

## ЛЮБОВЬ КАК ФЕНОМЕН ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ОТ АФРОДИТЫ К МАРИИ

М. А. МОЖЕЙКО<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup>Белорусский государственный университет культуры и искусств,  
ул. Рабкоровская, 17, 220007, г. Минск, Республика Беларусь

Показано, как трансформировались античные представления о любви в средневековой культуре. Обосновывается суждение о том, что в контексте западноевропейского Средневековья неоплатоническая модель мира наполняется новым смыслом: вектор «снизу вверх» осмысливается как любовь к Абсолюту, а «сверху вниз» – как отцовская любовь Бога к творению. Рассматриваются культурные тенденции, которые обуславливают вытеснение любви земной к негативному полюсу аксиологической шкалы средневекового сознания.

**Ключевые слова:** Средневековье; культура повседневности; обыденное сознание; модель мира; проблема единства мира; любовь; Эрос; аскеза; асексуальность.

## LOVE AS PHENOMENON OF EUROPEAN CULTURE: FROM APHRODITE TO MARY

М. А. MOJEIKO<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Belarusian State University of Culture and Arts,  
Rabkorovskaya street, 17, 220007, Minsk, Republic of Belarus

The article shows how the ancient ideas of love were transformed in the medieval culture. Grounds are given to the judgment that in the context of West-European medieval period a Neo-platonic model of the world is filled with a new meaning: the vector «from bottom to up» is interpreted as love for the Absolute, and the vector «from up to bottom» – as the paternal love of God to creature. Some cultural trends displacing love between man and woman to the negative pole of medieval axiological scale are considered.

**Key words:** Medieval period; culture of everyday life; everyday consciousness; model of world; problem of world's unity; love; Eros; austerity; asexuality.

Концепция любви, выработанная в рамках античной культуры, оказала значительное воздействие на формирование представлений о любви всех последующих этапов развития европейской культуры. Однако содержание ее было существенным образом изменено в ходе разворачивания историко-философской традиции.

Сдвиг смыслов (классический платонизм – средний платонизм – неоплатонизм – гностицизм) обусловлен новыми ценностными ориентирами поздней Античности. Переход от классического полиса с соответствующим ему идеалом гармонии (институт эсимнетов в политической сфере, идеал калокагатии в эстетическом и нравственном сознании, гармония сфер как парадигмальная основа теоретического мышления и т. п.)

### Образец цитирования:

Можейко М. А. Любовь как феномен европейской культуры: от Афродиты к Марии // Социология. 2016. № 4. С. 74–80.

### For citation:

Mojeiko M. A. Love as phenomenon of European culture: from Aphrodite to Mary. *Sotsiologiya*. 2016. No. 4. P. 74–80 (in Russ.).

### Автор:

**Марина Александровна Можейко** – доктор философских наук, профессор; заведующий кафедрой философии и методологии гуманитарных наук факультета культурологии и социокультурной деятельности.

### Author:

**Marina Mojeiko**, doctor of science (philosophy), full professor; head of the department of philosophy and methodology of the humanities, faculty of culturology and sociocultural activities.  
*marina-mojeiko@yandex.by*

к эллинистическому этапу вызывает существенную перестановку аксиологических акцентов. Если для греческой культуры классического периода целостность личности и органичность ее связи с природными циклами и обозримым социальным пространством полиса – данность, то для эллинизма – идеал. Проблема познания и осмысления изначально данной гармонии бытия модифицируется в проблему трагических поисков возможности ее достижения.

Эта тенденция наглядно проявляется в проблеме разорванности индивидуально-го человеческого бытия, возникшей в культуре поздней Античности. Стоицизм выразил ее посредством жесткого разграничения духа и тела как его брэнного вместилища. Так, у Сенеки: «Я рожден для высших устремлений, я выше того, чтобы быть рабом моего тела; в теле своем увижу не что иное, как цепи, сковывающие мою свободу» [1, с. 508].

