яким люди відносяться один до одного як до рівного собі, а не як вищий до нижчого. У ході роздумів про шлюб філософів різних епох ідеальною формою співдружності між чоловіком та жінкою виявляється моногамія, що заснована на великій любові. Любов пов'язана із таїною про людину, яка потребує щастя, добра, сили підтримки Інших.

По-третє, філософія любові – невід'ємна частина духовної культури людства. В античному світорозумінні любов слугує переважно тільки продовженню роду. У середньовічному розумінні божественної любові Бог і

людина повинні бути нероздільні. Агапе багато в чому визначає християнську любов. Любов як акт безкорисливої самопожертви є головна християнська чеснота. Водночас у відповідь на середньовічне розуміння любові російська філософія пропонує панентеїстичну систему взаємодії світу та Абсолюту. Тобто, зрештою, серед людей, у їх справах та думках треба шукати божественного одкровення. Шлях любові – це шлях наростаючого блаженства, радості, щастя. У ході роздумів мислителів про любов розкриваються вічні поняття про братство та толерантність. З часу Відродження поступово стверджується ідея, що любов до жінки є основою всезагальної любові. І хоча у Новий і Новітній часи домінує ідея гуманізації, наявною для культури є і трагічна любов.

У ході цілісного розгляду історико-філософського поступу з'ясувалось, що наскрізною лінією у філософських інтерпретаціях любові проходить її розуміння як феномену, якому надається вселенське, космічне значення. Тут любов – насамперед проста універсальна космічна сила, яка означає взаємний потяг усіх особистостей (речей, елементів) один до одного, що долає усі перешкоди. Це любов-ерос, що об'єднує роздільні один від одного істоти.

По-четверте, широко феномен любові як рушійної сили життя представлений у художній літературі, мистецтві загалом, де через світ художньо-образного мислення можна повніше побачити відповідні метафізичні напрацювання щодо проблематики любові. У культурі Срібного віку, екзистенціалізмі мистецтво, література були настільки спорідненими з філософією, що існували як взаємодоповнюючі системи міркування, що дає сенс стверджувати їх цілковиту єдність у розв'язанні антропологічних проблем (у тому числі і стосовно любові): філософія будує свій дискурс через запитування та інтелектуальні побудови відповідей, а література – робить цей процес «життєво» уявним, тим самим постійно відкриває людині її саму.

РОЗДІЛ III.
«ФІЛОСОФІЯ ЛЮБОВІ» В ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ
РОСІЙСЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ КІНЦЯ ХІХ – ПЕРШОЇ
ТРЕТИНИ ХХ СТ.

3.1. Смысл любви у философии Владимира Соловьева

Як зазначалось вже у другому розділі, В.С. Соловйов став засновником оригінальної школи російської релігійної філософії, яка включає в себе цілу плеяду філософів, наділених різнобічними талантами та широкою ерудицією. Основні філософські праці В.С. Соловйова: «Криза західної філософії (проти позитивістів)» (1874), «Філософські начала цільного знання» (1877), «Критика абстрагованих начал» (1877-1880), «Читання про Боголюдство», (1877-1881), «Три промови в пам'ять Достоевського» (1881-1883), «Релігійні основи життя» (1882-1884), «Великий спір і християнська політика» (1883), «Історія і майбуття теократії» (1885-1887), «Росія і Вселенська Церква» (1889), «Смысл любви» (1892-1894), «Виправдання добра» (1895-1897), «Три розмови» (1899-1900). Оцінюючи в цілому напрацювання В.С. Соловйова, М.О. Лосський стверджує, що « <...>

теорія Соловйова представляє собою одну з спроб ідеально-реалістичної релігійної філософії створити цільний світогляд, що складається із синтезу науки, філософії і релігії» [224, с. 123].

Підняті В.С. Соловйовим філософські питання про сенс життя та любові залишаються актуальними і до нашого часу. Любов стоїть на вершині в метафізичних побудовах В.С. Соловйова, який виражає свою теорію любові не лише у філософських працях, але й у віршованій формі: «Что есть, что было, что грядет вовеки – Все обнял тут один недвижный взор / Синеют подо мной моря и реки, / И дальний лес, и выси снежных гор. / Все видел я, и все одно лишь было, – один лишь образ женской красоты / Безмерное в его размер входило, / Передо мной, во мне – одна лишь ты» (вірш «Три побачення»). В.С. Соловйов писав про любов і в інакшому контексті

міркувань [361]. М.О. Бердяєв високо цінив роботи на тему любові В.С. Соловйова та вважав, що вони навіть перевершують «Бенкет» Платона. Характеризуючи світогляд філософа, М.О. Бердяєв відмічав, що В.С. Соловйов був платонік, але, з іншого боку, у своїй статті «Смисл любові» він подолав межі платонізму та вперше в історії християнської думки пов'язав любов-ерос не із родом, а з особистістю. При цьому три аспекти філософської думки В.С. Соловйова виражають софійний смисл любові – мотив андрогінізму, поняття духовної тілесності, ідея Боголюдськості. Для В.С. Соловйова філософська істина є абсолютна всеєдність, що пов'язана із Абсолютом (Богом). Цілісне пізнання дійсності призводить до християнського світогляду, який базується на ученні про Боголюдськість [224, с. 111]. Бог як абсолютний початок є любов, у ньому збігаються сутність (абсолютна єдність) та існування (множинність форм) [224, с. 112]. У свою чергу людина, на думку В.С. Соловйова, досягне абсолютної повноти буття тоді, коли зможе піднятися до абсолютної жертвенної любові, яка перетворить індивідуальність [224, с. 113].

У своїй творчості В.С. Соловйов висловив еротичний характер відношення до Абсолюту. Є виразно присутнім споріднений зв'язок між Мадонною, Прекрасною Дамою та Софією. Є.М. Трубецької навіть підкреслив, що почуття любові до жінки мало велику роль у творчості В.С. Соловйова [398]. Особистий, інтимний характер відношень філософа до Софії відзначали й інші вітчизняні та зарубіжні дослідники. Соловйовська Софія універсальна та цнотлива, тобто позбавлена усіх побутових пристрастей [218, с. 247-256]. Як зазначає О.Ф. Лосєв, Софія – конкретне та інтимно-сердечне вираження центрального вчення про всеєдність [218, с. 260], зокрема, також стверджується, що боголюдська Софія в розумінні В.С. Соловйова є не лише жіночий початок, але і «тварна-нетварність» [218, с. 230]. Позитивна жіночість представляє Софію як вищу Премудрість Божу (вічну божественну ідею) та одночасно Боголюдство. На думку В.С. Соловйова, як єдиний центр втілення божественної ідеї світу Софія є його

(світу) душею, а у відношенні до божественного Логосу вона – тіло Христа. У В.С. Соловйова Софія також відчувається як Вічна Жіночість. При цьому увесь світовий та історичний процес є процес її реалізації та втілення «у великій різноманітності форм та ступенів». Водночас прагнення до світу множинності саме по собі є актом любові, а множинність творінь може досягнути повноти буття тільки завдяки поєднанню в один живий універсальний організм. Крім того, на думку В.С. Соловйова, усім істотам властиве інстинктивне прагнення до всеохоплюючої єдності. Це загальне для усіх прагнення виходить із меж кожної окремої особистості та, як універсальне життя всього, що існує, є світова душа (Софія). У результаті повільного історичного процесу цей організм удосконалюється та складає «нове позитивне об'єднання» цих елементів у формі абсолютного організму або «внутрішньої всеєдності».

В.С. Соловйов поставив перед собою завдання освячення духовних основ людського земного життя через ідею єднання божественної та людської природ через Боголюдину Христа. Цілий комплекс споріднених з даними ідей ми також зустрінемо у ідейних спадкоємців філософа і передусім у С.М. Булгакова. В.С. Соловйов та його послідовники розглядали християнство як релігію життя та абсолютної повноти духовно-тілесного буття, де ідеальний початок суспільних відносин є не влада, а любов. Тому В.С. Соловйов приділяє велику увагу ученню про преображення плоті, одухотворену матерію, воскресіння тіла. Як вважає мислитель, завдання людини полягає у подоланні усіх проявів зла та недосконалості, що є наслідком гріхопадіння та пов'язаної із цим непроникливої речовинності. На думку М.О. Лосського, що розвиває соловйовські міркування, у Царстві Божому існують тільки духовні процеси та втілення їх у перетвореному тілі, а в царстві психоматеріального буття існують душевні та духовні процеси та втілення їх у матеріальному тілі людини як вершини творіння [215, с. 118].

На думку В.С. Соловйова, об'єктивне значення знання, його логічна необхідність можливі лише у тому випадку, коли абсолютний початок як

всеєдність надасть світу характер завершеної органічної системи [224, с. 111]. П.П. Гайденко встановлює зв'язок філософії В.С. Соловйова із класичною метафізикою (Декарт, Спіноза), німецькою класичною філософією (Гегель, Шеллінг) [103], С.Г. Семенова – із філософією «спільної справи» М.Ф. Федорова [349]. Це дозволяє чітко вирізнити зв'язок «філософії всеєдності», розвиненої російським філософом, із світовою та російською філософськими традиціями.

На думку В.С. Соловйова, у процесі вдосконалення людину підтримають три первісні атрибути моральної людської природи – сором, жалість та благоговіння [224, с. 127]. Завданням же історичного процесу є спільне здійснення добра, причому у цьому загальному поступі ступінь підпорядкування особистості суспільству повинна відповідати ступеню підпорядкування самого суспільства моральному добру [224, с. 130]. В.С. Соловйов бачить засіб досягнення добра у сприянні мирному зближенню народів, аби об'єднати увесь світ в єдине ціле, у досконалий організм Боголюдськості. Ідеалом справедливого суспільства філософ вважав вільну теократію [224, с. 125]. Основою вселенської теократії є союз держави та Церкви, що спирається на моральний авторитет останньої. Водночас істинна теократія може існувати лише на принципах свободи. Проте заради досягнення такого всеохоплюючого добра людина повинна піднятися до рівня «всецілісного буття» [224, с. 127].

На думку В.С. Соловйова, християнська культура та вільна теократія повинні бути створені на основі органічного поєднання позитивних елементів духовної культури Сходу (єдність) та Заходу (свобода), возз'єднання православної та католицької церков, прагнення до служіння кожного (і передусім російського) народу іншим народам та всьому людству. Таким чином, як міркував В.С. Соловйов, історичний процес призведе до створення ідеальної людської цивілізації, до здійснення соціальної справедливості та реалізації всеєдності як мети світового процесу. У своїх роздумах філософ відзначає, що сім'я, народ, людство – звичайні групи, що

розширюють життя особистості. Завдання полягає у тому, щоб природній зв'язок усіх поколінь та груп перетворити у безумовну моральну силу. Це досягається через сімейний шлюб та виховання. У В.С. Соловйова створюється теорія сім'ї, де особистість знаходиться у згоді із цілим рядом інших особистостей (предків та нащадків) [363]. Виховання ж передбачає передачу новому поколінню великої спадщини: усього позитивного, що здобуто було у минулому, та здатність скористатися цим надбанням для наближення до вищої мети. Таким чином, у міркуванні російського філософа присутній зв'язок поколінь. Він не приймає егоїзму, і це виражається у понятті сізігічного відношення, тобто любовного відношення [364, с. 158]. Сізігія є проявом любовної соборності. Як зазначає О.П. Козирєв, термін «сізігія» був запозичений В.С. Соловйовим у гностиків, де любов визначається як Nexus [187]. Проте у гностицизмі любов не має такої широкої спрямованості, як у класичному християнстві. У гностицизмі превалює інтелектуальна любов або чуттєвий Ерос.

В останній період своєї філософської творчості В.С. Соловйов, прийнявши правду православного сповідання, сумнівався в ідеї теократії («Три розмови»). Але, у цілому, у своєму житті та філософській творчості В.С. Соловйов був поборником абсолютного добра, вважаючи, що одна людина не може здійснити велике завдання обожнення світу, тому що позитивна потенція буття належить тільки Абсолюту (Богу). Тобто необхідна «вища благодать». У попередньому розділі вже зазначалось, що філософія В.С. Соловйова оформилась під переважним впливом християнського платонізму, на що зважав і його вчитель – проф. П.Д. Юркевич, а також значимими для мислителя були і ідея соборності слов'янофілів, вчення Ф.В.Й. Шеллінга про зв'язок Абсолюту зі світом.

В.С. Соловйов в Енциклопедії Ф. Брокгауза та І. Ефрона дає таке визначення любові: «Любов – це потяг одушевленої істоти до іншої для поєднання з нею та взаємного заповнення життя» [231]. Водночас концептуально В.С. Соловйов визначає три види любові: по-перше, це

любов, яка дає більше, ніж отримує; по-друге – любов, яка більше отримує, ніж дає, і по-третє, це любов, у якій і те, і інше урівноважено. У першому випадку мається на увазі батьківська любов, яка заснована на жалю, співчутті. Другий випадок – любов дітей до батьків, вона полягає у почутті доброзичливості та благоговіння, а також народжує уявлення про духовні цінності. Тільки статева любов розуміється у В.С. Соловйова як досконала повнота життєвої взаємності та така, що здійснює важливу моральну функцію – призводить до єдності жіноче та чоловіче начала, відновлює цілісність людської особистості. У ній жалість та благоговіння у поєднанні із почуттям сорому складають онтологічну основу шляху людини. Саме статева любов у мислителя веде до дійсного та нерозривного єднання двох людських життів в одну [364, с. 119].

В.С. Соловйов визнає, що на землі любов не має безумовного та абсолютного статусу, любов часто призводить до трагедії. На підтвердження цього положення він посилається на твори художньої літератури [364, с. 104-105]. В.С. Соловйов прагне надати своїй концепції антропологічний характер відповідно до розуміння людини як істоти розумної, яка має здатність і силу любити, у той час як тварини використовують любов як засіб до розмноження, яке може «обходитися без статевої любові» [364, с. 99]. Філософ це логічно та послідовно доводить, відзначаючи, що «чим вище піднімаємося ми за щаблями організмів, тим сила розмноження стає меншою, а сила статевого потягу та взаємної приязності, навпроти, більшає» [364, с. 99-100]. Російський мислитель у продовженні свого філософування відзначає: «Бачити смисл статевої любові в цілеспрямованому дітонародженні – значить признавати цей смисл тільки там, де самої любові зовсім немає, а де вона є, віднімати у неї усякий смисл та усяке виправдання» [364, с. 106]. В.С. Соловйов робить висновок, що це неістинне розуміння любові.

У роботі «Виправдання Добра» В.С. Соловйов пише, що шлюб – це не просто потреба організму, а зцілення образу Божого в людині [363]. Любов тут має екзистенційний характер: «Істина, як жива сила, що оволодіває

внутрішнім станом людини і дійсно виводить її з хибного самоствердження, називається любов'ю» [364, с. 112]. За В.С. Соловйовим, любов взагалі не слугує людському роду, тобто вона має виключно індивідуальне значення [364, с. 108]. Інакше кажучи, філософ бачить сенс статевої диференціації не в ідеї родового життя, а в ідеї вищого організму [364, с. 99]. Процес відновлення цілісності особистості у геніального російського філософа йде від людини до Бога [364, с. 137]. При цьому здійснення любові у матеріальному людстві – це процес цілком боголюдський, він вимагає від людини морального подвигу. На думку В.С. Соловйова, любов як божественний дар є одночасно і фактом природи, тобто незалежним від нас творчим процесом, але звідсіль зовсім не впливає, що «<...> ми не могли і не повинні були б свідомо до нього відноситись і самостійно його направляти до вищих цілей» [364, с. 123]. Як вірно підмічав В.В. Зеньковський, любов у В.С. Соловйова спрямована у майбутнє [155, с. 494].

В.С. Соловйов формулює основний смисл любові, який полягає у виправданні та спасінні індивідуальності через жертву егоїзму [364, с. 113]. Тобто чим більше самовіддачі спостерігається в любові, тим вона становиться істиннішою. Згідно з думкою філософа, «предмет любові не зберігає в дійсності того безумовного значення, яке надається йому закоханою мрією» [364, с. 120], а безумовне значення є нероздільною частиною всеєдиного цілого. Поняття мрії тут означає, що положення справжньої любові зараз трансцендентно до існуючої дійсності. Але В.С. Соловйов прагне подолати суще та виходить до істинної онтології: його теорія любові онтологічна, тобто така любов, яка перетворює, воскрешає та завершує світовий процес на основі теургії («краса врятує світ» у Ф.М. Достоєвського). Краса тут є місцем перетину двох світів – матеріального та духовного. Тому очевидно, що людина у мислителя має не лише матеріальну, але й ідеальну, божественну природу, людина – «здійснена потенція абсолютної всеєдності» [364, с. 111]. В роботі «Смисл любові» В.С. Соловйов формулює головний спосіб досягнення любові: «Досвіду зовнішніх почуттів

повинен бути протиставлений досвід віри». Російський мислитель проголошує вічною категорію віри: «Любовний пафос приходить і проходить, а віра любові залишається» [364, с. 149]. При цьому наголошується, що «духовно-фізичний процес відтворення образу Божия в матеріальному людстві ніяк не може здійснитися сам собою, окрім нас» [364, с. 126].

У цілому, В.С. Соловйов будує свою теорію любові, використовуючи основні положення Платона, але якісно їх переосмислює. Одним із таких положень є міркування про андрогінізм як гармонійне поєднання двох протилежних начал у людині – чоловічого та жіночого. Зауважимо, що стаття у теорії російського мислителя має трансцендентний характер, тому що метафізична стаття передує біологічній. За В.С. Соловйовим, суть любові полягає у співтворчості чоловіка та жінки для істинного духовно-тілесного єднання. Філософ у зв'язку із цим підкреслює: «Якщо неминуче і невідно властива любові ідеалізація показує нам крізь емпіричну позірність далекий ідеальний образ любимого предмета, то, звісно, не з тим, щоб ми ним тільки милувалися, а задля того, щоб ми силою істинної віри, діючої уяви і реальної творчості перетворили за цим зразком невідповідну йому дійсність, втілили її у реальному явищі» [364, с. 126]. Звідси, можна стверджувати, що, згідно з ученням філософа, любов є не просто абстрактною ідеєю, а конкретною справою, для реалізації якої важливою є не аномальна духовна любов, а повне тілесне життя. І для Платона, і для В.С. Соловйова любов – це насамперед процес сходження до вищих ступенів існування. В.С. Соловйов пропонує свої п'ять шляхів досягнення любові [362, с. 201]. Перші два шляхи пов'язані із тваринними пристрастями; третій шлях пов'язаний із розумною мірою та представлений шлюбним союзом; четвертий шлях є аскетичним. Згідно із В.С. Соловйовим, це не є вищий шлях. Тільки, умовно кажучи, п'ятий шлях є досконалий та остаточний шлях істинно перероджуючої любові на основі віри [362, с. 201-203], оскільки образ та подоба Бога належить тут не до половини, а до цілої людини, тобто до позитивного

поєднання чоловічого та жіночого начал. У Платона в андрогінізмі наявне зовнішнє поєднання [362, с. 204], що не має певного відношення до любові [364, с. 127]. У В.С. Соловйова, на наш погляд, проявляється істинний андрогінізм.

В.С. Соловйов називає шлях любові боголюдським: він неможливий без участі як самої людини, так і Божества. Тобто шлях вищої любові, що досконало поєднує чоловіче з жіночим, духовне з тілесним, необхідно в самому початку є поєднанням або взаємодією божественного з людським [365]. Цей процес відновлення образу Бога в людстві передбачає і «пасивну сприйнятливість почуття», і «діяльнісну віру, моральнісний подвиг» [365, с. 516-517].

Основу філософії В.С. Соловйова складало учення про всеєдність, тобто уявлення про універсальну єдність буття. Всеєдність проявляється у всьому, зокрема у єдності божественного та людського начал, яка досягається людиною завдяки моральній свободі та здатності до самовдосконалення. Це учення наштовхувало філософа на ідею про творче значення Еросу, що розвинена була ним у роботі «Смисл любові». Вирішення завдань статевої любові неможливе без відповідного перетворення зовнішнього середовища: «Дійсно спастись, тобто відродити та увіковічити своє індивідуальне життя в істинній любові, єдина людина може тільки спільно або разом з усіма» [365, с. 538]. В.С. Соловйов вбачає в характері любовних взаємовідносин чоловіка та жінки модель ідеального суспільного устрою: «Цей зв'язок активного людського начала (особистого) з втіленою у соціальному духовно-тілесному організмі всеєдиною ідеєю повинен бути живим сізігічним відношенням. Не підкорятися своєму суспільному середовищі і не панувати над ним, а бути з ним у любовній взаємодії, служити для нього діяльним, запліднюючим началом руху і віднаходити в ньому повноту життєвих умов і можливостей» [365, с. 545]. Паралелі із ідеєю соборності очевидні, тим більше що В.С. Соловйов

наполягає на тому, що «істинне поєднання передбачає істинну роздільність поєднаних» [365, с. 544].

Сергій Миколайович Трубецькой та його брат Євген Миколайович, які були близькими друзями В.С. Соловйова, продовжили, образно кажучи, справу видатного філософа, розробляючи свої варіації православного релігійно-філософського світогляду. Є.М. Трубецькой розвиває своє учення про відношення між Абсолютом та світом у двотомній роботі «Споглядання В. Соловйова». У ході критичного розгляду метафізики В.С. Соловйова Є.М. Трубецькой вносить деякі важливі зміни, більш сумісні із православним розумінням. На думку Є.М. Трубецького, теорія В.С. Соловйова має пантеїстичні елементи, тому що, на думку мислителя, теорія взаємозалежності Бога та світу виключає можливість створення будь-якої послідовної теорії «свободної волі» [398]. Ці поняття надалі розвиваються Є.М. Трубецьким у його книзі «Смисл життя» [359, с. 243-488]. Вони дають йому можливість тлумачити християнство як єдину у своєму роді релігію, у якій людський елемент не поглинається божественним [398]. На думку філософа, перетворене тілесне життя грає важливу роль у божественній досконалій повноті буття, а Царство Боже – завершення світової історії, досягнення мети світового процесу.

3.2. Любов і свобода як засадничі категорії філософської антропології Миколи Бердяєва

М.О. Бердяєв у цілому розробляє систему релігійного екзистенціалізму, відстоюючи християнський догмат про те, що «Бог є дух». На думку філософа, Бог реально присутній у житті не лише святих, але й містиків, людей високого духовного життя та у творчій діяльності. Ті, хто мав духовний досвід, не потребують раціонального доказу існування Бога, тому що в своїй сутності Божество надраціональне. При цьому духовне буття людини тісно пов'язане з божественною духовністю. М.О. Бердяєв займається проблемою антроподицеї – виправданням людини, цікавиться проблемою особистості. Він вважає, що особистість є духовною, а не звичайною категорією, звідси, вона не є частиною якогось цілого. Навпаки ціле (космос, суспільство) – лише частина або аспект людської особистості. Особистість здійснює духовну велич людини. Разом із тим преображення та обожнення можливі лише шляхом сходження до свободи та проникливої любові до Бога. Вони не можуть бути досягнуті примусово, тому що передбачають вільну любов людини до Бога. Звідсіль філософ тлумачить християнство як релігію свободи. На думку М.О. Бердяєва, Бог чекає від людини вільний прояв любові як його друг, бажає, щоб людина пройшла школу любові та смирення, тому поряд із одним царем світу з'являється інший (людина).

М.О. Бердяєв вважає розвиток творчої діяльності людини одним із найкращих шляхів співіснування в її бутті любові та свободи. Творчість є основа відношень, що розгортаються між Богом і Його іншим, яке «Він любить і для якого Він прагне взаємної любові» [224, с. 278]. Для цього необхідні не пасивність, а активність, відповідальність, творчість нового Космосу [50, с. 285]. На думку мислителя, проблема творчості та теургії – це проблема нової релігійної свідомості. М.О. Бердяєв стверджує, що Церква повинна дати релігійну санкцію не лише святості християнських

подвижників, а також генію поетів, митців, філософів, учених, які присвячують свою творчість в ім'я вищих цінностей. Під час спасіння душі людина все ще думає про себе, але творчість за своїм внутрішнім смыслом передбачає роздуми про Бога, істину, красу, піднесене життя духа. М.О. Бердяєв вважає, що не лише етика спокутування, але також етика творчості є шлях в Царство Небесне, яке пронизане любов'ю до всіх істот, як святих, так і гріховних. Істинна моральна свідомість не може заспокоїтися доти, доки існує розуміння про існування «мук пекла». У зв'язку із цим дуже часто в бердяєвських роботах з'являється мотив про всезагальне спасіння людей. Ніхто та ніщо не може бути врятовано у відокремленні. М.О. Бердяєв переконаний, що шляхи перемоги над «вічним пеклом» можуть бути знайдені. Згідно із цим мислителем, історичний процес – це драма всезагального спасіння, апокатастасис [224, с. 279]. Це оптимістична концепція відношення Бога та світу, що орієнтована загалом на принцип єдності світу та Бога без суміші.

