

Дитрих фон Гильдебранд



**МЕТАФИЗИКА
ЛЮБВИ**



Dietrich von Hildebrand

Gesammelte Werke

HERAUSGEGEBEN VON DER
DIETRICH VON HILDEBRAND GESELLSCHAFT

**Das Wesen
der Liebe**

VERLAG JOSEF HABEL · REGENSBURG
VERLAG W. KOHLHAMMER · STUTTGART

Дитрих фон Гильдебранд

**МЕТАФИЗИКА
ЛЮБВИ**

**Перевод с немецкого
А.И.Смирнова**

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
ТО «СТУПЕНИ»

Санкт-Петербург
1999

ББК 9611 (Герм.)
Гильдебранд 99 (4)

«Метафизика любви» — самое личное и наиболее оригинальное произведение Дитриха фон Гильдебранда (1889–1977). Феноменологическое истолкование *philosophia perennis* (вечной философии), сделанное им в трактате «Что такое философия?», применяется здесь для анализа любви, эроса и отношений между полами. Рассматривая различные формы естественной любви (любовь детей к родителям, любовь к друзьям, ближним, детям, супружеская любовь и т.д.), Гильдебранд вслед за Платоном, Августином и Фомой Аквинским выстраивает *ordo amoris* (иерархию любви) от «агапэ» до «*caritas*». Создававшаяся в течение 12-и лет «Метафизика любви» представляет собой своеобразную «*summa amoris*», аналогии которой трудно обнаружить в современной философской литературе.

Перевод с немецкого сделан по последнему прижизненному изданию 1971 года.

На русский язык переводится впервые.

ISBN 5-89329-069-0



- © Издательство «Алетейя» (СПб) — 1999 г.
- © ТО «Ступени» (СПб) — 1999 г.
- © Смирнов А. И. — перевод с немецкого, 1999 г.

Любимой и желанной супруге Лили

«Che sola a me par donna»

Petrarca

СОДЕРЖАНИЕ

Пролегомены	7
Глава I. Любовь как ценностный ответ	31
Глава II. Любовь в ее отличии от других ценностных ответов	77
Глава III. «Дар» любви	105
Глава IV. Любовь и трансценденция	137
Глава V. Ценность и счастье	169
Глава VI. Intentio unionis	205
Глава VII. Intentio benevolentiae (установка благо-желания), ценностный ответ и сверхценностный ответ	247
Глава VIII. Различные виды категории «моего»	305
Глава IX. Личная жизнь и трансценденция	339
Глава X. Счастье любви	377
Глава XI. Caritas	401
Глава XII. Любовь и нравственность	469
Глава XIII. Верность	557
Глава XIV. Ordo amoris	591
Заключение	625

ПРОЛЕГОМЭНЫ

Адекватное познание любви, как правило, затруднено общефилософскими предрассудками.

Необоснованное недоверие к личному акту любви — «опасные аналогии»

Первым предрассудком является мнение о том, что если мы исходим из личного акта любви для того, чтобы понять ее сущность, то мы опускаемся с метафизического уровня на чисто «психологический». Думают, что тем самым мы замыкаемся в имманентном, сосредоточиваемся на чисто субъективном, изолируем себя от мира элементарных, объективных реалей.

Это совершенно необоснованный предрассудок. Если бы это было истиной, то и в анализе познания или воли нельзя было бы исходить из личного акта. Но никому еще не приходило в голову, что рассмотрение конкретного акта познания или воли является погружением в чистую «психологию», в чисто субъективный аспект познания, в имманентность.

Этот предрассудок основан на ложном представлении о том, что безличное бытие объективнее личностного. При этом не понимают, что личностное бытие иерархически несравненно выше любого имперсонального бытия и если человек отдает должное особым свойствам личностного бытия, то он намного глубже проникает в бытие как таковое и в метафизику.

Очевидно, при рассмотрении бытия, свойством которого является сознание, совершенно бессмысленно считать учитывание этого фактора «скатыванием в психологию». Невозможно познать в их подлинной сущности такие акты, как воление, любовь, радость, скорбь, раскаяние, если исходить из чистых, более или менее отдаленных аналогий, а не из буквального, подлинного смысла самих этих актов, которые нам непосредственно даны как таковые. Если мы хотим познать сущность воли, не имеет никакого смысла исходить из аналогичных феноменов, например, из инстинктивного влечения животного или, тем более, из аналогичных «влечений» растительного царства: мы должны исходить из человека, и именно не из его чисто инстинктивных стремлений, а из поступка в подлинном смысле слова, где наша воля отчетливо представлена во всех своих характерных особенностях. Рассматривать аналогии имеет смысл только тогда, когда мы уже проанализировали сущность воли в том, где она сама непосредственно дана нам, — в этом случае аналогии привлекаются для того, чтобы подчеркнуть специфическое отличие собственно воли от этих аналогий. Исходить из аналогий и рассматривать их в качестве рода, считая, что тем самым исследование воли переводится на более обобщенный и «более метафизический» уровень, — это верный способ заведомо затемнить ее сущность и не увидеть ее подлинной специфики.

То же самое относится — и даже в большей степени — к любви. Путь к пониманию сущности любви заранее будет закрыт, если мы будем исходить не из этого самостоятельного личностного прафеномена, играющего важнейшую роль в человеческой жизни и представляющего собой одну из главных тем всемирной литературы, а лишь из смысловых аналогий слова «любовь», например, из стремления к самораскрытию и совершенствованию, свойственного и безличному суще-

ству. И только тогда, когда мы познали сущность любви там, где она в буквальном смысле дана нам, мы можем решить, насколько те или иные более общие явления могут представлять собой нечто аналогичное. Кроме того, изучая любовь, не следует начинать с любви к самому себе, так как в последнем случае термин любовь, как мы увидим далее, также употребляется по аналогии. Мы должны исходить из любви к другому человеку, обладающей всеми элементами, которые мы имеем в виду, когда говорим о любви: такими как преданность, восторг, счастье любви и т. д.

Нужно уяснить себе, что положение о том, что любовь в буквальном смысле этого слова является лишь одним из видов более общего феномена — например, стремления к самосовершенствованию или некоего телеологического движения — представляет собой сущий догматизм. Догматизм налицо и тогда, когда утверждают, что любовь, даже не будучи видом, все равно представляет собой субъективное «проявление» этого универсального влечения. Не желая покидать метафизического уровня — на котором, как ошибочно кажется этим догматикам, они останутся, если будут придерживаться чего-то совершенно абстрактного — они уверенно заявляют, что любовь по сути является одной из разновидностей этих более общих феноменов и поэтому, если мы хотим познать истинную сущность и глубинный смысл любви, мы должны исходить именно из них. При этом они не дают себе труда, проанализировав любовь в собственном смысле этого слова, реально доказать, что она является разновидностью этих более общих феноменов или хотя бы между ними и любовью существует подлинная аналогия. С эпистемологической точки зрения ирония заключается в том, что вместо того чтобы исходить из непосредственно данного, например, личного акта любви к другому, ссылаются на вещи, которые сами по себе не даны нам, а, скорее,

являются плодами спекулятивного мышления, скажем, на стремление к совершенствованию, якобы присущее бытию.

Но даже если здесь может идти речь о реальных аналогиях и именно о таких, которые также явно даны нам, то все равно будет ошибочным выбрать их как исходный пункт исследования какого-нибудь личностного акта, например, любви.

При этом мы ни в коем случае не отрицаем важное значение аналогий в познании какой-либо данности. Мы вынуждены при исследовании личностных и духовных сущностей пользоваться аналогиями из физического мира, сам язык постоянно подталкивает нас к этому. Например, мы говорим о *созерцании* сущности и в отношении этого чисто духовного акта употребляем понятие, заимствованное из сферы восприятия.

Таким образом, прибегать к аналогиям при изучении личностных, духовных явлений — совершенно законный и даже неизбежный прием. Но, во-первых, эти аналогии не должны быть исходным пунктом. Следует рассматривать саму исследуемую данность; использовать аналогии можно только для того, чтобы наглядно продемонстрировать характерные особенности изучаемого объекта.

Во-вторых, эти аналогичные явления должны быть даны нам по меньшей мере столь же явно, что и исследуемый объект.

В-третьих, аналогичное явление, к которому мы прибегаем, должно быть подлинной и значимой аналогией по отношению к исследуемому объекту.

Наконец, нужно остерегаться того, чтобы придавать аналогиям большее значение, чем они этого заслуживают: опасно «пристраститься» к ним. Лишняя предосторожность здесь не помешает; история философия полна примерами того, как феномен-аналогия, использованный

для наглядности, превращался в своего рода тюрьму, и исследователь делал из этого феномена выводы в отношении изучаемого объекта, которые в действительности были совершенно незаконны, поскольку они касались тех вещей, на которые аналогия не распространялась.

Однако существуют и незаконные аналогии или по крайней мере настолько неопределенные, что использование их приводит к непониманию сущности изучаемого объекта*.

Поэтому использование аналогии в данном случае приводит не к большей наглядности отношения индивида к виду, а к недоразумению. Всевозможные туманные аналогии можно обнаружить повсюду. Однако наряду с ложным сходством, которое обманывает недалеких людей**, существуют и аналогии, приводящие к тому, что исследуемый объект видят в ложном свете.

* Например, это происходит в том случае, когда пытаются сделать более наглядным отношение индивида к виду через отношение части к целому. Очевидно, здесь идет речь о совершенно разных отношениях. Отношение отдельного корабля к флоту можно описать как отношение части к целому, — но отношение конкретного корабля к видовому понятию «корабль», очевидно, совершенно иное. Единичный корабль есть нечто конкретно реальное, как и то целое, флот, частью которого этот корабль является. Флот также относится к единичному. Напротив, единичный корабль и вид «флот» не находятся на одном иерархическом уровне: вид «флот» не является ни чем-то единичным, ни чем-то реальным в том же смысле, что и корабль.

** Например, чисто внешнее сходство двух людей может сопровождаться таким радикальным внутренним различием, что мы вправе в этом случае говорить о «ложном» сходстве. Считать этих людей похожими значит обнаруживать отсутствие проницательности, предрасположенность к малосущественному, непонимание того, что те черты, определенные проявления которых у этих людей схожи, имеют у них столь различную функцию, что рассматривать их как тождественные означает специфически

В особенности это имеет место тогда, когда один и тот же термин используется в отношении двух разных вещей и два аналогичных явления рассматриваются чуть ли не как два вида одного рода*. Напротив, когда мы говорим, что в любви заключено духовное движение к любимому человеку, то в этом случае мы отдаем себе полный отчет в аналогичном употреблении слова «движение», но при этом хорошо известный и явно данный феномен пространственного или физического движения помогает нам подчеркнуть важную особенность любви. Никому не придет в голову, что для того, чтобы изучить сущность любви, необходимо проанализировать движение. Аналогия может помочь пониманию того, что исследуется, только в том случае, когда человек всецело сосредоточен на любви в подлинном смысле этого слова, на этой данности — и затем в качестве иллюстрации ссылается на хорошо известный феномен из другой сферы, ясно сознавая его аналогичный характер. Если же использовать аналогичное явление из другой сферы в качестве исходного пункта, сконцентрироваться на нем и затем перенести его характеристики на собственно изучаемый объект, то тем самым можно просто закрыть себе путь к познанию объекта. Ибо человек уже заранее видит изучаемую данность в

недопонимать сущность обоих. Нечто аналогичное может иметь место и в отношении мелодий: люди часто специфически недопонимают великую благородную мелодию, что проявляется в том, что они, основываясь на чисто внешнем сходстве, считают ее совпадающей с каким-нибудь совершенно тривиальным мотивом. Проводить такие «сближения» — значит видеть в ложном свете то и другое.

* Так, например, Тейяр де Шарден говорит о физической и психической энергиях как двух видах рода «энергия», несмотря на то, что две эти реальности, обозначаемые здесь одним и тем же термином «энергия», радикально отличаются друг от друга и только отдаленная аналогия дает нам право применять этот термин в отношении той и другой.

свете этой аналогии и переносит на первую те свойства, которые решительным образом и отличают от нее аналогичное явление.

*Роковое недоверие к данности —
«объяснение» вместо анализа сущности*

Еще один предрассудок, затрудняющий адекватное исследование любви, — это недоверие к данности, несерьезное к ней отношение, вера в то, что более подлинное и значимое скрывается «за ней». Этот предрассудок распространен также и среди тех, кто, как мы уже видели, опасаясь покинуть метафизический уровень, в философском анализе любви исходит из туманных аперсональных «аналогий», — которые не даны нам непосредственно, — а не из личностного акта любви, который непосредственно дан нам как таковой. Также и они не свободны от недоверия к непосредственно данному, особенно в сфере личных переживаний. Но игнорирование данностей прежде всего свойственно тем, кто не испытывает интереса к метафизике, более того, считает ее бессмысленной — например, Зигмунду Фрейду.

В этом случае уже заранее отказываются слушать голос бытия и избирают в качестве исходного пункта произвольную теорию, в которой любовь рассматривается по знаменитому образцу: «нечто в сущности — нечто совершенно иное».

«Объяснение» вместо анализа сущности, игнорирование данностей классическим образом проявляется в попытке Фрейда истолковать любовь как «сублимированный половой инстинкт», причем здесь отсутствует и какой бы то ни было феноменологический анализ сексуального. Как мы увидим впоследствии, оно раскрывает свою истинную сущность только тогда, когда мы рассматриваем его в свете любви — и именно в свете особого ее вида.

Так, можно сказать, что лед, в сущности, это всего лишь вода в особом состоянии, или что алмаз — это в сущности уголь. Но невозможно сказать, что справедливость — это в сущности лишь плод неосознанной зависти слабого.

Вполне может быть, что некоторые люди взывают к справедливости в результате такого мотива, однако это не меняет сущности справедливости. Мы можем кому-нибудь бросить упрек в том, что его стремление к справедливости не является честным, поскольку она интересуется его лишь как средство защиты от более сильного. Но при этом мы предполагаем различие между справедливостью и таким тайным чувством. Однако утверждать, что справедливость по существу является плодом неосознанных чувств слабого — это все равно, что утверждать, будто три есть в сущности не что иное, как пять. Это широкораспространенное заблуждение мы назвали в Прологоменах к «Христианской этике» «nothing but»-правилом (не что иное как-). Поскольку мы подробно рассматривали это явление в работе «Что такое философия», мы коснемся его здесь лишь вкратце. Примером такого «nothing but»-правила может служить положение Фрейда о том, что любовь в сущности есть не что иное, как сублимированный половой инстинкт. Здесь также это уточняющее «в сущности» не имеет смысла, поскольку любовь и половой инстинкт являются двумя в корне различными данностями, столь же несводимыми друг к другу, как и зеленый цвет — к красному. Однако это заблуждение проистекает не только из незаконного перенесения естественнонаучного метода на сферу интеллектуальных сущностей, — оно обнаруживает и другую тенденцию, а именно убежденность в том, что к подлинной реальности пробиться можно только в том случае, если за данностью, которая есть лишь «проявление», обнаружить что-то иное, — если все непосредственно переживаемое понять как «знак» чего-то иного.

И здесь нам достаточно вспомнить о роли «символического» во фрейдовском психоанализе.

Эта тенденция проявляется и у тех, кто во всем, что нам непосредственно дано, видит только своего рода «шифр», тайнопись других явлений: это особенно свойственно многим восточным религиям. Но как бы ни проявлялась эта девальвация и символизация данностей — на манер ли Фрейда, а la baisse (в редукции к низшим уровням), или а la hausse (в редукции к высшему), как это наблюдается в восточных религиях, или в смысле туманных абстрактных аналогий — в любом случае она губительна для философского анализа, а в нашем случае закрывает путь к постижению глубинной сущности любви.

*Ошибочное «выведение» любви из
«единства» и «любви к себе»*

Здесь мы хотим указать на особое заблуждение, проистекающее из склонности рассматривать личностные, духовные акты (а также переживание их) изолированно, — когда их смысл и ценность ищутся в них самих. Так, например, существует представление, что любовь является своего рода признаком единства, субъективной манифестацией единства. Думают, что любовь можно вывести из единения с другим человеком. Поскольку часто полагают, что любовь к себе является источником любой другой любви и что солидарность с самим собой и является выражением этой любви, то отсюда заключают, что любовь основана на единстве. Человек любит самого себя, поскольку он тождествен самому себе, и поэтому любовь естественным образом распространяется на все, что так или иначе ему принадлежит, образует с ним единство. Думают, что любовь к самому себе очевидна — она совершенно интеллигибельна и причиной ее является единство с самим собой. То, что единство

является корнем и причиной любви, следует — как полагают — также из того, что человек любит страну, которой он принадлежит, свою семью, своих родственников и т. д. Везде именно единство, принадлежащее мне обосновывает любовь, ведь всякая любовь есть только расширенная любовь к себе.

Утверждают также, что часть любит целое как раз потому, что связана с ним. Более того, утверждают даже, что часть любит целое еще больше себя самой, ибо это является необходимым следствием любви к себе. Согласно этому взгляду, именно любовь к себе заставляет нас любить целое, которому мы принадлежим, больше самих себя. И в этом случае не сомневаются, что причиной и корнем любви является единство. А поскольку это так, то думают, что часть должна любить целое, и поскольку — все также в соответствии с этим положением — любовь является выражением единства, т. е. субъективной манифестацией единства, то полагают, что из онтологического превосходства целого над частью с необходимостью следует, что часть любит целое больше себя самой.

В действительности же совершенно не очевидно, что в основе любви лежит единство. Напротив, подлинное, истинное единство между личностями возникает только благодаря взаимной любви и всякая любовь содержит в себе элемент тоски по единству с любимым человеком. Единство личностей является не *источником любви*, не ее причиной, а, как правило, следствием любви, ее достижением*.

* Мы увидим дальше, что также нельзя рассматривать любовь лишь в качестве средства достижения единства, ибо тем самым мы отказываем ей в независимом существовании и ее настоящий *raison d'être* (смысл) видим в установлении этого единства.

Могут возразить, что в некоторых случаях единство между людьми возникает без любви, а любовь является следствием такого единства. В качестве примера могут указать на отношение ребенка к родителям и старшим братьям и сестрам. Ребенок един со своими родителями или братьями и сестрами еще до того, как он начинает любить их. Он открывает свою принадлежность семье, факт своей защищенности окружающими его. Объективно единство — с родителями через происхождение от них, с братьями и сестрами в результате родства — существует еще до того, как ребенок его осознает. Он все больше и больше проникается сознанием единства жизненных интересов, и это сознание элементарной принадлежности и есть причина любви ребенка к своим родителям и братьям и сестрам. Ребенок любит их, так как принадлежит им. Таким образом, единство может предшествовать любви и даже являться ее причиной.

В ответ на эту аргументацию следует подчеркнуть, что сознание принадлежности и тем самым единства с семьей не является *причиной* любви ребенка к родителям и братьям и сестрам. Правильнее будет сказать, что оно прогрессирует вместе с пробуждающейся любовью. В дальнейшем мы еще вернемся к этому и увидим, что единство или принадлежность не являются источником любви, а лишь сопряжены с ней.

В попытке вывести любовь из единства прослеживается и еще одна опасная тенденция, а именно желание выдать немудрящую понятность за идеал философской интеллигибельности.

Ложная понятность вместо очевидности

В философии существует опасность истолкования чего-либо явно данного в угоду немудрящей понятности (что в действительности лишь ложно проясняет пробле-

му). Вместо того чтобы воистину *quaumazein* (удивиться), признать существование тайны, человек уклоняется от этого движения вглубь и пытается истолковать на свой лад сущность объекта, свести ее к чему-то лишь обманчиво понятному, при этом специфическая сущность объекта как раз и игнорируется*.

Таковы все попытки вывести любовь из любви к себе. При этом упускают из виду специфически трансцендентное в любви, способность интересоваться другим человеком потому, что он ценен, прекрасен, т. е. ценностноответный характер любви, и думают, что необходимо обратиться к источнику естественной солидарности, к неизбежному «интересу» к самому себе для того, чтобы из него понять сущность любви.

Конечно, каждому человеку свойственна естественная, даже неизбежная солидарность с самим собой. Она проявляется самым различным образом. Разумеется, нас интересует *наша* физическая боль, поскольку это *мы сами* ее чувствуем; разумеется, нас задевает оскорбительное, унижительное отношение к нам, поскольку мы «едины» с самим собой. Мы заинтересованы в своем счастье и избегаем несчастья. Но эта данная нам от природы солидарность не является результатом любви, она не является связью, вырастающей из любви к себе, она до всякой любви дана в единстве нашей личностной природы.

* Например, это типично для всех попыток лишить познание его трансцендентного характера, постулировать в отношении объекта познания то, что он так или иначе должен быть частью меня, чтобы быть познанным. Тем самым игнорируется уникальная природа познания, его трансценденция, тот факт, что здесь имеет место особая связь между человеческим интеллектом и объектом, которая как раз и отличается как от всех отношений между частью и целым, так и от самосознания. «Чудо» познания кажется более понятным, когда его сводят к ознакомлению с тем, чем человек является сам. На самом же деле самопознание есть не меньшее чудо, чем сознание того, чем человек не является.

В желании исходить из поверхностной понятности — или добиться ее — полагают, что в случае любви интерес к другому человеку и солидарность с ним необходимо выводить из «себялюбия» — из данной от природы солидарности с самим собой. Любовь к другому человеку, основанная на солидарности с самим собой, может показаться понятнее, убедительнее. Это типичный случай «отступления» перед данностью, отказ от **qau-mazein** и предпочтение поверхностной понятности, когда, не проникая в сущность данности, ничего о ней не зная, думают, что нашли ей объяснение.

В действительности сущность любви заключается в том, что человек может заинтересоваться другим человеком, в результате чего возникнет солидарность подобная той, которая имеет место по отношению к собственной персоне. То, что в случае любви к другому человеку является следствием, «заслуженой» любви, ложно принимается за причину и источник любви к себе, когда речь идет о собственной личности. В последнем случае солидарность не является ни следствием, ни причиной любви — она просто по сути своей основана на свойствах человеческой природы. Такую солидарность с самим собой можно условно называть «любовью» только потому, что в ней по аналогии с солидарностью вообще можно имплицитно усмотреть элемент любви.

Невозможность вывести любовь к другому человеку из «себялюбия», т. е. из солидарности с самим собой, станет особенно очевидной, если мы сравним с любовью к другому человеку такую солидарность с другим человеком, которая действительно является продолжением солидарности с самим собой. Типичным примером такой солидарности является позиция мужа, который не любит свою жену и даже третировает ее, однако крайне чувствителен к посягательствам на ее достоинство со стороны других, поскольку считает ее частью себя. То обстоятельство, что

она его жена, вовлекает ее в сферу его солидарности с самим собой, он воспринимает оскорбления в ее адрес как относящиеся к нему — не потому, что он ее любит, а потому, что рассматривает ее как продолжение своего «я». То же самое наблюдается и в поведении хозяина, который совершенно не любит своих слуг и плохо с ними обращается, но воспринимает как личное оскорбление пренебрежительное отношение к ним постороннего.

Такая солидарность явно отличается от той, которая основана на любви. Во-первых, она проявляется не в «я-ты»-отношении к другому человеку. Отсюда плохое отношение мужа к жене или хозяина к слугам. Здесь нет интереса к благополучию и счастью другого лица. Солидарность пробуждается только тогда, когда дело касается поведения постороннего человека по отношению к жене или слугам. При этом здесь имеет место чистое «мы»-объединение с женой или слугами. Такое «мы»-объединение, однако, в отличие от многих других мы-объединений представляет собой лишь продолжение собственного «я», дополнительный аспект себялюбия. Эта роль жены или слуг как продолжения «я», естественно, ограничивается случаями, когда эти люди вступают в отношения с третьим лицом, т. е. мы-измерением. Напротив, их роль как расширенного «я» прекращается, как только человек начинает относиться к ним как к «ты»-объектам.

В противоположность этому, солидарность, представляющая собой плод любви, проявляется главным образом в «я-ты»-ситуациях, во встрече с другим человеком. В такой солидарности мы ни в коем случае не смотрим на другого человека как на продолжение собственного «я»; полностью тематичен его «ты»-характер. Очевидно, что столь же мало имеет общего с расширенным «я» и то «мы», которое вырастает из любви и в котором заключается такая же солидарность, как и в «я-ты»-отношении.

Во-вторых, солидарности, являющейся результатом расширения «я», совершенно не свойственна преданность, благожелательство — а это как раз те элементы, которые характеризуют солидарность, вытекающую из любви.

Нетрудно видеть, что солидарность с другим человеком, состоящую исключительно в том, что мы рассматриваем его как продолжение собственной персоны, как часть нас самих, отделяет целая пропасть от солидарности, происходящей из любви и заставляющей любящего говорить: все радующее тебя радует и меня, а все причиняющее тебе боль причиняет страдания и мне. Именно это сравнение солидарности, состоящей в том, что другой человек рассматривается как часть нас самих, с удивительной, благородной солидарностью, вырастающей из любви, отчетливо показывает нам, что совершенно нелепо выводить имманентную любви заинтересованность из солидарности с самим собой.

Кажется таким убедительным следующее рассуждение. — Данная нам от природы принадлежность самим себе с необходимостью обуславливает интерес к нам самим; таким образом, ключ к заинтересованности другим человеком, свойственной любви, также следует искать в его принадлежности нам, в его роли быть частью нас самих. Однако это ложное умозаключение. Солидарность, являющаяся результатом любви, не может быть ее основанием. Солидарность с собственной персоной является чем-то само собой разумеющимся, даже неизбежным и, кроме того, не может быть «объяснением» любви к другому человеку уже потому, что она и в отношении собственного «я» не служит причиной любви в подлинном смысле этого слова.

При ближайшем рассмотрении этих двух данностей — любви и солидарности с самим собой — мы ясно видим, что попытка вывести любовь и внутренне присущий ей интерес к другому человеку из «себялюбия» совершенно бессмысленна и никоим образом не делает более понятной

любовь к другому человеку. Тем самым мы обходим таинство любви, но при этом достигаем лишь кажущегося, рационального объяснения внутренне присущего любви интереса.

Было бы трудно понять, зачем при анализе любви предпочитают явно данный феномен любви к другому человеку чисто аналогичному феномену любви к себе, если бы не существовало широко распространенной тенденции обходить стороной *quasi* и прибегать к кажущемуся убедительным «объяснению», которое можно получить, не углубляясь в сущность объекта*.

*Метафизически низкое положение —
гарантия очевидности?*

С этим стремлением к плоской понятности тесно связан еще один предрассудок, мешающий адекватному исследованию любви. Это убежденность в том, что для понимания более высокого необходимо подниматься к нему с онтологически более низкой ступени. В другом месте я указал на тенденцию новейшей философии, заключающуюся в том, что к тому или иному явлению относятся тем серьезнее, чем ниже оно находится в онтологическом смысле. Мыслителям, исповедующим это, инстинкт представляется чем-то более основательным, несомненным, чем такие духовные акты, как любовь, радость и т. д. Соматическое кажется им более бесспорным, нежели все психическое. Вместо того чтобы связывать очевидность существования объекта с непосредственностью его данности и с его интеллигибельностью, выдвигают

* Только после того, как исследована сущность любви, можно выяснять, в каком смысле следует говорить о любви к себе, какие существуют ее виды, в каких случаях это понятие можно использовать только по аналогии, а в каких — в более прямом смысле.

в качестве критерия очевидности существования объекта его низкое онтологическое положение*.

Но даже те мыслители, которые не впадают в это заблуждение и онтологически более высокие объекты считают столь же очевидными, все же часто полагают, что необходимо исходить из иерархически более низких аналогий для того, чтобы понять более высокое. Это гораздо более старое заблуждение, чем вышеупомянутое, широко распространено в философии всех времен. В этом случае молчаливо предполагается, что низшее легче познать, чем вышестоящее; таким образом, если имеется аналогия, то она представляет собой ключ к познанию более высокого**.

*«Qu'on nous montre dans la nature, ou dans l'instinct, les esquisses grossieres de faits 'spirituelles', aussitot nous croyons tenir une explication de ces faites. Le plus bas nous parait le plus vrai. C'est la superstition du temps, la manie de 'ramener' le sublime a l'infime, l'etrange erreur qui prend pour cause suffisante une condition simplement necessaire. C'est aussi le scrupule scientifique, nous dit on. Il fallait cela pour affranchir l'esprit des illusions spiritualistes... Curieuse maniere de liberer l'esprit, qui se 'ramene' a le nier». Denis de Rougemont: L'Amour et L'Occident, Paris 1939, стр. 49. (Если нам указывают в природе или в инстинкте на факты «духовного», то мы уверены, что можем дать им объяснение. Иерархически наиболее низкое представляется нам наиболее истинным. Это предрассудок нашего времени, мания «сводить» высшее к низшему, странное заблуждение, когда простое необходимое условие принимают за достаточное основание. Это научная тщательность, говорят нам. Это было необходимо, чтобы освободить дух от спиритуалистских иллюзий... Любопытный способ освобождения духа, «сводящийся» к его отрицанию).

** Возможно, многим философам такое восхождение посредством аналогий кажется гносеологически обусловленным методом потому, что это единственно доступный путь в богопознании. Но при этом забывают, что этот случай уникальный, во-первых, потому, что Бог не дан нам в нашем естественном опыте, а во-вторых, потому, что Он является творцом мира, обладающим всей полнотой бытия.

Но это совершенно не так. Даже если мы и не будем утверждать вслед за Теодором Хаекером (Haecker), что все низшее можно понять только исходя из высшего, тем не менее, такие случаи, без сомнения, существуют. Например, как я отмечал в другом месте, сущность сексуальной сферы, чувственного можно понять только в свете любви. Но существуют также и случаи, когда восхождение от низшего к высшему является данностью — при условии, что низшее действительно очевиднее и интеллигильнее высшего. Для исследования любви, однако, убежденность в необходимости исходить из чего-то онтологически более низкого ни к чему хорошему привести не может. К сожалению, это часто случается. А для такой убежденности нет никаких оснований, поскольку данность любви очевиднее и интеллигильнее, чем любой инстинкт.

*Восприятие фундаментальной данности
любви, когда 1) мы постигаем чужую
любовь 2) нас любят и 3) мы любим сами*

Если мы в своем исследовании любви исходим из личного акта любви к другому человеку, это совершенно не означает, что мы собираемся ограничиться только собственным переживанием любви. Широко распространено серьезное заблуждение, заключающееся в том, что думают, будто личностные установки даны нам только в собственном опыте, а не в созерцании других людей. Уже Макс Шелер с полным правом отмечал несостоятельность попыток вывести знание о другом человеке и его поведении по аналогии из нашего знания о собственной личности, либо свести его к вживанию в этого человека, либо к любой другой проекции собственной личности. Существует оригинальное постижение установок другого человека, его гнева, радости, любви — в его мимике, в его поведении, так же как в сознательной, явной вербализации его актов.

Более того, такие данности как добродетели мы познаем главным образом в других людях. Сущность смирения открывается нам только в другом человеке; доброта дана нам в первую очередь в другом. Чтобы увидеть всю нелепость представления о том, что все наше знание об установках других людей является лишь проекцией нашего собственного опыта, достаточно вспомнить о том, какое совершенно новое измерение нравственных установок открывается нам в святом. Здесь мы опять имеем типичный пример того, как отказываются от обсуждения таинственной данности, вместо того чтобы в подлинном **qaumazein** признать ее и, углубившись в нее, постараться понять. Ее просто отрицают, пытаясь свести к чему-то другому, понятному, обладающему кажущейся интеллигентностью, о чем мы уже говорили выше. Мы не можем здесь подробнее останавливаться на этой важной гносеологической проблеме — на данности чужой личности и ее установок; достаточно указать на нее.

Для нашего исследования важно понять следующее: сущность любви дана нам не только тогда, когда мы любим сами, — она непосредственно дана нам и в чужой любви.

Прежде всего она открывается нам тогда, когда другой человек встречает нас любовью, обращает на нас свою любовь. Любовь другого человека дается нам в переживании того, что нас любят; переживание влюбленности в нас предполагает эту данность. На этом этапе нашего исследования нет необходимости подробно останавливаться на том способе, каким эта данность представлена нам, т. е. как эта любовь проявляется — во взглядах, поступках, в вербализации. Достаточно указать на то, как непосредственно дана нам здесь любовь в ее особом своеобразии, как раскрывается перед нашим духовным взором красота любви и тот неоценимый дар, который она несет в себе. Нелепость утверждения, что любовь другого человека может быть понята только по

аналогии с нашей собственной любовью, ясно видна уже из того, что часто те люди, которым была чужда любовь к ближнему, совершенно преобразались, когда их согрел своей любовью святой. То же самое часто имеет место и в любви между полами, когда человек, который никогда не был влюблен, пробуждается к любви через любовь к нему другого человека*.

Поэтому многие люди, которые сами никогда не любили, знают, что такое любовь, и могут радоваться чужой любви.

Но любовь другого человека дана нам не только тогда, когда в нас влюблены, хотя это и является уникальной формой данности чужой любви. — Любовь другого человека непосредственно дана нам и в его любви к третьему лицу, будь то любовь святого к ближнему, взаимная любовь друзей или любовь матери к своему ребенку. Также и в этом случае любовь может так проявляться, что нам будет отчетливо дана сущность любви и именно определенной категории любви. Также и в такой, менее интимной — по сравнению со случаем, когда в нас влюблены — форме данности чужой любви она может взволновать нас, доставить нам наслаждение; также и в этом

* То, что человек говорит: я не знаю, что такое любовь, потому что я никогда не любил, — не может служить возражением против того, что любовь может быть дана нам и в другом человеке и что при этом речь идет не о чем-то выведенном по аналогии из собственного опыта. Ибо у человека, который утверждает, что не имеет представления о любви, поскольку никогда не любил, отсутствует не только собственный любовный опыт, но и пронизательность, тонкость, способность к восприятию любви; поэтому он не в состоянии понять и чужую любовь. Эта неспособность воспринимать определенные вещи, которая проявляется, например, в слепоте к художественным ценностям или в непонимании многих высоких духовных данностей, представляет собой недостаточность восприимчивости, а не только недостаточность опыта.

случае она может живо предстать перед нами и открыть свои новые качества.

Мы должны пойти еще дальше. Сущность любви может нам открыться и в произведении искусства. Прежде всего, конечно, в литературе, если любовь изображена, например, так, как в «Войне и мире» или «Анне Карениной» Толстого, или в «Ромео и Джульетте». Сущность любви и ее особая атмосфера может открыться нам и в стихах, и даже в музыке.

Также и в этом случае предполагается способность понимать любовь. Какой-нибудь сухой человек, не имеющий органа для восприятия любви, читая такую литературу, ничего не поймет о любви. Но для нас здесь важно не то, что для постижения любви на примере другого человека или из произведения искусства необходима способность к ее восприятию, а тот факт, что сущность любви открывается нам не только в нашей собственной любви, но и в чужой любви и что в последнем случае мы имеем дело не с проекцией или заключением по аналогии на основе того, что мы испытывали, когда сами любили.

Однако необходимо подчеркнуть, что некоторые аспекты любви открываются нам только в собственных переживаниях, в непосредственном осознании реализуемой установки; другие же — только в чужой любви.

Все личностные акты имеют как бы внутреннюю и внешнюю стороны. И та и другая составляет сущность акта, и та и другая полностью значима; ни одна из них не является всего лишь проявлением другой; кроме того, внешняя сторона не является более поверхностной. Обе они тесно взаимосвязаны. Когда, например, Шелер говорит о нравственных ценностях, что они находятся «за спиной» акта, то этим он несомненно указывает на его внешнюю сторону. Нравственная ценность волевого акта, любви, радости представлена во внешней стороне, не во внутренней. Но она присуща акту благодаря его

внутренней стороне: то, что реализуется во внутренней стороне, существенно для нравственной ценности, которая, однако, сама принадлежит внешней стороне акта. Мы понимаем, что выражение «внутренняя» и «внешняя» стороны совершенно недостаточно, но не имеем лучшего для обозначения этих важных реалий. Нельзя сказать, что в другом человеке нам дана лишь внешняя сторона акта любви, а в собственном переживании — исключительно внутренняя. Но все же многие аспекты внешней стороны, например ценность акта, даны нам только в другом человеке, а многие аспекты внутренней стороны — только в собственном опыте.

В нашем контексте важно прежде всего подчеркнуть, что любовь имеет внутреннюю и внешнюю стороны и что принимать во внимание необходимо обе, если мы хотим адекватно исследовать сущность любви. Поэтому в нашем анализе любви мы положим в основу как данность чужой любви, так и данность любви в собственном переживании.

Когда мы говорим или думаем о любви, то перед нами встает целый мир, и при этом нет надобности привлекать дополнительные значения этого слова. Мы представляем себе любовь Давида к Ионафану, любовь св. Моники к бл. Августину, любовь бетховенской Леоноры к Флорестану, Ромео к Джульетте, любовь Тристана и Изольды — одним словом, мы имеем в виду все оттенки и виды любви, этого необыкновенного акта, являющегося источником глубочайшего человеческого счастья. Мы имеем в виду ту любовь, о которой Леонардо да Винчи сказал: «Чем значительнее человек, тем глубже его любовь».

Цель настоящего исследования

Поэтому вначале мы попытаемся понять сущность любви там, где она раскрывается перед нами во всей своей полноте. Затем мы сделаем тщательный обзор всех

ее оппозиций: таких как эрос и *agape*, amor concupiscentiae и amor benevolentiae (любовь вождедеющая и любовь благоволящая), amour egoiste и amour desinteresse (эгоистическая любовь и бескорыстная любовь), физическая и экстатическая любовь (причем эпитет *физическая* как схоластический термин ни в коем случае не означает *телесная*) и будем сопровождать наш анализ строгим сопоставлением с реальностью, с созерцательно данной нам сущностью любви.

Многие проблемы, альтернативы, сложности, исторически игравшие большую роль, окажутся ложными проблемами или альтернативами, и мы надеемся, что наше исследование любви проложит путь такому философскому познанию любви, которое в большей мере будет соответствовать этому важнейшему и высочайшему акту.



Глава I

ЛЮБОВЬ КАК ЦЕННОСТНЫЙ ОТВЕТ

*Любовь и ее ложное сравнение с
«привязанностью» к тому, что вызывает
чисто субъективное удовольствие*

Любовь в собственном и самом непосредственном смысле — это любовь к другому человеку, будь то материнская любовь, любовь ребенка к своим родителям, любовь к друзьям, супружеская любовь или любовь к Богу и к ближнему. Любовь к безличным объектам — такая как любовь к нации, родине, стране, произведению искусства, дому и т. д. — хотя и является в известной мере аналогией, все же несравненно менее удалена от собственно любви, чем любовь к собственной персоне.

Все «привязанности» к жизненным благам — пище, напиткам, деньгам и т. д. — не могут быть даже по аналогии обозначены как «любовь», потому что они решающим образом отличаются от любви. Пьяница не «любит» алкоголь, скряга не «любит» деньги. Конечно, они привязаны к ним, они «пали жертвой» этих вещей; эти вещи обладают для них неопишуемой притягательной силой. Однако такая «привязанность» настолько своеобразна, настолько отличается от того вида привязанности, который имеет место в любви, что «аналогия» между ними могла бы ввести в заблуждение. Мы уже указывали на опасность подобных аналогий.

Таким образом, если я буду исходить из феномена «привязанности» к чему-либо, существо любви будет с необходимостью искажено. То, что составляет своеобразие любви, что является ее специфической сущностью, как раз включает в себя отличие от всех иных форм «привязанности к чему-либо». Рассматриваемое различие и есть то самое фундаментальное различие, определяющее всю аффективную сферу, а также, по аналогии, сферу желаний: различие между ценностным ответом и ответом на приятное. Мы подробно рассмотрели это различие в нашей книге «Christliche Ethik» («Христианская этика»), поэтому ограничимся здесь тем, что укажем на него*.

Но прежде всего следует предостеречь еще от двух возможных ложных толкований. С термином «ценность» часто связывают отход от конкретных объектов в сторону абстрактного. Нужно со всей решительностью сказать, что в отношении рассматриваемого здесь понятия ценности совершенно не идет речи о бегстве в сферу абстрактного.

Ценности также многими рассматриваются как некие абстрактные принципы, призванные заменить реальные заповеди живого Бога.

Это не так: ценности в нашем смысле, и особенно качественные ценности, представляют собой отблеск бесконечной славы живого Бога — послание Бога, заключенное во всех сотворенных вещах, и совершенную, последнюю

* Во избежание недоразумений я, однако, хочу подчеркнуть, что мое понятие ценности ни в малейшей степени не связано с так называемой ценностной философией Риккерта. Оно отличается даже от того, что понимал под «ценностью» Шелер. Хотя для шелеровского понятия ценности и для моего общим является отличие ценностного от нейтрального, индифферентного бытия, однако необходимо подчеркнуть, что подлинная сущность «ценности» в нашем смысле не будет понята, пока четко не будут разграничены обе категории значимости только субъективно приятного и объективно полезного для меня, с одной стороны — и, с другой, категория ценностного.

реальность в самом Боге, поскольку последний является сущностью справедливости, добра, любви.

Здесь, однако, стоит еще раз указать на глубокое различие между удовольствием, основанным на самой ценности, и удовольствием, которое не является ее непосредственным следствием.

Примером первого будет то наслаждение, которое я испытываю от пребывания в какой-нибудь прекрасной местности. Ландшафт притягателен и восхитителен именно благодаря своей красоте, т. е. благодаря своей ценности.

Примером удовольствия, не основанного на ценности, может являться удовольствие, получаемое от принятия теплой ванны или от игры в карты. Здесь дело не в ценности, с которой связан соответствующий ответ с моей стороны: здесь идет речь об определенном качестве, которым обладает то, что доставляет мне удовольствие, и которое делает последнее объективно полезным мне, к тому же при условии, что теплая ванна нравится мне или карточная игра развлекает меня. Любая «привязанность», относящаяся к этому виду благ — таких благ, которые *приятны* в самом широком смысле слова, и при этом сами могут не быть носителями ценности, и уж во всяком случае привлекательны не по причине заключенной в них ценности, — радикально отличается от привязанности к объективным благам, привлекательность которых связана с их ценностью*.

Однако это глубокое различие в природе доставляющего удовольствие не обязательно является различием в объекте. Главное здесь — наша позиция по отношению к благу. Очень часто в отношении некоторых вещей, являющихся носителями высоких ценностей, занимают такую

* Интерес к прекрасной музыке, страстное желание ее слушать — это по своей структуре совершенно иная установка по сравнению с интересом к чисто развлекательному и субъективно приятному.

позицию, при которой они рассматриваются с точки зрения удовлетворения субъективных желаний.

Мы наблюдаем это, например, у крайних эстетов в их отношении к прекрасному. Конечно, это абсолютное извращение, поскольку красота недвусмысленно призывает к ценностному ответу, а такие эстеты не в состоянии постигнуть подлинную ценность прекрасного: они, несмотря на все свое поверхностное понимание знатоков, остаются слепы к действительной глубине прекрасного в природе и искусстве.

Но существуют блага, по отношению к которым возможны обе эти установки, причем без заметной перверсии. Например, мы можем получать удовольствие, нюхая цветок, и при этом думать лишь о приятности данного запаха. Но мы можем также постигать и *благородство*, высокую ценность этого цветка, возвышенный характер его аромата и испытывать «*fruitio*» (наслаждение), которое будет основано исключительно на ценностном ответе. В последнем случае удовольствие является следствием, «даром» ценности; в первом — оно чисто субъективно. Мы привели этот пример для демонстрации того, что нам не обязательно исходить из объекта, из природы блага, чтобы понять фундаментальное различие между обоими видами «*fruitio*» («наслаждающееся пользование»: контаминация собственно «*fruitio*» — наслаждаться, извлекать блага, и «*uti*» — пользоваться. — *Прим. перев.*). Это основополагающее различие выражается также в том, что в одном случае к благу стремятся как к средству удовлетворения субъективных потребностей; в другом случае — благо притягивает благодаря своей ценности. Благо здесь рассматривается не как средство получения удовольствия, а как нечто значимое само по себе, к чему мы хотим приобщиться по причине его ценности и того счастья, которое мы испытываем от соприкосновения с его внутренним достоинством.

Поэтому мы настойчиво подчеркиваем опасность изучения сущности любви на основе аналогий из той сферы, где удовольствие не связано с ценностью и где наша

установка по отношению к объекту совершенно иная. Ибо специфика любви — как мы скоро увидим — заключается в ее жертвенном характере, в ее трансценденции.

Любовь — это ценностный ответ

Существенным для любой любви является то, что любимый человек воспринимается как нечто прекрасное, драгоценное, достойное любви. Если человек для меня лишь полезен, если я могу употребить его качества с пользой для себя, то в этом случае отсутствуют предпосылки любви. Необходимая для любой любви жертвенность — будь то родительская любовь, любовь детей к родителям, любовь к друзьям или супружеская любовь — с необходимостью предполагает, что близкий человек представляется нам чем-то чрезвычайно ценным, прекрасным — объективно достойным любви. *Любовь — это ценностный ответ.*

Еще Аристотель заметил, что истинная дружба возможна лишь на основе добра, поскольку только в этом случае нас интересует в другом человеке его личность: и в этом ярко проявляется природа любви как ценностного ответа. Внутренняя заинтересованность любви существенным образом связана с личностью человека; в ней полностью тематизировано* его существование, все его существо. Если же человек только полезен мне в каком-либо отношении, является источником удовольствия, развлечений, как таковой не тематизирован полностью, — я не люблю его.

Если мне кто-либо лишь полезен, он не обязательно должен привлекать меня. Он может меня даже отталкивать, однако я все равно связан с ним, потому что

* У автора в понятии «тематичность» при всей схожести с традиционным феноменологическим термином «интенциональность» упор в большей степени делается на объекте как таковом. (Прим. ред.)

нуждаюсь в нем для достижения определенных целей. Чистая полезность не является даже основой для какого-либо удовольствия. Кроме того, в этом случае человек как таковой абсолютно нетематичен. Он интересует меня только как средство достижения чего-либо иного.

Этот вид заинтересованности в наибольшей степени удален от любви. Разумеется, человек, который первоначально интересовал меня лишь как «средство» достижения определенных целей, может проявить в той мере, в какой он мне полезен, и другие качества помимо тех, что обосновывают для меня его полезность — дельность, авторитет, связи и т. д., — например, надежность, порядочность, верность и пр., которые впоследствии могут явиться причиной любви к нему. Но тогда именно эти личные качества, вызывающие любовь к нему, и следует четко отделить от чистой полезности.

Однако для пробуждения любви мало не только «полезности» для меня человека: даже когда он просто развлекает меня, этого вида удовольствия недостаточно, чтобы пробудить любовь. Представим себе, что какой-то человек против своей воли выглядит комично и вызывает смех. Мы можем получить удовольствие в его обществе, хотя он ни в коей мере не является привлекательным. Он может быть глуп, даже пошл, однако благодаря своему невольному комизму страшно нас развлекает, как, например, стихи Фридерики Кемпнер.

Такой комизм может быть обусловлен даже чем-то недостойным, и развлекаемость здесь является удовольствием, которое несомненно не основано на достоинствах человека. Нетрудно видеть, что такое удовольствие, такая развлекаемость не в состоянии обусловить любовь*.

* Но тем самым мы не хотим сказать, что умение быть комичным само по себе не является ценностью. Оно не является ценностью личности, но может являться своего рода эстетической ценностью, которая конституируется «вне» человека, являющегося комичным, и которая не возвышает его.

Здесь также человек как таковой не тематичен; мы получаем удовольствие от его комических черт, так что он в данном случае функционирует как бы в роли объекта. Он даже не более тематичен здесь как личность, чем тот, кто интересует меня с точки зрения пользы, которую он может мне принести.

*Ценностная основа любви должна быть
связана с полной тематичностью
любимого человека как личности*

Но даже тогда, когда человек развлекает нас не бессознательно, а намеренно, как, например, шуты при дворах средневековых вельмож, — и это поведение как таковое не может служить основанием любви*. Хотя удовольствие здесь и основано на ценностях и человек уже гораздо более тематичен, чем в двух вышеупомянутых случаях, однако ценностная данность и основанное на ней удовольствие, которое мы получаем в обществе развлекающего нас человека, существенно отличаются от тех, что можно обнаружить в любви. В любви ценность, а также основанное на ней удовольствие имеют такой характер, что они связаны с абсолютной тематичностью человека как личности. Если кто-либо развлекает нас своим остроумием, своим даром собеседника и его общество приятно нам, то здесь можно говорить о симпатии, но никак не о любви. Все это с определенной точки зрения доставляет мне удовольствие, однако такой притягательности человека еще недостаточно для того, чтобы сделать его личность полностью тематичной и окружить его как

* Особый случай мы имеем, когда комический персонаж играют актеры. Здесь к ценности, которой обладает сам комизм, добавляется еще актерский талант, воплощение. Эта последняя ценность еще на одну ступень ближе к личности, чем это наблюдается в случае шутовского розыгрыша.

личность таким блеском, придать ему такую ценность, которые свойственны любимому человеку во всех формах любви. До тех пор пока функция человека заключается лишь в том, чтобы развлекать меня, он остается своего рода средством и не тематичен в полной мере как личность. В любви соответствующие ценности и наслаждение ими должны быть связаны с человеком как личностью, а сам он в них должен являться главной темой. Если, к примеру, кто-либо обладает поэтической натурой, если притягателен весь его образ жизни, то такая ценность несомненно украшает этого человека как такового и в наслаждении ею его личность полностью тематична. Это тем более справедливо в том случае, когда ценностью является высокий духовный мир, которым живет данная личность и который восхищает и привлекает меня. Любая попытка рассматривать такого человека как средство приобщения к этому духовному миру потерпела бы неудачу, поскольку исчезло бы восхищение этим миром. Такая ценностная данность столь тесно связана с личностью, что она украшает, облагораживает человека как такового, тематизирует его и делает наше восхищение восхищением именно этим человеком как личностью: все это относится в еще большей мере к нравственным и религиозным ценностям. Если кто-то привлекает меня своим великодушием, целомудрием, своей добротой — или своей глубокой набожностью, любовью к Христу, то эти достоинства столь тесно связаны с личностью, что мой взор, привлеченный ими, с особой силой сосредоточивается на их персональном бытии.

Любовь во всех своих формах подразумевает осознание высокой ценности любимого человека и ценностной данности, столь тесно связанной с личностью, что человек представляется мне прекрасным и дорогим *сам по себе*, а вся его привлекательность и то удовольствие, которое

доставляет общение с ним, проистекают из этой его красоты и ценности как личности.

Здесь недостаточно подчеркнуть, что любовь является ценностным ответом и существенным образом отличается от всех остальных ответов на что-то просто важное для меня. Нужно указать также на то, что в любви такая ценностная данность выступает как фундамент и столь тесно связана с личностью, что человек как таковой, т. е. именно эта индивидуальная, уникальная личность в качестве субъекта, явлена мне как нечто дорогое, драгоценное, достойное любви и полностью тематизирована. Ценностная данность здесь такого свойства, что она возвышает и облагораживает человека как личность и совершенно исключается возможность отношения к возлюбленному как к средству, доставляющему радость и вызывающему восхищение.

Более того, как мы в дальнейшем подробно покажем, возлюбленный является для любящего не только носителем достоинств, не только отрадным воплощением подлинных ценностей, — он сам как таковой находится в фокусе внимания: его красота, его благородство, — он воплощает соответствующие ценности только свойственным ему образом.

Итак, любовь — это ценностный ответ; но чтобы вызвать любовь — в отличие от восторга, удивления или радости — необходимо, во-первых, чтобы наличествовали ценности определенного рода, а именно такие, которые придают блеск всему человеку, а во-вторых, эти ценности должны быть совершенно особым образом воплощены в нем*.

* В следующей главе, где нашей темой будет отличие любви от других ценностных ответов, мы рассмотрим и другие предпосылки любви, кроме указанной ценностной данности. Здесь же нам достаточно того, что любовь является ценностным ответом.

*Причины того, что не замечается
характер любви как ценностного ответа*

1. Смещение любви с установками, которые отличны от нее или вообще являются ее противоположностью

Характер любви как ценностного ответа часто не замечается потому, что в нашем конкретном отношении к любимому человеку с нашей любовью связаны и другие установки, которые, несмотря на эту тесную связь, имеют совершенно иную природу. Частично это такие установки, которые существенно отличаются от любви как своей мотивацией, так и структурно и качественно, но совместимы с ней. Как таковые они могут быть совершенно легитимны, даже являться носителями высоких ценностей; их сосуществование с любовью не причиняет вреда последней, пока они не стремятся заместить ее. Частью же это установки, которые не только по своей сути отличаются от любви, но и противоречат ее характеру. Это установки, которые, по мере того как возрастает их значение, загрязняют любовь, лишают ее подлинности.

Примером первого типа установок, которые часто сосуществуют с любовью и хотя по своей сути отличаются от нее, но не противопоставлены ей, может служить чувство уверенности в себе, защищенности, внушаемое нам человеком, полным жизненных сил и оптимистично настроенным. Его присутствие придает нам мужество, освобождает от чувства неуверенности. Насколько сама по себе такая установка легитимна, настолько же мало она имеет общего с любовью. Из такого отношения к человеку не следует, что мы любим его; также и любовь не влечет с необходимостью подобной установки. В дальнейшем мы подробно остановимся на этих установках и разберем их существенное отличие от любви.

Примером второго типа установок — установок, которые противоречат самому духу любви, является тщ-

славная гордость от обладания человеком, которого я рассматриваю как часть себя самого, а его достоинства — как ореол своего разросшегося эго. Такая установка может сосуществовать с истинной любовью, однако она не только по своей сути отлична от любви, но и противоречит духу любви и в той мере, в какой господствует в душе, загрязняет любовь, лишает ее подлинности.

Мы подробно рассмотрим в дальнейшем и эти побочные явления любви.

Мы упоминаем здесь эти два типа сопутствующих установок лишь потому, что часто привходящие обстоятельства приковывают наше внимание и мешают пониманию любви как ценностного ответа; если человек не дает себе труда пристальнее взглядеться в именно такой характер любви, увидеть ее «эйдос», он начинает смешивать ее с чуждыми ей по существу сопутствующими явлениями и ссылается на них в качестве доказательства того, что любовь существенно не отличается от стремления к удовлетворению своего желания — является чем-то вроде аппетита. Поэтому мы хотим уже сейчас подчеркнуть необходимость четкого различения любви и любых возможных элементов, сосуществующих с любовью в том или ином конкретном случае: *сосуществование объектов не должно побуждать нас к их отождествлению.*

2. Пробуждение любви в результате благоденствий при ближайшем рассмотрении оказывается доказательством того, что любовь является ценностным ответом

Следует предостеречь и от еще одного заблуждения. Могут сказать, что любовь не является ценностным ответом, поскольку любовь часто пробуждается в результате добрых дел. Ребенок любит взрослого в частности по той причине, что тот, например, дарит ему конфеты или игрушки. Мы можем полюбить человека потому, что

он сделал нам много доброго. Отсюда можно вывести, что мою любовь мотивируют объективные блага, которые я получаю от этого человека, а не красота и ценность, которые заключены в нем как таковом. Подобный взгляд на вещи банально выражает пословица «Путь к сердцу лежит через желудок».

Можно пойти еще дальше и рассматривать любимого человека лишь в качестве средства, источника благодеяний, считать, что интерес к нему основан исключительно на том, что мы получили от него и еще получим нужное нам.

Но очевидно, что все это было бы заблуждением. Это означало бы, что в тех случаях, когда любовь начинается с доброго поступка, игнорируется тот факт, что мотивацией любви являются именно те качества данной личности, которые засвидетельствованы и проявляются в совершении добрых дел. Как правило, совершение благодеяний свидетельствует о доброй натуре благодетеля, если только другие признаки не говорят об обратном. В доброй же натуре проявляются качества личности: ее великодушие, сердечность, способность любить. Как раз эти личные качества и вызывают любовь, а совсем не перспектива получения объективно полезного для меня. Для примитивной психики ребенка в отношении к нему того человека, который дарит ему конфеты или игрушки, проявляется его добрая натура; в акте дарения даритель раскрывается как «добрый», «любовно относящийся» к ребенку, и на эти-то личные качества и откликается любовь ребенка. Но как только даритель начинает чем-то тревожить его, как только поведение дарителя выдает противоположные качества и дарение тем самым лишается своего характера как свидетельства доброты — любовь прекращается.

То же самое касается тех случаев, когда с совершения благодеяния начинается и любовь между взрослыми. Именно личность проявляет по отношению ко мне свой добрый

характер и дает о себе знать особым образом, когда устремлена на меня. О совершенно примитивном непонимании личностных отношений говорит игнорирование того, что проявляется в акте, направленном на меня со стороны другого человека, когда от личности отделяется как бы безличное объективное благо, передаваемое воспринимающему, а дающий рассматривается лишь как причинно связанный с этим благом. На самом же деле главным в восприятии благодеяния является доброе, дружественное расположение ко мне другого человека: не только дружественное само по себе, а дружественное по отношению ко мне. Однако «доброе отношение ко мне» невозможно отделить от качества доброты как таковой в благодетеле.

