

УДК 1(071)

DOI: 10.34670/AR.2026.75.73.037

Феномен любви в средневековой духовной культуре в зеркале русской философии

Миргородский Андрей Александрович

Кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин,
Донецкий филиал Волгоградской академии МВД России,
283050, Российская Федерация, Донецк, просп. Б. Хмельницкого, 84;
e-mail: Mirgorodskiy87@mail.ru

Аннотация

В работе был произведен анализ феномена любви как основополагающей духовной ценности человека в средневековой духовной культуре в интерпретации русских религиозных мыслителей. В средневековой культуре феномен любви рассматривается как нравственная категория, как духовная ценность. В данной традиции любовь объясняется не своим предметом любви, а способностью любить. Только любя, человек чувствует, что действительно живет. Таким образом, главный ресурс человека — умение любить. В средневековой духовной культуре понимание любви исключено из сферы психологии взаимоотношений и рассмотрено на уровне онтологии и теологии. Любовь в данной традиции, прежде всего, толковалась как онтологическая и гносеологическая категория (познавательная сила), ценностное мерило духовной культуры человека. В ходе рассмотрения выяснилось, что любовь в зеркале историко-философских интерпретаций русских мыслителей имела вселенское и космическое значение. За основу было взято христианское понимание любви как идеала («Бог есть любовь»), а обращение к смежным категориям помогло выявить пути его реализации, определённые в конкретных учениях. Это сделано на основании интерпретации следующих идей: «богочеловеческого» призвания человека, связи человеческой личности и Богочеловечества; соединения свободы и любви в творческой деятельности человека. Любовь не есть слепое физическое обладание, а духовно-телесное единство. Это состояние аккорда, при котором любимый и любящий относятся друг к другу как к равному, а не только как высший к низшему. Любовь связана с тайной о человеке, нуждающемся в счастье, добре, силе поддержки Другим. В средневековом понимании человек представляется не существующим самим по себе и в самом себе, вне отношений Я с Ты, в нём содержится неразрывное единство божественного и человеческого, универсального и индивидуального «начал», без смешивания или очередности, причём «абсолютный» элемент не поглощает человеческий, а коррелируется с ним. В соответствии с этой общей установкой доказывается, что в данной философской традиции любовь — не просто нравственное предписание («закон»), а принцип духовного делания, жизненный опыт «открытия» человеком себя, «расширения» своей личности до уровня Абсолюта (Бога). На этом пути человеческий дух находит своё выражение в творчестве, обращении души к универсальным ценностям и определяется как «духовный брак», основной элемент которого — свобода. Установление «всеединства» будет означать достижение такого состояния мира и человека, в котором воплотится идеальный строй

бытия в пользу всех, соборность, гармонизация единого и множественного, любовное объединение людей и Абсолюта. Показано, что, исходя из толкования православного идеала аскетизма, реализующегося в Богочеловечности, абсолютной полноте бытия (плероме), автором предложено рассматривать традицию «философии любви» в средневековой духовной культуре в качестве катализатора становления «новой» антропологии, содержащей выразительную диалогическую интенцию.

Для цитирования в научных исследованиях

Миргородский А.А. Феномен любви в средневековой духовной культуре в зеркале русской философии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2026. Том 15. № 3А. С. 271-283. DOI: 10.34670/AR.2026.75.73.037

Ключевые слова

Бог, духовная жизнь, любовь, средневековая духовная культура, христианская любовь, человек, философия любви, русская религиозная философия.

Введение

Взгляды русских мыслителей, особенно это касается представителей Серебряного века, на природу и назначение любви тесно связано с толкованием в рамках средневековой традиции содержания таких понятий, как «София», «Богочеловечество», «всеединство», «духовная телесность» и т.д., которые играют особую роль в культуре «русского религиозно-философского ренессанса». Мы имеем в виду, прежде всего, работы В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева, Б.П. Вышеславцева, Л. П. Карсавина, С.В. Троицкого, И.А. Ильина, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского. Истину указанные мыслители понимают в духе святоотеческого средневекового понимания как абсолютное всеединство, содержащееся в Боге, который есть любовь.

У В.С. Соловьёва звучат три основных тезиса, которые воплощаются в любви – андрогинизм, духовная телесность, Богочеловечество. Идею андрогинизма в большей степени развивают Н.А. Бердяев, З.П. Гиппиус, Л.П. Карсавин. Идею духовной телесности рассматривают по большей части Б.П. Вышеславцев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев. Для В.С. Соловьёва именно половая любовь ведет к действительному и неразрывному соединению двух жизней в одну, что иллюстрируется фразой «будут два в плоть едину», т.е. «станут одним реальным существом». Вышеуказанные мыслители сквозь призму этих категорий проводят анализ и средневековой духовной культуры, что отражено в настоящей статье.

Основное содержание

Особое звучание тема любви приобрела в средневековой духовной культуре, которой конгениальны идеи святых Отцов более поздних эпох.

Анализируя эпоху Средневековья, В.В. Бычков определяет главный вклад христианства в человеческую культуру, который состоит в идеале всеобъемлющей любви как основы человеческого бытия [Бычков, 1990, с.68]. Ни античный, ни иудейский мир не ведали такого рода любви. Универсальная любовь здесь выступает вместо страха и поклонения другим богам. Христианство осуществляет этот идеал любви в живой действительности. П.А. Флоренский как

философ Серебряного века показывает примером такой любви дружбу Давида с Ионафаном: «Душа Ионафана прилепилась к душе его (Давида), и полюбил его Ионафан, как свою душу. Ионафан заключил с Давидом союз, ибо полюбил его, как свою душу» (1Цар. 13,20). Еще Иоанн Златоуст истолковывал всю христианскую любовь как дружбу. «Быть без друга» таинственным образом соприкасалось с «быть вне Бога». Дружба Давида и Ионафана предвосхищает трагическую дружбу Нового Завета.