Як і С.М. Булгаков, М.О. Бердяєв указує на те, що саме історичні невдачі можуть вести до справжніх досягнень: невдачі пробудили волю до релігійного перетворення життя. На думку обох мислителів, у божественному житті досягається всезагальне воскресіння – необхідна умова вирішення моральних протиріч земного життя, що знаходиться у метаісторичному часі (де віднаходиться смисл історії). Але, на думку М.О. Бердяєва, історія та метаісторія не відірвані один від одного [224, с. 283]. Наприклад, пришестя Ісуса Христа – це метаісторична подія, яка відбувається в реальній екзистенційний час. Тому, на думку філософа, і вся істинна творчість людини «здійснюється в екзистенціальний час і є боголюдською» [224, с. 284]. Одкровення у Дусі «здійснюється в людині і людстві, це одкровення антропологічне, розкриття христології людини» [48, с. 131]. Згідно з розмислами російського філософа, «Воскресіння як межа, що включає усі індивідуальні творчі досягнення», надає значення як особистому, так й історичному існуванню; «ця межа є <...> метаісторія царства Бога, в

якому об'єктивація долається, а протилежність між суб'єктами і об'єктом не має жодного значення» [224, с. 284]. М.О. Бердяєв уважає, що філософія є пошук смислу буття, а релігія – його реалізація. На думку мислителя, кожна людина у певній мірі визначає своє відношення до питання про пошук та наявність сенсу життя, шукає смисл прекрасного, життєвого, вічного. Філософ виходить з того, що живе життя людського духу і є те інтегральне, що освячує життя душі та тіла, наповнює буття смислом. Тому безглуздо шукати сенс життя тільки у межах біологічного існування. З цього приводу М.О. Бердяєв критично аналізує підходи гедонізму, евідемонізму, утилітаризму, матеріалізму.

Тема любові присутня в багатьох роботах М.О. Бердяєва. Оцінюючи попередні напрацювання щодо постановок питання про любов, мислитель писав: «В історії світової філософії я знаю тільки два великих вчення про стать та любов: вчення Платона і В.С. Соловйова. «Бенкет» Платона і «Смисл любові» В.С. Соловйова – це найбільш глибоке, найбільш зворушливе із всього, що писалось людьми на цю тему» [44, с. 52]. Перші роботи М.О. Бердяєва про любов являють собою розвиток «Смислу любові» В.С. Соловйова, в них відкриваються нові аспекти в дослідженні концепту любові. Зокрема, у філософії М.О. Бердяєва стверджується, що елемент вічного материнства входить у будь-яку істинну любов. У книзі «Смисл творчості» він акцентує увагу на тому, що любов – творчий акт і з ним пов'язана будь-яка творчість. Тому й творчість не може бути зрозумілою без розуміння природи любові. Протягом всього життя М.О. Бердяєв розвивав ідею про творчий характер Еросу, бачив у ньому одну з головних умов відродження єдності людської особистості, її свободи. М.О. Бердяєв пише, що творчість пов'язана з Еросом, і творчий ідеал є ідеал еротичний [48]. Навіть філософське пізнання неможливе без Еросу: «Пафос філософії – еротичний пафос». У філософії М.О. Бердяєва підкреслюються два аспекти «шлюбної природи» творчого акту. Творчість пов'язана із енергією статі як першоджерелом творчої енергії. Статевий потяг є творча енергія в людині.

Філософ розвиває ідею сублимації. Сублимована творча енергія може стати джерелом творчого натхнення та підйому. Тому завдання людини завжди була в тому, щоб енергію статі не зруйнувати, а сублимувати [48]. Мислитель висуває ідею «сублимації пристрастей» через Ерос. Ця теза сягає ще учення Отців Церкви.

Близько до поглядів М.О. Бердяєва примикають ідеї З.М. Гіппіус. За її словами, у статі міститься велика правда майбутнього життя. М.О. Бердяєв у роботі «Метафізика статі і любові» зазначає, що «питання про стать і любов має центральне значення для всього релігійно-філософського і релігійно-суспільного світоспоглядання, зі статтю та любов'ю пов'язана тайна розриву у світі, тайна всякого поєднання, тайна індивідуальності та безсмертя» [48, с. 232]. М.О. Бердяєв і З.М. Гіппіус бачать у любовному поєднанні рівність чоловіка та жінки як неповторних особистостей. При цьому для М.О. Бердяєва саме жінка більше, ніж чоловік, здатна вести світ до любовної гармонії, краси та свободи. Жінка є сила, що пробуджує творчість [48]. Для гармонізації в любові необхідні комплементарність та взаємодоповненість чоловічого та жіночого начал. «Чоловік завжди творить в ім'я Прекрасної Дами, вона надихає його на подвиг і поєднує з душею світу» [41, с. 254]. Без Прекрасної Дами неможливий не лише лицар, але і творець [43]. Творчу роль «метафізичного початку жіночості» у всесвітній історії М.О. Бердяєв бачить у тому, що «без містичного потягу до жіночості, без закоханості у Вічну Жіночість чоловік нічого не створив би в історії світу, не було б світової культури» [41, с. 254]. Цим і визначається оцінка ролі жінки у творчості митця.

Таким чином, як і В.С. Соловйов, М.О. Бердяєв доходить думки про взаємне доповнення обох начал – чоловічого та жіночого – для створення цільної особистості. Для цієї мети необхідно подолати стать, у зв'язку з чим М.О. Бердяєв пише: «Стверджувати стать у любові – значить стверджувати повноту і досконалість індивідуальності, завойовувати вічність, хорошу безкінечність» [41, с. 240]. Для М.О. Бердяєва та З.П. Гіппіус ствердження

статі – це поєднане в єдине духовно-тілесне єство. М.О. Бердяєв вважав, що людина – істота андрогінічна, але істинний андрогінізм не стільки у минулому, скільки у майбутньому [336, с. 62-80]. Він стверджував, що любов є остаточне поєднання чоловічого та жіночого начал у вищому богоподібному бутті особистості. Грандіозний план майбутньої релігійної епохи включає в себе також концепцію преображення людини, в основі якої лежить ідея Боголюдства. За оцінкою М.О. Бердяєва, ідея Боголюдства – основна ідея російської релігійної думки, це відповідь на кризу європейського гуманізму [47].

М.О. Бердяєв робить класифікацію цілей, які переслідує любов: 1) для народження дітей; 2) для насолоди; 3) для любові. В останньому пункті реалізується повнота та смисл від духовного єднання. М.О. Бердяєв звертається до поняття романтизму, яке він відносить до періоду від Середньовіччя до XIX століття, де розуміння любові означає перемогу індивідуального над родовим. Воно виходить із християнства та проявляється навіть у світській культурі – у лицарському культі Прекрасної Дами, у поезії Данте, в європейському романі. За словами філософа, романтизм – «оберег» особистого початку в любові, безсмертної індивідуальності. М.О. Бердяєв говорить про велике духовне значення любові, про її зв'язок із релігійними проблемами. Статева полярність є основний закон життя, основа світу. Але істинна духовність є переродження, просвітлення, одухотворення плоті. З.М. Гіппіус у статті «Закоханість» говорить, що жодне з рішень питання про статі не приймається – ані «так» (все дозволено), ані «ні» (аскетизм), ані юридичний шлюб. Цю ж думку повторює М.О. Бердяєв, що сім'я та пов'язана із нею власність ворожі до особистості. Тема любові повинна бути десоціалізована, тому що природа любові особистісна, космічна. Родова любов призводить до розмноження, тоді як особистісна – до єдності.

М.О. Бердяєв таким чином стверджує в любові Афродиту небесну, божественний Ерос, але це любов не абстрактна, а духовно-тілесна (для

мислителя душа має таке ж значення, як і тіло). Якщо Ерос – прагнення до висоти, до досконалості, до духовного збагачення, шлях виявлення краси у світі, то Агапе не вимагає взаємності, бачить Іншого та співчуває йому. Загалом любов у філософа – ствердження буття у його повноті та ствердження буття на вічність [43, с. 303].

Філософ доходить висновку, що еротична любов має урівноважуватися агапічною (карітативною) любов'ю. Таку гармонію він знаходить у творчості Ф.М. Достоєвського, у якого присутні дві стихії: 1) похитливість (любов до себе); 2) співчуття (любов до Іншого) [42]. Цінність любові у мислителя поєднана із цінністю свободи, але людину можуть «поневолити» природа та суспільство. Тому в роботах М.О. Бердяєва виникає ще один важливий аспект у розумінні Еросу – співвідношення любові та свободи, про яке він пише в книзі «Про рабство і свободу людини» [44]. Любов може бути навіть рабством, яке закріплюється різними соціальними формами, у тому числі і сім'єю. Істинна любов передбачає свободу, звідсіль стверджується: «Два процеси необхідні, коли ставиться тема статі і любові: зовнішнє звільнення від гніту і рабства суспільства та авторитарного розуміння сім'ї і внутрішня аскеза, без якої людина перетворюється на раба своєї нижчої природи». М.О. Бердяєв пише: «Любов-ерос повинна бути поєднана з любов'ю-жалістю, інакше вона робиться загарбником-поневолювачем» [52, с. 143]. Цінність любові тільки тоді не зневолює, якщо вона поєднана із цінністю свободи. Ця ідея про необхідність поєднання Еросу та Агапе є важливим лейтмотивом робіт М.О. Бердяєва. Так, він стверджує: «Якщо любов-ерос не поєднується з любов'ю-жалістю, то результати її бувають знищувальні і болісні. В еротичній любові самої по собі є жорстокість, вона повинна примиритися жалістю, «карітас» [47, с. 75].

Таким чином, Ерос та Агапе мають співіснувати та взаємодоповнюватися. Головне тут, як зазначається філософом, розуміти, що «Містична тайна статевого поєднання в тому і полягає, щоби не потрапити в рабство безособового родового інстинкту, не піддатися хитрості гріховної

природи, а знайти органічне доповнення до свого вічного образу в Богу, здійснити в любові ідею Божу, тобто стати індивідуальністю, завоювати безсмертя» [42, с. 253]. Цікаво та доцільно буде порівняти бердяєвське положення з міркуваннями З.М. Гіппіус, для якої любов також є насамперед спрага Бога, преображення статі у нову християнську любов [113]. Це нове почуття, що народжується в людях, яке заперечує усі форми тілесних поєднань та заперечує заперечення тіла, оскільки людина – духовно-тілесна істота. З.М. Гіппіус, продовжуючи свої роздуми, показує, що поцілунок народився через Бога як знак поєднання двох людей у єдине єство, тобто посвячення у таїнство духовного шлюбу, і щоб підтвердити цей факт, достатньо згадати апостольські соборні послання. На поцілунок як одне з вищих проявів любові указував і П.О. Флоренський (підрозділ 3.9).

Таким чином, М.О. Бердяєв в цілому продовжив соловйовську лінію у розгляді проблеми любові. Насамперед це стосується розвитку трьох основних положень теорії любові В.С. Соловйова, а саме: андрогінізм, одухотворення плоті, обожнення любові. Згідно з М.О. Бердяєвим, аби пройти даними шляхами, насамперед необхідно подолати буденний погляд на поняття духовності та любові, що створить умови для дійсного сходження людини до вищого начала буття, призведе до реалізації принципу всеєдності як єднання відносних «начал» буття.

3.3. Християнський перетворений Ерос у філософії

Бориса Вишеславцева

Ідеї філософії любові отримали розвиток у роботах Б.П. Вишеславцева. Великий знавець німецької класичної філософії, він поставив за мету співставити традицію християнського платонізму (ідей східнохристиянської патристики) із даними сучасної психології, зокрема, із ідеями сучасної психоаналітичної школи (основну концепцію психоаналізу викладено було у другому розділі). Головні праці Б.П. Вишеславцева: «Етика Фіхте», «Вічне в російській філософії», «Етика перетвореного Еросу». Передусім для Б.П. Вишеславцева найвищою творчою силою є не закон, а любов (благодать). Любов є вища цінність і святість, вінець досягнень, тому що «Бог є любов» [98, с. 70]. На думку філософа, сублімація – вивищення, а не заміщення. Мислитель вважає, що закон не указує конкретного діяння, а лише ставить межі та обмеження, тому у боротьбі терпить невдачу: радикальне подолання зла досягається не зовнішнім способом, не зворотним злом, а позитивним творенням добра.

Як вважає філософ, шлях, пройдений Христом у боротьбі зі злом – це поклик у царство творчої любові, у царство конкретної любовної творчості. Тільки любов може запропонувати новий шлях боротьби зі злом: не протистояти злу злом. Апостол Павло стверджує, що «спасіння не від справ» і що «людина виправдовується не справами закону, а тільки вірою в Ісуса Христа» (Гал. 2:16, 3:11), тому що імперативи закону стосуються лише зовнішніх вчинків та діянь. Закону можна протиставити любов, віру, благодать, радість, мир, довготерпіння, милосердя. Якщо цих дарів духа немає – їх не можна отримати ніяким законом. Якщо вони є – закон не потрібен: «на таких немає закону» (Гал. 5:22, 23). Б.П. Вишеславцев відмічає, що навіть Христос порушував закон – «не людина для суботи, а субота для людини». Як міркує філософ, особливою органічною спорідненістю із Еросом та особливим даром проникнення у підсвідомість володіє уява.

Норму не можна уявити – її можна лише помислити. Любов же дає свободу уяви. На відміну від І. Канта, для Б.П. Вишеславцева не існує Еросу закону: не можна любити закон, закон можна лише поважати, любити ж можна лише конкретний образ, а якщо ідею, ідеал, то тільки втілений у живому обличчі. Наприклад, Сократ був живим втіленням мудрості для Платона, з ним він живе, умирає та воскресає. Тобто вища сублімація є сублімація за допомогою уяви.

На думку Б.П. Вишеславцева, гімн любові у апостола Павла є вираження сублімованого Еросу: «Не я живу, але живе у мені Христос». Мислитель вважає, що немає природних сил душі та тіла, які були б погані самі по собі, вони стають злом лише тоді, коли приймають форми спотворення. Б.П. Вишеславцев виділяє таку важливу властивість душі, як уява, яка є втілення, без якого неможливі любов та свобода творчості. Обоження (Теозіс) є справжньою сублімацією усього єства людини, усіх сил її тіла та душі. Тіло людини – Храм Духа Божия і, як і душа його, підлягає преображенню та прославленню. На думку філософа, у самоті, в душі людини, у потаємних глибинах серця людини ніби знову народжується Христос [98]. Сили душі возводяться до вищого, тобто сублімуються. Як розуміє Б.П. Вишеславцев, сам Творець усього суцього є добрий та божественний Ерос, безначальний і безкінечний, «добро-створюючий Ерос буття, що передує в надлишку».

Як стверджується, сублімація яскраво протиставляє християнську аскетичну та містичну усій нехристиянській – індійській, неоплатонічній, гностичній, стоїчній, адже в останніх є не сублімація, а звільнення: не спасіння світу, а спасіння від світу. Це проявляється у ненависті до шлюбу, плоті, народження, що єретично для християнина, тому що любов є глибинний зв'язок людського серця із Богом [97]. Інакше кажучи, існує велика різниця між сублімованим та звільненим Еросом. На думку Б.П. Вишеславцева, християнська етика є етикою благодаті та сублімації, тому її завданням є всезагальне спасіння. І насамперед особистість здібна любити, і

в цьому її богоподібність, бо Бог є любов і людина є любов [98]. При цьому Ерос більше включає, ніж *libido*, як еротична закоханість («це його коріння і квіти, але не його всеохоплююче дерево життя»). Порівняємо. Наприклад, К.Г. Юнг розуміє *libido* як основну психічну енергію. Ерос Платона також означає суттєву функцію прагнення душі, що іде у безкінечність, та різнобічну за змістом, але завжди спрямовану на прирощення буття. Тобто Ерос є любов до життя, «афект буття» (І.Г. Фіхте), народження у красі, жага повноцінності та вічного життя. Б.П. Вишеславцев же звертає увагу на те, що Ерос є жага втілення, преображення та воскресіння, жага народження Боголюдини, істинного народження у красі, жага обожнення та віра, що «краса врятує світ» (Ф.М. Достоевський) [98, с. 46]. На думку Б.П. Вишеславцева, християнство як релігія абсолютно бажаного сказало те, чого шукав і що передчував Платон. Сублімація взагалі не зупиняється. Це творчість разом із Богом [98, с. 19]. Узагальнюючи попередні напрацювання, філософ доходить висновку, що вся творчість, уся культура та релігія є сублімація, що бере спрямування на те, що відкривається як вища цінність. Змінивши євангельські слова, скажемо, що там, де людська найвища цінність, там і Ерос як сила життя.

Отже, узагальнюючи підходи, розроблені Б.П. Вишеславцевим, стверджуємо, що саме у шлюбній любові, на його думку, знаходиться центр християнських таїн, бо усі християнські символи із Еросу виростають: Батько, Син, Матір та ін. Логіка міркування філософа розгортається наступним чином: якщо би шлюб був чимось непотрібним у християнстві, то попередньо згадані символи не могли би виникнути, а «Пісня пісень» не могла би стояти у каноні священних книг. Тобто, сім'я, за думкою філософа, має розглядатися як мала Церква, а Церква – як велика сім'я (увесь народ). Щодо розуміння любові, то тут він послідовник В.С. Соловйова: любов – це всеєдність.

3.4. Метафізика любові у вченні Льва Карсавіна

Роботи Льва Платоновича Карсавіна, ще одного представника російської релігійної філософії доби Срібного віку, також торкаються проблематики любові, зокрема, присвячені дослідженню середньовічних релігійних течій та духовної культури Середньовіччя. Філософська система Л.П. Карсавіна склалася у таких роботах: «Saligia, або доволі короткі міркування про Бога, світ, людину, зло та сім смертних гріхів» (1919), «Схід, Захід і російська ідея» (1922), «Про добро і зло» (1922), «Філософія історії» (1923), «Про начала» (1925), «Про особу» (1929). У 1922 році Л.П. Карсавін пише філософський трактат про любов «Noctes Petropolitanae» («Петербурзькі ночі»). У своїх міркуваннях щодо творчості відомого філософа насамперед зважаємо на напрацювання С.С. Хоружого стосовно ролі особистості у філософії Л.П. Карсавіна [442].

Насамперед зазначимо, що історію Л.П. Карсавін розглядає на тлі категорії всеєдності та любові, отже, він є продовжувачем «метафізики всеєдності», розробленої В.С. Соловйовим. Інтерпретує Л.П. Карсавін історію як історію культури, як взаємодію культур, як приведення їх до істинної всеєдності. Звідсіль випливають і інші інтенції щодо людини та категоріальних засад її буття.

Згідно із Л.П. Карсавіним, людська особистість реалізується в любові, де вона двоєдина та цілісна. Любов – конститутивний принцип розширення людської особистості, виходу її із себе. У любові пізнається, що особистість є частиною вищої особистості, інша половина якої знаходиться в іншій людині, тому «любов зароджується в розділенні, виходить із роздвоєння, обумовленого і створеного Єдністю» [178, с. 15]. За Л.П. Карсавіним, двоєдність – головна ознака повної та істинної любові, яка завжди є любов саме цих двох люблячих людей [330, с. 356]. Через них вона розповсюджується на всіх і на все оточуюче, наближаючись до вселенської Церкви. Мислитель у своїх тлумаченнях широко використовує теми та

образи Ф.М. Достоевського, зокрема його твір «Брати Карамазови». Так, він аналізує любов на підставі образів даного роману. Йдеться, зокрема, про розуміння всеєдиної любові, у контексті чого зазначається, що немає такої мети, заради якої допустима була б жертва «дитячої сльозинки» (критика комунізму). Розмірковуючи над цією інтенцією Ф.М. Достоевського, можна побачити, що побудова власної метафізики любові у Л.П. Карсавіна відбувається зі зважанням на екзистенційно-персоналістичну парадигму у філософії. Помітний вплив також гностицизму, який уводить поняття Адама-Кадмона – усеєдиної людини як світової душі, що згорнуто містить у собі усе тварне буття [319].

Філософія особистості у Л.П. Карсавіна втілюється у бутті божественному. Людина має буття не власне, а таке, що жертвується йому Богом. Так розкривається зв'язок особистості зі всеєдністю, тому особистість не випадкова, а божественна, всеєдина та позачасна. Слід відзначити, що в цілому, як підкреслюється представниками російської релігійно-філософської думки, християнство – релігія особистості. Наприклад, у Ф.М. Достоевського навіть емпірична особистість виступає як Абсолют. На думку Л.П. Карсавіна, християнство як боголюдська релігія втілення вказала на інші невідомі цінності у світі [178, с. 227]. Як вважає Л.П. Карсавін, ідеал християнства полягає не в аскетичності, а в гармонійній особистості, яка активно перетворює світ. Виходячи з цієї думки як засадничої, Л.П. Карсавін доходить до поняття соборної або симфонічної особистості. Філософ стверджує, що повнота істини виходить за межі протилежності між теїзмом (абсолютизація свободи), дуалізмом та пантеїзмом. Вона відрізняється від пантеїзму тому, що визнає створення світу із нічого та обмежену природу створених сутностей [330, с. 351]. Але створення світу із нічого не означає для Л.П. Карсавіна (на відміну від догматичного православ'я), що Бог створив певне щось або реальність, що є іншою, ніж Він (Бог). Л.П. Карсавін вважає, що Богоявлення (Ієрофанія) є саме творення Бога з ніщо,

трансцендування божественного буття у світ: «Бог створив творення в Собі і Себе в ньому відтворив» [178, с. 37].

На думку Л.П. Карсавіна, вогонь божественної любові освячує людину; люди можуть бути єдиносущними між собою, і у любові Людина і Бог – одне, але не одна сутність. У зв'язку із цим Л.П. Карсавін пояснює походження зла у світі. Він говорить, що в основі своїй насолода та страждання – не зло, а необхідні моменти всеєдності, побудованої на любові, на двоєдності самовіддачі-самоствердження. Подібно до Б. Спінози та Г. Лейбніца, Л.П. Карсавін визначає зло як ніщо, недостатність добра, не особисте буття, а як гріх особистості. Філософ наводить слова Христа: «Будьте один в одному і в Мені, а не роз'єднуйтеся, осуджуючи один одного й гордовито самоутверджуючись. І тоді зрозумієте ви, перемагаючи неміч, що зла немає» [178, с. 58]. Таким чином, завдання особистості – саморозвиток у розкритті вищого Абсолюту. Із концепції випливає, що тільки дух може преобразити (обожити) матерію, удосконалити її: «І повинен він зробити це не у відокремленні своєму, а у зверненні до тіла, у гармонічній єдності з ним» [330, с. 358]. І подвиг цей здійснюється не у боротьбі із тілом, а у преображенні його: «Чтоб от низости душою / Мог подняться человек, / С древней матерью-землею / Он вступил в союз навек» [178, с. 93]. Як бачимо, у метафізичній системі мислителя відбувається виправдання світу та матерії. Цей мотив зустрічаємо і у В.С. Соловйова і С.М. Булгакова.

Любов розглядається філософом передусім як духовно-тілесне єднання, тому що матерія божественна. А ось розпуста тлумачиться ним як «загублення цілісності насолоди, розпад та роз'єднання духу на частки, відрив від триєдності любові» [178, с. 105]. Проявляється розпуста лише завдяки егоїзму як наслідок падіння людини. На думку філософа, тільки жертвенна любов долає крайнє самоствердження, поєднує розділене, відновлює всеєдність. Такого роду жертвність для Л.П. Карсавіна – не безплідне самообмеження людини, вона є істинне її звільнення.