Мы впоследствии подробно остановимся на том, какую роль играет влюбленность в нас другого человека в пробуждении ответной любви. Нет никаких сомнений в том, что на наше отношение к человеку определенное влияние оказывает и его дружеское, любовное отношение к нам. А из дальнейшего мы легко увидим, что обусловить нашу любовь в широком смысле этого слова доброе расположение к нам не может без связи со своеобразием личности как таковой.

Что одно такое доброе расположение не может являться основой любви, видно из того, что часто мы любим человека, хотя он и не сделал нам ничего доброго и даже не выказывает по отношению к нам дружеских чувств.

Прежде же всего нужно обратить внимание на то, что в тех случаях, когда дружеское, любовное отношение со стороны другого человека является первоначальным толчком нашей любви к нему, важными элементами становятся следующие: во-первых, проявляющееся в доброжелательном поведении дружеское отношение к нам говорит о таком качестве, как доброта, присущем данному человеку, и она как раз и есть то, что может пробудить любовь. Во-вторых, это ценностное качество

данной личности раскрывается перед нами с особой силой, когда эта доброта обращена именно к нам, а не к другому человеку. Данность личности и ее качеств может быть и совершенно иного рода — когда они предстают пред нами в некоем безличном виде, т. е. в виде гласной позиции. Например, мы можем узнать о доброте человека через его отношение к кому-то третьему, т. е. когда он еще предстает перед нами как «он»; и совершенно новым переживанием его доброты будет тот случай, когда она проявляется по отношению ко мне. Дружеское, доброе отношение к себе мы не только познаем — мы «чувствуем» его, оно согревает нас своим дыханием, оно трогает наше сердце. Равным образом и заключающаяся в этом отношении к нам доброта, обладая которой другой человек выступает перед нами как «ты», несравнима с абстрактной, не связанной напрямую с нами. Конечно, нас может глубоко тронуть и доброта, выказанная по отношению к кому-то еще. Однако, относясь непосредственно к нам, она красноречивей, интимней, личностней, и уже по этой причине ценность личности, проявляющаяся таким образом, еще больше способна пробудить любовь, обусловить дружеский, нежный отклик.

Таким образом, мы видим, что тот факт, что оказанные нам благодеяния могут вызвать в нас любовь к благодетелю, никоим образом не противоречит характеру любви как ценностного ответа.

3. Невозможность указать на мотивирующие любовь ценности говорит лишь о более глубокой, «индивидуальной» данности ценностей — о «совокупной красоте»

Мы не должны сомневаться в том, что любовь является ценностным ответом, даже несмотря на то обстоятельство, что на вопрос, почему мы любим человека, мы не в состоянии таким же образом сослаться на его достоинства,

как это имело бы место в случае просто уважительного отношения к этому человеку.

Во-первых, самих достоинств больше, чем ценностных понятий, и, уж конечно, видов достоинств больше, чем имеется имен для них. Но прежде всего в любви речь идет о совокупной красоте и ценности данной индивидуальности, о глубинном достоинстве, которое хотя и питается многочисленными жизненными, духовными и нравственными ценностями, однако не может быть ни разложено на эти составляющие, ни просто сформулировано подобно им, поскольку совокупная красота индивидуальности не подлежит классификации. В любви к другу и в еще большей степени в супружеской любви особым образом проявляется центральный характер ценностной данности, т. е. ценность конкретной уникальной индивидуальности. Обуславливают, пробуждают нашу любовь красота и драгоценность данной уникальной личности как целого: можно сказать, красота особого «изобретения» Бога, воплощенного в индивидууме. Как уже говорилось, эта особая ценность данной индивидуальности, естественно, может питаться многими жизненными, интеллектуальными, моральными и другими качествами, такими как развитая индивидуальность или масштаб личности, — как по отдельности, так и в совокупности. Но до тех пор пока все это лишь отдельные достоинства, специфическое основание любви отсутствует.

Для того чтобы вызвать в нас любовь, перед нами должна проявиться как прекрасная и драгоценная индивидуальность всей личности в целом. То обстоятельство, что человек, обосновывая свою любовь, не может сослаться просто на надежность своего избранника, на его честность, ум, духовную привлекательность и т. д., не только не опровергает характер любви как ценностного ответа, но и показывает нам, что предпосылкой любви может быть только очень глубокая, центральная ценностная

данность: мы можем также сказать, что это обстоятельство особо ярко показывает нам характер любви как ценностного ответа, обращая наше внимание на тот вид ценностной данности, который имеет место в любви.

Взгляд на «совокупную красоту» как на «следствие», а не как на причину любви

Необходимо рассеять недоразумение и совершенно иного рода. Кто-нибудь мог бы посчитать, что блеск достоинств любимого человека является не основанием, а результатом любви. Мы могли бы услышать следующее: предположим, любимый человек является не источником наших субъективных удовольствий, а предстает перед нами как прекрасная и драгоценная личность. Такая ценностная данность есть коррелят любви в том смысле, что любимый человек наделяется блеском достоинств в результате нашей любви к нему. Он кажется нам прекрасным по причине нашей любви к нему, а не наоборот, когда мы любим его потому, что он прекрасен.

Но примат любви над ценностной данностью может быть интерпретирован и в другом смысле. Он может означать, что любовь является условием постижения нами другого человека в его красоте, и здесь нам открывается та великая истина, что в нежном участии к другому человеку у нас открываются глаза и мы обретаем способность видеть те достоинства, которых в своем безразличном отношении не замечали раньше. Это особый случай всеобщей взаимосвязи любви и познания.

Примат любви над ценностной данностью можно интерпретировать и в противоположном смысле, а именно так, что любовь побуждает нас наделять любимого всевозможными достоинствами. В то время как в вышеупомянутом случае любовь делает нас зрячими и помогает нам познать то, что существует на самом деле, —

согласно этой трактовке, любовь питает в нас иллюзии. Тогда любовь была бы причиной того, что любимый человек представлялся бы нам в ложном свете, что мы, так сказать, сами наделяли бы его несуществующими достоинствами, — он казался бы нам прекрасным лишь в результате нашей любви к нему.

Наконец, примат любви можно понимать в совершенно ином смысле: как если бы наша любовь актуализировала в любимом человеке новые достоинства. Здесь идет речь о влиянии того, что человек является предметом любви, на раскрытие его личности, по аналогии с влиянием любви на самого любящего. Любя или будучи любимыми, мы актуализируем в себе новые, более глубокие слои своей личности. Это большая, важная тема, к которой мы еще вернемся. Габриэль Марсель убедительно показал влияние влюбленности в нас другого человека на актуализацию нашей личности как таковой.

Здесь нет необходимости останавливаться на этой проблеме, так как последняя трактовка совершенно не противоречит характеру любви как ценностного ответа. То, что любовь оказывает благотворное воздействие на того, кого любят, то, что влюбленность в нас другого человека приводит к расцвету в нас новых качеств, не только не противоречит тому факту, что любовь сама возгорается от красоты индивидуальности любимого, но и подтверждается этим фактом, как мы увидим в дальнейшем.

1. Любовь предполагает предварительное познание достоинств и одновременно помогает нам лучше видеть ценности

Утверждение примата любви над познанием ценностей в некотором смысле заключено в шелеровском понимании любви. Однако насколько истинно то, что любовь помогает нам лучше видеть ценности, — ведь когда мы

относимся к кому-либо с любовью, то обнаруживаем в человеке достоинства, которых не видели раньше, при равнодушном к нему отношении, — настолько же неверно и отрицать, что любовь сама уже предполагает познание ценностей и что она в соответствии со своей сущностью отвечает на них, т. е. вызывается ими. Это взаимный процесс, как мы показали в нашей более ранней работе («Нравственность и этическое познание ценностей»).

Познание ценностей является предпосылкой возникновения любви. Но любовь делает нас способными к новому и более глубокому ценностному познанию. Это последнее, со своей стороны, служит основанием новой и более глубокой любви, а она, в свою очередь, дает толчок еще более глубокому познанию. Поэтому совершенно правильно подчеркивать важную роль любви в познании ценностей, однако было бы большой ошибкой не замечать того, что для возникновения любви уже требуется определенная степень ценностного познания. Когда Ромео впервые видит Джульетту на маскараде и воспламеняется любовью к ней, ему вначале открываются ее красота, грация, целомудренность и уж затем следует отклик любви. Ведь Ромео любил другую девушку, пока не оказался на маскараде у Капулетти.

Если взять совершенно другой тип любви, то, например, почтительная любовь, которую питает Лючия к отцу Христофоро в «*Primessi Sposi*» Манцони, является очевидным ответом на его доброту, благочестие, ореол святости, окружающий этого человека.

Было бы нелепо думать, что мы не можем открыть достоинства в человеке, если не любим его, — и столь же нелепо отрицать, что в любовном отклике уже содержится отношение к красоте, ценности любимого человека и что любовь неотделима от сознания того, что этот человек достоин любви, заслужил ее. Любая попытка игнорировать характер любви как ценностного ответа

приводит к тому, что либо она представляется чем-то произвольным и иррациональным, либо выдумываются другие ее основания. Позднее мы подробнее рассмотрим эту проблему. Здесь будет достаточно отметить, что то обстоятельство, что любовь обостряет наше видение ценностей, нисколько не противоречит тому факту, что любовь предполагает предварительное познание ценностей и возгорается от блеска достоинств другого человека. Если мы только утверждаем, что любовь обладает приоритетом по отношению к определенному ценностному познанию, — то нисколько не противоречим характеру любви как ценностного ответа. Тем не менее в начале процесса имеет место познание ценностей, которое является предпосылкой любви, более того — обосновывает ее.

2. Не любовь, а другие установки делают нас слепыми и приводят к тому, что мы наделяем любимого человека иллюзорными достоинствами

В нашем контексте прежде всего представляет интерес такое понимание примата любви, согласно которому любовь заставляет нас питать иллюзии, так что любимый человек представляется нам хорошим, прекрасным и благородным лишь потому, что мы его любим. Такое понимание любви, тот бесспорный факт, что любимый человек является нашему сознанию как нечто прекрасное и драгоценное, истолковывает таким образом, что действительное *principium* (первопричина) становится *principiatum* (вторичным). Помимо этого, «эффект» любви представляется как что-то иллюзорное. Предполагается, что любящий приписывает любимому достоинства, которых тот на самом деле полностью лишен.

Таким образом истолкованная любовь напоминает состояние, известное в литературе как результат воздействия «любовного напитка». Я имею в виду не любовный напиток в вагнеровском «Тристане», не вызывавший

любовь, а лишь устранявший препятствия, мешавшие объяснению в уже существовавшей глубокой любви. Я имею в виду любовный напиток из «Сна в летнюю ночь» или снадобье, которое Мефистофель дает Фаусту и о котором говорит: «Он, выпив это зелье, узрит Елену в каждом женском теле». В этом случае любовь рассматривают как зов плоти, как влечение, которое инстинктивно заложено в нас независимо от выбираемого объекта: это совершенное непонимание сущности любви. Такой взгляд на любовь не только отвергает ее характер как ценностного ответа, но и лишает ее даже интенциональности.

В нашем контексте не очень важно различие между взглядом на любовь как на половой инстинкт, что мы имеем у Фрейда, и ее пониманием как более возвышенного духовного влечения, хотя, естественно, в другом отношении теория любви как сублимированного полового инстинкта является несравненно более плоским заблуждением и предвзятой конструкцией. Любая попытка представить любовь как имманентное движение нашей души, как потребность — в противоположность любви как ответу, а ценностную данность в любимом человеке как продукт этой потребности, как некую иллюзию, подобную иллюзорному восприятию желтого цвета после приема сантонина, — является типичным примером той пагубной тенденции, когда хотят выйти за пределы непосредственно данного и считают при этом, что будут ближе к реальности, если заглянут «за обратную сторону» данности и «объяснят» ее, т. е. сведут к чему-то другому. Такая позиция сходна с суеверием. Думают, что проникнут глубже в сущность вещей, если проигнорируют интеллигибельность недвусмысленно данного и будут рассматривать как подлинную реальность нечто радикально ему противоречащее. Любовь совершенно определена дана нам как ответ; любой непредвзятый взгляд на ее сущность покажет ее несомненный интен-

циональный характер, внутреннюю смысловую связь между красотой и ценностью человека и любовным откликом.

Мы противопоставим этим попыткам сведения любви к тому, что радикально противоречит ее сущности, рассмотрение самих переживаний, к которым ее желают свести. Во всех тех случаях, когда предпринимаются подобные попытки редукции, лучшим средством является демонстрация примеров, к которым может быть применено подобное толкование, ложно применяемое к совершенно иному.

По отношению к тому, кто думает, что любые вещи сводимы к ассоциациям, самым лучшим будет продемонстрировать случаи действительных ассоциаций, чтобы тем самым довести до абсурда подобную редукцию. Итак, мы рассмотрим здесь случаи, когда наше отношение к другому человеку действительно приводит к тому, что мы приписываем ему достоинства, которыми он не обладает, т. е. строим иллюзии на его счет.

Чувственность

Случается, что мужчина, возбужденный своими плотскими желаниями и находясь в обществе женщин, представляет их себе более привлекательными, чем они есть на самом деле. Это реальный фактор нашей природы, наша потребность, побуждающая нас видеть людей в определенном свете, не соответствующем их истинному характеру и достоинствам. К этому случаю подходят уже процитированные слова Мефистофеля: «Он, выпив это зелье, узрит Елену в каждом женском теле».

Однако сопоставив этот пример с подлинной любовью, мы ясно увидим их абсолютное различие. Для любви характерна жертвенность по отношению к другому человеку, полное принятие его существования, необыкновенная солидарность с ним. В случае же изолированного чувственного влечения об этом не может быть и речи.

Наш партнер может быть привлекателен, может нравиться, но как личность он не тематичен. Человек заперт в своей имманентности, отсутствует жертвенный жест, сознание любвиной ценности партнера — того, что он достоин любви.

Тщеславие

Конечно, мы можем питать иллюзии и в отношении людей, которых мы действительно любим, но эти иллюзии будут плодом не любви, а сосуществующих факторов. Так, стать жертвой иллюзий в отношении любимого человека можно в результате тщеславной гордости. Те родители, которые, помимо того что любят своих детей, еще относятся к ним как к продолжению своего «я», склонны приписывать им несуществующие достоинства, поскольку этого требует их гордость. Мои дети без сомнения талантливы, они необыкновенны во всех отношениях, ведь это *мои* дети, — так думают многие матери и отцы. Однако такая убежденность является результатом не любви, а высокомерия, трансформированного себялюбия, и, поскольку другого человека считают частью самого себя, тщеславие заставляет приписывать ему качества, которых он полностью лишен: начинают действительно верить, что эти качества просто из ряда вон выходящие.

Понятно, почему в данном случае эту «иллюзию» считают продуктом любви: ведь те же самые родители действительно могут любить своих детей, помимо того что относятся к ним как к продолжению собственного «я». Хотя подобная солидарность, проистекающая из сознания своего разросшегося «я», не имеет ничего общего с любовью как таковой, она может, тем не менее, сосуществовать с истинной любовью. Но, конечно, тщеславие пагубно сказывается на любви. Оно подтачивает и загрязняет ее — однако не уничтожает. Такое сосуществование гордыни и

любви приводит к тому, что на любовь ложно возлагают ответственность за возникшие иллюзии.

Слепая жажда счастья

Другой случай, когда любимому приписывают несуществующие ценностные качества, — это случай человека, который во что бы то ни стало хочет вытянуть счастливый жребий. Здесь мы имеем не гордыню, не солидарность разросшегося «я», а слепую жажду счастья, которая заставляет его усиленно искать любви. Он хочет безоговорочно и страстно любить, поскольку это прекрасно и делает счастливым; отсюда его желание видеть своего избранника верхом совершенства, ведь тогда он сможет считать свое чувство большой любовью, а себя — счастливейшим человеком. Сюда может примешиваться желание не быть обделенным, быть похожим на других. Человек не хочет быть менее счастлив, чем другие, как в отношении брака, так и в отношении детей. При этом может иметь значение и та социальная роль, к которой человек стремится. Для него столь важна удача, что он скорее будет строить иллюзии, чем признается себе, что не нашел идеала, которого искал. Именно усиленные поиски любви, взвинчивание себя и является признаком того, что такому человеку не дано испытать полноты истинной любви. Истинно любящий, чья любовь нашла отклик, счастлив и не нуждается в подобном взвинчивании. Он не будет искать в любви средства достижения счастья, он подарит ее любимому, поскольку последний заслуживает ее и он не может не любить его. Он столь ясно видит красоту любимого человека, что ему не требуется придумывать достоинства, которых тот не имеет.

Он не сравнивает свое счастье со счастьем других, соперничество совершенно неважно для него, ибо характерной чертой настоящей любви как раз и является то, что внимание в такой степени сосредоточено на

любимом и человек столь полон им, что не может идти речи ни о каком сравнении.

Таким образом, и эта форма идеализации человека, которого любят и хотят любить, является следствием не любви как таковой, а слепой жажды счастья — установки, которая прямо противоречит любви, хотя и может сосуществовать с любовью определенного рода.

Наивность любящего

Однако существует — и мы рассмотрим это подробнее позже — одна черта, которая присуща собственно любви и которая служит причиной того, что любовь называют слепой. В противоположность уважению или восхищению, которые мы выказываем по отношению к человеку из-за его конкретных качеств, любовь относится ко всей личности в целом. Ее условием является ценностная данность всего человека и его индивидуальности, однако в любовном ответе заключен некий кредит доверия красоте другого человека, который превосходит те частности, что мы уже успели воспринять.

Такое «извлечение» линии красоты и ценности другого человека не является иллюзией, вызванным им «миражом», а также не может быть отделено от характера любви как ценностного ответа. Это присущая любви как ценностному ответу черта, взаимосвязанная с абсолютным характером любви. Ценностная данность другого человека, которая стала очевидной нам, ранит наше сердце и пробуждает любовь. С этой раной связано изливание света познанной ценности на всю личность любимого человека. Он представляется нам не только украшенным этой ценностью — он весь как целое, как индивидуальность становится прекрасен, драгоценен. Но любовь обращена к другому таким образом, что как бы извлекает эту кардинальную линию совершенства из всех уголков его существа, не обязательно впадая при этом в иллюзию. Мы говорим «не обязательно»

но», потому что есть наивные люди, которые столь же наивны в любви, как и в своей вере, в познании и т. д. Эта наивность представляет собой общезначимую черту таких людей и сказывается, как и во всем, также и на их любви. Подобно тому как они верят всему, что им говорят, точно так же они и наивно полагают, что, например, девушка, в которую они влюблены, является сущим ангелом, наделена всеми добродетелями. Они извлекают упомянутую линию совершенства наивным образом. Относительно периферийной ценностной данности достаточно, чтобы весь человек показался им прекрасным, хотя они еще не имели возможности как следует познакомиться с его индивидуальностью.

Однако было бы неправильным приписывать любви или влюбленности как таковой подобное визионерство и считать, что наделение любимого человека всеми мыслимыми достоинствами является необходимым следствием любви. Мечтательность — это следствие наивности некоторых людей, и такие люди становятся жертвой иллюзий, самообмана также и тогда, когда они не находятся в состоянии влюбленности. Они верят людям с первого слова и некритично думают, что первый встречный поступает из лучших побуждений.

Главным для нас является то, что любовь как таковая представляет собой ценностный ответ и условие ее пробуждения — ценностная данность. Для того чтобы вызвать мою любовь, человек должен явиться мне как нечто прекрасное и драгоценное — и здесь мы подходим к решающему пункту. Абсолютно ошибочен такой взгляд на любовь, согласно которому она, вместо того чтобы быть ответом на данность ценности в другом человеке, вызывает иллюзию того, что наш возлюбленный прекрасен и достоин любви. Любовь как таковая не слепа.

Интерпретация любви как средства удовлетворения имманентного «аппетита»

1. Различие между «аппетитом» и ценностным ответом

Однако необходимо рассеять еще одно недоразумение. Совершенно не понимают сущности любви те, кто считает любовь неким желанием, влечением и видит в ней аналогию в сфере духовного таким инстинктам в сфере физического, как жажда.

Хотя в этом случае красоту любимого, его привлекательность не считают иллюзией, миражом, вызванным любовью, однако сводят ошибочно к средству удовлетворения желания. Это заблуждение является не одной из интерпретаций любви, а интерпретацией всех возможных форм интереса к чему-либо — игнорированием существа ценностных ответов вообще, игнорированием самой ценности.

Я подробно говорил об этом в моей книге «Христианская этика».

Существуют человеческие установки, укорененные в субъекте, актуализация которых объясняется из расположения, потребностей человека. Таковыми являются в сфере телесного — жажда, в сфере духовного — стремление раскрыть свой талант, а в сфере психического — потребность в обществе. Эти потребности играют большую роль в нашей жизни. Характерным для них является то, что они вызываются не объектом и его значимостью, а возникают спонтанно в самом человеке: они, так сказать, ищут объект, способный их удовлетворить.

Напротив, во всех ответах, и особенно в ценностных ответах, именно объект и его значимость вызывают к жизни соответствующую установку. Во всех потребностях желание является *principium* (первичным), а объект — *principiatum* (вторичным), в то время как во всех ответах, наоборот,

первичен объект, а установка субъекта вторична. Все потребности заключены в человеческой природе, и объект становится значим в той мере, в какой существует потребность, вне зависимости от значимости его самого по себе. Его значимость для человека заключена в его способности удовлетворить ту или иную потребность. Если бы потребности, инстинкта, желания не существовало, тот же самый объект, притягательный в данный момент для нас, не имел бы такой притягательной силы и не был бы для нас значим. Страдая от жажды, мы ищем воду. Но жажда не является ответом на существование воды.

Важнейшим отличием ценностного ответа от «аппетита» является, во-первых, то, что при ценностном ответе значение объекта заключается не в его субъективной или объективной способности удовлетворять человеческие потребности, а в том, что он значим сам по себе. В ценностном ответе тематична ценность вещи, в желании — удовлетворение потребности.

Во-вторых, при ценностном ответе интерес к объекту основан на ценности. Человек интересуется предметом из-за его ценности, его внутренней значимости, не зависящей от того, кто интересуется предметом. Ценностный ответ мотивируется ценностью, он вызывается ценностью объекта. Напротив, желание возникает в самом человеке, и он обращается к объекту потому, что тот в состоянии удовлетворить его потребность, потому, что *нуждается* в данном объекте, — и этот последний лишь *благодаря этому*, а не по причине своей ценности становится для него объективным благом.

2. *Формы легитимного сосуществования «инстинкта» и ценностного ответа*

Это фундаментальное различие, однако, не означает, что некоторый объект не может нас одновременно при-

влекать и волновать и по причине своей ценности, и потому, что он удовлетворяет какую-либо потребность. Другими словами, часто бывает так, что потребность и ценностный ответ сосуществуют в определенном поведении или в какой-либо деятельности. Например, человек, обладающий большим преподавательским талантом и поэтому стремящийся реализовать этот талант, тем не менее, обучая других, может совершенно сосредоточиться на ценности, заключающейся в том, чтобы передавать людям знания по данному предмету. Предположим, что это человек, преподающий философию. Хотя он и чувствует тягу к ней, хотя он и занимается ею для того, чтобы реализовать свои способности, однако мотивировать его деятельность может и ответ на ценность истины, и желание заложить ее в души многим. Когда он преподает, это является подлинной темой его деятельности. Важно понять, что хотя то и другое — влечение и ценностный ответ — различаются по своей сути, однако они могут и органически сосуществовать: более того, отсутствие влечения не обязательно приводит к тому, что ценностный ответ становится чище. Загрязнение ценностного ответа будет происходить лишь в том случае, когда основной темой вместо ценностного ответа станет страсть к преподаванию или, тем более, когда она в качестве мотива вытеснит ценностный ответ. Сущность ценности такова, что она становится основной темой, и наше отношение к вещи, обладающей этой ценностью, прежде всего должно определяться ее ценностью. Как только для преподавателя философии раскрытие собственного таланта становится главной темой — ценностный ответ загрязняется, и мы имеем серьезную перверсию.

Однако и то обстоятельство, что желание, потребность в чем-либо способствуют тому, что мы начинаем видеть ценность объекта и относиться к ней с уважением, не может служить аргументом в пользу того, что

ценностный ответ по сути не отличается от некоего «аппетита».

Например, человек, долго пробывший в одиночестве и, так сказать, стосковавшийся по человеческому обществу, встречая кого-либо, яснее, чем обычно, видит ценность простого человеческого общения. Разумеется, здесь идет речь в первую очередь о признании объективного блага для меня, которого я был долгое время лишен. Его значение, его характер как дара выступает на передний план благодаря тому факту, что я в течение продолжительного времени был лишен его. Но, очевидно, было бы совершенно неверно сводить его значение к простому утолению потребности в человеческом общении.

Однако может быть и так, что не только проясняется значение какого-либо объективного блага, когда существует спонтанное влечение к нему, но и такое влечение делает нас восприимчивей к ценностям. Если человек долго не слушал музыки, если он изголодался по ней, то это обстоятельство может способствовать обострению нашей музыкальной восприимчивости, послужит выгодным фоном для того или иного музыкального произведения.

Но это ни в коем случае не означает, что красоту можно истолковать как обыкновенное средство удовлетворения желания. Как раз наоборот. Здесь можно говорить о таком всеобщем факте: мы становимся восприимчивей к ценности какого-либо объекта, если долгое время были его лишены. То, что мы перестаем воспринимать ценность вещи, к которой привыкли, свидетельствует о слабости нашей натуры. Но это не делает ценность как таковую значимой лишь в качестве простого средства удовлетворения потребности, а также не делает наше «*fu*» обыкновенным утолением желания.

Когда мы истосковались по музыке и это обстоятельство еще больше подчеркивает ее ценность, ясно, что красота

музыки не может рассматриваться как средство утоления музыкальной жажды, ибо сама эта тоска являлась ценностным ответом, а не влечением.

Даже в том случае, когда подлинное влечение призвано сделать нас восприимчивей, было бы большой ошибкой искать в этом влечении корни значимости для нас данной вещи или считать ценность средством удовлетворения соответствующего желания.

Поэтому нельзя отрицать, что некоторая доля чувственности, неопределенное томление, заключенное в этой чувственности, обостряют восприимчивость человека по отношению к подлинным ценностям. Тот, кто полон тоски по весне, лучше понимает ее необыкновенную поэзию, нежели совершенно равнодушный, трезвый человек. Это хорошо выразил Ганс Сакс в вагнеровских «Мейстерзингерах»: «Мой друг, в пору нежной юности, когда нашу грудь волнует могучее томление по первой любви...»

Тем более это касается любви — когда томление делает восприимчивей к достоинствам другого пола, предрасполагает к тому, чтобы обратить внимание на очарование, на красоту партнера, понять ее и оказаться под ее впечатлением. Но эта функция витального желания не может выступать аргументом в пользу сведения ценностей к средствам простого утоления этого томления или в пользу отождествления ценностного ответа — в случае любви — с самим витальным желанием. Мы уже видели, что одно с другим может органически сосуществовать, но при этом сохраняется фундаментальное отличие ценностного ответа от витального аппетита. В рассматриваемом же случае связь между ними такого рода, что желание носит явно выраженный служебный характер в отношении ценностного ответа. Назначение этого витального аппетита — сделать нас более способными к определенному типу любви, усилить нашу восприимчи-

вость к определенным личностным качествам и, таким образом, способствовать ценностному ответу любви. Такой же служебной функцией обладает по отношению к брачной любви вся чувственная сфера, но в последнем случае «служебность» отличается в той мере, в какой эта сфера является особым выражением и исполнением заложенного в такого рода любви стремления к union (союзу).

Все это мы уже подробно рассматривали во многих более ранних публикациях («Чистота и девственность», «Мужчина и женщины» и др.). Здесь достаточно отметить, что непозволительно заблуждаться относительно характера любви как ценностного ответа лишь на основании факта служебной функции желания в его сосуществовании с любовью.

Насколько нелепо отказывать любви в том, что она имеет характер ценностного ответа, и истолковывать ее как желание лишь на том основании, что это желание может выполнять по отношению к определенному рода любви некую служебную функцию, — вытекает также из того, что это, во-первых, имеет место только в брачной любви и совершенно не играет роли в других категориях любви, а во-вторых, это и в данном случае не является необходимым условием любви. Но, прежде всего, стоит только принять во внимание те случаи, когда желание выходит за рамки своей служебной функции и изолированно требует своего удовлетворения, как нам становится ясно, что этот изолированный половой инстинкт и брачную любовь разделяет настоящая пропасть. Этот пример показывает также, какая возникает перверсия, когда этот инстинкт обособливается, освобождается от своей служебной функции по отношению к любви и, таким образом, изменяет своему предназначению.

3. Анализ «тоски» по любви и ее «утоления» доказывает характер любви как ценностного ответа

Аргументом против характера любви как ценностного ответа не может служить тот факт, что многие люди тоскуют по любви. Нельзя отрицать того, что люди могут чувствовать, что способны полюбить еще до того, как кого-то конкретно полюбили. Бывает так, что они столь глубоко чувствуют и постигают красоту любви, что страстно стремятся полюбить. Может случиться, что им это не удастся, поскольку они не встретят человека, который был бы способен вызвать их любовь. Но может случиться и так, что они встретят такого человека и по-настоящему его полюбят. Но как тоска по любви существенным образом отличается от самой любви, так и любовь нельзя рассматривать как простое средство утоления этой тоски. Стремление к любви — это одно, а то, что происходит, когда стремившийся к любви находит того, кого он может полюбить, — это совершенно иное, нечто новое. В тех установках, которые являются настоящими желаниями и которые в своей сфере духовного соответствуют, например, жажде, удовлетворение и исполнение желания — по аналогии с утолением жажды водой — не служит причиной возникновения нового акта. Здесь человек просто чего-то жаждет и ищет той вещи, которая способна утолить эту жажду. Однако переживания того, кто тосковал по любви и наконец нашел человека, пробудившего его любовь, — это не только и не столько чувство удовлетворения от того, что эта тоска его больше не мучит. Напротив, он целиком сосредоточен на любимом человеке, его любовь — это ответ на красоту любимого, жертва ему; появляется совершенно новая тоска по единению с ним, *intentio unionis*, существенно отличающаяся от прежней тоски по любви. Счастье любви совершенно не имеет характера простого утоления тоски — это счастье от того, что существует такой человек, как любимый, это

имманентное счастье влюбленности, о котором мы еще подробно поговорим. Именно этот характер любви как чего-то совершенно нового — по сравнению с тоской по любви — ясно показывает, что любовь не является желанием.

Считать любовь желанием лишь на том основании, что в человеке живет тоска по любви, было бы столь же неправильно, как и считать тоску по вере доказательством того, что вера в Бога является желанием, а роль Бога заключается лишь в том, чтобы удовлетворить это желание. Точно так же мы могли бы рассматривать познание истины и вытекающие из него убеждения в качестве утоления некоего желания, а именно тоски по истине, свойственной человеку.

Любовь — это не прямолинейное продолжение тоски по любви, каким — в противоположность ей — является раскрытие таланта: прямолинейным продолжением стремления к этому раскрытию. Если, например, человек обладает большими актерскими способностями и испытывает потребность развивать их, то развитие этих способностей определяется той же самой темой, что и потребность. Между раскрытием таланта и соответствующей потребностью существует непосредственная смысловая связь. Совершенно по-другому обстоит дело в случае истинной любви. Нельзя отрицать, что подобные элементы часто вкрадываются в любовь, однако они противоречат сущности и духу любви и лишают ее подлинной красоты. Так, например, неприятное впечатление производят люди, для которых любовь — лишь возможность реализовать их потребность в заботе о ком-либо. Но как раз тот факт, что удовлетворение определенных потребностей, когда человек становится объектом последних, является диссонансом и противоречит сущности и гению любви, — ясно показывает нам, что собственно любовь не может быть истолкована как некое желание. Это станет еще более очевидным, если мы более тщательно исследуем тоску по любви. Ведь

существует два различных вида стремления к любви, причем мы сначала отвлечемся от совершенно элементарного желания быть любимым, от принятия любви, поскольку это нечто иное. В тоске по любви — в смысле возможности любить и особенно в смысле супружеской любви — следует различать две различные формы.

Первая является следствием знания о том, насколько это чувство глубоко и прекрасно, каким оно может быть источником счастья, а также следствием сознания того, что человек обладает великим любовным потенциалом, что он как таковой способен к сильной любви, можно сказать, предназначен для любви. Такая тоска не является желанием, она не имеет ни характера потребности, подобной потребности в обществе, ни характера переизбыточной внутренней энергии, стремящейся к своей реализации, как, например, стремление реализовать свой талант. Напротив, частично она есть ценностный ответ на красоту любви, на высокое объективное благо для человека, которое представляет собой любовь, — частично же она возникает как следствие предназначенности человека для счастья, как следствие сознания того, что человеку бытийно положено любить. Само отношение этой тоски, не являющейся «аппетитом», к истинной любви, вызванной индивидуальностью другого человека, — это не совсем то же самое, что отношение желания к его удовлетворению, и уж совсем не то, что отношение влечения к его утолению.

Однако существует и другая форма тоски по любви. Ей в меньшей степени свойствен характер подлинной тоски, она не является ответом на красоту любви — она, скорее, является таким состоянием, когда человек находится в постоянном ожидании, ищет любой возможности полюбить; сюда примешиваются и плотские желания. Это типичное состояние подростка. В этом случае нельзя говорить даже об устремленности к настоящей любви, это весьма периферийная любовь, смешанная со многими дру-

гими элементами, прежде всего чувственностью и присущей влюбленности повышенной возбудимостью.

Этот тип влечения к любви может встречаться и в более мягкой форме, как показано, например, в образе моцартовского Керубино. Он находится в таком состоянии, что готов влюбиться каждую минуту и любая девушка провоцирует его на это.

Этот тип влечения к любви является настоящим желанием в противоположность вышеупомянутой тоске. Но если человек, побуждаемый подобной тягой, приходит к тому, что начинает любить по-настоящему, то эта любовь ни в коем случае не есть непосредственное удовлетворение предшествовавшего ей влечения. Это последнее, являющееся лишь ответом на очарование другого пола, имеет потенциальное отношение к какой-либо женщине или мужчине. Но обретение соответствующего объекта совершенно не означает возникновения подлинной любви. Удовлетворение влечения — это обретение объекта с целью утоления этого желания. Если индивидуальность другого человека такова, что он вызывает истинную любовь в ищущем любви, то эта любовь является чем-то совершенно новым, а не переживается как удовлетворение предшествовавшего влечения — она разоблачает это влечение как нечто инфантильное, недостойное любви.

Истинная любовь дезавуирует это подростковое влечение, и вместо удовлетворения последнего человек переживает, так сказать, пробуждение от предшествующего, уже преодоленного состояния. Здесь мы ясно видим, что предрасположенность к влюбленности не может служить доказательством того, что любовь является своего рода влечением.

Нам могут возразить: а не свидетельствуют ли совершенно другие черты любви о том, что она все же является желанием, а именно — неким духовным жела-

нием? Разве человек не испытывает в любви, особенно в супружеской любви, удовлетворение, которое дает ему право сказать: ты являешься тем человеком, которого я ждал, по которому я томился; ты утоляешь всю мою тоску. Это ли не доказательство того, что по крайней мере супружеская любовь имеет характер духовного влечения? Она является томлением, заведомо мучающим человека, желанием, коренящимся в его природе, и роль любимого человека заключается в том, чтобы утолить это томление и желание с помощью своих особых качеств.

На это можно ответить следующим образом. Да, этот феномен «удовлетворения» является характерной чертой супружеской любви, в особенности, глубокой и счастливой любви: в любимом человеке видят исполнение всего, что томило, чего с нетерпением ожидали*. Но из этого чувства удовлетворения ни в коем случае не следует, что любовь является желанием. Во-первых, чувство удовлетворения столь же свойственно сфере ценностных ответов, как и сфере желаний, хотя оно и имеет в каждом из этих случаев совершенно различный характер вследствие глубокого различия одной и другой сферы. Во-вторых, может быть и так, что на одну и ту же вещь мы реагируем как ценностным ответом, так и желанием. Поэтому то обстоятельство, что некоторый объект одновременно и утоляет наш аппетит, совершенно не может служить доказательством того, что наш интерес к этому объекту представляет собой желание. Кроме того, нетрудно видеть, что утоление предшествовавшего томления в случае супружеской любви имеет совершенно иной характер по сравнению с простым утолением желания.

* Так, Кьеркегор пишет в своих дневниках: «Можно на самом деле поверить рассказам поэтов о том, что, когда человек впервые видит свою возлюбленную, ему кажется, будто он уже видел ее раньше и любовь, как и знание, является припоминанием».

Удовлетворение здесь — это, так сказать, некоторое дополнение, но не основное переживание любви; это следует уже из того, что оно не является необходимым даже для супружеской любви.

Блаженство любви выходит далеко за пределы удовлетворения томления. Например, удовлетворение желания, которое испытывает жаждущий, является просто успокоением, утолением. Удовлетворение в любви не имеет ничего общего с утолением желания. При этом мы даже не имеем в виду удовлетворение, имеющее место во взаимной любви: мы имеем в виду «удовлетворение» от обретения человека, который вследствие своей красоты и ценности обладает всем тем, чего мы так страстно желали. Ведь любовь является не «умиротворением», прекращением томления, а чем-то совершенно новым, тематически и содержательно независимым от этого удовлетворения. То, что в желании составляет единственное значение объекта, в данном случае совершенно не является таковым — это некое избыточное дополнение; когда мы имеем дело с желанием, то удовлетворение как бы останавливает внутреннее движение и притупляет нашу заинтересованность, в то время как в любви оно означает усиление последней.

Все это станет еще очевидней, если мы примем во внимание, что даже «томление» является ценностным ответом, а не желанием. Это такой вид ценностного ответа, который тесно связан с особым подчинением. Как существует предчувствие, имеющее характер ценностного ответа, точно так же существует и схожее томление. Тоска, утоляемая в любви, не является желанием того, в чем мы нуждаемся и значение чего состоит в удовлетворении этого желания, — она заключается в устремленности к тому, что значимо само по себе, к миру благ, к блаженству, которое возможно лишь через приобщение к ценностям. Страстно желаемое может находиться в весьма отдаленной перспективе, однако оно всегда дано

нам как нечто ценное, значительное само по себе, а не как «используемое» по необходимости.

Подчинение в сфере имманентных влечений и в сфере ценностных ответов

Этот вид ценностного ответа очевидно предполагает подчинение человека определенным объектам. Однако было бы большой ошибкой думать, будто любое объективное подчинение имеет характер «пользования» или «потребности» в чем-то и поэтому любой основанный на этом подчинении акт является желанием. Желание не основано на подчинении в подлинном смысле этого слова. Для своего физического существования мы нуждаемся в воде или кислороде, однако мы не подчинены им в подлинном смысле слова. Настоящее подчинение имеет место скорее в нашем отношении к благу и его ценности — именно благодаря его ценности. В дальнейшем мы подробнее остановимся на сущности подчинения. Здесь нам достаточно указать на то, что сам факт подчинения не дает права рассматривать в качестве желания установку, основанную на этом подчинении. Если мы используем термин «подчинение» по аналогии, то необходимо подчеркнуть, что существует два типа подчинения: первый тип — это подчинение, имеющее место в желании, будь то «нужда» или «влечение»; второй тип мы наблюдаем в рамках ценностного ответа. Когда мы говорим, что человек подчинен миру нравственных ценностей, то это означает, во-первых, что он способен постигнуть эти ценности, осуществить нравственную установку, но прежде всего — что он объективно призван быть нравственным, что это объективно является его «raison d'être» («смыслом жизни»). Это не обязательно должно проявляться в некоем томлении. Однако такое переживание подчинения может иметь место — так сказать, «априорная» ориентация с ранней юности на нравственный мир.

Нетрудно видеть, что как нельзя отождествить предназначение быть нравственным с бессознательным стремлением к самосовершенствованию, так и «априорно» переживаемая ориентация на мир нравственных ценностей не имеет ничего общего с желанием. Ибо в обоих случаях тематично не неосознаваемое объективное либо осознаваемое «желание» и его удовлетворение, а нравственный мир ценностей и следование ему. Здесь отчетливо проявляется уже упомянутое отличие ценностного ответа от влечения. В случае влечения тематично мое «желание», моя нужда, — объект значим для меня постольку, поскольку он утоляет это желание или вносит лепту в мое существование и совершенствование. В ценностном ответе темой является объект и его значение сами по себе: я обязан дать на них адекватный ответ *propter se ipsum* (ради них самих). Равным образом и в подчинении ценностям, и в «априорной» тоске по ним центр тяжести переносится на объект, в нем заключается смысл, он тематичен, он первичен. Значение объекта состоит не в удовлетворении желания и даже не в том, чем он является для меня и для моего развития, а в той ценности, которую он имеет как таковой. Мы подчинены ему потому, что он ценен, а не наоборот: он значим лишь постольку, поскольку мы подчинены ему.

Этот тип подчинения принимает свою высшую форму в подчинении человека Богу, что выразил бл. Августин: «*Fecisti nos ad te, Domine*» («Для Себя нас создал, Господи»).

Между личностью и объектом существует отношение сущностного подчинения. Это сущностное подчинение не только ничего не отнимает у личностной трансценденции, но как раз и проявляется в ней особым образом. Так же неверно истолковывать основополагающие ценностные ответы в качестве чисто «случайных», как и рассматривать их в качестве имманентных желаний. Любовь к Богу, ценностный ответ на нравственные и нравственно значи-

мые ценности, как и ценностный ответ на истину, несомненно, относятся к другому типу ценностных ответов, нежели ответ на привлекательность какой-либо местности, с которой я случайно познакомился в путешествии.

Жизнь полна неожиданностей. И если мы, как христиане, убеждены в существовании провидения, то мы ясно видим различие между ситуациями, в которых мы реагируем на то, чему мы объективно подчинены, т. е. ситуациями, которые имеют «утоляющий» характер, — и такими ситуациями, в которых мы отвечаем на что-либо, чему мы не подчинены.

Примером первого типа ситуаций можно назвать встречу с человеком, который вызывает у нас глубокую любовь и который кажется нам исполнением того, чего мы так долго ждали. Примером второго типа ситуаций может служить встреча с человеком, который нас заинтересовал и которого мы ценим во многих отношениях, но про которого мы не можем сказать, что нам было «суждено» его встретить, что в этой встрече заключено исполнение чего-то значительного.

Поэтому альтернатива между установками, присущими самой природе человека, и элективными установками ошибочна. При этом элективные, т. е. свободно выбираемые, установки противопоставляются таким, которые основаны на объективном подчинении. Объективное подчинение принимается в расчет лишь в отношении установок, имеющих характер желания.

В противоположность такому взгляду следует подчеркнуть, что, во-первых, здесь недостаточно ясно понимается свобода как таковая. Онтологическая свобода не только не исключает осознания обязанности поступать в той или иной ситуации определенным образом, но и достигает своей высшей точки в случае следования нравственной заповеди.

Существуют случаи, когда нам предоставлено сделать нравственный выбор. Если в гостях нам предлагают два блюда, то выбор полностью остается за нами. Таковую свободу, не связанную ни с какой моральной заповедью, моральным призывом, следует четко отличать от онтологической свободы, от состояния, не определяемого никаким принудительным фактором. Произвол не имеет ничего общего с онтологической свободой, присущей любому волевому акту. Конечно, и в произвольном выборе наличествует онтологическая свобода. Однако она присутствует в более ярко выраженном виде там, где мы следуем призыву нравственно значимых ценностей, где мы исполняем моральную заповедь, где мы делаем богоугодное употребление из нашей свободы и где, к тому же, к онтологической свободе добавляется нравственная свобода.

Случайный характер, который присущ элективному в противоположность основанному на объективном подчинении, относится лишь к тем случаям, когда нам предоставлено сделать и нравственный выбор. Только этот случай может рассматриваться как противоположность объективному подчинению. Свободный акт, при котором мы следуем нравственной заповеди, поступаем так, как мы объективно обязаны поступить, не содержит ничего случайного и совершенно не противоречит объективному подчинению. Мы объективно подчинены Богу; мы созданы объективно для того, чтобы обрести блаженство, достичь вечного единения с Богом, достичь святости, однако все это возможно лишь в том случае, если мы скажем свое свободное «да», дадим ценностный ответ Богу, Его заповедям и миру нравственно значимых благ. Несмотря на объективное подчинение, Бог ставит в зависимость от нашего свободного ответа достижение нами того, к чему объективно призваны. Нельзя не видеть глубину и полную противоположность этого свободного «да» всему «случайному».

Кроме того, рассматриваемая альтернатива ложна еще и по той причине, что она не оставляет места рациональным ответам, особенно эмоциональным ответам, которые хотя и не столь свободны, как воля, однако все же не имеют характер желания, т. е. не являются неизбежным влечением нашей природы, наподобие инстинктов.

Радость по поводу раскаяния грешника хотя и не свободна в том же смысле, что и воля и поступок, однако это не делает ее желанием — она является аффективным ценностным ответом.

Объективное подчинение не только и не столько в сфере телеологических влечений, но и в сфере ценностных ответов — по причине ценности как таковой

Другая ошибка заключается в том, что, рассматривая объективное подчинение, берут в качестве примера инстинктивное. О голоде и жажде можно сказать, что их истинный смысл в том, чтобы обеспечивать тело необходимым питанием и жидкостью. Их можно считать средством достижения этой цели. Истинный смысл находится вне самих голода и жажды. Однако ситуация совершенно иная, когда речь идет о личностных актах, о рациональных ценностных ответах, таких как уважение, восхищение, любовь, раскаяние. Здесь не нужно искать истинного смысла вне этих актов, рассматривать их как средство достижения того, что лежит вне самого переживания. Поэтому объективное подчинение имеет здесь совершенно другой характер. Оно означает, что мы подчинены добру и его ценности в том смысле, что мы должны дать на него соответствующий ответ и, кроме того, что при известных условиях мы, обладая такой индивидуальностью, родственны ему, — причем подчинение проявляется именно в ценностном ответе, в способности дать такой ответ.

Смысл находится не вне сознательных персональных актов или за ними, а в них самих. Мы объективно призваны дать этот ценностный ответ.

К сожалению, такое объективное подчинение часто отождествляют с неким телеологическим влечением, которое проявляется как бы поверх личностного начала, как это действительно наблюдается в инстинктивном. Считается, что мы достигнем более глубокого понимания, если заглянем «за» сознательную сферу и будем рассматривать соответствующие переживания как простые «средства», телеологически обслуживающие объективную цель. По аналогии с голодом, который истолковывается как чистое «средство» достижения настоящей цели — питания организма — и значение которого не в самом переживании, а вне его, — считают, что и в случае всех духовных, сознательных переживаний более глубокий, объективный их смысл следует искать вне их, а не в них самих.

Принято считать, что, затрагивая объективное подчинение, мы покидаем область сознательного и должны сосредоточить свое внимание на «влечениях» и «силах» или телеологическом энтелехиальном движении, проявляющемся вне сферы сознательного существования.

В действительности существует объективное подчинение, которое как раз связано со способностью давать ценностный ответ, которое воплощается в этом ценностном ответе и при котором ценностный ответ совсем не имеет характера простого средства для достижения некоей цели. Телеологическое влечение — это всего лишь один из случаев подчинения, и оно ни в коем случае не может отождествляться с объективным подчинением как таковым. Оно не является даже типичным примером подчинения, и уж во всяком случае не самым существенным.

Заключение

Осознание различия между ценностным ответом и желанием как таковыми подготавливает почву для ясного понимания того, что любовь — это ценностный ответ, а не влечение. Действительный интерес к другому человеку, солидарность с его радостями и несчастьями, восхищение всем его существом — это недвусмысленный ответ на существование определенного человека, на красоту его личности. Несомненно, утверждать, что можно полюбить человека, не узнав его предварительно, и что знакомство служит лишь для утоления любви, — значило бы совершать насилие над разумом. Любовь, в первую очередь, не желание, а ценностный ответ на существование человека, и именно на существование совершенно конкретного человека. Это ясно уже из того, что внутренний порыв, пламя любви не гаснет после того, как мы встречаем любимого человека, а только сильнее разгорается.

Мы видели, что опровержением характера любви как ценностного ответа не могут служить ни феномен утоления в супружеской любви, ни подчинение любви, ни подчинение конкретному человеку.

Могут возразить, что если любовь является ценностным ответом, то прав Платон, понимавший любовь исключительно как ответ низшего на высшее. Однако это совершенное заблуждение. Ибо такое отношение к любви основано не на понимании ее как ценностного ответа, а на том, что любовь рассматривают как тоску по совершенству. Это истолкование любви как тяги к внутреннему росту, причем предполагается превосходство любимого над любящим. В противоположность этому ценностный ответ совершенно не предполагает такого превосходства. Чем больше развит человек, тем лучше он видит ценности и тем более он готов к тому, чтобы дать правильный

ценностный ответ. Несмотря на то, что человек неизмеримо выше животного, он, однако, может дать полноценный ценностный ответ на его существование и полюбить его.

Например, умный, верный пес представляется ему как нечто трогательное, достойное любви — и с этой ценностью связан соответствующий ответ. Чем выше человек стоит, тем пронзительнее его взгляд в отношении разнообразных благ, обладающих подлинной ценностью, и он способен увидеть достоинства там, где менее развитый человек ничего не заметит.

Таким образом, легко видеть, что характер любви как ценностного ответа никоим образом не предполагает, что любить может только нижестоящий вышестоящего.

Мы познакомились с первым основополагающим признаком истинной любви — с ее характером ценностного ответа. Любая попытка подыскать для любви, этой уникальной обращенности к другому человеку и протекающей из этого солидарности с ним, другие основания, кроме ценностной данности этого человека, неизбежно приводит к непониманию самой сущности любви.

Глава II

ЛЮБОВЬ В ЕЕ ОТЛИЧИИ ОТ ДРУГИХ ЦЕННОСТНЫХ ОТВЕТОВ

*Является любовь волевым или
эмоциональным ответом?*

Переходя теперь к специфическому характеру любви в ее отличии от других ценностных ответов, мы, в первую очередь, должны задать себе важнейший вопрос: принадлежит ли любовь к волевым ценностным ответам, как, например, добрая воля, или она является эмоциональным ответом, таким как уважение и восторг? В традиционной философии любовь причисляют к волевым установкам, ее даже часто рассматривают как волевой акт. Особенно это относится к любви к ближнему и к Богу. Но при этом следует принять во внимание, что термин «воля» понимается чрезвычайно широко в традиционной философии, он даже часто используется по аналогии. Словом «воля» объединяют все то, что является сознательной установкой и в качестве таковой резко отличается от знания. Поэтому утверждение традиционной философии о том, что любовь есть волевой акт, не может пониматься в том смысле, что любовь отождествляется с волей в узком смысле слова (скажем, в кантовском смысле). Когда Августин восклицает: «Дай мне того, кто умеет любить, и он поймет, о чем я говорю», — то он подразумевает под словом *amare* (лю-

бить) не волю в узком смысле. Поскольку в традиционной философии еще не проводилось четкого разграничения волевых и эмоциональных установок, мы пока не можем рассматривать как ответ на наш вопрос тезу о том, что любовь является актом воли.

Различие между волевыми и аффективными ответами мы продемонстрировали в нашей «Христианской этике». Здесь мы ограничимся тем, что напомним важнейшие моменты этого отличия. Воля в позитивном смысле слова всегда направлена на некий факт, который пока еще не реализован, но может быть реализован. Объектом воли является не предмет или человек, а лишь существо дела или факт. Я всегда хочу, чтобы нечто существовало или не существовало. Однако когда некий факт уже реален, он также не может быть больше объектом моей воли. С другой стороны, еще не реализованный факт, чтобы быть объектом моей воли, должен обладать способностью к реализации. На это указал уже Аристотель в «Никомаховой этике». Но нам следует пойти еще дальше: факт должен быть способен к реализации не только сам по себе, но и благодаря мне, через мое содействие. Если речь идет о том, на что я совершенно не влияю, — то я могу сколько угодно желать этого, но не волишь.

Вот слова, в которых как бы воплощается воля и которые обращены к тому, что пока еще не реально, но может быть реализовано: *ты должно быть и будешь действительным и именно благодаря мне*. Темой воления является реализация факта — и именно с моей помощью. Это последнее обстоятельство отличает воление от желания, в котором равным образом тематична реализация желаемого. Кроме того, характерной чертой воли является свобода. Только воля свободна в подлинном смысле этого слова; и, наконец, воля обладает уникальной способностью управлять деятельностью, что делает ее

хозяйном поведении. Достаточно взвесить все перечисленные черты волеия, чтобы понять, что любовь не может рассматриваться в качестве волевого акта. Ее объектом не является факт, а ее темой не является реализация еще не существующего. Она не воплощается в словах: *ты должно и будешь существовать*, и она не свободна в том же смысле, что и воля. С другой стороны, воля лишена того богатства, той теплоты, что свойственны чувству любви. Любовь, несомненно, является эмоциональной установкой. Но когда мы утверждаем, что любовь не является свободной в том же смысле, что и воля, то мы этим ни в коем случае не хотим сказать, что любовь — и особенно любовь к ближнему — находится по ту сторону нашей свободы. Свобода и в этом случае имеет важное значение. К этой особой проблеме мы вернемся позже. Здесь нам достаточно определиться с тем, что любовь является аффективным ценностным ответом.

Различия в рамках ценностных ответов

Однако и в рамках аффективных ценностных ответов существуют большие различия, выяснение которых необходимо для понимания сущности любви. Среди аффективных ценностных ответов — в самом широком смысле слова «аффективный» — мы, прежде всего, встречаемся с тем типом, который имеет по преимуществу оценочный характер. Уважение — это типично «оценивающий» ценностный ответ. Этот тип ответа в наименьшей степени эмоционален. Сердце здесь гораздо меньше принимает участие, нежели в других ценностных ответах, например в восхищении. Уважение есть аффективный ценностный ответ постольку, поскольку оно не является ни волеитивной установкой, ни теоретической, как убеждение. Конечно, уважение может сопровождаться убеждением в том, что некто является благородным, высокоморальным человеком, однако очевидно, что уважение,

в отличие от такого убеждения и тем более от суждения, выражающего это убеждение, является эмоциональным ответом. Уважая кого-либо, мы не только занимаем интеллектуальную позицию — мы обращаемся к человеку всем своим существом. Поэтому мы должны отнестись к уважению к эмоциональным ценностным ответам. Однако, с другой стороны, уважение ограничивается неким эмоциональным признанием; оно менее эмоционально, чем, скажем, почтение. Почтение не только является гораздо более «сильным» ответом, чем уважение, но и его «логос» и содержание принадлежат к другому типу. Нас, однако, интересует прежде всего различие, заключающееся в том, что почтение выходит за рамки «признания», «оценки» и поэтому является более эмоциональным ответом, чем уважение. Уважая человека, мы остаемся на некоторой дистанции от него: уважению свойствен некий специфически «объективный» элемент. Оно является своего рода эмоциональным подобием оценочного суждения. Однако эту «фактичность» не следует интерпретировать в смысле большей объективной обоснованности. Истинная объективность заключается в адекватности ответа. Она зависит от того, соответствует ли ответ своим качеством и степенью ценности предметной стороны, а не от того, насколько в этом ответе участвует наше сердце, насколько он эмоционален. Так называемая «фактичность» уважения делает его не более объективным, чем восхищение или почтение, а скорее, менее эмоциональным, более холодным, отстраненным, ограничивает его признанием достоинств. В отличие от уважения, в почтении, как и в восхищении, мы обнаруживаем нечто совершенно новое: большую личную заинтересованность, ярче окрашенное чувство. Вовлечение субъекта принимает иную форму, оно гораздо более интенсивно.

Итак, в рамках аффективных ценностных ответов — в самом широком значении «аффективного» — существу-

ет различие между лишь «оценочными» ответами, такими как уважение, и собственно эмоциональными в узком смысле слова — такими как почтение, восхищение, восторг и т. д. Мы можем противопоставить последние, которые эмоциональны в некоем новом значении, оценочным как аффективные ценностные ответы в узком смысле слова.

Основные признаки любви

1. Любовь как самый эмоциональный ценностный ответ

Однако и по сравнению со всеми этими аффективными ценностными ответами любовь представляет собой нечто совершенно новое: она несравненно эмоциональнее всех прочих ответов — и не только в смысле интенсивности, но и в смысле совершенно иного участия сердца в этом чувстве. От уважения она отличается больше всего потому, что является «субъективнейшим» ценностным ответом (в самом позитивном значении этого слова, не противопоставленном подлинной объективности) — таким ответом, при котором участие субъекта коренным образом меняется: в отношении между ним и объектом его чувства вовлекается его личная жизнь.

Однако для того, чтобы лучше понять уникальную природу любви, необходимо обратить внимание и на другое различие в рамках ценностных ответов.

2. Любовь по сути своей «надактуальна» в узком смысле слова

Мы исследовали отличие актуальных переживаний и установок от надактуальных в наших предыдущих книгах*.

* См.: «Нравственность и этическое познание ценностей»; «Христианская этика», гл.17; «Что такое философия?», гл. 1.