П.А. Флоренский приводит цитаты из Священного Писания, иллюстрирующие библейский взгляд на дружбу. «Двум лучше, чем одному. И нитка втрое сплетенная, не скоро порвется» (Ек. 4:9-12). Это относительно жизненной взаимопомощи. Но истинный друг узнается лишь в несчастье: «Друг любит во всякое время и сделается братом во время бедствия» (Прт. Сол. 17:17). Сын Сирахов высказывает ту же мысль полнее: «Не оставляй старого друга, ибо новый не может сравниться с ним: друг новый – то же, что вино новое; когда оно сделается старым, с удовольствием будешь пить его» (Сир. 9:12-13). «Не забывай друга в душе твоей, и не забывай его в имении твоём» (Сир. 37:6). Друзья связаны теснейшим союзом: «Иной друг более привязан, чем брат» (Прт. Сол. 18:24) [Флоренский, 1990, с.414-415]. П.А. Флоренский говорит о высшем доверии, какое можно оказать человеку. Это, несмотря на худые суждения о нем, все же верить в него, т.е. принимать на вид лишь суждение его собственной совести. «А высшее прощение – в том, чтобы и это приняв, вести себя так, как если бы не было ничего, забыть о происшедшем» [Флоренский, 1990, с.415-416]. Такое доверие и такое прощение нужно оказывать другу. Вот почему друг – самое близкое к сердцу существо, а Библия, желая указать на внутреннюю близость Авраама и Моисея к Богу, называет «другом Божиим» (Исх. 32:11, Иак. 2:23).

В целом, в философии Серебряного века нравственное учение Иисуса Христа оценивается высоко. «Потому узнают, что вы – Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35). В христианской традиции Иисус Христос есть Сын Божий, через Свои страдания, смерть и воскресение спасающий человеческий род. Для спасения требуются покаяние и простота сердца, нищета духом, кротость, милосердие. Святые отцы подчеркивают, что верный путь к Богу – правильный с христианской точки зрения образ жизни, то есть он достигается через исполнение божественных заповедей. Верная дорога к любви – очищение сердца и духа человека от ложных пристрастий. Это освобождение от всяческих материальных устремлений и побуждений души, ее одухотворение, возведение от материального к духовному. Модусами духовного начала являются смирение, отвага, правосудие, благоразумие, послушание, покорность, подражание Богу.

Эти добродетели ведут в Царствие Божие, где Бог-Отец – Любящий, Милующий, а не «грозный судья». Для С.Л. Франка Бог не есть наш «судья», а наш спаситель [Франк, 2007]. Человек осуждает сам себя пред лицом своей собственной совести, но Бог спасает человека и проявляет больше любви к грешнику, чем к праведнику, потому что грешник в ней нуждается больше. Слова Нагорной проповеди Христа – полное снятие ветхозаветной заповеди «око за око, и зуб за зуб»: «А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду (Мф. 5:38-40). Под ближними понимаются не только близкие по духу люди, но даже враги. «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:43-44). Н.Д. Муретов [Муретов, 2001] считает, что христианство – перерождение и претворение язычества и иудейства на основе всецельной любви.

Практически в большинстве работ христианских авторов концепция Эроса сменилась теорией Агапе. Правда, А. Нигрен считает, что в Средневековье был именно гармоничный синтез Эроса и Агапе. На наш взгляд, то же самое можно сказать о философии любви Серебряного века. Дело в том, что христианство предполагает новые отношения между человеком и Богом, которых не знала античная религия, и термины Эрос и Агапе одухотворились. Две важнейшие христианские заповеди выражают новое отношение любви, которая вводит в бесстрастие. Христианская любовь готова положить душу за брата и друга. «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). «Новую заповедь даю я вам, чтобы вы любили друг друга».

Заповеди блаженств предполагают любовь к грешникам, но ненависть к их несправедливым делам. Христианская этика придает любви универсальное значение [Шмеман, 1995]. Эта любовь имеет мало общего с античным эросом, потому что учит любить человека самого по себе. Так, христианство создает новое понимание любви как *caritas* (жалость, сострадание, милосердие). Эрос означает восхождение, тогда как каритативная любовь – нисхождение. Это движение сверху вниз, к страдающему, нуждающемуся в жалости и помощи. *Caritas* – индивидуальная и всеобщая любовь, любовь ко всем людям, она в основе своей индивидуальна и духовна.

Христианство провозгласило, что Бог как Творец всего сущего есть Любовь. Широко обращается к любви уже Ветхий Завет, в котором мы находим настоящий гимн любви – Песнь Песней. Здесь в поэтической форме описываются радости и таинства любви, утверждается ее вечность. Св. Григорий Нисский (ок. 335-ок. 394) пишет специальный комментарий к Песни Песней [Бычков, 1990, с.89]. Он предлагает ее образно-символическое толкование как ступень восхождения на божественное брачное ложе, на котором совершается таинственный брак души человека и Бога. Любовная эротика возвышается до бесстрастного духовного брака. В Песни Песней эротический и религиозный смыслы сплавляются в единое целое. В оценке Песни Песней существуют разнообразные трактовки. Но, в основном, считается, что тема любви в Песни Песней аллегорична и образ возлюбленной символизирует собой церковь Христову, после которой и началась жизнь в любви к ближнему.