З даними міркуваннями пов'язані і пояснення філософа щодо наявності зла у світі. Останнє народжується тому, що людина недостатньо прагне до Бога і в цій недостатності відчуває свою провину [178, с. 34]. Ідея провини людини виявляється у тому, що вона своїми несправедливими вчинками вносить дефекти у буття. Це підкреслює у своїх роботах також І.О. Ільїн. Як результат, свобода неправильно реалізується та залишається лише добровільною обмеженістю [178, с. 48]. Вищенаведене стосується і до втілення любові: «Хіба це любов помиляється? Ні, помиляємося ми, коли поспішаємо любити, ще не люблячи і Любові не знаючи. Ми думаємо, що любимо, а насправді обманюємо себе та інших. Але і тут Любов милосердна» [178, с. 81-82].

У Л.П. Карсавіна намічається спроба подолати різницю між абсолютним та відносним добром за рахунок того, що воля людини із злої може стати доброю. Свобода людської волі можлива лише в Абсолюті, у досконалій Єдності, яка включає в собі усе існуюче: «Він (Бог) є джерело блаженства, і в Ньому всі рухи та цілі – одне, що не виключає їх багатоманітності» [178, с. 33]. Одночасно у центрі буття людини – його безсмертна душа, але немає особистого спасіння поза всезагальним. Конкретне реалізується в універсальному, тому для мислителя властивий філософський оптимізм. Любов виявляється вище та сильніше за смерть та обмежене життя. Так, він наставляє: «Словом переконуй, а не осуджуй. Не допоможе слово переконання – стань між жертвою і мучителем і поклади душу свою за братів твоїх, бо і для них, і для тебе велике благо, якщо буде разом з тілом твоїм зруйнована твоя відмінність від них і воскреснеш ти в них і у Богу» [178, с. 58]. Отож, у центрі філософії Л.П. Карсавіна – любов і смерть у нерозривній єдності, яку створює вільна жертвність [142]. Любов передбачає смерть, яка повідомляє їй останню повноту Любові, пропонуючи смерть [442]. Йдеться про те, що жертвенна християнська любов виправдовує фізичну смерть.

Л.П. Карсавін йде за формулюванням Халкідонського Собору 451 р. про нероздільне поєднання божественної та людської природ у Христі, переносячи цю істину на відношення людей: «Єдинонарізні любов і я, нероздільні і не злиті, таємнича двоєдність» [178, с. 74]. Закон любові є непереможним законом, звідсіль філософ стверджує: «Благословенна ти Любов, що зійшла в мене, в нас, що стала нами, бо я, що тебе очікував та жадав, тебе вільно прийняв і тобою люблю! Благословенна і ти, призначена мені моя обраниця, бо ти – любов моя, сама Любов, що проникла у мене! Там, в сокровених надрах Любові вже здійснений союз наш, вже одне ми» [178, с. 76]. На думку філософа, «Любов – це я і вона, моя кохана, і це – більше, чим ми: саме Всеєдине Життя, що зійшло в нас, об'єднавши нас і є єдиним з нами» [178, с. 78]. Певним чином, Л.П. Карсавін йде за М.О. Бердяєвим, коли відзначає, що любов – єдність володарювання та підпорядкованості: «Жага влади і панування є у всякій любові» [330, с. 352].

Любов включає в себе також у карсавінській концептуалізації гносеологічний аспект: «Любов додає мудрості нетутешньою мудрістю. Любов є саме Пізнання» [178, с. 80]. Також М.О. Бердяєв бачить у пізнанні не гріхопадіння, а вільний акт, але це пізнання (гнозис) скоріше не раціоналістичне, а інтуїтивне пізнання «серцем». В подальшій еволюції своїх світоглядно-релігійних уявлень філософ інтуїтивно переходить до апофатичного богослов'я, відзначаючи неосяжність Божества. У цьому Л.П. Карсавін зближується із інтуїтивізмом А. Бергсона, М.О. Лосського, С.Л. Франка.

У своїй центральній роботі «Петербурзькі ночі» філософ дає своє оригінальне визначення любові: «Любов – всевладна, що нездоланно тягне за собою, стихія. Ніщо не визначає ззовні її, всеєдину, а в собі самій вона нерозкладено-проста, така, що всеєдино і всецілісно себе розкриває, є живою своєю свободою, урочистою її необхідністю» [178, с. 73]. Мислитель доходить висновку, що любов – уселенська сила, яка повинна втілити ідеальну правду у світі: «Любов повинна об'єднати і явити справжню особу

люблячого, справжню особу коханої, викривлені життям в розірваності світу, а в них – і весь об'єднаний нею світ» [178, с. 115-116]. Л.П. Карсавін солідарний із думками П.О. Флоренського та представників православної грецької патристики, що в любові відбувається не злиття-ототожнення, а злиття в гармонійне єднання, не взаємоуподібнення, а взаємодоповнення. Тож, мета любові – не механічне єднання, а актуальна двоєдність. Л.П. Карсавін, подібно до В.С. Соловйова, визначає діло любові як вільну справу [178, с. 121]. Він сприймає ідею В.С. Соловйова про те, що єдність людства існує завжди у творчому божественному бутті.

Таким чином, у метафізиці Л.П. Карсавіна любов виявляється як космічний феномен, який репрезентує собою єдність життя та смерті, двоєдність духа та тіла, насолоди та обмеження, самоствердження та самозречення, мужності та жіночості. У їхній живій діалектиці народжується творча сила буття. Так проявляється релігійний еротизм, християнський Ерос, подібний до концепції, викладеній в «Етиці перетвореного Еросу» Б.П. Вишеславцева. Щоправда, для Л.П. Карсавіна досконала двоєдина любов може бути лише у триєдності: «Першоєдність – Самороздвоєння – Самовозз'єднання (Триєдність)» [442]. Йдеться передусім про відродження «Я» через прийняття Іншого. Отож, дана метафізика любові характеризується поєднанням людей у нероздільне двоєдине «Я» силою діючої в них любові. Любов – таке єднання із Богом, у якому «Він, вона і я – одне, незлианне і нероздільне» [178, с. 133], а відповідно всеєдність – об'єднання людей у любові та в Абсолюті.

3.5. Любов у філософії християнського шлюбу Сергія Троїцького

Одним із найбільш авторитетніших дослідників християнського шлюбу, що належать до культури Срібного віку, є Сергій Вікторович Троїцький, який написав шеститомну роботу «Християнська філософія шлюбу» (1931). С.В. Троїцький вважає, що питання про мету шлюбу складно вирішити раціональній науці, тому слід звернутись до інтуїції: «Тільки інтуїція може розкрити нам тайну статі та шлюбу» [397, с. 377]. Для мислителя істинне учення про шлюб дане у перших розділах Біблії, саме тут, як зазначається, подана глибока філософія шлюбу, який заснований на любові [там само]. Тож, С.В. Троїцький відстоює біблійний погляд на шлюб, з приводу чого пише, що, у цілому, Біблія знає дві епохи в історії шлюбу: 1) шлюб під час нормального стану людини, у раю; 2) після «першородного гріха». Згідно його інтерпретацій даних положень, «ціль шлюбу ніяк не полягає у розмноженні» [397, с. 378]. Отці Церкви та святі це тільки підтверджували. При цьому, як зауважує С.В. Троїцький, Біблія говорить про розмноження раніше, ніж про шлюб. Розмноження є пряме продовження тваринного світу. На думку дослідника, хоча шлюб, за Новим Заповітом, був установлений ще в раю, «Адам пізнав Єву, дружину свою» (Бут. 4:1) тільки після вигнання із раю.

Виходячи із творів святих Отців, С.В. Троїцький відзначає, що «діти – це дар Божий, а не творіння людини» [397, с. 380]. У літературі Святих Отців помічено, що людина має дві частини свого єства: 1) серце та 2) біологічну частину. Тому тут проявляється антагонізм між розмноженням і любов'ю. При цьому проблема статі займає важливе місце у православ'ї, від неї залежать цілі вузли антропологічної науки. На думку С.В. Троїцького, не можна ототожнювати «закер» і «некба» (Бут. 1:27) із «іш» та «іша» (Бут.

2:23-24), тому що перше означає лише чоловічу та жіночу природу, а друге – чоловіка та жінку як особистості. Первісно людина створена як одна особистість, але із чоловічою та жіночою природами. Новий Заповіт говорить про єдину людину: перед Богом «немає чоловічої статі, ні жіночої: бо усі ви одне у Христі Ісусі» (Гал. 3:28).

Важливим принципом християнського шлюбу є свобода вибору одним іншого. Тут поєднання в одну плоть означає персоналістичну єдність, не лише тілесне, а і спільне життя. С.В. Троїцький говорить, що існують дві різні точки зору на проблему шлюбу: реалістична та ідеалістична. Для реалізму метою шлюбу є потомство, для ідеалізму мета шлюбу – повнота буття («плерома»). С.В. Троїцький повністю підтримує ідеалістичну точку зору. С.В. Троїцький відзначає (слідом за В.С. Соловйовим) помилки в цьому питанні А. Шопенгауера. Для С.В. Троїцького розмноження – явище підсвідомої сфери людського буття, а шлюб – прояв свідомості та свободи. Для філософа єдність подружжя – кінцева мета шлюбу, пов'язаного з переживанням цієї єдності як таїнства, обожнення, блаженства та радості. У своїх міркуваннях мислитель продовжує аналіз книги Буття: «Адам проявив свободу, коли він створив ідею дружини і побажав її здійснення. Бог думкам людини дає буття, людина стає чоловіком і дружиною» [397, с. 382]. С.В. Троїцький стверджує, що свобода повинна бути основною рисою шлюбу. Це не тимчасове тілесне єднання у родовому акті, а постійна метафізична єдність подружжя. «Плоть – не тіло, а істота, людина взагалі» [397, с. 383].

На думку С.В. Троїцького, єднання подружжя є таїнство, яке можна порівняти із таїнством Пресвятої Трійці. Так проявляється зв'язок троїчності Божества та єдності подружжя. Для мислителя піднесення у шлюбі подружжя «виражається у взаємній любові, що має відтінок обожнювання і супроводжується відчуттям повного блаженства» [397, с. 384]. На думку філософа, любов у шлюбі для людей має надрозумний, таємний та божественний характер: «І суб'єктивно любов поєднує їх у Богові і через Бога» [397, с. 385]. Шлюб підноситься над основним законом нашого розуму,

законом тотожності, «бо тут два являються в той же час і одним» [397, с. 385-386]. Це підтверджує аграф Св. Климента Римського. У шлюбі люди дивляться один на одного *sub specie aeternitatis* (з точки зору вічності) і тому ідеалізують один одного. Як підкреслюється, «це взаємне обоження є не що інше, як споглядання одного в іншому богоподібних досконалостей» [397, с. 386], це дзеркало відображає тільки позитивні сторони: «Духовні і фізичні досконалості іншого відчувається у шлюбі не як щось чуже, зовнішнє, а як щось близьке нам» [397, с. 389]. На підґрунті цих ідей С.В. Троїцький робить висновок, що шлюб – залишок раю на землі, радість, почуття повноти буття. Водночас християнська шлюбна любов є не тільки радість, але і подвиг. У любові людина не лише отримує Іншого, але і цілком віддає себе. Таким чином, потрібна повна смерть егоїзму [397, с. 393], здатність покласти душу за Іншого. Надалі С.В. Троїцький йде слідом за традицією Святих Отців, говорячи, що шлюб має абсолютну винятковість, а моногамія – християнський ідеал. Головне церковне учення (православне розуміння) залишилось незмінним: норма шлюбу – абсолютна єдність. При цьому «повторення шлюбу допустимо лише як засіб для запобігання розпусти» [397, с. 396].

Анатолій Євгенович Жураковський узагальнює основні ідеї про шлюб, які були висловлені С.В. Троїцьким, та в цілому – у російському філософському Срібному віці. На його думку, «Шлюб як таїнство знаходиться в центрі християнських цінностей» [150, с. 321]; «Вищий смисл статєва любов набуває за межами єства, в царстві благодаті, в надрах Євангельського вчення» [150, с. 322]. Для А.Є. Жураковського любов (це співзвучно думці В.С. Соловйова) – не хитрість природи, тому що, люблячи, ми відкриваємо інший світ, розкриваємо в людині образ Божий. Дослідник вважає, що любов не тільки дана як вічний прекрасний образ Іншого, але і задана як реалізація цього образу у природному світі, «але реалізувати і досягти кінцевої мети любові на землі заважає смерть» [150, с. 324]. Для перемоги над смертю потрібний космічний переворот. А.Є. Жураковський

зазначає, що «образ коханого не тільки викликає замилювання (здивування), але і притягує нас до себе, народжує в нас прагнення до повної і досконалої єдності, не до подібного, але до єдиного з ним, не до омісії, але до омісії», адже «прагнення до єдиного є душа, основа і межа усілякої любові» [150, с. 325]. На дані аспекти особливо було зважено у баченні любові П.О. Флоренським. Як розтлумачує А.С. Жураковський, «єдиносущє є більш заданим, ніж даним в любові: люблячі не стільки усвідомлюють себе єдиним, скільки прагнуть бути ним» [150, с. 326].

Зрозуміло, чому християнство бачить у тілі лише матеріал і потенцію, не заперечуючи фізичний аспект любові, але сприймаючи його лише як «тінь», подібність єдності люблячих. Звідсіль провідною для «філософії любові» стає теза, що «статева полярність» лише пробуджує, але не народжує любов. Ось чому, мета любові, що буде підкреслюватись практично усіма представниками школи «російського релігійного ренесансу», лежить в іншій площині – у виявленні внутрішньої андрогінної природи кожної людини.

Отже, рід та особистість постійно знаходяться у боротьбі, детермінуючи у станах любові протилежні направленості переживань, образно кажучи, муку і щастя, розчарування та сподівання. Логічний висновок, що з цього випливає, і який метафізичними засобами обґрунтовує у своїй концепції християнського шлюбу С.В. Троїцький, полягає у тому, що надія людини на реалізацію свого призначення знаходиться саме у християнській ідеї любові. Тобто, людині у статевій любові відкривається можливість справжньої творчості; форми духовної творчості пов'язані із статевою енергією, але ця енергія повинна перетворитися у вищий свій вид, має відбутися сублимація. В цьому полягає смисл метафізичного учення про першопочатковий андрогінізм кожної людини, яке створювалось поступово мислителями доби Срібного віку.

3.6. Духовна любов в творчості Івана Ільїна

Центральний момент у розкритті концепту любові у творчості Івана Олександровича Ільїна пов'язаний з тлумаченням проблеми спротиву злу силою і питанням, що впливає з даної проблеми – визначенням меж та виділенням предметності в любові. І.О. Ільїн уважає, що самий спротив злу витікає із одухотвореної любові, «нею здійснюється, їй служить, до неї веде, її насаджує, ростить та укріплює» [167, с. 201]. На цьому шляху спостерігається чимало складностей, зокрема: «любов, незалежно від духа, її предмета, його мети та його завдань, – є начало сліпої пристрасті, яка може поглинути та викривити благодатність любові»; «Любов є прийнятність, але далеко не все прийнятне духовно прийнятно. Любов є співчуття, здібність до поєднання та ототожнення з коханим, але єднання на низовинному рівні виснажує і поступово угашає саму цю здібність» [167, с. 201-202]. Звідсіль І.О. Ільїн обстоює думку, що тільки духовна сила відкриває у людині його справжній предмет для любові. Мислитель указує на божественний предмет любові, який «приховується і в природі, і в речах, і в людях, і в людських відносинах і створіннях, котрим варто жити і за яких варто і вмирати» [167, с. 203].

Отже, справжнє покликання, поступ людини, її особисті досягнення починаються тоді, коли людська «пристрасть приліплюється до божественного Предмету і починає із глибини сяяти божественними промінцями, що пронизали її, а сама людина стає часткою божественного вогню» [167, с. 203]. Етика І.О. Ільїна таким чином базується насамперед на першій заповіді Христа, яка спрямовує любов, «усе серце», «усю душу», «усе розуміння» людського єства – до Бога; друга вчить «любити ближнього як самого себе» (Мф 22:37-40; Мк 12:29-31; Лк 10:26-28). Філософ пише: «Той, хто виконує першу заповідь і звертається до Бога усіма почуттями, усією

уваю, усією думкою і усією волею, і притому так, що усі ці сили особистої душі стають невагомими, насиченими любов'ю, – обновлюється в цьому духовному єднанні усією своєю сутністю і усім баченням. І створює в собі сина Божого, і потім, звертаючись до світу і людей, він неминуче бачить їх по-новому і вступає з ними в нові відношення» [167, с. 203-204]. Людина вперше знаходить і у світі, і у людях той духовний склад, який пробуджує в душі істинну любов, але саме тому виконання другої заповіді неможливо поза першої. І.О. Ільїн мислить як релігійний філософ, підкреслюючи, що справжнє братство людей відкривається тільки через Бога. Це значить, що «любити ближнього – значить любити в ньому начало Божественне, начало живого добра» [167, с. 205]. Отже, «абсолютно цільною і повною може бути тільки любов до Бога – до абсолютно цільної і повної досконалості» [167, с. 221].

Філософ намагається створити нову християнську духовну культуру на основі добра, що має дві ознаки – одухотворення та любов, які повинні бути у єдності. Щодо проявів любові І.О. Ільїн пише: «<...> любов протиставляється одразу – і абстрагованому розсуду, і черствій волі, і холодній уяві, і земній похоті. Але протиставляється таким чином, що усі ці здібності, підкорюючись любові та насичуючись нею, обновляються та перероджуються. Думка, що рухається любов'ю, стає силою розуму, приліплюється до предмету, що пізнається, і надає справжнє знання. Воля, народжена із любові, стає совісною, шляхетною волею і виявляється джерелом справді християнсько-героїчних вчинків» [167, с. 27]. Подалі розгортається у міркуваннях мислителя наступна логіка у тлумаченні особливостей любові: справжня любов, несучи в собі належний зв'язок «духа з духом» спричиняє, в силу цієї певної міри зв'язку, й решту зв'язків – душі з душею і тіла з тілом, а також духовний зв'язок «одухотворених душ» і з духом освячених тіл. При цьому зазначається, що духовна любов по-різному відноситься до цінностей світу: «Для неї священне завжди вище корисного <...> і в один великий момент людської історії вершина цієї любові вигнала

торгуючу вульгарність із уречевленого храму» [167, с. 206-207]; «Духовна любов є не тільки релігійна відданість, але в основі своїй вона є насамперед зрячий, живий, предметний вибір» [167, с. 208].

На думку І.О. Ільїна, духовно зріла людина бажає блага усім, вже тільки тому, що проста наявність зла викликає у ній відразу і страждання, хоча зрозуміло, що, якщо сприймати любов в усій її повноті, то така людина, безумовно, «не може любити усіх однаково, та й не ставить перед собою таке завдання» [167, с. 208-209]. Окрім цього, мислитель зазначає й щодо «проявів» любові й можливу протилежну крайність, що зустрічається у стосунках людей. Йдеться про фізичний примус з метою змусити людину «відчувати» любов, що є цілком, на думку мислителя, й неприйнятним та й неможливим. «Будь-яка спроба заздалегідь приречена на невдачу: в ліпшому випадку той, кого примушують, вступить на шлях брехні та зради; в гіршому випадку душа його переймається презирством і ненавистю до тих, хто змушує, і до предмету, що нав'язується, та озлобиться до повної нездібності любити взагалі. В'язниці, торттури і покарання не можуть викликати в душі ні любові, ні вірності. Любов або добровільна і щира, або її немає» [167, с. 193-194], – констатує філософ. Отож, розуміючи під любов'ю передусім доброзичливість, а під благом – удосконалення (тобто перемогу добра над злом), І.О. Ільїн різко засуджує будь-який «нелюбовний примус», що, як правило, супроводжується зловредністю, лиходійством, злодіянням, помстою, злостивістю, жадібністю, властолюбством тощо.

Враховуючи ці можливі негаразди, І.О. Ільїн постійно підкреслює особливу в людській історії, культурі роль Біблії, яка оновлює людину, містить у своїх надрах підстави, які надають людині силу справжньої любові, оберненої до Бога. На думку мислителя, християнство вказало в любові на останнє і безумовне першоджерело усякої творчості, а відповідно, і всякої культури: «<...> культура творить і стверджує; вона виголошує деяке прийнятне «так». Любов же є перша та найбільша здібність – приймати, стверджувати і творити. В любові той, хто любить, зливається, духовно

зростається з любимим предметом; він приймає його силою художнього ототожнення і самовтрати, він віддає себе йому й приймає його в себе. Виникає нове, подібне до того, що народжується у шлюбі та дітонародженні; створення же нового є творчість» [167, с. 26-27]. Разом із тим, як наголошує І.О. Ільїн, дух християнства творить це не буквально, не педантично, не ретельно щось регулюючи та вимагаючи, але непомітно обновлюючи людське буття та звільняючи людину.

Таким чином, дух християнства є дух любові, засвоєння його здійснюється не в «<...> тлумаченні слів та текстів, але у “засвоєнні” любові і віри, сумління і свободи» [167, с. 20-23]. Свобода, у свою чергу, є в інтерпретації філософа внутрішньою здатністю володіти собою, творити у сфері духовного досвіду, добровільно та цілісно бути присутнім у своїй любові та вірі. У цьому контексті І.О. Ільїним формулюється універсальне правило боротьби проти зла, яке не тільки не суперечить, а саме виходить із християнського світогляду – «противитися злу із любові». У розширеному тлумаченні філософа воно зазначається наступним чином: «Противитися злу із любові – із любові віддаючи все своє, де це потрібно, із любові спонукаючи та припиняючи, із любові вговорюючи та караючи та із любові не віддаючи нічого свого, якщо це «твое» є в той же час – Боже: святиня, церква, родина або їх уречевлене втілення. І в усіх цих своїх проявах ця любов не буде ані байдужістю, ані самодомінуючою чуттєвістю, ані боязким попущенням, ані безвольною жалістю, ані співучастю» [167, с. 225].

І.О. Ільїн бачить справжню доброзичливість у радості та любові, у потребі відповісти добром на добро. Для філософа вірне рішення буттєвих проблем людини полягає у любовній доброті, де необхідна боротьба за мир і жива любов. Результатом цього стане спрямування до істини, добра, краси, прийняття миру, але через перемогу над плоттю. І.О. Ільїн солідарний із Л.М. Толстим у тому, що головна боротьба зі злом повинна здійснитися усередині самої людини. Тут необхідні одночасно вимогливість до людини та терпимість. Отже, у концепції любові І.О. Ільїна передусім проявляється

християнський смисл, сутність якого розкривається у перемозі над гріхом, джерелом якого виступає зло.

3.7. Релігія любові Семена Франка

Дійсність складається не лише із матеріальних, але і з духовних явищ. Це положення є засадничим не тільки щодо розуміння та загальної оцінки творчих здобутків Семена Людвіговича Франка, одного із найвідоміших російських філософів ХХ ст., але й для з'ясування підстав концептуалізації ним любові, розгляду її суперечностей та особливостей. Мислитель висуває ідею буття як надраціональної всеєдності. За його думкою, реальність є дійсність плюс ідеальне буття; буття світу – творіння, що продовжується, а Бог як Абсолют перебуває «по той бік добра і зла».

Як вважає Г.В. Кізюн, у творчості С.Л. Франка проступають два основні шляхи (підходи) у дослідженні проблеми любові: а) філософсько-антропологічний (земний) шлях; б) релігійно-християнський (божественний) шлях [180, с. 111-112]. Зауважимо, що ці обидва шляхи оригінальним чином у вченні філософа синтезуються, доповнюючи один одного. Об'єднуючою підставою для вказаних підходів слугує, на наш погляд, моральний вимір буття особистості, що пояснює певну закономірність у життєвому поступі людини, коли обов'язково самовизначення та любов вступають у зв'язок та породжують щось нове та найвище – чисту самозречену любов, спрямовану на полегшення участі «ближніх» людей [424, с. 355]. Висхідним у тлумаченні любові є християнський світогляд. Так, зокрема, у роботі «З нами Бог» [426] філософ обстоює позицію, що християнство є релігією людської особистості та Боголюдськості. На його думку, християнська релігія створює єдність аскетизму та любові у досвіді людського серця, а істинна мета особистісного життя полягає у самоздійсненні, розквіті душі людини через таке її самообмеження та самовизначення, яке засновано на всеохоплюючій любові до людей та буття загалом.