Существуют состояния, например головная боль, которые реальны, лишь пока мы переживаем их. Когда боль проходит, она больше не существует, и если на следующий день боль возобновляется, то она как переживание уже не тождественна той, что ощущалась накануне; это нечто новое, индивидуальное, даже в том случае, когда физиологические причины боли и ее локализация остались прежними. Но почтение, которое я испытываю к человеку, не прекращается, если я занят другими делами, и в тот момент, когда я встречаю этого человека, вновь актуализируется то же самое почтение. Оно продолжает существовать в качестве персональной реальности, даже если я в данный момент и не актуализирую ее. Она существует надактуально. При этом здесь идет речь не только о продолжающемся влиянии на нашу душу того или иного акта, но и о продолжении этого акта как такового, причём последний время от времени актуализируется.

Теперь мы должны сделать следующий шаг и рассмотреть две формы «надактуального».

Существуют установки, которые надактуальны постольку, поскольку отношение их к объекту не меняется на протяжении длительного времени, и при которых мотивирующий объект также продолжает существовать. Так, например, уважение, которое я испытываю к человеку, не играющему никакой роли в моей жизни, надактуально постольку, поскольку оно не является одномоментной установкой, как, скажем, досада по поводу чьих-либо слов или возникающий в опасной ситуации страх, которые проходят, как только исчезла их мотивация, какие бы последствия они ни вызвали. Как только я начинаю уважать человека, я занимаю по отношению к нему определенную позицию, которая продолжает существовать как таковая, не теряя своей значимости и смысла оттого, что она больше не реализуется мной актуально. Это одно из значений надактуального или одна из его форм.

Это неизменная значимость выраженного в установке слова; раз занятая позиция остается неизменной, даже когда мы и не думаем о человеке, которого уважаем, и он не играет роли в нашей жизни, — пока явным образом не упраздняется.

Надактуальность как таковая предполагает объект, который, не изменяясь, продолжает существовать, как, например, человек, произведение искусства, ландшафт или событие, значение которого не устаревает, скажем, смерть близкого человека.

Надактуальность объекта предполагается и в рассматриваемом случае. Здесь неизменная значимость позиции аналогична обязательству, которое вытекает из обещания и остается в силе до тех пор, пока обещание не выполнено. Конечно, это всего лишь аналогия, так как эти состояния радикальным образом отличаются друг от друга: обещание есть социальный акт, а уважение — установка. Для нас, однако, важно отделить эту надактуальность, с одной стороны, от простых последствий, а с другой — от чистой возможности. Многие чувства, которые ни в каком смысле не являются надактуальными, могут иметь длительные последствия. Испуг, шок могут оказать серьезное воздействие на нашу душевную жизнь, хотя они сугубо имманентны переживанию.

В уважении мы имеем дело с совершенно другим. Длится не воздействие — уважение в определенных условиях может и не повлиять на мою душевную жизнь как таковую, — сохраняет свое значение слово, выраженное в уважении, даже если я и не думаю об этом. Уважение по своей сути, по своему смыслу не ограничивается сиюминутным переживанием. Напротив, испуг имманентен переживанию по существу. Уважению, для того чтобы оставаться в силе, не требуется влиять на нас. В противоположность этому, испуг легко действует на нас, хотя

здесь и не может быть речи о какой-либо надактуальной значимости.

Надактуальность, которая проявляется здесь как значимость, не есть, однако, простая возможность, как, например, способность ходить, которой я обладаю и тогда, когда сижу. Такая возможность также является чем-то обыденным и надактуальным, однако надактуальна в данном случае именно способность ходить, а не сама ходьба. В уважении же речь идет не о неизменной «способности уважать». Конечно, я могу снова актуализировать мое уважение, когда вспоминаю об уважаемом человеке или встречаюсь с ним, однако неизменность значимости — это, очевидно, нечто совершенно иное, нежели простая способность вновь актуализировать уважение.

С другой стороны, способность ходить занимает в моем сознании несравненно большее место. Я, так сказать, постоянно ношу с собой эту способность. Она является частью осознания мной моего телесного существования.

В связи с нашей темой нам, однако, важнее отделить эту надактуальность значимости от еще более существенной надактуальности, проявляющейся в том, что не только значимость остается неизменной, но и сам акт продолжает совершенно реально существовать в глубоком слое сознания. В этом смысле надактуальна большая любовь или живая вера в Христа. Новым в данном случае является то, что не только значимость выраженного в любви «слова», не только занятая по отношению к другому человеку позиция неизменна, но и эта установка как таковая продолжает жить в нашей душе и окрашивает и видоизменяет все текущие ситуации. Эта установка остается действенной в нашей душе как самоотждествленная психическая реальность, и она видоизменяет всю совокупность наших переживаний. Когда она перестает существовать, как, например, в случае вероотступничества или тогда, когда проходит, умирает большая любовь, — то совершенно из-

меняется все то, что мы актуально, ежеминутно переживаем. Отличие надактуальности в этом подлинном смысле от простой неизменности значимости очевидно.

Не только остается неизменной позиция, не только продолжает быть значимым выраженное «слово» вне зависимости от своей реализации, но и установка как таковая продолжает существовать, и на ее существование не влияет то обстоятельство, что она в тот или иной момент не владеет нашим актуальным сознанием, не осуществляется актуально.

Кроме того, благодаря своему надактуальному реальному существованию она имеет характер антифона всему тому, что осуществляется актуально, а также служит фоном, на котором разыгрывается все остальное.

Существенной, глубинной чертой таких ценностных ответов и является то, что они не только в своей значимости выходят за рамки актуальной реализации, но и занимают структурно более глубокий слой нашей психики и продолжают там совершенно реально и самотождественно существовать, освещая все актуально переживаемое. Наконец, подобную надактуальность характеризует то, что соответствующая установка постоянно требует своей актуализации. Например, в супружеской любви мы постоянно испытываем потребность в ее повторной актуализации. Если мы вынуждены сосредоточиться на других вещах, заниматься другим делом, разговаривать с другими людьми, то мы потом испытываем потребность актуально сосредоточиться на любимом человеке, думать о нем, внутренне обращаться к нему или просто мысленно излить на него свою любовь. Очевидно, что эту надактуальность нелепо толковать как настроение.

Однако мы должны предостеречь от ошибочного смещения рассматриваемой надактуальности с подсознательным, играющим такую большую роль в психоанализе.

Установки в надактуальной сфере совершенно сознательны в том смысле, что они осознаются нами, известны нам. Если они в настоящий момент и не тематизируют наше актуальное сознание, они все равно представляют собой ясно осознаваемые переживания и резко контрастируют с подсознательными или вытесненными переживаниями, бесчинствующими во мраке. Отношение этих надактуальных переживаний к актуальным не является отношением чего-то скрытого к своему символу: это отношение совершенно открытого фона к тому, что на нем происходит. В то время как подсознательное или вытесненное нарушает рациональное течение актуальных переживаний и делает — или может сделать — его иррациональным, надактуальное совершенно не препятствует рациональному течению переживаний, не прячется за ними, не вмешивается в их логику, но составляет в случае, например, любви радостный, живой фон. Несомненно, любовь может настолько поглотить нас, что мы будем невнимательны к какому-либо актуальному делу. Мы можем быть рассеянны в разговоре, можем сбиться в счете, поскольку все наши мысли будут о любимом человеке. Но в этом случае любовь, так сказать, не вовремя актуализирована и не ограничена ее надактуальным существованием. Такое «вмешательство» в актуальное течение жизни совершенно не характерно для надактуального существования установок или ценностных ответов. Это, скорее, касается интенсивности ценностных ответов и их стремления актуализировать себя даже тогда, когда тематично иное.

Теперь мы ясно видим, что надактуальность установок не имеет ничего общего со сферой подсознательного. Слой, который занимают надактуальные переживания, совершенно отличен от области подсознательного; его можно назвать областью «сверхсознания».

Вернемся к важному в нашем контексте различию между двумя видами надактуального, т. е. между простой

надактуальностью значимости установки и ее действительным надактуальным существованием. Это различие связано не столько с различием установок или ценностных ответов, сколько с различием роли, которую играют в нашей душе или жизни одни и те же установки. Так, например, почтение может обладать то одной, то другой формой надактуальности, точнее говоря, она может иметь либо только первую форму, либо одновременно и вторую, поскольку вторая, подлинная надактуальность включает в себя первую. Если мы однажды познакомились с человеком, который произвел на нас столь глубокое впечатление, что мы стали относиться к нему с почтением, но впоследствии не встречались с ним и редко о нем вспоминали, то такое почтение имеет только первую форму надактуального. Если же речь идет о почтении, с которым относится ученик к своему учителю, например, о почтении ученика к святому — то оно имеет вторую форму надактуального.

Однако существуют и такие установки, которые, будучи действительно серьезными и глубокими, с необходимостью принимают вторую форму надактуального. Это, к примеру, имеет место в настоящей супружеской любви или в подлинной вере. Для нас особенно важно понять, что любовь в отличие от других ценностных ответов всегда обладает надактуальностью во втором значении. Любовь — если это настоящая любовь — всегда предполагает обязательство. Это обязательство также обуславливает ее надактуальное существование в нашей душе. Ведь нельзя забывать, что в рамках актуального существования какая-либо установка может играть различные роли и для наличия надактуального в его втором, подлинном значении требуется не одна-единственная, все определяющая роль данной установки.

Важность какого-либо переживания, его большая роль в нашей жизни хотя и связаны с этой второй,

подлинной надактуальностью, однако не тождественны ей. Конечно, продолжительная роль, которую играет в нашей жизни та или иная установка, является условием надактуальности, но важность роли, которую играют установки, может быть весьма различной, хотя все они и будут надактуальны. Это станет понятнее, если мы рассмотрим два вида ролей, имеющих место в нашем контексте.

Во-первых, под ролью какой-нибудь установки может пониматься то, насколько эта установка влияет на нашу жизнь, какое место она занимает в нашей душе, насколько она определяет наше поведение. С этой ее ролью тесно связано то, насколько сильно наше желание актуализировать эту надактуальную установку, полностью реализовать ее. Типичный пример этого — глубокая любовь, в особенности супружеская любовь.

Во-вторых, под «ролью» установки может подразумеваться ее структурное значение для человеческой души. Существуют установки, играющие большую роль в качестве основы нашей актуальной жизни. Они являются естественной основой и не понуждают нас, как любовь, к своей актуализации. Они не столько тематичны сами по себе, сколько имеют характер не подвергаемых сомнению оснований. Такой установкой является, например, абсолютное доверие ребенка к матери. Его жизнь покоится на этом фундаменте, она протекает на этом фоне. Это доверие живет в ребенке типично надактуальным образом; естественно, оно время от времени актуализируется самостоятельно в зависимости от ситуации. Однако здесь мы не наблюдаем тенденции, стремления сделать это доверие полностью тематичным, явно актуализировать его снова и снова. Роль его, скорее, быть основой, фундаментом. Оно чрезвычайно сильно влияет на всю актуальную жизнь, но оно специфически функционирует как «основа». Напротив, в любви целью является полностью тематическая актуализация — то,

что в наибольшей мере соответствует этой установке. Любовь существует надактуально, но суть ее заключается не только в том, чтобы быть простым «основанием».

Итак, мы видим, что «роль», которую играют установки, может иметь два значения. В первом значении роль можно назвать материальной, во втором — формальной. Большая, глубокая любовь играет решающую роль в формальном и материальном отношении, однако существуют установки, играющие лишь формальную роль. Значение роли — как формальной, так и материальной — может сильно варьировать в рамках надактуальных установок. Это, естественно, зависит от значения и качественного содержания той или иной установки.

Однако надактуальность в подлинном смысле этого слова, которая тождественна надактуальному, абсолютно реальному существованию некоторой установки или, в нашем контексте, ценностному ответу, всегда предполагает определенную формальную или материальную роль данной установки.

Любовь, как уже сказано, всегда надактуальна в полном смысле этого слова; чем она полноценнее и глубже, тем больше ее материальная и формальная роль во всей душевной жизни человека.

3. Сущностно связанное с любовью состояние восхищения любимым человеком

То наслаждение, которое доставляют достоинства любимого человека, может ввести в заблуждение и помешать нам увидеть в любви ценностный ответ. Так, часто считают, что любовь основана на удовольствии, а это удовольствие ориентировано на чисто субъективное удовлетворение. На самом же деле удовольствие в любви означает, что она предполагает более глубокую ценностную данность, — такое проникновение вглубь, когда в полной мере раскрывается красота и привлекательность достоинств.

Однако то обстоятельство, что любовь предполагает ценностную данность, раскрывающую свою привлекательность, способствует тому, что часто недостаточно четко различают любовь между мужчиной и женщиной и чистое желание. В том и другом случае имеется «получение удовольствия от кого-либо». Красота женщины может вызвать в Дон-Жуане желание, а в другом человеке пробудить любовь. Это приводит к тому, что восторг, который испытывает от своего любимого любящий человек, считают простым «удовольствием», отличающимся лишь интенсивностью от желания Дон-Жуана, которое также основано на удовольствии, причем во многих случаях на удовольствии от красоты, грации, изящества и т. д.

Это глубокое заблуждение. Как раз сравнение этих двух случаев, когда разных людей привлекает один и тот же человек и одними и теми же качествами, ясно показывает нам отличие любви как ценностного ответа от чистого желания, не являющегося ценностным ответом.

Дон-Жуан не воспринимает грацию, женское очарование как ценность. Он смотрит на них лишь как на то, что может развлечь, доставить удовольствие, субъективно удовлетворить его. Поэтому его ответом является желание завладеть, желание использовать без какой-либо жертвы со своей стороны: он не рассматривает другого человека как что-то ценное само по себе, он совершенно не понимает, что красота, изящество, женское очарование являются ценностями.

Кроме того, он изолирует эти качества. Они не являются для него выражением целостной индивидуальности: он не смотрит на женщину как на нечто драгоценное, благое, она для него лишь притягательна благодаря своей физической красоте и грации, ее личность в целом не играет никакой роли.

Поэтому его ответ — это чистое желание, он хочет насладиться этими привлекательными качествами, он хочет себе нечто присвоить.

Любящим человеком эти качества, напротив, воспринимаются как ценности. Они возвышают другого человека, делают ценным его как такового. Женщина представляется ему достойной любви, он смотрит снизу вверх на эту драгоценность. Однако ее достоинства не остаются изолированными, они являются для него выражением общей ценности, благородства всей личности, причем не имеет значения, заблуждается он на ее счет или нет. Он видит в женской красоте, очаровании проявление внутреннего возвышенного благородства. Его ответом будет подлинная жертва, самоотречение ради любимой, глубокая солидарность с ней и стремление к постоянному союзу — союзу взаимопроникающих взглядов любви.

Конечно, и человек с дон-жуановским складом может домогаться любви другого человека, это даже характерно для Дон-Жуана, в отличие от других, более плотских типов. Однако он будет домогаться не союза, основанного лишь на взаимной любви, а любви-завоевания, «сдачи» со стороны другого. Он ведь не любит — а поэтому и не может идти речи ни о подлинном союзе, ни о подлинном *intentio unionis* (стремлении к союзу). Но это не означает, что ему важно лишь физически овладеть женщиной. Насилие не удовлетворило бы его. Он хочет насладиться своей победой, своим успехом, своей неотразимостью, поэтому им движет не только чувственность, но и гордыня. Мы теперь ясно видим, что любовь как ценностный ответ резко отличается от всех форм чистой чувственности, даже когда одни и те же свойства человека привлекают к нему разных людей, т. е. они объективно одни и те же, однако совершенно различно понимаются.

Это можно проиллюстрировать на примере различного отношения к произведению искусства эстета, наслаж-

дающегося им, как хорошим вином, и художественно восприимчивого человека, благоговейно наслаждающегося искусством. Эстет хотя и понимает красоту, однако не видит в ней самодостаточной ценности, он относится к ней как к чему-то доставляющему чисто субъективное удовольствие. Он не испытывает благоговения, он сам является центром, главное здесь — его удовольствие, произведение искусства служит лишь средством. Напротив, истинно чувствующий искусство человек осознает ценностный характер художественно прекрасного, его внутреннее достоинство, его призыв к благоговению и к благодарному восприятию радости, в переизбытке изливающейся на нас из этой ценности.

Таким образом, мы видим, что обязательная для любви ценностная данность отлична не только с содержательной стороны, поскольку здесь дело касается красоты индивидуальности как таковой, но и в отношении формы данности. Ценность должна быть представлена в своей привлекательности. С этим тесно связано также то, что эта ценность целостной красоты должна быть дана интуитивным образом. Целостный образ индивидуальности другого человека должен быть не только постигнут как очень ценный, но и дан нам непосредственно. Мы противопоставляем здесь интуитивную или созерцательную данность всем тем формам познания, при которых мы познаем что-либо косвенно, например с помощью умозаключения или сообщения*. Интуитивная данность не является противоположностью рационального знания; напротив, она является его высшей формой. Она отличается от других форм знания только своим непосредственным соприкосновением с объектом. В этом смысле

* Мы подробно исследовали сущность интуиции или созерцания в книге «Что такое философия?».

интуитивно данное есть некое очевидное положение вещей, в которое я могу непосредственно проникнуть. В нашем контексте, однако, следует указать еще на один характерный признак интуитивной данности, отличающей, например, непосредственное восприятие, созерцание от простого знания. Очевидно, существует большое различие между тем случаем, когда мы, скажем, осознаем красоту какой-нибудь местности и при этом непосредственно воспринимаем и сам ландшафт, и его красоту, и случаем, когда мы узнаем о красоте этой местности с чьих-нибудь слов. Здесь интуитивная данность предполагает, что объект раскрывается моему сознанию в своем качественном своеобразии, в отличие от простого понимания понятия, при котором, правда, имеет место несравненно более точный рациональный контакт, однако отсутствует качественное самораскрытие.

Однако для любви необходимо не только чтобы целостная красота чьей-нибудь индивидуальности была дана нам интуитивно, но и, кроме того, чтобы она поразила нас, чтобы мы не только ясно осознали ее, но и чтобы она вызвала у нас восхищение, задела нас за живое. Все эти свойства ценностной данности, которая является предпосылкой любви, мы подробно рассмотрим в четвертой главе. Здесь достаточно того, что мы указали на них в контексте отличия любви от других эмоциональных ценностных ответов.

Любовь, однако, отличается от всех остальных благожелательных эмоциональных ценностных ответов, включая почтение, прежде всего двумя фундаментальными признаками: *intentio unionis* и *intentio benevolentiae*. Мы рассмотрим вначале *intentio unionis*.

4. *Intentio unionis*

Любящий страстно стремится к духовному единению с любимым. Он хочет не только быть рядом с ним, знать его жизнь, его радости и печали, но прежде всего

он стремится к единству сердец, которого можно достигнуть лишь во взаимной любви.

Хотя эта тоска по единству сердец особенно свойственна супружеской любви, причем здесь в совершенно уникальной форме воплощается как это страстно желаемое единство, так и сама тоска, — однако *intentio unionis* (стремление к союзу) свойственно и вообще всякой любви. Любовь желает взаимности. Даже в любви к ближнему я хочу, чтобы и он был преисполнен любви ко мне, чтобы я был объединен с ним в Христовой любви. Каждая любовь представляет собой, так сказать, духовное движение к другому человеку, во всякой любви присутствует это «поспешание» к другому.

Любви, однако, свойственно не только *intentio* (стремление) *unionis*: в ней осуществляется также и *unio* (союз), по крайней мере, со стороны любящего. Настоящий союз имеет место, конечно, лишь тогда, когда любовь находит ответ и любимый так же спешит ко мне, как я к нему. И все-таки уже одна моя любовь является существенным фактором в установлении такого единства. Любви не только свойственно *intentio unionis* — она и сама является *virtus unitiva* (соединяющая добродетель). Она стремится к союзу, который может обеспечить только ответная любовь, но она и сама пытается, сколько в ее силах, создать некое подобие такого союза. Этот двойной аспект любви очень важен.

Роль любви в создании союза заключается не только в стремлении к любимому человеку, но и в том, что человек раскрывается лишь в любви, лишь любя обращает к другому человеку свой духовный лик.

В любви человек как бы поднимает забрало, скрывающее его внутреннюю, интимную жизнь. В любви и только в любви человек оборачивается к другому такой стороной, что как бы «отдает» себя, свою интимную сущность. Эта черта особенно характерна для супружес-

кой любви. Но она присуща и вообще всякой любви в той или иной степени — в зависимости от типа любви.

Мы еще вернемся к этому. Здесь нам достаточно понять, что наличием *intentio unionis* и *virtus unitiva* любовь четко отличается от других эмоциональных ценностных ответов. Ни восхищение, ни восторг, ни даже благоговение как таковые не предполагают *intentio unionis* и не обладают *virtus unitiva*.

5. *Intentio benevolentiae*

Intentio benevolentiae (благо-желательство; собственно, установка на благожелательность) заключается в страстном стремлении осчастливить другого человека; это прежде всего заинтересованность в его счастье, в его благополучии, в его благе. Это содержащееся в любви участие в жизни другого человека, в его судьбе. Разумеется, в особой степени оно присуще супружеской любви и проявляется в ней постоянным стремлением облагодетельствовать любимого человека. Но в определенном смысле *intentio benevolentiae* свойственно всякой любви.

Наше стремление к собственному счастью не является следствием себялюбия, оно есть естественная черта человеческой природы, ее неотъемлемый инстинкт. Но то, что мы принимаем близко к сердцу судьбу другого человека, совсем не является чем-то само собой разумеющимся — это следствие любви. Эта солидарность есть плод любви, однако не такой плод, который можно отделить от нее, который лишь произведен ею: это нечто внутренне присущее ей, воплощающееся в ней. Эту глубокую заинтересованность в счастье другого человека совершенно невозможно отделить от любви.

Однако *intentio benevolentiae* — это больше чем стремление осчастливить любимого человека, больше чем глубокая заинтересованность в его благополучии. Это благорасположение по отношению к другому человеку,

дыхание самой доброты. Мы видим здесь нечто аналогичное *intentio unionis*. Как в *intentio unionis* заключена не только тоска по единству, но одновременно и попытка создать это единство, поскольку человек, любя, духовно стремится к другому, так и *intentio benevolentiae* является не только желанием осчастливить другого человека, не только заинтересованностью в его благополучии, но и самим дыханием доброты — уже одно это является необычайным даром любимому. Также и *intentio benevolentiae* присуще только любви, и этим она отличается от уважения, почтения и восхищения.

При этом, конечно, следует учитывать одно обстоятельство. В других позитивных эмоциональных ценностных ответах, обращенных к человеку, может содержаться элемент любви, хотя они сами как таковые и отличаются от любви. Любое позитивное, дружественное отношение к другому человеку как к личности предполагает некоторый любовный элемент. Любовь есть квинтэссенция всякого дружественного расположения по отношению к другому человеку, так что в любом благорасположении можно усмотреть элемент любви. Так, например, любовный элемент заключается во всякой радости по поводу успехов другого человека, в восхищении им. Даже в уважении присутствует определенный любовный элемент.

От простых элементов любви во всех позитивных эмоциональных ответах, связанных с человеком, от дружественного расположения следует, однако, четко отличать саму любовь в собственном смысле слова; причем любовь, в свою очередь, подразделяется на различные категории.

Если мы хотим определить специфический характер любви, то тот факт, что во всех позитивных ценностных ответах присутствует элемент любви и что эти ценностные ответы часто сопровождаются любовью, не должен заслонить от нас типического различия между любовью и всеми остальными ценностными ответами.

Мы не должны путать обыкновенную благожелательность, свойственную всем позитивным эмоциональным ответам на личность, с *intentio benevolentiae*, представляющей собой сущностное слово любви.

Обыкновенная благожелательность не является глубокой солидарностью с другим человеком, глубокой заинтересованностью в его благополучии, внутренним предвосхищением этого благополучия, превращением его в нашу цель, — все это отличает *intentio benevolentiae*. И, наконец, последнее уже само по себе есть дар доброты, поток добра, изливающийся на другого человека, духовное объятие добра.

Итак, мы видим, что любовь отличают от всех остальных позитивных ценностных ответов, связанных с человеком, две основополагающие черты: *intentio unionis* и *intentio benevolentiae*.

б. Принесение в дар самого себя

С *intentio unionis* и *intentio benevolentiae* тесно связаны другие черты любви. Всякой любви свойственно желание дарить самого себя, особенно это свойственно супружеской любви. В любви к Богу такой дар имеет совершенно новый и более реальный смысл. Однако определенный жертвенный элемент присутствует во всякой любви.

Для того чтобы лучше понять эту жертвенность, мы сначала обратимся к супружеской любви. Лозунгом такой любви могут быть слова: «Я — твой». Принесение в дар самого себя глубочайшим образом связано с *intentio unionis* и, прежде всего, с «поспешанием» к любимому человеку, которое становится началом желанного союза. Мы хотим принадлежать любимому человеку, мы отдаем себя ему, мы дарим ему собственную душу.

Разумеется, это принесение в дар самого себя нельзя рассматривать в смысле некоего онтологического отказа

от себя, как и *intentio unionis* не следует понимать как стремление к слиянию. В обоих случаях дуализм сохраняется не только объективно — что само собой разумеется и вряд ли нуждается в подчеркивании: каждый человек по существу своему индивидуален и идея слияния личностей невозможна сама по себе и внутренне противоречива, — этот дуализм сохраняется и на субъективном уровне, в переживании, он даже необходим для переживания этого принесения себя в дар, как и для переживания союза. Любящий, приносящий себя в дар любимому, вовсе не испытывает отказа от самого себя. Напротив, в результате такого дара он больше становится самим собой; его жизнь делается полнее и подлиннее, его глубинные чувства — обостреннее и экзистенциальнее. Сознание ты-я-отношений достигает в такой жертвенности необыкновенной тематичности. В лозунге «я — твой» не заключено никакого отказа от самого себя, поскольку дар, выражаемый притяжательным отношением «твой», предполагает, что любимому человеку принадлежит наша полноценная, живая индивидуальность. Мы еще вернемся к уникальному характеру принесения в дар самого себя, присущего любви. Здесь нам достаточно указать на эту существенную черту, которая отчетливо проявляется в супружеской любви и которой соответствует аналогичный элемент в любой другой любви.

В родительской любви, в любви детей к родителям, в любви к друзьям — во всех видах любви можно обнаружить элемент принесения в дар собственного сердца, во всякой любви конституируется это притяжательное «твой». Мы ни в коем случае не хотим стереть характеристическое различие между супружеской любовью и любой другой, которое как раз и проявляется здесь. Но каким бы ни было особым это принесение в дар в супружеской любви — гораздо более буквальное, универсальное, — нечто похожее наблюдается и во всех остальных видах любви.

Здесь важно лишь отметить, что аналогичные элементы жертвенности присутствуют в любой любви и как раз и отличают ее от других позитивных ценностных ответов, связанных с человеком. Ведь ни в восхищении, ни в уважении, ни даже в почитании мы не обнаружим этого элемента жертвенности или принесения в дар своего сердца. «Лозунг» всех этих ответов не заключает в себе никакого «я — твой».

7. Уникальная «ангажированность»: любовь и свобода

Любовь включает в себя совершенно иную «ангажированность» по сравнению с прочими позитивными ценностными ответами. Необыкновенно большое участие, которое принимает человек в жизни другого человека, «ангажированность» является отличительной чертой любви. Это участие, эта вовлеченность особенно ярко выражены в супружеской любви. Однако мы еще раз должны повторить: хотя высокая мера этого участия в супружеской любви и является характерным признаком, отличающим ее от прочих видов любви, все же сходный элемент такого участия, «ангажированности» заключен во всякой любви. Его характер зависит от свойств той или иной категории любви. Например, у него иная роль в родительской любви, где добавляется особая ответственность, придающая этому участию характерный оттенок. В любви детей к своим родителям он не столь явен, однако он имплицитно заложен в преданности, в естественной привязанности, присущей этой любви. В любви к друзьям это участие также имеет характер жертвы во имя другого человека, заступничества за него. Таким образом, во всех формах любви мы можем обнаружить эту «ангажированность», это участие, вовлечение себя в жизнь любимого человека.

Чтобы хорошо понять это принесение себя в дар в любви, мы должны еще раз рассмотреть отношение любви к свободе.

Мы уже подчеркивали, что любовь — это эмоциональный ценностный ответ, а не акт воли, имеющий характер ценностного ответа. Хотя это и касается всякой любви, но ярче всего это проявляется во всех естественных формах любви, чаще всего — в супружеской любви.

Если мы сравним волю в подлинном смысле этого слова с родительской любовью или любовью детей к родителям, с любовью к друзьям или супружеской любовью, то нам не может не броситься в глаза, что любовь — это голос сердца, эмоциональный отклик, более того, самый эмоциональный из всех ценностных откликов. Помимо других черт, любовь отличается от воли характером своей свободы. Мы не можем произвольно полюбить. Не в наших силах столь же свободно откликнуться душой, как дать волевой ответ: мы не можем управлять любовью, как своим поведением. Между желанием кого-то полюбить и действительной любовью пролегает пропасть. Каждый любящий знает, что его любовь не будет взаимной, пока любимый им человек имеет всего лишь желание его полюбить, но сердце при этом молчит. Если другой человек не стремится к нашему обществу, не чувствует себя счастливым в нем, если его сердце ничего не может сказать нам, — то он не любит нас, какие бы волевые усилия он ни прилагал для того, чтобы нас полюбить.

Душевная «преданность», свойственная любви, — это не результат волевого усилия, а дар. Это явствует из супружеской любви. Пока это не «долженствование», не то, что сильнее нас, — это еще не настоящая любовь. В вагнеровских «Мейстерзингерах» об этом поразительно говорит Эвхен, сравнивая свое отношение к Гансу Саксу с любовью к Вальтеру Штольцингу: «Если бы я могла выбирать, я выбрала бы только тебя... но это был

долг, это было принуждение». Несмотря на то, что сказанное больше относится к супружеской любви, однако и любая другая любовь имеет сходный характер «долженствования» — того, что лежит вне нашей воли, чем мы не можем свободно управлять. На этот феномен «долженствования» блестящим образом указал еще бл. Августин. Он говорит о состоянии влечения ко Христу: «Parum voluntate, etiam voluptate trahimur» («не волей, а удовольствием движимы»).

Но, несмотря на то что любовь является чистым даром и мы не властны над ней, неверно думать, будто свобода человека не играет здесь никакой роли. Мы указали в «Христианской этике», в разделе о «содействующей свободе», что аффективный ценностный ответ только тогда становится действительной установкой человека, когда он санкционирован его свободным личностным началом. Естественно, в первую очередь это касается любви. Насколько верно то, что принесение в дар своего сердца в любви происходит стихийно, что мы имеем здесь непреодолимое «долженствование», настолько же верно и то, что этот дар будет неполным, если любовь не санкционирована. Существует два измерения принесения в дар самого себя: первое — это голос сердца, второе — одобряющее эту любовь «да», произнесенное свободным личностным началом. Однако такая санкция уже предполагает чистый дар любви. Пока не заговорило сердце, свободное начало не может ничего одобрить. Если нет дара любви, это начало может иннервировать лишь волю к любви, что является, однако, не санкцией, а совершенно иным. Эта чистая воля к любви не заключает в себе жертвенности, которой обладает санкционирование любви. Чистая воля к любви есть жалкий эрзац любви. В ней еще нет принесения себя в дар. Поэтому то, что происходит в санкционировании любви, неотделимо от эмоционального, стихийного ответа любви. Но эмоциональный

ответ души можно отделить от его санкционирования, т. е. существуют несанкционированные формы любви. Часто случается, что человек борется со своей любовью, так как считает ее недопустимой с нравственной точки зрения. Например, подавлять ее в себе его заставляет ранее данное другому человеку обещание или долг верности. Дезавуировать свою любовь человека может заставлять как действительный нравственный долг, так и воображаемый. Хотя такая дезавуированная любовь и имеет измерение жертвенности, заключающееся в голосе сердца, — при этом явно отсутствует другое измерение. Более того, это дезавуирование влияет и на жертвенность, заключающуюся в голосе сердца*.

Но может быть и так, что любовь уже имеет место, и хотя дезавуирования не произошло, но не произошло и санкционирования. Например, девушка кого-нибудь любит, однако при этом испытывает желание уйти в монастырь. Пока она проверяет себя перед Богом, ее земная любовь еще не санкционирована ее свободной волей. Очевидно, и здесь отсутствует важное измерение. Здесь мы имеем не борьбу сердца со свободным личностным началом, как в предыдущем случае, когда «слова» того и другого противоречат друг другу, — в данном случае «слово» свободного личностного начала просто еще не произнесено. Здесь также отсутствует важный фактор принесения в дар самого себя: «принад-

* Здесь необходимо различать следующее. Если речь идет о любви, которую мы ощущаем как незаконную, скажем о весьма второстепенном влечении, которое заставляет нас изменять истинному и глубокому чувству, — то такая любовь должна быть несомненно дезавуирована, внутренне объявлена недействительной. Если же это настоящая глубокая любовь, которая даже имеет право занять первое место в нашей жизни, но в данных обстоятельствах недопустима, то нет необходимости в ее дезавуировании в строгом смысле слова, возможно, вполне достаточно простого ее подавления, видоизменения.

лежность» другому. Однако в данном случае другому человеку уже дано несравненно больше, нежели в том случае, когда имеет место лишь воля к любви*.

Итак, мы видим, что существует два измерения принесения в дар самого себя. Первое имеет чисто эмоциональную природу, характер дара, где наша воля бессильна: это чистый голос души. Второе измерение — это голос нашего свободного личностного начала. Это санкционирование благодатной, эмоциональной установки любви. Преподнесение в дар самого себя является полноценным только в том случае, когда присутствует и то и другое.

8. Любовь как самый благодетельный ценностный ответ

Особой чертой любви, отличающей ее от всех прочих эмоциональных ценностных ответов, является то счастье, которое она дарит нам, или — можно сказать и так — которое теснейшим образом связано с ней.

Большая тема любви и счастья будет подробно исследована в соответствующей главе. Здесь мы лишь вкратце коснемся того, что любовь, в отличие от других аффективных ценностных ответов, представляет собой уникальный источник радости. Уважение как таковое не является особым источником радости, восхищение является им уже в большей степени, с еще большим правом это можно сказать о восторге. Однако счастье любви несравненно значительнее. Это вытекает уже из надактуального характера любви. Восторг не является надактуальным в том же самом

* Этот фактор окончательного принесения себя в дар и санкционирования любви проявляется особо ярким образом в *consensus* (единодушии), венчающим собой взаимную супружескую любовь: здесь мы ясно видим решающую роль свободного личностного начала, выходящую далеко за рамки простого санкционирования любви и заключающуюся в создании брачного союза.

смысле. Он приносит радость только в момент своего возникновения. А любовь и в своей нааaktuальной форме является тем лучом счастья, что освещает нашу жизнь даже тогда, когда мы заняты совершенно другими делами.

Возможность почитания приносит глубокую радость: приносит радость уже сознание того, что существует человек, которого следует почитать. И все же любовь приносит большую радость, чем почитание. Конечно, это свойство любви сильно варьирует в зависимости от вида любви. С супружеской любовью тесно связано необыкновенное чувство счастья, несравнимое с тем чувством, которое мы испытываем в любви к другу. Но очевидно, что важную роль чувство счастья играет и в родительской любви, и в любви детей к своим родителям. Возможно, силу этого чувства определяет не столько категория любви, сколько сама любовь — ее подлинность, ее глубина, то место, которое она занимает в нашей жизни. Очевидно, то счастье, которое сопряжено с глубокой, пылкой любовью к Богу, — это мы ясно видим на примере святых — превосходит любое другое.

9. Стремление к взаимной любви

Еще одним свойством любви является то, что она стремится к взаимности, — и в этом заключается еще один возможный источник счастья, который отсутствует в других межличностных ценностных ответах. Ни восхищению, ни восторгу, ни почтению или благоговению не свойственно *intentio unionis*, предполагающее тоску по взаимности.

В этих ценностных ответах отсутствие взаимности не является источником огорчения. В отличие от несчастной любви, не существует несчастного уважения или восхищения. Мы вернемся и к этому отличию любви от других межличностных ценностных ответов, когда будем подробнее рассматривать тему любви и счастья.

Глава III

«ДАР» ЛЮБВИ

Когда мы говорим, что любовь по сути своей является ценностным ответом, то это не означает, что содержание любви, «слово» любви, с которым она обращается к возлюбленному, «дар», присущий самой любви, имеет источником исключительно приобщение к ценности любимого человека.

Это было бы непониманием как ценностного ответа вообще, так и любви в частности. Во-первых, ценностный ответ как таковой не следует понимать как простое приобщение к ценности объекта. Во-вторых, любовь как раз и отличается от других ценностных ответов, таких как уважение, восторг, почитание, восхищение, тем, что вклад со стороны субъекта, т. е. со стороны любящего, гораздо больше и имеет иной характер, нежели при других ценностных ответах.

Вклад субъекта при любом ценностном ответе выходит за рамки «приобщения» к объекту

При любом ценностном ответе момент занятия человеком позиции по отношению к объекту и его ценности имеет решающее значение. Важно выделить и противопоставить простому приобщению к ценности объекта то

новое, что возникает в установке человека по отношению к объекту и его ценности.

Когда св. Фома особо подчеркивает приобщение к объекту в познании, понимая это последнее вслед за Аристотелем как интенциональное «становление объекта», а бл. Августин видит в любви к объекту выходящее за пределы познания *coniunctio* (единение) с ним*, то в этом случае тематичен аспект приобщения к объекту и его ценности. Но установка имеет еще и другое значение, кроме приобщения к ценности объекта. В результате того обстоятельства, что человек сознательно занимает позицию, особенно в санкционированном ценностном ответе, возникает нечто совершенно новое по сравнению с приобщением к ценности объекта. Это нечто уникальное, в чем проявляется новое измерение личностного существования; возникает нечто объективно новое по отношению к ценности объекта. Слово, которое выражает субъект — его слово — конечно, определяется и мотивируется ценностью объекта и относится к нему, но в том факте, что субъект занимает определенную позицию по отношению к объекту, заключается нечто совершенно уникальное, новое — новый вклад субъекта также и в качественном отношении. Это ни в коем случае не противоречит тому, что ценность объекта является *principium* (причиной), а ответ субъекта — *principiatum* (следствием). Это совершенно не сближает ценностный ответ с желанием. Здесь идет речь не о том, что ценностный ответ является заложенным в субъекте независимо от объекта стремлением, которое утоляется объектом и его ценностью. Напротив, тематичны именно объект и его ценность; чтобы понять ценностный ответ, мы должны исходить из

* Св. Фома также подчеркивает это, когда говорит: «Любовь обладает большей объединяющей силой, чем познание» (ср. J. Piereg: Thomas-Brevier, Munchen 1956, стр. 96).

них, но наша установка добавляет к этому кое-что еще. Поэтому и нравственная ценность ценностного ответа есть не только отражение ценности объекта, как и в тех случаях, когда нравственно значимая ценность объекта сама не является нравственной ценностью, она представляет собой в качественном отношении нечто совершенно новое, это именно *нравственная ценность* — и тем самым даже *более высокий тип ценности*.

Мы лучше всего увидим новое в ценностном ответе, если сравним отношение ценности самого ценностного ответа к объекту ответа с тем отношением, которое существует между прямой и опосредованной ценностью. Лекарство приобретает значение благодаря своей роли в сохранении здоровья человека. Здоровье есть нечто ценное, лекарство приобщается к этой ценности, будучи средством поддержания или восстановления здоровья. Оно, как средство, так сказать, «занимает» свою ценность у ценности цели.

Полную противоположность этому представляет собой нравственная ценность героического спасения человека, не являющаяся опосредованной ценностью, простым приобщением к ценности жизни. Нравственная ценность спасения человеческой жизни представляет собой в качественном отношении нечто дополнительное к ценности жизни спасенного. Мы совершим серьезную ошибку, если спутаем ее с ценностью, которой обладает спасение жизни как средство ее сохранения, рассматривая поступок спасителя в качестве обыкновенного инструмента в факте спасения. Ясно увидеть эту ошибку нам поможет сопоставление следующих двух случаев. Если кто-нибудь случайно — без явной установки, без преднамеренного желания спасти, например своим появлением — вынуждает убийцу обратиться в бегство и таким образом спасает человека, жизни которого угрожал убийца, то в этом случае появление спасшего есть чисто

объективная причина спасения жизни и тем самым становится чем-то очень значительным, ценным. «Какое счастье, что он появился в тот момент», — скажем мы, имея в виду опосредованную ценность появления спасителя, ценность, которую это появление «занимает» у спасения жизни через причинно-следственную связь с последним. Совершенно очевидно, что здесь не может идти речи о нравственной ценности. Появление здесь не служит носителем нравственной ценности. Если же человек знает об опасности, в которой находится другой, и спешит ему на помощь, то его поведение — это не только счастливое обстоятельство в той мере, в какой он является причиной спасения другого, но и как личностная установка — носитель прямой и качественно иной ценности, нравственной ценности.

Здесь мы сталкиваемся с главным заблуждением любого этического утилитаризма. Этот последний полностью игнорирует нравственную ценность и недостойность и рассматривает любое человеческое поведение лишь как опосредованно ценное или недостойное, т. е. он видит лишь то ценное или недостойное, которое присуще этому поведению как средству реализации чего-либо. Утилитаризм сводит нравственную ценность всех человеческих поступков к опосредованной ценности, которую они могут иметь в качестве причины реализации вненравственного. Это та же самая опосредованная ценность, которую может иметь дурной в нравственном отношении поступок, если мы называем его «*felix culpa*», хотя при этом и сознаем, что нравственная недостойность поступка от этого не уменьшается.

Но здесь нам важно не то обстоятельство, что ценность установки, являющейся ответом на объект, представляет собой нечто качественно новое по сравнению с ценностью объекта, — здесь нам важно новое в том слове, которое «говорится» в установке объекту. Ведь ценность установки проявляется, по выражению Шелера, «за спиной» акта —

она не осознается. Напротив, «слово», которое «говорится» в установке объекту и которое составляет содержание ценностного ответа, реализуется сознательно. Это «слово» является носителем ценности установки. Конечно, оно обусловлено ценностью объекта, рождено ею, его свойства в значительной степени определяются этой ценностью. Но поскольку «слово» является установкой человека по отношению к объекту, оно одновременно есть нечто совершенно новое по сравнению с ценностью объекта — оно принадлежит к другой бытийной сфере и является по своему смыслу и сути чем-то исключительно личностным.

Но не только тот формальный факт, что оно является сознательной установкой человека, делает это «слово» чем-то совершенно новым по сравнению с ценностью объекта. На характер этого слова оказывает значительное влияние и индивидуальность отвечающего человека. В ценностном ответе мы имеем уникальную встречу субъекта и объекта. Субъект, личность, всецело обращается к объекту и его ценности — для него тематичны лишь объект и ценность объекта. Но одновременно происходит необыкновенное раскрытие человека в ценностном ответе. Предаваясь объекту, он как никогда раскрывается как личность. В ценностном ответе актуализируется достоинство личности, ее новое бытийное измерение, все то «новое», что она может дать; в «слове» установки, в ее качестве и глубине, чистоте и адекватности проявляется индивидуальное своеобразие личности, ее духовный и моральный статус. В ценностном ответе мы обнаруживаем глубочайшее и важнейшее взаимодействие субъекта и объекта — специфическое раскрытие личности и ее сущностную трансценденцию.

Несмотря на различие между сознательным словом ценностного ответа и ценностью, которую он определяет, но которая не осознается в процессе реализации установки, тот факт, что нравственная ценность представляет собой не

только приобщение к ценности объекта, бросает особый свет на новое в этом слове.

*Совершенно новый вклад любви — «дар»
субъекта*

Но в случае любви простое приобщение к ценности объекта имеет еще меньшее значение, чем в других ценностных ответах. Совершенно новая роль субъекта является характерной особенностью любви, отличающей ее от всех остальных эмоциональных ценностных ответов.

В любви речь идет не только о роли субъекта, который проявляет себя в ценностном ответе и его «слове», но и о вкладе личности, который мы можем назвать «даром» любящего. Этот дар также очень важен для ценности любви.

Но во избежание недоразумений следует еще раз усиленно подчеркнуть ценностноответный характер любви, так же как решающее значение, которое имеет ценность любимого человека для качества любви.

Когда мы говорим о чувственной любви и противопоставляем ее духовной, то, несомненно, имеем в виду различия, обусловленные свойствами тех ценностей, которые открываются в любимом человеке и ранят сердце любящего. Естественно, решающее влияние на качество нашей любви оказывает то, что послужило ей первоначальным толчком: физическое очарование, удивительный духовный облик, доброта или чистота другого человека; или, если точнее выразиться, — в какой ценностной сфере мы встретили любимого человека, к какой ценностной сфере он принадлежит для нас, в какую ценностную сферу мы вовлечены благодаря ему, на каких ценностях основано то великолепие, что представляет собой его индивидуальность. Чем выше эта ценностная сфера, тем возвышеннее ответ любви.

Но на качество любви большое влияние оказывает и личность любящего. Важная роль субъекта в любви проявляется уже в том, что существуют различные виды ценностей, способных пробудить любовь у различных людей. Человека чрезвычайно характеризует то, какую индивидуальность он любит. То, что Хосе любит Кармен, очень характеризует его. Вертер, например, никогда не полюбил бы Кармен. Но мы здесь имеем в виду не это влияние субъекта на качество любви, которое имеет место при любом ценностном ответе. Любой ценностный ответ, даже простая реактивность, предполагает восприимчивость к ценностям, определенную глубину в субъекте, которая способствует тому, что его волнует одна ценность и оставляет равнодушным другая, что он отвечает на одну ценность и оставляет без внимания другую.

То, что в любви значение субъекта выходит далеко за рамки той роли, которую он играет в других ценностных ответах, проявляется также и в следующем. Во всех прочих ценностных ответах, например в восхищении, восторге, почтении, любая неадекватность представляет собой нечто явно негативное, наносящее ущерб ценности установки. В самом деле, если человек восхищается тем, что объективно не заслуживает восхищения, то в этом случае вообще нет никакого подлинного ценностного ответа. Здесь привносятся элементы, по своей сути чуждые ценностному ответу. Здесь отсутствует подлинная, чистая заинтересованность ценностью объекта, мотивированность исключительно тем, что значительно само по себе. Поэтому бл. Августин и говорит, что он прежде всего хочет знать, чем именно восхищается человек, что именно он любит, — при этом он имплицитно выражает то, что чистота и подлинность ценностного ответа зависит от объекта, которому этот ответ соответствует.

Естественно, мы здесь не имеем в виду случай, когда человек «заблуждается» в отношении какого-нибудь лица.

Когда Оронто — в мольеровском «Тартюфе» — относится с почтением к Тартюфу, принимая его за святого, то хотя этот ответ объективно неадекватен, он не является таковым субъективно! Он неадекватен в той мере, в какой герой заблуждается в отношении Тартюфа, поскольку последний не является тем, за кого его принимают. Но в отношении того ложного представления, которое складывается у него о Тартюфе, его почтение адекватно. Поэтому здесь мы имеем подлинный ценностный ответ. Достойна сожаления только фактическая ошибка, а не связь ответа с ценностью, в данном случае — с благочестием, подобным благочестию святого, которое напускает на себя Тартюф.

Такая чисто фактическая ошибка хоть и достойна всяческого сожаления и побуждает нас указать на нее заблуждающемуся, однако не влияет на чистоту и подлинность ценностного ответа. Но когда человек не заблуждается, а чрезмерно почитает кого-нибудь за его поверхностное образование, витальную необузданность, нищезанство, то в этом случае нельзя говорить о подлинном почтении, чистом ценностном ответе — человека привлекают нелегитимные качества, и его отношение к другому лицу определяется не ценностями, а другими элементами.

Но даже если речь идет не об идоле, а об объекте, наделенном истинными ценностями, то все равно чистота и подлинность ценностного ответа зависит от степени соответствия последнего рангу этого объекта. Например, мы говорим о преувеличенном восхищении и видим в нем нечто явно негативное. Неадекватность такого восхищения или почтения есть несоответствие иерархическому положению ценности и свидетельствует об отсутствии подлинного ценностного ответа — при условии, что виной тому не чисто фактическая ошибка, а невосприимчивость к ценностям.

В случае же любви никакая неадекватность не должна повредить ценности любви и ее подлинности. Если мы опять отвлечемся от случая фактической ошибки, то неадекватная любовь не обязательно является чем-то негативным. Часто бывает, что человек пылко любит другого, хотя предмет его обожания во всех отношениях ниже его. Например, человек любит своего друга или женщина любит мужчину. Возможно, мы скажем, что этот мужчина или этот друг недостойн такой любви — но любовь при этом останется чем-то трогательным, прекрасным, чистым. Конечно, существуют и случаи, когда неадекватность любви наносит ущерб ее качеству, прежде всего тогда, когда любовь имеет характер покровительства или гордыни и речь начинает идти о вышеупомянутом расширении собственного эго. Неадекватность любви может повредить ценностноответному характеру чувства. Она может быть признаком того, что любовь не чиста, не подлинна, а поэтому не обладает ценностью, недостойна. Но неадекватность любви *не обязательно* влечет за собой это. Существует много случаев, когда любовь выходит далеко за рамки того, что было бы адекватным со строго ценностноответной точки зрения, и тем не менее она трогательна и прекрасна. Это свидетельствует о том, что в любви вклад любящего, выходящий за пределы мотивированного красотой любимого, больше, чем при других ценностных ответах.

Мы еще подробно рассмотрим роль вклада любящего в связи с нравственной ценностью любви, когда в главе XII будем обсуждать источники нравственной ценности в естественной любви, или отношение любви к нравственности.

Здесь нам важно показать, что любовь в своем ответе выходит за рамки всех прочих ценностных ответов и что «дар» любви больше, чем вклад любого другого

ценностного ответа, и, прежде всего, объективно* выходит за пределы ответа, требуемого ценностью объекта.

Любовь противоположна произволу, хотя меньше всего «оценочна»

С этим тесно связана следующая особенность любви. В некотором смысле она менее всего является оценочным чувством. Во второй главе мы говорили о чисто оценочных ценностных ответах, таких как уважение, а также об оценочных, но более эмоциональных ответах, таких как восторг, почтение и восхищение. Любовь есть самая эмоциональная установка и, как уже сказано, в определенном отношении в наименьшей мере оценочна. Она не подразумевает такой ярко выраженной объективной оценки, как, например, почтение. Она не претендует на такую же «объективность», каковой с необходимостью требуют восхищение или почтение. Но, с другой стороны, она отводит любимому человеку такое место, которое находится вне досягаемости всех остальных ценностных ответов. Она, как мы скоро увидим, «возводит на престол» возлюбленного. Она дает ему больше, чем остальные ценностные ответы. Это относится прежде всего к супружеской любви, но также и ко всякой большой любви, любви вообще, когда человек любит другого «больше всего» на свете. Любимый возводится на недосыгаемый престол, но это не имеет оценочного характера почтения. Когда мы говорим, что почитаем того или иного человека больше, чем остальных, то при этом имплицитно утверждаем, что он объективно выше остальных. Напротив, когда Риголетто говорит о своей дочери

* Под объективным мы понимаем здесь ответ, требуемый самим по себе объектом, в отличие от сознания любящего, которому, как мы увидим дальше, любой ответ кажется недостаточным.

Джилде: «Она для меня все в этом мире», то здесь нет подобного оценочного суждения. Вальтер фон дер Фогельвайде говорит о своей возлюбленной, сравнивая ее с другими женщинами: «Они ослепительнее, а ты — хороша». Необходимо понять, что этот элемент «субъективности» не противоречит ценностноответному характеру любви. Вообще неверно усматривать в такой субъективности элемент произвола. Напротив, любовь противоположна любому произволу. Если человек по-настоящему полюбил, то он оказывается в мире, в котором нет места ничему произвольному. Под произволом мы понимаем такое поведение, когда человек чувствует себя полным хозяином своей судьбы и без долгих размышлений уступает всему, что доставляет ему удовольствие. Мы имеем в виду не человека, который научился управлять собой, держать себя в руках, а того, кто считает, что может делать все, что ему заблагорассудится, чье умонастроение можно выразить словами: «*Car tel est mon plaisir*» (Ибо мне так нравится).

Подлинная любовь несовместима с подобным своеобразием. С ним несовместима заключенная в любви преданность, живой жест обязательства, имманентное любви обещание верности. Но прежде всего совершенно противоположно произволу вступление любящего в мир ценностей с его глубоким ритмом, в царство значительного, серьезного. Конечно, если его любовь прошла, любящий может снова вернуться к своему своеизвику. Мы не утверждаем, что любящий навсегда отказывается от него. Мы лишь хотим сказать, что ему оно несвойственно до тех пор, пока он любит, пока его любовь чиста.

Любовь является в не меньшей степени ценностным ответом, чем почитание, но она проявляется по-другому, она менее оценочна, и все же ее слово есть более значительный дар. Это связано как с той ценностью, что обосновывает любовь, так и с определенным средством, которое предполагают все естественные категории любви.

Элементы «дара» любви

1. Принятие и «возведение» возлюбленного на «престол»

Мы видели, что нашу любовь пробуждает красота сущности конкретной индивидуальности. Эта красота должна как-то проявиться для нас, и мы говорили о многих условиях, при которых она проявляется для нас в одном человеке, а в другом не проявляется, хотя первый объективно и не превосходит второго.

Продвижение от одной ценности к другой и в конце концов к целостной красоте индивидуальной сущности происходит еще до любви. Но и в уникальном принятии другого человека, присущем любви, также осуществляется этот процесс. Нечто аналогичное наблюдается и в теоретической установке убежденности, когда мы вторично реализуем для себя явление объекта в познании, его «свидетельство о себе» как о «существующем» — в том «да», которое мы говорим существованию объекта.

Мы «интронизируем» в своей любви всего возлюбленного в целом, вне зависимости от любых его недостатков; его ценность как целого не только обнаруживается в любви, но и провозглашается. Ценностная данность, лежащая в основе любви, является всегда целостной красотой — и также всякой любви присуща своего рода «интронизация». Но эта интронизация отличается как от интронизации простой оценочной установки, так и от интронизации восхищения или почтения.

Отличие интронизации любви от интронизации оценочной установки очевидно. Оценочная установка остается в рамках теоретического и как чисто теоретическая констатация совершенно отлична от всех эмоциональных ценностных ответов.

Но интронизация любви явно отличается и от интронизации, присущей восхищению или почтению. Во-пер-

вых, имеет совершенно другой характер тот «престол», на который возводится любимый человек, или тот «венец», которым он увенчивается. Мы уже отмечали ту роль, которую играет в любви наслаждение ценностью. Лакордер (Lacordaire) говорит, что добродетели пробуждают любовь только в том случае, если достигают такого совершенства, когда их красота становится очевидной. Это касается и того «престола», на который возводят любимого. Мне должна ярко засиять целостная красота другого человека, для того чтобы пробудить во мне ответ любви, и эта красота является не просто ценностной данностью, но специфически услаждающей данностью — данностью, которая приводит меня в восхищение. Интересующий меня человек переходит из сферы индифферентного не только в сферу значительного, ценного, почитаемого, но и в сферу восхищающего и приносящего счастье. Конечно, с особой силой это проявляется в супружеской любви или в другой большой и глубокой любви, однако частично это присутствует всегда, когда кто-то так или иначе завоевывает наше сердце.

Таким образом, лежащая в основе любви ценностная данность отличается не тем, что это должна быть целостная красота конкретной индивидуальности, а не отдельная ценная черта, как это имеет место в восхищении и почтении, а прежде всего тем, что это должна быть именно красота, специфически услаждающая данность: ценность, достойная любви. Это отличие проявится еще отчетливее, если мы обратим внимание на осуществляемое в любви провозглашение другого человека как достойного любви — на субъективную вторичную реализацию уже данного нам в познании факта того, что человек достоин любви, которую мы назвали интронизацией. Тем более мы увидим здесь, что такая интронизация качественно совершенно отлична от той, что заключена в почтении, хотя это последнее тоже относится ко всему человеку

в целом. Престол, на который любовное принятие помещает другого человека, имеет совершенно иное личностное отношение ко мне, он влияет на меня и на мою интимную жизнь совершенно иным образом, совершенно по-другому апеллирует ко мне. Это престол наслаждения и радости, и интронизация здесь — горячее чувство в отличие от преимущественно оценочного акта почтения.

2. «Кредит» любви

Но от интронизации мы должны отличать еще один новый элемент — кредит, который получает от любящего любимый человек.

«Кредит веры»

Мы имеем в виду тот кредит, который дается любимому человеку в счет тех его качеств, которые любящий еще не имел возможности обнаружить. Любовь хочет перенести красоту и ценность сущности возлюбленного на все его отдельные черты, в том числе и на те, которые она еще не смогла до конца установить. Она хочет верить в лучшее: даже когда о любимом рассказывают что-либо отрицательное, она не хочет этому верить, по крайней мере считает, что речь идет лишь о неадекватной интерпретации.

Это вера в другого человека, позитивная интерпретация, признание всего хорошим, пока мы не убедились окончательно в обратном. Здесь уже не идет речь только о продвижении от одной ценности к другой и в итоге к красоте индивидуальности в целом, — что предшествует любви, — а также и не о простом субъективном повторении этого процесса, которое мы называли интронизацией, — здесь уже имеет место перенесение красоты данной индивидуальности на все частные черты и ситуации. Это кредит веры, далеко превосходящий все, что человек смог обнаружить в возлюбленном.