В Новом Завете излагаются принципы христианского понимания любви в посланиях апостола Павла. Так, в послании к Римлянам говорится: «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон. Ибо заповеди «не прелюбодействуй», «не убивай», «не кради», «не лжесвидетельствуй», «не пожелай чужого» и все другие заключаются в сем слове: «люби ближнего твоего, как самого себя». Любовь не делает ближнему зла, любовь есть исполнение закона. В первом послании Коринфянам идет речь о превосходстве любви над всем остальным: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви: то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1Кор. 13). Говорится также о крепости и нерушимости любви, о том, что любовь никогда не перестает, даже когда и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. «Ныне же пребывают три сия: вера, надежда и любовь, но любовь из них больше, ибо ею именуется Бог (1Кор. 13:13).

В святоотеческой литературе отмечается, что цель христианской жизни – иметь совершенную любовь к Богу через стяжание Святого Духа как венец христианской жизни. Отцы Церкви (Василий Великий, Иоанн Златоуст, преподобный Авва Дорофей, преп. Ефрем Сирийский и др.) говорят, что люди любят друг друга в Боге. Показателем любви будет исполнение заповеди

«Не судите, да не судимы будете» (Мф. 7:1), потому что «Бог знает каждого».

Труды отцов Церкви высоко оцениваются, к примеру, С.Н. Булгаковым и П.А. Флоренским. П.А. Флоренский подчеркивает мотив таинства любви (*sacramentum caritatis*) у Блаженного Августина как «высшего мотива для жизни вдвоем» [Флоренский, 1990, с.429]. П.А. Флоренский находит еще один мотив – люди слабы и нуждаются во внешней поддержке друга. Поэтому любовь выражается не в одном даянии, но в полном самопожертвовании и продолжительном сожительстве. П.А. Флоренский включает в свое повествование загадочный аграф Св. Климента Римского о том, когда придет Царство Божие: «Когда будет два – одним, и наружное, как внутреннее, и мужское вместе с женским. Чтобы брат, увидев сестру, не помыслил о ней женского, ни она не помыслила чего о нем мужского. Это когда будете вы делать, то придет Царство Отца Моего» [Флоренский, 1990, с.430]. Как пишет П.А. Флоренский, «дружеское единство – не порабощение, не уступчивость, это – именно единство» [Флоренский, 1990, с.433]. Друзья чувствуют в одно чувство, желают в одну волю, думают в одну думу, говорят в один голос. При этом союз (*alliance*) совсем не то, что единосущное единство (*unite*). Общая жизнь – это общая радость и общее страдание. В дружбе происходит созвучное радование и созвучное страдание. Это не растворение индивидуальности, не принижение ее, а ее одухотворение, подъем, возвышение, укрепление и углубление [Флоренский, 1990, с.434-435].

В основном корпусе текстов святоотеческой литературы звучит основной постулат философии любви Серебряного века: кто любит ближнего, тот исполняет свою любовь к Богу. Помогая ближнему, ты дойдешь до того, что станешь желать пользы и успеха его, как своей собственной. Преподобный Симеон Новый Богослов (10-11 век) определяет человеколюбие как подобие Богу, так как оно благоденствует всем людям – и благочестивым и нечестивым, как и Сам Бог благоденствует [Симеон Новый Богослов, 1917]. Преподобный Никодим Святогорец (18 в.), один из составителей «Добротолюбия», пишет, что в любви необходимо соединение двух энергий – божественной и человеческой. Это взаимное претворение энергий (синергея) является характеристикой будущей жизни, когда будет достигнуто совершенное состояние человека, соединение его с Богом в духовном прославленном теле, богообщение. Игнатий Брянчанинов считает, что любовь к ближнему есть «стеся, ведущая к Богу». Необходимо воздавать почтение ближнему в душе своей, как образу Божию, невидимое для других, явное лишь для совести твоей. «Не ожидайте любви от людей. Всеми силами ищите и требуйте от себя любви и сострадания к людям», потому что «любить – блаженство, ненавидеть – мука». Епископ Феофан Затворник говорит, что все дело стоит за тем, чтобы проявлять душевную теплоту, войти в совершенное сочувствие с другими, так чтобы их чувства вполне переносить в себя, чувствовать так, как они чувствуют [Феофан Затворник, 1997]. Когда это будет, нечего и указывать, что в таком случае надо сделать для других: «само сердце укажет». Преподобный Иоанн Лествичник говорит, что всякий из нас познает, что в нем есть братолюбие и истинная любовь, когда увидит, что плачет о согрешениях брата и радуется о его преуспеваниях и дарованиях. «Вера подобна лучу, надежда – свету, а любовь – кругу солнца». Лествичник пишет, что любовь по качеству своему есть уподобление Богу, сколько того могут достигнуть люди, по действию своему, она есть упоение души, а по свойству источник веры, бездна долготерпения, море смирения. Истинно любящий всегда воображает лицо любимого и объемлет этот образ в душе своей, даже во сне. В 4 веке о любовном браке пишет Григорий Богослов [Григорий Богослов, 1994]. «Союз любви, мудрый брак дает людям многое: научает мудрости, исследует таинственное, дает законы и основывает города, изобретает вдохновенно искусства, наполняет площади и дома,

укрошает животных, научает пахать и сеять растения, соединяет море и сушу» [Шестаков, 1999]. Максим призывает любить всех людей ради Бога одинаково: добродетельных по естеству и за доброе расположение воли, а порочных – из сострадания, как несмышленных по незнанию. В идеале можно достичь совершенной и истинной духовной любви, когда человек любит ненавидящего его.