Такого роду любов до буття як такого характеризується передусім відчуттям радісного прийняття всього існуючого, благословенням усього конкретно-сущого. Тобто любов постає ідеалом усього людства. Тож, для С.Л. Франка християнська установка є насамперед установка любові. Тому любов для мислителя – безпосереднє сприйняття абсолютної цінності людини. «Любов є благоговійне, – стверджує Франк, – релігійне сприйняття конкретної живої істоти, бачення в ній деякого божественного начала» [425, с. 402]. Інакше кажучи, любов для філософа не є звичайною реакцією на існуючу дійсність, це почуття глибоко релігійне та надраціональне.

У С.Л. Франка, по суті, любов є буття, у якому здійснюється зв'язок «Я-Ти». Як він пише: «Трансраціональність і незбагненність безпосереднього самобуття, як вона віднаходиться в бутті одного-для-іншого, в бутті “Я-Ти”, відкривається в останній глибині в явленні любові, в якому вперше зповна, в усій своїй повноті, здійснюється відношення “Я-Ти”» [422, с. 255]. У таких відносинах, за думкою філософа, належить розрізняти просте «володіння» деяким «Ти» та сприйняття «Ти», як воно існує об'єктивно, тобто саме по собі і саме для себе – саме в цьому і розгортається істотна для людей справжня реальність. При цьому, за думкою російського філософа, висхідна точка буття «Я», коли це «Я» існує і сприймається єдиним, а решта – у порівнянні з цим існуючим «Я» – розуміється як підпорядкована йому сфера, не можна розуміти цю ситуацію таким чином, що будь-яка людина, за своєю сутністю, є егоїстом. Заперечує цьому те, що, як роз'яснює С.Л. Франк, саме в такому, начебто незалежному існуванні «Я», тільки і може відкритися справжня таїна «Ти», «чудо Іншого», тобто в суцільній реальності «Я» закладена можливість присутності, існування іншого «Ти».

Звідсіль, любов за своїм єством не є просто «почуттям», емоційним відношенням до Іншого, любов є «актуалізоване, завершене трансцендування до «Ти» як справжньої, «я-подібної», по собі і для себе суцільної реальності, як відкриття і розсуд “ти” як такого ж роду реальності, і знаходження в ньому онтологічної опорної точки для “Я”» [422, с. 257]. В цьому для С.Л. Франка

полягає первісний смисл концепту любові. Порівнюючи різні види любові, С.Л. Франк вважає, що еротична любов – лише початкова форма істинної любові. При цьому сприйняття краси в естетичній любові містить елемент релігійного почуття, «в коханій істоті убачається відблиск чогось божественного, і вона сама “обоготворюється”» [425, с. 403]. Шлях релігійного преображення еротичної любові мислитель пов’язує з істинним шлюбом, при цьому він уточнює, що шлюб – це світський шлях очищення життя [359, с. 573]. Шлюб тримається винятково на самопожертві.

В роботі «Смисл життя» мислитель обґрунтовує положення, що любов – не егоїстична жага насолоди, але водночас любов не є і рабським служінням, знищенням себе заради Іншого; любов є таким подоланням нашого корисливого життя, яке саме дарує нам блаженну повноту буття і цим осмислює наше життя. Слід зазначити, що ці думки є близькими до відповідних суджень основоположника даної філософської традиції В.С. Соловйова. У своїй теорії любові С.Л. Франк йде певним чином також за С.М. Булгаковим, П.О. Флоренським, які ідеалізують самозречену любов, що долає егоцентризм силою цілого, яке входить у душу як вища дійсність. Філософ розуміє складність означеного до Іншого шляху. Перший рух тут – залишити своє самоствердження, що є непростим рішенням, але саме тоді й відбувається зустрічне наповнення душі через любов.

С.Л. Франк вбачає слідом за любов’ю-еросом інший початок істинної любові, який міститься у почутті товариської солідарності, братської близькості [425, с. 404]. Братське товариство відображується філософом в понятті «Ми». Свідомість «Ми» є звичайною основою усякої індивідуальної самосвідомості, усякого «Я». Крім того, «Ми», за С.Л. Франком, виступає первісною категорією, а «Я» виділяється із «Ми». «Ми» споріднюється із космічним буттям, воно є єдиний соборний організм Боголюдськості.

У цьому контексті С.Л. Франк проводить глибинний аналіз Біблії, знаходячи спільні та відмінні риси у Старому та Новому Заповітах щодо заповіді про любов до ближнього, яка випливає із заповіді любові до Бога.

Первісний смисл заповіді любові до ближнього у Старому Заповіті російський філософ знайшов у тому, що кожна людина визнає та зберігає права інших людей. Але ці відношення не розповсюджуються на будь-яку людину як таку, тому дихотомія «свій-чужий» зберігається. У протилежність до цього християнське відношення до любові є відношення відкрите, що долає усі людські обмеження (йдеться про тлумачення євангельської притчі про милосердного самарянина). С.Л. Франк зазначає, що у практичному житті свідомість розрізненості між «своїм» та «чужим» продовжує жити. Мислитель, аналізуючи дану проблему у своїй роботі «Ф. Ніцше і етика любові до дальнього» [427], розглядає поняття «любов до ближнього» та «любов до дальнього». Любов до ближнього – основа цілої моральної системи, головна аксіома якої виражена у відомій думці Ф.М. Достоєвського, що весь прогрес людства не вартий сльози дитини. Щодо ж «любові до дальнього», то саме в ній, вважає філософ, насамперед реалізується християнська установка любові. У християнстві усі люди – діти одного Отця. Саме у цій «формулі», як зазначає С.Л. Франк, «з геніальною простотою виражений радикальний переворот у відношенні між людьми: найтісніший, інтимний, замкнений зв'язок – зв'язок між членами однієї родини – розширюється так, що охоплює усіх людей без розрізень, навіть (як у св. Франциска) – все творене без відмінностей, чим подолана усяка групова замкненість» [425, с. 406]. Тобто любов є благо життя через подолання самої протилежності між «своїм» та «чужим». Так поступово філософ доходить до християнського розуміння любові.

На думку С.Л. Франка, не можна любити «людство», «людину взагалі». Тому він часто підкреслює, що любов завжди спрямована на конкретно-суще, вона є сприйняття цінності конкретної істоти, її індивідуальності. Ідеальним проявом любові є універсальна любов – любов до всіх людей у всій конкретності та одиничності кожного із них. За С.Л. Франком, тільки любовною широтою духа людина визнає та любить усі народи у своєрідності

кожного із них [див.: 425, с. 408], усвідомлює людство як всеохоплюючу сім'ю, яка складається із різних та своєрідних членів.

Отже, загалом любов є радісне прийняття та благословення усього живого та суцього, «та відкритість душі, котра широко відкриває свої обійми усякому прояву буття як такого, відчуває його божественний смисл» [425, с. 409-410]. Для любові усе зле у живій істоті – тільки применшення її істинної природи. Любов є терпимістю, визнанням прав Іншого, готовність погодитись на його свободу. Визнання любові як свободи, творчості, досягнення особистості споріднює думки С.Л. Франка із баченням сенсів любові М.О. Бердяєвим. Отже, любов у мислителя – творча сила, розквіт душі, радісне прийняття Іншого, задоволення свого власного буття через служіння Іншому [425, с. 410]. Відповідно любов – не моральний припис або закон, а спроба допомогти людській душі відкритися, розширитися, внутрішньо розквітнути.

Життєва установка любові відрізняє християнський світ від нехристиянського. У особистісно-індивідуальному вимірі буття це спрацьовує наступним чином: «Де я не маю перед собою взагалі ніякого “ти” – ніякої іншої істоти, на яку я міг би бути любовно направлений, – там не може бути любові» [425, с. 411]. Як доводить С.Л. Франк, християнство, будучи поклонінням Богу, передбачає активний рух від «Я» до Іншого, де Інший усвідомлюється як подоба Божества. Тому християнство є одночасно релігія Боголюдини та Боголюдськості. На основі сприйняття цих положень фактично будується як концепт любові у філософії С.Л. Франка, так і загалом російська філософія та теологія Срібного віку.

Саме тому у С.Л. Франка Бог є улюблене «Ти», яке зовсім вільне від суб'єктивності, обмеженості, недосконалості. Так, філософ стверджує: «Обґрунтування і збагачення, що отримуються мною від цього “Ти”, що заповнює мене, випробується як безкінечне за величиною; я випробую його як створення мене, як дарування мені життя, як пробудження мене до життя. Сама істота “Ти” є таке творче переливання через край, дарування себе; вона

не є предмет, не є замкнена або егоцентрична істота, що перебуває сама в собі; вона не є також істотою, як би лише випадково зверненою до мене у “ти-образній” формі буття; вона по самій своїй сутності є потоком, що зливається на мене і тим мене народжуючи або спонукаючи мене до життя» [422, с. 424]. Сама людська любов до Бога є рефлекс і знаходження Його самого як любові, тобто, «Моя любов до Бога, моє прагнення до нього виникають самостійно вже із моєї зустрічі з Богом, яка, творча любов, джерело любові» [422, с. 424]. Отже, за думкою С.Л. Франка, людина уявляється Божим «іншим», деяким потенційним «присвоєнням» Бога, його дією в самій людині.

В своїй теорії любові, що важливо, на наш погляд, відзначити, С.Л. Франк конкретизує думки Ф.М. Достоєвського про те, що відношення людини до ближнього збігається із її відношенням до Бога. У концептуалізації С.Л. Франка це представлено через «акт преклоніння перед Святиною», що складає умову «благоговійного бачення іконної краси, іконної Величі і Блага як першооснови і сутності усякого життя. Любов і віра тут співпадають між собою» [425, с. 412]. На думку С.Л. Франка, мрія про реальне здійснення всезагального царства братської любові не може уже зникнути із людського серця. Для філософа це є царство відкритої реальності «Я-Ти», яке є буття, найвища досконалість, блаженна радість. Це є глибока та остання таїна буття.

Підсумовуючи, філософ зазначає, що любов є передусім не стільки вираження, скільки дія Бога у людській душі. Адже людська душа недосконала, тому любов приречена боротися зі злом, «<...> навіть, залишаючись недосяжною, любов продовжує, не перестає керувати людським життям» [425, с. 414]. В цьому відношенні любов є основою усього людського життя. Таким чином, концепція С.Л. Франка розкриває любов як усезагальний, вселенський, космічний феномен. Любов глибоко укорінена у бутті, вона є трансцендування буття «Я» у буття «Ти». Для філософа Бог як вищий смисл буття є насамперед любов, а любов як джерело

добра є міцною основою людського життя. Як духовна субстанція любов проявляється у двох аспектах – особистому та всезагальному. Особиста любов-ерос повинна пройти шлях очищення через шлюб. У свою чергу, універсальна братська любов є кінцева реалізація християнського розуміння любові, вона є встановлення царства любові.

3.8. Інтерпретація любові у філософсько-богословській творчості о.

Сергія Булгакова

У творчості Сергія Миколайовича Булгакова, як правило, виокремлюється три етапи: 1) філософсько-марксистський; 2) філософсько-ідеалістичний; 3) богословський. При усій предметній та світоглядній відмінності їх споріднює передусім характерна для усього творчого шляху С.М. Булгакова оригінальність та адогматизм його стиля мислення. Як православний мислитель Булгаков уміло поєднує філософський і богословський методологічні підходи, на підставі яких він нестандартно розв'язує складні теологічні та метафізичні проблеми. При цьому у сфері теології наявний синтез апофатичного та катафатичного богослов'я. Ці два підходи, на наш погляд, синтезуються та взаємодоповнюються.

Як відзначають дослідники творчості С.М. Булгакова [146, 420], у творах філософа лунає основний соловйовський мотив виправдання світу та матерії («релігійний матеріалізм»). Для С.М. Булгакова істинна релігія засновується на наближенні Бога до людини [77, с. 151]. Тобто в основі релігії лежить зустріч людини із Божеством. Сам філософ так розповідає історію свого особистого переживання зустрічі із Божеством: «І не вмерла в душі ця мить побачення, цей її апокаліпсис, шлюбний бенкет, перша зустріч з Софією. Але те, про що говорили мені в урочистому сянні гори, незабаром знов взяв я в боязкому і тихому дівочому погляді, в інших берегах, під іншими горами. Той же світ сяяв в довірливих, сполоханих і лагідних, напівдитячих очах, повних святині страждання. Одкровення любові говорило мені про інший світ. Отець, побачивши блудного сина, що наближувався, ще раз сам поспішив йому назустріч. Від старця почув я, що усі гріхи людські,

як крапля перед океаном милосердя Божого. Я вийшов від нього прощений і примирений, в тремтінні і сльозах, відчуваючи себе внесеним, ніби на крилах, всередину церковної огорожі» [77, с. 46]. Як бачимо, надзвичайно проникливо, чуттєво-образно, щиро ділиться філософ своїми переживаннями, виражає особистісного порядку релігійний досвід, але, тим не менш, у цьому унікальному досвіді відкривається, завдяки глибині булгаковської метафізичної думки, й значиме для всіх інших людей християнське світовідчуття.

Отже, для С.М. Булгакова не можна пізнати Бога як особистість без реальної зустрічі із ним та його одкровення про себе. Філософ виходить з позиції, що християнством «утверджується на вищому й межовому щаблі та основна антиномія, яка лежить в основі релігійної самосвідомості: нерозривна двоєдність трансцендентного та імманентного» [77, с. 339]. Звідси починається можливість визначень Бога як трансцендентно-іманентного. У першому випадку Бог як Абсолют зовсім вільний від світу, у другому – Він із ним пов'язаний.

У розвитку цієї концепції С.М. Булгаков, як і В.С. Соловйов, виходить із того твердження, що Абсолют повинен бути всеєдністю, тому стверджується, що «Немає і не може бути нічого, що лежить поза Бога і своїм буттям його обмежує» [77, с. 148]. С.М. Булгаков намагається вирішити космологічну антиномію між двома крайнощами – пантеїстичним монізмом і маніхейським дуалізмом [77, с. 194]. Мислитель відхиляє концепцію деїзму – відокремлення Творця від творіння, тому що вважає, що «Творіння є еманация плюс нове творче “так буде!”» [77, с. 178]. Тварне буття, будучи створене із чистого небуття, наділено потенціями, що перетворюють його у щось, у софійний творчий початок, як вважає С.М. Булгаков. Отже, на його думку, світ є одухотвореним та представляє собою ієрархію ідейних істот.

Виходячи із цих міркувань, філософ вважає, що саме у софіології, софійному світовідчутті міститься майбутнє християнства, адже софіологія дозволяє побачити за зовнішньої недосконалості світу його красу та

божественний смисл. Софія є божественною ідеєю, здійсненої як краса. Відношення Бога до божественної Софії є любов. Софія розуміється як Вічна Жіночість, що представляє собою небесний прототип тварного людства: «Як та, що приймає свою сутність від Отця, вона є творіння і дочка Бога; як та, що пізнає Божественний Логос та Ним є пізною, вона є Наречена Сина <...> і разом з цим <...> вона ж є ідеальна душа творіння – краса» [152, с. 184-185], а разом Софія виступає як «Дочка і Наречена, Дружина і Мати, триєдність Блага, Істини, Краси, Св. Трійця в світі, є божественною Софією» [77, с. 213-214]. Отже, на думку С.М. Булгакова, позитивний зміст світу тотожний божественному змісту і саме цей позитивний зміст є основою та нормою кожного творіння, яке завжди софійно.

У якості метафізичної основи шлюбу С.М. Булгаков розглядає шлюб Логосу (Христа) і Софії. Увесь світ є космічне тіло Софії та Христа. Єдність людства відновлюється новим Адамом – Христом (Логосом). Мислитель намагається дати теологічне обґрунтування філософського смислу Халкідонського догмату, згідно з яким Ісус Христос є досконалий Бог і досконала Людина [152, с. 550]. В особі Христа здійснена нерозривна єдність божественної та людської натур без суміші або чергування. Христос є друга іпостась Святої Трійці, яка за допомогою кенозису з'єднує божественний і створений світ. Це початкове Боголюдство робить можливим обожнення життя, суміщення двох початків у людині – вільна присутність божественного початку у вільній людській творчості. Мета відродження самозаперечення (кенозису) Логосу – не просто сотеріологічний акт, а любовний жертвенний акт, у якому «Творець людського буття сам відповідає за наслідки свого акта творіння» [152, с. 517]. Це є відродження та обожнення людини.

У цих міркуваннях С.М. Булгаков йде слідом за ученням Святих Отців про «теозіс» (обоження) плоті. Людина може бути Богом за благодаттю (за відомим визначенням отців Церкви). Тож, у житті світу людині належить центральне місце. «Людина – це особа, іпостась, однак її природа не може

бути виражена ніяким визначенням, тому що вона носій аспекту “несотворимості” духа» [77, с. 277]. Як зазначається, «Бог дав життя сяянню своєї слави і уособив його. Цей вічний акт Він завершує сумісно з самою особою» [77, с. 257]. Таким чином, людина – створена та разом із тим нестворена істота, вона є одночасно абсолютною у відносному, а також проявляє себе відносною істотою, що міститься в абсолютному. Інакше кажучи, у людині як мікрокосмі можна знайти усі елементи світу. На думку С.М. Булгакова, усупереч дарвінізму, людина не виникла із нижчих видів, але вона має їх у собі, людина містить у собі усю програму творіння, несе відбиток усієї еволюції.

С.М. Булгаков співпадає у позиції з Андрієм Білим та В.І. Івановим, коли говорить, що кожна людина у сфері духу є андрогінною. Андрогінізм людського духу знаходить своє вираження у творчості, релігії, зверненості душі до Бога, яка звичайно визначається у релігійних та містичних письменників як «духовний шлюб». У Біблії говориться, що людина первісно створена як чоловік і жінка, двоє в одну плоть, звідсіль виникають ідеї щодо того, що повнота образу Божого несе в собі обов’язково зв’язок з людиною, що є двостатевою.

Відповідно, у метафізичних міркуваннях С.М. Булгакова ці ідеї отримують подальші опрацювання стосовно того, що повний образ людини є чоловік і жінка у їх єднанні, у духовно-тілесному шлюбі, що поєднання статей, зачаття і народження, є нормою, зокрема, з цього приводу філософ пише: «Сексуальність невід’ємна від статі, однак вона не є стать, і відношення між ними можуть бути навіть антагоністичними» [152, с. 338]. С.М. Булгаков визнає, що сексуальність є наслідком людського гріхопадіння, тому необхідно не підкорюватись їй, але одночасно цей процес боротьби є боротьбою власне за стать. Так, він узагальнює, стверджуючи, що це «інтимне боріння» в самій статі просвітлює її зсередини. Філософ показує, що за всією протилежністю погляди В.В. Розанова і Л.М. Толстого збігаються у розумінні сутності статі, тому що стать у них прирівнюється

сексуальністю та нею вичерпується. Наголосимо ще раз, що для самого С.М. Булгакова чоловіче та жіноче самі по собі не є стать, а представляють собою духовні начала, деякі, як він висловлюється, «духовні кваліфікації».

Основним поняттям християнської метафізики вважає філософ втілення, яке є «внутрішньою основою творіння, його кінцевою причиною» [77, с. 196]. Сутність тілесності С.М. Булгаков вбачає у чуттєвості, що є не чужою і не суперечливою духу. Продовжуючи платонівську традицію, мислителі Срібного віку і, зокрема С.М. Булгаков, підкреслювали еротичний характер творчості. Так, мислитель стверджував, що основу творіння та творчості складає еротична напруженість, що митець у своїй діяльності прозирає красу як здійснену тілесність, а Ерос буття народжує його натхнення. Отже, тілесність є умовою краси як святої та духовної чуттєвості. Життя у красі, згідно з ученням С.М. Булгакова, створюється та досягається за допомогою мистецтва життя, яке ідеально поєднує мистецтво та господарство, також мистецтво життя – це поєднання теургії та софіургії.

У філософському світогляді С.М. Булгакова проявляється конкретний ідеалізм. Ні матерія, ні тіло як носії чуттєвості не є злом. Це ж у повній мірі стосується і світу, який знаходиться у стані незавершеності. На думку мислителя, перед світом стоїть завдання – актуалізувати свій характер, а цілісне відношення Бога до світу є вираження його любові. Як стверджується, Христос прийняв на себе людські гріхи у силу своєї любові, не порушуючи свободи людини. Любов не обертає людину в об'єкт творіння, а переконує, відроджує, веде до особистого спасіння. Цей шлях може бути складним. Тому, розглядаючи своє минуле синтетично, людина починає розуміти сенс життя, долає усе зло у собі та заслуговує Царства Божого.

Таким чином, як вважає філософ, «вічного пекла» немає, тому що навіть там отримують «світло Христа». Людина проходить через «вогонь, що очищує» («Апокаліпсис Іоанна»). «Вічне пекло» говорить про невдачу створення світу та неможливість теодицеї. На думку мислителя, недовгий та обмежений гріх не карається «вічними муками», які в теології є «виправним

кодексом», навіть «той факт, що ми створені всезнаючим Богом, є онтологічним доказом майбутнього спасіння» [152, с. 95]. Для С.М. Булгакова є зрозумілим й прийнятним, що остаточним результатом присутності Христа у світі повинна бути повна перемога добра за допомогою «софійного детермінізму». Щоправда, В.М. Лосський бачить у цьому поглинання свободи особистості. На наше бачення, така оцінка є неправомірною. Зрештою, як сподівається С.М. Булгаков, божественна любов перемагає гріх та смерть.

Звідсіль смисл історичного прогресу С.М. Булгаков бачить у реалізації завдання боголюдського преображення та возз'єднання світу із Богом. «Мета історії – зазначає він, – веде за історію, до “життя майбутнього віку”, а мета світу веде за світ, до “нової землі і нового неба”» [77, с. 410]. Отже, кінець історії – початок воскресіння людей та всього творіння у Христі.

Безумовно, чимале значення у цьому світовому історичному поступі відводиться любові. Так, у своїй роботі «Дар любові» [459] філософ підкреслює, що пройти шляхом боголюдського перетворення можливо, зважаючи на повноту людської любові, що розкривається за участі у ній усіх сторін, адже і у нижчих видах людської любові також проявляється альтруїзм. С.М. Булгаков уважає, що будь-яка любов містить у собі жертвенний елемент самозречення, однак вищим аспектом любові є радість і блаженство. Вони по-різному розкриваються. Наприклад, у любові агапічній здійснюється самовираження: людина долає егоїзм, щоб жити цілим. Еросу, навпаки, відповідає виходження із себе, «особливе розкриття серця силою любовного натхнення та запалювання, надихання» [152, с. 330]. В Еросі людина сходить до творчого саморозкриття.

У творенні концепту любові С.М. Булгаков розширює поняття дружби та духовного Еросу, що її супроводжує. Мова йде про включення в дружбу різних видів любові: любові до батька та матері, любові до братів та сестер [152, с. 336]. Філософ, підкреслюючи важливість духовного спілкування чоловіка та жінки, все ж таки у дружбі вбачає передування життя, його

моральнісну підставу. В цілому ж, як підкреслює філософ, істинна любов, краса і преображення світу відбувається за образом Святої Трійці, є наявними у надрах Церкви.

Таким чином, дар любові досягається, за С.М. Булгаковим, «шляхом досконалим», дієвим «робленням» християнських заповідей і надається людині у відповідь на пошук нею цього шляхетного спрямування духовного саморозвитку. Духовною любов'ю не вичерпуються усі можливості любові. Відповідно до складу людини, любов проявляє себе духовно-тілесною взаємодією. Подвійний характер любові – агапічної та еротичної – спричиняє антиномію життєвого шляху людини – як аскези та творчості, смирення та творчого натхнення.

3.9. Дружба як істинна Любов у філософії о. Павла Флоренського

У минулих розділах ми встановили, що саме християнська інтенція була домінуючою для філософів досліджуваної епохи. Ця особливість філософського світогляду є характерною і для метафізичних та теологічних розмислів Павла Олександровича Флоренського, який у своїй творчості продовжує софіологічну лінію «російського релігійного ренесансу».