Поэтому всякой любви присущ элемент веры. Мы верим в ту красоту, которой еще не видели, благодаря красоте, которую уже наблюдали. Причем здесь идет речь не о доверии к другому человеку, которое обычно всегда тесно связано с любовью и является весьма характерным для некоторых категорий любви, таких как любовь между друзьями или любовь ребенка к своим родителям. — Элемент веры состоит в перенесении данной нам целостной красоты на все качества любимого человека, которые любящий еще не знает. Мы еще вернемся к этому элементу веры в любви и подробно обсудим его. Его и имел в виду св. Павел, говоря о *caritas*: «Любовь верит всему».

Интерпретация *a la hausse* и надежда — противоположность мечтательности

Если хотите, этот кредит веры также является интронизацией, но только ее следующей ступенью, чем-то новым по сравнению с вышеупомянутым принятием; это не простое обращение к тому, что уже наличествует в данности другого, не вторичная реализация, а чистый дар любви. С этим кредитом рука об руку идет готовность все в любимом человеке интерпретировать *a la hausse*, в возвышенном смысле, позитивно, пока не будет явных свидетельств негативного. Ведь в человеке очень много такого, что может быть истолковано совершенно по-разному — многие поступки, высказывания, манера держаться, которые сами по себе не являются нравственными или безнравственными, красивыми или некрасивыми, обретают свой смысл и полную характеристику только в контексте той или иной конкретной личности. В то время как характерной чертой недоброжелательного и направленного во зло поведения является постоянное стремление ловить ближнего на ошибках и все в нем видеть в дурном свете, *a la baisse* (сводить к низменному), — основопо-

лагающей чертой любви является то, что человек надеется, что увидит другого на путях справедливости, добра и красоты. Он готов в выгодном свете истолковывать то, что может быть истолковано по-разному. Эта готовность к интерпретации *a la hausse*, естественно, тесно связана с кредитом веры.

Но кредит веры не следует путать со склонностью к идеализации, свойственной мечтательным людям. Это не великодушные любви, которое ведь предполагает соответствующую ценностную данность, делающую это великодушное осмысленным и правомерным, а потребность пережить радость от встречи с замечательной, необыкновенной личностью. Человек хочет иметь такое удовольствие и поэтому предается необоснованной идеализации. Он наслаждается своими мечтами как таковыми, и тот, кого он идеализирует, скорее является поводом помечтать, чем действительно серьезной независимой темой. Очевидно различие между таким необоснованным стремлением видеть только хорошее в другом человеке, когда еще не было возможности достаточно узнать его, и вышеупомянутым кредитом любви.

Этот кредит веры заключен в «даре» любви, который сам является ценностным ответом. Если этот кредит и выходит за рамки чисто ценностноответной функции, он все же не является некой спонтанной потребностью и неотделим от любви как ценностного ответа. Мечтательность же есть типичная потребность, желание, стремление к наслаждению и не имеет ничего общего с ценностным ответом.

Кредит веры, присущий любви, тесно связан с самоотречением любви; человек, выдающий его, ни в коем случае не стремится к собственному удовольствию; он полностью сосредоточен на другом человеке, и этот кредит имеет место только «ради другого», в нем не заключается никакого элемента наслаждения. Напротив, мечтательность

сама по себе доставляет удовольствие; человек мечтает не ради другого, а ради себя.

Кредит веры не заключает в себе никакой экзальтации, он сопровождается сознанием того, насколько слаб человек, насколько подвержен опасностям даже благородный человек. Этот кредит учитывает возможность того, что там, где предполагается только положительное, обнаружатся и недостатки, которые, однако, никак не повлияют на любовь и, более того, будут рассматриваться как нечто постороннее, преходящее. Кредит веры — это не зыбкое, ирреальное чувство, не «оседлывание Пегаса», — это нечто совершенно реалистичное, окруженное атмосферой благородной трезвости.

Радикальное различие между кредитом веры и мечтательным ослеплением не становится меньше оттого, что и по-настоящему любящий человек может обмануться. Акт мечтательной идеализации характеризуется не возможностью заблуждения, а отсутствием подлинной любви, наслаждением своей страстью, зыбкой атмосферой неподлинности.

Если так позволительно сказать — любящий может обмануться, а мечтатель обманывает себя сам.

Особое отношение в любви к недостаткам другого

Наконец, существенной чертой любви является то, что любящий рассматривает все ценные качества любимого как настоящие, принадлежащие его подлинному «я», а его недостатки как *измену* своей подлинной сущности. Типичным выражением любви является следующее высказывание: «В действительности он не такой».

В то время как для человека, который не любит, достойные и недостойные качества другого занимают, так сказать, один уровень принадлежности ему, — для любящего, любовь которого подразумевает ответ на красоту

всей личности в целом, напротив, все негативное в любимом является нехарактерным, своего рода изменой его настоящей сущности.

Разумеется, отношение к недостаткам любимого человека меняется в зависимости от типа недостатков.

Существуют недостатки, которые являются как бы оборотной стороной достоинств. Мы указывали в «Христианской этике», что только у святого могут быть совместно и гармонично представлены полярные добродетели, такие например, как пылкое рвение и кротость, сила духа в борьбе за добро, способность энергично исполнять властные функции — и смирение. Так, большая, сильная личность, преисполненная пылким стремлением к добру, может легко проявить жестокость. Жестокость в этом случае представляет собой как бы оборотную сторону прекрасного качества, которую можно преодолеть только с помощью Христа.

Кроткий, смиренный может при определенных обстоятельствах стать уступчивым и не проявить силу, как того требует нравственная позиция.

Если речь идет о свойствах характера, являющихся оборотной стороной благородных достоинств, то любящий хотя и сожалеет о них, но рассматривает их в свете положительных качеств, оборотной стороной которых они являются, и таким образом находит в них достойные любви свойства души любимого человека, которые были неправильно употреблены. Он будет желать любимому преодолеть свои недостатки. Но он будет видеть в них лишь искажение прекрасных, достойных любви качеств. Важным для него будет только их окончательная форма. Искажение будет рассматриваться лишь как нечто «предварительное», преходящее.

Напротив, другие недостатки не являются оборотной стороной положительных качеств. Они представляют собой ядовитые плоды гордыни и чувственности, напри-

мер зависть, жадность, нечистота. Эти черты рассматриваются как измена собственному существу. Именно в связи с такими недостатками мы говорим: «Это не его истинная сущность».

Это та существенная черта, которая отличает всякую любовь от нейтрального, так называемого «объективного» отношения к человеку. Так называемый «объективный» наблюдатель рассматривает положительные и отрицательные качества человека как одинаково характерные для него, как одинаково принадлежащие ему.

Любящий относится к положительным качествам как к подлинным, в действительности принадлежащим любимому человеку, а к дурным — как к измене, предательству, отрицанию его истинной сущности. Это невиданный кредит, который предоставляет любовь — и только любовь.

Такой кредит, несомненно, представлен и в любви к ближнему. В результате того что эта любовь отвечает на онтологическую ценность человека, а не на свойства данной индивидуальности, в результате того что она раскрывает образ Божий, заключающийся в другом человеке, и рассматривает этого человека в свете подобия Божьего, которого он обязан достичь, эта любовь видит во всех его недостойных чертах противоречие Божьему образу, отход от подлинной индивидуальности.

Такой кредит не зависит от того, сколько недостатков мы находим в человеке или насколько ясно и отчетливо мы видим эти недостатки. Тот факт, что мы считаем недостатки любимого друга не столь присущими ему и характеризующими его, как его достоинства, не означает, что мы склонны не замечать их или не столь отчетливо их видеть. Любовь делает нас восприимчивее к недостаткам, так как у нас перед глазами — красота всей индивидуальности в целом и нам очень важно, чтобы любимый человек оставался верен своей сущности и чтобы она полностью раскрылась. Совершенно неверно

думать, что любовь делает нас слепыми — напротив, она открывает нам глаза. Слепыми нас делает гордыня, которая часто сопутствует любви. Мать, считающая своего ребенка продолжением себя, думает, будто он не может иметь недостатков. Но это следствие не любви, а гордыни. Несомненно, отношение к недостаткам любимого нами человека иное, нежели к недостаткам человека, которого мы не любим. Недостатки того, к кому мы относимся более или менее равнодушно, раздражают, возмущают нас, настраивают против него. Мы не рассматриваем их на фоне целостной красоты личности; они рассматриваются как бы изолированно и при этом считаются столь же характеризующими человека, как и его хорошие качества. Если же речь идет о любимом человеке, то недостатки не раздражают, не возмущают, но мы чувствуем себя несчастными из глубокой солидарности с ним, мы страдаем из-за его измены своей подлинной натуре*. Мы порицаем появившиеся недостатки милосердно, в сознании своей собственной слабости, памятуя о том, насколько человек неверен своей истинной, богоугодной сущности, изнутри понимая все грозящие опасности и вместе с любимым человеком внутренне отрекаясь от них. Созерцание недостатков другого человека намного объективнее в подлинном смысле этого слова тогда, когда мы его любим. Мы реалистичнее тогда, когда рассматриваем недостатки в контексте всей личности, изнутри «понимаем» их и скорбим в связи с ними. Мы страдаем из-за них самих, а не потому, что они обременяют нас, и, следовательно, любящий человек менее склонен не

* Это выразил бл. Августин, говоря о «братски любящей душе»: «Qui cum adprobat me gaudet de me; cum autem improbat me contristatur pro me; quia sive adprobat me sive improbet diligit me» (Confessiones, X, IV) («Если она одобряет меня, то радуется; если же порицает, то соболезняет мне; поскольку и одобряя и порицая она любит меня» («Исповедь»)).

замечать недостатков, так как он намного больше заинтересован в духовном росте, в совершенствовании другого человека.

Итак, мы убеждаемся, что любовь не является причиной того, что мы не замечаем недостатков или менее отчетливо их видим. Только гордыня расширенного себялюбия приводит к тому, что недостатки не замечаются либо преуменьшаются их опасность. То обстоятельство, что любовь не рассматривает недостатки другого человека как принадлежащие его истинному образу, ни в коем случае не приводит к их игнорированию.

Такой предоставляемый любовью кредит специфически благороден. Здесь мы видим особенное великодушие любви. Этот кредит содержит также элемент надежды, представляющий собой особый подарок для любимого, как и заключающееся в «даре» любви великодушие. Этот элемент надежды также является неким «даром» любви.

Любовь предполагает лучшее, пока у нее нет оснований заподозрить обратное; в своем кредите веры она истолковывает неоднозначные факты а la hausse и рассматривает недостатки, которые она ясно видит в любимом человеке, как предательство, измену собственной сущности. Она не считает их столь же характерными для него, как и положительные качества. Это тройной кредит, который любовь и только любовь предоставляет человеку.

Этот тройной кредит, без сомнения, является носителем особой ценности — нравственной. Но эта ценность имеет причиной не чисто ценностноответную функцию любви; она, напротив, основана на «даре» любви.

3. Любовь всегда относится к конкретному уникальному человеку как к индивидууму

Еще одной характерной особенностью любви является то, что ее слово всегда относится ко всему конкретному человеку в целом. Ее благожелательное, согревающее

дыхание объемлет всего человека, «дар» любви относится к нему как целому; хотя мое сердце и зажгла любовью физическая красота, в акте любви я полностью сосредоточен на самом человеке в целом. Я люблю не красоту этого человека, а его самого.

Здесь мы должны отличать то, что мотивирует нашу любовь, от того, к чему она относится. Мы сталкиваемся здесь как раз с той специфической особенностью любви, которая отличает ее от других ценностных ответов.

Хотя во всех ценностных ответах наш ответ относится к объекту, а не к ценности, — он относится к объекту *из-за* его ценности.

Мы восхищаемся моцартовским «Фигаро» *из-за* его красоты. Красота мотивирует наше восхищение, но последнее относится к носителю этой красоты. Мы восхищаемся героическим нравственным поступком. Нравственная ценность обосновывает наше восхищение, она мотивирует его, волнует нашу душу и вызывает восхищение. Но слово восхищения обращено к конкретному реальному поступку, относится к нему. То, что мы даем в восхищении, *относится* к поступку — оно достается поступку *из-за* его нравственной ценности. Это различие между тем, что мотивирует мой ценностный ответ и тем, к чему он относится, имеет, прежде всего, общую природу. Но в любви оно приобретает совершенно новый характер. В любви к человеческой личности, к другу, к невесте тот факт, что любовь относится к человеку, а не к его ценности, означает совершенно другое.

Это означает, что мы дарим свое сердце этой конкретной личности, солидарны с этим реальным индивидуумом. Совершенно иной, чем при других ценностных ответах, и тот способ, каким красота данной индивидуальности связана с человеком. Это различие, возможно, ярче всего проявляется тогда, когда мы сравниваем любовь с радостью. Предположим, мы узнаем о каком-то героическом спасении человеческой жизни. Мы радуемся, что

это случилось, реализовалась нравственная ценность и эта реализация нравственной ценности прославляет Бога.

Когда же речь идет о любимом человеке, дело обстоит совершенно иначе. Во-первых, как мы увидели ранее, здесь дело не в ценностях, таких, например, как верность, смирение, духовная глубина, физическая красота и пр., а в совершенно индивидуальном, уникальном ценностном своеобразии, присущем данной личности. Поэтому здесь не идет речь о воплощении какой-либо общей ценности. Момент приобщения к ценности как таковой не имел бы здесь смысла. Красота всей индивидуальности в целом — или, можно сказать, уникальной неповторимой мысли Бога, которую воплощает собой данная личность — не является обыкновенным ценностным типом; она, как свойство, представляет собой нечто совершенно индивидуальное и уникальное. Конечно, она основана, как мы уже видели, на многих обычных ценностях. Но как бы ни были важны эти ценности в качестве отправного пункта любви, сама любовь всегда мотивируется целостной красотой. Роль обычных ценностей заключается здесь, прежде всего, в конституировании целостной красоты данной индивидуальности, а не в реализации общих ценностных типов, как это имеет место в нравственном поступке.

Но различие между любовью и другими ценностными ответами еще глубже. Дело не только в том, что любовь мотивирует именно целостная красота данной индивидуальности; но и личность здесь не является простым носителем этой целостной красоты. Она воплощает собой эту красоту, и поэтому любовь относится к самой личности — не только в том смысле, в котором к носителю относятся все ценностные ответы — но и совершенно по-новому, и это возвращает нас к «дару» любви. Любовь не только отвечает возлюбленному из-за его целостной красоты, но и охватывает его реальную личность

как таковую. Любящий отдает свое сердце любимому, он полностью отдается ему как целому. «Дар» душевного тепла, доброты, крайней заинтересованности, солидарности всецело относится к данному конкретному человеку, причем совершенно невозможно рассматривать его лишь как носителя типических ценностей — нравственных, эстетических, жизненных — и радоваться в первую очередь их реализации. Эта необыкновенная черта любви — в ее отличии от других ценностных ответов — проявится еще ярче, если мы отделим эту черту от характерного признака, свойственного всем ценностным ответам на личность и отличающего их от ценностных ответов на безличные объекты.

В любом ценностном ответе, относящемся к личности, ситуация во многих отношениях совершенно новая. Ценностный ответ приобретает новый характер, если он относится к личности другого человека. Это имеет силу как в отношении по преимуществу или исключительно личностных ценностных ответов, так и в отношении ответов, которые касаются и личности и безличных объектов. Почтение, уважение являются по преимуществу личностными; восхищение и любовь — собственно личностными; напротив, восторг может быть связан как с личностью, так и с безличным. Но ценностный ответ всегда приобретает новый характер благодаря тому, что относится к личности, сознающему субъекту, «ты». Совершенно новое измерение реальности, свойственное личности, придает и ценностному ответу новое измерение. То обстоятельство, что содержание ценностного ответа может дойти до «объекта» совершенно иным образом, что «объект» здесь уже не объект, а субъект, который в принципе может воспринять, понять наш ценностный ответ и в ум и душу которого может проникнуть выраженное в ценностном ответе слово и взволновать его, — все это создает совершенно новую ситуацию. И если мы примем

во внимание, что это воздействие на другого человека не только возможно, но всегда так или иначе подразумевается и что любой такой ценностный ответ по своему смыслу стремится стать гласным, даже когда эта огласка из-за каких-либо внешних причин и не предпринимается, — то новизна внутреннего акта всех ценностных ответов, относящихся к личности, выступит еще ярче.

В нашем же контексте прежде всего важно понять, что при всех личностных ценностных ответах — как по преимуществу личностных, так и частично личностных — отношение между носителем ценности и ценностью иное, чем при ценностных ответах, касающихся безличных объектов. Мы уже указывали на различие между мотивацией и направленностью в общем случае. Но при личностных ценностных ответах это различие приобретает новый смысл. Тот факт, что объектом является человек, обуславливает совершенно иную связь ценности с объектом, нежели в случае всех безличных объектов. Великодушие, доброта, ум, очарование, «envergure» (масштаб) личности — все это таким образом присуще человеку, что мы уже не можем говорить о нем как о носителе ценностей. Восхищаясь человеком из-за его гениальности, доброты, великодушия, мы видим в нем определенное «воплощение» этих ценностей — не только реализацию, но и как бы живое становление. Здесь я имею в виду не восторг в связи с каким-либо поступком, а ценностные ответы, относящиеся к человеку как таковому и поэтому мотивированные устойчивыми ценностными качествами личности, причем эти последние могут проявляться и в конкретных поступках. Однако от этого свойства всех личностных ценностных ответов четко отличается как нечто совершенно новое вышеуказанная характерная черта любви.

Разумеется, любви свойственно все то, что характеризует личностные ценностные ответы в отличие от тех,

которые относятся к безличным объектам. Но с разных точек зрения любовь далеко выходит за их рамки.

Здесь наблюдается несравненно более тесное переплетение красоты данной уникальной индивидуальности со своим «носителем». Это выражается не только в том, что ответ относится ко всему человеку в целом, а не к ценности, но и в том, что это «отношение» к человеку приобретает новый характер. Человек в этом случае в еще меньшей степени, чем при других личностных ценностных ответах, является носителем ценности. Тема любви — это исключительно другой человек, конечно, в своей уникальной красоте, которая в случае супружеской любви даже становится воплощением мира ценностей, — однако темой остается именно данный конкретный реальный человек.

Эта тематичность человека как чего-то уникального, неповторимого проявится еще ярче, если мы примем во внимание следующее. Предположим, что два человека наделены совершенно одинаковыми достоинствами, что их отличают одинаковые доброта и чистота. С одним из них мы познакомились раньше, и его доброта и чистота волнуют нашу душу. Мы любим его и дарим ему свое сердце. Затем мы знакомимся со вторым человеком и видим, что он очень похож на нашего любимого, и мы находимся под впечатлением его доброты и чистоты. Но любим мы только первого человека — мы любим эту уникальную, неповторимую личность, которую нельзя никем заменить. Нам не приходит мысль, что мы можем любить и другого человека по той причине, что он похож на нашего любимого, обладает теми же самыми качествами — добротой и чистотой.

Могут возразить, что это естественным образом вытекает из того, что любовь — и в особенности супружеская любовь — является ответом на целостную красоту индивидуальности и уже поэтому другой человек не может заменить нам возлюбленного, даже если он и обладает теми

же самыми нравственными ценностями, что послужили исходным толчком нашей любви.

Это, конечно, верно. Но даже если мы предположим — само по себе противоречивое предположение — что другой человек обладает индивидуальностью с теми же самыми свойствами, что с качественной стороны он обладает той же самой целостной красотой, он все равно не сможет заменить любимого, а у любящего не может возникнуть чувство, будто он способен любить и другого человека, будто для него нет разницы, который из этих двух людей ответит на его любовь. Для нас существует только эта реальная, уникальная, неповторимая личность, которую мы любим и чьей ответной любви страстно добиваемся. Это искусственное предположение помогает нам понять, насколько тематичен в любви реальный человек как таковой.

Мнимая «антиномия» любви

Мы сталкиваемся здесь с кажущейся антиномией. С одной стороны, любовь — и это самым ярким образом проявляется в супружеской любви — представляет собой выраженный ценностный ответ. Наша любовь не только воспламеняется от целостной красоты данной личности, она не только ощущается недостаточной в сравнении с той любовью, которой заслуживает другой человек, но она и связана таинственным образом с целым миром ценностей, что мы уже видели и с чем скоро познакомимся подробнее.

С другой стороны, она всецело относится к конкретному человеку, этот последний является темой — конечно, в своей красоте, в том, что он достоин любви — но не только в качестве воплощения этих ценностей. И, кроме того, любовь выходит за рамки чисто ценностного ответа постольку, поскольку в ней заключена преданность самого

личностного свойства, которая не является обязательной и которая отдает то, что превосходит все ценностные ответы.

Мы должны подробнее остановиться на этой кажущейся антиномии любви, которая на самом деле не является антиномией, а лишь высвечивает таинство любви.

Мы сказали, что, с одной стороны, любовь представляет собой глубочайший и радикальнейший ценностный ответ. Это, во-первых, явствует из того, что в этом случае ценность, целостная красота индивидуальности волнуют нас глубже, чем ценность при других ценностных ответах. Естественно, мы имеем здесь в виду ценностные ответы, предполагающие состояние взволнованности, как, например, восторг, а не чисто оценочные ответы, такие как уважение, не предполагающее такого состояния; ибо при последних уже отпадает необходимость сравнения.

Состояние взволнованности ценностью в процессе возникновения любви глубже и интенсивнее, чем при восторге. И то обстоятельство, что здесь наблюдается ярко выраженное наслаждение ценностью, что она больше и глубже восхищает, чем при других специфически эмоциональных ценностных ответах, не является признаком того, что любовь представляет собой менее типичный ценностный ответ. Ибо упомянутое наслаждение, как мы уже видели, проистекает из ценности, а не является наслаждением всего лишь приятным. Оно не соседствует с ценностью, а проистекает из целостной красоты конкретного человека и неотделимо от ценности как таковой. Впоследствии мы еще лучше поймем это, когда займемся взаимосвязью наслаждения и внутреннего, или материального, аспекта ценности. Но ценностно-ответный характер любви не ограничивается тем, что любовь предполагает состояние глубокой взволнованности ценностью и ее свойством приносить наслаждение.

Перед любящим открывается — и опять-таки ярче всего это проявляется в супружеской любви — новый мир добра; в акте любви он как бы прозревает и начинает созерцать недоступный ему раньше аспект мира, новое измерение красоты универсума. Поэтому контакт с миром ценностей выходит далеко за пределы ценностного ответа возлюбленному. Любящий становится способным к глубокому созерцанию всех ценностей и вступает с ними в новые, более глубокие отношения; в том счастье, которое имманентно акту самой любви, которым одаривает нас любовь как таковая, заключается и счастье от созерцания нового аспекта космоса, от контакта с миром ценностей. Это двойной, взаимодействующий ритм. С одной стороны, любовь, воспламеняющаяся от целостной красоты индивидуальности другого человека, открывает нам глаза на то, «как в сущности прекрасен мир». А с другой стороны, любовь отвечает и на этот целостный образ мира и жизни, который впервые открылся любящему.

В любви нам открываются новые врата в мир ценностей. В любви я прохожу через них и отвечаю и на этот новый свет. Существует глубокая взаимосвязь между осуществляющимся в любви контактом с миром добра и красоты и определенным «воплощением» этого мира в любимом человеке.

«Дар любви», актуализация «лучшего в нас» как ценностный ответ и «сверхценностный ответ»

Наконец, любовь является также и ценностным ответом, так как «дар» любви хотя и не является всего лишь следствием ответа на целостную красоту любимого человека, однако вытекает из ответа на мир ценностей и в конечном счете на существование Бога. Это «лучшее» в нас, которое мы обращаем на любимого, само по себе

неотделимо от нашего общего ответа на «мир ценностей». Конечно, то «лучшее», что мы отдаем в любви, скрытно существует в нас еще до любви; но тем не менее оно глубочайшим образом основано на всех ценностных ответах, которые мы осуществляли, прежде всего — на надактуальных. По этим причинам любовь и является ценностным ответом *par excellence* (по преимуществу) и многообразно связана с миром ценностей, несмотря на то, что она — если это один из видов естественной любви — не является нравственно обязательной, а также не ограничивается нравственно значимыми ценностями — она даже не является обязательной в том смысле, в котором обязательно восхищение или почтение по отношению к благородному человеку. С другой стороны, любовь отличается от всех остальных ценностных ответов тем, что, во-первых, ее «слово», или, как мы его называли, «дар» любви не является всего лишь следствием нашего отношения к красоте любимого человека и поэтому в еще большей степени зависит от характера любящего, чем от любимого. Кроме того, любовь отличается от всех, в том числе и глубоко эмоциональных ценностных ответов тем, что в ней любимый человек тематичен как целостная личность, что именно к ней относится любовь и что ценности и целостная красота индивидуальности, как бы велика ни была их роль в мотивации любви, впоследствии уступают место личности как таковой. Несомненно, любимый человек является нам в блеске своих достоинств и целостной красоты, но любовь в такой степени подразумевает именно данную личность, что сознание того, что другие могут значительно ее превосходить, нисколько не отражается на нашей любви; более того, как мы уже говорили, даже если бы мы встретили человека, качества которого составляли бы ту же самую целостную красоту, то это никак не повлияло бы на нашу любовь к данной неповторимой личности, которую нельзя никем заменить.

В каждом из естественных видов любви помимо ценностного ответа всегда заключается сознание особой связи, сродства, собственной заинтересованности — как если бы между двумя людьми Бог сказал Свое слово. Этот момент является решающим не только в том, что мы вообще видим целостную красоту другого человека и становится возможным ценностный ответ любви, но и помимо его функции в самой любви он является важным фактором, который после возникновения любви также переживается как таковой.

Это станет для нас совершенно ясным, если мы примем во внимание то, о чем уже упоминали выше: любовь выходит далеко за пределы остальных ценностных ответов. Ей свойственна некая решимость, жертвенность, которая не является строго необходимой в рамках естественных категорий любви. В то время как уважение, почтение, восторг, восхищение обязательны в качестве адекватных ответов, в случае любви дело обстоит иначе. Мы ясно увидим это, если сопоставим с ней обязанность любви к ближнему. Каждый человек как подобие Божье может претендовать на любовь ближнего, а всякой красоте, доброте, любым достоинствам, которые мы обнаруживаем в конкретном человеке, необходимо отдать должное в виде соответствующего уважения, почтения, восхищения. Но дар сердца превосходит то, что должно быть отдано этим ценностям в качестве ответа. Это следует из того, что, как мы уже видели, среди многих людей, занимающих по своим достоинствам одинаковое положение, я люблю супружеской любовью только одного и лишь некоторых как настоящих друзей. Ведь если бы на любовь распространялось строгое требование дать ценности должный ответ, то было бы неправильно любить одного супружеской любовью или как друга, в то время как почитать больше всех другого.

Такая «независимость» от высоты ценности связана как раз с тем, что в любви должно существовать особое сродство, что между любящими Бог должен произнести Свое слово. Во всех видах естественной любви наличествует элемент «призвания» к любви.

Сказанное относится к внешнему аспекту любви, к тому, что заложено в ее сущности, когда мы созерцаем эту сущность, открывающуюся во «внешней стороне» любви*. Сам любящий должен при этом сознавать, что любимый им человек заслуживает гораздо большего, чем дает ему любовь в качестве таковой. Это пример того, как вступают в кажущееся противоречие два важных для сущности установок аспекта — аспект внутренней стороны и аспект внешней, о которых мы говорили во введении. Более того, это различие составляет сущность любви. «Дар» любви только тогда превосходит должный, требуемый ценностный ответ, когда субъективно имеет место сознание того, что на требование нет соответствующего ответа.

В заключение, однако, мы хотим подчеркнуть, что этот выход в любви за пределы «требуемого» ответа на ценности хотя и превосходит ценностный ответ, тем не менее ни в коем случае не является отклонением от него и не основан на противопоставленных ему или хотя бы не единых с ним по духу факторах. Напротив, этот «выход» столь органично продолжает ценностный ответ, что представляет собой «сверхценностный ответ». Мы подробно рассмотрим это в следующей главе.

* Ср. Прологомены, стр. 27, где вводится понятие внешней и внутренней стороны акта.

Глава IV

ЛЮБОВЬ И ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ

*Различные измерения трансценденции,
«превосходства в самоотдаче» в рамках
ценностного ответа*

Чтобы понять, в каком смысле любовь выходит за рамки ценностного ответа и приобретает характер сверхценностного ответа, нам необходимо вначале рассмотреть различные измерения ценностного ответа вообще. Ибо «превосходство в силе», которое имеет один тип ценностных ответов над другим, может касаться совершенно различных их сторон. Мы уже видели, что почтение превосходит уважение в признании достоинств человека, что оно представляет собой «превосходство в интенсивности» в рамках ценностного ответа. Однако это есть лишь одно из измерений «превосходства». Мы не рассматриваем здесь степени ценностного ответа, обусловленные качеством ценности того или иного объекта. Более возвышенное произведение искусства, будучи понято, вызывает больший восторг. Более высокая степень этого восторга соответствует и качественно более «возвышенному слову», которое выражает этот восторг. Мы здесь не принимаем во внимание этих степеней «превосходства» ценностного ответа, которые имеют место в рамках любых ценностных ответов, будь то восторг, восхищение, благоговение и пр. Нас интересует только преимущество,

которое имеет в том или ином отношении один тип ценностного ответа перед другим, поскольку именно такое «превосходство» отличает любовь и его-то мы и имеем в виду, когда называем любовь сверхценностным ответом.

Сначала мы кратко перечислим эти измерения «превосходства», или различные степени совершенства, отличающие один тип ценностного ответа от другого; в дальнейшем мы посвятим каждому измерению собственный краткий раздел.

Во-первых, существует такая степень жертвенности и трансценденции, которой обладают только ответы на нравственно значимые объекты и нравственные ценности. Одним из важных измерений «превосходства» является то «преимущество», которым обладают ценностные ответы нравственной сферы по сравнению с остальными ценностными ответами. Оно касается вида трансценденции и жертвенности. Мы должны рассмотреть его в отдельной главе и в первую очередь, поскольку «превосходство» в самоотречении и трансценденции, характеризующее нравственный ценностный ответ, можно встретить только в любви к Богу и к ближнему, но не в остальных категориях естественной любви. Это совсем иное «преимущество» или «превосходство», чем то, которое позволяет нам назвать любовь сверхценностным ответом. Для того чтобы расчистить путь к пониманию той характерной особенности любви, которая определяет ее «превосходство» над всеми остальными ценностными ответами, мы прежде всего должны исследовать это совершенно иное измерение «превосходства» жертвенности и трансценденции, которым обладает только ценностный ответ в нравственной сфере, в высшей же степени ценностный ответ, заключающийся в любви к Богу.

Второе, совершенно другое измерение «превосходства» ценностного ответа заключается в том, что на ценность отвечает не только наша воля, но и сердце.

Такое «превосходство» касается тотальности ответа, это фактор участия всего человека. Когда мы говорим «весь человек», это не должно пониматься в том смысле, что ценностный ответ воли является только условным, а не полноценным ответом, — ни в коем случае! Особым свойством воли как раз и является то, что она может вовлечь всего человека. «Полнота», жертвенность, которые добавляются, когда имеет место ценностный ответ души, имеют другой смысл. «Превосходство» в этом случае означает не большую безоговорочность, а большую законченность. Противоположностью этой полноты является не условность, а меньшая полнота и «теплота». Это измерение ценностного ответа, как мы увидим, совершенно особым образом раскрывается в любви; любовь — это по преимуществу ответ сердца. Она содержит новый элемент принесения в дар самого себя и превосходит в этом все остальные ценностные ответы — в том числе и все эмоциональные. Мы об этом уже говорили, когда упоминали дар любви. Это измерение также касается характера любви как сверхценностного ответа — однако, как мы скоро увидим, любовь имеет и много других измерений «превосходства».

Третье измерение «превосходства» ценностного ответа проявляется тогда, когда ценность или носитель ценности приносят глубокую радость. Это измерение имеет многочисленные связи со вторым измерением (участием сердца). Тем не менее это отдельное, своеобразное измерение. Оно связано с важной проблемой — отношением ценности и счастья. Мы рассмотрим этот вопрос в отдельной главе. В каком случае тематизируется также и счастье при ценностном ответе или воздействии со стороны ценности какого-либо объекта? Означает ли тот факт, что в любви тематично и счастье (кроме случая любви к ближнему), некое загрязнение ее как ценностного ответа? В истории философии мы находим самые противоречивые теории насчет отношения ценности и счастья (настоль-

ко, насколько вообще можно говорить о понятии ценности в этих теориях, — так как ясное ее понимание отсутствует). Собираясь рассмотреть это измерение прежде всего в связи с любовью, мы, однако, должны при этом исследовать несколько общих вопросов, таких как роль различных ценностных данностей и различная роль счастья в сфере ценностных ответов и воздействии со стороны ценности.

Наконец, мы должны рассмотреть четвертую, «новую ступень» «превосходства» ценностного ответа, которую мы наблюдаем в любви, а именно то, что какое-либо благо благодаря своей ценности становится для меня объективным благом в полном смысле этого слова, — только тогда мы достигнем того пункта, когда ясно раскроется характер любви как сверхценностного ответа.

Но существует и еще одно, пятое, очень важное измерение «превосходства» ценностного ответа любви, еще более сильный отклик на ценность, а именно *intentio unionis* — то измерение, которое чрезвычайно характерно для любви и которое в узком смысле свойственно лишь ей. Однако оно проявляется только в отношении определенных объектов, а в подлинном смысле этого слова лишь тогда, когда речь идет о человеке. Это нечто из ряда вон выходящее — когда наш интерес к объекту простирается столь далеко, что мы страстно желаем единения с ним. Такой союз тематичен сам по себе, он имеет собственную ценность, а стремление к нему невозможно отделить от движения к любимому человеку, уже обсуждавшегося нами. Самым важным в этом измерении самоотдачи, в этой заинтересованности ценностного ответа, которая воплощается в *intentio unionis*, является то, что это измерение есть результат красоты, драгоценности любимого человека, а не только следствие того счастья, которое дарит это стремление. Оно тематично само по себе. Мы посвятим особую главу этому измерению, т. е. *intentio unionis*, поскольку раньше не только игнорирова-

лось заключающееся в нем «превосходство в силе» ценностного ответа, но в нем даже усматривалось некое эгоистическое загрязнение самоотречения как ценностного ответа. Затрагивая это непонимание *intentio unionis*, мы тем самым подходим к исходному пункту глубоких заблуждений, касающихся существа любви.

Уникальная трансценденция нравственного ценностного ответа

Специфически нравственный ценностный ответ занимает совершенно особое место среди ценностных ответов вообще. Под нравственным ценностным ответом мы, прежде всего, подразумеваем ответ воли на нравственно значимые объекты, принимающий особую форму, если ориентация на нравственно значимые ценности, следование им является обязательным. Полнота самоотречения, трансценденции нравственного ответа воли проявляется особым образом всякий раз, когда имеет место моральное обязательство: либо путем активного вмешательства предотвратить зло, либо сознательно отказаться от его причинения. В этом случае волевой ответ предполагает ярко выраженное подчинение, даже элемент послушания. Этот субординационный характер особым образом связан со свойствами нравственно значимых ценностей, можно сказать — с нравственной значимостью объектов и сопряженным с ней моральным долгом. Мы скоро еще яснее увидим это. Жертвенность и трансценденция нравственного ценностного ответа теснейшим образом связана с тем уникальным отношением, которое существует между нравственными ценностями, более того — между всей нравственной сферой и Богом.

Только нравственное зло является богохульством, в отличие от интеллектуальной глупости, пошлости или эстетической никчемности, как, например, в случае безобразия или банальности произведения искусства.

Только в этой сфере существуют заповеди в подлинном смысле слова, причем человек объективно слушается Бога, когда следует этим заповедям, даже если он, не зная о существовании Бога, и не подозревает, что в них звучит глас Божий. Благодаря этой уникальной связи нравственно достойного и недостойного с Богом — Его прославления и возведения на Него хулы с заповеданием нравственного поведения — волевой ответ на нравственно значимые объекты и имеет специфически субординационный характер послушания, отсутствующий у вненравственных ценностных ответов, например у восхищения произведением искусства. Эту форму жертвенности, которая представляет собой подчинение и послушание, следует четко отличать от отношения отдания должного, которое касается всех ценностей и о котором мы подробно говорили в «Христианской этике».

Каждому объекту, носителю ценности, причитается адекватный ответ. Если мы восхищаемся великим произведением искусства, то при этом ясно осознаем, что ему и следует дать такой ответ и что если кто-нибудь равнодушно пройдет мимо или вообще сочтет его плохим, то в этом будет заключаться не только непризнание с его стороны, но и объективная дисгармония — результат невыполнения требования отдания должного.

Сознание того, что данным произведением искусства следует восхищаться, что оно заслуживает такого ответа, нужно, однако, четко отличать от осознания морального долга. В первом случае мы не имеем никакого запрета, заповеди. Отсутствует абсолютная серьезность нравственного — глас Божий не обращается к нам повелительно из произведения искусства. Это не означает, что красота произведения искусства или красота природы не содержит в себе некоего Божественного послания. Эта красота так же, как все истинные ценности, является отражением бесконечного Божественного величия и славы. Она также свидетельствует о Боге и особым образом восхваляет Его.

Однако как эта хвала отличается от прославления, так и это отражение Божественного величия в красоте отличается от Божественных заповедей в сфере нравственного.

Теперь мы можем понять, почему в нравственном ценностном ответе заключается такая жертвенность и такой вид трансценденции, которые отсутствуют во вненравственных ответах. Именно это уникальное подчинение и следование заповедям Божиим превосходит ту трансценденцию, которой обладает мотивация ценностью. Здесь мы имеем чистое «принятие бремени», актуализацию «подобия Богу». Бог обращается к нам не только как сущность святости и красоты, но и как абсолютный Господин.

Возникает следующий вопрос: касается ли это всех нравственно правильных волевых ответов или только обязательных? Несомненно, это касается всех ответов.

Ведь особая связь нравственной сферы с Богом остается той же самой. Нравственная значимость полностью сохраняется, даже когда нет никакого морального обязательства. Похвальное, героическое, совершаемое вне всяких обязательств не может стать некоей чисто стихийной склонностью, не потеряв при этом своего истинно нравственного характера. Когда мы спасаем человека, рискуя собственной жизнью, то, конечно, можем делать это только из сострадания к нему. В этом случае наш поступок, несомненно, является нравственно правильным. К этой мотивации «ради другого» и ее нравственному значению мы еще вернемся. Но если бы нравственная значимость вообще не играла никакой роли в мотивации, то нравственная ценность упомянутого поступка сильно бы пострадала. Даже если спасение с риском для собственной жизни не является морально обязательным, с этим поступком связано сознание того, что мы совершаем нравственно правильное, доброе — а если мы веруем, то и сознание того, что мы следуем призыву Бога. Героические, великодушные поступки святых показывают нам пример того, когда примат

ценности над любым объективным благом для человека столь велик, что у них не появляется даже мысли о том, имеет ли что-либо характер обязательства или заслуги. Нормой является просто вопрос: угодно ли это Богу. Мы отчетливо это видим на примере св. Терезы, которая дала обет всегда выбирать только лучшее. Этим обетом исключается мотивация любви к ближнему — «ради другого». Однако это типичное следствие любви к Богу — переизбыток любви, для которого не может быть границей строгая моральная обязанность. Делать только то, что он обязан делать, представляется любящему невеликодушным поведением, «расчетливостью», граничащей со скупостью. Но сказанное не означает ни того, что не существует различия между нравственно обязательным и нравственно хорошим, ни того, что нравственная значимость не играет роли в похвальном.

Тем самым мы хотим сказать, что уникальная природа нравственного ценностного ответа проявляется даже там, где нет строгого морального долга. Даже тогда ему свойственна эта особая трансценденция.

«Душевное участие» как усиление жертвенности в рамках нравственного

Здесь мы рассматриваем второе измерение «превосходства» ценностного ответа — душевное участие. Однако мы рассматриваем его больше под тем углом зрения, что душевное содействие не представляет собой загрязнения трансценденции и жертвенности, свойственных нравственному ценностному ответу. Конечно, при этом мы отмечаем и «превосходство», особое совершенство, которое может придать это душевное участие нравственному ценностному ответу. Нашей темой здесь еще не является то общее усиление, которое получает ценностный ответ в результате этого «участия сердца» и которое отнюдь не ограничивается лишь сферой нравст-

венного. Мы рассматриваем здесь только нравственный ценностный ответ. Мы упоминаем здесь это новое измерение «превосходства» ценностного ответа или, лучше сказать, *в ценностном ответе — т. е. душевное участие — только для того, чтобы четко отличить в рамках нравственного «превосходства» в трансценденции и жертвенности, свойственное лишь нравственному ценностному ответу, от «превосходства», связанного с душевным участием.* Несмотря на то что последнее тематически не рассматривается здесь как общее усиление ценностного ответа, которое не ограничивается лишь нравственной сферой и которое поэтому следует отличать от особой трансценденции и жертвенности в нравственной сфере как новое измерение «превосходства», тем не менее, применительно к нравственному ответу, мы отчетливо видим его усиление в результате этого участия сердца.

Но раскрытие «преимущества», которое дает нравственному ценностному ответу душевное участие, подготавливает также почву для понимания измерения тотальности и полноты как таковых.

Для того чтобы понять специфическую жертвенность ценностного ответа в сфере нравственного, мы должны рассеять некоторые традиционные недоразумения.

Ошибочное отождествление Кантом нравственного послушания с борьбой против нелегитимных препятствий

Первым недоразумением является ложное отождествление специфического элемента подчинения и послушания с борьбой с теми препятствиями, которые воздвигают на нашем пути гордыня и чувственность. Это было одной из самых больших ошибок кантовской этики. Он совершенно правильно подчеркивал крайнюю серьезность нравственного, его субординационный характер, сознание

нравственного долга, но, отождествляя этот характер с преодолением препятствий, воздвигаемых нашей природой, считал несовместимым с этой жертвенностью легкость добродетели при нравственных волевых решениях. Стихийность и нравственность, по его мнению, исключают друг друга. Любая стихийность противопоставляется долгу как предрасположенность. Предрасположенность рассматривается в свете несвободы нашей природы, и эта несвободная тенденция опять-таки отождествляется с тягой к удовольствию — со стремлением к удовлетворению наших инстинктов, желаний, с поиском желанного; и стихийность для Канта также несовместима со свободой, хотя это подчеркивается им в меньшей степени.

Смещение Аристотелем легкости добродетели с легкостью привычки

Аристотель, совершенно правильно подчеркивавший легкость доброго поступка и рассматривавший ее как особое достоинство, путал эту легкость с автоматическим, так сказать, характером актов, производимых по привычке. Он сравнивал это с игрой хорошего арфиста, который без труда и видимого сосредоточения исполняет пьесу, и пальцы которого благодаря тренировке играют как бы сами по себе. Это глубокое заблуждение. Как я показал в «Христианской этике», легкость доброго поступка является противоположностью привычному поведению: добрый поступок всегда сознательно мотивирован и свободно осуществляем; легкость здесь является лишь следствием того, что глубинная установка нравственного ценностного ответа благодаря свободному нравственному стремлению победоносно преодолевает все препятствия гордыни и чувственности, и легкость в обоих случаях не только имеет совершенно разные корни, основания — она различается также и качественно. Эта стихийность в том и другом случае имеет совершенно разный характер,

более того, само слово «легкость» имеет разный смысл. Если бы добродетельный человек мог бы совершать объективно добрые поступки по привычке, так сказать, автоматически — как он заводит каждый вечер часы (сама по себе противоречивая фикция), — то эти поступки начисто потеряли бы свою нравственную ценность, и мы могли бы сделать парадоксальный вывод о том, что добродетельность лишает человека возможности совершать добрые дела, т. е. такие дела, которые украшают его моральными достоинствами. Но такой вывод не сделал ни Аристотель, ни Фома Аквинский, потому что они, несмотря на свою ложную интерпретацию легкости, не трактовали четко и последовательно поведение добродетельного человека как своего рода подсознательный и автоматический процесс.

*Смешение «легкости» добродетели с
вненравственными мотивами правильного
поведения*

Однако и само понятие легкости, если мы отвлечемся от допущенного Аристотелем смешения ее с автоматизмом, который приобретают определенные акты через привычку, может иметь весьма различный смысл. Если легкость является следствием того, что наши добрые поступки определяются другими, вненравственными мотивами, то это, очевидно, означает их нравственное обесценивание. Например, мы заступаемся за невиновного, проявляя при этом большое мужество, по той причине, что надеемся быть упомянутыми в прессе или заработать себе на этом репутацию, которая поможет получить нам большинство голосов на выборах. В этом случае, очевидно, само по себе нравственное, мужественное заступничество лишается своей моральной мотивации — оно уже не ценностный ответ, это наш эгоизм использует объективно нравственное поведение как сред-

ство. Если бы Кант под «склонностью» имел в виду только эти случаи, то его утверждение о том, что нравственную ценность имеет лишь поступок, совершаемый не из склонности, а из чувства долга, было бы совершенно верным. Но та легкость, с которой добродетельный человек совершает нравственно обязательный поступок, ни в коем случае не является следствием иной мотивации, кроме нравственно значимой ценности. Напротив, это победа нравственной глубинной установки, являющейся надактуальным ценностным ответом на все нравственно значимое, над всеми препятствиями, воздвигаемыми гордыней и чувственностью. Причиной этой легкости является то, что все поведение человека определяется приматом нравственно значимых ценностей над всеми остальными благами, и прежде всего над тем, что доставляет нам удовольствие. Когда человек религиозен, то это победа любви к Богу над всем остальным. Данная легкость говорит об усилении значения нравственных ценностей, а ни в коем случае не об ослаблении этого значения. Она ни в коем случае не является следствием вмешательства иных мотивов, которые могли бы загрязнить ценностный ответ, — здесь совершенно обратная картина: легкость проистекает как раз из привычного, надактуального, чистого, нравственного ценностного ответа, определяющего все поведение человека.

*Смещение наличия добродетели с
«легкостью определения» последней*

Конечно, если мы должны с помощью нашей воли преодолеть большие препятствия для того, чтобы совершить нравственный поступок, то в этом случае легче установить отсутствие вненравственных мотивов. Однако легкость определения добродетели не является объективно решающим фактором. Объективно решающим является чистая мотивация нравственно значимой ценностью.

Пока эта мотивация чиста, легкость с нравственной точки зрения означает лишь преимущество. Но следует также отметить, что это верно лишь в отношении легкости, протекающей из добродетели.

*«Легкость» добродетели и «тяжесть»
«жертвы» — два различных измерения
нравственного самоотречения*

Ибо легкость здесь — не следствие добродетели, не итог вмешательства вненравственных мотивов, не результат того, что поступок мой мотивирован субъективным удовольствием. Существует и еще одна возможность. Некоторые свойства характера, нейтральные в нравственном отношении, могут затруднить или облегчить совершение нравственного поступка. Очевидно, робкому человеку труднее открыто противостоять несправедливости, чем более смелому. Если, например, человек морально обязан публично изобличить клеветника, то сделать ему это легче в том случае, если его натуре не свойственна робость.

Здесь легкость поведения смелого ни в коем случае не является нравственным превосходством. Хотя мотивация у человека, которому не надо преодолевать внутренние препятствия, и может быть столь же чиста, однако тот же самый поступок, совершенный робким, будет, вероятно, иметь большую ценность в нравственном отношении — а именно потому, что он, по крайней мере, будет указывать на большую нравственную жертву; тем самым мы затрагиваем совершенно новую и важную характеристику нравственной ценности поступка: степень жертвы, приносимой нравственной заповеди, в конечном счете — Богу, безоговорочность жертвы. Человека вообще очень характеризует то, когда он говорит: это невозможно. Например, кто-нибудь готов бороться с несправедливостью

лишь до тех пор, пока это не представляет для него серьезной опасности.

Безоговорочность самопожертвования, абсолютный примат нравственного над всем остальным — важный фактор высоты нравственного достоинства. Мы уже упоминали об этом в «Христианской этике».

Степень самоотречения проявляется прежде всего в тех жертвах, которые мы готовы принести ради следования моральной заповеди. Здесь нужно обратить внимание на правильное понимание термина «жертва». Жертвой является только свободный отказ от какого-либо законного блага или свободное принятие на себя объективных невзгод ради ближнего. Например, не является «жертвой» борьба с собственной гордыней и чувственностью, поскольку здесь речь идет о нравственно негативном, от которого я и так должен отказаться по причине его негативности.

О жертве идет речь в том случае, когда миссионер отказывается от жизненных благ ради спасения Христовых душ. О жертве идет речь тогда, когда человек отказывается от объективно важного для него, даже рискует собственной жизнью ради спасения ближнего или мученически отдает жизнь за Христа. Во многих случаях поступок уже не является морально обязательным, когда его можно совершить только жертвуя собственной жизнью или с риском для нее. В других же случаях человек обязан принести в жертву и свою жизнь. Скажем, если нас под угрозой лишения жизни принуждают к совершению греха — распространенное явление в коммунистических странах или в прежней нацистской Германии, — то мы обязаны скорее отказаться от жизни, чем совершить грех.

Однако подлинная жертва — отказ от законного блага, связанный с нравственным поступком, — всегда есть усиление нравственной ценности, как яркая актуали-

зация безоговорочности и безграничности самоотречения и указание на масштаб жертвенности*.

При этом, естественно, играет определенную роль и субъективная привязанность к объективному благу, которым мы свободно жертвуем; здесь имеются в виду, однако, лишь легитимные привязанности. Для одного человека сведение продолжительности сна к минимуму является субъективно более значительной жертвой, чем для другого.

О степени жертвенности, как уже отмечалось, может свидетельствовать также то, какие внутренние препятствия должны быть преодолены при совершении заповеданного или незаповеданного, но тем не менее нравственно хорошего. Мы упоминали природную робость. Преодоление ее не является типичной жертвой, но оно родственно готовности принести настоящую жертву ради доброго дела: ведь сама по себе робость является не чем-то негативным, что должно быть преодолено в любом случае, а лишь свойством темперамента, ни нравственно плохое, ни хорошее. Здесь также можно говорить о том, что один и тот же нравственный поступок, стоящий робкому человеку больших усилий, чем уверенному в себе, является актуализацией и признаком большей жертвенности со стороны робкого и поэтому заслуживает в этом случае большей похвалы.

Если в случае жертвы или наличия упомянутого свойства темперамента преодоление препятствий является признаком и актуализацией большего самоотречения, большей любви к добру — как тогда и легкость добродетели может быть следствием более высокой степени жертвенности и любви к добру? Это парадоксально на первый взгляд. Как может

* Разумеется, самоотречение не обязательно должно быть сопряжено с великой жертвой: св. Франциск любил Бога не меньше, чем мученики.

одновременно и «трудность» и «легкость» быть признаком безоговорочной преданности добру? Но этот парадокс разрешается, если мы примем во внимание, что здесь идет речь о двух измерениях жертвенности. В первом случае — это примат нравственной заповеди, ценности в рамках отдельного поступка, и тогда *ceteris paribus* (при прочих равных условиях) добрый поступок, требующий жертвы, свидетельствует о большей жертвенности, чем поступок, в котором отсутствует жертва. Это касается и того случая, когда совершение доброго поступка затрудняется тем или иным свойством характера.

Победа, которую мы видим в легкости добродетели, относится к устранению всех помех для чистого ценностного ответа — когда все существо человека превращается в нравственный ценностный ответ, когда оно преисполняется любовью к Богу. Если признаком значительности самоотречения является то, что я совершаю для Бога дающееся мне с трудом по нейтральным или вполне законным причинам, — мы имеем здесь другое измерение степени самоотречения, нежели в том случае, когда не нужно преодолевать нелегитимные препятствия и любовь к Богу может изливаться свободно*. Такая же жертвенность имеет место и тогда, когда не только воля, но и сердце дает ценностный, обращенный к Богу ответ. Оба эти измерения

* Нечто подобное замечательно выразил и св. Фома: «Любовь к врагу выше простой любви к другу, так как первая свидетельствует о большей любви к Богу. Если же мы будем рассматривать ту и другую в отдельности, то лучше любить друга, чем врага, и лучше любить Бога, чем друга. Не трудность, заключающаяся в том, чтобы любить врага, составляет сущность похвального, — ведь эту трудность преодолевает проявляющееся здесь совершенство любви. Поэтому если любовь столь совершенна, что она полностью устраняет трудности, это еще похвальнее» (см.: *J. Pieper. Thomas-Brevier, München, 1956, с. 153*); «Сущность добродетели заключается скорее в доброте, нежели в совершении трудного» (там же, с. 152-153).

составляют высшую степень безоговорочности самоотречения в том случае, когда и сама жертва — которая должна причинять нам страдания, по отношению к которой мы не должны быть бесчувственны — приносится с радостью, как это имеет место у мучеников. Тогда безоговорочность самоотречения и всеобщая победа любви к Богу над всем остальным достигают своей кульминации.

Мы увидели, что легкость, с которой добродетельный человек совершает добрый поступок, никоим образом не снижает ценности этого поступка, а наоборот, увеличивает ее: мы увидели это после того, как четко отделили эту легкость и от приобретенной «сноровки», позволяющей нам производить некоторые действия как бы автоматически, и от любых «предрасположенностей», имеющих своей причиной вне нравственные мотивы. Мы также увидели, что особая ценность, которую придают нравственному поступку связанные с ним жертвы, ни в коем случае не может служить аргументом против того, что нравственная ценность поступка выше, когда он совершается с истинной легкостью, с которой совершается нравственный поступок. Здесь идет речь о двух различных измерениях безусловности самоотречения как ценностного ответа и победы нравственного ценностного ответа.

*«Душевное участие» как второе измерение
«превосходства» в ценностном ответе*

Теперь мы обратимся ко второму измерению «превосходства» ценностного ответа: к участию сердца. Но сначала мы ограничимся тем, что рассмотрим роль этого измерения в сфере нравственного.

Эмоциональный ценностный ответ как новое измерение нравственно хорошего

Когда речь идет о победе нравственного ценностного ответа над гордыней и чувственностью, которая одерживается добродетельным человеком частично, а святым полностью, — мы имеем в виду победу над помехами совершенной преданности добру, — то ясно, что эта победа подразумевает полное участие сердца. Добродетельный человек не только желает добра — он его также и любит, он радуется победе добра, как в случае выполнения им нравственного долга, так и в том случае, когда ему представилась возможность совершить что-либо похвальное, а также тогда, когда другой человек поступает нравственно. Это понимал еще Аристотель, когда утверждал в «Никомаховой этике»: добрый не только желает добра, он также и радуется ему. И бл. Августин на более высоком уровне говорит о том же, размышляя о следовании Божественным заповедям: «Не волей, а удовольствием движимы».

Если же речь идет не обо всем существе добродетельного человека, добившегося «легкости» в совершении добра, а только об отдельном нравственном поступке, то в этом случае следует отличать степень жертвенности воли от сердечного участия. Есть люди, которые обладают сильной волей и полны сознания морального долга, — они скорее предпочтут принести любую жертву, чем не выполнить моральную обязанность. Таких людей отличает особая добросовестность. Это, несомненно, большое моральное достоинство. Сравним двух людей. Один готов следовать нравственной заповеди и даже нравственно желательному, хотя и не заповеданному, при любых обстоятельствах, каких бы жертв это ему ни стоило. Другой же готов делать это лишь до определенного предела, т. е. пока не требуется принести чрезмерных жертв. Большая жертвенность воли первого еще не влечет с необходимостью душевное участие. Встречаются крайне добросовестные люди, которым

свойственна волевая безоговорочность и преданность нравственному при отсутствии настоящей любви, радости, ценностного ответа души. Также и в религиозной сфере можно встретить волевых людей, которые очень добросовестно проходят послушание, но которые не имеют подлинной любви к Богу, отличающей святых.

Итак, пока речь идет об отдельном поступке, а не обо всем человеке в целом, следует отличать безусловность самоотречения в рамках воли от душевного содействия. Сила волевого самоотречения является решающим фактором нравственного достоинства поступка и морального статуса человека, однако та победа, о которой свидетельствует душевный отклик, есть следующий шаг, новое измерение, усиливающее и возвышающее нравственную ценность поступка и, прежде всего, личности в целом.

*«Душа» и свобода: смешение Кантом
эмоционального нравственного
ценностного ответа с вненравственной
«предрасположенностью»*

Кант совершил еще одну явную ошибку. Смешивая «усилие» с чистой мотивацией, он, прежде всего, считает несовместимым с мотивированностью личности нравственным долгом (мы сказали бы, нравственно значимым благом) всякое душевное участие, являющееся «склонностью».

Аффективные ценностные ответы на нравственные ценности отличны, однако, от волевых ответов постольку, поскольку не в наших непосредственных силах их вызвать. Только воля обладает таким уникальным преимуществом, только она свободна в смысле прямого осуществления акта и способности положить начало новому причинно-следственному ряду. Таким свойством эмоциональные ответы не обладают. Они возникают стихийно. Они не могут быть вызваны нами к жизни подобно самой

воле; мы не можем также управлять ими посредством воли так, как управляем своим телом или речью.