Сплетение классической философской традиции и новых ценностных ориентиров культуры наглядно прослеживается в неоплатонизме. Унаследовав от классического и среднего платонизма основную семантическую проблему (проблему связи двух миров – мира идей как вечносущих абсолютных образцов и мира вещей как их несовершенных сотворенных подобий), неоплатонизм пытается решить ее путем непосредственного калькирования классического семантического механизма: связующим звеном между земным миром и царством идей по-прежнему выступает любовь. Так, становление мира трактуется в традиционном плане, обусловливающим определенный груз антропоморфного мифологизма. В уста природы Плотин вкладывает слова: «...и мне свойственно страдание матери» [2, с. 546]. При этом, однако, неоплатонизмом полностью ассимилирован и тезис стоиков: «Бог – творец целокупности и словно бы родитель всего» [3, с. 289]. В возникновении этой культурной доминанты находят свое проявление как наследие эпической традиции мифологии патриархата, так и оформляющаяся тенденция перехода от монолатрии к монотеизму.

Вместе с тем интерпретация обратного вектора, т. е. восхождения от земных реалий к единосущему (*экстазис* – в терминологии Плотина), под влиянием новых аксиологических акцентов культуры приобретает совершенно иную семантическую нагруженность. В трактовке экстатической любви к отцу (творцу) со стороны сотворенного мира (что семантически соответствует платоновской идее восхождения по лестнице совершенства вплоть до того, что душа созерцает источник сущего) центр тяжести переносится с эмоционального, чувственно-эстетического аспекта на аспект целеполагания.

Эрос интерпретируется Плотиним лишь как волевой импульс к созиданию, содержательный вектор творчества: «все, будучи подражанием творящего, творит предметы созерцания и формы» [2, с. 547], причем процесс творчества оценивается Плотиним как средство для созерцания его результата, т. е. воплощенной цели деятельности, формы (идеи) творимого предмета. Именно через познание этих форм Плотин видит возможным приобщение к источнику творения: «Этим бременеет душа, наполненная богом <...> там – благо и прирожденный душе эрос» [2, с. 553].

Аллегорическое толкование любви как творчества под воздействием новых мировоззренческих ориентиров становится в философии неоплатоников главным и исчерпывающим, причем само творчество растворяется в созерцании: «влюбленные относятся к тем, кто зрит и стремится к образу» [2, с. 547].

Согласно Плотину, «всякая душа – Афродита» [2, с. 553], ибо причастна к обоим мирам: земному и горнему. Однако сложившаяся после Платона философская традиция не позволяла Плотину ограничиться приведенными рассуждениями. Смыслообраз Афродиты дифференцирован, и, определяя роль любви в обеспечении единства мироздания, необходимо указать, какая именно Афродита имеется в виду. А коль скоро речь идет о божественном восхождении, постольку и Афродита мыслится именно как «небесная» – Урания. Пандемос же, оказавшись отлученной от небесного восхождения, обретает аксиологически негативную семантику: по формулировке Плотина, при восхождении души к Богу «она имеет небесный эрос. Ибо там Афродита небесная, здесь же она становится низменной подобно блуднице» [2, с. 533].

Этот сдвиг смыслов радикально деформировал платоновскую идею лестницы любви и красоты: пронизанная чувственностью телесность, рассмотренная Платоном как ступень к идее прекрасного, оказалась негативным полюсом в черно-белой аксиологии неоплатоников.

Жесткое противопоставление Плотиним земной, греховной любви и любви небесной, божественной привело к своего рода семантической разорванности оформившейся

в поздней древнегреческой культуре модели мироздания: в неоплатонической онтологии сохранена идея двух миров, но разрушено связующее их звено, в лестнице между дольным и горными мирами уничтожена важная ступень и подъем невозможен.

Описывая космический механизм единства миров в натурфилософских категориях любви, эроса, соединения, Плотин наполняет их трансмутировавшим до неузнаваемости содержанием: «...в своем естественном состоянии душа любит бога, стремясь к единению с ним, как девушка любит прекрасного отца прекрасной любовью. Когда же она ослепляется браком <...> она меняет свою любовь на другую, земную, и ведет необузданную жизнь вдали от отца. Возненавидев же вновь здешнюю необузданность и очистившись от здешнего, она снова отправляется к отцу и испытывает счастье» [2, с. 533].