Для П.О. Флоренського Софія – вселенська реальність, «Великий Корінь ціло-купної тварі» [418, с. 326], «первозданне єство тварі, творча Любов Божа», «Софія є Ангел-Хранитель тварі, Ідеальна особа світу» [418, с. 326]. Найбільш представленою проблематика любові виявилась у П.О. Флоренського в роботі «Столп і утвердження істини» (1914), в якій особливе значення має одинадцятий лист – «Дружба». Виокремлення цінності для концептуальних узагальнень саме цього листа трактату пов'язане з тим, що, за П.О. Флоренським, любов, яка пов'язує усі монади у софійній єдності, в емпіричному плані ближче за все саме до дружби.

Отже, на думку П.О. Флоренського, любов – це пізнання божественної сутності. Саме в любові розкривається істинність Бога. Той, хто любить, виходить із своєї кінечної самості та знаходить спорідненість із іншим «Я». Те ж саме відбувається і з другим, третім тощо, так що усі безкінечні процеси синтезуються в один акт: «Цей єдиний і безкінечний акт є єдино-суття усіх люблячих в Богові» [417, с. 293]. Починаючи розділ «Дружба», філософ стверджує: «Та духовна діяльність, в якій і засобом якої дається ведення Столпа Істини, є любов» [417, с. 294]. Тож, ми бачимо, що для П.О. Флоренського істинна любов неможлива без участі божественної сили: «Бог – субстанціальний акт любові <...> Бог або Істина не тільки має любов, але

насамперед «Бог є любов», тобто любов – це сутність Бога, власна його природа, а не тільки властиве Йому відношення <...> Бог є Любов, а не тільки «люблячий», хоча би і «досконало» [417, с. 285]. Як зазначає М.О. Лосський, на цей факт указують більшість російських релігійних мислителів [224]. Але підкреслимо, що у цьому аспекті П.О. Флоренський передусім зважає на те, що тільки в любові можливе дійсне пізнання Істини.

Як справді релігійний мислитель, П.О. Флоренський зважає на те, що любов – це процес єднання усіх люблячих із божественною сутністю. Він стверджує, що не можна змішувати любов до особистості та бажання до речі. Мислитель вважає, що, наприклад, «варення» не можна любити, а його можна лише бажати: «Любов можлива до особи, а жадання до речі» [417, с. 289].

Християнська любов у П.О. Флоренського виключена зі сфери психології та передана у сферу живої онтології. Любов учнів Христових – знак знаходження їх в істині: «По тому узнають усі, що Ви – Мої учні, якщо будете мати любов між собою» (Іо. 13:35). Як зауважує мислитель, «Любов подібного роду до Іншого (коли Бог входить в люблячого і пізнається як абсолютна істина), до “Ти” є добром, яке розглядається всередині мене (за модусом “я”), “в собі”, або, точніше, “про себе”, це входження є пізнання; “для іншого” (за модусом “ти”) воно – любов; і, нарешті, “для мене”, як об’єктивоване і предметне (тобто таке, що розглядається за модусом “він”), воно є краса» [418, с. 87]. Або скажемо словами філософа інакше: «мое пізнання Бога, що сприймається в мені іншим, є любов до сприймаючого; предметно ж те, що споглядає третій, любов до іншого є краса. Те, що для суб’єкта знання є істина, то для об’єкта його є любов до нього, а для пізнання, що споглядає (пізнання суб’єктом об’єкта) – краса. Істина, Добро і Краса – ця метафізична тріада є не три різних начала, а одне. Це – одне й те ж духовне життя, але що розглядається під різними кутами зору» [418, с. 75].

За словами П.О. Флоренського, краса світу доступна лише тому, хто звільнюється за допомогою любові від егоїзму. Підтвердження цього свого

аргументу мислитель знаходить у роботах таких великих аскетів, як Антоній Великий, Макарій Великий, Ісаак Сірін [298], підкреслюючи, що саме прагнення до святості відкриває вічну сторону будь-якого творіння. Невипадково в описах мудреців все оточуюче уявляється в чудовому вигляді: дерева, трави, птахи, земля, повітря, світло – все, нібито говорить, що існує для людини, засвідчує любов Божу до неї, оспівує славу Бога. Інакше кажучи, ідеал життя П.О. Флоренський вбачав не у відчуженні від світу, а в радісному світосприйнятті, яке робить світ багатшим і людину піднімає на нову, більш високу ступінь. Як зазначає філософ, «двійним “скріпом” об’єднується і стримується суспільство» [418, с. 410]. Йдеться про наступне: таким скріпленням слугують, по-перше, особистий зв’язок, який іде від людини до людини; по-друге, цим «скріпом» буває сприйняття один одного у світлі ідеї про ціле суспільство. Наприклад, для античного суспільства такими двома «скріпами» були Ерос як особиста сила і «сторге» як родовий початок. Саме на них облаштовувався метафізичний устрій суспільного буття. А ось звичайною основою для християнського суспільства, як такого, стали «філія» в особистій сфері, і Агапе – у суспільній. Як зазначається П.О. Флоренським, «та і інша сила одухотворяється і перетворюється, насичена благодаттю, так що навіть шлюб, цей нарочитий наступник для сторге, і давня дружба, де переважно являв себе ерос, в християнстві окрасились у колір одухотворених агапе і філія» [418, с. 410].

Для П.О. Флоренського агапічна сторона християнського суспільства знаходить своє втілення в християнській еклесії, в приході, в чорнечій кіновії (гуртжитку). У свою чергу філічна сторона втілюється у відносинах дружби, що розквіт свій знаходить в сакральному братотворенні та Св. Евхаристії. Філософ пише: «Обидві сторони церковного життя, тобто сторона агапічна і сторона філічна, братство і дружество, багато в чому протікають паралельно один одному» [418, с. 411]. П.О. Флоренський вважає, що на вершинах своїх братство та дружество намагаються злитися, адже для християнина будь-яка людина – ближній, але зовсім не будь-яка –

друг [418, с. 412]. Це відбувається тому, що відносини дружби є глибоко індивідуальними та винятковими. Так, навіть Ісус Христос називає апостолів своїми друзями лише наприкінці (Іо. 15:15), говорячи важливі слова: «Немає більше тої любові, як якщо хто положить душу свою за друзів своїх» (Іо. 15:13). Тож, на думку мислителя, щоб мати друга, слід жити у середовищі братів: «Треба хоч в одній людині побачити себе, необхідно сприймати в цьому одному вже здійснену перемогу над самістю. Таким одним і є Друг, агапічна любов до якого є наслідок філічної любові до нього» [418, с. 412], але «щоб філічна любов не виродилася в своєрідне себелюбство, щоб друг не став просто умовою затишного життя, щоб дружба мала глибину, необхідно проявлення ззовні і розкриття ззовні тих сил, які даються дружбою, тобто необхідна агапічна любов до братів» [418, с. 412-413].

Для мислителя абсолютною та цінною особистістю може бути не інакше як у спілкуванні. Духовне життя особистості невідокремлена від попереднього її спілкування із іншими людьми. Як аргументовано показує П.О. Флоренський, люди можуть знаходитись у повній згоді, коли йдуть за божественною волею, звідсіль, навіть якщо постає необхідність осудити людину за її гріхи, умовою цього осуду повинно бути сходження того, хто судить, «на висоту не людську, а божественну, тобто слід знати тайни Божі» [418, с. 422]. А ось відчути, увійти у ці тайни можна лише «у повній любові, що доходить у двох до симфонії в усьому» [418, с. 422]. У зв'язку із цим П.О. Флоренський аналізує євангельську притчу про Бога та людину (Лк. 16:1-8). Смысл її полягає у тому, що несправедливо прощаючи гріхи інших людей, ми виправдовуємо себе, при цьому створюючи дружні стосунки. Кожний із друзів для своєї особистості отримує ствердження, знаходячи своє «Я» в «Я» іншого.

Міць любові П.О. Флоренський бачить «не у подвигу хвилини, що феєрверчно спалахує, а у терпінні життя, що незмінно теплиться», отже «героїзм – завжди лише прикраса, а не суть життя» [418, с. 436]. Остання думка особливо опрацьовується С.М. Булгаковим і представлена у його

статті із знаменитого альманаху «Вехі» – «Героїзм і подвижництво» [75]. На думку філософа, християнське подвижництво передусім – безперервний самоконтроль, боротьба із гріховними сторонами свого «Я», аскеза духа. Тут нормою є витримка, самодисципліна, покірність, терпіння та витривалість. С.М. Булгаков протиставляє християнське подвижництво як істинне ціннісне утвердження творчого покликання людини інтелігентському героїзму, філософську істину – інтелігентській правді. Як бачимо, в інтерпретації феномену «героїзму» мислителі, які і в житті були близькими друзями, є розуміючими один одного у принципових позиціях.

Отже, за розумінням П.О. Флоренського, дружня любов належить не до окремих точок духовного оживлення (зустрічі, свята), а до всієї життєвої та буденної дійсності. Любов знає друга «не за зовнішньою оболонкою, а за його посмішкою, за його тихими промовами, за його слабкостями, за тим, як він обходиться з іншими людьми» [418, с. 437]. Тому справжня проба істинності душі – через спільне життя: «Так посміхнутися, так сказати, так утішити, як робить друг мій, може лише один і ніхто більше. Саме тут проявляється глибинна святість» [418, с. 437]. При цьому дружба дає не лише Богопізнання, але й самопізнання.

У метафізичних тлумаченнях мислителя підкреслюється, що у відносинах між особистостями велику роль має поцілунок. У поцілунок «люди становляться ніби як би тіло єдине і душа єдина» [418, с. 441]. У любові присутні не лише абстрактна думка, але і тілесне єднання, символом якого виступає поцілунок. Поцілунок – духовне об'єднання особистостей. В останньому листі роботи «Столп і утвердження істини» філософ звертається і до поняття ревності. Для П.О. Флоренського ревність – сама любов, необхідна умова та обов'язкова сторона любові, звідсіль «прагнення до Столпу і Утвердження Істини здійснюється і зберігається ревністю» [418, с. 482].

П.О. Флоренський постійно підкреслює, що любов – «несення хреста друга свого, вірність і твердість до кінця, до “кровей мученических”» [418, с.

445]. Тому шлях подвигу не повинен бути підмінений прагненням до душевного комфорту. Більш того, П.О. Флоренський уважає, що від сліз, пролитих через дружбу, вона робиться ще міцнішою: «Сльози – цемент дружби, вони струються від любові, що не може себе виразити і від засмучення, спричиненого другом <...> Скорбота – головне живлення любові» [418, с. 445-446]. На думку філософа, у практичному житті отримувати життєву повноту важко, тому що спершу треба прийняти Іншого, і в ньому знайти повноту, але Іншого не можна прийняти, не віддаючи себе.

Таким чином, у філософії П.О. Флоренського істинна любов тлумачиться і як істинна дружба. Мислитель стверджує, що така чиста дружба є «споглядання себе через Друга у Богу, бачення себе очами іншого, але перед лицем третього» [418, с. 439]. Отже, у філософії П.О. Флоренського любов-дружба виражається у подоланні меж самості особистості, у «виходженні із себе», для чого необхідне духовне спілкування один із одним. У силу цього «виходження» «Я» робиться єдиносущим Іншому, а не тільки подібносущим йому. У кенозисі відбувається відновлення «Я» у властивій йому нормі буття. Дружбу характеризує жертвенна любов і кіновія (спільне життя).

Висновки за третім розділом

Здійснивши аналіз основних філософських концепцій любові, що сформувалися у філософській культурі Срібного віку, дисертант дійшов до наступних висновків:

По-перше, категорія «любов» розглядається як ціннісно засаднича в філософських ученнях В.С. Соловйова, М.О. Бердяєва, Б.П. Вишеславцева, Л.П. Карсавіна, С.В. Троїцького, І.О. Ільїна, С.Л. Франка, С.М. Булгакова, П.О. Флоренського. Істину вказані мислителі розуміють як абсолютну всеєдність, яка є любов. У В.С. Соловйова лунають три основні тези, які втілюються в любові – андрогінізм, духовна тілесність, Боголюдськість, які будуть розроблятися і його спадкоємцями. Для В.С. Соловйова саме статева любов веде до дійсного та нерозривного єднання життів двох людей, що ілюструється висловлюванням «будуть два в плоть єдину». У статевій любові важливе значення має ідея андрогінізму – взаємодоповнююче поєднання чоловічого та жіночого начал. Більш того, ця платонічна ідея важлива для життя конкретної людини з точки зору досягнення нею цілності та гармонії в єдності істини та буття в Царстві нероздільної та чистішої любові. Ідею андрогінізму в більшій мірі розвивають М.О. Бердяєв, З.М. Гіппіус, Л.П. Карсавін. Ідею духовної тілесності розглядають переважно Б.П. Вишеславцев, С.М. Булгаков, М.О. Бердяєв.

По-друге, у філософії Срібного віку любов несе в собі духовно-тілесну єдність. Фізична та духовна сторони в любові однаково важливі, при цьому головною метою любовного союзу (шлюбу) є освячення та одухотворення тілесності (глибоке спілкування статей). Любов – не просте поєднання відірваних один від одного частин, любов виявляє богоподібність людини, надприродне її сходження до Абсолюту. Як було зазначено, платонізм

висуває ідеї духовної тілесності, любові як божественної сили та андрогінізму. Любов як душевно-тілесна єдність створює двоєдність, у якій особистості збагачуються духовно жагою цілісності та прагненням до неї.

По-третє, у філософії Срібного віку Ерос розуміється як така любов, що несе в собі піднесений творчий характер. Це співзвучно і особливо виразно проявлено у філософській думці М.О. Бердяєва, який стверджував, що окрім любові статевої, для людини принципове значення має можливість творчої самореалізації. Отже, Ерос повинен урівноважуватись карітативною любов'ю – Агапе. При цьому відношення «Агапе – Ерос» не є антиномічним, а є взаємодоповнюючим. Повніше та яскравіше ці види любові виражаються в практичному житті, а не в розсудливих формулах і раціональних схемах їх розуміння.

ВИСНОВКИ

На основі проведеного дисертаційного дослідження зроблено ряд узагальнюючих положень, які підтверджують новизну проблеми цілісного аналізу концепту любові у філософії російського Срібного віку:

1. У більшості філософських та історико-філософських розвідок концепт любові має два способи трактування: етичний та психологічний, що передбачають розгляд любові як моральнісної категорії, духовної цінності, підстави міжособистісного спілкування, яку можна ототожнити з бажанням. У філософії Срібного віку розуміння любові «виключене» зі сфер моральнісних відносин, психології взаємин та розглянуто на рівні онтології та філософської антропології.

2. Внаслідок методологічної рефлексії, що спиралася передусім на історико-генетичний метод, виявлено, що у формуванні концепту любові у філософії Срібного віку набувають статусу засадничих категорії «всеєдність», «Боголюдство», «Софія», що дозволяє онтологізувати та персоніфікувати тлумачення любові в цій традиції. Інтерпретації вищезазначених категорій філософами доби у контексті християнського розуміння любові як ідеалу («Бог є любов») дозволили виявити та проаналізувати намічені в досліджуваній традиції шляхи реалізації даного ідеалу, які полягають у втіленні в життя настанов на «боголюдське» покликання людини, зв'язок людської особистості та Боголюдства; поєднання свободи та любові в творчій діяльності людини; «софійність» як жіноче начало культури; на універсальну природу людської творчості, що корениться у «світовому ладі всеєдності».

3. «Всеєдність» у досліджуваній традиції виступає метою світового процесу, для реалізації якої необхідні одночасно людська творчість та божественна благодать (синергія). Актуальна всеєдність, органічна єдність

усього людства, всього зі всім осмислюється як ідеал, що є здійсненням всезагальної братньої любові, реалізацією ідеї духовного царства відкритої реальності «Я-Ти-Ми», яка являє собою божественне буття, найвищу досконалість, радість, що протиставляється знеособленому, абстрактному, кількісному універсалізму. Встановлення «всеєдності» означатиме досягнення такого стану світу та людини, у якому втілюється ідеальний лад буття на користь усіх, соборність, гармонізація єдиного та множинного, любовне об'єднання людей та Абсолюту.

4. Концепт любові, представлений у філософії Срібного віку, впливає із християнського вчення про серце як осердя духовного життя людини. Звідсіль стверджується, що любов осягається не через абстрактне пізнання, а через образ життя, інтуїтивне пізнання, «сердечне» чуттєве порозуміння, коли дійсність сприймається як «Ти» та «Ми», а людина відчуває себе одночасно як абсолютне у відносному та відносне в абсолютному.

5. Духовно-культурні передумови розвитку «філософії любові» у російській філософії рубежу XIX-XX ст. пов'язані передусім з актуалізацією в традиції такого висхідного для неї компоненту як релігійний світогляд. Філософи Срібного віку продовжують розвивати ідеї платонізму, грецької патристики, Середньовіччя, класичної філософії (як універсалістського «проекту», але на іншому підґрунті), розробляючи положення про нероздільне та несуміжне єднання божественної та людської природи. Звідсіль актуалізується й категорія софійності, що розуміється як шлях досягнення всеєдності через взаємодоповнення духовної основи та людської душі, готової вільно прийняти дар любові.

6. Виходячи з тлумачення ідеї Боголюдства, абсолютної повноти буття, «філософія любові» Срібного віку може розглядатися як каталізатор становлення «нової» антропології, що містить виразну діалогічну інтенцію. Так, людина осмислюється як така, що не існує сама по собі та в самій собі, поза відносинами Я з Ти: в ній міститься нерозривна єдність божественного та людського, універсального та індивідуального «начал», без суміші або

чергування, відповідно – любов не є моральним приписом («законом»), а є принципом духовного роблення, життєвим досвідом «відкриття» людиною себе, «розширення» її особистості до рівня Абсолюту. На цьому шляху людський дух знаходить своє вираження у творчості та визначається як «духовний шлюб», основний елемент якого – свобода.

7. Істотну роль у становленні дискурсу любові у Срібному віці відіграла інтерпретація смислу любові В.Соловйовим, зокрема, розвинена філософом тема метафізичного шлюбу Логосу (божественного Слова) та Софії (вічної жіночості). Божественна Софія є небесним першообразом (прототипом) тварного людства, позитивною якісною всеєдністю метафізичної тріади – Блага (Добра), Істини та Краси.

Тему любові як необхідного складника загальної проблеми зв'язку світу та Абсолюту, розроблену В.Соловйовим, у філософії Срібного віку розкриває напрямок софіології (С.Булгаков, П.Флоренський, Л.Карсавін). Ці мислителі проводять синтез усіх основних видів та форм любові – Агапе, Еросу, Філії. У дуалізмі Агапе та Еросу проявляється антиномія християнського шляху як аскези та творчості, смирення та творчого натхнення. Любов тлумачиться як сутність людини, що з'єднується з божественним світом за допомогою Софії, «світової душі».

8. У філософії Срібного віку концепт любові поєднано із філософемою «соборності», що реалізується в інтегральній спільній справі, де взаємодоповнюють один одного цінності західної та східної парадигм духовно-культурного розвитку, долаються крайнощі волі людини до влади над світом та відходу від такого тяжіння, злиття з Абсолютом. Гармонізація взаємодоповнюючих цінностей здійснюється тут не на основі суспільного договору, а через любовне сприйняття Іншого (Ти) та Цілого (Ми). Особливий акцент робиться на понятті духовної любові, що долає відокремлений людський егоцентризм силою цілого – через входження в душу найвищої реальності, пов'язаної з відчуттям повноти та цілісності, через бачення в іншій людині свого іншого Я (alter ego). Стверджується,

таким чином, що філософія любові, розвинена в добу Срібного віку, демонструє націленість на принцип діалогічності в розумінні культури міжособистісних взаємин.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм / Н. Аббаньяно. — СПб., 1998. — 512 с.
2. Абеляр П. История моих бедствий / П. Абеляр. — М. : Изд-во АН СССР, 1959. — 256 с.
3. Абрамов А. И. Метафизика любви и философия сердца в русской философской культуре / А. И. Абрамов // Философия любви. Ч. 1. — М. : Политиздат, 1990. — С. 149-161.
4. Аверинцев С. С. Горизонты семьи. О некоторых константах традиционного русского сознания / С. С.Аверинцев // Новый мир. — 2000 — № 2. — С. 170-176.
5. Августин Аврелий Блаженный. Исповедь / Аврелий Августин. — М. : Гендальф, 1992. — 544 с.
6. Августин. О граде Божием / Аврелий Августин. — М. : АСТ; Мн. : Харвест, 2000. — 1296 с.
7. Августин. О Троице : в пятнадцати книгах против ариан / Аврелий Августин; [пер., вступ. статья и примеч. А.А. Тащиана]. — Краснодар : Глагол, 2004. — 416 с.
8. Адлер А. Любовь и брак / А. Адлер // Психология и психоанализ любви. — Самара : Издательский дом БАХРАХ-М, 2002. — С. 632-650.
9. Айванхов О. М. Любовь и сексуальность / [пер. с франц. Л. Арцыбашевой] / О. М. Айванхов. — СПб. : Изд-во Чернышева, 1994. — 211 с.
10. Аквинский Фома. Сумма теологии. Пер., общ. ред. и примеч. С.И. Еремеева / Фома Аквинский. — К. : Ника-Центр, 2003. — 334 с.
11. Аккерман Д. Любовь в истории / Д. Аккерман. — М. : Крон-Пресс, 1995. — 464 с.

12. Акулинин В. Н. Философия всеединства : От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому / В. Н. Акулинин. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-е, 1990. — 158 с.
13. Алешин И. А., Губанов Н. И. Любовь и семья / И. А. Алешин, Н. И. Губанов. — Алма-Ата : Об-во «Знание» Каз. ССР, 1989. — 44 с.
14. Альберони Ф. Дружба и любовь : Пер. с итал. / Общ. ред. А.В. Мудрина / Ф. Альберони. — М. : Прогресс, 1991. — 320 с.
15. Аляев Г. Є. Філософський універсум С.Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття : Монографія / Г. Є. Аляев. — К. : Вид. ПАРАПАН, 2002. — 368 с.
16. Амвросий Оптинский. Советы супругам. [Электронный ресурс] / преподобный Амвросий Оптинский. Режим доступа : www.37434.htm
17. Андреев Д. Л. Роза Мира / Д. Л. Андреев. — М. : Веста, 1992. — С. 134-467.
18. Андреева И. С. Социально-философские проблемы пола, брака и семьи / И. С. Андреева // Вопросы философии. — 1980. — № 1. — С. 81-94.
19. Антоний Сурожский. Таинство любви. [Электронный ресурс] / митрополит Антоний Сурожский. Режим доступа : www.brak/brak.htm
20. Апресян Р. Г. Заповедь любви / Р. Г. Апресян // Человек. — 1994. — № 2,3. — С. 5-14, 22-32.
21. Арапов А. Идея Священного брака в русской философии Серебряного века. [Электронный ресурс] / А. Арапов. Режим доступа : www.sacr1.htm
22. Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 4. / Аристотель; [пер. с древнегреч.] / Общ. ред. А. И. Доватура. — М. : Мысль, 1983. — 830 с.
23. Асмус В. Ф. История античной философии: Учебное пособие / В. Ф. Асмус. — М. : Высшая школа, 1965. — 320 с.
24. Астафьев В. П. Пастух и пастушка // В. П. Астафьев. Избранное. — М. : ООО «Издательство АСТ», 2004. — 363 с.