Преп. Исаак Сирин учит пребывать в безмолвии («молчание есть тайна будущего века, и ангел-хранитель говорит нам только молчанием»), удаляться от праздности ближнего, чтобы возгорелся пламень любви к нему [Исаак Сирин, 1998]. По мнению Исаака, «грешники в геенне» не лишаются любви Божией. Этот процесс есть раскаяние под действием любви. При этом необходимо делать добро даже не ради будущего воздаяния. Исаак Сирин заключает, что, пока не смиритсЯ человек, не получит своей награды за свое делание, ведь добродетели сопряжены со скорбями. Для достижения духовного совершенства святитель советует «ходить перед друзьями благоговейно» и доверять Богу.

Истинная любовь не знает предела, поэтому Св. Максим Исповедник подчеркивает, что верный друг несчастья друга считает своими и терпит их вместе с ним, страдая до смерти. Св. Иоанн Златоуст эту мысль формулирует таким образом: «Имеющий друга – имеет другого себя». «Свойство любви таково, что любящий и любимый составляют уже как бы не двух отдельных людей, а одного человека» [Ивин, 1990, с.507]. Св. Поликарп Смирнский связывает близость с любовью-агапе, «далекую от всякого греха». Иоанн Златоуст же истолковывает всю христианскую любовь как дружбу. Он призывает беречь жизнь другого как свою собственную, иметь готовность «броситься в геенну за друга» [Флоренский, 1990]. Поэтому верно утверждает Григорий Богослов, что нет никакого приобретения лучшего, нежели друг, ведь дружба не имеет пределов. Достояние одного делается достоянием другого. Авва Фалассий справедливо заметил, что любовь соединяет создания с Богом и друг с другом во единомыслие. Между любящими разрывается перепонка самости и каждый видит в друге как бы самого себя. Достаточно о любовном отношении к человеку писал Лактанций (3-4 в.) [Бычков, 1990, с.80]. Гуманность, милосердие, сострадание, любовь – высшие узы, которые связывают людей между собой. Истинная любовь состоит в идеи кровного родства всех людей, в постоянной помощи всем нуждающимся, в радушии и гостеприимстве. Истинный христианин кормит бедных, выкупает попавших в плен, защищает вдов, сирот и беспомощных, ухаживает за больными, погребает бедных и странников, употребляя на это все свое имущество [Бычков, 1990, с.84]. Г. Честертон писал [Честертон, 1989], что через тысячу с лишним лет Франциск Ассизский (13 в.), основавший орден францисканцев, не владеющий никакой собственностью, давший обет бедности, наставлял: «Прошу, вас, братцы, будьте мудры, как брат наш одуванчик и сестра маргаритка, ибо они не пекутся о завтрашнем дне, а у них короны, как у королей и властителей, как у Карла Великого во всей его славе» [Ивин, 1990, с.476]. Он называет своими братьями и сестрами не только всех животных и растения, но даже Солнце и Луну, воду и огонь, он любовно связан со всей природой. Таким образом, совершенство христианства проявляется в совершенной любви к ближнему.

Накоплением и управлением энергией духовного Эроса в христианстве занималась особая группа верующих. Это монахи-подвижники, покинувшие мир ради служения Богу (Антоний Великий, Евагрий Понтийский, Иоанн Кассиан Римлянин, Макарий Египетский). В писаниях подвижнических говорится, что «очи души», достойной и верной, просвещенной божественным светом, духовно видят сладчайшего Жениха – Господа. Душа, созерцающая единую несотворенную, неизреченную красоту, «уязвляется» божественной любовью, достигается райская пирамида

святости (Николай Сербский), настраивается и приобретает все добродетели, беспредельную и неистощимую любовь к Богу [Макарий Египетский, 1994].

Мистическое богословие святителя Григория Нисского, преподобного Максима Исповедника, философия св. Бернарда Клервосского оказало большое влияние на философский Серебряный век, в частности – на Л.П. Карсавина. Б.П. Вышеславцев дает философскую интерпретацию литературы, в которой доминантой стал одухотворенный Эрос [Вышеславцев, 1990]. Через Дионисия Ареопагита, великого основоположника восточно-христианской православной мистики, а также через его гениального ученика и истолкователя Максима Исповедника, христианство воспринимает в себя учение об Эросе [Вышеславцев, 1931, с.68]. «Небесная иерархия» Дионисия (автора «Ареопагитик») – грандиозная система «сублимации», возведения низшего к высшему, которое совершается силою Эроса и завершается «обожением». Для Б.П. Вышеславцева основной идеей всей греко-восточной аскетики и мистики была идея обожения (теосиса). Дионисий считал, что Эрос и Агапе по отношению к божественной сфере означают единственную и соединяющую силу, которая по преимуществу заключена в Прекрасном-и-Благом. Красота возжигает любовь, главную движущую силу бытия, побудитель всякого действия. По Дионисию, все устремляется к Богу как первопричине, так как от Него все исходит, в Нем все существует и Он есть Благо и Красота [Дионисий Ареопагит, 2002]. «И этим божественный Эрос обнаруживается, как в себе бесконечный и безначальный, он как вечное круговое вращение по неизменной орбите: «из Блага, через Благо, к Благоу и во Благо». Эрос Богопознания утверждает тождество добра и прекрасного. Максим Исповедник (7 век) следует за Дионисием, расширяя и углубляя его учение о любви [Максим Исповедник, 1993]. Для него Эрос есть божественная познавательная сила, стягивающая и связывающая воедино весь космос и всякую вещь, существующую в нем, высшую и низшую. Из любви Творец природы связал ее в единство со своей собственной Ипостасью (в воплощении), чтобы «остановить ее беспокойство» и привести ее к себе.