С точки зрения будущего резонанса, в приведенных пассажах неоплатоников имплицитно уже заложены многие мировоззренческие ориентиры последующих этапов развития европейской культуры, в частности прочно укоренившаяся в ней идея так называемой *платонической любви*. По словам А. Ф. Лосева, использовать этот термин могли «только не читавшие Платона» [4, с. 31–60]. Но средневековая Европа действительно не имела возможности его прочесть: как известно, вплоть до XII в. единственным диалогом Платона, переведенным на латинский язык, был «Тимей», содержание которого не отражало платоновской концепции любви и красоты. В этом контексте именно понятийные структуры неоплатонической философии послужили инструментом для выражения того, как были поняты в средневековой повседневности идеи христианской аскезы.

Чрезвычайно актуальное звучание в средневековом мировоззрении приобрела основная проблематика платонизма: в новой интерпретации она зазвучала как проблема связи дольного и горного миров.

Средневековое мышление, практически без семантических и структурных модификаций сохранив двухъярусную космологическую модель Платона (мир образцов – как горный мир, мир сотворенных подобий – как мир дольный), начисто разорвало ту органичную семантическую связь между этими мирами, которая у Платона обеспечивалась континуальностью его лестницы любви и красоты, по которой Эрос вел человека к совершенству.

В силу этого проблема связи двух разделенных миров приобрела в рамках средневековой культуры весьма острое и напряженное звучание.

Интересно, что в рамках официальной христианской догматики эта проблема практически не возникает, поскольку в христианской системе отсчета это единство задано изначально – самим актом творения. Однако античная неоплатоническая традиция заставляет вновь и вновь возвращаться к этой теме.

Средневековая культура, испытывающая описанное влияние античной парадигмы, выстраивает два встречных вектора преодоления этой разорванности мира, построения своего рода монолитной его модели.

С одной стороны, речь может идти о выстраивании соединительной вертикали *сверху вниз* (т. е. от Бога к миру), которая мыслится уже не как мифологический космогенез и даже не как неоплатоническая эманация Бога в мир, а как творение (на основе христианской ортодоксии), однако творение, понимаемое как созидание в любви; Бог-отец мыслится в свете его чадолубия. У Иоанна Скота Эриугены эти семантические наложения с очевидностью выражены в тезисе: «В Боге нет различия между его бытием и волей, или созиданием, или любовью» [5, с. 792]. И рассуждая о логических построениях, он однозначно полагает, что если они приводят к возможности формулировки тезиса: «Бог не может любить и быть любимым», то это является очевидным аргументом, доказывающим ложность всего логического построения [5, с. 791].

Позднее, в XIV в., в философии Уильяма Ленгленда этот тезис оформится в совершенно определенную формулировку: «И то дело бога отца, который создал нас всех, смотрел на нас с любовью» [6, с. 79].

С другой стороны, столь же акцентированным в средневековом мировоззрении оказалось и мысленное выстраивание вектора *снизу вверх* (т. е. от мира к Богу), который интерпретировался как сыновья любовь человека к Богу – Отцу, Творцу, Создателю.

Любовь к Господу – максимальная и верховная ценность христианской аксиологии (неслучайно Э. Фромм определяет христианство как классический образец религии любви, в отличие от религии страха), но средневековая культура делает на ней особый акцент.

Как пишет Альфан Салернский в произведении «Исповедь стихотворная»:

...Покуда я жив, тебя исповедовать буду,  
Кто исповедует, тот пышет любовью к тебе.  
Пышет любовью рыбак и мытарь пышет любовью,  
Этот – оставив челнок, этот – презревши лихву.  
Малой доли лишась, обрели высочайшую долю:  
Этот – Господен закон, этот – ключи к небесам.  
Пышет любовью к тебе припавший к тебе с упованием,  
Гостеприимец и гость, пышет любовью к тебе.  
Пышет любовью к тебе не обретший в Израиле веры –  
Веру тебе обрета, пышет любовью к тебе... [7, с. 199–200].