25. Баадер Ф. Из дневников. Тезисы философии эроса. Фрагменты других работ / Ф. Баадер // Эстетика немецких романтиков. — М. : Искусство, 1987. — С. 528-563.
26. Базарова М. В. Любовь как смысложизненная ценность : дис. ... канд. филос. наук / М. В. Базарова. — Ставрополь, 2008. — 173 с.
27. Байрон Д. Г. Дон Жуан. Паломничество Чайльд-Гарольда / Дж. Г. Байрон. — М. : Эксмо, 2010. — С. 615.
28. Баранова О. М. Социально-философский анализ феноменов любви и пола: дис. ... канд. филос. наук / О. М. Баранова. — Уфа, 1998. — 135 с.
29. Барт К. Толкование Посланий к Римлянам и Филиппийцам / Карл Барт. — М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. — х + 306 с.
30. Барт Р. Сад-I / Ролан Барт // Маркиз де Сад и XX век. [пер. с франц.] — М. : РИК «Культура», 1992. — 256 с. — С. 183-210.
31. Барт Р. S/Z / Ролан Барт. — М. : РИК «Культура», Издательство «Ad Marginem», 1994. — 303 с.
32. Барт Р. Фрагменты речи влюблённого / Ролан Барт. — М. : Ad Marginem; Сталкер, 2002. — 288 с.
33. Батай Ж. Суверенный человек Сада / Жорж Батай // Маркиз де Сад и XX век. Пер. с франц. — М.: РИК «Культура», 1992. — 256 с. — С. 117-132.
34. Батай Ж. Из «Слёз Эроса» / Жорж Батай // Танатография Эроса : Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб. : Мифрил, 1994. — VI + 346 с. — С. 269-308.
35. Баткин Л. М. Данте и его время : Поэт и политика / Л. М. Баткин. — М. : Наука, 1965. — 198 с.
36. Бахтин М. К философии поступка // М. М. Бахтин. Работы 1920-х годов. — Киев, «Next», 1994. — 383 с.
37. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. — М. : Худ. лит., 1990. — 543 с.

38. Беликова М. В. Культурологический анализ любви в свете работ В. С. Соловьева и Н. А. Бердяева. : дис. ... канд. культурол. наук : 24.00.01 / Марина Васильевна Беликова. — Челябинск, 1998. — 148 с.
39. Белый Андрей. Вейнинггер о поле и характере // Русский Эрос, или Философия любви в России / Андрей Белый — М. : Прогресс, 1991. — С. 100-105.
40. Беме Я. Аврора, или утренняя заря в восхождении / Я. Беме. — М. : Гуманус : Политиздат, 1990. — 413 с.
41. Бердяев Н. А. Метафизика пола и любви / Н. А. Бердяев // Русский Эрос или философия любви в России. — М. : Прогресс, 1991. — С. 232-265.
42. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского / Н. А. Бердяев. — М. : Захаров, 2002. — 174 с.
43. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. — М. : АСТ, 2006. — 478 с.
44. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека / Н. А. Бердяев. — Париж : Утса-press, 1972. — 222 с.
45. Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности / Н. А. Бердяев. — М. : Флинта, 1999. — 312 с.
46. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. — М. : АСТ, 2007. — 286 с.
47. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. — М. : Междунар. отношения, 1990. — 336 с.
48. Бердяев Н. А. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. — М. : АСТ, 2006. — 414 с.
49. Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. — М. : Республика, 1994. — 479 с.
50. Бердяев Н. А. Философия свободы / Н. А. Бердяев. — М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. — 319 с.
51. Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т., т. 1 / Н.А. Бердяев. — М. : Искусство : ИЧП «Лига», 1994. — С. 202-217.

52. Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря / Н. А. Бердяев. — М. : Республика, 1995. — 382 с.
53. Бердяев Н. Эрос и личность: Философия пола и любви. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. — 224 с.
54. Беркли Д. Трактат о принципах человеческого знания / Дж. Беркли. Сочинения. Сост., общ. ред. и вступит. статья И. С. Нарского. — М. : «Мысль», 2000. — С. 115-214. — (Классическая философская мысль).
55. Берн Э. Секс в человеческой любви / Э. Берн. — М. : Новости, 1990. — 220 с.
56. Биbihин В. В. Чтение философии / В. В. Биbihин. — СПб. : Наука, 2009. — 536 с.
57. Бычко И. В. В лабиринтах свободы / Игорь Валентинович Бычко. — М. : Политиздат, 1976. — 159 с.
58. Бычков В. В. Идеал любви христианско-византийского мира / В. В. Бычков // Философия любви. Ч. 1. — М. : Политиздат, 1990. — С. 68-109.
59. Бланшо М. Сад / Морис Бланшо // Маркиз де Сад и XX век. [пер. с франц.] — М. : РИК «Культура», 1992. — 256 с. — С. 47-88.
60. Блок А. А. Стихи о Прекрасной Даме / А. А. Блок. — М. : Эксмо, 2006. — 352 с.
61. Богатова О. А. «Метафизика пола» и «этика любви» В.В. Розанова в контексте русской нравственной философии / О. А. Богатова. — Саранск : Изд-во Морд. Гос. ун-т им. Н.П. Огарева, 1995. — 22 с.
62. Бовуар С. де. Нужно ли аутодафе? / Симона де Бовуар // Маркиз де Сад и XX век. [пер. с франц.] — М. : РИК «Культура», 1992. — 256 с. — С. 133-169.
63. Бокаччо Дж. Декамерон / Дж. Бокаччо; [пер. с итал. А.Н. Веселовского]; Комм. А.П. Штейна. — М. : Рипол-классик, 2001. — 744 с.
64. Бонавентура. Путеводитель души к Богу / Бонавентура. — М., 1993. — 188 с.
65. Бонецкая Н. К. Русская софиология и антропософия / Н. К. Бонецкая // Вопросы философии. — 1995. — №7. — С. 79-97.

66. Братусь Б. С. Любовь как психологическая презентация человеческой сущности / Б. С. Братусь // Вопросы философии. — 2009. — № 12. — С. 30-42.
67. Бреус Т. В. Любовь как вид бытия: дис. ... канд. филос. наук / Т. В. Бреус — Уфа, 2002. — 198 с.
68. Брылина И. В. Философия Русского Эроса (Монография) / И. В. Брылина. — Томск : Изд-во ТПУ, 2007. — 118 с.
69. Бронте Ш. Джейн Эйр : [Роман] / Ш. Бронте; [пер. с англ. И. Гуровой] / Ш. Бронте. — М. : ООО «Издательство АСТ» : ЗАО НПП «Ермак», 2004. — 478, [2] с.
70. Бруно Д. Пять диалогов о причине, начале и едином. [Электронный ресурс] / Джордано Бруно. Режим доступа : [psylib.org.ua>books/bruno01/txt01.htm](http://psylib.org.ua/books/bruno01/txt01.htm)
71. Бубер М. Проблема человека / М. Бубер // Бубер М. Два образа веры. — М. : ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. — С. 202–300.
72. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер // Бубер М. Два образа веры. — М. : ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. — С. 124–141.
73. Булатов М. А. Немецкая классическая философия. Часть I. Кант. Фихте. Шеллинг / М. А. Булатов. — К. : Стилос, 2003. — 322 с.
74. Булгаков С. Н. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования) / С. Н. Булгаков. — Париж : Умса-press, 1948. — 353 с.
75. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) / С. Н. Булгаков // Вехи. Из глубины. — М. : Правда, 1991. — С. 31-72.
76. Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви / С. Н. Булгаков. — М. : Терра, 1991. — 415 с.
77. Булгаков С. Н. Свет невечерний : созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. — М. : Сергиев Посад, 1917. — 425 с.
78. Булгаков С. Н. Сочинения в 2 т. Философия хозяйства. Трагедия философии. Вступ. ст., сост. и примеч. С. С. Хоружего. Том 1 / С. Н. Булгаков. — М. : Наука, 1993. — 603 с.

79. Булгаков С. Н. Человекобог и человекозверь (По поводу посмертных произведений Л.Н. Толстого «Дьявол» и «О. Сергей»). Комментарии И.Б. Роднянской // Лики культуры: Альманах. Том первый / С. Н. Булгаков. – М. : Юрист, 1995. — 527 с. — (Лики культуры). — С. 276-320.
80. Бунин И. А. Темные аллеи / И. А. Бунин. — М. : АСТ, 2011. — 349 с.
81. Буянова О. Н. Языковая концептуализация любви : Лингвокультурный аспект: дис. ... канд. филол. наук / О. Н. Буянова. — 10.02.19 — Краснодар, 2003. — 223 с.
82. Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли / Лоренцо Валла. — М. : Наука, 1989. — 475 с.
83. Ванчугов В. В. Русская философия конца XIX – начала XX вв. и американские мыслители «золотого века» : Главные направления теоретического взаимодействия. : дис. ... док. филос. наук : 09.00.03 / Василий Викторович Ванчугов. — М., 2002. — 326 с.
84. Вараксина Е. В. Трансформация представлений о смысле любви в процессе жизнеосуществления человека : дис. ... канд. психол. наук : 19.00.01 / Евгения Васильевна Вараксина. — Барнаул, 2008. — 285 с.
85. Василев К. Любовь / Кирилл Василев. — М. : Прогресс, 1982. — 384 с.
86. Вебр М. С. Любовь и семья в XX веке / М. С. Вебр. — Свердловск : Урал. ун-т, 1988. — 77 с.
87. Вейнингер О. Пол и характер / О. Вейнингер. — М. : ТЕРРА, 1992. — 480 с.
88. Вениамин Новик. Непонятый Владимир Соловьев. [Электронный ресурс] / игумен Новик Вениамин. Режим доступа : novik/nerponyaty_solovyov.htm
89. Вергилий. Энеида : поэма : [пер. с лат.] / Публий Вергилий Марон. — М.: АСТ : АСТ МОСКВА : Транзиткнига, 2006. — 426, [6] с.
90. Вико Д. Основания Новой науки / Джамбаттиста Вико; [пер. с итал.]. — М. — К. : «REFL-book» — «ИСА», 1994. — 656 с.

91. Власова М. Л. Феномен эротической любви в традициях российской философско-социологической школы : дис. ... канд. филос. наук / М. Л. Власова. — М., 1992. — 147 с.
92. Водолагин А. В. Любовь и смерть в понимании В. В. Розанова / А. В. Водолагин // Вопросы философии. — 2006 — № 10. — С. 109-113.
93. Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема: Монографія / В. С. Возняк. — Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. — 357 с.
94. Волошин М. Лики творчества. Под ред. В.А. Мануйлова и Б.Ф. Егорова [Текст] / Максимилиан Волошин. — Л. : Наука, 1988. — 848 с.
95. Воркачев С. Г. Любовь как лингвокультурологический концепт / С. Г. Воркачев. — М. : Гнозис, 2007. — 288 с.
96. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии / Б. П. Вышеславцев. — Нью-Йорк : Издательство им. Чехова, 1955. — 296 с.
97. Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике / Б. П. Вышеславцев // Вопросы философии. — 1990 — № 4. — С. 62-87.
98. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса / Б. П. Вышеславцев. — Париж: Имка-Пресс, 1931. — 273 с.
99. Вышеславцев Б. П. Этика Фихте / Б. П. Вышеславцев. — М., 1914. — 437 с.
100. Гаврюшин Н. К. Б. П. Вышеславцев и его «философия сердца» / Н. К. Гаврюшин // Вопр. философии. — 1990 — № 4. — С. 55-62.
101. Гаевский И. А. Любви таинственная власть : От древности до наших дней / И. А. Гаевский. — М. : Мысль, 1995. — 382 с.
102. Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века / Пиама Павловна Гайденко. — М. : Прогресс-Традиция, 2001. — 472 с.
103. Гайденко П. П. Человек и человечество в изучении В.С. Соловьева / П.П. Гайденко // Вопросы философии. — 1994. — № 6. — С. 47-54.

104. Ганди М. Моя вера в ненасилие / Мохандус Ганди // Вопросы философии. — 1992. — № 3. — С. 65-66.
105. Гачев Г. Д. Русский эрос / Г. Д. Гачев — М. : Мысль, 1990. — 320 с.
106. Гегель Г. В. Ф. Философия религии // Соч. в 2-х тт. Т. 1 / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем. М. И. Левиной]. — М. : Мысль, 1976. — 532 с.
107. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. — СПб., 1913. — 377 с.
108. Гелиодор. Эфиопика / Гелиодор. — М. : Художественная литература, 1965. — 373 с.
109. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. — М., 1977. — 703 с.
110. Гессе Г. Игра в бисер : [роман] / Герман Гессе. — М. : АСТ : Астрель; Владимир : ВКТ, 2012. — 461 с.
111. Гете И.-В. Избранное. В 2-х ч. Ч. 1. / И.-В. Гете; [пер. с нем.] / Сост., авт. статей и коммент. А. Аникст. — М. : Просвещение, 1985. — 224 с., портр.
112. Гильдебранд Д. Метафизика любви / Д. Гильдебранд. — СПб. : «Алетейя», 1999. — 628 с.
113. Гиппиус З. П. О любви / З. П. Гиппиус // Русский Эрос или философия любви в России. — М. : Прогресс, 1991. — С. 185-208.
114. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Гоббс Т. Соч. : в 2 т. — М. : Мысль, 1991. — Т. 2. — С. 3-545.
115. Голод С. И. Семья и брак / С. И. Голод — М. : Петрополис, 1998. — 272 с.
116. Гомер. Одиссея / Гомер. — М. : Художественная литература, 1981. — 407 с.
117. Гомілко Ольга. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / О. Є. Гомілко. — К. : Наукова думка, 2001. — 340 с.

118. Гомонова Т. А. Воспитание педагогической любви как профессионально значимого качества будущего учителя. : дис. ... канд. педаг. наук : 13.00.01 / Татьяна Александровна Гомонова. — Оренбург, 2000. — 206 с.
119. Горский В. С. Историко-философское толкование текста / В. С. Горский. — К., 1981. — 205 с.
120. Грин Г. Сила и слава : [роман] / Грэм Грин; [пер. с англ. Н. Волжиной]. — М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2009. — 317, [3] с.
121. Громова Н. В. Субъекты и механизмы культивирования любви-агапе / Н. В. Громова // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. Сб. науч. Трудов кафедры философии МПГУ. Вып. XX. — М. : Прометей, 2002. — Ч. IV. — С. 127-132.
122. Губин В. Д. Любовь, творчество и мысль сердца / В. Д. Губин // Философия любви. Ч. 1. — М. : Политиздат, 1990. — С. 231-253.
123. Губин В., Некрасова Е. Философская антропология : Учебное пособие для вузов / Валерий Губин, Елена Некрасова. — М. : ПЕР СЭ; СПб. : Университетская книга, 2000. — 240 с.
124. Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы / А. В. Гулыга. — М. : Соратник, 1995. — 310 с.
125. Гуревич П. С. Любовь / П. С. Гуревич // Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. — М. : Республика, 2001. — 719 с.
126. Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика; Учебник / А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян. — М. : Гардарики, 1999. — 472 с.
127. Гюго В. Собор Парижской Богоматери / В. Гюго. — М. : Правда, 1988. — 736 с.
128. Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия / Ю. Н. Давыдов. — М. : Молодая гвардия, 1989. — 318 с.
129. Дамаскин И. Точное изложение Православной Веры / Иоанн Дамаскин. — М. — Ростов-на-Дону : Изд-во братства святителя Алексия, 1992. — 167 с.
130. Данте Алигьери. Новая жизнь. Божественная комедия / Алигьери Данте — М. : Художественная литература, 1967. — 673 с.

131. Декарт Р. Страсть души / Р. Декарт // Сочинения в 2 т. : Пер. с лат. и франц. Т. I. / Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова — М. : Мысль, 1989. — Т. 1. — С. 481-572.
132. Демидов А. Б. Феномены человеческого бытия / А.Б. Демидов // Учеб. пособие. — Минск : «Экономпресс», 1999. — 180 с.
133. Джежер Н. С. Феномен Эроса в эстетике и культуре Серебряного века : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.04 / Нина Станиславовна Джежер. — СПб., 2010. — 130 с.
134. Джеймс М. Брак и любовь / М. Джеймс; [пер. с англ.]. — М. : Прогресс, 1985. — 192 с.
135. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. / Лаэртский Диоген [пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова]. — М. : Мысль, 1986. — 571 с.
136. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Ареопагит Дионисий. — СПб. : Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. — 854 с.
137. Добротолюбие : В 5 т. Том 1. 3 изд. — М., 1895. — 638 с.
138. Доброхотов А. Л. Данте Алигьери / А. Л. Доброхотов. — М. : Мысль, 1990. — 207 с.
139. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский. — М. : АСТ, 2005. — 920 с.
140. Достоевский Ф. М. Идиот : [роман] / Федор Достоевский. — М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2010. — 670, [2] с.
141. Драйзер Т. Финансист : [роман] / Теодор Драйзер; [пер. с англ. М. Волосова] : АСТ, АСТ Москва, Хранитель; Москва, 2007. — С. 300-400.
142. Евлампиев И. И. Концепция любви (Л. Карсавина) / И. И. Евлампиев // История русской философии. — М. : Высшая школа, 2002. — С. 442-445.
143. Евтушенко С. П. Принцип любви в этике : дис. ... канд. филос. наук / С. П. Евтушенко. — М., 2000. — 196 с.

144. Евтушенко С. П. Эрос и АГАПЕ : гносеологический аспект / С. П. Евтушенко // Вопросы философии. — 1999. — № 10. — С. 99-109.
145. Екимчик О.А. Когнитивный и эмоциональный компоненты любви у людей разного возраста : Автореферат дис. ... канд. психол. наук : 19.00.13 / О.А. Екимчик. — М. : Институт Психологии РАН, 2009. — 28 с.
146. Емельянов Б. В. Русская философия в портретах / Борис Владимирович Емельянов. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2010. — 509 с.
147. Ерыгин А.Н. Философское осмысление : мысль о России и русская мысль. Ч. 1 / А. Н. Ерыгин. — Ростов-на-Дону : Альтаир, 2010. — 352 с.
148. Жанбуршина Р. Б. Онтологическое обоснование любви. Философско-антропологический аспект : автореф. дис. канд. филос. наук / Р. Б. Жанбуршина — Уфа, 1996. — 18 с.
149. Жулай В. І. Любов як соціальна цінність особистості в суспільних відносинах. – Автореферат дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / В. І. Жулай; Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. — К., 2004. — 20 с.
150. Жураковский А. Е. Тайна любви и таинство брака / А. Е. Жураковский // Русский Эрос или философия любви в России. — М. : Прогресс, 1991. — С. 320-336.
151. Зайцев Б. К. Голубая звезда: Повести и рассказы. Из воспоминаний / Сост., предисл. и коммент. А. Романенко / Б. К. Зайцев. — М. : Московский рабочий, 1989. — 592 с.
152. Зандер Л. А. Бог и мир : мирозерцание отца Сергия Булгакова. В 2 т. / Л.А. Зандер — Париж : Умса-press, 1948. — 863 с.
153. Зегерс А. Седьмой крест / Анна Зегерс. — М. : Художественная литература, 1975. — 510 с.
154. Зелинский Ф. Ф. Харита. Идея благодати в античной религии // Лики культуры: Альманах. Том первый. — М. : Юрист, 1995. — 527 с. — (Лики культуры). — С. 366-407.
155. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. — М. : Академический Проект, Раритет, 2001. — 880 с.

156. Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. — Изд. 2-е / Н.М. Зернов. — Париж, 1991. — 368 с.
157. Зиммель Г. Гёте / Г. Зиммель // Георг Зиммель. Избранное. Том 1. Философия культуры. — М. : Юрист, 1996. — 671 с. — (Лики культуры). — С. 158-379.
158. Зиммель Г. Фрагмент о любви / Г. Зиммель // Георг Зиммель. Избранное. Том 2. Созерцание жизни. — М. : Юрист, 1996. — 607 с. — (Лики культуры). — С. 201-211.
159. Зотов А. Ф. Современная западная философия / А. Ф. Зотов // Учебник — М. : Высшая школа, 2001. — 784 с.
160. Зубец О. П. Одной любви музыка уступает / О. П. Зубец // Этическая мысль: Науч.-публ. чтения. — М. : Политиздат, 1990. — С. 89-103.
161. Зубов А. Б. Курс лекций / А. Б. Зубов. — М. : Планета детей, 1997. — 344 с.
162. Иванов В. И. Л. Толстой и культура. Комментарии В.В. Сапова / Вяч. И. Иванов // Лики культуры : Альманах. Том первый. — М. : Юрист, 1995. — 527 с. — (Лики культуры). — С. 259-275.
163. Иванченко Г. В. Три грани совершенной любви / Г. В. Иванченко // Человек. — 2006. — № 2. — С. 70-82.
164. Иванюк Т. И. Феномен любви / Т. И. Иванюк. — М., 2002. — 223 с.
165. Ивин А. А. Многообразный мир любви / А. А. Ивин // Философия любви. Ч. 1. — М. : Политиздат, 1990. — С. 380-509.
166. Игнатий Брянчанинов. О прелести / епископ Брянчанинов Игнатий. [Электронный ресурс]. Режим доступа : library/stbrianch/prelest.htm
167. Ильин И. А. Основы христианской культуры. О сопротивлении злу силой / Иван Ильин. — М. : АСТ, 2007. — 318 с.
168. Ильин И. А. Путь духовного обновления / Сост., авт. предисл., отв. ред. О.А. Платонов / И. А. Ильин. — М. : Институт русской цивилизации, 2011. — 1216 с.
169. Исаак Сирий преп. Азбука духовная / Сирий Исаак. — М. : Елеон, 1998.

170. История философии : Запад – Россия – Восток (книга третья. Философия XIX – XX в). — М. : «Греко-латинский кабинет», 1999. — 448 с.
171. История этических учений : Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. — М. : Гардарики, 2003. — 911 с.
172. Исупов К. Г. Русский Эрос, или философия любви в России / К. Г. Исупов // Вопросы философии. — 1992. — № 12. — С. 150-153.
173. Йосипенко С. Л. До витоків української модерності : українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті : монографія / Сергій Львович Йосипенко. — К. : Український Центр духовної культури, 2008. — 392 с.
174. Кампанелла Т. Город Солнца / Томмазо Кампанелла // Сб. : Антология мировой философии: Возрождение. — Минск : Харвест; М. : АСТ, 2001. — С. 780-788.
175. Камю А. Литератор / Альбер Камю // Маркиз де Сад и XX век. [пер. с франц.] — М. : РИК «Культура», 1992. — 256 с. — С. 170-182.
176. Канышева О. А. Духовные основания любви: дис. ... канд. филос. наук / О. А. Канышева. — Санкт-Петербург, 1994. — 128 с.
177. Кант И. Сочинения в шести томах. [Под общей ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана] / Иммануил Кант. — М. : Мысль, 1965. Т. 4. Ч. I. — 544 с.
178. Карсавин Л. П. *Saligia. Noctes Petropolitanae* / Л. П. Карсавин. — М. : АСТ, 2004. — 237 с.
179. Каштанова Е. Е. Лингвокультурологические основания русского концепта «любовь» : Аспект. Анализ : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Елена Евгеньевна Каштанова. — Екатеринбург, 1997. — 231 с.
180. Кизюн Г. В. Проблемы любви в философии В.С. Соловьева и его «школы» : дис. ... канд. филос. наук / Г. В. Кизюн. — М. : РГБ, 2003. — 160 с.
181. Кинг Мартин Лютер. Любите врагов ваших / Мартин Лютер Кинг // Вопросы философии. — 1992. — № 3. — С. 66-71.

182. Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы. [Диссертация на степень доктора церковных наук Православного богословского института в Париже]. — Париж: YMCA-Press, 1950. — М. : Паломник, 1996. — С. 232-235.
183. Киреевский Иван Васильевич. Разум на пути к истине / Иван Васильевич Киреевский. — М. : Московский сретенский монастырь, 2002. — 289 с.
184. Киселёв С. О. Философия любви: эрос v/s ratio. [Электронный ресурс] / С. О. Киселев. Режим доступа : Pratsi...К...filosofiya_lyubvi.pdf
185. Клервосский Б. О благодати и свободе воли / Бернард Клервосский; [пер. с лат.: акад. Сказкин С. Д. и Варьяш О. И.]. Публ. Варьяш О. И., послесл. и примеч. Уколовой В. И. // Средние века. — М., 1982. — Вып. 45. — С. 265-303.
186. Климова С. В. Нормы любви в гендерной системе культуры : Дис...доктора социол. наук : 22.00.06 / Светлана Владимировна Климова. — Саратов, 2003. — 315 с.
187. Козырев А. П. Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели / А. П. Козырев // Вопросы философии. — 1995. — № 7. — С. 59-78.
188. Кон И. С. Введение в сексологию / И. С. Кон // Учебное пособие для студентов высших учебных заведений. — М. : Олимп, ИНФРА-М, 1999. — 288 с.
189. Конт О. Дух позитивной философии (Слово о положительном мышлении) / О. Конт; [пер. с франц. И. А. Шапиро]. — Ростов-на-Дону : Феникс, 2003. — 256 с.
190. Косарев А. М. Проблема Эроса в русской философии : Соловьев, Розанов, Бердяев : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Алексей Михайлович Косарев. — М., 1998. — 173 с.
191. Котляревський І. П. Енеїда. Поема. Наталка Полтавка. П'єса / І. П. Котляревський / Передм. та прим. Б. Деркача; іл. худож. Г. Якутовича. — К. : Дніпро, 1987. — 366 с.