Такая стихийность радости, восторга, скорби, страдания в значительной степени отличается от свободы воли. Но, как мы показали в «Христианской этике», эта стихийность совершенно не означает противоположности свободе, как, например, причинность. Тот способ, каким, к примеру, одно представление влечет за собой другое в результате ассоциативной каузальности, или то, как психическое напряжение вызывает усталость, является специфической противоположностью свободе, поскольку здесь отсутствует свойственное свободной воле смысловое отношение к объекту; если мы что-то свободно выбираем потому, что это нам кажется нравственно желательным и хорошим, то в этом случае налицо рациональное отношение к объекту, предполагающее познание. Чистая причинность лишена этого смыслового контекста. Кроме того, причинность, вызываемая посторонним фактором, представляет собой полную противоположность абсолютно *новому* инициированию некоторого причинного ряда посредством нашей воли — противоположность способности воли к самоинициированию.

Напротив, стихийность эмоционального ценностного ответа представляет собой противоположность свободе лишь постольку, поскольку такой ответ лишен способности самоинициирования, присущей воле. Но общим с волей для него является рациональное отношение к объекту, мотивация ценностью, а кроме того, он не находится по ту сторону нашей свободы, как физиологические и психологические самопроизвольные причинные явления. Эмоциональные ценностные ответы могут быть санкционированы нашим свободным личностным началом — более того, они стремятся быть санкционированными и принадлежат сфере нашей опосредованной свободы. Поэтому мы ответственны за их отсутствие: не в том смысле, что мы могли бы косвенно управлять ими,

как, например, это имеет место в случае некоторых причинных физиологических явлений — скажем, принимая аспирин, мы избавляемся от головной боли, — а в смысле последовательного устранения препятствий на их пути, подобно тому как мы можем упражняться в добродетели, которая не находится непосредственно в нашей власти. Обо всем этом я подробно писал не только в «Христианской этике», но и в книге «Über das Herz» («О душе»). Здесь важно лишь напомнить, что стихийность эмоциональных ценностных ответов, несмотря на свое отличие от свободы, свойственной только воле, не лишает их способности быть носителями нравственных ценностей, что, более того, в случае радостно совершаемого хорошего поступка, когда радость является чистым ценностным ответом, эмоциональный ценностный ответ органически сочетается с волевым ответом и стихийность эмоционального ценностного ответа, вместо того чтобы причинить ущерб свободе волевого ответа, усиливает нравственную ценность. Надактуальный свободный волевой ответ, в котором осуществляется выбор добра, Божественного, — эта глубинная устремленность личности к Богу — как раз и проявляется не только в актуальном волевом ответе, но и в ценностном ответе сердца, так что об этом радостном волевом ответе мы можем сказать: даже наше сердце принадлежит Богу, мы и стихийно устремлены к Нему.

Эта стихийность, несмотря на то, что она одновременно есть дар, в конечном счете также является плодом нашей свободы, поскольку предполагает предварительную победу свободной глубинной установки над всеми помехами для нашей любви к Богу.

Для нашего контекста, однако, решающим является то, что необыкновенная жертвенность и трансценденция, свойственные нравственному ценностному ответу, касаются не только нравственного волевого ответа, но и эмоционального нравственного ценностного ответа.

И стихийный эмоциональный ценностный ответ возникает при осознании крайней серьезности нравственной сферы и всех ее характерных свойств, о которых мы говорили ранее. Он возникает в рамках нравственной заповеди, прославления Бога, подчинения Богу, при осознании гибельности греха. Ибо в этих эмоциональных нравственных ответах — которые связаны с волей в поступке — всегда присутствует элемент послушания: их стихийность не является сбрасыванием «бремени» должностования. Ведь любовь к Богу не устраняет послушания Ему — она особым образом завершает его. Она превосходит его, но не отменяет: она содержит его *per eminentiam* (по преимуществу).

Однако относится ли это и к тем эмоциональным ценностным ответам, которые не сопутствуют воле в поступке и которые мы можем назвать созерцательными аффективными ценностными ответами? Ибо, без сомнения, существует большое различие между поступком, волевым решением и созерцательным ценностным ответом. Это совершенно особая ситуация — когда мы призваны вмешаться в события и принять волевое решение. Мы имеем в виду здесь не только активное участие, но также и сознательное, явное воздержание от какого-либо действия. Обращение к моей непосредственной свободе, которое исходит от нравственно значимого блага или зла — неважно, имеет ли оно форму императива или поощрения, — происходит по-иному, нежели в том случае, когда я просто узнаю о нравственно героическом поступке, на который следует дать ответ радости или восхищения. Реальный поступок связан с особым «*tua res agitur*» («дело касается тебя»). Призыв совершить доброе дело и тем более отказаться от совершения зла обращен к моей совести. Здесь мы имеем единственную в своем роде встречу с Богом. Мы уже говорили о глазе Божьем в нравственной заповеди. Имеет ли место это «*tua res*

agitur», тот же самый призыв к моей совести, также и в ситуации созерцания, когда я должен дать соответствующий эмоциональный ответ на нравственное достоинство поведения другого человека или на торжество добра в разных его формах? Здесь призыв обращен к моему сердцу, а не непосредственно к моей воле. Естественно, если речь идет об ответе на бесконечную святость и милосердие Божье, то различие в ответе на ценность в рамках тварного снимается. Призыв к любви к Богу обращен ко всему человеку, к его воле и сердцу, и в этом случае «tua res agitur» — дело касается всего тебя. Поэтому мы рассматриваем здесь только ответ на нравственную и нравственно значительную ценность в сфере тварного и только земную ситуацию. Мы имеем в виду ситуацию *in statu viae* (в пути), поскольку ситуация в вечности, о которой бл. Августин говорит: «*Ecce vacabimus et videbimus...*» («Там мы будем праздновать и знать»), такова, что там уже нет речи об активном участии и остается только созерцание.

Но возвратимся к различию, которое имеется здесь, на земле, в опытно познаваемом мире, и которое существует между призывом к нашей воле и призывом к нашему сердцу. Мы ограничимся здесь только чистыми ценностными ответами и исключим из рассмотрения все столь нравственно важные мотивации участия в судьбе другого человека, в значительных событиях его жизни. Мы позднее вернемся к этому измерению любви, представляющему собой некую трансценденцию *sui generis* (своего рода).

Возьмем следующий пример. Некто узнает о поступке сестры Марии в Аушвице. Он глубоко взволнован, восхищен таким нравственным величием. Его волнение и восхищение уже сами по себе являются нравственно достойным поведением. Человек же, оставшийся равнодушным, обнаруживает свой аморализм. Его поведение достойно сожаления с нравственной точки зрения. Од-

нако тот, кто узнает о поступке сестры Марии, не поставлен перед выбором. Кто понимает поведение сестры Марии, кто восхищен им и, несмотря на весь трагизм этих событий, радуется тому, что другой человек совершил такой героический поступок, — тот, очевидно, осознает, что этот подвиг заслуживает эмоционального ответа, что было бы недостойно не заметить его за повседневной суетой; он осознает призыв к своему сердцу, исходящий от Бога, — но это не призыв сделать выбор, наш выбор; также и тот, кто реагирует не так, как он чувствует надо реагировать, может сожалеть о своем равнодушии и дезавуировать его — однако здесь не будет ситуации выбора и нравственно бесчувственный может вообще не воспринять призыва; он может ничего не заметить, в то время как в случае, когда речь будет идти о волевом ответе, он по крайней мере поймет, что поставлен перед выбором.

Но, несмотря на это существенное различие между созерцательным ценностным ответом и волевым ответом поступка, особая жертвенность и трансценденция, свойственная всем ценностным ответам на нравственные и нравственно значительные явления, характерна и для созерцательных ответов на эти явления. Мы уже видели, что она имеет место в эмоциональных ценностных ответах, сопровождающих поступок. Теперь мы должны увидеть, что она свойственна и созерцательным ценностным ответам эмоционального рода — хотя и в модифицированной форме. Хотя в этом случае отсутствует заповедь в строгом смысле слова, «*tua res agitur*», полный груз ответственности, характеризующие поступок, тем не менее и здесь обращение к нашему сердцу носит ярко выраженный нравственный характер, в отличие от общего требования дать соответствующий ценностный ответ на любые объекты, являющиеся носителями ценности. Здесь также осознается величие нравственного и особая связь

этого величия с Богом, духовный взор также устремляется вверх. Конечно, здесь отступает на второй план «бремя» и специфическое послушание — но не подчинение, не особая жертвенность и трансценденция. Стоит только принять во внимание различие между восхищением произведением искусства и восхищением нравственным поведением другого человека, как сразу становится видно, что этим необыкновенным самоотречением и трансценденцией обладает также и созерцательный эмоциональный ответ на нравственную ценность, хотя и не в такой форме, как нравственный поступок.

Жертвенность во вненравственных ценностных ответах

После того как мы увидели, что, несмотря на различие между нравственным волевым и нравственным эмоциональным ответами, тому и другому свойственны жертвенность и трансценденция, мы должны теперь обратиться к тому виду жертвенности, который заключается во всех вненравственных ценностных ответах. Мы уже рассматривали различие между отдаванием должного, имеющим место в отношении всего ценного, и призывом, исходящим только от нравственно значимых и нравственных ценностей. Теперь нам следует понять тот факт, что в результате сбрасывания «бремени», отказа от обязательства, нравственной заповеди мы имеем дело с таким видом стихийного, которое четко отличается от стихийности эмоционального нравственного ценностного ответа. Ведь воля в этом случае не играет существенной роли — даже если такие ответы в результате этого и не находятся по ту сторону нашей свободы. Возьмем, к примеру, восхищение произведением искусства или выдающимся мыслителем. — Мы предполагаем, что произведение искусства и мыслитель объективно заслуживают такого ответа, но признание, чисто оценочный ответ в опреде-

ленной степени находится в нашей власти — при условии, что нам открывается достоинство произведения искусства или величие мыслителя; а это, естественно, предполагает одаренность с нашей стороны, за отсутствие которой мы не несем ответственности. Если же мы обладаем подобным талантом и ясно видим достоинство, то в нашей власти дать подобающий ответ*, а не уклониться от него по той причине, что нас выводит из равновесия всякое проникновение в глубину, что мы охотнее предаемся вещам, поверхностно нас развлекающим или удовлетворяющим нашу страсть к сенсациям. Ибо от всех значительных эстетических ценностей также исходит призыв к глубинам нашего существа — по крайней мере, призыв освободиться на время от нашей подчиненности чисто субъективному, прагматическим интересам; и если мы отвечаем на прекрасное своим восхищением, причем осознавая это отношение отдания должного, если мы понимаем, что дело касается ценности, и не сопротивляемся своей мотивированности этой самодостаточной ценностью, то здесь налицо некая возвышенная *цельность*, представляющая собой особую форму трансценденции. В признании прекрасного и ответе на него заключается определенная жертвенность, обращенность вверх. Но здесь отсутствует элемент подчинения и послушания, который в том или ином виде является составной частью всей нравственной сферы. Мы должны различать два вида ответа на вненравственные ценности. Существуют цельные люди, которые проявляют интерес ко всем явлениям, имеющим подлинную ценность, хотя эти последние и никак не связаны с удовлетворением их потребностей. Это люди, которые во всех областях, где у них имеются соответствующие

* Такая роль нашей свободы особенно ярко проявляется в том случае, когда мыслитель или художник является нашим соперником либо, по той или иной причине, нашим врагом.

способности, откликаются на достойные явления и отдают им должное. Этот ценностный ответ мотивирован самодостаточной значимостью явления и потому имеет характер освобождения от чисто имманентной зависимости от того, в чем мы непосредственно нуждаемся, что доставляет нам удовольствие. Такие люди могут обнаруживать незаурядное понимание ценностей во многих областях, например понимание красоты искусства и природы, глубины и истинности философских воззрений или величия какого-нибудь мыслителя.

В рамках этого типа людей можно выделить много подтипов, характеризующихся различной степенью благоговейного отношения и устремленности ко всему миру ценностей. Но вот отношение ярко выраженного эстета к произведению искусства, красотой которого он наслаждается, как хорошим вином, не является настоящим ценностным ответом. Несмотря на всю художественную чуткость, несмотря на свои способности знатока он не понимает независимой ни от чего значимости ценности. Поэтому мы не рассматриваем этот тип отношения к ценностям: здесь, очевидно, отсутствует всякая форма трансценденции и жертвенности.

«Точка соприкосновения» вненравственного и нравственного ценностных ответов

Однако встречаются люди, которые постигают послание Бога, заключающееся во вненравственных ценностях. Мы имеем в виду людей, которые в великих естественных истинах обнаруживают послание Того, Кто Сам есть *Истина*, и которых поражает в таких великих примерах пронизательности, как платоновский диалог «Федон», великолепие мира, превосходящего наш, и благородство истины.

Точно так же можно встретить людей, которые проникают в красоту природы и великих произведений искусства до их самых глубинных тайн, являющихся отражением вечной, абсолютной красоты Бога. Такие люди проникают столь глубоко, что открывают внутреннее родство вненравственных качественных ценностей с нравственными ценностями: мы имеем в виду тесную внутреннюю взаимосвязь прекрасного, истинного и доброго. Их ценностный ответ на вненравственные ценности, очевидно, имеет совершенно иную степень жертвенности и трансценденции; несмотря на то, что и эта трансценденция и жертвенность все еще отличается от трансценденции нравственного ценностного ответа, — радость, восхищение, сила растроганности здесь приближаются к благоговейному смирению, устремленности вверх, что придает им большое благородство. В этом случае в полной мере проявляется отношение отдания должного, «*mirandum*», «*admirandum*» (достойное удивления), органически призывающее к прославлению Бога, позволяющее нам осознать ту безмолвную хвалу Ему, что заключается в этих естественных объектах: «*Quam magnificata sunt opera tua, Domine*» («Как удивительны дела Твои, Господи»).

*Вненравственный эмоциональный
ценностный ответ и подчинение:
«стихийность» не есть произвол*

Стихийность, свойственная эмоциональному ценностному ответу на вненравственные ценности, не является, как уже было отмечено, противоположностью сознательному акту, отношению отдания должного; как и понимание этих ценностей, предполагающее особый орган, представляет собой определенный дар, так и ответ, после того как ценности познаны, следует самопроизвольно и не является результатом волевого усилия или

свободы, присущей воле. Конечно, мы можем отвернуться от носителей этих ценностей, из-за гордыни, легкомыслия, лености замкнуться в себе. Поэтому, как уже отмечалось выше, мы можем быть ответственны за то, что не выполняем обязанность отдания должного — но если ценность постигнута и нет никаких препятствий, которые могут быть вменены нам в вину, то ценностный ответ следует так же самопроизвольно, как и реакция впечатления: это дар, состояние одержимости ценностью — состояние, когда я не могу иначе. Отсюда, эта стихийность представляет собой полную противоположность волевому ответу, который подчиняется à contre soi-même (преодолевая себя) моральной заповеди. Но в то же время она является радикальнейшей противоположностью всякому произволу, всякому потаканию своим страстям или чисто инстинктивной стихийности.

Мы увидим в дальнейшем, что ценностный ответ естественной любви в ее различных формах — в отличие от любви к Богу — является вненравственным ценностным ответом и гораздо больше похож на ответ на вненравственные ценности, несмотря на свою многообразную связь с нравственностью.

*Необыкновенное душевное участие в любви
как особое измерение «превосходства» в
жертвенности*

Мы видели, что естественным видам любви (родительской любви, любви детей к родителям, любви к друзьям, братской любви, супружеской любви) несвойственна особая трансценденция ценностного ответа в нравственной сфере. Но что касается второго измерения «превосходства» — усиления ценностного ответа, связанного с душевным участием, — то оно нигде так ярко не проявляется, как в любви, причем во всех ее видах.

Мы уже видели раньше, что любовь идет гораздо «дальше», чем восторг, восхищение или почтение. Она «дает» несравненно больше, и в этой необыкновенной жертвенности — в этой необыкновенной устремленности к другому человеку — центральную роль играет измерение превосходства, обусловленное участием сердца. Только в любви человек дарит свое сердце, но, конечно, величина этого дара в значительной степени зависит от силы любви и ее категории.

Мы увидели в предыдущем разделе, что легкость и сопряженная с ней стихийность, с которой добродетельный человек совершает нравственный поступок, представляет собой определенное усиление ценностного ответа и имеет высокую ценность. Мы также увидели, что эта стихийность не является противоположностью свободе. Мы также говорили о *стихийности* эмоционального нравственного ценностного ответа и о том, что он не находится в нашей непосредственной власти, что эмоциональные ответы не обладают той свободой, которая присуща воле, — что, однако, не означает, что они полностью лежат вне нашей свободы. В любви же эта спонтанность, этот ее благодатный характер приобретает особое значение: чем ярче он проявляется, тем подлиннее любовь и тем больше дар, который получает через такую любовь любимый нами человек. Разумеется, свободное санкционирование любви также является необходимой частью полного принесения себя в дар. Но это никак не влияет на тот факт, что любовь возникает не в результате свободного выбора, а сама по себе, как дар, — об этом замечательно говорит Ева в вагнеровских «Мейстерзингерах»: «Это было долженствование, принуждение».

В нашей книге «О душе» («Über das Herz») мы указывали, что в некоторых сферах, таких как нравственная, подлинной, реальной «самостью» является воля; в других же сферах подлинное «я» представляет собой

сердце. В любви именно сердце выражает это уникальное принесение себя в дар.

Здесь мы отчетливо видим то «превосходство» в ценностном ответе, которое отличает любовь от всех прочих эмоциональных ответов, а также от волевого ответа, — то измерение «превосходства», которое заключается в факте особого ценностного ответа сердца. Это измерение определяет не сферу — как, например, вышеупомянутое подчинение, имеющее место лишь в области нравственного, — оно является усилением, которое может наблюдаться в ценностных ответах любых сфер. Оно достигает своей кульминации в любви к Богу — где проявляется в связи со всеми остальными измерениями.

Для нас в нашем контексте достаточно будет ясно понять, что любовь, которую во всех ее формах отличает особая стихийность и которая имеет характер принесения в дар сердца, совершенно не теряет при этом своего характера ценностного ответа.

Хотя естественная любовь — в отличие от любви к Богу — не имеет измерения трансценденции и жертвенности, свойственного только ценностным ответам нравственной сферы, однако ей присуще необыкновенное совершенство в смысле тотальности и полноты. В этом отношении (в отношении душевного участия) она превосходит все остальные ценностные ответы, и это измерение «превосходства» является одним из элементов, определяющих ее характер сверхценностного ответа.

Глава V

ЦЕННОСТЬ И СЧАСТЬЕ

Мы уже рассматривали в качестве особого измерения «превосходства» ценностного ответа то обстоятельство, что объект дарит мне счастье своей внутренней ценностью, — в нашем отношении к ценному объекту тематично и счастье, даже если оно и второстепенно. В истории философии мы часто сталкиваемся с таким взглядом: как только в нашей жизни начинает играть роль счастье, она перестает быть бескорыстной, уже не является чистым самоотречением. Хорошо известно, что, по мнению Канта, увеличение роли счастья в нравственной области наносит ущерб нравственному достоинству. С другой стороны, все формы эвдемонизма придают счастью очень большое, решающее значение. Мы не можем здесь подвергнуть подробному критическому анализу оба этих взаимопротивоположных взгляда. Но чтобы яснее понять, что тематичность счастья в любви не означает разрушения ее характера как ценностного ответа, а наоборот, представляет собой некое «превосходство» в ценностном ответе, мы должны вкратце разобрать общее отношение счастья и ценности.

Ложное отождествление эгоцентрического и истинного счастья

В первую очередь следует рассеять одно глубокое, роковое заблуждение, а именно: часто не делается различия между объектами, приносящими удовольствие, и такими объектами, которые являются источником глубокого счастья. Мы указали на это еще в первой главе, когда говорили о том, что путь к пониманию сущности любви будет заведомо закрыт, если в качестве примитивной аналогии выбрать влечение к хорошей пище или привязанность к объектам, приносящим субъективное удовольствие: с этой ошибкой мы встречаемся на всем протяжении истории философии. Игнорирование двух радикально различных типов счастья — их можно назвать эгоцентрическим счастьем и истинным счастьем — делает заведомо невозможным понимание подлинного отношения между ценностью и счастьем, которого мы здесь пытаемся достичь. Ибо двусмысленное употребление термина «счастье» неизбежно приводит к тому, что либо осчастливливание ценностью будет рассматриваться как ущербность установки ценностного ответа — и это будет обоснованно, коль речь идет об эгоцентрическом счастье, — либо эгоцентрическому счастью будет отводиться несвойственная ему этическая роль, как это имеет место в многочисленных формах эвдемонизма.

Кроме того, эта двусмысленность приводит к тому, что в качестве средств достижения счастья рассматривают также и объекты, являющиеся носителями высоких ценностей: такая трактовка возможна и обоснованна лишь в отношении вещей, приносящих нам субъективное удовольствие, поскольку они действительно представляют собой средства достижения эгоцентрического счастья. Но она дала толчок и ложному представлению о том, что личность любимого человека служит средством достиже-

ния нами счастья: это представление, к сожалению, широко распространено и означает полнейшее непонимание любви. Разумеется, в нашем контексте — контексте исследования сущности любви — особенно важны эти последствия, вызываемые двусмысленным употреблением слова «счастье» и игнорированием радикального различия между объектами — носителями высоких ценностей и объектами, доставляющими нам субъективное удовольствие. Коренное непонимание истинной сущности любви в результате введения отношения цели и средства между любимым человеком и нашим счастьем является фактическим следствием упомянутых двусмысленностей.

В каких случаях может иметь значение счастье

Нашей темой здесь, однако, являются многообразные отношения между истинным счастьем и ценностью. Мы можем следующим образом сформулировать вопрос об отношении счастья и ценности: в каких случаях счастье в смысле истинного счастья, включающего также и радость, может быть каким-либо образом тематичным в нашем отношении к благам, являющимся носителями ценностей? Говоря о «тематичности», мы имеем в виду при этом, что счастье объективно составляет смысл нашего отношения к ценностям, может и должно иметь значение.

1.1 Существование благ объективно доставляет радость

Во-первых, существование всего ценного, существование всех благ, являющихся носителями ценностей, объективно дарует радость — и, равным образом, существование всякого зла, носителя недостойного, объективно прискорбно, т. е. является противоположностью радостному. Так, например, существование благородной личности

или факт совершения кем-либо нравственно ценного поступка является объективно радостным. Объективно радостно то, что кто-то обратился в истинную веру; напротив, объективно прискорбен факт отпадения от истинной веры или совершения кем-либо нравственного зла. Объективно отраден факт существования великих произведений искусства, таких, например, как «Рабы» Микеланджело, палатца Фарнезе, опера «Фиделио» Бетховена или «Король Лир» Шекспира.

Могут возразить, что «объективно радостное» в приведенных случаях является лишь потенциально радостным для человека. Например, существование великого произведения искусства является объективным даром для нас. Таким образом, «объективная радость» является не чем иным, как выражением того факта, что внутренне ценные объекты по причине своей ценности являются также объективным благом для человека или что они обладают способностью делать счастливыми людей, понимающих их. Объективно радостное обладает лишь той объективностью, которой обладает и объективное благо для человека в отличие от приносящего чисто субъективное удовольствие. Но оно не присуще факту вне его отношения к человеку, как, например, присущи факту самому по себе *ценность*, *значимость*.

Это возражение, несомненно, верно в отношении многих радостных и скорбных событий. Если мы говорим о выздоровлении жены как радости для любящего ее мужа, мы, конечно, имеем в виду объективное значение этого события для данного человека. Но это вовсе не означает, что не существует также и совершенно объективной отраденности или прискорбности какого-либо события, когда мы не думаем о том значении, которое может иметь это событие также и в качестве объективного блага или зла для человека. Событие благодаря своей ценности может быть радостным (или прискорбным в результате своей недостойности) и

само по себе, а отношение к человеку будет заключаться лишь в том, что радость будет требуемым и соответствующим ответом на него, — это будет неким «*gaudendum*» (обязанностью радоваться).

Конечно, все объективные блага для человека являются и объективно *радостными* для него. Это почти аналитическое положение (тавтология). Понятие объективного блага для человека уже подразумевает его выгоду, заинтересованность, счастье. Мы говорим об этом характере объективных благ как дара в том смысле, что они объективно отрадны для человека, но не обязательно должны всегда радовать его. Слишком часто случается, что люди ищут совершенно нелегитимных, субъективных благ, обращающихся к негативным началам, таким как гордыня или чувственность, — а на истинные, объективные блага совсем не обращают внимания. То, что делает объект объективным благом для человека, зависит не от того, насколько объект его радует, но прежде всего от того, насколько он объективно значим для счастья и спасения человека, сколь велико его значение как дара.

Нам важен следующий вопрос: существует ли только объективная отрадность факта, которая присуща ему как объективному благу для человека, — или факт может быть объективно отраден сам по себе, а не по отношению к кому-либо?

Предположим, кто-то обращается к вере в Бога. Это определенно является большим объективным благом для того, кто обратился к вере. Тем самым, этот факт объективно отраден для него. Если же мы называем такой факт отрадным и при этом речь идет не о близком нам человеке, которого мы любим, а о ком-то постороннем, то мы, очевидно, имеем в виду прежде всего не объективно отрадное именно для него, т. е. объективное благо, которое означает обращение для него самого, а то

свойство, которым обладает этот факт сам по себе*. Его внутренняя значимость делает его отрадным не только для обращенного. Наряду с отрадностью «для» существует и такая отрадность «в себе», при которой факт благодаря своей ценности отраден также и сам по себе.

В объективной отрадности как таковой, присущей всем ценностным фактам, проявляется первая фундаментальная взаимосвязь ценности и счастья, причем отрадность как

* Различие между объективной отрадностью факта как таковой и его объективной отрадностью для кого-либо мы ясно увидим также в том случае, если примем во внимание, что один и тот же факт может быть объективно отраден для одного человека и объективно прискорбен для другого. Об этом говорит пословица: кому поп, а кому попова дочка. Она явно указывает на объективные блага для человека, а не на отрадность или прискорбность, которые присущи им как таковым благодаря их ценности. Понятно, что победивший в войне радуется, а побежденный скорбит. Однако это не зависит от того, какую объективную ценность воплощает в себе победа, — объективно она может быть как благодеянием, так и несчастьем; это также не зависит от того, что данный факт означает для победителя или побежденного с точки зрения радости или скорби. Мы в нашем контексте имеем в виду только те случаи, когда отрадность является объективным характером события, основным исключительно на ценности, и здесь, разумеется, неприменима поговорка о попе и поповой дочке. Ясно, что если, например, кто-то получает выгодную должность, которой долго добивался, а другой человек, который тоже стремился к ней, в результате этого не получает ее, то победитель радуется, а проигравший расстроен. Однако здесь, очевидно, доминирует аспект объективного блага для человека. Что касается объективных благ для человека, то ясно, что, коль скоро речь идет о таких благах, которыми не могут воспользоваться одновременно многие люди и обладание которыми исключает обладание ими со стороны другого человека, их «отрадность» и «безотрадность» легитимно сменяются в зависимости от конкретного человека. Другими словами, одно и то же событие, являющееся для одного человека объективным благом, может быть для другого объективным «злом». Однако такая «отрадность» явно отличается от «отрадности» и «безотрадности», основанной исключительно на ценности события.

таковая до некоторой степени аналогична объективному должествованию, свойственному существованию всего ценностного. Это еще не связь счастья с человеческой личностью. Это связь последней данности — объективной отрадности — с ценностью, с особого рода светом, с «первопозитивным», которым обладает счастье в противоположность несчастью, как и достойное в противоположность недостойному. Это также отражает тот факт, что Бог, сущность всех ценностей, всякой святости, одновременно и бесконечно блажен. Мы не имеем возможности углубиться в рассмотрение этого важного феномена взаимосвязи объективно «отрадного» и ценности в той мере, в какой этого заслуживает такая уникальная таинственная взаимосвязь; мы можем лишь указать на нее. Здесь нас в первую очередь занимает тот факт, что все объективно отрадное должно приносить нам счастье и требует радостного отклика. Мы уже говорили о том, что все ценностные факты являются «*gaudendum*» и на них надлежит радостно откликаться. Ответ радости надлежит давать всем объективно ценным фактам или обстоятельствам. Радость здесь является классическим ценностным ответом. Когда мы говорим, что объективно отрадные обстоятельства суть «*gaudendum*», то имеем в виду, что это проявляется уже в том, что они «призывают» нас к радости, что мы не можем не радоваться им, что радость здесь есть специфический ценностный ответ, во многих случаях — единственно возможный.

Между специфическим содержанием того или иного ценностного ответа и ценностным объектом существует глубоко рациональная, интеллигибельная связь. Об этой связи, т. е. о том, что ценностный ответ своими свойствами, своей интенсивностью и глубиной соответствует природе того или иного блага или зла либо их достоинствам или отрицательным качествам, мы подробно говорили в «Христианской этике».

На объект, обладающий высокой ценностью, дается качественно иной ответ, нежели на объект, являющийся носителем менее значительной ценности. То же самое касается и силы и глубины ценностного ответа. Но, кроме того, на свойства ценностного ответа оказывает влияние и вид ценности. Так, например, почтение предполагает нравственную ценность, в то время как восхищаться можно и интеллектуальными ценностями. Однако здесь важно понять, что не только вид ценности, но также и онтологическая особенность объекта определяет тип ценностного ответа.

*«Радоваться по поводу» и «радоваться
чему-либо или кому-либо»*

Существуют установки, которые возможны только по отношению к лицам, например почтение, презрение, зависть, ревность, прощение, мстительность, любовь и ненависть в собственном смысле слова.

Существуют также и ценностные ответы, которые возможны только по отношению к лицам, но не к безличным объектам. Сюда относятся почтение, любовь и поклонение, причем последнее по своей сути связано только с абсолютной личностью — с Богом. Но влияние онтологического статуса объекта на природу соответствующего ценностного ответа не ограничивается различием личностных и безличностных начал.

Решающим различием здесь является также то, идет ли речь о ценном факте, например о событии, либо носителем ценности является сущность, такая как человек, поступки человека, общество, скажем нация, семья, религиозный орден или церковь, — либо это только произведение искусства, ландшафт, животное и т. д. Определенные типы ценностных ответов возможны лишь по отношению к фактам, другие же — невозможны по

отношению к последним. В некотором смысле особенно радикально онтологическое, структурное отличие фактов от всех остальных, весьма различающихся между собой, объектов. Хотя любовь в узком смысле слова возможна только к людям, тем не менее можно говорить в расширительном смысле о любви к обществу, местности, городу, произведению искусства. Но невозможно говорить о любви к факту, к событию.

С другой стороны, волевой ответ может быть связан только с фактом. Мы не можем хотеть город, произведение искусства, человека. Мы можем лишь хотеть быть вместе с человеком, видеть произведение искусства или иметь животное. Наш ответ, кроме того, всегда означает реализацию факта. Когда речь идет о воле, объект должен быть не только фактом, но и не реализованным еще фактом. Мы скоро вернемся к этому обстоятельству.

Здесь нам важно прежде всего понять, что «радость по поводу» может иметь отношение только к факту (перевод условен: в подлиннике «Freude über» противопоставляется «Freude an» — «радоваться чему-либо». — *Прим. перев.*). Она есть типичный ценностный ответ на ценный, объективно отрадный факт. Когда речь идет о других объектах — человеке, его достоинствах, произведении искусства, — «радость по поводу» не может иметь к ним отношения. Она касается только существования объекта, того факта, что существует благородный человек, великое произведение искусства, что кто-то совершил тот или иной поступок. Если «радость по поводу» относится только к факту, то «Freude an», напротив, может быть направлена на человека и произведение искусства. Мы можем радоваться человеку, произведению искусства, местности, дому. Очевидно, «радость по поводу» и «Freude an» представляют собой с формальной точки зрения различные типы установок, хотя в качест-

венном отношении они очень близки друг другу и обеим присущ решающий элемент осчастливливания.

Однако «радость по поводу» является более ярко выраженным ответом, чем «Freude an». «Радоваться чему-либо» включает в себя созерцательный элемент, отсутствующий у «радости по поводу», и она ближе «früi» (здесь: наслаждению), чем «радость по поводу». Но прежде всего «Freude an» не является ответом на объективную отрадность. Она относится не к факту и его объективной отрадности, а к вещам или людям и их ценности. Мы можем радоваться красоте дома, в котором живем. Мы можем радоваться развитию ребенка, его сообразительности, прилежанию и т. д. Мы можем радоваться тому, что имеем собаку. Мы можем также говорить о такой радости в том смысле, что нечто вообще привлекает нас, что мы имеем вкус к чему-то. «Вы радуетесь музыке?» — могут нас спросить, и при этом будет подразумеваться наша любовь, наша предрасположенность к ней. Если мы будем иметь здесь в виду только «радоваться чему-либо», и эта радость будет иметь характер ценностного ответа, — то суть вопроса может заключаться в том, способны ли мы понять красоту музыки, оценить ее, причем именно в той мере, чтобы эта красота могла осчастливить нас.

В случае «радости по поводу» подобный вопрос неуместен, она относится к конкретному факту и не обладает потенциальным характером, который может быть присущ «Freude an».

В нашем контексте важнее всего то, что «радость по поводу» представляет собой ответ на объективную отрадность факта, что «радость по поводу» как раз и есть тот ответ, который надлежит дать объективной отрадности факта. Коль скоро речь идет об уже существующем ценном факте, «радость по поводу» в определенном смысле является специфическим ответом. Если мы узнаём о факте,

который объективно отраден благодаря своей ценности, например, о том, что кто-то пришел к вере, преодолел грех, что оправдан невиновный, то «радость по поводу» является в этом случае требуемым специфическим ответом*.

Во всех случаях, когда радость и скорбь являются рациональным и объективно требуемым ценностным ответом, невозможно усмотреть в такой радости никакой противоположности ценностному ответу. Ведь здесь радость или скорбь являются специфическим, рациональным ценностным ответом, а если они отсутствуют, то мы имеем типичное отклонение от ценностного ответа — во многих случаях это недостойное и негативное безразличие; а если мы отвечаем сожалением и досадой на объективно отрадное, то наше поведение является специфической антитезой ценностному ответу.

* Кант совершенно не заметил существования такой радости, имеющей характер ценностного ответа. То, что он не признавал ее ценностным ответом, не удивительно, поскольку он не видел как существования ценностей, так и ответа на них. Однако труднее понять, как он не увидел существования нравственно ценной, более того, нравственно требуемой радости. Причина этого заключается в том, что он не только сваливал в одну кучу радость, счастье и удовольствие, но и все эмоциональное рассматривал как гедонистически мотивированное. Ему не позволило увидеть нравственную ценность подобной радости не только тот факт, что она свободна не в том же смысле, что и воля, т. е. что мы не можем произвольно вызвать в себе эту радость, — ибо, как мы показали в другом месте («Христианская этика»), и эта радость не находится совершенно вне сферы свободы. Она лежит в сфере опосредованной свободы и может быть свободно санкционирована. И хотя ему был незнаком феномен опосредованной свободы, а также свободное санкционирование и дезавуирование, все же удивительно, что его не заставило задуматься различие между злорадством и благородной радостью и что он не увидел возможности эмоционального нравственного акта, ответа, который столь же «объективно» мотивирован, как и воля, следующая, по его терминологии, категорическому императиву.

Итак, мы увидели, что «радость по поводу» является типичным общим ценностным ответом на ценный, объективно отрадный факт.

2.1 Нетематическая, тем не менее требуемая радость при реализации еще не существующего ценного факта

Но если факт еще не реален, если мы находимся в такой ситуации, когда ценный факт еще должен быть реализован, то требуемым ответом будет не радость, а волевое стремление его реализовать. Ибо темой здесь является осуществление ценного, и в соответствии с этим требуемым необходимым ответом будет волевой ответ. В этом случае к нам обращен призыв активно вмешаться в обстоятельства. Мы видели в предыдущей главе, что, если к этому добавляется радость, если хороший поступок совершается с радостью, наблюдается возрастание нравственного достоинства, и мы изучили условия, при которых это имеет место, а именно когда радость мотивируется исключительно ценностью, которой мотивируется и наша воля. Поэтому нет надобности подробнее останавливаться на этом. Но следует отметить, что в этом случае радость или осчастливливание не являются темой. Хотя от нас требуется также и радость, хотя ее наличие и желательно, однако, как мы видели, она не является необходимой, а потому нетематична.

Различие в отношении ценности и счастья между обоими случаями очевидно. Когда речь идет об уже существующем ценном факте, то «радость по поводу» является тематическим ответом на объективно отрадный факт. Если же он еще не осуществлен и может быть осуществлен с моей помощью, то ценностным ответом, тематическим ответом является волевой ответ. Если поступку сопутствует радость, если мы преисполнены счастья при совершении поступка, то у этого поступка особое достоинство, и, как мы видели, это счастье не

имеет никакого отношения к умалению его нравственной ценности. В этом случае мы также имеем отношение ценности и счастья. Однако этот тот случай, когда счастье совершенно нетематично.

Абсолютно иную картину мы наблюдаем в случае уже реализованного ценного факта. Здесь радость как специфический ответ тематична; полностью тематично ощущение счастья в связи с достойным событием, в связи с существованием достойного. Но это не единственный случай, когда взаимосвязь ценности и счастья предполагает тематичность последнего.

3.1 Преисполненность счастьем в связи с ценностью во «fruiti»: счастье как «побочная» тема

Существует и много других случаев, когда носитель ценности в избытке одаривает нас счастьем: например, встреча с большим, благородным человеком переполняет нашу душу счастьем или красота произведения искусства, которым я могу в полной мере насладиться, глубоко трогает меня и в мою душу изливается счастье. Это те случаи, когда более тесное соприкосновение с ценным позволяет нам достигнуть состояния fruitio (созерцательное наслаждение) и ценность одаривает нас счастьем в совершенном преизбытке.

Мы займемся прежде всего этой третьей формой взаимосвязи ценности и счастья, когда счастье тематично, однако явно второстепенно тематично — главной темой остается ценность объекта.

Для того чтобы продемонстрировать отличие первого случая — когда объективная отрадность всех ценностных фактов призывает человека к радости — от третьего, от специфического осчастливливания через ценный объект, мы должны углубиться во взаимосвязь ценности и счастья. Таким образом мы лучше поймем тематичность счастья в любви.

Эта третья форма взаимосвязи ценности и счастья особенно ярко проявляется, как уже сказано, в тех случаях, когда нас глубоко волнует ценный объект, будь то великое произведение искусства, красота природы, нравственное величие какого-либо поступка или человеческая доброта и благородство.

Эта приносящая счастье взволнованность отличается от вышеупомянутых случаев, когда радость и скорбь являются положенными рациональными ценностными ответами. В случае объективно отрадного события также имеет место определенная тематичность радости. Здесь также нет активного действия. Здесь органически взаимодействуют осчастливливающее просветляющее начало и наша радость, имеющая характер ценностного ответа. Но в этом случае отсутствует созерцательное самораскрытие навстречу ценности, мы не «упиваемся» ею, отсутствует «fruit». Напротив, при взволнованности наблюдается нечто совершенно новое: человек становится чисто воспринимающим и осчастливливание приобретает дополнительную тематичность.

Здесь мы подходим к другой проблеме, тесно связанной с явлением взволнованности: к проблеме различий между объектами, являющимися носителями ценностей, в аспекте той или иной степени связи с ними, которая возможна в соответствии с их структурой.

Сначала мы рассмотрим различие во взволнованности, обусловленное разными типами объектов и их ценностей. Мы видели, что определенная взволнованность имеет место во всех случаях, когда событие приносит нам глубокое счастье, причем осчастливливание и ценностный ответ радости тесно взаимодействуют. Один человек рассказал мне о волнующем моменте, когда он после сильной бомбардировки Флоренции осмелился выйти из подвала на улицу и вдруг из-за угла показался английский джип — это был знак освобождения от нацистов. Радость от того, что

наконец-то пришла свобода, была столь сильна, что у него полились слезы из глаз, и те, кто был в этот момент рядом с ним, от глубокой растроганности и благодарности обнялись. Разумеется, за этой взволнованностью органически последовала радость по поводу этого события, она продолжалась долго и пронизывала собой все остальные события того дня. И тем не менее состояние взволнованности, преисполненность моего «я» значимостью события отчетливо выступает как особый тип переживания.

Однако нужно также сказать, что описанная взволнованность является особым случаем — особым типом истинной взволнованности, — но она совершенно отлична от осчастливливающего «воздействия» объекта, когда мы вправе говорить о *fruitio*.

Эта глубокая взволнованность, это потрясение, испытываемое в результате какого-либо значительного события, имеет драматический, но не созерцательный характер. Это отличие не касается, очевидно, степени, интенсивности или глубины осчастливливания. Это совершенно другое отличие, выражаемое словами «драматичный» и «созерцательный»: оно становится явным тогда, когда мы выясняем, что нет никакого смысла говорить о «*fruiti*» (наслаждении) объектом. Если мы сравним с этим случаем другой — когда мы, например, полностью поглощены созерцанием прекрасного ландшафта или слушаем замечательную музыку и красота глубоко трогает нас и изливается счастьем в наши души, — то становится ясно, что здесь мы вправе говорить о «*fruiti*», которое в случае осчастливливающего события не может иметь место в том же самом смысле. Мы скоро вернемся к этому отличию.

Прежде всего, в первом случае речь идет о типичном ответе, в то время как в третьем случае — в основном о взволнованности. Формальное различие

между ответом и взволнованностью также имеет большое значение для типа тематичности счастья.

Эмоциональные ценностные ответы не имеют активного характера, свойственного воле и поступку. В отличие от поступка они обладают определенным созерцательным характером. Некоторые из них созерцательнее других, например, радость созерцательнее восхищения, однако у них всех отсутствует выраженный «драматический», активный характер, присущий волевому ответу и поступку. В то же время они не рецептивны, как взволнованность, растроганность, экстаз. Тем не менее они отличаются выраженной стихийностью, они являются ответом, «словом», которое высказывает лицо по отношению к объекту. В состоянии же взволнованности мы наблюдаем особую «восприимчивость», объект «обращается» к нам, и его ценность трогает наше сердце.

Во-вторых, — и это тесно связано с различием между ценностным ответом и взволнованностью ценностью, — в ценностном ответе радости по поводу факта, объективно отрадного благодаря своей ценности, взаимосвязь ценности и счастья уже дана в объекте, а радость-ответ — это наша сопричастность объективной отрадности, требуемый от нас отклик. В данном случае уже в объекте тесно переплетены темы ценности и счастья. Конечно, доминирующей темой является ценность, а тема счастья целиком зависит от нее. Однако наша радость в первую очередь есть приобщение к объективной отрадности, и в акте нашего ответа тематично не наше счастье.

В счастье же, которое изливается на нас в состоянии взволнованности при созерцании замечательного произведения искусства, при общении с благородной личностью и т. д., мы как бы получаем дар.

Здесь наше счастье выражено тематично, но оно является побочной темой. Первой и решающей темой является ценность. Однако связь между ценностью и

счастьем такова, что ценность находится в объекте, а счастье пребывает с человеком: это две различные темы, хотя счастье является исключительным даром ценности и как тема явно вторично.

Когда мы говорили, что типичным ценностным ответом на факты, объективно отрадные благодаря своей ценности, является «радость по поводу», то мы имели в виду только то, что многие другие ценностные ответы не могут в этом случае иметь место, например все межличностные ответы: тем самым мы никоим образом не хотели сказать, что факты не могут нас волновать, осчастливливать. Нас могут глубоко потрясать и факты, например, события; они могут нас радостно волновать, вызывать у нас слезы радости — или, напротив, волновать болезненно, вызывая слезы скорби. При этом мы не имеем в виду вышеупомянутое состояние взволнованности, которое столь тесно связано с ответом радости или скорби, что едва переживается как таковое и резко не обособляется. Мы имеем в виду то обстоятельство, что факты, в частности события, специфически «трогают» нас, как позитивно, так и негативно, что их содержание проникает в нашу душу, радуя ее или угнетая, что мы можем говорить о «воздействии» события, причем здесь ни в коем случае не имеет места действительная причинность, поскольку связь в состоянии взволнованности интеллигибельна, глубоко рациональна. Ее отделяет целая пропасть от истинной причинной связи, которая наблюдается, когда мы, например, обжигаем палец, прикоснувшись к чему-то слишком горячему, и это вызывает физическую боль. Мы должны, однако, еще раз подчеркнуть, что когда мы говорим о типичном состоянии взволнованности событием — причем имеет место отчетливое переживание этой взволнованности, — то мы этим совершенно не хотим сказать, что за этим состоянием не следует и ответа радости.

Мы еще лучше поймем этот третий тип взаимосвязи ценности и счастья, если рассмотрим еще одно структурное различие между объектами. Высшей точкой возможного соприкосновения с некоторыми объектами, например событиями, уже является знание об их существовании, их проявлении в реальности; в отношении других объектов, например произведений искусства, ландшафта, человека, возможны различные степени соприкосновения: здесь наблюдается целая градация возможного *ipso* (единения).

Но не следует переоценивать этого различия между событиями как носителями ценности и ценными объектами. Здесь важны характер и последствия события, а также то, делаем ли мы упор на фактический характер события или на специфически событийный, т. е. на внезапную реализацию факта. Сколь бы велико ни было различие между фактом и вещью или человеком, мы можем и к факту отнестись чисто созерцательно, а его ценность, значение могут взволновать нас таким образом, что это состояние будет уже приближаться к «*fuui*». Ведь факты окружают нас повсюду, т. е. каждому объекту соответствует факт его существования, а кроме того, составными частями факта являются объекты. Отличие, рассматриваемое здесь, заключается, скорее, в том, что во многих случаях чистое существование объекта уже является источником нашего счастья, а в других случаях простой факт существования есть лишь начало целой градации осчастливливающей взволнованности.

То обстоятельство, что окончилась война и вновь установлен мир или что кто-то совершил благородный поступок, не только мотивирует наш ценностный ответ радости, но и волнует нас, осчастливливая, — оно трогает нас, захватывает, просветляя наши души. Но существование этого блага, этого события не предполагает никакого продолжения, если не принимать во внимание нашего желания, нашей готовности сделать важные шаги.

Когда же мы узнаем о благородном, удивительном человеке, то это, несомненно, также факт, который может поразить меня и наполнить счастьем. Факт существования этого человека также является источником осчастливления, он также может радостно взволновать мою душу. Но одновременно мы можем желать познакомиться с этим человеком, пребывать в его обществе и вступить с ним в более тесные взаимоотношения. Если нам это удастся, то налицо еще один источник осчастливления, намного превосходящий простое знание того факта, что подобный человек существует. Совершенно новая форма осчастливливающей взволнованности возможна тогда, когда мы можем осмысленно сказать: как наслаждались мы его обществом, каким оно было подарком! Здесь мы имеем ярко выраженное «*fuï*». Еще сильнее будет это отличие, если мы обратимся к эстетическим ценностям. Причиной радости может служить то обстоятельство, что существует прекрасная страна, великое произведение искусства, например Девятая симфония Бетховена, «Страсти по Матфею» Баха, «Умирающий раб» Микеланджело. Когда нам описывают их, отрадно сознавать факт их существования, то, что мир заключает в себе такие сокровища, но главным чувством здесь будет страстное желание познакомиться с ними, увидеть или услышать их. Первым шагом, превосходящим простое знание о них, будет уже знакомство с фотографией страны, с репродукцией произведения искусства либо с клавирным переложением оперы, симфонии или квартета. Это решающий шаг за пределы простого знания о существовании прекрасного — соприкосновение с его особенностями, *восприятие* его красоты. Естественно, это делает возможной совершенно новую форму взволнованности. Простой факт того, что где-то существует прекрасное, еще не может тронуть нас или захватить. Взволнованность в этом случае является лишь маленьким

прологом — полноценна пока только радость по поводу этого факта. Когда же мы можем воспринять прекрасное, а не только абстрактно знать о его существовании, то возникает нечто совершенно новое: приносящая счастье взволнованность, растроганность. Красота, осчастливливая нас и возвышая, проникает к нам в сердце. Становится возможным совершенное «frui». Однако и тогда мы стремимся к более тесному соприкосновению с прекрасным, делающему возможным новую стадию «frui». Мы хотим услышать музыку в настоящем исполнении, хотим посетить страну, увидеть само произведение искусства, а не его репродукцию.

Когда мы узнаем о каком-нибудь нравственно благородном поступке, то «воспринимаем» особенности нравственного достоинства, нам сообщается не только знание о существовании, — в то время как в случае эстетических ценностей простое знание о том, что существует нечто прекрасное, еще не означает «восприятия» прекрасного. Через простое сообщение мы обычно не узнаем об особенностях красоты произведения искусства или ландшафта. Эта проблема сама по себе значительна и интересна: она связана с данностью нравственных ценностей в отличие от красоты видимых и слышимых вещей. Здесь мы можем лишь указать на нее.

Так как нас здесь занимает связь счастья и ценности и различные формы, в которых эта связь проявляется, то для нас важно, в первую очередь, различие между такими объектами, которые допускают, помимо знания об их существовании, более тесное соприкосновение с ними и которые поэтому как таковые представляют собой «fruenta» (то, чем можно, следует наслаждаться), — и теми, которые этого не позволяют. И здесь мы можем провести четкое различие. С одной стороны, это приносящие глубокую радость факты, которые, однако, в своем реальном существовании уже представляют собой куль-

минацию осчастливливания, — с другой стороны, все те объекты, которые помимо факта своего существования радостно волнуют нашу душу своей ценностью, когда мы вступаем с ними в более тесное соприкосновение.

Первый тип — это осчастливливающее событие: человек спасся от коммунистов, окончена война, прекратилась эпидемия, совершен благородный героический поступок и т. д.

Второй тип — благородная, необыкновенная личность, замечательное произведение искусства, прекрасная страна — одновременно является и «*frienda*», в то время как первый тип скорее является «*gaudendum*» (то, чему можно, следует радоваться).

Чтобы исключить возможные недоразумения, следует подчеркнуть, что в случае *событийного типа* в этом смысле большую роль играет как соответствующая ценность, так и наше поведение по отношению к ней. Факты, которые обладают абсолютным значением, такие как существование бесконечно святого Бога, как спасение мира Христом, являются не только надактуальной основой глубочайшего осчастливливания, но и радостно освещают всю нашу жизнь. Отдаленной аналогией является факт взаимной супружеской любви — неиссякаемый источник счастья и осчастливливающей взволнованности. Это не относится ко многим приведенным выше фактам, типичным событиям. Кроме того, факт взаимной любви — это ярко выраженное объективное благо для человека, несомненно основанное на ценности, однако это уникальный случай, к которому мы позднее вернемся. Этот факт столь далек от простого события потому, что акт ответной любви возлюбленного является центральной реальностью, совершенно другой сущностью, нежели факт. Это тем более относится к личности возлюбленного. В нашем контексте мы не рассматриваем этот тип фактов.

Конечно, существует и созерцательное погружение в факты чрезвычайной значимости, и более тесное соприкосновение с ценностями, чем простое знание о их существовании. Мы узнаем о благородном поступке какого-нибудь человека. Этот поступок трогает нас и делает счастливыми, и мы радуемся осуществлению данной нравственной ценности. Это нормальный случай, о котором мы уже говорили. Мы видели, что в этом случае имеет место не только опосредованное знание о нравственно хорошем поведении, но и восприятие соответствующей нравственной ценности. Здесь не очень важно, являлись ли мы сами свидетелями благородного поступка либо прочитали или услышали о нем от других. Но я могу достигнуть и более тесного контакта с этим нравственным событием или с заключенной в нем нравственной ценностью, если созерцательно погружусь в сущность этого события, если я сделаю тематичным рассмотрение нравственно прекрасного. Тогда данная нравственная ценность может — но не обязательно должна — возвыситься своей красотой мою душу, делая ее счастливой. Это приобретает особенное значение, когда мы размышляем о необыкновенных подвигах святых, например созерцательно погружаемся в факт мученичества св. Себастьяна. Кульминацией здесь является созерцательное размышление над словами и деяниями Иисуса Христа. Однако при всей достигаемой здесь взволнованности осчастливливание не является темой, и о «*fini*» не может идти речи. Со всеми этими фактами, являющимися носителями высоких и высочайших ценностей, связана градация все более полного, все более тематичного осознания их существования вплоть до медитативного или контемплативного погружения в них. Такая градация аналогична нашему отношению к некоторому объективному благу для нас.

Полная оценка требует более выраженного осознания. Так, у любящего, после того как любимый им

человек убедил его в своей ответной любви, может быть потребность постоянно иметь доказательства этого: она или он любит меня, она или он любит меня на самом деле. Но все эти ступени все более полного осознания факта или поведения — носителя высокой ценности — следует отличать от все более близкого контакта, который возможен по отношению к определенным объектам и который обеспечивает «fui».

Если любовь любимого нами человека во взаимопроникающих взглядах любви сама наполняет нашу душу, даря нам счастье, то налицо условия для полного «fui».

Вначале мы ограничимся нравственными ценностями. Мы читаем о жертве сестры Марии в Аушвице или об отношении Марии Горетти к своему убийце, и эти поступки волнуют и потрясают нас. Степень нашего внимания и уровень полного осознания этих фактов, мысленное погружение в эту победу над миром, над самой природой — все это также ступени более тесного соприкосновения с ценностью. И все-таки это совершенно иное, нежели ступени реального соприкосновения, о которых мы говорили выше: знание о замечательной личности, знакомство с ней и последующие все более тесные взаимоотношения.

*Осчастливливание как «превосходство» в
жертвенности; поставить счастье на
первое место значит разрушить его*

Здесь мы имеем новый вид взволнованности достоинством этой личности, который также открывает новое измерение осчастливливания, — и только в этом случае возникает возможность «fui». Решающим вопросом для нас является следующий: означает ли это «fui» и тематичность счастья, заключающегося во «fui», отход от ценностноответной трансценденции — отход от установки на ценностный ответ или даже полную противоположность ей?

В том, что это не так в случае ценностноответной радости по поводу объективно отрадного факта, — что мы обозначили как первый тип отношения ценности и счастья — мы уже имели возможность убедиться. Также и в случае осчастливливания, которое заключено во взволнованности этой ценностью, не может быть речи об отступлении от ценностного ответа. Но здесь не имеет места «fui».

Как же обстоит дело в тех случаях, когда налицо настоящее «fui», т. е. при самом выраженном типе отношения ценности и счастья, который мы обозначили как третий случай?

Здесь следует со всей решительностью подчеркнуть, что также и этот случай сам по себе не означает никакого отхода от ценностного ответа, — что тематичность ценности, интерес к той функции нравственно ценного, которая заключается в прославлении Бога, а также к тихой хвале Всевышнему во всем подлинно прекрасном, во всем глубоко истинном, никоим образом не умаляется «fui», до тех пор пока счастье «fui» остается второй темой, а ценность — первой. Как только возникает беспорядок, когда счастье, доставляемое нам «fui», становится главной темой, происходит радикальный отход от установки на ценностный ответ, к тому же разрушается и подлинное «fui». Утверждая это, мы ни в коем случае не отрицаем того, что в самой человеческой природе гнездится эта парадоксальная опасность. Но в нашем контексте речь идет не о возможных перверсиях, как бы велика ни была их опасность, а о том, означает ли «fui» как таковое и заключающаяся в нем тематичность счастья какое-либо отступление от установки ценностного ответа и его трансценденции. Речь идет о том, уменьшает ли чистую тематичность ценности второстепенная тематичность счастья или, наоборот, в этом случае тематичность счастья органически примыкает к тематичности ценности и даже знаменует усиление последней. Возьмем сначала

тот случай, который имеет место в сфере нравственных объектов и их ценностей. Мы видели, что здесь ценностный ответ обладает особенной, непревзойденной жертвенностью и трансценденцией. Мы видели, что эта жертвенность присуща не только нравственному поступку, но также и всем созерцательным ответам на нравственные ценности — эта жертвенность достигает своей кульминации в любви к Богу. Однако здесь отчетливо видно, что в этой любви к Богу, в которой главная тема — Его прославление, заключено и стремление к самому тесному контакту и к высшему «frui». Это с определенностью выражается в том, что *similitudo Dei* (подобие Божие) — и заключающееся в нем *glorificatio Dei* (прославление Бога) — есть *finis primarius ultimus* (первая конечная цель) человека, а *beatitudo* — блаженство (*fruitio*, наслаждение *visio beatifica* — блаженным зрением) — его *finis secundarius ultimus* (вторая конечная цель).

*«Тематичность» счастья не означает
«изоляция» темы счастья*

Это с определенностью показывает нам, что на высшей стадии не существует никакой противопоставленности, несовместимости ценности и счастья, что, напротив, они тесно, неразрывно взаимосвязаны, но при этом отчетливо выражен примат ценности, а истинное счастье не может быть чем-то изолированным, самостоятельной темой — но с необходимостью предполагает ценность как высшую реальность и проистекает только из нее. Внутренне противоречива любая форма эвдемонизма, когда упомянутый порядок меняется на обратный и ценность желают вывести из счастья: в этом случае игнорируется сущность истинного счастья и чисто имманентное, условное, в конечном итоге обреченное на разрушение счастье вынужденно ставится на место подлинного счастья, хотя это может и не быть сознательным намерением.