Звучащий в этом панегирике сыновьей любви к отцу небесному мотив ее жертвенности и всепоглощения существенно важен. У Петра Дамиани он сформулирован в абсолютном варианте:

Ты спешишь оставить отца во плоти,  
Горнего отца в небесах взыскаю... [8, с. 193].

Понятая таким образом любовь, по оценке Отлоха Эммерамского, «покрывает множество грехов» [9, с. 154]. Потому весьма характерным для Средневековья является содержащийся в одной из «Молитв» Петра Дамиани призыв: «Ты обрати меня, Боже <...> ты направь меня, ты зажги во мне пламя любви твоей...» [10, с. 195]. Более того, по утверждению Уильяма Ленгленда, «целомудрие без любви будет в цепях в аду: оно также бесполезно, как светильник, внутри которого нет огня. Многие <...> целомудренны, но нет у них любви...» [6, с. 81].

Итак, сыновья любовь человека (*человеков сотворенных*) к Отцу небесному (вектор *снизу вверх*), как и любовь Господа к *сынам своим* (вектор *сверху вниз*, столь же значимый, как и сам акт креации) обеспечивают средневековому мировоззрению видение мироздания как единого.

В данном контексте вновь и вновь звучит тема лестницы любви, однако семантика этого образа оказывается существенно трансмутировавшей.

Так, Хуан де ла Крус в трактатах «Диалог между Душой и Христом, ее супругом» и «Темная ночь», говоря о мистическом восхождении души к Богу, использует платоновскую терминологию, говоря о «ступенях лестницы любви» [11, гл. 18–20].

Аналогичная метафорика подъема (восхождения) встречается и в его стихах:

Жаждой охваченный странной,  
ждал я заветного срока –  
и полетел я высоко,  
цели достиг я желанной!  
Я так высоко поднялся,  
Этим восторгом влекомый,  
То в вышине незнакомой  
я навсегда потерялся.  
Вот он, тот миг долгожданный!  
Я все летел одиноко  
В этой любви – и высоко  
Цели достиг я желанной! [12]

Семантика образа Девы Марии также отражает этот важнейший (и остро проблемный) для средневековой культуры момент. Так, Приснодева трактуется средневековым мировоззрением как связующее звено между дольным и горним мирами.

С одной стороны, само рождение Христа как шестствие Бога в мир осуществляется через Марию, что выступает фундаментальным семантическим вектором, обеспечивающим онтологическое единство дольного и горнего миров.

С другой стороны, Богородица, являясь воплощением милосердной христианской любви – агапэ, выступает у людей заступницей перед Богом и в этом плане также олицетворяет собой для земного грешника надежду на возможность причастности небесной – отцовской – любви.

Например, в важнейшем в контексте каролингской христианской поэзии произведении – «Гимн Деве Марии» – центральную семантическую позицию занимает просьба:

Не отринь нас, Мать,  
Заступись пред Сыном,  
Для спасенья смертных  
В мир Тобой рожденным [13, с. 404].

В этом контексте в средневековой религиозной поэзии закономерно возникает метафора Марии как небесной лестницы, представляющей собой реминисценцию предшествующих архаических (языческих) культурных смыслов: прежде всего мировой вертикали (мирового древа и платоновской лестницы любви и красоты), а также сюжета камланий.

Например, в «Вечернем гимне на успение Пресвятой Девы» Петра Дамиани пишет:

Грешным руку дай, окажи нам помощь,  
Дева Мария!  
Ты ведь лестница, созданная Богом.  
По такой с высот сходит высший долу,  
Даруй нам взойти от земли до самой  
Неба вершины! [14, с. 194]

Аналогично – в «Секвенции Деве Марии» Випона:

Из Тебя спасенье,  
Чрез Тебя свершенье  
Замысла предвечного!  
<...> Ты для грешных,  
Безутешных –  
Радость рая,  
Лестница небесная [15, с. 186].