192. Кочетовская Е. Г. Философская рефлексия любви как традиция русской культуры : дис. ... канд. филос. наук / Е. Г. Кочетовская. — Волгоград, 2006. — 156 с.
193. Красиков В. И. Метафизика и антропология любви / В. И. Красиков // Метафизика сердца и любви в западной и отечественной философской традиции: коллективная монография / отв. ред. Р.А. Бурханов. Екатеринбург, 2007. — Ч. 1. — С. 128-149.
194. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды / С. Б. Крымский. — К. : Курс, 2000. — 308 с.
195. Кримський С. Заклики духовності ХХІ століття / Сергій Кримський // Шляхи та перехрестя сучасної цивілізації (Людина – Культура – Постісторія): за матеріалами конференції до 75-річного ювілею С.Б. Кримського // Збірка наукових праць. Філософські діалоги'2009. — К. : 2009. — 236 с. — С. 3-41.
196. Крымский С. Б. К философии семьи // Сергей Крымский. Мудрецы всегда в меньшинстве (Статьи разных лет) / С. Б. Крымский; сост. Д.С. Бураго. — К. : Издательский дом Дмитрия Бураго, 2012. — 400 с. — С. 221-226.
197. Крістева Ю. Полілог / Ю. Крістева; [пер. з фр. П. Таращука]. — К. : Юніверс, 2004. — 474 с.
198. Кристева Ю. Дискурс любви / Юлия Кристева // Танатография Эроса : Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб. : Мифрил, 1994. — VI + 346 с. — С. 101-109.
199. Кузанский Н. Соч. в 2-х тт. Т. 1 / Н. Кузанский. — М., 1979. — 488 с.
200. Кузьмина Т. А. Любовь как моральный принцип / Т. А. Кузьмина // Философия любви / под общ. ред. Д. П. Горского. — М., 1990. — Ч. 1. — С. 254-267.
201. Кузнецова Е. В. Любовь как особое качество социальных отношений : Дис...канд. социолог. наук: 22.00.01 / Екатерина Вячеславовна Кузнецова. — Д., 2004. — 139 с.

202. Кушаков Ю. В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу / Ю. В. Кушаков. — К. : Центр навчальної літератури, 2006. — 572 с.
203. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. — М., 1993. — 382 с.
204. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг; [пер. с нем. О. Ю. Бойцовой]. — СПб. : Алетейя, 2000. — 442 с.
205. Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары: Кн. VII (1959-60)) / Ж. Лакан. — М. : Гнозис, 2006. — 416 с.
206. Ларошфуко Ф. Мемуары. Максимы / Ф. Ларошфуко. — М. : АСТ, 2003. — 349 с.
207. Левинас Э. Избранное : Трудная свобода / Э. Левинас; [пер. с франц.] — М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — 752 с. — (Серия «Книга света»).
208. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь / Э. Левинас // Филос. науки. 1991. — № 1. — С. 128-138.
209. Левицкий С.А. Трагедия свободы [Текст] / С. А. Левицкий. — М. : Канон+, 1996. — 464 с.
210. Левова И. Ю., Пашнина Л. А. Анализ проблемы любви : этимологический, историко-культурный, аксиологический [Электронный ресурс] / И. Ю. Левова, Л. А. Пашнина. Режим доступа : www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Article/lev_anprobl.php
211. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 т. / Г. В. Лейбниц; [пер. с франц.] / [Редкол.: Б. Э. Быховский, Г. Г. Майоров, И. С. Нарский и др.]. Ред. тома, авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. — М. : Мысль, Т. 4. — 1989. — 554, [2] с., 1 л. портр.
212. Лели Ж. Садо-мазохизм Сада / Жильбер Лели // Маркиз де Сад и XX век. [пер. с франц.] — М. : РИК «Культура», 1992. — 256 с. — С. 18-24.
213. Лествичник Иоанн. Лествица или скрижали духовные [Электронный ресурс] / Иоанн Лествичник. Режим доступа : www.magister.msk.ru/library/bible/comment/ioannl/lestv01.htm

214. Леся Українка. Лісова пісня [Електронний ресурс] / Леся Українка. Режим доступу : chtyvo.org.ua/authors/Ukrainka/Lisova_pisnia/
215. Лисовский В. Т. Любовь и нравственность / В. Т. Лисовский. — Л. : Лениздат, 1985. — 224 с.
216. Литературная энциклопедия Кругосвет. [Электронный ресурс]. Режим доступа : www.krugosvet.ru
217. Лоргус А. Православная антропология. Курс лекций / свящ. Андрей Лоргус. Вып. 1. — М. : Граф-Пресс, 2003. — 216 с.
218. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время / А. Ф. Лосев. — М. : Прогресс, 1990. — 720 с.
219. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении / А. Ф. Лосев. — М. : Мысль, 1989.
220. Лосев А. Ф. Эрос у Платона / А. Ф. Лосев // Вопросы философии. — 1988. — № 12. — С. 120-139.
221. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. — М. : Мысль, 1978. — 623 с.
222. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В. Н. Лосский // Лосский В. Н. Боговидение. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — С. 111-310.
223. Лосский Н. О. Бог и мировое зло / Н. О. Лосский. — М. : Республика, 1994. — 432 с.
224. Лосский Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. — М. : Высшая школа, 1991. — 559 с.
225. Лосский Н. О. Мир как органическое целое / Н. О. Лосский. Избр. соч. — М. : Правда, 1991. — С. 338-480.
226. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра : Основы этики. Характер русского народа / Н. О. Лосский. — М., 1991. — 368 с.
227. Лосский Н. О. Ценность и бытие : Бог и Царство Божие как основа ценностей / Н. О. Лосский. — М., Харьков, 2000. — 864 с.

228. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре : Быт и традиции русского дворянства (XVIII-начало XIX вв.) / Ю. М. Лотман. — СПб. : Искусство-СПб., 2001. — 412 с.
229. Лукьянов А. В. Идея метакритики «чистой» любви (Философское введение в проблематику соотношения диалектики и метафизики) / А. В. Лукьянов. — Уфа : Изд-е Башк. Ун-та, 2001. — 226 с.
230. Луценко Е. Н. Метафизика Эроса в творчестве Б. Вышеславцева и философия русского религиозного ренессанса конца XIX – начала XX вв. : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.05 / Елена Николаевна Луценко. — Д. : Изд-е Днепропет. нац. ун-та, 2004. — 188 л. — Библиограф.: л. 170-188.
231. Любовь // Брокгауз Ф. А., Эфрон И. Н. Энциклопедический словарь. — С.-Петербург : Типо-Литография П. А. Эфрона, 1896. — С. 216-217.
232. Любовь в письмах выдающихся людей XVIII и XIX века. : сб. — М. : Политиздат, 1990. — 573 с.
233. Льюис К. С. Любовь / К. С. Льюис // Вопросы философии. — 1989. — № 8. — С. 107-149.
234. Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда [Текст] : [пер. с англ.] / Клайв Стейплз Льюис. — М. : Республика, 1992. — 432 с.
235. Лях В. Інтерпретація автентичності існування людини в «філософії життя» та екзистенціалізмі / Віталій Лях // Шляхи та перехрестя сучасної цивілізації (Людина – Культура – Постісторія) : за матеріалами конференції до 75-річного ювілею С.Б. Кримського // Збірка наукових праць. Філософські діалоги'2009. — К. : 2009. — 236 с. — С. 139-160.
236. Мадинье Г. Сознание и любовь. Очерк понятия «Мы» / Г. Мадинье. — М., 1995. — 128 с.
237. Майоров Г. Г. Этика в средние века / Г. Г. Майоров. — М. : Знание, 1986. — 64 с.
238. Макарий Египетский. Духовные беседы / преп. Макарий Египетский. — Сергиев Посад : Изд-во С-ТСЛ, 1994.

239. Макарова Г. А. Сакральный компонент ментальности любви во французской, русской и марийской лингвокультурах. : дис. ... доктора культурологии : 24.00.01 / Галина Александровна Макарова. — Саранск, 2006. — 449 с.
240. Макремволит Е. Повесть об Исминии и Исмине [Текст] / Евматий Макремволит // Византийская любовная проза. — М., 1995. — С. 89-226.
241. Максим Исповедник. Главы любви / преп. Максим Исповедник // Творения. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. — М. : Мартис, 1993. — С. 10-148.
242. Малахов В. А. Уязвимость любви / В. А. Малахов. — К. : Дух і літера, 2005. — 560 с.
243. Малахов В. Міра людського як регулятивна ідея культури та актуальні альтернативи сучасного цивілізаційного розвитку // Шляхи та перехрестя сучасної цивілізації (Людина – Культура – Постісторія): за матеріалами конференції до 75-річного ювілею С.Б. Кримського / Віктор Малахов // Збірка наукових праць. Філософські діалоги'2009. — К. : 2009. — 236 с. — С. 161-166.
244. Мандевиль Б. Басня о пчелах / [Общ. ред. и вступ. ст. Б.В. Мееровского] / Б. Мандевиль. — М. : Мысль, 1974. — 376 с.
245. Манн Г. Літа зрілості короля Генріха IV : [Роман] / [З нім. перекл. Ю. Лісняк; Передм. і приміт. К. Шахової] / Г. Манн. — К. : Дніпро, 1985. — 748 с. — (Вершини світового письменства, том 54).
246. Манн Т. Русская антология / Томас Манн // Томас Манн. Аристократия духа. Сборник очерков, статей и эссе / [Перевод с немецкого С. Апта, В. Бакусева и др.]. — М. : Культурная революция, 2009. — 368 с. — С. 69-80. — (Классика современности).
247. Манн Т. Место Фрейда в истории современного духа / Томас Манн // Томас Манн. Аристократия духа. Сборник очерков, статей и эссе / [Перевод с немецкого С. Апта, В. Бакусева и др.] — М. : Культурная революция, 2009. — С. 160-180. — (Классика современности).

248. Маритен Ж. Философ в мире / Ж. Маритен. — М., 1994. — 192 с.
249. Маркиз де Сад и XX век. Пер. с франц. — М.: РИК «Культура», 1992. — 256 с.
250. Марков Б. В. Философская антропология [Текст]: учебное пособие / Б. В. Марков. — СПб. : Питер, 2008. — 352 с.
251. Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Г. Маркузе. — К. : Иса, 1995. — 352 с.
252. Марсель Г. Быть и иметь / Г. Марсель. — Новочеркасск: Сагуна, 1994. — 160 с.
253. Маслин М. А. История русской философии / Михаил Александрович Маслин. — М. : КДУ, 2008. — 640 с.
254. Матвеева Е. И. Ситуация признания в любви и ее дискурсивная реализация в английском языке. : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.04 / Екатерина Ивановна Матвеева. — Иркутск, 2010. — 210 с.
255. Мей Р. Любовь и воля / Р. Мэй. — М., 1997. — 376 с.
256. Мейендорф И. Ф. Брак в православии / прот. Иоанн Мейендорф. Сб. — М. : Путь, 1995.
257. Мень А. В. Сын Человеческий / прот. Александр Мень. — М. : Фонд Александра Меня, 1997.
258. Меньшиков М. О. О любви / М. О. Меньшиков. — Ставрополь : Горница, 1994. — 192 с.
259. Мердок А. Черный принц : Праздник любви : [Роман] / А. Мердок; Пер. с англ. — М. : ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. — 477, [3] с.
260. Мережковский Д. С. Жизнь Данте / Дмитрий Мережковский // Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. В.П. Шестаков; [Коммент. А.Н. Богословского]. — М.: Прогресс, 1991. — 448 с.: ил. — С. 167-173.
261. Мережковский Д. С. Испанские мистики : Св. Тереза Авила, Иоанн Креста. — Брюссель, 1988.
262. Меренков А. В. Наука и искусство любви / А. В. Меренков. —

Екатеринбург, 2002. — 224 с.

263. Мериме П. Хроника времен Карла IX : [Роман]; [Пер. с фр. М. Кузьмина] / П. Мериме. — М. : ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ВЗОИ», 2004. — 315, [5] с.

264. Милль Д. С. О свободе / Д. С. Милль. Пер. с англ. А. Фридмана // Наука и жизнь. — 1993. — № 11. — С. 10-15; № 12. — С. 21-26.

265. Мильтон Д. Потерянный рай / Д. Мильтон; [пер. А. Штейнберг]. — М. : Худ. литература, 1982.

266. Мирандола П. Речь о достоинстве человека / Пико делла Мирандола // Эстетика Ренессанса : Антология в 2 т. Т. 1. — М. : Искусство, 1981. — С. 248-265.

267. Михайлова И. И. Принцип *coincidentia oppositorum* Николая Кузанского и флорентийский неоплатонизм / И. И. Михайлова. [Электронный ресурс]. Режим доступа : www.philosophy.spbu.ru/5947

268. Можейко М. А. Любовь / М. А. Можейко // Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. — М. : АСТ, Мн. : Харвест, Современный литератор, 2001. — 1312 с. — С. 588-590.

269. Мозговая Н. Г. Позитивизм и киевская духовно-академическая философия : на примере творческого наследия Ор. Новицкого и С. Гогоцкого // Соловьевские исследования. Периодический сборник научных трудов. Выпуск 14. — С. 150-159.

270. Мор Т. Утопия / Т. Мор // Сб.: Антология мировой философии : Возрождение. — Минск: Харвест; М., АСТ, 2001. — С. 481-488.

271. Мориак Ф. Тереза Дескейру. Клубок змей / Ф. Мориак. — М. : АСТ, 2002. — 511 с.

272. Москалёва М. К. От тирании необходимости к свободе любви (опыт интерпретации феминизма в свете идей Н. Бердяева) / М. К. Москалева.

273. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада: В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов / Н. В. Мотрошилова. — М.: Республика, Культурная революция, 2006. — 477 с. — (История).

274. Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский / К. В. Мочульский / Сост. и послесл. В. М. Толмачева. — М.: Республика, 1995. — 607 с.
275. Мунье Э. Что такое персонализм? / Э. Мунье; [пер. с франц., примеч. И. С. Вдовиной]. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 1994. — 128 с.
276. Муретов Н. Д. Новозаветная песнь любви / Н. Д. Муретов // Платон : Pro et contra. — СПб. : Издательство русского христианского гуманитарного института, 2001. — С. 419-437.
277. Надолинская Л. Н. Стереотипы любовных отношений в европейской культуре : Историческая трансформация : дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01 / Лиана Николаевна Надолинская — Ростов-на-Дону, 2001. — 147 с.
278. Нарский И. С. Тема любви в философской культуре Нового времени / И. С. Нарский // Философия любви: в 2 т. М. : Политиздат, 1990. — Т. 1. — С. 110-148.
279. Неопубликованные письма С.Н. Булгакова к В.В. Розанову. Публикация М.А. Колерова // Вопросы философии. — 1992. — № 10. — С. 153-154.
280. Новиков А. И. Проблема эроса (пол, женщина, любовь) в русской философской мысли конца XIX – начала XX века / А. И. Новиков // Феминизм и российская культура. — СПб., 1995. — С. 15-23.
281. Несына С. В. Романтическая любовь в ранней юности как психологическое явление. : дис. ... канд. психол. наук : 19.00.13 / Светлана Вадимовна Несына. — Тамбов, 2004. — 198 с.
282. Никульчев Н. А. Философия всеединства : социально-философский экскурс / Н. А. Никульчев // Материалы научно-практической конференции. — Донецк : ДГИИ, 2003. — С. 263.
283. Нисский Г. Св. Сочинения в 8-ми тт. / Григорий Нисский Святой. Творения. — М., 1861. — Т. 1. — 469 с.
284. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше. — М. : Интербук, 1990. — 301 с.
285. Новая философская энциклопедия : В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; [Научно-ред. совет: предс. В. С. Степин, зам. предс.: А. А.

- Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов]. — М. : Мысль, 2010. Т. II. — 2010 — 634, [2] с.
286. Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. — Мн. : Изд. В.М. Скакун, 1998. — 896 с.
287. Новейший философский словарь : 3-е изд., исправл. — Мн. : Книжный дом, 2003. — 1280 с. — (Мир энциклопедий).
288. Овидий П. Н. Наука любить / П. Н. Овидий [пер. с лат.] Репринт, изд. — М. : МП «Вернисаж», 1992. — 220 с.
289. Огородник І. В. Історія філософської думки в Україні. — К. : Вища школа : Знання, 1996.
290. Ойзерман Т. И. Метафилософия : Теория историко-философского процесса. Институт философии РАН / Теодор Ильич Ойзерман. — М. : Канон + и РООИ «Реабилитация», 2009. — 440 с.
291. О любви и красотах женщин : Трактаты о любви эпохи Возрождения / Сост. и авт. вступит. ст. В. П. Шестаков. — М.: Республика, 1992. — 368 с. : ил.
292. Омарбекова С. В. Любовь как экзистенциал человеческого бытия : дис. канд. филос. наук / С. В. Омарбекова. — Нижневартовск, 2009. — 129 с.
293. Ориген. Против Цельса: Апология христианства / Ориген. — М. : Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. — 365 с.
294. Ортега-и-Гассет Х. Этюды о любви / Ортега-и-Гассет. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2003. — 415 с.
295. Осипов А. И. Путь разума в поисках истины / А. И. Осипов. — М. : Изд. Сретенского монастыря, 2004. — 432 с.
296. Основные произведения иностранной художественной литературы / Под общ. ред. В. А. Скороденко. — М. : ТЕРРА, 1997. — 688 с.
297. Островский А. Н. Полное собрание сочинений. Том 8. / А. Н. Островский. — М.: Гослитиздат, 1950.
298. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. — Париж : Утса-press, 1989. — 333 с.

299. Отраднова О. А. Антиномичность понимания любви в контексте западноевропейской и отечественной культуры. : дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01 / Ольга Анатольевна Отраднова. — Астрахань, 2010. — 180 с.
300. Палама Г. Св. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Григорий Палама. — М. : Канон, 1995. — С. 5-344.
301. Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль; [пер. с фр. Э.Л. Линецкой]. — СПб., 1994. — 574 с.
302. Пастернак Б. Стихотворения. Поэмы и проза / Б. Л. Пастернак. — М. : АСТ : Олимп, 2002. — 703 с.
303. Пек М. С. Непроторенная дорога. Новая психология любви, традиционных ценностей и духовного развития / М. С. Пек. — Киев, 1999. — 352 с.
304. Платон. Пир // Собр. сочинений в 4-х томах. Т. 2. — М. : Мысль, 1993. — С. 172-223 [Перевод С. К. Апта].
305. Платон. Федр // Собр. сочинений в 4-х томах. Т. 2. — М. : Мысль, 1993. — С. 227-279 [Перевод А. Н. Егунова].
306. Плотин. Эннеады / Плотин; [пер. с древнегреч.]. — К. : Уцимм-пресс, 1995. — 394 с.
307. Подольный Р. Г. Мир и эрос : Антология философских текстов о любви / Р. Г. Подольный. — М. : Политиздат, 1991. — 335 с.
308. Полторацкий Н. П. Русская религиозная философия / Н. П. Полторацкий // Вопросы философии. — 1992. — № 2. — С. 126-140.
309. Проблема человека в западной философии : Переводы. — М. : Прогресс, 1988. — 552 с.
310. Прево А. История кавалера де Грие и Манон Леско / А. Прево; [пер. с франц.]. — М. : Правда, 1989. — 415 с.
311. Путь в философию. Антология. — М. : ПЕР СЭ; СПб. : Университетская книга, 2001. — 445 с. — (Humanitas).
312. Пятилетова Л. В. Любовь как смысл и оправдание человеческой жизни : дис. канд. филос. наук / Л. В. Пятилетова. — Екатеринбург, 1999. — 208 с.

313. Райгородский Д. Я. Психология и психоанализ любви / Д. Я. Райгородский. — Самара : Издательский дом БАХРАХ-М, 2002. — 688 с.
314. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье / Дж. Реале, Д. Антисери. — ТОО ТК «Петрополис», 1997. — 368 с.
315. Рерих Н. К. Пути Благословения / Н. К. Рерих. — Мн.: Университетское, 1991. — 102 с.
316. Рижко В. А. «Третья правда» буття... «Розвидняється»... / Володимир Рижко // Шляхи та перехрестя сучасної цивілізації (Людина – Культура – Постісторія): за матеріалами конференції до 75-річного ювілею С.Б. Кримського // Збірка наукових праць. Філософські діалоги'2009. — К., 2009. — 236 с. — С. 207-212.
317. Рикер П. Я-сам как другой [Пер. с франц.] / П. Рикер. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 2008 (французская философия XX века). — 416 с.
318. Рыжова Н. Ю. Отношение к любви и браку у представителей различных психологических типов личности. : дис. ... канд. психол. наук : 19.00.01 / Нелли Юрьевна Рыжова. — М., 2006 — 221 с.
319. Родин Е. В. Гностическая метафизика нравственности Л. П. Карсавина / Е. В. Родин. Электронный ресурс. Режим доступа : www.gnosticizm.com/articles/kars.html
320. Розанов В. В. Брак и христианство / В. В. Розанов // Собрание сочинений: в мире неясного и нерешенного. — М., 1985. — С. 107-139.
321. Розанов В. В. Люди лунного света : метафизика христианства / В. В. Розанов. — М. : Дружба народов, 1990. — 304 с.
322. Розанов В. В. Мимолетное / В. В. Розанов. — М.: Республика, 1994. — С. 195.
323. Розанов В. В. Семейный вопрос в России: В 2 т / В. В. Розанов. — М. : Меркушева, 1903. — [5], XIV, 312 с.; ил.
324. Розанов В. В. Уединенное / В. В. Розанов. — М., 1990. — 711 с.

325. Розенова М. И. Отношения любви в контексте образования и развития личности. : дис. ... док. психол. наук : 19.00.07 / Марина Ивановна Розенова. — М., 2006 — 479 с.
326. Розин В. М. Природа сексуальности / В. М. Розин // Вопросы философии. — 1993. — № 4. — С. 79-88.
327. Роллан Р. Очарованная душа : [Роман] / Р. Роллан; [пер. с фр.]. — М. : Худож. лит., 1982. — 782 с.
328. Рубенис А. Сущность любви – тема философского размышления / А. Рубенис // Философия любви. Ч. 1. — М. : Политиздат, 1990. — С. 205-230.
329. Руденко А. М. Философско-антропологическая экспликация феномена любви: от классики до постмодерна : дис. ... канд. филос. наук / Руденко Андрей Михайлович. — Ростов-на-Дону, 2007. — 164 с.
330. Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. В. Шестаков. — М. : Прогресс, 1991. — 444 с.
331. Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза / Ж.-Ж. Руссо; [пер. с фр.]. — М. : Худож. лит., 1968. — 774 с.
332. Рюриков Ю. Б. Детство человеческой любви / Ю. Б. Рюриков // Философия любви. Ч. 1. — М. : Политиздат, 1990. — С. 11-35.
333. Рюриков Ю. Б. Любовь : ее настоящее и будущее / Ю. Б. Рюриков // Философия любви. Ч. 1. — М. : Политиздат, 1990. — С. 268-330.
334. Рюриков Ю. Б. Три влечения. Любовь : ее вчера, сегодня и завтра / Ю. Б. Рюриков. — Барнаул : Алтайское книжное издательство, 1988. — 319 с.
335. Рябинина Т. В. Философия любви и пола в наследии русских мыслителей конца 19-начала 20 веков : дис. ... канд. филос. наук / Т. В. Рябинина. — Мурманск, 2002. — 181 с.
336. Рябов О. В. Женщина и женственность в философии серебряного века / О. В. Рябов. — Иваново : Ивановский гос. университет, 1997. — 149 с.
337. Рябова Т. Б. Материнская и отцовская любовь в русской средневековой традиции / Т. Б. Рябова // Женщина в российском обществе. — 1996. — № 1. — С. 27-32.