У Максима Исповедника высшее знание обретается человеком только на путях и в акте безмерной любви к Богу [Максим Исповедник, 1993]. Познание божественных вещей возможно только в состоянии святой любви, в процессе связывания ума духовными созерцаниями и отрешение от вещественного мира, уподобление божественному уму [Бычков, 1990, с.96]. По влечению любви ум возносится к Богу и он не чувствует ни себя самого, ни чего-либо из сущего. Только любовь возжигает в душе «свет ведения». Любовь всегда направлена на возрастание бытия.

Любовь человека к Богу не является результатом рассуждения или рационального анализа. Она возникает в глубинах человеческой души и сердца. Это хорошо чувствовали религиозные мистики (Г. Сузо, М. Экхарт), непосредственно пережившие Бога. Они считали, что, как бы ни были ясны отдельные ступени, по которым человек восходит к Богу, последний шаг на этом пути всегда остается тайной, недоступной человеческому разумению. Так, один из наиболее известных мистиков, св. Бернард Клервосский (1091-1153), истолковывал этот путь как дорогу веры, смирения и любви [Клервосский, 1982]. На ступени смирения человек осознает свою бренность. Следующей ступенью является любовь к ближнему и достижение через жажду справедливости способности созерцать Бога. Последним отрезком этой дороги является экстаз, в котором душа как бы отделяется от тела и становится божественной. Экстаз вызывается чувством любви: в нем душа уподобляется Богу и соединяет свою волю с Его волей [Ивин, 1990, с.435]. Бернард считает, что любовь сама по себе есть плод существования и наслаждение. «Я люблю в силу того, что могу любить». Не знание, не мудрость, а только любовь ведет к Богу,

любовь к Богу ради Него самого. Философ считает, что Бога прежде всего следует любить за то, что Он есть, а не за Его дары, и любую личность или вещь следует любить во имя Бога, ибо они являются храмами Божьего Духа. Любовь к ближнему просто обязана быть всемирной.

В противоположность мистицизму, рационалистическое направление в понимании любви представляют Григорий Великий, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский (Аквинат) (ок. 1225-1274). Св. Григорий Великий определяет любовь как движущую силу ума, которая вырывает его из мира и высоко его возносит. Любовь Божия творит великие дела и становится опорой в наших испытаниях. Бесконечная Истина-Любовь все обращает во благо и ведет нас в жизнь вечную. Любовь – это стремление к благу и отношение к нему, как благу. Ф. Аквинат [Фома Аквинский, 2003] разрабатывает сложную классификацию любви, выделяя три ее типа: интеллектуальную как высший тип (возбуждается и регулируется разумом), естественную и чувственную. Интерпретируя концепт любви в понятиях рационалистической схоластики, Фома Аквинский прибегает к различным терминам (*amor*, *dilecto*, *caritas*, *amicicia*) для характеристики различных разновидностей любви и ее проявлений [Фома Аквинский, 2003]. Созерцание духовной красоты есть начало духовной любви. Закон Божией любви – руководство для всякого людского дела, источник духовной жизни. Вторым последствием закона Божией любви является соблюдение заповедей. Любовь трактуется рационалистически как путь к познанию Бога в трактате «О ступенях любви» св. Бонавентуры (1221-1274), который говорит о пантеистическом слиянии человека с божественным разумом [Бонавентура, 1993]. Полнота вечного счастья зависит от полноты любви, а не от какой-либо другой добродетели. Было много таких, кто соблюдал посты более суровые, нежели апостолы, однако слава, принадлежащая апостолам, более совершенна благодаря величине их любви, которая дает прощение грехов. Если некто обидел кого-то, однако потом явил ему доказательства горячей любви, получает прощение. На это указывает пример любви Марии Магдалины ко Христу: «Прощаются ей грехи многие за то, что она возлюбила много» (Лк. 7:47). Но никто не может истинно любить, если истинно не покается. Где есть любовь, там пребывает Дух Святой, Который все ведаёт и ведет человека прямыми путями к совершенной радости и покою. Ф. Аквинат делает вывод, что любовь делает нас не только свободными, но и детьми, которые имеют чистый опыт реальности.

Мейстер Экхарт афористично выразил такую любовь: «Я хочу лучше быть в аду с Богом, чем в Царствии Небесном без Него. Бог мне ближе, чем я сам себе» [Экхарт, 1991]. По М. Экхарту, если ради Бога душа отдаст свое «Я» и откажется от всех преходящих вещей, то вновь найдет себя в Боге, ведь Царство Божие всегда близко [Экхарт, 1991]. Кроме очистительного огня, нет силы, которая могла бы уничтожить нечестие и ложь. В отношении любви к Богу необходимо связать воедино страх и любовь в полноте отрешенности. В поздневизантийский период проблема любви привлекла особое внимание теоретиков подвижнической мистической жизни – исихастов, для которых смысл жизни человека состоит в духовной любви. Крупнейший теоретик исихазма Григорий Палама (14 век) душу человека образно представлял в виде светильника, маслом в котором являются добрые дела, а фитилем – любовь [Григорий Палама, 1995]. «Добродетели – это стены дома, а любовь – его крыша» [Бычков, 1990, с.99]. Божественный Эрос неиссякаемо источается в мир и оплодотворяет его. Таким образом, христианская любовь – полнота бесстрастия и целомудрия.