Поэтому здесь в связи со счастьем в высшем *fruit* следует сказать, что тематичность счастья не означает в каком-либо смысле изоляции его темы. Было бы неверно толковать наши слова в том смысле, что хотя оно и является второстепенной темой, однако все же темой в том же самом отношении, как и ценность. Напротив, счастье столь глубоко и неразрывно связано с торжествующей тематичностью ценности как таковой, столь полно проистекает из нее, что является измерением величия последней, и искать его ради него самого — значит извратить его. Если мы говорим здесь о тематичности счастья, то только в том смысле, что было бы неверно и неразумно не замечать необыкновенного значения и величия такого счастья, органически проистекающего из ценности и *fruitio* (пользования) данным благом. Если мы говорим о тематичности счастья во *fruit* (наслаждении) высокими благами — в отличие от тех случаев, когда *fruit* не имеет места в том же самом смысле, — это означает только то, что счастье здесь должно быть, что его отсутствие было бы недостатком, что оно должно полноценно переживаться, должно быть достойно оценено.

Но также и в тех случаях, когда речь идет о взволнованности вненравственными ценностями и мы имеем дело с ценностными ответами, не обладающими той трансценденцией, которая свойственна нравственным ценностным ответам, — осчастливливание через *fruit* (наслаждение-пользование) каким-либо объектом никоим образом не является отступлением от ценностноответной установки, скачиванием в имманентность. Мы видели, что в ответе на красоту природы и искусства не заключается такого рода трансценденции и жертвенности, которые присущи нравственным ценностным ответам. Но, несмотря на это важное различие, эти ценностные ответы также обладают выраженной трансценденцией и абсолютной тематичностью ценности. На первый план здесь особым образом выступает

frui. Ценностному ответу присуще стремление к более глубокому контакту с объектом и к возможно более полному frui. Эти объекты являются лишь fruenda благодаря своей ценности, в отличие от объектов, которые не обладают самостоятельной ценностью, а являются только объективным благом для человека по той причине, что они приятны ему, развлекают его. Главным является их ценность, и существование таких объектов — носителей ценностей — отрадно само по себе. Тем не менее они специфически приятны — как все прекрасное, — и их свойство быть fruenda проявляется особым образом. Frui здесь не может быть отделено от ценности — или вообще быть сделано независимой темой. Однако, несмотря на такую зависимость, оно обладает в этом случае другой тематичностью, нежели в рамках нравственного: объект апеллирует к frui, он как бы «жаждет» его. Эти объекты, в которых заключено Божественное слово — красота природы, искусства, — являются тем «словом», которое слушает frui. Ценность нравственного поступка, моральные достоинства личности являются не только Божественным словом, будучи отражением Его бесконечной милости и славы, но также и словом, обращенным к Богу, и полностью действительны, даже если их не замечают другие люди. А все прекрасное, и особенно красота видимого и слышимого мира, хотя и есть слово Бога и отражение Его бесконечной красоты — оно, как и нравственное достоинство, не только, так сказать, небесная роса, но и курения, восходящие к Богу безмолвной хвалой. Но оно — также и слово к людям. Объекты, красота которых — как в случае произведений искусства — является главной темой, объективно предназначены для того, чтобы их воспринимали и наслаждались ими.

Означает ли тот факт, что frui здесь более тематично, чем обычно, что смысл данных объектов и заключается в том, чтобы ими «наслаждаться», что они специфически приятны, — означает ли это, что frui здесь является

отходом от ценностного ответа, поворотом от трансценденции к имманентности — хотя и безобидным? На это следует ответить отрицательно. Об этом не может быть и речи. «Упоение» прекрасным, радостно пережить которое позволяет нам ценность, есть состояние, целиком определяемое жертвенностью и трансценденцией. Здесь также сохраняется абсолютный примат ценности и ее тематики, а счастье как тема и здесь никогда не является самостоятельным. Говоря *никогда*, мы имеем в виду, что так обстоит дело до тех пор, пока не возникает перверсии. Таковую перверсию мы наблюдаем у эстетов, делающих наслаждение целью, а произведение искусства средством. При этом они не достигают ни истинного счастья, ни истинного *fruit*: они заменяют его чисто имманентным удовлетворением — как это имеет место в отношении объектов, приносящих обыкновенное удовольствие.

Итак, мы видим, что также и в этом случае, в обладании (*fruit*) необыкновенно значительными объектами, осчастливливающая взволнованность не является отходом от ценностноответной установки и трансценденции.

На фоне этого всеобщего отношения ценности и счастья становится понятным, что тот факт, что счастье играет такую роль в любви и в единении, которого жаждет любовь, совершенно не означает отхода от установки на ценностный ответ, уменьшения чистой тематичности ценности. Как раз наоборот, то, что любимый мной человек становится источником моего счастья, является необыкновенным усилением интереса к ценности. Мы лучше поймем это, если подробнее рассмотрим те случаи, когда объект благодаря своей ценности становится также и объективным благом для меня. Но уже и на основе анализа отношения ценности и истинного счастья мы видим, что факт тематичности счастья в любви совершенно не умаляет ее жертвенного характера и трансценденции, — напротив, он играет решающую роль во всех видах любви: как

в любви к Богу, так и во всех категориях естественной любви, за исключением любви к ближнему.

*Еще одно измерение жертвенности,
закрывающееся в том, что любимый
человек становится объективным благом
для любящего: любовь как
сверхценностный ответ*

Еще одно измерение в связи с тематичностью счастья открывается тогда, когда носитель ценности становится для нас объективным благом, и именно в результате своей ценности. Это измерение тесно связано с измерением осчастливливания. Однако оно превосходит его. Мы имеем в виду ту ступень, на которой определенные объекты, сначала познанные в своей ценности, становятся объективным благом для меня. Они становятся таковым благодаря своей ценности, однако новое здесь заключается в том, что они, становясь для меня объективным благом, имеют помимо ценностноответного еще и специфически личное значение, внедряющееся в мою собственную жизнь. Это и является новой фазой интереса к их привлекательности, и здесь, прежде всего, снова важно понять, что эта новая фаза является органическим продолжением ценностного ответа, а не уклонением от последнего, как бы переходом к другой теме — и не уменьшением трансценденции лежащего в основе ценностного ответа. Мы здесь имеем в виду в первую очередь все те вещи, которые мы не только ценим, которые нас не только восхищают по случаю, но и которые мы «любим», к которым у нас выработалось очень личное отношение: определенные произведения искусства, сочинения некоторых философов, страны и города и т. д., которые так много для нас значат, что представляют собой постоянный источник радости и счастья, становятся в подлинном смысле слова «объективным благом для нас».

Эта любовь, это личное отношение органически проистекает, как уже говорилось, из ценностного ответа. Конечно, в большинстве случаев она предполагает, как мы уже видели, особое сродство. Но это сродство лишь помогает нам продолжить, усилить в определенном направлении заключающийся в ценностном ответе интерес к объекту и его ценности. Совершенно по-новому это выражается в любви к человеку — в любви в буквальном смысле этого слова. Во всякой любви, кроме любви к ближнему, любимый человек становится объективным благом для любящего и в зависимости от категории любви, и прежде всего от ее интенсивности и глубины, он является таковым в большей или меньшей степени, т. е. в большей или меньшей степени проявляется этот характер объективного блага. Я уважаю какого-либо человека, я ценю его и восхищаюсь им. Но я еще не люблю его. Он еще не мой друг, я еще не уделил ему этого места в своем сердце, он еще не стал для меня источником счастья.

Именно здесь нужно понять: то обстоятельство, что человек, которого я люблю как друга, стал объективным благом для меня или в еще более выраженном виде, в качественно новом свете — что я отношусь к нему как к любимому, — это обстоятельство не означает уклонения от ценностного ответа. Это становление объективного блага для меня не только соседствует с ценностным ответом, не вредя ему, но и проистекает из него — ведь тот факт, что человек становится источником моего личного счастья, означает еще более глубокое уважение к нему и к его ценности. В этом заключается еще одно измерение жертвенности, жертвенность личной жизни, субъективная жертвенность — в положительном смысле слова «субъективный». И это тесно взаимосвязано с новым измерением ценностного ответа. Поэтому мы можем сказать, что в любви заключается некий сверхценностный ответ, такое «дальнодействие» ценностного

ответа, что любимый человек становится основным объективным благом для нас, при определенных условиях — источником самого интимного счастья. Этот элемент любви, который ярко выступает в *intentio unionis*, но проявляется также и в осчастливливающем влиянии возлюбленного, и в той роли, которую он играет в нашей жизни, содержит новое измерение интереса к объекту. Можно сказать, это победоносное проникновение ценности в сферу субъективного — это та точка, в которой уникальным образом соприкасаются и переплетаются субъективное и объективное.

*Любовь к Богу и блаженство — критика
толкования любви к Богу, которое дает
св. Фома*

Это в самом отчетливом, самом совершенном виде проявляется в любви к Богу. Любовь к Богу — это ценностный ответ *par excellence*, самый трансцендентный и объективный человеческий акт. Но это означает еще одно измерение жертвенности, еще более личностное участие в том случае, если Бог является не только абсолютным благом в себе, но и абсолютным благом для нас.

Было бы большой ошибкой думать, что наше отношение к Богу становится менее жертвенным, менее ценностноответным оттого, что Бог одновременно есть и мое абсолютное благо, источник блаженства. Это было бы только в том случае, если бы ценностный ответ на Божественную святость, славу и величие, неколебимая преданность Богу и Его святой воле, горячее стремление к Его прославлению не стояли бы на первом месте — не имели бы примата. Но ответ Богу как ответ на абсолютное, объективное благо для меня, проистекающий из ответа на Его бесконечную святость и красоту, является как таковой в совершенно определенном отношении уси-

лением ценностного ответа. Я проявляю такой интерес к бесконечному Божественному величию, что оно становится источником моего блаженства. Я до такой степени поражен этим величием, что им проникнута вся моя самая интимная жизнь, а бесконечная объективная красота становится также и глубочайшим образом «субъективной».

Естественно, отношение человека к Богу столь многообразно, что оно и помимо любви предполагает многие другие установки. Например, ответ на абсолютную онтологическую зависимость от Бога, на нашу абсолютную предназначенность Богу, от которого мы получаем свое бытие и благодаря которому мы существуем, на чью поддержку и защиту мы полностью полагаемся, в чьих руках находится наша жизнь и смерть и, прежде всего, наша судьба в вечности. Сюда же относится и абсолютное личное подчинение верховному Господину и многое другое.

Эти факты, как и то, что мы только от Него можем получить сверхъестественную, вечную жизнь, делают Бога абсолютным объективным благом для нас. Но это не является основой любви к Богу. Она основана на чистом ценностном ответе на бесконечную святость и красоту Бога, и исключительно из этого ценностного ответа проистекает абсолютное благо для меня.

Не следует путать эти два различных основания того факта, что Бог является абсолютным благом для человека. С одной стороны, этот факт основан на отношении творца и творения, абсолютного господина и его слуги, на онтологическом подчинении, на абсолютной предназначенности Богу. С другой стороны, Бог является абсолютным благом для человека по причине своего величия и того, что Он достоин любви. И это лично переживается лишь тогда, когда человек сознательно любит Бога — и в той мере, в какой он любит Его. В этом случае Бог переживается, а не является лишь объективно абсолютным благом для нас. Когда мы любим

Его, ценностный ответ на Его бесконечную красоту столь глубок, что Бог и в переживании становится абсолютным благом для нас, и мы предпочитаем вечное соединение с Ним всему остальному.

Если мы четко не разделяем различные основания того факта, что Бог является абсолютным объективным благом для нас, то мы не в состоянии понять любовь к Богу и характер ее как ценностного ответа. Тогда мы исходим из абсолютных благ для человека, которые не основаны на ценностях и в которых мы просто нуждаемся для нашего существования, и проводим отсюда прямую линию к Богу как абсолютному благу для нас. При этом совершенно остается без внимания ценностный ответ. Таким образом, любовь к Богу отождествляется со стремлением к совершенству или с абсолютной зависимостью от Него. Насколько оправданно так поступать, коль скоро речь идет о многих других элементах нашей связи с Богом, настолько же это неоправданно в отношении любви к Богу. Она по сути своей является ценностным ответом, и тот факт, что Бог является абсолютным благом для нас и источником переживаемого нами личного счастья, имеет в этом случае совершенно другие корни и не может быть понят, если мы не видим в любви ценностного ответа. Об этом говорит Фома Аквинский: мы не смогли бы любить Бога, если бы Он был только абсолютным благом в себе, а не *нашим* абсолютным благом. Хотя здесь и правильно подмечено, что полноценная любовь к Богу подразумевает по своей сути и абсолютное благо для нас, однако, к сожалению, то, что является следствием, выдается за мотивировку*. Для того чтобы обосновать нашу любовь к Богу, нет необходимости понимать Его как абсолютное благо для нас — сама любовь как ценностный ответ на существо-

* «Beatitudo est ultimus finis humanae vitae» («Конечной целью человеческой жизни является блаженство»).

вание Бога в качестве абсолютного блага в себе делает Его в нашем переживании абсолютным благом для нас. Ценностный ответ заходит столь далеко, столь далеко заходит интерес к величию Бога, что Он становится в нашей любви — в соответствии с силой нашего переживания — абсолютным объективным благом для нас. В этом смысле и говорит бл. Августин, что Бог есть абсолютное благо (в себе) и Он же есть мое абсолютное благо.

Бог есть наше абсолютное благо также постольку, поскольку от Него зависит наше счастье в вечности — только через Него и Его волю можем мы обрести вечное блаженство. Отношение между счастьем и Богом состоит здесь в том, что только Он может избрать нас для этого.

Однако в любви к Богу ситуация иная: в этом случае не только Он спасает нас от вечных мук и призывает к счастью, но и мы сами отвечаем в своей любви на Его бесконечную святость в себе, и эта последняя становится источником нашего счастья, а мы полностью обретаем это счастье только в вечном *unio* (единении, союзе).

Несомненно, в любви к Богу все необыкновенно. Здесь мы имеем ситуацию, ни с чем не сравнимую по той причине, что речь здесь идет о самом объективном из всех ценностных ответов, не предполагающем никакого особенного сродства, — что Бог является сущностью всех ценностей и что данный ценностный ответ является средоточием всего нравственного, является морально обязательным. Уникальным здесь является также и то, как из чистого ценностного ответа любви проистекает абсолютное объективное благо для меня. Однако тот факт, что любимый человек становится объективным благом для меня, имеет и в других видах любви характер сверхценностного ответа.

В любви к другу или в супружеской любви любимый человек также является объективным благом для меня. То, что он является таковым, означает также и здесь

дальнейшее углубление интереса к ценности по сравнению с теми случаями, когда наличие ценностного ответа не делает благо объективным благом для меня. В случае установки, мотивированной ценностью справедливости, или в случае ответа на ценность личности — скажем, на ее внутреннюю свободу — благо, с которым связан ценностный ответ, не становится объективным благом для меня. Даже в случае ценностного ответа радости, например по поводу раскаяния грешника, это последнее еще не становится объективным благом для меня в строгом смысле слова.

Любовь к другу или супружеская любовь хотя и являются ценностными ответами, однако в точном смысле слова не обязательно должны быть нравственными установками. Они являются ценностными ответами, которые помимо познанных в любимом человеке ценностей предполагают и особое сродство. Но здесь важно понять: в том факте, что тот или иной человек столь поражает меня своими достоинствами, столь восхищает, что становится объективным благом для меня и мой ответ любви, мотивированный этими достоинствами, включает этого человека как объективное благо в мою личную жизнь, — в данном факте не содержится никакого уклонения, отказа от ценностноответной установки и ее трансценденции, но это, напротив, говорит об усилении моей жертвенности, о еще большем интересе к ценности. Это личная жертва, моя жертва как субъекта, и как таковая она представляет собой сверхценностный ответ. Это усиление ценностного ответа, если не принимать во внимание любви к Богу, не является усилением *нравственной* ценности жертвы; это усиление, являющееся для любимого человека — если он отвечает нам любовью — специфически осчастливливающим даром любви. Нельзя сказать, что такой сверхценностный ответ является более бескорыстным, чем какой-либо другой. Превосходство в жертвенности не означает большего бескорыстия. Но

было бы совершенно неправильно думать, будто сверхценностный ответ влечет за собой некоторый элемент себялюбия, в результате чего жертвенность претерпевает ущерб и лишается своей трансценденции. Превосходство в жертвенности имеет другой смысл, нежели превосходство в бескорыстии: оно касается тотальности жертвы, принадлежности другому, принесения в дар своего сердца; оно связано с вовлечением человека и его личной жизни в нашу личную жизнь.

Только благодаря этому превосходству в самоотречении, которое отличает любовь как сверхценностный ответ от других ценностных ответов, мы становимся «его»: только в этом случае произносятся слова «я — твой», а со стороны любимого человека — «он мой». Более того, и в безответной любви осуществляется это «мой» в отношении любимого человека.

Глава VI

INTENTIO UNIONIS

Распространенное непонимание понятия «intentio unionis»

Возможно, нет другого элемента любви, который бы столь же часто превратно понимался, как *intentio unionis*. Уже в платоновском «Пире», в котором так ярко подчеркивается роль достоинств объекта, т. е. возлюбленного, *intentio unionis* толкуется как стремление к духовному росту путем приобщения к ценностям. Отсюда, любовь является только полубогом, сыном Пороса и Пеннии (Пения — собств. бедность, нужда — богиня, олицетворявшая бедность; Порос — собств. проход, брод, виадук, путь. — Прим. перев.), поскольку она предполагает относительное несовершенство любящего, нуждающегося в духовном росте через приобщение к достоинствам возлюбленного. Поэтому любовь хотя и является ответом на красоту возлюбленного, однако не представляет собой настоящего ценностного ответа; а *intentio unionis* понимается как потребность, вытекающая из нужды — потребность в совершенствовании собственной личности. *Intentio unionis* толкуется как желание, а не как элемент ценностного ответа. Любовь, ее внутреннее движение рассматривается не как ценностный ответ, не как то, причиной чего является ценность, не как самопожертвование с выражено трансцендентным характером, а как

нечто хотя и вдохновляемое красотой любимого человека, однако в конечном счете основанное на имманентном стремлении к совершенству. Это а *fortiori* относится к *intentio unionis*, которое, к тому же, у Платона поставлено на первый план относительно *intentio benevolentiae*. А в последующем развитии философской мысли мы часто встречаемся с несравненно более плоским истолкованием любви и ее *intentio unionis* как интереса к другому человеку, связанного с тем, что он является *средством* нашего счастья. Здесь, очевидно, ценностноответный характер любви игнорируется еще более радикально. Благородное стремление к возвышенному, к самосовершенствованию заменяется стремлением к счастью, а любимый человек низводится до обыкновенного средства; и при этом имеется в виду именно *intentio unionis*, которому противопоставляется бескорыстная любовь, обнаруживающая только *intentio benevolentiae*. При таком противопоставлении в *intentio unionis* усматривается лишь эгоистический интерес, противоположностью которого является любовь к ближнему как бескорыстная любовь, поскольку она есть чистая жертва, поскольку в ней, как предполагается, отсутствует *intentio unionis* и она представляет собой чистый результат *intentio benevolentiae*. Часто *intentio unionis* рассматривали как признак супружеской любви, особенно состояния влюбленности, и тогда оно противопоставлялось как *amor concupiscentiae* (любовь вожделеющая) *amor benevolentiae* (любви благожелающей), в которую включали также дружбу и родительскую любовь, причем не замечали, что и этим видам любви свойственно, хотя и не такое интенсивное, *intentio unionis*. Также и в противопоставлении *эроса* и *агапе* *intentio unionis* рассматривалось как решающий признак *эроса*, придающий ему — в отличие от *агапе* — эгоистический характер. Позднее, в главе XII, мы подробно исследуем истинное, очень важное различие между *эросом* и *агапе*.

*Intentio unionis как усиление
трансценденции и самоотверженности
любви*

Здесь нам важно выявить истинную сущность *intentio unionis*, которое представляет собой органическую составную часть любви как ценностного ответа и которое настолько далеко от того, чтобы придавать любви эгоистический характер, что, напротив, является элементом, в определенном отношении усиливающим ценностный ответ и представляющим собой «превосходство» в жертвенности.

Одной из причин, способствовавших непониманию *intentio unionis*, является то обстоятельство, что *unio* (союз) приносит счастье. В самом деле, он предстает перед любящим как радующая его цель: поэтому ложно заключают, что *intentio unionis* есть не что иное, как тоска и стремление к собственному счастью. Поскольку единение с любимым человеком является лишь средством нашего счастья, то *intentio unionis* не только не является следствием самоотверженности любви, но и представляет собой эгоистический элемент, противоречащий любой истинной самоотверженности. В *intentio unionis*, делают вывод, человек думает не о счастье любимого, а о своем собственном. Более того, в *intentio unionis* человек даже не воспринимает любимого как целостную личность. Ибо не только *unio* (объединение) с ним, но даже и он сам рассматривается как средство нашего счастья.

Такое понимание, однако, совершенно ложно и игнорирует во многих отношениях сущность *intentio unionis*. Это станет ясным, если мы ближе рассмотрим сущность союза, к которому стремится любовь.

В предыдущей главе мы выделили среди объектов, являющихся носителями ценностей, такие, с которыми возможны различные степени контакта. Мы также уви-

дела, что полное осчастливливание этими объектами предполагает определенную ступень более тесного контакта и что мы стремимся к возможно более интимному соприкосновению с ними.

Сущность единения (unio) людей

Теперь мы должны разобраться в основополагающем различии между контактом с безличными объектами и контактом с людьми. Контакт с людьми превосходит в формальном отношении не только все те объединения, в которые могут вступать имперсональные образования, но и все виды соприкосновения человека с безличными объектами. В случае единства имперсональных образований различие столь велико, что термин «единство» может употребляться здесь только по аналогии.

1. Нельзя рассматривать «слияние» имперсональных объектов в качестве *causa exemplaris* (прообраза) личностного unio (единения)

Что касается объединения, связи или единства в сфере имперсональных объектов, то здесь радикальнейшая форма единения — слияние, — когда два различных образования становятся одним индивидом, — ошибочно принимается за идеал единения.

В своей книге «*Metaphysik der Gemeinschaft*» я указал на то, что такое слияние в действительности представляет собой несравненно более слабую форму единства, нежели единство, которое возможно между людьми. Металлические шары, сплавляющиеся в один шар, не «объединяются» — во-первых, потому, что в момент их слияния они не существуют как независимые индивидуальные объекты, а во-вторых, потому, что не сознают своего «объединения». Сознательный unio, включающий в себя встречу во взаимной любви, знание

о другом человеке и духовное движение друг к другу, как единство или объединение несравненно выше любого слияния. Ведь союз у людей, которые являются индивидами в совершенно новом смысле и не могут отказаться от своей индивидуальности, не превращаясь при этом в ничто, — это и союз с другими людьми, который превосходит все возможное в безличном мире, хотя в мире личностей и не идет речи о слиянии. Как раз то обстоятельство, что здесь не может быть прекращения индивидуального существования личности, что *ипіо*, вместо того чтобы приводить к потере суверенного существования, позволяет еще полнее и подлиннее проявиться обеим личностям в их собственном существовании, и делает такое единство более глубоким. Оно намного глубже еще и потому, что это осознанное, прочувствованное единство, в то время как любые единства в имперсональном мире, и особенно — в чисто физическом мире, неосознанны и непрочувствованны. Это связано с неизмеримым превосходством личности, со свойственным ей новым измерением существования.

2. Различие между осознанным единением с неличностными объектами и единением с людьми

В нашем же контексте нас интересует не затронутое выше различие, а различие в рамках личностного мира: с одной стороны, осознанное, прочувствованное духовное единство с безличными высокими ценностями, а с другой — единство с людьми. Речь идет о совершенно новом измерении единства: это следует из того, что односторонний *ипіо*, в котором противопоставлены субъект и объект, сменяется обоюдным союзом, в котором стоят лицом к лицу два субъекта. Обоюдность, то обстоятельство, что место имперсонального объекта занимает личность, делает возможным совершенно иной, несравненно более реальный и подлинный союз.

Однако это предполагает, что мы относимся к другому человеку как к личности, а не рассматриваем его в качестве объекта*.

Габриэль Марсель, Мартин Бубер и многие другие неоднократно указывали на различие между нашим отношением к другому человеку как личности, как «ты», и тем отношением, при котором другой человек выступает только как «он» или даже в качестве безличного объекта.

Несмотря на всю истинность и важность этого, было бы в корне неверно не замечать роли и значения первичной данности противопоставления субъект-объект. Термин «объект» может иметь два совершенно различных значения. Во-первых, этим словом мы характеризуем природу данного образования, примером чего до некоторой степени может служить понятие *вещи*. С другой стороны, этим термином мы можем обозначить то положение, которое занимает по отношению к нам данный предмет. Мы можем исходить из первичной данности объекта и субъекта — из той первичной ситуации, которая представлена в любом типичном ознакомлении, в осознании окружающего нас мира. В этом случае объектом является все то, что нам противопоставлено, что открывается перед нами — в отличие от того, чем мы сами являемся, например, от осуществляемых нами установок.

Но совершенно неверно думать, что объективная ситуация или то обстоятельство, что мне что-то противопоставлено и я сосредоточен на нем, с необходимостью предполагает, что данное образование рассматривается

* Термин «объект», «объективный» приобрел благодаря экзистенциалистской философии негативный характер. «Объект» рассматривают в свете недозволенной «объективации», овеществления того, что не имеет характера вещи. В этом смысле один французский мыслитель с полным правом предостерегал от овеществления человеческой личности — от того, что он называет «chosisme» («вещизм»).

как объект в онтологическом смысле слова, что оно овеществляется. Овеществление с полным правом можно назвать объективацией. Напротив, тот факт, что нечто мне противопоставлено, находится в положении объекта, — это не результат человеческой деятельности, той установки, которую можно назвать объективацией, а первичная данность, которую я обнаруживаю. Она как раз типична и для «я-ты»-ситуации. Также и во взаимопроницающем взгляде любви этот дуализм играет решающую роль: ведь осознание собственного «я» и другого человека, к которому я обращен, к которому относится моя любовь, на которого я смотрю, которому я предан, — с чисто формальной стороны, несмотря на все различия, представляет собой субъектно-объектное противопоставление. Вместо того чтобы отрицать наличие также и в этом случае субъектно-объектного противопоставления, функционирование в чисто формальном смысле личности другого человека как объекта, необходимо выявить как радикальное онтологическое отличие человека от всех безличных объектов, так и полное отличие «я-ты»-отношения от всех прочих отношений между субъектом и объектом. Это отношение противоположно также любой «объективации», и мы подходим здесь к еще одному важному значению термина «объект» и «объективный». В понятие субъектно-объектного противопоставления включают установку, примером которой может служить атмосфера естественнонаучного исследования, отношение к объекту в лаборатории. Если нечто является для нас объектом, то полагают, что оно становится чем-то нейтральным, не затрагивающим нас лично. Мы дистанцируемся от него, как бы помещаем его на лабораторный стол, рвем с ним всякие живые связи, нейтрализуем его. Против такой нейтрализации выступал Кьеркегор; ей с полным правом противопоставлялась многими другая, естественная ситуация, — когда объект сохраняет для нас свое реальное,

живое значение, а мы committed (прикомандированы) в качестве субъекта. Абстрактной, нейтрализующей установке, определенной объективации противопоставляется экзистенциальная связь объекта и субъекта. Тем самым указывается на нечто в высшей степени важное; в противоположность описанному типу объективации здесь усматривается и подчеркивается нечто фундаментальное. Но если мы будем рассматривать эту нейтрализацию характерной чертой любого формального субъектно-объектного противопоставления, если будем считать, что такое чисто формальное противопоставление субъекта объекту, различие между ними вообще является результатом описанного типа нейтрализации, то мы впадем в большую ошибку, даже более того: попытка представить фундаментальное противопоставление субъекта объекту как нечто искусственное, как продукт нашего сознания, ведет к абсурду, к отрицанию познания вообще.

Но фундаментальное, всеобщее субъектно-объектное противопоставление ни в коем случае не имеет этого характера антиэкзистенциальной искусственной объективации и тем более не дает основания отождествлять термин «объективный» с термином «нейтральный».

Например, глубокий *unio*, в который мы можем вступить с прекрасной местностью, находясь в ней, — с одной стороны, созерцательно погружаясь в нее, упиваясь ее красотой, а с другой — живя в ней, делая ее частью своего существования, — с формальной точки зрения глубоко отличен от *unio*, которого мы можем достичь с другим человеком. Ибо, несмотря на всю глубину, моя связь с этой местностью является односторонней. Конечно, в переносном смысле можно говорить о диалоге с ландшафтом, произведением искусства, с глубокими истинами. Объект «обращается» к нам, открывается нам, волнует нас, и восприятие и понимание нами того, что он открывает нам, глубокое сотрудничество с нашей стороны, проявляющееся в подлинной восприимчивости — все это

содержит в себе некую «дуальность» и прежде всего подлинную трансценденцию. Но в сравнении с диалогом с другим человеком, не говоря уже о встрече душ, этот союз все же является односторонним. Совершенно новое измерение *ипіо* проявляется тогда, когда вместо субъектно-объектной ситуации возникает «я-ты»-ситуация, когда происходит встреча двух личностей, когда с двух сторон имеет место одинаковый вид восприятия и ответа. Если вначале отвлечься от глубины переживаний и рассмотреть лишь формальную природу контакта в *ипіо*, то нельзя не заметить громадное превосходство контакта как такового, который возможен между людьми. Несмотря на то, что односторонний, молчаливый «диалог» с природой, с произведением искусства, с глубокой истиной может быть несравненно содержательнее и глубже, чем диалог, встреча с человеком, даже союз с ним, — как в большинстве случаев и бывает, — однако он является только *моим* переживанием, и природа, произведение искусства, истина ничего об этом не знают — они остаются чистыми объектами.

3. Полное единение людей возможно только во взаимопроницающем взгляде любви

Еще важнее этой совершенно новой, в формальном отношении ни с чем несравнимой возможности союза между людьми тот факт, что истинный *ипіо* между двумя людьми может осуществиться только во взаимопроницающем взгляде любви. Глубина союза зависит от вида, качества, глубины и масштаба любви, а также, прежде всего, от глубины личностей, вступающих в союз*.

* «Глубина» здесь — это прежде всего специфическая глубина, т. е. существенно связанный с иерархической высотой ценности «вес», а также качественная глубина, т. е. «чистота», с которой осуществляется акт, в данном случае — любовь.

Но решающим здесь является то, что желанный союз, на который направлено *intentio unionis*, может осуществиться только в ответной любви: взаимная любовь является единственно возможным путем к союзу двоих. До тех пор пока любимый нами человек не отвечает нам взаимностью, мы не можем достигнуть желаемого союза (причем во многих категориях любви должна быть категориально аналогичная любовь, например в дружбе, но прежде всего в супружеской любви, — в то время как в других категориях, таких как родительская любовь или любовь детей к своим родителям, имеет место хотя категориально и различная, но по качеству и силе аналогичная любовь).

4. Сходство и различие между любовью и общностью

Теперь мы должны со всей решительностью подчеркнуть, что союз, который мы имеем в виду, когда говорим о *intentio unionis*, не равнозначен общности. Хотя *unio* и представляет собой высшую форму общности, тем не менее существуют общности, имеющие совершенно иной характер. Поэтому наше положение о том, что *unio* осуществляется только во взаимной любви, было бы совершенно неправильно понято, если бы из него сделали вывод, что взаимная или ответная любовь является единственной основой общности. Это не так. В своей книге «Метафизика социального» («*Metaphysik der Gemeinschaft*») я выделил два типа общностей: с одной стороны — материальные общности, с другой — формальные. Исключительно формальной общностью является любое объединение. Вступление в него есть социальный акт, любовь к его членам не является необходимостью. Членов такой общности объединяют ее цель, объект и его ценность, которым она служит. Человек не может принадлежать к такой общности, не совершив сознательный социальный акт, подобный обещанию или заключению

контракта. Но, очевидно, этот вид общности или «принадлежности друг другу» радикально отличается от союза, к которому стремится любовь. Но не связана с любовью не только принадлежность к исключительно формальным общностям. Такие общности, как государство, нация, человечество, не предполагают не только любви, но и никакого явного социального акта, никакого сознательного вступления. Человек принадлежит общности людей в силу своего предопределения, по смыслу своей жизни, одинаковому для каждого человека и независимому от любых наших установок. Мы не можем выйти из этой общности, но и нет необходимости каким-то особым осознанным образом вступить в нее.

Мы можем быть гражданами какого-либо государства, как и нации, по рождению. Это относится и к детям в семье. Они узнают, что являются членами этой общности.

Во всех этих случаях отчетливо видно, что то, что создает изнутри такие общности, объединяет в них и сплачивает людей, — это их объективная тематика, предметная или ценностная сфера. Этот вид общности, очевидно, совершенно отличен от *ипсio*, к которому стремится любовь — любовь к конкретному человеку.

Мы уже видели в первой главе, что любовь не следует выводить из общности. Это заблуждение — аналогичное тому, когда всякую любовь выводят из себялюбия — выражается в утверждении, будто часть любит целое, и при этом часто неправомерно ссылаются на семью. Ребенок, говорят нам, любит своих родителей и братьев и сестер потому, что ощущает себя связанным с ними *ab ovo* (с самого начала, от рождения), обнаруживает, что он является частью семьи, принадлежит к ней. Мы видели, что такое толкование любви ребенка при ближайшем рассмотрении оказывается ложным, как и утверждение о том, что любовь родителей к своим детям является продолжением любви к себе: мы любим своих

детей якобы потому, что они являются частью нас самих. Здесь мы должны подчеркнуть, что любовь и общность — это не одно и то же; хотя unio, на который направлено intentio unionis, и представляет собой глубокую общность, а при браке — самую сплоченную из естественных общностей — однако, во-первых, общность не является источником любви, а во-вторых — любовь не определяет принадлежность ни к какой общности.

Глубина союза зависит здесь от природы и высоты объединяющей ценностной сферы, и определенные предметные и ценностные сферы взаимно апеллируют к любви членов общности больше, чем другие. Семья — это такая общность, в которой любовь более тесно связана с объединяющей ценностной сферой, чем в государстве. Любовь в семье является главной темой, хотя семья и не является результатом любви, а конституируется объективной предметной и ценностной сферой. Но вопрос о том, насколько важна любовь членов общности друг к другу по смыслу и сути последней, следует отделять от вопроса о том, является ли она для этой общности определяющей. Семья, в которой любовь не играет никакой роли, хотя и остается семьей, однако является семьей чрезвычайно несовершенной, не соответствующей своему духу. Если же, напротив, не любят друг друга граждане государства, то это не затрагивает его сущности и предназначения, до тех пор пока его законы справедливы, а граждане уважают их и лояльны по отношению к его авторитету.

Здесь важно четко различать любовь и сознание общности, так же как unio, к которому стремится любовь, — и объединение, имеющее во многих общностях иные источники.

Даже если мы отвлечемся от объективной принадлежности к общности и рассмотрим переживание принадлежности друг к другу, «мы-целого», то все равно ярко проявится различие между любовью, всегда представляю-

щей собой выраженный ответ на «ты» (даже в тех отношениях, в которых превалирует «мы»), с одной стороны, и обыкновённым «мы»-единением — с другой.

Переживание «мы»-единения в определенных общностях, таких, например, как нация, государство или св. Церковь, — это переживание *sui generis* (особое). Это такое «мы»-единение, такая принадлежность друг другу, которая выходит далеко за пределы всего известного нам. В некоторых ситуациях, когда, например, государству угрожает другая страна или вообще начинается война, человек живо переживает свою связь с согражданами. «Мы»-единение, которое во многих людях актуализируется во время прослушивания национального гимна, к чувству которого этот гимн настойчиво и апеллирует, которое он и хочет укрепить вместе с верностью государству, вместе с ощущением принадлежности целому — это переживание «мы»-единения, объемлющее всех, всех тех бесчисленных людей, которых мы не знаем, принципиально отлично от любви. Несмотря на элемент благожелательности, заключающийся в этом виде единения и в определенные решающие моменты ощущаемый как связующий нас с другими членами общности, к которой принадлежим и мы, — такое единение в корне отлично от любви во всех ее видах.

Такое переживание «мы»-единения уже чисто формально отлично от любви, поскольку оно не является *ответом* на существование конкретного человека. Оно представляет собой ощущение связи со многими, включая знакомых и незнакомых — оно представляет собой определенную форму солидарности, основанной на том, что человек является членом общности, к которой принадлежат и другие. Оно не имеет действительного характера любви, не имеет характера выраженной установки по отношению к другому человеку. Оно, несомненно, не является чистым

состоянием, оно не лишено определенной трансценденции, однако это не трансценденция любви.

Во-вторых, оно не является, как любовь, ценностным ответом. В нем отсутствует специфическое слово любви, преданность другому «ты», тематичность другой личности. Мы вернемся к этому в главе XII, когда будем рассматривать различные виды «моего».

Здесь же нужно особо подчеркнуть следующее: хотя любовь к конкретной личности и союз, к которому она стремится, радикально отличны от упомянутого единения — как в объективном отношении, так и в смысле переживания такого единения — тем не менее они могут сосуществовать. Я могу находиться в дружеских отношениях с членом своей партии или с человеком моей национальности и чувствовать с ним связь, являющуюся следствием моей любви к нему, но наряду с этим и совершенно иную связь — как с членом своей партии или как с человеком той же национальности или государственной принадлежности. Но это сосуществование не снимает отличия от любви, а также от любовного союза и другой солидарности.

Ведь, как мы уже упоминали, тематика некоторых общностей в той или иной степени апеллирует к любви своих членов, и степень этой апелляции связана с видом и рангом соответствующей тематики.

Наконец, следует еще отметить, что в любви важную роль играет встреча в определенной предметной и ценностной сфере, о чем мы подробно говорили в «Метафизике социального». Но эта встреча в некоторой предметной и ценностной сфере, на которую как на характерную черту дружбы указал уже Аристотель в восьмой и девятой книгах «Никомаховой этики», очевидно, радикально отличается как от объективного единения членов какой-либо общности, так и от переживания этого объективного единения.

5. Степени единения в любви

Мы уже видели, что только в любви я открываю другому человеку лик своей сущности, обращаю его к нему; только в любви я духовно спешу к нему. Но реально настагаю я любимого человека, встречаюсь с ним только в совместном «здесь», — когда он отвечает на мою любовь, когда и он обращает ко мне свой духовный лик и спешит ко мне навстречу. Первой фазой является радостное проникновение моей любви в его сердце и ее полное восприятие им. Но желанный *unio* осуществляется только тогда, когда любимый человек отвечает мне любовью и ее лучи радостно изливаются в мою душу, когда происходит взаимопроникновение взглядов любви. Конечно, это наиболее ярко проявляется в супружеской любви, в которой стремятся к союзу, превосходящему союзы всех остальных видов естественной любви. Однако в аналогичном смысле это относится к любому *unio* двух людей.

Как бы ни было важно для союза многое другое — присутствие любимого человека, возможность *viva voce*, живого общения с ним, сопереживание ему и участие в его жизни — все это не приводит к желаемому единству, к истинному *unio*, если любимый человек не отвечает нам взаимностью. Ни единство внешней жизни в браке, ни все знаки внимания, ни даже физическая близость не представляют собой подлинного внутреннего единства, если отсутствует взаимопроникновение взглядов любви.

В этом случае мы обладаем любимым человеком не в том смысле, в котором этого желала супружеская любовь. Напротив, взаимопроникновение взглядов любви или взаимная любовь конституируют глубокое единство даже тогда, когда отсутствует все остальное; это подлинная встреча личностей в одном совместном «здесь». Только тогда, когда имеет место такое единство, может реализоваться объединяющая сила всех остальных элементов: диалога, совместной жизни, а в браке — и всех

проявлений нежности и прежде всего физической близости — и они будут, в зависимости от категории любви и вида желаемого в соответствующей любви союза, радостным осуществлением этого союза.

*Тоска по единству как выражение
бескорыстия и несовместимости между
настоящим союзом любви и «эгоизмом»*

После того, что мы узнали в предыдущей главе о связи ценности и счастья, и после выяснения сущности unio, на который направлено intentio unionis, и необходимых условий его осуществления, мы в состоянии ясно увидеть, насколько ошибочно представление, согласно которому intentio unionis наносит ущерб истинному бескорыстию любви и сходно с эгоизмом. Это ложное представление о intentio unionis, которое сводится к утверждению о том, что в intentio unionis другой человек рассматривается как средство достижения счастья, а также все следствия из него рухнут, если мы примем во внимание следующее.

1. Intentio unionis как характерный момент бескорыстия любви и уникальный подарок любимому человеку

Во-первых, intentio unionis является основополагающей установкой любви, важной частью ее слова и «дара». Мы уже говорили, что, отвечая на красоту и ценность любимого человека, мы духовно устремляемся к нему. Признание его ценности, взволнованность им, его притягательность, необыкновенный ценностный ответ любви как раз и проявляются в тоске по приобщению к нему. В любви мы распахиваем нашу душу, чтобы принять душу любимого человека. Еще до всякой связи со счастьем, проистекающим из unio, intentio unionis представляет собой важнейший элемент любви. Между любовью и unio существует глубокая, неразрывная связь,

хотя, как мы видели в первой главе, совершенно неверно рассматривать уже существующий unio как причину любви. Напротив, эта связь проявляется в том, что любовь стремится к союзу и он обладает для любящего независимой ценностью. Центральное значение unio особенно отчетливо видно в том случае, если принять во внимание, что intentio unionis представляет собой существенную составную часть того необыкновенного подарка, который заключает в себе «дар» любви. Мы имеем в виду, что тот подарок, который получает человек, когда он любим, как раз и является этим необыкновенным интересом любящего к нему, который простирается настолько, что любящий не только желает ему всяческого добра, но и стремится к единению с ним. Это и есть intentio unionis, которому присуще громадное усиление интереса, отличающее любовь от любого сочувствия, уважения и восхищения. Человек не может сделать нам большего подарка, чем пожелать союза с нами, ответной любви. Если он только добр и благожелателен к нам, но особо не нуждается в нашем присутствии, не стремится к союзу с нами, мы, несмотря на всю благодарность за его доброту, не испытываем той радости, что приносит именно любовь и содержащееся в ней intentio unionis.

Когда мы подчеркиваем, что unio обладает собственным смыслом и ценностью и что intentio unionis, еще до того как возникает вопрос о нашем собственном счастье, представляет собой исходное слово любви, — то тем самым мы не отрицаем, что счастье в объективном смысле неразрывно связано с unio. Союз, который не приносит счастья, был бы лишен души. Трудно себе представить человека, который стремился бы к союзу, не воплощающему для него счастья.

С особой ясностью мы видим это в том случае, когда, как уже было сказано, принимаем во внимание тот подарок, который представляет собой для любимого

человека *intentio unionis*. Сущность этого подарка заключается как раз в том, что человек для того, кто его любит, является источником счастья, — в том, что союз с ним приносит радость любящему; и тем самым мы подошли к еще одному важному пункту.

Если тоска по *unio*, акт устремленности к возлюбленному уже сам по себе означает усиление ценностного ответа, то ситуация не меняется и тогда, когда такой союз представляется нам счастьем, источником глубокой радости — в зависимости от его прочности, глубины и вида любви, а в случае союза с Богом — и источником блаженства.

В предыдущей главе мы видели, что факт осчастливливания объектами, являющимися носителями подлинных ценностей, ни в коем случае не дает нам права говорить о наличии здесь отношений, имеющих место между целью и средством. Такие объекты отнюдь не являются средством достижения счастья, — напротив, мы с избытком получаем наслаждение в бескорыстной преданности им, когда темой является исключительно их внутренняя ценность. Мы видели, что по этой причине то обстоятельство, что объект приносит нам счастье своей ценностью, что оно изливается в нашу душу во взволнованности его ценностью и красотой, ни в коем случае не вредит ценностному ответу и тематичности ценности, но наоборот наша связь с этим объектом усиливается, возрастает та роль, которую мы отводим ему в нашей душе. Особенно это относится к *unio* и *intentio unionis*. Из того факта, что союз с любимым человеком приносит счастье, вывод о том, что *intentio unionis* направлено на союз лишь как на средство достижения счастья, можно сделать только тогда, когда, во-первых, это истинное, бескорыстное счастье смешивается с удовольствием или даже простым развлечением, а во-вторых, когда приводящее к бесконечному

следованию отношение между unio и осчастливлени-ем ложно толкуется как конечное отношение между целью и средством.

2. *Счастье любимого человека важнее нашего собственного счастья соединения с ним*

Прежде всего мы не должны забывать, что в истинной любви заинтересованность в счастье и благополучии любимого человека имеет преимущество перед союзом с ним и простирающимся из него счастьем. Но то обстоятельство, что intentio benevolentiae имеет преимущество перед intentio unionis, совершенно не означает, что intentio unionis не обладает элементом жертвенности sui generis, который ничем нельзя заменить.

Ошибочность представления о том, что в intentio unionis заключено нечто себялюбивое, яснее всего проявится в том случае, если мы примем во внимание, что unio вместе со взаимностью предполагает и обоюдное счастье.

3. *К союзу в любви стремятся не только как к источнику собственного счастья, но и в существенно равной степени как к источнику счастья другого человека*

Мы видели, что подлинный и окончательный unio осуществляется во взаимопроникающих взглядах любви. Поэтому истинное intentio unionis — это в первую очередь тоска по ответной любви. До тех пор пока любимый человек не отвечает взаимностью на мою любовь, мое intentio unionis неразрывно связано с надеждой на ответную любовь. Счастье unio по существу своему является взаимным, т. е. союз не был бы настоящим союзом, если бы он не был счастьем также и для любимого человека; или можно сказать по-другому: взаимная любовь подразумевает intentio unionis со стороны любимого человека, он должен добиваться союза так же, как и любящий,

если имеет место аналогичная ответная любовь. Ведь любящего радует в ответной любви другого человека как раз то, что тот ради себя самого стремится к *unio*, находит в нем свое счастье, как мы уже видели. Поэтому в истинном *intentio unionis* союз рассматривается как источник и своего, так равным образом и чужого счастья.

Если мы будем иметь это в виду, то исчезнут последние сомнения в том, что в *intentio unionis* как таковом нет и тени эгоизма.

Еще раз повторим: взаимная любовь включает в себя взаимное *intentio unionis* и это последнее подразумевает, что *unio* является счастьем для обеих сторон. Если не наблюдается обоюдного стремления к *unio*, если он не является для обеих сторон источником радости, то нет и взаимной любви и *unio* состояться не может; и, кроме того, *unio* предполагает не только то, что он должен представлять для обеих сторон источник счастья, но и то, что каждая из сторон знает, что этот союз является источником счастья и для другой стороны. Невозможно стремиться к союзу, не желая при этом счастья другого человека.

Насколько важно то, что союз является счастьем и для меня самого, настолько же важно рассматривать его не только с точки зрения собственного счастья. В тот момент, когда я перестаю интересоваться счастьем другого, а интересуюсь только своим счастьем, союз, которого я домогаюсь, перестает быть истинным союзом. Тоска по единению неразрывно связана с тоской по взаимной любви — и то счастье, которое дарит нам *unio*, с необходимостью предполагает, что этот *unio* осчастлививает также и другого человека. Собственное счастье и счастье другого лица неразрывно сплетены в *unio*.

Поэтому в *intentio unionis* я стремлюсь к *нашему* счастью и сосредоточение на собственном счастье при равнодушии к счастью любимого человека совершенно

несовместимо не только с любовью, но и с подлинным *intentio unionis*.

Мы сказали, что если нет взаимной любви, то *unio* не может состояться. Но это не означает, что любовь с обеих сторон должна быть одинаковой силы и иметь один и тот же категориальный характер. Существуют отношения, при которых различается вид любви с той и другой стороны. Любовь родителей к детям и детей к родителям категориально различны, и тем не менее здесь достигается глубочайший *unio* во взаимопроникновении взглядов этих двух категориально отличных друг от друга видов любви — при условии, что они равны по глубине и силе. То же самое наблюдается в отношениях учителя и ученика или в дружбе.

Напротив, в том союзе, который подразумевается в супружеской любви, требуется категориально одинаковая любовь. Но здесь необходимо отметить, что хотя идеальный союз и предполагает одинаковую силу любви, однако он может состояться и тогда, когда сила любви партнеров неодинакова. Мы также не должны забывать, что любовный потенциал людей значительно варьирует. Союз может возникнуть и между людьми с различным любовным потенциалом. Однако и вне зависимости от различий в любовном потенциале — которые связаны также с той ролью, которую играет любовь в жизни того или иного человека — бывает так, что человек тянется к другому больше, чем тот к нему. Также и в дружбе любовь друзей друг к другу часто бывает неодинаково сильна и глубока, и тем не менее имеет место союз между ними. Чем больше различается любовь того и другого, тем слабее единство и менее полноценна реализация *intentio unionis* того, кто любит сильнее. Но если взаимная любовь так или иначе наличествует, то дело всегда доходит до *unio*.

То же самое можно сказать и в отношении брачной любви. Если мужчина любит женщину сильнее, глубже, более пылко, чем сам любим ею, или наоборот, то в этом случае союз все же может состояться, и более сильно любящий может вступить в брак с другим человеком, хотя и сознавая, что он значит для другого человека не то же самое, что тот для него, что *intentio unionis* другого не столь пылко, что брак для другого не является такой же радостью, как для него. Он вправе принять этот подарок другого радостно, с благодарностью, сознавая, что не может рассчитывать на такую же любовь, как его собственная. Но при этом он должен быть уверен в том, что другой человек все-таки любит его и стремится к единению с ним, хотя и не в той мере, как он сам.

Если же другой человек не любит его и собирается вступить с ним в брак из других соображений, то он должен пойти на это только в том случае, если надеется в будущем завоевать его любовь и составить его счастье. Без серьезной надежды на это он не может вступить в брак, если действительно любит. Здесь идет речь не об обязанности, а о внутренней невозможности. Если он по-настоящему любит и имеет истинное *intentio unionis*, то он понимает, что если у другого человека нет и не может быть в будущем *intentio unionis*, то желанный союз никогда не будет достигнут и брак не может быть осуществлением его любви. Мужчина, который без этой надежды — или, более того, не благодаря этой надежде — женится, не может по-настоящему любить. Поэтому в этом случае не может даже идти речи о том, что *unio* поставлен выше счастья другого человека; и этот случай есть *ultima ratio* (крайний случай), ибо сам по себе любящий едва ли вступит в брак, если в согласии партнера он будет видеть чистую жертву. Он, скорее всего, если питает надежду на ответную любовь в будущем, повременит с браком до тех пор, пока она не

возникнет, поскольку понимает, что брачный союз становится невыносимым бременем, если полностью отсутствует любовь; и любой неразделенно любящий в своем *intentio unionis* прежде всего надеется на ответную любовь, и его надежда включает в себя то, что для другого человека их союз так же, как и для него, будет счастьем.

Если мы примем во внимание, что к *unio* в *intentio unionis* стремятся и как к тому, что приносит счастье другому человеку, то мы ясно увидим, что *intentio unionis* противоположно эгоистической установке и, напротив, представляет собой необыкновенное бескорыстие по отношению к любимому; поэтому оно является важным элементом, превращающим любовь в сверхценностный ответ.

4. Как только к «единению» с другим человеком начинают стремиться исключительно ради собственного счастья, любовь уступает место «желанию обладания»

Если человек стремится к такому *unio*, который не основан на взаимной любви и поэтому желаем не ради счастья обоих партнеров, то в этом случае отсутствует истинное *intentio unionis*, поскольку целью является не союз личностей, а одна из форм обладания; такое стремление имеет ярко выраженный эгоистический характер и уже не является любовью.

Характерные различия между личностным союзом и обладанием

Здесь мы касаемся еще одного источника непонимания *intentio unionis*. Он заключается в том, что нет четкости в различении *unio* и *обладания*. Обладание — это отношение, которое объективно может существовать только между личностью и безличным образованием. Только человек может в подлинном смысле этого слова

чем-то обладать*, только он может быть собственником чего-либо, и только безличным объектом можно реально обладать, т. е. только он может быть собственностью человека. Это как будто понимали и римляне, когда отрицали личность раба и рассматривали его как *res*, простую вещь.

Конечно, последнее является нелепостью, поскольку личность всегда остается личностью и не может быть превращена в вещь. Но это иллюстрирует тот факт, что реально можно обладать в качестве собственности только безличным объектом.

Единство, которое возникает при обладании между человеком и объектом, совершенно особого рода; его необходимо также четко отличать от того единства, которое имеет место в полном *fungi* (созерцательном обладании) каким-нибудь высокоценным объектом. Во-первых, *in ipso* при полном *fungi* более глубок и духовен. А во-вторых, в таком *in ipso* нет места подчинению объекта личности**. Напротив, человек отдается красоте, приближается к ней с благоговением и видит в ней нечто превосходящее его самого, на что он должен смотреть снизу вверх. Несмотря на онтологическое превосходство человека, такой *in ipso* имеет характер преданности объекту и его ценности. В противоположность этому единство, возникающее в результате обладания, предполагает превосходство самого по себе человека, обладающего над обладаемым.

* Мы не принимаем здесь во внимание различия между обладанием и собственностью, которое делается в юриспруденции. Мы имеем в виду особое, юридически значимое отношение, которое означает легитимное владение вещью, свойство «быть собственником чего-либо».

** Если речь идет об объектах, которые приносят лишь субъективное удовольствие, то это различие исчезает, но и в этом случае *fungi* как отношение совершенно отлично от обладания.

Причем для отношения обладания как такового не играет никакой роли, идет ли речь, например, о прекрасном дворце, имеющем большую художественную ценность, или о каком-нибудь нейтральном предмете.

Сама по себе связь с объектом, который находится во владении, абсолютно легитимна и благородна*.

Другая традиционная опасность, заключающаяся в собственности, на которую указывает Габриэль Марсель, — это враждебное отношение к другим людям, проистекающее из чувства «моего» — «моего и ничьего больше». Человек постоянно находится настороже, опасаясь, что кто-нибудь приблизится и ущемит его имущественные права. Человек отгораживается от окружающих, на всякий случай занимает оборонительную позицию.

К указанным Г. Марселем опасностям можно присовокупить еще одну, хотя она и не коренится исключительно в сущности обладания, а именно — чувство превосходства, основанного на том, чем мы владеем, или, иначе говоря, склонность делать из своей собственности

* При этом нельзя отрицать, что в обладании или в отношении к собственности заключены классические опасности. У Габриэля Марселя есть по этому поводу глубокие высказывания. Он указывает на то, что собственник легко становится рабом своей собственности. Хотя сущность обладания заключается в том, что собственник занимает господствующую позицию по отношению к объекту, но корыстолюбивые заботы о собственности настолько поглощают его, что он становится ее рабом. Он постоянно думает о ее сохранности, чувство собственничества становится главным источником его радостей. Вся его жизнь связана с собственностью. Зомбарт блестяще изобразил капиталиста, который не может воспользоваться своим богатством, потому что находится в плену самодовлеющих забот о своем предприятии, своей фабрике. Он в еще большей степени ее раб, чем рабочие, которых он эксплуатирует, и продолжает работать даже тогда, когда они уже отдыхают. Но такое порабощение обладаемым, собственностью относится прежде всего к алчному человеку, образ которого замечательно вывел Мольер в своем «Скупом».

источник респектабельности, достоинства, уважения к себе. Это особенно выражается в типе «нувориша», замечательно описанного, например, Фрицем Ройтером.

Но эти опасности, заключающиеся в отношении к собственности, не опровергают правомочности и достоинства этого отношения. Оно является богоугодной данностью и исконным правом человека. Отказать ему внешним образом в этом праве, как это происходит в коммунистическом государстве, значит совершить великую несправедливость. Это классическое отношение к безличным объектам, которое также является основанием спонтанно возникающей из любви потребности что-то подарить возлюбленному. Если мы что-то дарим человеку, то тем самым не только помогаем ему воспользоваться тем или иным благом — например, если это книга, то он может прочитать ее, когда захочет; если это дом, то он может в нем жить и т. д. — но и своим дарением делаем этот объект его собственностью.

Здесь для нас важно решительно отделить *ipso* между личностями, к которому по своей сущности стремится любовь, от всякого рода «обладания» любимым человеком. Мы уже упоминали, что объективно человеком невозможно владеть; объективно значимые собственные отношения не возникают даже тогда, когда мы относимся к человеку как к вещи.

*«Желание обладания» другим человеком
хотя и противоречит сущности любви,
может сосуществовать с любовью в
качестве загрязняющего любовь фактора*

Рассматривать человека как свою собственность — это не только заблуждение, нечто совершенно нереальное, но и — в отличие от подобного отношения к вещам — нечто глубоко безнравственное. Несмотря на

то, что отношение к человеку как к собственности недействительно и основано на заблуждении, тем не менее часто предпринимались и предпринимаются попытки рассматривать и человека в качестве собственности. Достаточно вспомнить античное рабовладение, гаремы или тоталитарные государства, такие как нацистский Третий рейх, Советскую Россию или коммунистический Китай, в которых граждане считаются собственностью государства. Однако в нашем контексте значительно важнее этих крайностей те случаи, когда элементы собственничества вкрадываются в отношение к любимому человеку.