338. Сабекия Р. Б. Философия любви : основания самореализации человека : дис. ... доктора философских наук / Сабекия Раушана Бейсеновна. — Уфа, 2007. — 330 с.
339. Сабиров В. Ш. Русская идея спасения : Жизнь и смерть в русской философии / В. Ш. Сабиров. — СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1995. — С. 60-150.
340. Савельева М. Ю. Введение в метатеорию сознания : «Мерабу Константиновичу Мамардашвили посвящается» / М. Ю. Савельева. — К. : ПАРАПАН, 2002. — 334 с.
341. Сагатовский В. Н. Русская идея : продолжим ли прерванный путь? / В. Н. Сагатовский. — СПб. : Петрополис, 1994. — С. 100-140.
342. Садунова Н. В. Философия любви немецкого романтизма : дис. ... канд. филос. наук / Н. В. Садунова. — Тверь, 2009. — 154 с.
343. Самоукина Н. В. Симбиотические аспекты отношений между матерью и ребенком / Н. В. Самоукина // Вопр. Психологии, 2000. — № 3. — С. 67.
344. Сартр Ж.-П. Объяснение «Постороннего». Пер. Л. Андреева и Г. Косикова / Ж.-П. Сартр // Называть вещи своими именами : Программные выступления мастеров запад.-европ. лит. XX в. / Сост., предисл., общ. ред. Л.Г. Андреева. — М. : Прогресс, 1986. — 640 с. — С. 92-107.
345. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому : любовь, язык, мазохизм / Ж.-П. Сартр; [пер. В. Бибихина] // Проблема человека в западной философии : Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. — М. : Прогресс, 1988. — 552 с. — С. 207-228.
346. Свиридов И. Религиозная философия — «очень русский продукт» / прот. Иоанн Свиридов // Газета «Русская Мысль». — № 4197. — 13-19 ноября 1997.
347. Святитель Богослов Григорий. Слово 45 на Святую Пасху / Григорий Богослов // Собрание творений в 2-х т. — М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. — С. 10-220.

348. Семенов Ю. И. Происхождение брака и семьи. Монография / Ю. И. Семенов. — М. : Мысль, 1974. — 309 с.
349. Семенова С. Г. Любовь – это стремление к бессмертию / С. Г. Семенова // Философия любви. Ч. 1. — М. : Политиздат, 1990. — С. 162-204.
350. Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Луций Анней Сенека; [пер. с лат. С. Ошерова]. — М. : АСТ, 2004. — 408 с.
351. Сент-Экзюпери А. де. Маленький принц : [сказка] : [пер. с франц.] / А. де Сент-Экзюпери. — М. : АСТ, Восток-Запад, 2007. — 192 с.
352. Сент-Экзюпери А. де. Ночной полет. Южный почтовый. Планета людей : [романы] : [пер. с фр.] / Антуан де Сент-Экзюпери. — М. : АСТ, 2007. — 348, [4] с. — (Классическая и современная проза).
353. Сервантес М. Вигадливий ідальго Дон Кіхот Ламанчський : [роман] / Мігель де Сервантес Сааведра; [скороч. пер. з ісп. Миколи Іванова]; [іл. Густава Доре]. — К. : Веселка; Т. : Навчальна книга — Богдан, 2010. — 351 с. : іл.
354. Силезиус А. Херувимский странник (Остроумные речения и вирши) / Ангелус Силезиус. — СПб. : Наука, 1999. — 509 с.
355. Симеон Новый Богослов. Божественные Гимны / Симеон Новый Богослов. — М. : Сергиев Посад, 1917.
356. Сковорода Г. С. Соч. В 2 т. / Г. С. Сковорода. — М. : Мысль, 1973. — Т. 1. — 511 с.
357. Слотердаjk П. Критика цинічного розуму / Петер Слотердаjk; [пер. з нім. Андрія Богачова]. — Київ : Тандем, 2002. — 544 с.
358. Смит А. Теория нравственных чувств / А. Смит. — М. : Республика, 1997. — 352 с.
359. Смысл жизни : Антология. — М. : Издательство «Прогресс и культура», 1995. — 380 с.
360. Соболевская Е. К. Искусство – Художник – Жизнь: неизбежность противоречий и пути примирений: Монография / Е. К. Соболевская. — Одесса: Астропринт, 2010. – 224 с.

361. Соловьев В. С. Неподвижно лишь солнце любви...: Стихотворения. Проза. Письма / В. С. Соловьев. — М. : Моск. рабочий, 1990. — 444 с.
362. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона / В. С. Соловьев // Философия искусства и литературная критика. — М. : Искусство, 1991. — С. 161-211.
363. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия / В. С. Соловьев. — М. : Республика, 1996. — 480 с.
364. Соловьев В. С. Смысл любви / В. С. Соловьев // Философия искусства и литературная критика. — М. : Искусство, 1991. — С. 99-160.
365. Соловьев В. С. Соч. в 2-х томах. Т. 2 / В. С. Соловьев. — М. : Правда, 1989. — 720 с.
366. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // В. С. Соловьев. Соч.: В 2 т. М. : Правда, 1989. — Т. 2. — С. 5-172.
367. Соловьева С. В. Любовь как феномен власти / С. В. Соловьева // Вопросы философии. — 2010. — № 10. — С. 38-50.
368. Сорокин П. А. Таинственная энергия любви / П. А. Сорокин. — М. : Социс, 1991. — № 8, 9.
369. Софокл. Драмы / Софокл; [пер. Ф.Ф. Зелинского] / Изд. подгот. М. Л. Гаспаров и В. Н. Ярхо. — М. : Наука, 1990. — 605 с. — (Лит. Памятники).
370. Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Б. Спиноза; [пер. с лат. Н. Лопаткина]. — М. : ООО «Издательство АСТ, 2003. — 381 [3] с. — (Философия. Психология).
371. Спиркин А. Г. Философия : учебник / А. Г. Спиркин. — 2-е изд. — М. : Гардарики, 2008. — 736 с.
372. Средневековый роман и повесть : Тристан и Изольда; [пер. Ю. Стефанова]. — М. : Худ. литература, 1974.
373. Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина : Очерк истории эстет. аксиологии / Л. Н. Столович. — М. : Республика, 1994. — 464 с.
374. Страхов А. М. Философская антропология эволюции образов пола и любви в отечественной культуре последних столетий : дис. ... доктора филос. наук / А. М. Страхов. — Белгород, 2006. — 381 с.

375. Стрельцова Г. Я. Судьба любви сегодня (Нравственно-психологический очерк) / Г. Я. Стрельцова // *Философия любви* / под. общ. ред. Д. П. Горского. — М., 1990. — Ч. 1. — С. 331-378.
376. Суковатая В. А. Любовь, Гендер и утопический «Другой» в эпистемологии Н. Бердяева / В. А. Суковатая.
377. Сухина И. Г. Софиологический смысл любви в контексте метафизики всеединства В. Соловьева / И. Г. Сухина // *Наука. Релігія. Суспільство*. 2005. С. 166-177.
378. Суходуб Т. Д. «Щоденник спокусника» в контексті життєвих ситуацій та літературних тем ХХ ст. / Т. Д. Суходуб // *Українська К'єркегоріана*. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука. Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. — Львів : Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І.Франка, 1998. — 198 с. — С.122-130.
379. Суходуб Т. Д. Еще раз о духовности (Философия «русского религиозного ренессанса» и пути человека времени «смены эпох») / Т. Д. Суходуб // *Collegium*. Международный научный журнал. Киев., 2001. — № 11. — С. 159-169.
380. Суходуб Т. Д. Ситуація не-Любові / Т. Д. Суходуб // *Українське кіно : євроформат*. Хроніки громадських обговорень 1996-2003 років. Кіносоціологія. — К. : Альтерпрес, 2003. — 528 с. — С.195-198.
381. Табачковський В. Г. У пошуках невтраченого часу : (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників) / В. Г. Табачковський. — К. : Вид. ПАРАПАН, 2002. — 300 с.
382. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины ХХ века. — СПб. : Мифрил, 1994. — VI + 346 с.
383. Тарасов Б. Н. «Закон Я» и «закон любви» (Нравственная философия Достоевского) / Б. Н. Тарасов. — М. : Знание, 1991. — 62 с.

384. Тарасова Л. А. Метафизика любви в русской религиозной философии конца XIX-начала XX вв. : дис. ... канд. филос. наук / Л. А. Тарасова. — М., 1993. — 170 с.
385. Тарновский К. Ю. Любовь как этическая ценность : этико-философский анализ: дис. ... канд. филос. наук / К. Ю. Тарновский. — Тула, 2011. — 170 с.
386. Тейяр де Шарден П. Феномен человека : Сб. очерков и эссе / П. Тейяр де Шарден; [пер. с фр.] / Сост. и предисл. В.Ю. Кузнецов. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. — 553, [7] с. — (Philosophy).
387. Терещенко М. Такой хрупкий покров человечности. Банальность зла, банальность добра / Мишель Терещенко; [пер. с фр. А.И. Пигалёва]. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 303 с.
388. Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Их онтологические качества и применение в сфере этики / П. Тиллих // Трактаты о любви. — М. : ИФРАН, 1994. — С. 129-151.
389. Тихолаз А. Г. Платон й платонізм в російській релігійній філософії другої половини XIX – початку XX століть / А. Г. Тихолаз. — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — 320 с.
390. Ткачук М. Л. Киевская академическая философия XIX – нач. XX ст. Методологические проблемы исследования / М. Л. Ткачук. — К. : Изд-во ИФ, 2000.
391. Тойнби А. Постыжение истории / А. Тойнби. — М., 1991. — 731 с.
392. Толстой Л. Н. Анна Каренина / Л. Н. Толстой // Собрание сочинений в 20-ти томах. Т. 8-9. — М. : Художественная литература, 1978-1985.
393. Толстой Л. Н. Война и мир. [Роман]. Т. 4. Переизд. (К 150-летию со дня рождения Л. Н. Толстого) / Л. Н. Толстой. — М., «Молодая гвардия», 1978. — 368 с. с ил.
394. Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви / Л. Н. Толстой // Л. Н. Толстой. Избранные философские произведения. — М., 1992. — С. 133-189.
395. Толстой Л. Н. Крейцера соната / Л. Н. Толстой // Л. Н. Толстой. Собр. Соч. : В 12 т. М. : Правда, 1987. — Т. 11. — С. 97-127.

396. Трактаты о любви : сборник текстов / Составитель О. П. Зубец. — М. : ИФРАН, 1994. — 187 с.
397. Троицкий С. В. Христианская философия брака / С. В. Троицкий // Русский Эрос или философия любви в России. — М. : Прогресс, 1991. — С. 377-396.
398. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева : В 2 т. / Е. Н. Трубецкой. — М., 1913.
399. Трубецкой Е. Н. Философия Ницше / Е. Н. Трубецкой. — М. : Знание, 1991. — 64 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Этика». — №1).
400. Трубецкой С. Н. История древней философии. Ч. 1-2 / С. Н. Трубецкой. — М., 1908.
401. Турутина Е. С. Тендерная деконструкция смыслов любви в контексте отечественного философско-культурологического дискурса : дис. ... канд. филос. наук / Е. С. Турутина. — Томск, 2004. — 216 с.
402. Уайлдер Т. Мост короля Людовика Святого. День восьмой. Мартовские иды / Торнтон Уайлдер. — М. : АСТ; Пушкинская библиотека, 2003.
403. Уайлдер Т. Небо – моя обитель : [роман] / Торнтон Уайлдер; [пер. с англ. Ю.А. Здорова]. — М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2010. — 222, [2] с.
404. Уильямс Т. Трамвай «Желание» / Т. Уильямс. — М. : АСТ, 2010. — 352 с.
405. Усі українські письменники / Упорядники Ю. І. Хізова, В. В. Щоголева. — Харків, ТОРСІНГ ПЛЮС, 2008. — 384 с.
406. Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве / Н. Ф. Федоров. — М. : АСТ, 2006. — 539 с.
407. Федотов Г. П. Святыя Древней Руси / Г. П. Федотов / Предисл. Д. С. Лихачева и А. В. Меня. Коммент. С. С. Бычкова. — М. : Моск. рабочий, 1990. — 269 с.
408. Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 томах. Т. 2 / Л. Фейербах. — М. : Полит. лит-ра, 1955. — 942 с.

409. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? / епископ Феофан Затворник. — М. : Правило веры, 1997. — 415 с.
410. Филарет святитель. Как создать православную семью. [Электронный ресурс] / Святитель Филарет. Режим доступа : www.zavet.ru/deti/filaret.htm
411. Філіпенко Н. Г. Неослов'янофільські тенденції в філософії культури В. З. Завітневича і В. В. Зеньковського (початок ХХ ст.) / Н. Г. Філіпенко // Totallogy. — 2009. — № 22. — С. 268-284.
412. Философия любви. Ч. 1 / [Под общ. ред. Д.П. Горского; Сост. А.А. Ивин]. — М. : Политиздат, 1990. — 510 с.
413. Философия любви. В 2 т. Ч. 2 // Антология любви / [сост. А.А. Ивин]. — М. : Политиздат, 1990. — 605 с.
414. Философский энциклопедический словарь / [гл. редакция: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов и др]. — 2-е изд. — М. : Сов. энциклопедия, 1983. — 840 с.
415. Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона о любви / Марсилио Фичино // Эстетика Ренессанса : Антология в 2 т. Т. 1. — М. : Искусство, 1981. — С. 144-241.
416. Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / И. Г. Фихте; [пер. с нем.]. — Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. — 784 с.
417. Флоренский П. А. Столп и Утверждение Истины // Русский Эрос, или Философия любви в России / П. А. Флоренский. — М. : Прогресс, 1991. — С. 284-306.
418. Флоренский П. А. Столп и Утверждение Истины // Соч. : В 2 т. Т. 1 / П. А. Флоренский. — М. : Правда, 1990. — С. 393-483.
419. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / Г. В. Флоровский. — Вильнюс, 1991. — 600 с.
420. Фолкнер У. Шум и ярость / Уильям Фолкнер; [пер. Ю. Палиевская]. — М. : Художественная литература, 1985.

421. Фомина С. Д. Концепт «Любовь» в идеосфере Л.Н. Толстого. : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Светлана Дмитриевна Фомина. — Елец, 2009. — 185 с.
422. Франк С. Л. Непостижимое : онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк. — М. : АСТ, 2007. — 506 с.
423. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека / С. Л. Франк. — Мн. : «Харвест»; М. : «АСТ», 2000. — С. 631-990.
424. Франк С. Л. Реальность и человек : метафизика человеческого бытия / С.Л. Франк. — М. : АСТ, 2007. — 382 с.
425. Франк С. Л. Религия любви // Русский Эрос или Философия любви в России / С. Л. Франк. — М. : Прогресс, 1991. — С. 401-414.
426. Франк С. Л. С нами Бог / С. Л. Франк. — М. : АСТ, 2007. — 380 с.
427. Франк С. Л. Фридрих Ницше и этика «любви к дальнему» / С. Л. Франк. — М. : Правда, 1990. — С. 6-65.
428. Франкл В. Человек в поисках смысла : Сб.: / В. Франкл [пер. с англ. и нем.] / Общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. — М. : Прогресс, 1990. — 368 с.
429. Франко І. Перехресні стежки. [Електронний ресурс] / Іван Франко. Режим доступу : www.ukrlit.vn.ua/lib/franko/q30ug.html
430. Фрейд З. Введение в психоанализ : Лекции / З. Фрейд. — СПб. : Азбука-классика, 2007. — 384 с.
431. Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм. — М. : АСТ, 2009. — 223 с.
432. Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый // Мишель Фуко. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. [пер. с франц.] — М. : Магистериум Касталь, 1996. — 448 с. — С. 97-268.
433. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Том второй. Введение // Мишель Фуко. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. [пер. с франц.] — М. : Магистериум Касталь, 1996. — 448 с. — С. 269-306.

434. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В.В. Бибихина]. — М., 1997. — 451 с.
435. Хаксли О. Вечная философия / О. Хаксли. — М. : «Рефл-бук»; К. : «Ваклер», 1997. — 330 с.
436. Харыбин В. Б. Историко-культурная традиция интерпретации любви в России : на примере творчества А.И. Герцена и Л.Н. Толстого. : дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01 / Владимир Борисович Харыбин. — М., 2006. — 190 с.
437. Хейзинга Й. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV вв. во Франции и Нидерландах / Й. Хейзинга. — М. : Айрис-пресс, 2002. — 537 с.
438. Хемингуэй Э. По ком звонит колокол / Эрнест Хемингуэй; [пер. Н. Волжиной и Е. Калашниковой] // Э. Хемингуэй. Собрание сочинений: в 4-х т. — М. : Художественная литература, 1981. — С. 89-331.
439. Хемингуэй Э. Фиеста (И восходит солнце): [Роман] / Э. Хемингуэй; [пер. с англ. В. Топер]. — М. : ООО «Издательство АСТ» : ЗАО НПП «Ермак», 2004. — 254, [2] с.
440. Хесле В. Философия и экология / В. Хесле. — М. : «Ками», 1994. — 192 с.
441. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Том 1 / А. С. Хомяков. — М. : 3 изд. 1900. — 408 с.
442. Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина // С. С. Хоружий. После перерыва. Пути русской философии. — СПб. : Алетейя, 1994. — С. 131-188.
443. Хоружий С. С. София – космос – материя : Устои философской мысли Булгакова // Вопр. философии. 1989. — № 12. — С. 73-89.
444. Хутова Э. Р. Бинарная оппозиция «любовь / ненависть» в разносистемных языках : лингвокультурологический аспект: на материале русского, английского и кабардино-черкесского языков. : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.19 / Эльмира Руслановна Хутова. — Нальчик, 2008. — 184 с.
445. Чаадаев П. Я. Философические письма / Петр Чаадаев. — М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2006. — 254, [2] с. — (Философия. Психология).

446. Чанышев А. Н. Любовь в античной Греции / А. Н. Чанышев // *Философия любви*. — М. : Политиздат, 1990. — С. 36-67.
447. Черный Ю. Ю. Философия пола и любви Н. А. Бердяева / Ю. Ю. Черный. — М. : Наука, 2004. — 132 с.
448. Честертон Г. К. Франциск Ассизский / Гилберт Кийт Честертон // *Вопросы философии*. — 1989. — № 1. — С. 83-128.
449. Чехов А. П. О любви // А. П. Чехов. *Собр. соч.*: В 12 т. / *Общ. ред.* В. В. Ермилова. — М.: Гослитиздат, 1962. — Т. 8. — С. 305-314.
450. Чубайс И. Б. Любовь, история, свобода / И. Б. Чубайс // *Вопросы философии*. — 2003. — № 8. — С. 64-72.
451. Чухим Н. Д. Філософія статі М. Бердяєва / Н. Д. Чухим // *Метаморфози свободи : спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяєва) : Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1.* — К. : Вид. ПАРАПАН — 2003. — 648 с. — Укр., рос. — С. 570-603.
452. Шапинская Е. Н. Отношение любви как социокультурная универсалия и его актуализация в литературном дискурсе : дис. ... док. филос. наук: 24.00.01 / Екатерина Николаевна Шапинская. — М., 1997. — 434 с.
453. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / Альберт Швейцер; [пер. с нем. Сост. и послесл. д. филос. н. А.А. Гусейнова]. *Общ. ред.* д. филос. н. А.А. Гусейнова и к. филол. н. М.Г. Селезнёва. — М. : Прогресс, 1992. — 573 с.
454. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер. — М., 1973. — 343 с.
455. Шевченко Т. Г. Кобзар / Т. Г. Шевченко / *Текстол. підготов., післямова та прим.* С. А. Гальченка. — К.: Школа, 2006. — 808 с.: іл.
456. Шекспир У. // У. Шекспир. *Собрание сочинений. Избранное. В 2-х ч. Ч. 2.* / Составитель А. Аникст. — М. : Просвещение, 1984. — 208 с.
457. Шелли П. Освобожденный Прометей. Избранное. Стихи / П. Б. Шелли. — М. : Высшая школа, 1956.

458. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Сочинения в 2-х томах. Т. 1 / Ф. Шеллинг. — М., 1987. — 639 с.
459. Шестаков В. П. Эрос и культура : Философия любви и европейское искусство / В. П. Шестаков. — М. : Республика, 1999. — 464 с.
460. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности : (Опыт адогматического мышления) // Л. Шестов. Избр. соч. — М., 1993.
461. Шигімагіна Л. А. Любов як предмет філософського дискурсу (соціально-філософський аналіз феномена). — Автореферат дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / Л. А. Шигімагіна; ДонНТУ. — Донецьк, 2007. — 20 с.
462. Шинкарук В. И. Духовная культура – человек – искусство // Искусство в мире духовной культуры. — К. : Наукова думка, 1985. — С. 9-29.
463. Шмелев И. Лето Господне : Праздники. Радости. Скорби / И. С. Шмелев. — М. : Сов. Россия, 1988. — 384 с.
464. Шмеман А. Д. О христианской любви / протопр. Александр Шмеман // Альфа и омега. — 1995. — № 2 (5).
465. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2 / А. Шопенгауэр; [пер. с нем.]. — Мн. : ООО «Попурри», 1999. — 832 с.
466. Шоу Б. Пигмалион (на англ. яз.) / Б. Шоу. — М. : Высшая школа, 1972. — 159 с. — (Библиотека для домашнего чтения).
467. Шутова Т. Д. Любовь как объект социально-этического исследования: дис. ... канд. филос. наук / Т. Д. Шутова. — Киев, 1992. — 146 с.
468. Эбрео Л. Диалоги о любви / Л. Эбрео // Эстетика Ренессанса: Антология в 2 т. Т. 1. — М. : Искусство, 1981. — С. 310-341.
469. Эвола Юлиус. Метафизика пола / Юлиус Эвола; [пер. с франц. В.И. Русинова]. — М. : Беловодье, 1996. — 448 с.
470. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / М. Экхарт. Репринтное изд. 1912 г. — М. : Политиздат, 1991. — 192 с.
471. Эпштейн М. Н. Четыре слагаемых любви / М. Н. Эпштейн // Человек. — 2006. — № 2. — С. 82-96.

472. Эразм. Похвала глупости / Эразм Роттердамский. — М. : Сов. Россия, 1991.
473. Эрн В. Ф. Борьба за Логос // В. Ф. Эрн. Соч. — М. : Правда, 1991. — 313 с.
474. Этика : Энциклопедический словарь / под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. — М. : Гардарики, 2001. — 671 с.
475. Эткинд А. Эрос невозможного : История психоанализа в России / А. Эткинд. — СПб. : Медуза, 1993. — 464 с.
476. Юм Д. Исследование о принципах морали // Д. Юм. Соч.: В 2 т. М. : Мысль, 1965. — Т. 2. — С. 209-368.
477. Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // П. Д. Юркевич. Филос. произведения. — М. : Правда, 1990. — С. 69-103.
478. Юсупова Ф. Н. Метафизика сердца в европейской и русской философии и культуре XX в. : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Фира Набиевна Юсупова. — Нижневартовск, 2009. — 158 с.
479. Ярошовец В. И. Экзистенциально-антропологическое измерение историко-философского знания / В. И. Ярошовец // Вопросы философии. — 2011. — № 9. — С. 149-152.
480. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 27-286.
481. Engelstein L. The keys to happiness / L. Engelstein. — New York and London, 1992.
482. Evelylyn Waugh. Brideshead Revisited / Evelylyn Waugh. — Boston, 1945.
483. Ferguson A. Androgyny as an Ideal for Human Development / A. Ferguson // Feminism and Philosophy. — N. Y., 1978.
484. Hingley R. The Russian Mind / R. Hingley. — L., 1977.
485. Masaryk T. G. The Spirit of Russia: In 3 vol / T. G. Masaryk. — L., 1968.
486. Nygren Anders. Agape and Eros / Anders Nygren. — Philadelphia, 1953. — 764 p.

487. Oakley A. Sex, Gender and Society / A. Oakley. — L., 1972.
488. Russell B. History of Western Philosophy / B. Russell. — L., 1991. — P. 301-380.
489. Scheler M. Ordo amoris [Text] / M. Scheler // Gesammelte Werke. Bd. 1: Schriften aus dem Nachab. Bern : Francke, 1957. — P. 345-376.
490. Sorokin P. The American Sex Revolution [Text] / P. Sorokin. — Boston : Porter Sargent Publisher, 1956. — 186 p.