Провозглашая идеалом аскетизм, чистоту, монашескую и внебрачную жизнь, христианская церковь в то же время признает брак между мужчиной и женщиной и освящает его таинства. Антиномия телесной и духовной любви присутствует уже у Августина Аврелия Блаженного (354-430), который в философской «Исповеди» [Августин Аврелий, 1992] осуждает любовные

увлечения своей молодости и «бичует» себя за греховное сладострастие, которому он поддавался: «Я искал, чтобы мне полюбить, любя любовь». Чувственной любви он противопоставляет любовь к Богу, которая дала ему чувство гармонии и понимание смысла собственной жизни. Августин отмечал, что божественная любовь лишена всякого эгоизма и противостоит себялюбию. Августин [Августин Аврелий, 2000] описывает два типа любви, которые «строят» два типа града: любовь к себе (*concupiscentia*) и презрение к Богу создает земной град, любовь к Богу (*caritas*) и презрение к себе создает небесный град. По мнению Августина, только последнее является любовью, все остальное – «прелесть». Милосердная любовь-*caritas* противопоставляется мирской любви-*cupiditas* или *concupiscentia*. Вечная любовь противоположна увлечению. Половая любовь в христианстве распространяется на сферу семейных отношений, имеет название *synousia* и выражает символическое единство.

Проблеме брачной любви посвятил немало места Августин в работе «О супружестве и похоти» [Философия любви, 1990, с.479-490]. Теолог ставит проблему повиновения плоти духу в брачном союзе между мужчиной и женщиной. Впервые такое непослушание проявилось у первых людей – Адама и Евы, раскрытие их глаз им сулило лишь стыд наготы своей. Августин отмечает, что супружество предназначено для деторождения как безусловного блага. Единственным истинно христианским идеалом является полное целомудрие, даже более всего в браке. При этом любовь делает людей целомудренными. Наоборот распутство бывает от недостатка любви. Если человек все-таки вступил в брак, он должен стремиться к идеалу взаимного воздержания. Такой идеал у Августина представляет собой сожительство в Библии Марии и Иосифа. Итак, Августин Аврелий поощряет супружескую любовь, он красноречиво противопоставляет вожделение (похоть, сладострастие) и любовь как источник познания («Мы познаем в той мере, в какой любим»), которая основана на радости и «сердечном» богопознании («Люби – и делай, что хочешь!» [Рубенис, 1990, с.209]).

Н.А. Бердяев много писал о том, что в истории средних веков наличествует трагическая любовь Элоизы и Пьера Абеляра (1079-1142) [Абеляр, 1959], и рыцарская любовь, которая характеризуется «подвигом спасения девицы во имя любви». По мнению Н.А. Бердяева, необходима любовь, которая соединяет души и проявляется в рыцарской любви, в поэзии трубадуров, в культе Девы Марии и Христа в средние века [Бердяев, 1991]. Этот новый тип любви возникает в 12 веке (ее расцвет приходится на 13 век) – куртуазная любовь трубадуров, которая получила интенсивное развитие во Франции, в частности – в Провансе. Главная ее особенность состоит в соединении верной любви к женщине и принципов христианской добродетели. Это вежливое рыцарское служение Прекрасной Даме сердца, культ высокой любви (А. де Шапелен). «Роман о розе» Г. Лорриса и Ж. Шопинеля – настоящая энциклопедия куртуазной любви с системой аллегорических фигур. Эта книга оказала влияние на появление поэзии «сладостного нового стиля» в Италии. Прекрасным образцом такого стиля является творчество Гвидо Кавальканди (1250-1300) [Шестаков, 1999]. Позднее Средневековье возрождает эротический аспект любви, является исходной точкой ренессансных теорий любви. Популярной становится легенда о чаше Грааля. Наиболее известным явился рыцарский роман о Тристане и Изольде (12 век) [Средневековый роман и повесть, 1974]. В его сюжете на могиле возлюбленных вырастают два дерева, ветви которых переплетаются между собой. В Средневековье философия любви развивается и в арабо-мусульманской традиции, в частности в писаниях суфиев. Ибн Сина (Авиценна) трактует любовь, которая сопровождается тремя желаниями: «обнять, целовать и сочетаться» [Трактаты о любви, 1994, с.3-8]. Он идеализирует изящную и молодую любовь, обходящую порочные страсти.

Заключение

Таким образом, проанализированная литература позволяет сделать вывод, что философия любви – неотъемлемая часть духовной культуры Средневековья. В античном миропонимании любовь служит по преимуществу только продолжению рода. В средневековом же понимании божественной любви Бог и человек должны быть «неслиянно и нераздельно», во всей духовной жизни нести Промысел Божий. Агапе во многом определяет христианскую любовь, агапе – имя Бога (1Ин. 4:8), «ею Бог сотворил все сущее». Любовь как акт бескорыстного самопожертвования есть главная христианская добродетель. В ответ на средневековое понимание любви русская философия Серебряного века предлагает панэнтеистическую систему взаимодействия мира и Абсолюта. То есть, в конце концов, среди людей, в их делах и мыслях нужно искать божественного откровения. Путь любви – путь нарастающего блаженства, радости, счастья. В ходе рассуждений мыслителей о любви раскрываются вечные понятия о братстве и толерантности. Также необходимо отметить, что особенный акцент делается на понятии духовной любви, преодолевающей обособившийся человеческий эгоцентризм силой божественного целого. Нужно отметить, что в русской философии приоритет отдается любви-эросу, который имеет восходящий творческий характер. В то же время Эрос, как показывает анализ средневековой духовной культуры, должен смиряться каритативной нисходящей любовью – Агапе. При этом отношения «Агапе – Эрос» не антиномические, а взаимодополняющие. Они полнее и ярче выражаются в практической жизни, а не в рассудочных формулах и рациональных схемах.