Это зачастую представляет опасность для отношения родителей к своим детям. Родителям часто кажется, что дети «принадлежат» им. Частичному истолкованию их отношения к детям в собственническом смысле способствует их формальное превосходство над детьми, законный авторитет, позволяющий им приказывать детям и многое им запрещать. Чаще всего это происходит тогда, когда родители неправоммерно видят в детях продолжение своего «я». В этом случае глубокий личностный упио семьи, в котором дети особым образом доверяются перед Богом родителям, превратно истолковывается последними как собственнические отношения — если не теоретически, то по крайней мере на практике*.

Но категория обладания может примешаться и к отношениям в браке между мужчиной и женщиной, особенно со стороны мужчины. Он относится к принадлежащей ему женщине как к своей собственности.

* Такое представление о детях как о собственности на протяжении истории имело самые тяжелые последствия. В римском праве отец семейства мог распоряжаться жизнью своих детей. Но и до современной эпохи родители присваивали себе право выбирать своим детям супругов.

Это не только несправедливо и несовместимо с духом любви, — хотя этот элемент, как и другие, противоположные смыслу любви элементы, может примешиваться к любви, загрязняя ее и делая менее подлинной, но при этом не уничтожая ее полностью, — однако, прежде всего — и это особенно важно в нашем контексте — такое «псевдообладание» не является никаким *ипіо*; если человек, так сказать, кладет свою руку на другого как на свою собственность, то этим не достигается личностного союза, но это иллюзорное обладание даже подрывает любой истинный союз.

Взаимность является душой личностного союза, и поэтому присущая собственническому отношению односторонность представляет собой резкую противоположность любому личностному *ипіо*. Какое бы специфическое единство с безличными объектами ни включало в себя обладание ими, — хотя и в отношении многих вещей оно не представляет собой тесной связи с ними, — оно было бы неспособно — если бы даже было объективно возможно по отношению к людям — послужить основой настоящего союза с ними. И, таким образом, все попытки отношения к другому человеку как к собственности, если даже не принимать во внимание их объективной недействительности, представляют собой поиски *ипіо* в совершенно неверном направлении, что делает невозможным любой личностный союз. Поэтому то, что выражено в устрашающем ответе Аристиппа на вопрос, любит ли его наложница: «Когда я ем рыбу, я не спрашиваю, нравится ли ей это», — является полной противоположностью любви, такой же противоположностью, как и ненависть, только в другом отношении.

В любви человек дарит себя другому, поэтому она представляет собой яркую противоположность обладанию. Но было бы неверным интерпретировать это дарение себя как желание сделать другого человека собственником себя самого. Дарение себя связано с другим

отношением, а не с отношением перехода в собственность: выраженное в словах «я — твой» есть нечто совершенно иное, это может иметь место только между людьми.

Intentio unionis представляется нам загрязнением ценностного ответа и кажется несовместимым с подлинным бескорыстием, как только мы начинаем смешивать unio с обладанием, а intentio unionis с желанием обладания. Но если мы понимаем, о чем идет речь в unio, то мы и понимаем, что intentio unionis органично вытекает из фундаментального акта любви, из уникального ценностноответного принятия любимого человека и, вместо того чтобы привнести в самоотречение любви привкус чего-то эгоистического, представляет собой вершину бескорыстия, высшую точку абсолютного интереса к любимому человеку.

*«Отсутствие» intentio unionis в любви к
ближнему нельзя считать причиной ее
морального бескорыстия*

Теперь мы обратимся ко второму источнику ложного толкования intentio unionis, связанному с гораздо более сложной путаницей, чем смешение unio и обладания. Мы имеем в виду то, что любовь к ближнему рассматривают как causa exemplaris любой чистой, самоотверженной любви. Как бы ни была возвышенна эта любовь, тем не менее не следует думать, что своим возвышенным характером она обязана тому, что — в соответствии с ее особой темой — intentio unionis полностью отступает на задний план по сравнению с intentio benevolentiae. Напротив, ее возвышенный характер основан на сверхъестественном, на ее связи с Христом и Его любовью. Отступление на второй план в этой любви intentio unionis обусловлено исключительно ее специфической темой, и то, что здесь представляет собой вершину бескорыстной любви, говорило бы о ее

недостатке в дружбе или в супружеской любви — и даже в любви к Богу, в которых тема совершенно иная.

1. То, что в любви к ближнему является высшим проявлением бескорыстия, во всех остальных видах любви говорило бы о недостатке любви: два типа бескорыстия

Не следует думать, что в любви к ближнему имеет место только *intentio benevolentiae*, а *intentio unionis* не играет никакой роли. Как мы уже говорили, *unio* и любовь неразрывно связаны друг с другом; но *intentio unionis* проявляется здесь только в желании соединиться с ближним в Царстве Божьем. К ответной любви стремятся и здесь — но здесь это означает, что и ближний занимает по отношению ко мне позицию любви к ближнему, или лучше сказать, любовь к ближнему царит в его сердце. *Unio*, который устанавливается во взаимной любви к ближнему, нельзя сравнивать с союзом, к которому стремятся в других категориях любви. Он имеет иной характер, а именно характер общей вовлеченности в Царство Божье.

Это исключительное «ради ближнего», это пренебрежение собственной персоной, собственным счастьем, частной жизнью является здесь кульминацией чистой самоотверженности, изливанием торжествующей любви.

Но в супружеской любви это исключительное «ради другого человека» и пренебрежение собственной персоной ни в коем случае не явилось бы кульминацией любви. Напротив, мужчина, который говорит женщине, что он хочет жениться на ней только ради ее счастья, а его собственное счастье не играет для него никакой роли, — такой мужчина, очевидно, не любит ее супружеской любовью, и необыкновенный, самый желанный подарок для любимого человека, остается непреподнесенным ей в результате такой позиции. Более того, подобные слова

были бы оскорбительны для нее. Такое «самопожертвование» было бы признаком фарисейской гордыни, чем-то бесстыдным. Но для нас важно прежде всего понять то, что в брачной любви подобная позиция как раз препятствует преподнесению партнеру такого радостного для него дара. Этим даром как раз и является *intentio unionis* — то, что я стремлюсь к браку не только ради любимого человека, не только ради его счастья, но и ради себя самого, т. е. я вижу в этом союзе глубочайший источник своего земного счастья. Здесь *intentio unionis* и проистекающее из него счастье является смыслом и темой любви, и оно не только не наносит никакого ущерба самоотверженности, но и представляет собой такую форму последней, которая не свойственна любви к ближнему. И то, что в супружеской любви означает высшее бескорыстие, не только отсутствует в любви к ближнему — что вытекает из ее темы, видового отличия — но и своим отсутствием возводит ее на высшую ступень бескорыстия.

В главе XII, где мы подробно рассмотрим сущность любви к ближнему, мы еще яснее увидим, почему то, что в этой любви выражается словами «только ради другого и его счастья», представляет собой — в соответствии с ее особой темой — кульминацию самоотверженного бескорыстия.

Здесь нам достаточно понять, что нельзя рассматривать черты любви к ближнему, обусловленные ее видовым своеобразием, в качестве условий истинного, чистого бескорыстия любви вообще и считать эгоистическими те виды любви, в которых отсутствуют эти черты.

2. Двусмысленность выражений «самоотверженный» и «эгоистичный»

Очевидно, термины «самоотверженный» и «эгоистичный» имеют двойной смысл. Во-первых, под термином «самоотверженный» мы подразумеваем тот факт, что

в любви к ближнему мы выходим за рамки своей личной жизни и что ближний не является никаким объективным благом для нас. Тем самым «самоотверженный» означает «не относящийся к собственной жизни». Термин имеет хороший смысл, хотя в этом случае он и не употребляется в качестве антитезы эгоизма. Конечно, самоотверженность и в этом смысле несовместима с эгоизмом, но здесь она не означает антитезы эгоизма, поскольку то, что мы понимаем под словом «сам», не имеет ничего общего с эгоизмом. То, что не является в этом смысле самоотверженным, еще не является эгоистичным — никоим образом не становится ближе к эгоизму. То обстоятельство, что в естественных видах любви существует возможность эгоизма, еще не дает нам права считать эгоистической любовь, которая не является самоотверженной в этом смысле. Нечто аналогичное наблюдается тогда, когда говорят о невинности ребенка и подразумевают под ней, несомненно, то, что несовместимо с моральной развращенностью — но от этого такая невинность не становится антитезой «нравственного зла». Взрослый человек, не обладающий подобной невинностью, не обязательно нравственно плох или становится ближе к нравственно дурному. То, что взрослый человек может стать морально виновным в отличие от ребенка, который не имеет возможности воспользоваться своей свободной волей, ничего не меняет. Истинной антитезой морально дурного является морально хорошее, а не невинность.

Так и «самоотверженность» в упомянутом смысле не представляет собой антитезы эгоизма, хотя и несовместима с ним. Этот смысл самоотверженности не является в первую очередь моральным: *differentia specifica* (видовое отличие) связано здесь с тем, что не является моральным, а имеет более структурный характер.

Но термин «самоотверженный» может употребляться и в совершенно другом смысле, а именно — в чисто

моральном смысле. Тогда здесь имеется в виду отсутствие эгоизма, противоположность моральной недостойности, отождествляемой с «эгоизмом». Последний, например, олицетворяется человеком, думающим лишь о собственных удовольствиях, относящимся ко всему лишь с точки зрения удовлетворения своих субъективных потребностей.

Возникновение этой двусмысленности облегчается еще и тем, что любовь к ближнему самоотверженна и в этом смысле, — более того, она представляет собой особую кульминацию самоотверженности в этом моральном смысле.

В формальном смысле она «самоотверженна» потому, что мы выходим в ней за рамки своей личной жизни. Она самоотверженна в моральном смысле — даже является вершиной моральной самоотверженности потому, что преисполнена *caritas*, этим совершенно новым, сверхъестественным чувством, воплощающимся в любви к Богу. Об этом мы будем говорить позже, в главе XII.

Но необходимо не только понимать, что *intentio unionis* ни в коем случае не означает отказа от ценностно-ответного поведения, что оно не является несовместимым с самоотверженностью любви; нужно видеть также и то, что оно наоборот представляет собой необыкновенную самоотверженность во всех видах любви за исключением любви к ближнему. *Intentio unionis* также относится к элементам, которые придают любви характер ценностного ответа. Это особенно проявляется в любви к Богу.

3. Фенелоновский идеал «*amour desinteresse*» (незаинтересованной любви) представляет собой глубокое заблуждение и ложную реакцию на заблуждение томистского эвдемонизма

Intentio unionis совершенно недооценивается в фенелоновской идее *amour desinteresse*. Глубоко заблуждается тот, кто считает, что *intentio unionis*, страстное стремление к вечному единению с Богом, не является характерным

элементом любви к Нему. Незаинтересованная любовь Фенелона не только невозможна для человека; даже если бы она могла осуществиться, она ни в коем случае не была бы возвышенной любовью: напротив, она означала бы ослабление любви.

*Смешение Фенелоном двух видов
самоотверженности*

Сугубо личностная, крайняя самоотверженность предполагает то, что мы всеми силами души стремимся к единству с любимым человеком, что это единство является для нас источником глубочайшего счастья. Когда человек пытается исключить из своей любви к Богу *intentio unionis*, то он достигает этим не самоотверженности в любви к ближнему, а лишь уничтожения собственной личности. *Amour desinteresse* по отношению к Богу в действительности является ослаблением любви, поскольку отказ от *intentio unionis*, — что может быть выражено словами: «мое счастье не имеет значения», — означал бы не только, как в случае супружеской любви, исключение из этого процесса собственного «я» и своей личной жизни, «непринесение себя в дар», но и даже отказ от себя, прекращение своей собственной внутренней жизни: ведь коль скоро здесь идет речь об абсолютном, конечном счастье, то безразличие к вечному единению с Богом подразумевало бы собственное уничтожение, прекращение личного существования. Кроме того, это не было бы, как в случае любви к ближнему, возвышенной моральной самоотверженностью, — это был бы псевдогероизм, поскольку Бог желает этого единства с нами. Такая позиция означала бы пренебрежение к тому дару, который Бог в Своей бесконечной любви готовит каждому из нас. Тот факт, что мы созданы для Бога, что Его любовь уготовила нам вечное блаженство, а также то, что здесь идет речь о любви к бесконечно святому, абсолютному Господу, — все

это делает жест, являющийся в любви к ближнему героическим и возвышенным, чем-то неслыханно заносчивым, противоположным истинному самоотречению, псевдогеризмом*.

Мы лучше поймем это, когда в дальнейшем проанализируем эту альтернативу, из которой обычно исходят. Такие слова, которые, впрочем, очень характерны для мистиков и святых и которые следует рассматривать как проявление переполняющей их любви, не должны пониматься как формулировки подлинной сущности их любви. Поэтому их нельзя приводить в качестве доказательства возвышенного характера *amour desinteresse*.

Идею *amour desinteresse* можно понять как реакцию на желание видеть во всякой любви следствие себялюбия, лишить ее трансцендирующего, жертвенного характера.

Такое представление полностью игнорирует характер любви как ценностного ответа и тем самым ее трансценденцию. Согласно этому представлению любовь является имманентным влечением; это уже предполагает, что любимый человек открывается мне как объективное благо для меня, или, лучше сказать, согласно этому представлению, другой человек предстает передо мной не как нечто объективно ценное, прекрасное и не эта его внутренняя значительность обосновывает мою любовь, пробуждает ее, вызывает к

* Мы увидим впоследствии, что слова св. Терезы из Авилы, а также св. Франциска Ксаверия нисколько не противоречат тому, что мы только что сказали об *amour desinteresse*. Они относятся к внутренней иерархии во всякой истинной любви — к тому приоритету, который имеет возлюбленный, его благополучие по сравнению с единением с ним; иначе говоря, к приоритету *intentio benevolentiae* по сравнению с *intentio unionis*. В случае любви к Богу это означает приоритет славы Божьей, Его достоинства, Его святой воли по сравнению с нашим собственным спасением.

жизни, а, напротив, то обстоятельство, что он имеет характер объективного блага для меня.

Получается, что единение с любимым человеком является объективным благом для меня не из-за ценности этого человека; это единение является объективным благом для меня потому, что может утолить мое желание.

Любовь к Богу понимается здесь как следствие стремления к совершенству. Конечно, несмотря на эту имманентность, она ни в коем случае не рассматривается как эгоцентрическая. Равным образом и *intentio unionis* не рассматривается здесь как эгоцентрическое или нечто несовершенное. Тем не менее, в соответствии с этим общим взглядом на любовь, она лишается своего подлинного характера, т. е. жертвенности и трансценденции.

Такое представление о любви вызывает желание найти любовь, имеющую самоотверженный, героический характер — и человек находит ее в любви к ближнему. Он ошибочно полагает, что отсутствие *intentio unionis* придает этой любви ее героический характер, и пытается достичь чего-то похожего в незаинтересованной любви к Богу.

Как мы уже видели, это приводит не к героической, высочайшей самоотверженности, а к противоречивой любви и к псевдогероизму. Исправление вышеупомянутого взгляда на любовь следует осуществлять путем выявления истинной природы *intentio unionis*, а не пытаюсь освободить любовь от имманентности или даже эгоистических черт посредством отказа от *intentio unionis* в тех видах любви, темой которых оно является.

Истинной сущности любви к Богу не соответствует как такое представление о ней, которое лишает ее трансценденции и жертвенного характера, так и идея незаинтересованной любви.

*Игнорирование Фенелоном неотделимости счастья «*in ipso*» от ценностного ответа на существование любимого человека*

Еще одно заблуждение, лежащее в основе *amour desinteresse*, — это уже затронутое в предыдущей главе игнорирование интенционального, трансцендентного характера истинного счастья. Стоит только начать рассматривать счастье как нечто изолированное, отделять его от объекта, из ценности которого оно изобильно проистекает, — как мы уже на ошибочном пути. Если мы представляем дело так, будто прежде всего стремимся к некоему состоянию нашей души — счастью, которое можно абстрагировать от объекта, приносящего его нам, являющегося его причиной, то мы неизбежно ограничиваемся неподлинным, изолированным счастьем*.

Выглядит странной попытка отделения счастья от его источника, — что неизбежно приводит к обыкновенному изолированному счастью, — если объектами являются Бог и вечность; если мы считаем *beatitudo* (блаженство) тем, что можно отделить от *visio beatifica* (блаженного образа), то тем самым полностью искажаем сущность *beatitudo* с качественной точки зрения и совершенно лишаем его измерения вечности. Это странное представление можно встретить у многих критиков христианской этики, которые упрекают последнюю в том, что она

* Такое счастье вообще не играет «никакой роли», не имеет места в настоящей любви. В стремлении к такому соотнесенному лишь с самим собой счастью не заключено, как мы уже говорили, ничего нравственно негативного, но в то же время и ничего нравственно положительного; более того, оно, как мы видели, не является даже носителем вненравственной ценности. Но оно становится эгоистичным в том случае, когда или мешает последовать призыву какой-нибудь нравственно значительной ценности, или проникает в нашу любовь в качестве чуждого, загрязняющего ее элемента.

находится в плену эвдемонизма. Так, Кант подводит небесное вознаграждение под категорию «удовольствия», и часто можно услышать, что христианин поступает хорошо только для того, чтобы обеспечить себе хорошее, надежное место в вечности.

В этом случае изолированное счастье, которое не только имеет совершенно земной, условный характер, но даже и в рамках земного счастья принадлежит к его самой низкой, второстепенной сфере, проецируют в вечность и утверждают, что такое счастье и есть обещанное христианской этикой в качестве небесного вознаграждения блаженство. К сожалению, невозможность отделения *beatudo* от вечного *unio* с Богом недостаточно ясно видит при рассмотрении *beatudo* и католическая сторона. Поскольку *beatudo* является абсолютным отсутствием страдания, мы иногда и можем рассматривать его не исходя из Бога. Но даже и в этом случае не имеется в виду отсутствие любого страдания, так как только союз с Богом может устранить то страдание, которое заключается в неутоленности нашей души и о котором говорит бл. Августин: «*Fecisti nos ad Te, Domine; et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Те*» (Ты создал нас для Себя, Господи; беспокойно сердце наше, пока не успокоится в Тебе). Это тем более относится к страданию, заключающемуся в незавершенности, которая имеет своей причиной *intentio unionis* нашей любви к Богу и является предпосылкой достижения блаженства. Об этой незавершенности любви говорится в замечательном гимне св. Фомы:

*Jesu, quem velatum nunc aspicio,
Oro, fiat illud, quod tam sitio:
Ut, te revelata cernens facie,
Visu sim beatus tuae gloriae!*

(Иисус, устремляясь сейчас к Тебе, скрытому от нас, Молю, пусть будет то, чего я так жажду: Я хочу увидеть открытым твой лик И испытать блаженство от созерцания Твоей славы!)

Но как только мы приходим к этому положительному смыслу блаженства, бесконечно превосходящему простое отсутствие любого страдания, в том числе и страдания незавершенности, становится совершенно невозможно отделить его каким бы то ни было способом от *visio beatifica*, вечного нерушимого любовного единения с Богом, рассматривать его как некое, постигаемое из него самого, состояние души. *Beatitudo* не только предполагает любовь к Богу, как вознаграждение предполагает заслуживающее награды достижение, но оно, заключаясь в любовном единении с Богом, является блаженством лишь для того, кто любит Бога и стремится к Нему.

*Свойственная тоске неутоленность не
является характерным признаком intentio
unionis*

В заключение следует сказать: *intentio unionis* составляет сущность любви и является во всех ее видах, за исключением любви к ближнему, кульминацией самоотверженности и ценностного ответа.

Но если, как мы видели, *intentio unionis* составляет сущность любви, то это не означает, что огонь и пыл любви может быть сведен к напряжению, свойственному всем видам неутоленного желания. Заинтересованность в единстве проявляется в тоске по единству, пока оно еще не достигнуто, и в счастье, когда это единство осуществлено. В то время как во всех формах желания пыл, движение имеет причиной напряжение неутоленности, и утоление влечет за собой состояние удовлетворенности и покоя, — в любви, являющейся подлинным ценностным ответом, это совершенно не так. Горение и пыл любви — это следствие красоты любимого человека, поэтому они не ослабевают, когда достигается единство, если, конечно, не ослабевает сама любовь. Ошибкой Платона как

раз и было то, что он в «Пире» называет любовь сыном Пороса и Пенни*. Выражение *intentio* (стремление) может ввести в заблуждение и заставить думать, что для *intentio unionis* существенным является неутоленное желание. Однако это совершенно не так. Понимаемая под *intentio unionis* характерная особенность всякой любви свойственна дружбе и счастьем осуществленного единства точно так же, как и тоске по еще не достигнутому *unio*.

Резюме: любовь как сверхценностный ответ

Резюмируя мы должны сказать: хотя естественная любовь к сотворенным существам и не обладает свойственной лишь ценностным нравственным ответам жертвенностью и трансценденцией, тем не менее в другом отношении ей свойственны необыкновенная самоотверженность и трансценденция, которые позволяют нам назвать ее сверхценностным ответом.

Любовь является сверхценностным ответом, во-первых, потому, что любимый человек служит источником счастья для любящего. Мы видели в главе V: тот факт, что в ценностном ответе любви счастье является дополнительной темой, не лишает ценностный ответ его жертвенного и трансцендентного характера, но, наоборот, говорит об усилении ценностноответного интереса.

Во-вторых, любовь есть сверхценностный ответ потому, что в ней интерес к любимому человеку заходит столь далеко, что последний благодаря своей ценности становится для нас объективным благом — и именно в узком смысле этого слова.

* Пенни, согласно мифу, рассказанному Платоном, это бедная неразумная мать Эроса, а Порос — это мудрый, богатый отец.

Наконец, она является сверхценностным ответом благодаря *intentio unionis* — этому интересу к любимому человеку, превосходящему все остальные ценностные ответы.

Однако и эти три элемента, превращающие любовь в сверхценностный ответ, не исчерпывают необыкновенной самоотверженности и трансценденции любви. Если эти три элемента тесно связаны между собой и все вместе представляют собой одно измерение сверхценностного ответа, то существует и еще одно, совершенно другое измерение самоотверженности и трансценденции, делающее любовь сверхценностным ответом. О нем мы будем говорить в следующей главе.

Глава VII

INTENTIO BENEVOLENTIAE (УСТАНОВКА БЛАГО-ЖЕЛАНИЯ), ЦЕННОСТНЫЙ ОТВЕТ И СВЕРХЦЕННОСТНЫЙ ОТВЕТ

Мы видели, что то обстоятельство, что любимый человек становится для нас объективным благом (этого нет только в любви к ближнему), не только не наносит ущерба ценностноответному характеру любви, но и делает любовь сверхценностным ответом. Но если любимый человек является для нас объективным благом, если его существование является источником нашего счастья, то многое из того, что касается его, становится и объективным благом для нас — и именно в меру глубины и масштаба нашей любви. Его здоровье — это не только объективное благо для него самого, но и для нас. Точно так же его ум, его моральные добродетели являются и подарком для нас. Можно сказать, что все его ценные качества суть подарок для любящего, *gaudendum* и *fruedum* (достойное радости и наслаждения).

От этой особенности следует, однако, отличать другую характерную особенность любви, свойственную всем видам любви к человеку. Любящий рассматривает все то, что происходит с любимым, не только *sub specie* (с точки зрения) ценности и объективного блага для себя самого, но и *sub specie* объективного блага или зла для любимого. Он не только *рассматривает* это с данной

точки зрения — его волнует все это с точки зрения объективного блага или зла для любимого. Любящий радуется, если с любимым происходит то, что является радостным для последнего; он страдает, когда страдает любимый. На первый взгляд это столь очевидно, что, возможно, удивятся, зачем это приводится здесь в качестве особого признака любви. Ведь совершенно ясно, могут сказать, что когда мы любим, то нам важно, чтобы любимый человек был счастлив и у него было все в порядке. Ведь само собой разумеется, что нас волнует то, что является объективным благом или злом для любимого человека.

Однако это заблуждение. На самом деле этот интерес ко всему, что происходит с любимым с точки зрения объективного блага или зла для него, является чем-то исключительным — совершенно новым измерением трансценденции любви по сравнению с тем, что рассматривалось нами прежде. Это совершенное *mirandum* (чудо), то, к чему мы должны подходить с необходимым для философа *quaesitum*. Это станет ясным, когда мы сначала ближе рассмотрим различие между *sub specie* ценности и *sub specie* объективного блага для человека и затем выявим радикальное отличие точки зрения объективного блага для нас от точки зрения объективного блага для другого человека. Вначале мы обратимся к различию между точками зрения ценности и объективного блага для человека.

*Различие между точками зрения
ценности и объективного блага для
любимого человека*

Если, например, с любимым человеком несправедливо обошлись, то мы отрицательно к этому относимся в первую очередь с точки зрения того недостойного, что заключается в таком обхождении. Мы возмущены не-

справедливостью. Мы можем и должны испытывать такое чувство вне зависимости от нашей любви к пострадавшему. Но если мы его любим, то и помимо такого возмущения сожалеем о том, что с ним обошлись несправедливо; мы рассматриваем эту несправедливость по отношению к нему также и с точки зрения объективного зла для него. Или можно обратиться к тому примеру, который мы приводили в другом контексте: если человек, которого мы любим, обретает истинную веру, то мы радуемся не только в связи с тем, что это обращение прославляет Бога, но и в связи с тем великим объективным благом, которое выпало на его долю. Радость по поводу прославления Бога — это чистый ценностный ответ. Если мы рассматриваем это событие с чисто ценностной точки зрения, то ценность события тождественна прославлению Бога, которое заключается в этом событии, и этот ответ *sub specie* ценности и *sub specie* прославления Бога должен иметь преимущество. Мы можем также *sub specie* ценности иметь в виду тот факт, что обращение представляет собой высочайшее объективное благо для человека. Ибо всякий раз, когда человеку достается высокое объективное благо, этот факт также является носителем ценности. Но здесь мы имеем в виду не ответ на эту ценность, т. е. ответ на тот факт, что человеку досталось объективное благо с точки зрения ценности, а ответ с точки зрения объективного блага для него. Ибо только этот последний является специфической особенностью любви, только любовь порождает этот вид интереса к другому человеку. Ответ на объективное благо для человека с точки зрения ценности может последовать и тогда, когда мы не любим человека, о котором идет речь, — даже не знаем его. Но то, что мы отвечаем на это событие и с точки зрения объективного блага для данного человека, — это характерная черта любви, совершенно новое измерение трансценденции по

сравнению с тем, что заключено в нравственном ценностном ответе, но оно также отличается и от трансценденции, присущей любви постольку, поскольку любимый человек является объективным благом для любящего.

Чтобы это понять, необходимо вкратце коснуться того, насколько тесно бывает связана точка зрения объективного блага для человека с собственной персоной — в отличие от точки зрения ценности.

Нет ничего удивительного в том, что один человек дает такой же ценностный ответ, что и другой человек. Мы даже ожидаем от человека, которому присуща ценностноответная установка, что он адекватно ответит на объекты, являющиеся носителями объективных ценностей. Значимость ценности не связана с ее отношением к человеку. Великое произведение искусства прекрасно не для кого-либо, нравственный поступок хорош не для кого-то. До тех пор пока я думаю только о ценности и интересуюсь объектом только с точки зрения его ценности — что прежде всего имеет место в ответе на нравственно значимые объекты и на их нравственное значение или в ответе на нравственное достоинство другого человека — то это самая объективная установка, которая только может быть свойственна человеку. Это проявляется также в том, что если ценность представляет собой исключительную тему, то совершенно не играет роли вопрос о том, идет ли речь о нас самих или о другом человеке: в обоих случаях ценностный ответ один и тот же. Чистый интерес к тому, чтобы не возводилась хула на Бога каким-либо грехом или чтобы Он был прославлен каким-нибудь нравственным поступком, имеет — как ценностный ответ — один и тот же характер вне зависимости от того, идет ли речь о нас самих или о другом человеке. При этом мы не принимаем во внимание большое различие, заключающееся в том факте, что в случае собственной персоны речь идет о том, что зависит

от нашей свободной воли и за что мы несем ответственность, в то время как в противном случае это обстоятельство отпадает. Это различие, несмотря на все свое решающее значение, имеет совершенно иной смысл, поэтому в нашем контексте мы можем отвлечься от него. Здесь нам важно увидеть, что когда мы, например, стараемся избежать ситуации, которая была бы для нас опасна с нравственной точки зрения, и сравниваем этот ценностный ответ с предотвращением ситуации, которая могла бы быть опасной для другого, то, очевидно, нелепо утверждать, что интерес к нравственной безопасности другого человека бескорыстнее или нравственно выше.

Напротив, если мы рассматриваем что-либо *sub specie* объективного блага для человека, то большую роль играет вопрос о том, идет ли речь об объективном благе для меня или для другого человека. Не потому, что сам по себе интерес к объективному благу для нас должен обязательно носить эгоистический характер. Что это не так, мы уже видели. Об этом не может быть речи, несмотря на те большие различия, которые имеют место в этом отношении в случае разных типов объективных благ для человека. Тем не менее, здесь существует возможность эгоистического поведения, и вопрос о том, интересуюсь ли я собственным объективным благом или благом другого человека, играет существенную роль. Взор при ценностном ответе прежде всего обращен на объект *sub specie* его ценности — и каждый человек трансцендирует за пределы своей собственной сферы в чистом ценностном ответе, в первую очередь — в нравственном ценностном ответе. Мы подробно рассмотрим это в главе IX, где будем обсуждать личную жизнь и трансценденцию. Но то, что нам важно увидеть здесь, заключается в том, что ценность как таковая — особенно нравственно значимая ценность — обращена к каждому принципиально одинаковым образом. В ценностном ответе

человек занимает такую позицию, которую должны занимать и все остальные; или, иначе говоря, ценность, как *само по себе значительное*, является по своему существу чем-то общим, в равной степени «касаюсь» всех.

Если же мы рассматриваем мир *sub specie* объективного блага для человека, то мы при этом исходим из того центра в человеке, который в каждом отдельном случае специфически отличен — не в качественном отношении, а в отношении онтологического различия каждого отдельного индивидуума.

И здесь, как уже сказано, большую роль играет вопрос о том, идет ли речь об интересе к нашему объективному благу или к благу другого человека, т. е. наша позиция существенно различна в том и другом случае. Аналогично различие между болью, которую испытываю я сам, и болью, которую испытывает другой человек.

Различие между нашим отношением к нашему собственному объективному благу и к благу другого человека особенно отчетливо проявится в том случае, если мы примем во внимание объекты, которые благодаря своей ценности доставляют удовольствие и по отношению к которым может идти речь о *fruitio* (использовании); в этом случае интерес к собственному и к чужому объективному благу имеет различный характер. Желание насладиться подобным благом, например увидеть прекрасную страну или послушать исполнение прекрасной музыки, конечно, совершенно законно, даже благородно и достойно. И тем не менее оно имеет другой характер, нежели моя забота о том, чтобы человек, которого я люблю, воспользовался тем же самым. Эта последняя заключает в себе то тепло и доброту, которых лишено желание самому достичь *fruitio*, каким бы оправданным и благородным оно ни было.

Возможно, различие еще больше, когда речь идет об элементарных благах, т. е. о вещах, представляющих для человека благо постольку, поскольку они находятся

в прямой связи с его жизнью, например необходимое количество пищи, здоровье, минимум безопасности. Но каким бы оправданным и даже до некоторой степени обязательным ни было стремление к элементарным благам для нас самих, забота о них для другого человека имеет совершенно иной характер; она отмечена душевным теплом, добротой, нравственным блеском, которые отсутствуют у заботы о собственных элементарных благах.

Но самое большое различие, как уже упоминалось, наблюдается тогда, когда речь идет об объективных благах, которые лишь доставляют удовольствие, которые являются таковыми именно из-за этого своего качества, при условии, конечно, что они не представляют собой чего-то незаконного.

То обстоятельство, что все то, что происходит с любимым человеком, имеет ко мне такое интимное отношение, представляющее для меня объективное благо и объективное зло, и, так сказать, «лично» затрагивает меня в моей собственной жизни, является одним из аспектов необыкновенной солидарности любви. Другой ее аспект проявляется в том факте, что мы в любимом человеке приобщаемся к той точке его сущности, к которой относится объективное благо, — к той связующей точке, которая в каждом человеке совершенно особенная, так что мы интересуемся не только тем, что за ценность содержит в себе данное благо, и не только тем, какое значение оно имеет для нас, но и тем, какое значение оно имеет для него. Оно приобретает для нас значение постольку, поскольку оно имеет значение для него, даже если оно не имеет значения для нас как таковое.

Мы попытались здесь с одной особой точки зрения подчеркнуть различие между *sub specie* ценности и *sub specie* объективного блага для человека: это различие как таковое я подробно рассмотрел в своей книге «Христианская этика». Следует еще раз отметить то обстоятель-

ство, что ценность обращена к каждому принципиально одинаково, в то время как объективное благо для личности в каждом случае обращено к определенному человеку; поэтому одно и то же событие, один и тот же объект может представлять собой объективное благо для одного человека и объективное зло — для другого.

*Закрывающееся в любви преодоление
пропасти между нашим объективным
благом и объективным благом для другого
человека*

Отмечая эту разницу, мы уже указали и на совершенно иное глубокое различие между точкой зрения объективного блага для нас самих и объективного блага для другого человека. Обнаруживая ценность, которую имеет та или иная вещь, мы тем самым узнаем то, что имеет значение для всех. Обнаруживая, что объект является объективным благом для нас, мы совершенно не знаем, является ли он объективным благом или злом для другого, либо нейтрален по отношению к нему с этой точки зрения. Если я обнаружил всего лишь то, что данная вещь является для меня объективным благом, то этого недостаточно, чтобы полностью ответить на вопрос, что означает эта же самая вещь, это же самое событие для другого человека *sub specie* объективного блага для него. В сфере объективных благ для человека между объективным благом для нас и объективным благом для другого зияет пропасть, которой не существует, если мы рассматриваем мир *sub specie* чистой ценности.

Конечно, существуют случаи, когда одно и то же событие равным образом касается многих людей с точки зрения объективного блага или зла для человека. Голод — это объективное зло для всего общества, будь то город, страна или континент. Банкротство предпри-

ятия может быть ударом для многих; быть изгнанным из родного дома — это общая беда для всей семьи. Существует не только объективное благо и зло для отдельного человека, но и для общностей. К этому мы еще вернемся. Но если речь не идет об объективном благе или зле для общностей, когда каждый их член затронут в той или иной степени, то различие между точкой зрения объективного блага для меня и объективного блага для другого является радикальным, превосходит которое только различие между тем, что приносит чисто субъективное удовольствие мне самому, и приносящим субъективное удовольствие другому человеку. Человек, который подобно Аристиппу рассматривает все только с точки зрения своего субъективного удовольствия, естественно, равнодушен к вопросу о том, что именно приносит субъективное удовольствие другому. Он с неизбежностью является этическим солипсистом. *Ab ovo* обречены на провал все попытки достичь социального гедонизма, отправляясь от гедонизма индивидуального, т. е. навести мост между индивидуальным гедонизмом Аристиппа и социальным гедонизмом Бентама.

Но хотя такая непроходимая пропасть не существует в отношении категории объективного блага для человека, но все же и в этом случае невозможно с точки зрения объективного блага для нас заинтересоваться объективным благом для другого человека, если мы не признаем никакой иной категории значимости, кроме объективного блага для человека. Другими словами, мы также и в этом случае не в состоянии вывести заинтересованность в благе другого человека только из интереса к объективному благу для нас самих.

Если мы отдаем себе отчет в этом, то тогда мы ясно видим необычайную «заслугу» любви, заключающуюся в том, что точка зрения объективного блага для другого человека имеет решающее значение для любящего и тем самым преодолевается пропасть, разделяющая объективное благо для нас и объективное благо для другого.

Теперь мы лучше понимаем, что это «участие» в другом человеке поистине является чудом.

«Прямое» и «косвенное» объективное благо для человека

Кроме того, мы должны ясно понимать, что одно дело, когда в любви нас затрагивают — и тем больше, чем сильнее любовь — радости и горести любимого человека так же, как его самого, когда они становятся объективным благом и объективным злом для нас, и другое дело, когда меня касается обычное объективное благо или зло. К нам относятся напрямую все объективные блага для нас — включая объективное благо, которое представляет для нас любимый, и все то в нем, что составляет приносящий нам счастье подарок, которым он является. В рассматриваемом же случае, в трансцендирующем участии, та или иная вещь становится объективным благом или злом для меня постольку, поскольку она является таковой для любимого человека. Благо и зло, проистекающие из любовного «участия» в другом человеке, мы назовем «косвенным» объективным благом и злом. Термин «прямой» не выражает здесь никакого превосходства, точно так же как термин «косвенный» не выражает никакой «второстепенности», а лишь различие между касающимся меня непосредственно и касающимся меня благодаря другому человеку. Косвенность заключается в том, что мы приобщаемся к субъективности любимого и что значение соответствующих вещей для нас мотивируется тем, что они значат для него. Это очень важное различие между прямыми и косвенными благами для нас проявится еще ярче, когда мы познакомимся с дополнительными различиями в рамках точки зрения объективного блага для человека, а также подчеркнем своеобразие этого трансцендирующего «участия» любви на фоне других феноменов, в которых имеет место общность совершенно другого рода.

Другое принципиальное различие в рамках отношения к объективным благам для меня и для другого

Помимо принципиального различия между направленностью объективного блага для человека на нас самих и на других людей существуют еще много различий внутри отношения к объективным благам для нас самих, связанных с природой этих объективных благ для человека.

Обладание добродетелями важно не только с точки зрения реализации нравственных ценностей или заключающегося в них прославления Бога — оно также представляет собой высокое объективное благо для того, кто этими добродетелями обладает. Обладание добродетелями имеет важное значение также и с точки зрения категории значимости объективного блага для человека. Однако добродетели не являются *fructum* (тем, чем наслаждаются), не являются объективным благом для человека, предназначенным для переживания. В нашем случае характер объективного блага для человека совершенно «объективен», т. е. оно является даром, который как таковой не переживается нами. Оно становится предметом сознательного переживания лишь постольку, поскольку составляет «внутреннюю сторону» обладания добродетелью, дает ощущение гармонии, душевного мира, определенного внутреннего счастья, — не говоря уже о том, что добродетели могут быть основаны только на сознательных, на актуальных ценностных ответах. Хотя такое переживание объективно и предполагает обладание добродетелями, но это не значит, что обладание последними является осознанным источником радости и счастья и мы радуемся тому, что обладаем ими.

Если же речь идет о добродетелях другого человека, то они являются *fructum* — тем, о чем я обязан знать и что представляет собой помимо ценностного ответа — но

постоянно предполагая его — некий радостный дар. В этом случае добродетели другого человека не являются чисто объективным даром для меня, которым могут быть только собственные добродетели: вместо этого они представляют собой объективное благо для меня, апеллирующее к моим чувствам, как, например, красота пейзажа или произведения искусства.

Существуют два формально различных вида объективных благ для человека: чисто «объективное» благо — и благо, «апеллирующее к чувствам». Поэтому одно и то же благо может быть для другого человека объективным, не предназначенным для переживания благом, а для меня — апеллирующим к чувствам, как, например, добродетели другого человека. Его добродетели, очевидно, не могут быть объективным благом для меня в том же самом смысле, что и для него. Ведь только он обладает этими добродетелями. С другой же стороны, они могут для меня являться переживаемым благом, которым они не могут быть для него.

Здесь мы имеем типичный пример того, когда различие в том, идет ли речь о нас самих или о другом человеке, требует различного отношения к одной и той же вещи. Оно требует совершенно различных видов ответа, и дело доходит до того, что та же самая позиция по отношению к какому-нибудь факту в одном случае представляет собой требуемый, благородный ответ, а в другом — когда речь идет о собственной персоне — напротив, является несовместимой со смирением, совершенно негативной с нравственной точки зрения.

Объективные блага для человека, которые как объективное благо «для», дар, не апеллируют к чувствам — как, например, все ценности, носителем которых является сам человек, особенно нравственные ценности — могут приобрести характер переживаемого объективного блага, *Iguendum*, только в том случае, если речь идет о другом человеке.

Категория объективного блага для человека охватывает очень различные блага.

Особенность этой категории как таковой я подробно показал в «Христианской этике». Она отличается от категории ценности тем, что ее значимость зависит от человеческой личности, в то время как ценность является значимой сама по себе и не подразумевает зависимости своего значения от конкретного человека.

Нужно заметить, что здесь идет речь о самой значимости, не заключающей в себе никакого «для», а не о том, имеет ли отношение к человеческой личности благо, носитель ценности. Дружба может быть носителем высокой ценности. Но в то же время она представляет собой объективный дар для обоих друзей. Это различие касается не вопроса о том, имеет ли отношение к другому человеку носитель ценности или объективного блага для меня — предполагает ли он наличие человека для того, чтобы быть реализованным и т. д., а лишь аспекта самой значимости, различия между тем, что значимо само по себе, и тем, что значимо для кого-то. Это также различие между двумя разными точками зрения, между двумя категориями значимости.

Объективное благо для человека в корне отлично от такого «для», которое определяется как приносящее чисто субъективное удовольствие. Как мы уже видели, если кто-то, подобно Аристиппу из Кирены, рассматривает окружающее только с точки зрения своего удовольствия, то он не интересуется ни тем, является ли что-либо ценным само по себе, ни тем, представляет ли оно объективный дар для человека. Он знает только один тип значимости: исключительно субъективное удовольствие.

Термин «объективный» в понятии объективных благ для человека как раз и говорит о том, что несмотря на зависимость этой категории значимости от личности благо имеет характер объективного дара для человека, что оно представляет собой нечто объективно приятное

человеку. И это *pro* (для) человека является объективно значимым, а не зависимым от его реакции. Это «для» не имеет релятивизирующего характера просто важного для меня.

Здесь достаточно вспомнить фундаментальные различия трех категорий значимости, которые мы подробно обсуждали в «Христианской этике», чтобы иметь возможность рассмотреть основные типы объективных благ для человека под тем углом зрения, который важен в нашем контексте. Высшие объективные блага для человека всегда предполагают ценность. Их характер дара основан на их ценности. Тот дар, который представляет собой для человека обладание добродетелями, очевидно предполагает ценность добродетелей, их внутреннюю значимость, их красоту. Также и тот дар, что представляет для зрителя произведение искусства, предполагает ценность этого произведения. Это щедрый дар ценности.

Мы уже указывали на различие между обоими типами. Добродетель не является переживаемым объективным благом, в то время как произведение искусства представляет собой типичное благо, апеллирующее к нашим чувствам. Это важное различие тесно связано с рассмотренным мной в другом месте различием в возможном контакте человека с ценностями. В одной из статей («The three modes of participation in values» — «Три способа приобщения к ценностям») мы выделили в качестве первого основного отношения к ценностям воплощение ценностей, т. е. когда человек, например, умен, добр или чист. В этом случае ценности реализуются в нем и с помощью его: он становится их носителем. В качестве второго отношения мы упоминали осознанный объективный контакт с благами и их ценностью, степень которого может колебаться от знания о существовании чего-то ценного до полного *fruit* (созерцательного обладания) ценностью. В этом случае ценности оказываются в поле зрения человека — он созерцает их и разнообразными

способами достигает сознательного обладания ими, сопргehensio (постижения) их, испытывает их воздействие, достигает единения с ними — полного fruitio (освоения их).

Четыре вида объективных благ для человека

Аналогично этим двум фундаментально различным типам контакта человека с ценностями — с одной стороны, воплощение ценностей, а с другой — единство или объективное соприкосновение с ценностями благ или с достоинствами других людей, познание их, взволнованность ими, их fruitio — существуют и два фундаментально различных типа объективных благ для человека: не предназначенных и предназначенных для переживания. Первые являются объективными благами для человека благодаря своей ценности, причем человек не знает о них и не сосредоточен на них осознанно; вторые также являются объективными благами благодаря своей ценности, однако они должны быть познаны человеком, мы должны осознавать их воздействие на нашу душу. Они непосредственно предстают перед нами и чрезвычайно обогащают, возвышают, радуют нашу душу своей ценностью. Но это еще не все типы объективных благ для человека. Существуют вещи, являющиеся объективным благом для нас не по причине своей ценности, а в результате их насущности, того элементарного значения, которое они имеют для нашего существования. Пища, жилище, минимальное количество денег, здоровье и т. д. имеют, как указывалось в другом месте, совершенно иной характер, поскольку их характер объективного блага для человека конституируется не ценностью, а их значением как предпосылок протекания жизни без страданий или даже как необходимого условия жизни вообще. Они не являются с необходимостью переживаемыми, т. е. для того чтобы представлять из себя объективное благо для человека, они не

обязательно должны переживаться, но чаще всего они доходят до сферы переживаний, и ни знание о них, ни наслаждение ими не имеют какого-либо негативного характера.

Наконец, существуют всевозможные приятные вещи, не связанные ни с чем нелегитимным в человеческом характере — такие, например, объективные блага, как вкусная пища, удобства и т. д. Здесь также характер «приятного», «рго» для человека конституируется совершенно другим элементом: мы бы сказали, здесь конституируется характер дара, поскольку такие блага доставляют удовольствие, причиной которого не является ценность. Значимость таких благ проистекает только из их свойства приносить наслаждение. Можно сказать, это блага «голового» удовольствия. Однако то обстоятельство, что это законное удовольствие, придает им характер объективного блага для человека, характер дара.

Индивидуальная связь с объективным благом

В нашем контексте чрезвычайно важно понять, что все четыре вида объективных благ для человека, пока я рассматриваю их *sub specie* объективного блага для меня, связаны со мной особым образом, т. е. они обращены к той точке во мне, которая неотделима от моего «я», от моего существования как данной конкретной личности. Их важность как благ для меня, конечно, объективна, объективно значима и ни в коем случае не зависит от моей субъективной реакции — однако, с другой стороны, имеет существенное отношение к личности. Это отличает данную категорию значимости от категории значимости ценности — того, что значительно само по себе.

*Различие между обыкновенной радостью
и радостью в связи с «радостным для
любимого человека»*

Своеобразие нового измерения трансценденции, которое мы рассматриваем, проявится еще ярче, если мы примем во внимание, что радость в связи с радостным для любимого человека или боль в связи с болезненным для него — это не то же самое, что обыкновенная радость или обыкновенная боль. Общая печаль и общая радость хотя и играют также большую роль в любви, но их следует четко отличать от радости в связи с тем, что радуется другой человек, и от печали, связанной с печалью другого.

Многие события одинаковым образом влияют на разных людей. Прекращение войны, установление мира являются объективным благом для множества людей. В этом случае, во-первых, многие люди объективно чувствуют одно и то же, поскольку данное событие представляет для множества людей объективное благо. Во-вторых, оно может также ощущаться как общее благодеяние, т. е. оно не только одинаковым образом касается многих людей, но оно также отчетливо переживается как одинаково касающееся многих: актуализируется «мы»-общность, объединяющая многих незнакомых нам людей.

Такая совместная радость или печаль приобретает другой характер, когда речь идет о людях, связанных взаимной любовью — прежде всего, это касается людей, состоящих в браке, которые, например, вместе радуются рождению ребенка или вместе скорбят по поводу его потери. Благодаря вырастающему из взаимной любви глубокому «мы» ответ на благо или зло, одинаково касающееся и волнующее обоих, приобретает характер общности в некоем новом и более подлинном смысле. В этом случае особенно ярко проявляется различие между параллельным ответом на одно и то же благо или

зло — и совместным ответом. Тот факт, что любящих всегда волнуют одни и те же вещи, является особым признаком их объективной связи. Все относится к ним только как к целому. Во-первых, они привязаны к одним и тем же вещам, имеют одинаковые интересы, в чем выражается их особая объективная близость. А во-вторых, они представляют собой такое единство, что любое благо или зло касается их как целого. Это, несомненно, является важнейшим признаком редкостной взаимной любви и необыкновенного взаимопонимания. Но это совершенно отличается от того признака, который мы здесь рассматриваем, т. е. от удивительного участия, заключающегося в том, что мы радуемся потому, что другой человек радуется чему-то, что само по себе нас не волнует. Оно волнует нас только потому, что доставляет радость другому человеку. Различие проистекает уже из того, что в общем горе и в общей радости тот или иной объект касается и волнует каждого непосредственно, независимо от того, любит ли человек другого. Поэтому оба человека в своем ответе сосредоточены на одном и том же объекте — но при этом, конечно, исходя из исключительной «общности», основанной на взаимной любви. В радости же по поводу радующегося другого человека и именно в радости *благодаря* тому, что то или иное объективное благо радует его, это последнее касается меня не «напрямую», не независимо от другого человека — оно не является общим объективным благом или злом, касающимся обоих; оно является объективным благом или злом для одного, опосредованно волнующим любящего. Конечно, мы можем сказать, что оно становится и для последнего объективным благом или злом — но не «прямо», а опосредованно через участие в «субъективности» любимого человека. Мы уже познакомились в предыдущем изложении с различием между непосредственным объективным благом для нас и косвенным.

Кроме того, страдание в связи со страданием другого человека часто отличается качественно и онтологически от страдания любимого человека. Мы уже видели это. Страдание в связи с тем, что любимый испытывает физические страдания, само по себе не является физическим страданием. Это душевное, качественно иное страдание.

Сопереживание чужому страданию и чужой радости — это не общая радость и не общее страдание, это не один и тот же акт, совместно осуществляемый обоими. Слова о том, что «все твои скорби и радости являются и моими», означают, что любовь столь велика, что любое объективное благо и зло для другого человека становится через другого человека моим косвенным объективным благом и злом, причем косвенное благо или зло может быть еще больше, чем аналогичное прямое благо и зло для меня. Таким образом, эти слова могут выражать кульминацию данного измерения любви, исключительную трансценденцию, означающую вершину самой любви. Но это высказывание может также относиться и к тому, что имеет место такое взаимопонимание, такое родство душ, что каждого из партнеров все непосредственно касается в равной мере — такое единство существования, что все касается их как *целого*. Но нетрудно видеть, что эти слова в первую очередь означают первое: то, что любое объективное благо или зло для другого человека через этого человека становится косвенным благом или злом для нас.

*Попытки свести к низшим феноменам
уникальную трансценденцию любви,
выражающуюся во взволнованности
радостями и страданиями любимого
человека*

Но здесь мы должны остановиться на различных, иерархически несравненно более низких феноменах, которые часто смешивают с трансцендирующим измерением любви и к которым, более того, пытаются свести эту

характерную особенность любви при полном непонимании последней, несмотря на то, что эти данности столь разительно отличаются от любви. Во-первых, существует взволнованность страданиями и радостями другого человека, которая не имеет ничего общего с любовью и которая может быть свойственна как благожелательному самоотверженному человеку, так и крайнему эгоисту. Самая примитивная форма такой взволнованности выражается в шокирующем впечатлении, которое производят физические страдания другого человека, особенно когда льется кровь и мы видим раны. Это является «воздействием» на нас, которое отделено пропастью от интенциональной взволнованности или установки по отношению к страданию. Это, скорее, выражение определенной впечатлительности или тонкой нервной конституции. Грубому, бесчувственному человеку несвойственна такая впечатлительность. На него производит впечатление только собственная боль. Но подобная впечатлительность еще не является признаком действительного сопереживания. Конечно, она может быть связана с настоящим сочувствием. Однако сама по себе она не гарантирует его.

С этим схоже удовольствие видеть радостные лица, ощущать вокруг себя атмосферу приподнятости и в еще больше мере — неприятные ощущения, связанные с угнетенным состоянием или страданиями других людей. Во-первых, это «воздействие», а не осмысленная интенциональная взволнованность и в еще меньшей степени — установка. Во-вторых, это то, что затрагивает меня напрямую: это приятно или неприятно мне без какого-либо подлинного «участия». Это может быть свойственно и самому большому эгоисту, если только он не отличается «толстокожестью». Известные слова: «Сбросьте нищего с лестницы, его страдания разбивают мне сердце», — удачно выражают такое состояние души. Мы сказали, что здесь на человека просто воздействует вид страданий, здесь нет

осмысленной интенциональной взволнованности. Но все-таки это такое «воздействие», которое исходит от переживаемого вида страданий, а не чисто причинное воздействие. Решающим отличием от страдания, испытываемого оттого, что страдает другой человек, является здесь то, что другой человек не имеет никакого значения (он даже не рассматривается как личность): важно только «страдание», угнетающее впечатление. Если человек перестает видеть страдания, он успокаивается, ничто его больше не тревожит. Человека угнетает лишь атмосфера страдания, сам воздух сперт для него от страданий и скорби, он не может этого выносить. Но другой человек для него безразличен.

Вообще говоря в этой форме реактивности «угнетение» страданиями другого человека играет большую роль, нежели «приятное» воздействие чужой радости. Однако и в последнем случае мы имеем такое «воздействие», при котором нет сопереживания другому человеку, здесь приятно и возбуждающе действует воспринимаемая как объект атмосфера радости. Такие люди могли бы высказать пожелание, чтобы их окружали только радостные лица.

Совершенно отлично от этого «воздействия» «заражение» чужим негодованием, восторгом и т. д., что имеет место при массовом скоплении людей. То обстоятельство, что речь оратора заставляет многих негодовать или воодушевляться, увлекает и многих других, даже если они не слышат или не понимают его. Такое «заражение» еще больше отличается от интенциональных, осмысленных ответов, чем вышеупомянутое «воздействие». Здесь нет и следа рациональной связи между субъектом и объектом, которая характеризует состояние угнетенности при виде чужих страданий. Это состояние чисто динамической увлеченности, невзирая на личность. Это не «воздействие» чего-то непосредственно переживаемого, как в вышеупомянутом случае, а состояние

всеобщей увлеченности, которое во многих отношениях сходно с увлеченностью гипнотического типа — феноменом, подробно проанализированным мной в более ранней работе*. Нетрудно увидеть отличие взволнованности страданием или радостью любимого человека от «воздействия» радостной или печальной атмосферы, как и от простого «заражения» чужими эмоциями. Ни в «воздействии», ни в «заражении» нет никакой любви, нет и трансценденции любви, способствующей такому сопереживанию объективному благу или злу для любимого человека, что они становятся объективным благом или злом и для меня.

Еще опасней смешение этого необыкновенного сопереживания с солидарностью, проистекающей из того, что другой человек становится продолжением нашего «я». Если сказать точнее, более понятно и распространено заблуждение, заключающееся в том, что трансцендирующее сопереживание любящего сводят к расширению собственного «я».

Мы уже выяснили в первой главе радикальное отличие солидарности любви от солидарности расширенного «я». В качестве примера мы рассматривали случай, когда глава семейства, относящийся к своей жене и детям как к продолжению собственного «я», хотя и реагирует на оскорбления, наносимые им посторонними, так, как будто они были нанесены ему самому, однако несмотря на это, сам может плохо обращаться со своими близкими и даже не интересоваться, счастливы ли они.

Если основанием солидарности является расширенное «я», то не играет никакой роли вопрос о том, является ли что-либо объективным благом или злом для другого. Отсутствует выражаемое словами «ради него», «для него», любое участие в субъективном другого человека: все, что

* «Высший авторитет» («Uber Autoritat») в «Menschheit am Scheidenweg» («Человечество на распутье»).

происходит с ним, может в лучшем случае стать прямым объективным благом или злом для нас, но никогда — косвенным в том особом смысле, в котором мы употребляем здесь данный термин*.

Солидарность расширенного «я» противоположна солидарности любви. Рассматриваемый здесь трансцендирующий акт любви — это движение, противоположное движению расширенного «я».

Полным непониманием свойственного любви участия является также теория симпатии Юма и Адама Смита. Но здесь идет речь не о смещении с реально существующими феноменами или психологическими явлениями, а о типично абстрактной гипотезе, некоем фиктивном X-се, призванном «объяснить» уникальное участие любви и к которому должно быть все сведено. Юмовская «симпатия» — это чистая абстракция, не основанная на опыте. Юм и Смит утверждают, что человеческой природе свойственно откликаться на чужие страдания и радости и поэтому этот отклик происходит сам по себе, автоматически. В нем не заключено никакой установки одной личности по отношению к другой, это только неизбежная увлеченность эмоциональными переживаниями другого человека.

*«Трансценденция» в рассмотрении
важного «для любимого» не является
чисто теоретическим познанием или
вживанием*

Когда мы говорим, что объективные блага для человека относятся к нему как к индивидууму, и подчер-

* Мы хотим подчеркнуть, что термины «прямой» и «косвенный» имеют здесь совершенно иной смысл, нежели тот, в котором мы говорили о прямом и косвенном значении в «Христианской этике» и в главе III настоящей книги.

киваем ту трансценденцию, которая заключается в том, что в любви и через любовь объективное благо и зло для любимого человека волнует и меня, то это не следует понимать в том смысле, что вживание в другого человека, возможность увидеть объективное благо для него уже является особым признаком трансценденции. Когда мы отмечаем как характерную черту любви то, что благополучие любимого рассматривается не только *sub specie* ценности, но и *sub specie* объективного блага для него, то при этом мы имеем в виду не теоретическое познание, простое вживание в другого человека, а то, что происходящее с ним, все что он делает и чувствует, волнует нас не только с точки зрения ценности, но также и с точки зрения того, что это означает для него, является ли это для него объективным благом или злом.

Пока человек лишь абстрактно познает, что означает для другого то или иное событие, пока он задает и отвечает только на такой вопрос, пока он интересуется этим по какой-либо причине, — любовь здесь не нужна; нет здесь речи и о упомянутой трансценденции.