Являясь символом единения дольного и горнего миров, Мария вместе с тем, безусловно, выступает олицетворением целомудрия. Более того, в зеркале обыденного сознания Средневековья Приснодева не просто девственна – она принципиально асексуальна: показательно, что с точки зрения средневекового сознания повседневности женщиной («той женщиной») зовут Богоматерь только черти, не смеющие называть ее по имени [16, с. 259].

Таким образом, в средневековой европейской культуре происходит радикальная переориентация культуры: центральной женской персонализацией Средневековья становится не воплощенная в Афродите энергия любви как творчества (космотворения), а Мария, которую Гейнрих фон Эйкен в свое время назвал воплощением отречения [17, с. 390–391].

Более того, глубинно, радикально изменилось само понимание любви и красоты. Платон с пафосом и воодушевлением писал в «Федре» о том, что любовь к узренной красоте прорезывает у души крылья и побуждает ее взлететь: «когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь» [18, с. 185], и «восприняв глазами истечение красоты, он согревается, а этим укрепляется природа крыла» [18, с. 187].

В противоположность этому Августин Блаженный, в сущности, совсем немногим позже, предупреждает о том, что «мы решительно должны избегать <...> чувственного и всячески остерегаться, чтобы липкостью его не склеились наши крылья, которым нужно быть вполне свободными, чтобы мы могли воспарить к <...> свету из этой тьмы» [19, с. 601].

Сколь схожи по своему образному строю эти две метафоры! Сколь различны по аксиологической направленности! И в этой разнице, как в капле воды...

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК (REFERENCES)

1. *Сенека*. Письма к Луцилию // Антология мировой философии : в 4 т. ; ред.-сост. В. В. Соколов [и др]. М., 1969. Т. 1.
2. *Плотин*. Эннеады // Антология мировой философии : в 4 т. ; ред.-сост. В. В. Соколов [и др]. М., 1969. Т. 1. С. 538–554.
3. *Диоген Лазертский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
4. *Лосев А. Ф.* Эрос у Платона // Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос. М., 1993. С. 31–60.
5. *Иоанн Скот Эриугена*. О разделении природы // Антология мировой философии : в 4 т. ; ред.-сост. В. В. Соколов [и др]. М., 1969. Т. 1. С. 789–794.

6. Лэнгленд У. Видение Уилбьяма о Петре Пахаре. М., 1941.
7. Альфан Салернский. Исповедь стихотворная // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспарова. М., 1972. С. 199–204.
8. Петр Дамиани. Гимн святому апостолу Иоанну. На вечерне // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспарова. М., 1972. С. 193.
9. Отлох Эммерамский. Книга пословиц // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспарова. М., 1972. С. 150–156.
10. Петр Дамиани. Молитва Богу сыну // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспарова. М., 1972. С. 194–196.
11. Хуан де ла Крус. Темная ночь / пер. с исп. Л. Винаровой. М., 2006.
12. Поэзия: Святой Хуан де ла Крус (Иоанн Креста) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://carmil.ru/poezia.html> (дата обращения: 02.12.2016).
13. Каролингские ритмы // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспарова. М., 1970. С. 404–414.
14. Петр Дамиани. Вечерний гимн на усение Пресвятой Девы // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспарова. М., 1972. С. 194.
15. Випон. Секвенция Деве Марии // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспарова. М., 1972. С. 186–187.
16. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.
17. Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания / вступ. ст. И. М. Гревса. СПб., 1907.
18. Платон. Федр // Платон. Сочинения : в 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 157–222.
19. Августин. Монологи // Антология мировой философии : в 4 т. ; ред.-сост. В. В. Соколов [и др]. М., 1969. Т. 1. С. 581–605.

Статья поступила в редколлегию 01.12.2016.  
Received by editorial board 01.12.2016.

РЕПОЗИТОРИЙ БГУКИ