Библиография

1. Абеляр П. История моих бедствий. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 256 с.
2. Августин Аврелий Блаженный. Исповедь. М.: Гендальф, 1992. 544 с.
3. Августин. О граде Божием. М.: АСТ; Мн.: Харвест, 2000. 1296 с.
4. Аквинский Фома. Сумма теологии / пер., общ. ред. и примеч. С.И. Еремеева. К.: Ника-Центр, 2003. 334 с.
5. Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви // Русский Эрос или философия любви в России. М.: Прогресс, 1991. С. 232-265.
6. Бонавентура. Путеводитель души к Богу. М., 1993. 188 с.
7. Бычков В.В. Идеал любви христианско-византийского мира // Философия любви. Ч. 1. М.: Политиздат, 1990. С. 68-109.
8. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 62-87.
9. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. Париж: Имка-Пресс, 1931. 273 с.
10. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. 854 с.
11. Ивин А.А. Многообразный мир любви // Философия любви. Ч. 1. М.: Политиздат, 1990. С. 380-509.
12. Исаак Сирин преп. Азбука духовная. М.: Елеон, 1998.
13. Клервосский Б. О благодати и свободе воли / 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.
14. Макарий Египетский. Духовные беседы. Сергиев Посад: Изд-во С-ТСЛ, 1994.
15. Максим Исповедник. Главы любви // Творения. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1993. С. 10-148.
16. Муретов Н.Д. Новозаветная песнь любви // Платон: Pro et contra. СПб.: Издательство русского христианского гуманитарного института, 2001. С. 419-437.
17. Палама Г. Св. Триады в защиту священо-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. С. 5-344.
18. Рубенис А. Сущность любви — тема философского размышления // Философия любви. Ч. 1. М.: Политиздат, 1990. С. 205-230.
19. Свяtitель Богослов Григорий. Слово 45 на Святую Пасху // Собрание творений в 2-х т. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 10-220.
20. Симеон Новый Богослов. Божественные Гимны. М.: Сергиев Посад, 1917.

21. Средневековый роман и повесть: Тристан и Изольда / пер. Ю. Стефанова. М.: Художественная литература, 1974.
22. Тракаты о любви: сборник текстов / сост. О.П. Зубец. М.: ИФРАН, 1994. 187 с.
23. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М.: Правило веры, 1997. 415 с.
24. Философия любви. В 2 т. Ч. 2 / Антология любви / сост. А.А. Ивин. М.: Политиздат, 1990. 605 с.
25. Флоренский П.А. Столп и Утверждение Истины // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1990. С. 393-483.
26. Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2007. 380 с.
27. Честертон Г.К. Франциск Ассизский // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 83-128.
28. Шестаков В.П. Эрос и культура: Философия любви и европейское искусство. М.: Республика, 1999. 464 с.
29. Шмеман А.Д. О христианской любви // Альфа и омега. 1995. № 2 (5).
30. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. Репринтное изд. 1912 г. М.: Политиздат, 1991. 192 с.

The Phenomenon of Love in Medieval Spiritual Culture in the Mirror of Russian Philosophy

Andrei A. Mirgorodskii

PhD in Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor of the Department
of Social and Humanitarian Disciplines,
Donetsk Branch of the Volgograd Academy
of the Ministry of Internal Affairs of Russia,
283050, 84, B. Khmel'nitskogo ave., Donetsk, Russian Federation;
e-mail: Mirgorodskiy87@mail.ru

Abstract

The work analyzes the phenomenon of love as a fundamental spiritual value of the person in medieval spiritual culture as interpreted by Russian religious thinkers. In medieval culture, the phenomenon of love is considered as a moral category, as a spiritual value. In this tradition, love is explained not by its object of love, but by the ability to love. Only by loving does a person feel that he truly lives. Thus, the main resource of the person is the ability to love. In medieval spiritual culture, the understanding of love is excluded from the sphere of the psychology of relationships and is considered at the level of ontology and theology. Love in this tradition was, first of all, interpreted as an ontological and gnoseological category (cognitive force), a value measure of a person's spiritual culture. In the course of the examination, it became clear that love in the mirror of historical and philosophical interpretations of Russian thinkers had a universal and cosmic significance. The Christian understanding of love as an ideal ("God is love") was taken as a basis, and the appeal to related categories helped to identify the ways of its realization defined in specific teachings. This is done on the basis of the interpretation of the following ideas: the "divine-human" vocation of the person, the connection between the human personality and God-manhood; the union of freedom and love in the creative activity of the person. Love is not blind physical possession, but a spiritual-bodily unity. It is a state of accord in which the beloved and the lover relate to each other as equals, and not only as a superior to an inferior. Love is connected with the mystery of the person who needs happiness, goodness, and the strength of support from the Other. In the medieval understanding, the person is presented as not existing by himself and in himself, outside the I-Thou relationship; he contains the inseparable unity of the divine and the human, the universal and the individual "principles," without mixing or sequential order, and the "absolute" element does not

absorb the human one, but correlates with it. In accordance with this general guideline, it is proved that in this philosophical tradition, love is not simply a moral prescription ("law"), but a principle of spiritual doing, a life experience of a person "discovering" himself, "expanding" his personality to the level of the Absolute (God). On this path, the human spirit finds its expression in creativity, the turning of the soul to universal values, and is defined as a "spiritual marriage," the main element of which is freedom. The establishment of "all-unity" will signify the achievement of such a state of the world and the person in which the ideal order of being for the benefit of all, sobornost, the harmonization of the one and the multiple, and the loving union of people and the Absolute will be embodied. It is shown that, proceeding from the interpretation of the Orthodox ideal of asceticism, realized in God-manhood, the absolute fullness of being (pleroma), the author proposes to consider the tradition of the "philosophy of love" in medieval spiritual culture as a catalyst for the formation of a "new" anthropology containing an expressive dialogical intention.

For citation

Mirgorodskii A.A. (2026) Fenomen lyubvi v srednevekovoy dukhovnoy kulture v zerkale russkoy filosofii [The Phenomenon of Love in Medieval Spiritual Culture in the Mirror of Russian Philosophy]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 15 (3A), pp. 271-283. DOI: 10.34670/AR.2026.75.73.037

Keywords

God, spiritual life, love, medieval spiritual culture, Christian love, human, philosophy of love, Russian religious philosophy.

References

1. Abelard, P. (1959). *Istoriya moikh bedstviy* [The History of My Misfortunes]. USSR Academy of Sciences.
2. Aquinas, T. (2003). *Summa teologii* [Summa Theologiae]. Nika-Center.
3. Augustine. (2000). *O grade Bozhiem* [On the City of God]. AST; Harvest.
4. Augustine Aurelius the Blessed. (1992). *Ispoved'* [Confessions]. Gendalf.
5. Berdyaev, N.A. (1991). *Metafizika pola i lyubvi* [Metaphysics of Sex and Love]. In *Russkiy Eros ili filosofiya lyubvi v Rossii* (pp. 232-265). Progress.
6. Bonaventure. (1993). *Putevoditel' dushik Bogu* [The Soul's Journey to God].
7. Bychkov, V.V. (1990). *Ideal lyubvi khristiansko-vizantiyskogo mira* [The Ideal of Love of the Christian-Byzantine World]. In *Filosofiya lyubvi*. Ch. 1 (pp. 68-109). Politizdat.
8. Chesterton, G.K. (1989). *Frantsisk Assizskiy* [Francis of Assisi]. *Voprosy filosofii*, (1), 83-128.
9. Dionysius the Areopagite. (2002). *Sochineniya. Tolkovaniya Maksima Ispovednika* [Works. Interpretations by Maximus the Confessor]. Aleteia; Oleg Abyshko Publishing House.
10. Eckhart, M. (1991). *Dukhovnye propovedi i rassuzhdeniya* [Spiritual Sermons and Discourses]. Politizdat.
11. Feofan the Recluse. (1997). *Chto est' dukhovnaya zhizn' i kak na nee nastroit'sya?* [What is the Spiritual Life and How to Attune to It?]. *Pravilo very*.
12. Florensky, P.A. (1990). *Stolp i Utverzhdenie Istiny* [The Pillar and the Establishment of Truth]. In *Sochineniya: V 2 t.* T. 1 (pp. 393-483). Pravda.
13. Frank, S.L. (2007). *S nami Bog* [God Is with Us]. AST.
14. Gregory Palamas. (1995). *Sv. Triady v zashchitu svyashchenno-bezmolvstvuyushchikh* [The Triads in Defense of the Holy Hesychasts]. Kanon.
15. Isaac Sirin. (1998). *Azbuka dukhovnaya* [The Spiritual ABC]. Eleon.
16. Ivin, A.A. (1990). *Mnogoobraznyy mir lyubvi* [The Diverse World of Love]. In *Filosofiya lyubvi*. Ch. 1 (pp. 380-509). Politizdat.
17. Makariy Egipetskiy. (1994). *Dukhovnye besedy* [Spiritual Homilies]. S-TSL.
18. Klervoskii B. (1982). *O blagodat i svobode voli*. pp. 265-303.
19. Maximus the Confessor. (1993). *Glavy lyubvi* [Chapters on Love]. In *Tvoreniya*. Kn. 1. Asketicheskie i bogoslovskie traktaty (pp. 10-148). Martis.

-
20. Medieval Novel and Short Story: Tristan and Isolde. (1974). Khudozhestvennaya Literatura.
 21. Muretov, N.D. (2001). Novozavetnaya pesn' lyubvi [The New Testament Song of Love]. In Platon: Pro et contra (pp. 419-437). Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Institute.
 22. Philosophy of Love. Vol. 2. (1990). Politizdat.
 23. Rubenis, A. (1990). Sushchnost' lyubvi — tema filosofskogo razmyshleniya [The Essence of Love: A Theme of Philosophical Reflection]. In Filosofiya lyubvi. Ch. 1 (pp. 205-230). Politizdat.
 24. Shestakov, V.P. (1999). Eros i kul'tura: Filosofiya lyubvi i evropeyskoe iskusstvo [Eros and Culture: Philosophy of Love and European Art]. Respublika.
 25. Shmeman, A.D. (1995). O khristianskoy lyubvi [On Christian Love]. Alfa i omega, (2(5)).
 26. Simeon the New Theologian. (1917). Bozhestvennye Gimny [Divine Hymns]. Sergiev Posad.
 27. St. Gregory the Theologian. (1994). Slovo 45 na Svyatuyu Paskhu [Word 45 on Holy Easter]. In Sobranie tvoreniy v 2-kh t. Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra.
 28. Treatises on Love. (1994). IFRAN.
 29. Vysheslavitsev, B.P. (1931). Etika preobrazhennogo Erosa [The Ethics of Transformed Eros]. Imka-Press.
 30. Vysheslavitsev, B.P. (1990). Serdtse v khristianskoy i indiyaskoy mistike [The Heart in Christian and Indian Mysticism]. Voprosy filosofii, (4), 62-87.