Например, мы можем интересоваться тем, что представляет собой для человека тот или иной объект, приятен ли он ему, в том случае, если хотим использовать реакцию человека в своих целях. Предположим, мы даем человеку задание; но для его выполнения необходимо мужество. Поэтому мы должны все точно взвесить, чтобы задание не превысило силы исполняющего. Такой теоретический интерес к тому, является ли что-либо обременительным для другого, представляет ли собой зло для него, еще не есть выражение трансценденции.

Умение видеть ситуацию с точки зрения другого человека, а не только со своей собственной, — это интеллектуальный талант, который, однако, ни в коей мере не является выходом за собственные эгоистические интересы. Этим талантом может быть с лихвой одарен, к примеру, даже

человек, только и думающий об удовлетворении своего тщеславия, о своих интересах.

Рассматриваемая здесь трансценденция имеет место лишь тогда, когда то обстоятельство, что нечто представляет собой объективное благо или зло для другого человека, столь волнует меня, что объективное благо для него становится для меня *источником счастья*, а объективное зло для него — *источником моего несчастья*. Выход за пределы нашей имманентности имеет место лишь тогда, когда наши ответы, помимо ценности, мотивируются *sub specie* объективного блага для другого.

Следовательно, трансценденция имеет место только тогда, когда содержание нашего поведения представляет собой действительный ответ на объективное благо или зло другого человека.

Ибо ненависть отнюдь не «трансцендентна», хотя ее и интересует благо или зло другого человека. Ненавидящий желает причинить зло ненавидимому. Он хочет навредить ему и ищет самого чувствительного места у своего противника. Вопрос о том, является ли причиняемое злом — даже объективным злом — для него, играет решающую роль (ценностная точка зрения здесь совершенно исключается), но только отношение к этому меняет знак. То, что другого человека постигло несчастье, приносит большое удовольствие ненавидящему; и наоборот, если на долю другого человека выпало объективное благо, ненавидящий злится. Ненависть помогает увидеть больные места в душе другого человека. Ненавидящий также рассматривает происходящее с другим человеком с точки зрения того, что оно означает для последнего, но он совершенно не выходит за свои пределы, поскольку происходящее с другим человеком приводит его в состояние, противоположное тому, в котором находится другой человек. Прямое объективное благо для другого не становится косвенным объективным благом для него

самого. Прямое объективное зло для другого не является косвенным злом для него — как раз наоборот. Его удовольствие не только совершенно лишено благородства, свойственного радости или страданию «в связи» с радостью или страданием другого человека, но и диаметрально противоположно эгоистическому удовольствию, поскольку отмечено особой недостойностью, злобой, намного превосходящей своей отрицательностью простой эгоизм. Но ненависть представляет собой также полную противоположность трансценденции любви. Человек — хотя он и занят благополучием или несчастьем другого человека — еще больше замкнут в себе, чем обыкновенный эгоист, совершенно не озабоченный благом или несчастьем другого. Ибо ненавидящий не только пребывает в себе самом, но и противоречит тому, что выражается словами «для него» и «благодаря ему»; он делает то, что противоположно акту любви. Ненависть — это радикальная антитеза ценностному ответу. Это не негативная противоположность любви: «нет» вместо «да». Она не находится в том же самом отношении к любви, как негодование к восхищению, презрение к почтению, печаль к радости. Это все ценностные ответы: с одной стороны — утвердительный ответ на ценность, с другой стороны — отрицательный ответ на недостойное. Напротив, ненависть не является ценностным ответом, так же как зависть или злорадство*. В ней отсутствует конгенность достойному или недостойному, позитивному или негативному в объекте; в этом случае *grünсіrium* (первопричина) находится в субъекте и у последнего отсутствует жест самоотречения, подчине-

* Разумеется, мы имеем здесь в виду не ненависть к греху, к нравственно дурному, представляющую собой настоящий ценностный ответ, а совершенно иную ненависть врага, соперника, которая, возможно, и является ответом, но никак не ценностным ответом.

ния, *adaequatio voluntatis* (адекватности воли) и *cordis ad valorem* (стремления к значимому), свойственный любому ценностному ответу.

Но в нашем контексте достаточно констатировать, что трансценденция заключается не в том, чтобы увидеть, является ли нечто объективным благом или злом для другого, а во взволнованности этим благом или злом — и именно во внутренней солидарности с другим человеком.

После того как мы увидели, что рассматриваемое здесь измерение любви ни в коем случае не следует смешивать со способностью вживаться в другого человека и с желанием узнать о том, что для него является объективным благом или злом, — мы вернемся к дальнейшему анализу этого измерения любви.

*Закрывающаяся в intentio benevolentiae
нравственная доброта, превосходящая
чисто ценностный ответ*

Если я отвечаю исключительно *sub specie* ценности, например подаю нуждающемуся, поскольку хочу следовать нравственной заповеди, ведь в человеческой нищете заключено нечто недостойное, — то в таком ответе отсутствует элемент душевного тепла, глубокая нравственная красота. Здесь отсутствует любовь, которая как раз и предполагает, что человек рассматривает объект не только с точки зрения объективной ценности, но и *sub specie* объективного блага для другого и он волнует его и по этой причине, более того, он поступает соответствующим образом также и из-за этого. Это «благодаря ему» — не в смысле уступки человеку или влияния, которое он оказывает, а в том смысле, что нечто приобретает значение для меня благодаря значению, которое оно имеет для него — эта роль

другого в нашей жизни, которую обычно он играет только для самого себя, является колоссальным подарком, который дарит любовь другому человеку.

Ошибочная попытка вывести любовь из себялюбия в свете intentio benevolentiae

На основании этого можно понять, что послужило причиной страшного заблуждения, заключающегося в том, что любовь хотят вывести из себялюбия. Аналогия с солидарностью с самим собой, которую демонстрирует «участие» любви и которая выражается в том, что мы в любви как бы интимно приобретаем к объективному благу и злу для другого человека и нас волнует его судьба, все происходящее с ним так, как будто это происходит с нами, как будто это наша судьба, — все это может заставить думать, что сущность любви заключается в перенесении на других отношения к самому себе. Причем как подтверждение этого воспринимают слова Господа: «Возлюби ближнего своего как самого себя». Но эти слова ни в коем случае не означают тождественности «себялюбия» и любви к ближнему; они говорят только о масштабе солидарности с ближним. Солидарность с ним должна быть столь же велика, что и солидарность с самим собой. При этом ни в коем случае нельзя выводить любовь к ближнему из солидарности с самим собой, которую мы называем любовью к самому себе. Напротив, в приведенной заповеди еще яснее видна та пропасть, что разделяет эти два вида солидарности: неизбежную, данную от природы солидарность с самим собой, которую мы называем «себялюбием» — и солидарность, порождаемую любовью, являющуюся «заслужившей» любви. Второе — это заповедь, которую нелегко осуществить, основа большей части морали; первое — это нечто настолько естественное, что может быть принято в качестве меры первого.

Мы должны постоянно помнить, что солидарность любви в своей основе, качестве, целостном своеобразии совершенно отлична от солидарности с самим собой. Мы уже видели, какая пропасть пролегает между солидарностью любви и солидарностью расширенного «я». Мы здесь еще раз подчеркиваем это.

Мое приобщение к другому имеет место в любви не потому, что я вижу в нем продолжение своего «я». Картина противоположна: поскольку я его люблю, он и становится — правда, не расширенным — а другим «я», *alter ego*. Мое приобщение к нему является следствием любви, а не причиной последней (слова о том, что «все то, что касается тебя, касается и меня», означают величайшее торжество самоотречения и любви и не снимают различия между касающимся меня непосредственно и тем, что касается меня благодаря любимому). Выражение «касается меня так же, как тебя» означает, что нечто столь же сильно, интимно затрагивает меня, как если бы оно касалось меня непосредственно; однако это выражение не означает, что характер воздействия по своим свойствам одинаков в том и другом случае. Ибо в этом «благодаря ему», в том факте, что горести и радости другого человека волнуют меня так же сильно, как если бы они были моими собственными, заключается великолепие любви, теплота, трансценденция, не свойственные переживанию того, что затрагивает меня естественным образом, с необходимостью, даже с неизбежностью.

Когда мы говорили, что любовь с необходимостью все рассматривает не только *sub specie* ценности, но и *sub specie* объективного блага для любимого, то мы имели в виду тот факт, что все, что касается другого человека, становится объективным благом или злом для нас. Однако, как мы видели раньше, существенной чертой любви является и то, что многие объективные блага для любимого являются нашими прямыми объек-

тивными благами, поскольку он сам представляет для нас объективное благо.

То, что объективное благо для него становится объективным благом для меня, — это свойственно всякой любви, включая и любовь к ближнему. То, что любимый и многое связанное с ним, представляющее для него объективное благо, становятся прямым объективным благом для меня, — это также свойственно всякой любви, за исключением любви к ближнему.

Шаг от *sub specie* ценности к *sub specie* прямого объективного блага для меня, которое представляет для меня сам любимый и многие объективные блага для него, — это совершенно иной шаг, нежели шаг от *sub specie* ценности к *sub specie* объективного блага для него, которое становится косвенным объективным благом для меня. Мы подробно говорили в главе V о шаге от ценностного ответа любви к тому факту, что любимый человек становится прямым объективным благом для нас. Это тот основанный на ценности щедрый дар, который имеет место и в том случае, когда объективным благом для меня в полном смысле этого слова становится, например, какой-нибудь город, произведение искусства и т. д.; в этом случае можно по аналогии говорить и о любви к таким объектам.

В другом измерении любви, в трансцендирующей части, когда все то, что является объективным благом для любимого, становится косвенным объективным благом для меня, — имеет место совершенно иной шаг от *sub specie* ценности к *sub specie* объективного блага для него. Этот свободно и щедро вытекающий из ценности дар — необходимое прямолинейное следствие ценностного ответа любви. Это гораздо более таинственное отношение ценностного ответа любви к взволнованности объективными благами для другого человека — приобще-

ние к субъективному в другом человеке. Но и здесь ценность играет решающую роль*.

*Ценностный ответ и intentio
benevolentiae*

Это кажущееся отступление от чистой ценностноответной позиции — новый «субъективный» элемент любви — на самом деле является тем, что несет в себе особую нравственную ценность, придает любви особое величие. В действительности это никакое не отступление от ценностноответной установки, не смена направления, а специфическое проявление самого глубокого и важнейшего из всех ценностных ответов — любви.

В любви к Богу, представляющей собой самый чистый, абсолютный ценностный ответ, уже не существует этих двух различных аспектов: «само по себе» и «благодаря ему» — или *sub specie* ценности и *sub specie* объективного блага для любимого. Они совершенно совпадают. Когда мы говорим о зле, что оно «оскорбляет» Бога, то это то же самое, что говорить о его нравственной недостойности. В Боге совпадают субъективное и объективное измерения. Когда мы говорим, что нечто является «возведением хулы на Бога» или «прославлением Бога», то мы рассматриваем данное явление с точки зрения ценности. Поэтому в любви к Богу уже не существует двух измерений. Но здесь имеет место не исчезновение одного из измерений, а преодоление дуализма. Поэтому в любви

* Уже здесь необходимо отметить, что многие объективные блага для другого одновременно являются и прямыми объективными благами для меня — и косвенными, соответственно многие объективные несчастья любимого могут быть моими прямыми и косвенными несчастьями, что никоим образом не снимает глубокого различия между прямым и косвенным благом.

к Богу в преизбытке заключена доброта, душевное тепло, горение, которые свойственны любви и отличают ее от всех прочих ценностных ответов. Специфика любви, предполагающая в других видах любви дуализм измерений — «благодаря ему» и «sub specie ценности», здесь дана *per eminentiam*; она ярко проявляется тогда, когда мы сравниваем любовь к Богу с простым послушанием Ему. Простое послушание — это чистый ценностный ответ, но ему недостает душевного самоотречения: оно не является сверхценностным ответом. Тот элемент любви, который в первую очередь позволил нам охарактеризовать любовь как сверхценностный ответ, так что любимый человек становится объективным благом для нас, источником счастья, особенно ярко, как мы видели ранее, представлен в любви к Богу. Ведь Бог — это абсолютное объективное благо для нас, источник абсолютного счастья. Созерцать Бога — это блаженство. Однако мы способны это понять и не осуществляя этого на практике. Напротив, в любви к Богу мы не только знаем об этом, но и переживаем Бога как источник счастья уже здесь, на земле; мы отдаем Ему свое сердце.

Но сравнение простого послушания Богу с любовью к Нему ясно показывает нам также, что здесь в полной мере наличествует «специфика» любви, проявляющаяся в других видах любви в категории «благодаря ему», хотя дуализм точек зрения здесь имеет место только *per eminentiam*. Ведь Бог — это воплощение нравственного миропорядка: Он есть сама доброта и к тому же абсолютная личность. Поэтому любви к Богу в высшей степени свойственна интимность, заключающаяся в отношении к объективному благу для нас. Стоит хотя бы вспомнить раскаяние св. Петра после его отречения от Христа. Это было раскаяние в совершенном грехе, который, однако, был сопряжен с предательством по отношению к любви к Иисусу. Здесь сливаются обе точки зрения — цен-

ности и объективного блага «для него» — таким образом, что последние не могут больше рассматриваться как отдельные аспекты. Все, что направлено против нравственно значимого блага, что представляет собой нравственно недостойное, противоречит нравственной заповеди, — ранит пресвятое сердце Иисуса, а не только является ярко выраженным недостатком любви. Это слияние, однако, как уже было сказано, представляет собой преодоление дуализма точек зрения, а не редукцию к одной только ценностной точке зрения. И поэтому любви к Богу в высшей степени свойственны душевное тепло и горение, интимность, которые обычно предполагает категория «благодаря ему» в качестве особой точки зрения. Это проявляется особенно ярко в том случае, когда мы сравниваем, о чем уже упоминалось, простое послушание Богу с любовью к Нему. Но это проявляется еще ярче при сравнении ценностного ответа на нравственно значимые объекты, который может быть осуществлен и в рамках платоновского мира, с ценностным ответом на нравственно значимое благо, который заключается в любви к Богу.

Если человек — в чистом ценностном ответе на нравственный мир ценностей — склонен скорее пострадать от несправедливости, чем самому допустить ее, то это, несомненно, морально возвышенный акт, нравственно достойное поведение. Если же мы сравним с последним поведение мучеников, жертвовавших своей жизнью из пылкой любви к Христу, к Богу, то увидим нечто совершенно новое. Только любовь обладает несравнимым ни с чем великолепием, необыкновенным теплом, душевной жертвенностью.

Здесь мы коснулись того, что составляет новизну всей христианской этики и о чем я говорил в другом месте*.

* «Христианская этика» («Christliche Ethik»).

Если речь идет о всех видах любви за исключением любви к Богу, то хотя точка зрения ценности и имеет преимущество, однако должна присутствовать и точка зрения объективного блага для другого. Для человека, который любит Бога и для которого поэтому «sub specie ценности» тождественно любви к Богу, преимущество «sub specie ценности» во всех видах естественной любви не имеет отстраненного характера. В нем нет ничего от бесстрастной объективности; напротив, оно столь органично включает в себя «sub specie объективного блага для другого», для любимого, что тепло и доброта последней точки зрения несравненно усиливаются.

Например, если человек, которого мы любим, переживает религиозное обращение и мы радуемся, что тем самым прославляется Бог, радуемся внутренней красоте этого события, и одновременно радуемся за любимого, поскольку это является для него величайшим объективным благом — то в этом случае, естественно, прославление Бога имеет преимущество. Но радость в связи с объективным благом для любимого столь органически сопряжена с этим, что ни примат любви к Богу совершенно не наносит ущерба любви к человеку, ни точка зрения объективного блага для него не мешает любви к Богу. Это происходит оттого, что Бог любит любимого нами человека еще больше, чем мы сами. Отсюда, любовь к Богу с необходимостью требует, чтобы в установке по отношению к тварному существу заключалась и точка зрения объективного блага для него. Если мы говорим, что «радуемся прославлению Бога, но нас не интересует, что это означает для человека, для его спасения», то тогда мы не любим по-настоящему и Бога. В лучшем случае мы занимаем по отношению к Богу позицию благоговейного послушания. Мы будем радоваться лишь тому, что произошедшее само по себе правильно и богоугодно. Такая бесстрастная пози-

ция, небудучи нравственно негативной, все же является нравственно несовершенной.

Но если имеет место подлинная любовь к Богу, то по отношению к любому человеку играет роль и категория «для него», являющаяся решающим фактором в органически вырастающей из любви к Богу и на ней с необходимостью основанной любви к ближнему (*caritas*).

Но мы не должны забывать о различии между *sub specie* ценности и *sub specie* объективного блага для другого человека, несмотря на то, что этот трансцендирующий акт любви, благодаря которому объективное благо и зло для любимого становится косвенным благом и злом для любящего, обладает высокой нравственной ценностью.

Многие действия, представляющие собой отношение к другому человеку, являются нравственно достойными или недостойными. В этом случае ответ на нравственную *значительность* нашего отношения к другому человеку по сути своей касается всей нравственной ценности данного действия. Мы подробно говорили об этом в главе XIX «Христианской этики» («*Christliche Ethik*»). Когда, например, мы видим другого человека в опасности, то призыв о помощи нельзя отделять от морального требования. Конечно, его нельзя отделять и от ценности человеческой жизни, которой угрожает опасность. Эта ценность обосновывает моральное требование. Но то обстоятельство, что я оскорблю Бога, если не спасу человека, в мотивации моего поведения должно играть еще более важную роль, чем сама человеческая жизнь.

Если же речь идет о нравственной ценности трансцендирующего акта любви, то дело обстоит иначе. Акт любви с необходимостью предполагает, чтобы важнейшую роль для меня играла точка зрения объективного блага для другого человека. В отличие от любых поступков я не могу осуществлять здесь акт, выражаемый категорией «для него», «ради него», главным образом

из-за нравственной ценности. Возможно, я могу молиться об этом трансцендирующем акте — особенно в случае любви к ближнему; я могу попытаться устранить все помехи свободному излиянию любви, которые представляют собой гордыня и чувственность, и в этой молитве, исходящей из свободного личностного центра, в этой работе над собой мотивом будет являться и нравственная ценность трансцендирующего акта. Особенно в любви к ближнему эта богоугодность любви, то обстоятельство, что она прославляет Бога, что мы в ней следуем Христу, мотивирует наши поступки и обязана мотивировать. Но в реализации любви к ближнему или трансцендирующего акта категория «ради другого», точка зрения объективного блага или зла для него существенно связана с другим человеком. Этот акт осуществляется не *sub specie* ценности, но с неизбежностью *sub specie* «для него». Это является его сущностью, и здесь будет бессмысленна любая попытка уподобить эту ситуацию ситуации поступка, т. е. решающую роль в мотивации приписать точке зрения ценности. Здесь носителем нравственно ценного является именно категория «*sub specie* объективного блага для другого» или тот факт, что объективное благо или зло для другого становится косвенным объективным благом или злом для меня. Здесь, как уже сказано, невозможна ситуация поступков, представляющих собой ценностные ответы на нравственно значительное, например, ситуация спасения ближнего. Подобная любовь была бы похожа на змею, кусающую собственный хвост.

Итак, мы видим: то обстоятельство, что этот трансцендирующий акт любви является носителем высокой нравственной ценности, совершенно не означает, что он сам мотивируется этой ценностью.

Но, с другой стороны — и это имеет решающее значение — было бы большой ошибкой думать, что категория ценности не является объективно необходимой предпосылкой

также и для этого акта «ради другого» и тематичность ценности имеет место не во всех измерениях любви. Нашей ближайшей задачей и будет демонстрация этого.

*Тематичность ценности в категории
«для любимого»*

1. *Ответ с точки зрения категории «для любимого» является носителем нравственной ценности, и мы обязаны интересоваться объективным благом для другого и с моральной точки зрения*

Различение ценностной точки зрения и точки зрения «для другого» затрудняется тем, что нравственно значимая ценность воплощается в том, что мы оказываем благодеяние другому человеку, а нравственно недостойное — в том, что мы причиняем ему зло. Тогда с объективной точки зрения объективным благом для другого является то, что я допускаю в отношении его исходя из нравственной позиции, а если я этого не делаю, то это объективное зло для него. Я могу рассматривать свое отношение к другому человеку, когда причиняю ему зло, с чисто ценностной точки зрения, т. е. с точки зрения того, что мое поведение является нравственно дурным, что оно хулит Бога, а когда я отказываюсь от такого поведения, то моим мотивом может быть исключительно нравственная точка зрения. Тот факт, что здесь идет речь об объективном зле для другого, которое является нравственно релевантным, а не о ценности, не имеющей ничего общего с поведением по отношению к другому человеку, не должен ввести нас в заблуждение и заставить забыть о различии между двумя точками зрения: точкой зрения ценности или богоугодности — и «sub specie другого человека». Даже тот факт, что интерес «к нему», свойственный любви, является носителем первостепенной нравственной ценности и, следо-

вательно, одновременно прославляет Бога, богоугоден, — не должен ввести нас в заблуждение относительно различия в точках зрения, различия между чисто ценностным ответом и интересом к объективному благу другого человека. Несмотря на взаимосвязь нравственной ценности и объективного блага для другого, ценностная точка зрения и точка зрения значимости «для другого человека» должны четко различаться. В главе, посвященной *caritas*, мы увидим, как любовь к Богу — которая всегда идет рука об руку с нравственно релевантной ценностной точкой зрения — органически связана с любовью к ближнему, для которой существенной является категория «для другого».

2. Роль ценностной точки зрения в конфликте между более высокими и более низкими объективными благами для любимого человека

Все своеобразие точки зрения «для другого» в ее отличии от чисто ценностной точки зрения, но одновременно и взаимосвязь обеих особенно ярко проявится, если мы рассмотрим следующее.

Любящий постоянно имеет дело с конфликтом между более высокими и более низкими благами для другого человека. Любящий вынужден отказывать любимому в удовольствии, если оно наносит последнему ущерб. Скажем, любимый употребляет спиртное; но если это вредит его здоровью, любящий обязан помешать ему это делать. Однако ему должно быть неприятно отказывать любимому в удовольствии. Если же ему это совершенно безразлично — ведь он делает это в интересах другого человека — то здесь нет настоящей любви. Этот конфликт может происходить на всех уровнях. Мы будем из любви причинять человеку боль, поскольку этого требует более высокое объективное благо для него.

В конфликте такого рода решающую роль играет также ценностная точка зрения. Для того чтобы опреде-

лечь, что является для любимого объективным благом, мы должны встать на точку зрения ценности. Следовательно, в этом случае не существует противоречия между ценностной точкой зрения и точкой зрения объективного блага для другого, так как ценностная точка зрения и точка зрения более высокого объективного блага для него совпадают. В этом смысле Сократ и говорит: для человека хуже допустить несправедливость, чем самому пострадать от нее.

Но решающим для любви — в отличие от морально правильного отношения без любви — является то, что человек страдает оттого, что причиняет страдания любимому, даже если это делается в его же интересах. Мы поступаем морально, когда причиняем другому человеку что-то неприятное, болезненное, исходя исключительно из ценностной точки зрения и в интересах более высокого объективного блага для него. Но любовь требует, чтобы мы действовали не только с точки зрения ценности, но также и с точки зрения объективного блага для него; более того, — и здесь отчетливо проявляется своеобразие категории «для него», — мы должны страдать оттого, что причиняем ему иерархически низкое, субъективно переживаемое зло, хотя и делаем это из любви к нему.

3. Неразрывность категории «для любимого» и ценностного ответа на его существование

Но помимо ранее упомянутой взаимосвязи ценностной точки зрения и точки зрения «ради другого человека», — которая, как мы видели, несколько не устраняет различия этих точек зрения, — очень важно увидеть и то, что ценность и ценностный ответ и в совершенно ином смысле представляют собой основу для категории «ради него». Это уже не взаимосвязь двух точек зрения, а проникновение ценности, роли ценности в категорию «для него».

Ибо нужно подчеркнуть, что ценность любимого, его красота, служащие причиной любви, играют решающую

роль и в категории «для него». «Для него» не отделить в любви от ценности и красоты любимого человека. Это «для него» — всегда «для этого драгоценного, единственного» существа, которым является наш любимый человек. Ценностный ответ, который представляет собой любовь, — это всегда основа. Поэтому ценность пропитывает собой, как кровью, все это «для него».

Это станет ясно, если мы рассмотрим совершенно иное «для него», которое имеет место при солидарности расширенного «я». В последнем случае отсутствует ценностный ответ как основа; интерес к объективному благу для другого проистекает из солидарности с самим собой. Мы уже указывали на то, что здесь отсутствует всякая жертвенность, поскольку солидарность проистекает не из любви. Но сейчас нам важно увидеть, что по этой причине при такой солидарности никакой роли не играет и ценность: ни прямой, ни косвенной. Забота человека о том, чтобы его жену — которую сам он не любит и даже плохо к ней относится — уважали другие, не является подлинным «для нее», потому что он не относится к другому человеку как к личности, — в конечном счете, это является категорией «для меня». Матери, в животной солидарности любящей своих детей, поскольку они являются «частью ее самой», знакомо и это независимое «для них»: она желает своим детям всяческого блага, невзирая ни на что, старается помочь им достичь его. Но там, где нет подлинной любви, где основой не является ценностный ответ, — ценностная точка зрения полностью отсутствует и не определяет хотя бы косвенно категорию «для него».

4. Связь ценности с (законными) приятными благами для любимого человека

Если речь идет о благах, которые являются лишь чем-то просто приятным, то на первый план, как мы уже видели, выступает точка зрения «для него». Мы хотим

угостить любимого чем-нибудь вкусным, хотим обеспечить ему комфорт, чтобы доставить ему радость, делаем это «ради него». Этот вид объективных благ «для него» рассматривается не с точки зрения ценности, а исключительно с точки зрения «объективного блага для него». Однако и в этом случае ценность косвенно играет некоторую роль. Прежде всего, вопрос о том, является ли данное удовольствие объективным благом для другого, зависит от того, законно ли оно, т. е. *безупречно в нравственном смысле*. Очевидно, это чистый вопрос о ценности: на него можно ответить только *sub specie* ценности. Однако от вопроса о ценности нельзя отделить и вопрос о том, является ли то или иное благо, даже будучи безупречным в нравственном отношении, безопасным для здоровья любимого человека или не будет ли оно иметь вредных последствий, принимая во внимание особенности характера этого человека.

Ко всем этим приятным благам вопрос о ценности относится в форме «*licet*» и «*nihil obstat*» («разрешено» и «нет возражений»: цензурные формулы. — *Прим. перев.*) и определяет, можно ли рассматривать те или иные удовольствия в качестве объективных благ для человека. Конечно, это контрольная роль: они могут и должны рассматриваться в качестве объективных благ и быть позволены другому только в том случае, если не содержат в себе чего-либо недостойного в нравственном или нравственно значимом смысле и, таким образом, не представляют собой зла для него.

Однако и помимо этого вышеупомянутое косвенное влияние ценности очень велико. Желание порадовать любимого человека такими благами связано с тем, что перед нами предстает во всем блеске своих достоинств его драгоценная красота: и здесь ценность пронизывает категорию «для него». Если ценностный ответ отсутствует, то нет также и истинного «для него» или «ради него».

Здесь необходимо различать следующие случаи.

Во-первых, все те случаи, когда имеет место беспорядочная любовь, проявляющаяся в слабовольной уступчивости. Здесь вопрос о том, приносит ли удовольствие та или иная вещь человеку, которого мы любим, настолько выступает на первый план, что мы не в состоянии отказать ему даже в том, что представляет для него объективное зло. Мы имеем в виду людей, которые и свои собственные желания меряют абсолютно нравственной меркой и любимому желают истинного объективного блага, но не в состоянии ни отказать ему, если он чего-либо требует, ни сделать для него нечто полезное, если ему это неприятно.

«Ради него» здесь первертировано, так как не делается четкого различия между объективным благом для него и чисто субъективным удовольствием. Истинная любовь существенным образом подчинена объективному благу для другого человека.

Однако тот факт, что субъективное удовольствие человека бывает для нас важнее его объективного блага, может иметь весьма различные причины. Это, во-первых, может быть слабохарактерность, неспособность говорить «нет», в плохом смысле «доброе» сердце. Такие люди, конечно, не игнорируют различие между объективным благом и чисто субъективным удовольствием, но они не решаются ни в чем отказать любимому человеку — они *a tout prix* (любой ценой) хотят уберечь его от разочарований, забот, неприятностей. Так, они не решаются запретить человеку употреблять алкоголь или наркотики. Игроку они будут постоянно давать деньги, ребенку — сладости, несмотря на весь вред этого. Такая слабохарактерность часто может сосуществовать с любовью, она совместима с ней, хотя и противоречит духу истинной любви. Она может сосуществовать и с большой любовью, даже противореча

ей, точно так же как с любовью может сосуществовать гордыня, в чем мы уже убедились.

Не то чтобы они были не знакомы с категорией объективного блага, объективно приятного для другого человека, но они и субъективно приятное для него видят в свете объективного блага, даже если оно вредит ему, и в вышеупомянутых случаях они пребывают в полном замешательстве, будучи поставлены перед выбором между двумя вещами, которые кажутся им одинаково приятными для другого: например, между его здоровьем и доставляющим ему удовольствие уколом морфия.

Здесь играет роль и то «преимущество», которым обладает настоящее — естественно, незаконную роль. Они бы предпочли, чтобы другой человек сам выбирал бы то, что лучше для него с объективной точки зрения. Однако они не могут заставить себя причинить ему боль, видеть его страдающим.

Но бывает и так, что человек вообще думает только о том, чтобы доставить другому удовольствие, — когда он принципиально не отличает объективное благо от чисто субъективного удовольствия. Это тот тип человека, для которого вопрос о ценности уже не существует. Он также не может по-настоящему и любить. В этом случае больше нет места и истинному «ради него». Это могут быть разные формы привязанности к другому человеку: например, он может рассматривать его как продолжение своего «я» или испытывать к нему обыкновенную чувственную страсть — но все это не будет любовью. В случае расширенного «я» «ради него» заменяется на «ради меня самого». Нам важно, чтобы человек был доволен, чтобы ему было хорошо, потому что мы считаем его частью самого себя. Категория чисто субъективно существенного в конечном счете применяется только по отношению к собственной персоне; здесь невозможен тот шаг к другому, результатом которого является подлинное «ради него». Тот, кто, кроме этой, не знает

другой точки зрения — ни *sub specie* ценности, ни *sub specie* объективного блага для другого — не способен к трансценденции и неизбежно замыкается в себе самом.

Только в том случае, когда в ценностном ответе любви осуществляется трансценденция, человек способен приобщиться также и к *субъективной* точке соответствия в возлюбленном, которой подчинено объективное благо для него, и именно таким образом, что в нашей мотивации появляется подлинная категория «ради него».

Итак, мы видим, что та особенность любви, которая выражается в том, что любящий рассматривает все уже не только с точки зрения ценности, но и с точки зрения объективного блага для любимого, с необходимостью предполагает ценностноответный характер любви, так же как многообразную тематичность ценности. Это «для него» не только совместимо с ценностноответным характером любви, но и с необходимостью его предполагает и может раскрыться только на этой основе как следствие необыкновенного ценностного ответа, как цветок любви, что опять дает нам право охарактеризовать любовь как сверхценностный ответ. Нас не должно вводить в заблуждение то, что заложенное в любви истинное «для него» часто заглушается категорией «ради меня самого» — это может наблюдаться и при самой искренней любви. Такова падшая природа человека: даже любя он может стать жертвой эгоизма. Мы подробно обсудим это в главе XII.

Здесь для нас важно лишь то, что человек не может любить, если он не способен к ценностному ответу, если он все рассматривает только с точки зрения своего субъективного удовольствия. Аристипп из Кирены не мог любить: для этого ему нужно было бы отказаться от своей основной установки. Его отношение к другому человеку препятствовало тому, чтобы он мог заинтересоваться объективным благом другого человека ради него: такой интерес составляет сущность любви.

Суммируя, мы можем сказать следующее.

Субъективное удовольствие существенным образом связано только с собственной персоной. Если я рассматриваю все только с точки зрения субъективного удовольствия, я совершенно замыкаюсь в своей имманентности. Одна и та же вещь может быть одновременно приятна многим, но до тех пор пока каждый рассматривает ее с точки зрения субъективного удовольствия, он пребывает в изоляции и на самом деле не интересуется субъективным удовольствием «для другого».

Случается, что и без любви приятное другому человеку может быть важным для кого-нибудь, например в сексуальной сфере стремятся к «ответной реакции» партнера. Однако в этом случае человека интересует ответная реакция лишь постольку, поскольку последняя сама по себе приятна и желанна для него; она не интересует его как приятное для партнера: в этом заключается страшное злоупотребление истинным смыслом брачного союза, который по своей сущности является воплощением *intentio unionis* половой любви. Если человек стоит только на точке зрения важного лишь для него, он не в состоянии выйти из себя самого и проникнуть в душу другого человека. «Для другого» возможно только в том случае, когда мы рассматриваем приятное для другого человека в свете объективного блага для него.

В предыдущей главе мы назвали любовь сверхценностным ответом по той причине, что в ней любимый человек становится объективным благом для нас в полном смысле этого слова. Но здесь мы познакомились с еще одним измерением любви, позволяющим нам назвать ее сверхценностным ответом: с категорией «для него» или «ради другого». Любое объективное благо или зло для любимого человека приобретает значение и для нас. Это относится ко всем видам любви к тварным существам, включая любовь к ближнему. Но, как мы

еще увидим, объективное благо для любимого становится косвенным объективным благом для нас, а объективное зло для него — косвенным объективным злом для нас. Это последнее имеет место только в естественной любви к тварным существам, но не в любви к ближнему. Мы к этому еще вернемся, особенно в главе XI.

*Объективное благо и зло для любимого
как прямое благо и зло для любящего*

Но теперь мы должны отметить то, что явилось причиной глубоких заблуждений и в особенности ложного представления о «бескорыстной» любви. В главах V и VI мы уже обсуждали многие недоразумения в отношении бескорыстной любви. Но здесь необходимо указать на то, что является типичным для всех видов естественной любви и, напротив, не наблюдается в любви к ближнему.

Мы видели, что любимый человек представляет собой для любящего объективное благо — и тем большее, чем сильнее и глубже любовь. Однако существуют много объективных благ для любимого человека, которые для любящего также являются прямыми объективными благами и именно вследствие того, что любимый представляет собой объективное благо для любящего.

Так как благодаря любви или в любви любимый человек становится для нас объективным благом в высшем смысле этого слова, то и все его качества, пробудившие нашу любовь, также являются объективными благами для нас. Это особенно ярко проявляется в супружеской любви. Ум, одаренность, красота, все нравственные достоинства любимого являются не только объективным благом «для него», но и прямым «объективным благом для меня». Они являются непосредственным подарком для меня, а не косвенным благом для меня — как все то, что волнует меня с точки зрения «для него».

То же самое касается и здоровья любимого. Любящий может рассматривать его не только *sub specie* его важности для самого любимого, не только с точки зрения того, что оно представляет для любимого объективное благо, а угроза здоровью — зло, но и должен — если он любит — относиться к здоровью любимого *sub specie* прямого объективного блага для него самого.

Смерть любимого человека затрагивает нас не только из-за того зла, которое она представляет для любимого, но и из-за тяжелой потери для нас. То же самое касается любой опасной болезни любимого человека, ослабления его духовных сил, отступления от нравственной позиции. Все это должно быть и прямым объективным злом для нас. То же самое касается и соответствующих благ; например, выздоровление любимого, расцвет его духовных и нравственных сил должен представлять для нас прямое объективное благо. Таким образом, мы видим, что определенные объективные блага для любимого человека имеют для нас тройное значение. Во-первых, они обосновывают ценностный ответ, если речь идет о таких благах, которые благодаря своей ценности прославляют Бога: например, религиозное обращение любимого человека или его нравственно-религиозный прогресс. Во-вторых, многие объективные блага для любимого важны для любящего потому, что они сами по себе являются для него источником счастья: например, жизнь любимого, его здоровье, раскрытие его духовных сил, та признательность и любовь, которую выражают ему другие, — и, в-третьих, объективное благо и зло для любимого человека становится важным для нас благодаря тому, что оно означает для него самого.

Первая и третья точки зрения присущи всем видам любви к тварным существам. Вторая может быть обнаружена во всех видах естественной любви, но отсутствует в любви к ближнему.

*Прямые объективные блага для меня
«вследствие любви» — и такие, которые
не предполагают любовь*

Здесь, однако, необходимо видеть различие между объективным благом для меня, которое независимо от любви — например, мое собственное здоровье или мой ум — и прямым объективным благом для меня, которое представляет собой, скажем, здоровье любимого человека или его ум. Необходимо понимать своеобразие этих прямых объективных благ для нас, которое является следствием того, что они являются «объективными благами для нас» только вследствие любви.

Прямое объективное благо, которое означает для нас любимый человек, имеет много общего с имперсональными благами для нас, являющимися таковыми в результате своей ценности: например, великое произведение искусства, прекрасный город и пр. В отношении последних мы также можем сказать, что любим их. Это касается и того многого, что является в любимом человеке объективным благом для нас — помимо того что это представляет собой и объективное благо для него самого. Но благодаря тому факту, что мы любим человека, здесь играет решающую роль свойственная всем видам любви категория объективного блага для него (не имеющая места в случае безличных благ, хотя мы и любим их в переносном смысле), а также и прямое объективное благо для нас, — которым является, например, доброта, красота, ум, одаренность любимого человека, — приобретает иное значение, нежели безличные блага, становящиеся благом для нас в результате своей ценности.

Необыкновенное тепло, свойственное любви и проявляющееся в интересе к объективному благу другого человека, излучается и во всех прочих измерениях любви. В этом случае все в другом человеке, что представляет для

меня прямое объективное благо, приобретает иной оттенок, нежели когда речь идет о безличных прямых благах для меня, в которых совершенно отсутствует измерение «для него» и «ради него» — измерение косвенных благ.

Но прежде всего все объективные блага для человека, которые не обращены в строгом смысле слова к чувствам, являются для любящего — мы здесь не принимаем во внимание любовь к ближнему — непосредственно важными, а не только благодаря тому, что они важны для любимого. Именно эти «объективные блага» мы имеем в виду, когда говорим, что для друга, любовника, матери, ребенка здоровье любимого человека важно не только потому, что оно важно для последнего, но и для них самих.

Еще одно двусмысленное употребление термина «бескорыстие»: два вида самоотречения в рамках intentio benevolentiae

Но все эти объективные блага для любимого человека волнуют любящего не только как прямые объективные блага для него самого, но и «ради любимого», т. е. sub specie того, что они означают для любимого. Многое из того, что доставляет ему удовольствие и радость, трогает нас только «ради него», так как это приятно ему, служит для него источником счастья. Но, как мы еще увидим, эти блага очень глубоко трогают и волнуют нас, несмотря на мотивацию sub specie «для него», — а при известных обстоятельствах еще глубже, чем те блага, которые обращены к нам непосредственно.

В любви к ближнему существует только две точки зрения, с которыми мы подходим к тому, что затрагивает ближнего: с одной стороны, это вопрос об объективной ценности, а с другой — вопрос объективного блага или зла для ближнего.

Все действия, вдохновляемые любовью к ближнему, осуществляются *sub specie* ценности и объективного блага для ближнего: эти две точки зрения, как мы уже видели, не могут противоречить друг другу и всегда приводят к одному и тому же результату. Но решающим для любви к ближнему является то, что человек рассматривает ту или иную ситуацию не только с ценностной точки зрения, но и с точки зрения объективного блага для другого. Если мы действительно любим ближнего, то способствуем его обращению или нравственному прогрессу не только *sub specie* прославления Бога, но и «ради него самого», ради того объективного блага, которое это событие представляет для него.

Но, как уже сказано, в любви к ближнему другой человек не является объективным благом для нас, и поэтому здесь нет места такой ситуации, когда определенные объективные блага для него не только затрагивают нас «ради него», но и становятся благодаря любви объективными благами для нас. То обстоятельство, что помимо вопроса о ценности интерес к благополучию другого человека — это исключительно вопрос его счастья, что мы интересуемся его благополучием только «ради него», придает любви к ближнему характер необыкновенного «бескорыстия». Но в этом случае пропадает то, что во всех других видах любви представляет собой особенно радостный дар любви, как мы уже многократно видели. Другой человек в любви к ближнему не является источником моего счастья, и *intentio unionis* отступает на задний план, хотя, как мы отмечали, и не отсутствует полностью.

Если бы в других видах любви, например в дружбе или супружеской любви, дела другого человека интересовали бы нас исключительно с точки зрения ценности и объективного блага для него, то это было бы признаком не бескорыстия, а отсутствия любви. Если любимый болеет, то любящий должен в той или иной степени (в зависимости от силы своей любви) — во всех случаях,

за исключением любви к ближнему — воспринимать болезнь любимого как непосредственное зло для себя самого, а не только страдать оттого, что она является злом для любимого человека. Но, как мы уже видели, существует много объективных благ и зол, в отношении которых и в этих видах любви любящий взволнован исключительно *sub specie* объективного зла для другого, например, когда любимый человек испытывает неопасную боль, или лишен того, что приносит ему особенную радость, скажем, возможности заниматься спортом, или каких-либо обыкновенных удовольствий, или с ним несправедливо поступили и т. д.

В этих случаях во всех видах естественной любви радость и страдание любимого человека хотя и не являются прямым объективным благом (или злом) для нас, однако могут быть косвенным объективным благом или злом. Но трансценденция нисколько не теряется во всех этих видах естественной любви также и тогда, когда в определенных случаях объективное благо или зло радует или огорчает нас не только «из-за него», т. е. из-за возлюбленного, но одновременно благодаря тому, что оно *непосредственно* означает для нас, поскольку мы любим другого человека.

Когда мы кого-нибудь любим как друга или супружеской любовью, то особенным счастьем для нас является, например, совместное наслаждение высокими духовными ценностями. Но это приносит счастье только потому, что мы любим другого человека. Послушать прекрасную музыку или совершить замечательное путешествие с человеком, которого мы любим лишь как ближнего, — не принесет нам особого счастья. При определенных обстоятельствах нам доставит большую радость сделать это наедине. Для того чтобы *совместное созерцание* — если отвлечься от красоты созерцаемого объекта — само по себе приносило счастье, необходимо любить другого человека. Следовательно, здесь идет речь о

таком счастье, которое предполагает иная любовь, нежели любовь к ближнему, и стремление к которому спонтанно проистекает из подобной любви. Естественно, для этого необходимо, чтобы любимый человек был восприимчив к красоте природы или музыки, чтобы и он рассматривал их как некий драгоценный дар. Более того, другой человек также должен рассматривать совместное *fini* как новый, приносящий радость фактор, он сам по себе должен стремиться к нему так же, как и любящий. Здесь наблюдается переплетение различных точек зрения. Во-первых, необходимо наличие любви, чтобы совместное созерцание приносило радость. Во-вторых, соответствующая ценность должна радовать и другого человека; в-третьих, совместное созерцание должно быть радостным и для него. Таким образом, это совместное созерцание для любящего является как прямым объективным благом, проистекающим из любви, так и таким благом, которое связано с категорией «для другого», *sub specie* радующего другого.

Мы видели, что во всех видах естественной любви все то, что представляет собой объективное благо или зло «только для любимого», что мы рассматриваем исключительно *sub specie* «для него», становится косвенным объективным благом или злом для нас. И чем больше любовь, тем значительнее это проявляется.

В идеальном случае любящему легче самому претерпеть физические страдания, чем видеть, как страдает любимый. Нам важнее, чтобы любимому сопутствовал успех, чтобы к нему хорошо относились, чем наше собственное благополучие. Переживаемое любимым благо или зло является для нас еще более интимным делом, чем непосредственно касающееся нас*.

* Естественно, за исключением высшего объективного блага — спасения.

Тот факт, что ярко выраженное «для него» имеет для меня такой же вес, что и мои собственные обстоятельства, а в некоторых случаях — и больший, представляет собой такой существеннейший признак любви, что степень этого «превращения чужого в мое» может служить безошибочной мерой величины и силы любви.

Могут возразить: а не может ли этот вид участия достичь высокой степени также и в любви к ближнему? Слова св. Павла: «Нет плачущего, с кем бы я не плакал», кажется, ясно говорят о том значении, которое имели для него горести и радости ближнего. И все же несмотря на всю свою интенсивность, такое участие не имеет того характера, которым оно обладает в других видах естественной любви — и особенно в ее высших проявлениях. Оно не затрагивает нашей интимной жизни, оно не становится составной частью нашего счастья и несчастья. Когда мы из любви к ближнему молим Бога о том, чтобы бремя его страданий досталось нам, то это не то же самое, что желание друга или любящего взять на себя страдания любимого. В последнем случае страдания любимого человека становятся большим злом, чем наши собственные. Это не какой-то особенный героизм, а признак подлинной большой любви. Напротив, в случае любви к ближнему — это проявление доброты, нравственный акт, героизм. И в определенном смысле в этой «жертве» именно любовь к Христу порождает героизм. Если же речь идет о супруге или друге, то это не жертва, а меньшее зло. Но то обстоятельство, что взять на себя страдания другого — это выбрать меньшее зло, представляет собой чистое следствие любви, и отличает такое зло от всех зол, которые касаются нас безотносительно другого человека, например, собственные болезни, бедность и т. д.

Также и в этом случае была бы совершенно ложной аргументация «Басни о пчелах» Мандевиля. Очевидно, что она не применима к чистому нравственному ценност-

ному ответу. Тот факт, что человек выбирает что-то *sub specie* нравственно значительной ценности, вместо того чтобы следовать своему субъективному удовольствию, может только слепца заставить утверждать, что и в этом случае человек выбирает то, что ему «приятнее». Ибо эти две точки зрения не сводимы друг к другу. Но в нашем случае, когда речь идет об объективном благе или зле и мы говорим: «тяжелые страдания нашего любимого будут для нас большим несчастьем, чем наши собственные», могут подумать, что утверждение Мандевиля соответствует действительности: я предпочитаю сам страдать, так как это легче для меня. Это то же самое, что сказать: «для меня легче испытать страдания, чем потерять деньги». Однако это совершенное заблуждение. В данном случае то обстоятельство, что переживаемое любимым человеком зло страшнее для меня моих собственных страданий, является результатом ценностного ответа любви, самоотречения, трансценденции.

Во-первых, здесь уже не идет речь о точке зрения «чистого удовольствия для меня». Целая пропасть отделяет интерес к тому, что приносит субъективное удовольствие, от интереса к объекту, который благодаря своей ценности является объективным благом для человека. Ибо этот интерес предполагает ценностный ответ. Но там, где собственное страдание предпочитается страданию любимого человека, необходимым условием является любовь, выход за собственные пределы, торжествующая реальность любви и ее трансценденции. Тот факт, что страдание любимого становится моим страданием — большим, чем собственные переживаемые физические страдания, не только не лишает такое поведение трансценденции, но и означает сугубое торжество любви.

Чтобы ясно это понять, нам достаточно сравнить следующий случай. Предположим, кто-то говорит, что ему легче самому переносить головную боль, чем видеть, как

его жена гримасничает от головной боли. В этом случае супруг целиком пребывает в рамках более неприятного для него, не сочувствуя при этом по-настоящему своей жене; здесь совершенно отсутствует «ради другого», любовь. Отличие от рассматриваемого нами случая очевидно.

Теперь ясно видно ложное заключение о том, что и в этом случае в основе лежит положение Мандевиля: в том случае, когда я лучше сам буду испытывать боль, чем ее будет испытывать мой любимый, полностью преодолевается точка зрения важного только для меня. Мы уже видели раньше, что для последовательного гедониста не имеют никакого значения радости и страдания другого человека, что для него не существует категории «ради другого». Тот факт, что человек охотнее сам будет испытывать боль, чем ее будет испытывать его любимый, никаким образом не может быть подведен под категорию «более приятного для нас» в смысле чисто субъективно важного. Такой факт может быть результатом только ценностного ответа или любви и основанной на ней значимости объективного блага для другого.

Итак, мы видим, что положение Мандевиля точно так же ложно в случае мотивации объективным благом для любимого, как и в случае мотивации ценностью.

Страдание и радость, которые я испытываю, когда страдает или радуется любимый, отличны также и качественно от тех, которые непосредственно касаются меня. Ярче всего это проявляется в случае физических страданий. Ибо, когда я страдаю оттого, что физически страдает любимый мной человек, то мои страдания имеют психическую, духовную природу в отличие от боли, испытываемой любимым, которая является физической. Но и в других случаях — когда я, к примеру, оскорблен или унижен, мое страдание имеет иной характер, нежели то страдание, которое я испытываю в связи с оскорблением или унижением любимого. То недостой-

ное, что включает в себе акт оскорбления, в обоих случаях одно и то же, но боль в связи с оскорблением любимого по своим качествам более чиста и благородна, чем волнение в связи с оскорблением, касающимся меня напрямую. Более того, в случае действительно большой любви меня затрагивает оскорбление, нанесенное любимому человеку, гораздо больше, чем несправедливость, совершенная в отношении меня самого. Однако такое усиление моей взволнованности, как если бы дело касалось меня самого, находится в другой плоскости, нежели качественное различие, и поэтому не снимает последнего.

Здесь играет гораздо более важную роль и ценностный ответ на несправедливость. Но даже если отвлечься от этого важнейшего фактора, мы все равно наблюдаем различие в качестве переживания оскорбления.

Это видно еще отчетливее при различных душевных состояниях. Когда любимый человек чувствует себя угнетенно, я печалюсь. Эта печаль не является состоянием, как депрессия, — это интенциональный ответ. Например, мы можем сказать: «Если бы я чувствовал себя подавленным, а не он!» Мы предпочли бы из любви к нему сами пережить состояние депрессии, лишь бы только это состояние не испытывал он. Но наша печаль в связи с тем, что он угнетен, является не депрессией, а печалью, т. е. интенциональным ответом.

Но даже если не существует структурного различия, — например, тогда, когда я счастлив потому, что счастлив любимый человек, — то и в этом случае такое счастье отличается от счастья, связанного с объективными благами, которые непосредственно относятся ко мне и в которых отсутствует категория «ради другого», «для другого».

Напротив, в любви к ближнему благополучие и несчастье ближнего не становятся в том же самом смысле косвенным объективным благом или злом для меня. Они не проникают в мою личную жизнь, несмотря на то, что

сочувствие может быть очень сильным и в нем может излиться сердце. Но, как мы еще увидим в дальнейшем, в любви к ближнему мы выходим из своей личной жизни и обращаемся к другому человеку, оставляя нашу личную жизнь в стороне.

Заключение

В нашем контексте прежде всего важны три измерения трансценденции, которые, как мы видели, присутствуют во всех *естественных* категориях любви. Первое — это измерение ценностного ответа как такового, которое является общим для всех ценностных ответов. Второе заключается в том, что в любви любимый человек становится для меня объективным благом; а третье — в том, что любые объективные блага для него волнуют меня «из-за него», даже становятся косвенными объективными благами для меня.

Второе измерение трансценденции превращает любовь, как мы видели, в «сверхценностный ответ», а третье делает ее таковым в некоем *новом* смысле.

После выяснения этого решающего признака любви мы обратимся к различным видам категории «моего», с тем чтобы еще тщательнее изучить уникальную взаимосвязь самоотверженности, заинтересованности другим человеком и личной жизни, имеющей место в любви.

Глава VIII

РАЗЛИЧНЫЕ ВИДЫ КАТЕГОРИИ «МОЕГО»

Слово «мой» может иметь различный смысл, хотя в различных его значениях присутствует чисто формальное отношение к собственной персоне.

Разумеется, мы здесь не намереваемся перечислять все случаи, когда мы употребляем слово «мой». Ибо всякая мгновенная и фактически весьма слабая связь между чем-то и мной может побудить меня осмысленно назвать соответствующий объект «моим», особенно когда это служит для подчеркивания отличия его связи с другим человеком. Например, мы можем спросить: «Этот мой или твой стакан?» или: «Я должен идти, мой самолет скоро улетает». В этих случаях местоимение «мой» имеет некоторый смысл, но связь, которую оно выражает, столь мимолетна и несущественна, что все эти виды «моего» не представляют никакого интереса в нашем контексте. Мы сосредоточимся на тех видах «моего», в основе которых лежит такая связь, что объективной принадлежности соответствует также и совершенно определенное переживание «моего». Существуют различные классические типы принадлежности, которые в каждом случае обосновывают и определенное переживание «моего» — в качественном отношении и по своей сущности в каждом случае иное переживание «моего». В дальнейшем изложении мы проанализируем как различные классические формы

объективной принадлежности или связи с другим человеком, так, в особенности, и соответствующие переживания «моего», т. е. переживания, в которых я осознанно осуществляю основанную на объективной принадлежности категорию «мой», ощущая что-либо как «мое».

Ибо ситуация, очевидно, может быть двоякая: либо я только знаю о том, что нечто находится со мной в отношениях принадлежности и я указываю только на это объективное отношение, когда называю его «своим» — либо речь идет об ощущении «своего», ощущении соответствующей принадлежности, и о всем том, что заключается в этом ощущении.

Поэтому в дальнейшем мы будем исследовать не все возможные осмысленные и законные употребления термина «мой», а только различные классические отношения принадлежности, которым соответствует также и ощущение «своего», играющее большую роль в нашей жизни, причем мы как раз и должны сосредоточиться на этом ощущении «своего». Но прежде всего нам важно определить свойства того особенного переживания «своего», которое присуще любви.

«Мое» конститутивной принадлежности самому себе

Первое значение слова «мой» связано с естественной конститутивной принадлежностью к собственному существу: например, когда мы говорим «мое тело», «моя нога», «мое здоровье», «мой сон». В этом случае «мое» не есть результат моей установки по отношению к этим вещам; они становятся моими не потому, что особенно важны для меня. Они мои *ab ovo* (изначально), хочу я этого или не хочу, независимо от любых установок. Более того, они сущностно важны для меня потому, что принадлежат мне. Они являлись моими еще до того, как

я осознал их. Это не означает, что здоровье как таковое не обладает особой ценностью, которой я могу в той или иной степени отдать должное, — но его характер элементарного объективного блага для меня является следствием того, что оно есть мое здоровье. Солидарность, которую я чувствую по отношению к нему, не является следствием того, что мы отдаем должное его ценности, которая, например, становится для нас очевидна, когда мы с благодарностью ощущаем здоровье как дар Божий, — эта солидарность естественно дана нам.

*«Мое», заключенное в отношении
обладания*

«Мое» приобретает другое значение, когда выражает отношение обладания*.

Это уже не само собой разумеющееся, обнаруженное нами, часто неотъемлемое отношение, как в первом случае: это отношение, имеющее место во всех случаях, когда нечто становится «моим» по праву собственности. В этом смысле мы говорим о «нашем» доме, «нашей» одежде, деньгах, лошади, собаке и т. д. Хотя это значение «моего», как сказано, отличается от первого тем, что связь со мной уже не является заранее данной, конститутивной и неразрывной, однако ее роднит с последней то, что «мое» — это не результат установки, а имеет объективный, формальный характер. Ибо отношение обладания либо обнаруживается нами как данность (в случае наследования), либо возникает как результат социального акта. Заключаящееся в нем «мое» имеет «легальный», «юридический» характер. Прекрасно или нет обладаемое как таковое, ценю я или нет его красоту, если оно прекрасно, никак не влияет

* Ср. замечания по поводу отношения обладания в гл. VI.

на тот факт, что оно «мое» и не принадлежит никому другому. Но тот факт, что оно мое, делает его важным для меня. Отношение к собственности само по себе порождает солидарность. Та или иная вещь затрагивает меня, становится объективным благом для меня по той причине, что она моя, что я владею ею. Естественно, может быть и так, что обладаемое само по себе очень дорого мне, например дом благодаря его красоте или прекрасным воспоминаниям, связанным с ним. Конечно, часто бывает даже так, что мы покупаем дом из-за его красоты, и, следовательно, моя покупка мотивируется ценностью; тогда тот факт, что он является моей собственностью, взаимосвязан с ценностным ответом. Но *формальную, легальную категорию «моего»*, основанную на отношении к собственности как таковом, не следует путать с тем отношением, которое проистекает из нашей привязанности к красоте данного объекта.

Это уже совершенно новая связь, основанная на ценности объекта, а не на обладании как таковом. Несомненно, если я привязан к объекту потому, что он прекрасен, и мой интерес к нему носит характер ценностного ответа, то в этом случае тот факт, что данный объект является моей собственностью, приобретает совершенно иной характер. Отраднo, когда новая личностная связь с чем-то прекрасным осуществляется в результате того, что оно является моей собственностью. В этом случае возникает нечто особое. Связь, осуществляемая посредством ценностного ответа, проявляется в определенном аспекте. Здесь объект приобретает значение не потому, что он «мой», — напротив, он имеет его благодаря своей ценности, и то, что он «мой», приносит мне радость, поскольку я люблю его уже по причине его ценности. В то время как при обыкновенном отношении к собственности то, что является «моим», имеет характер продолжения «я» и приобретает значение потому, что является «моим», — при отношении обладания объектом, который

мне дорог из-за своей ценности, «мое» означает более интимную связь со мной; хотя объект и идет, так сказать, ко мне и становится «моим» потому, что является моей собственностью, но при этом обладание имеет значение для меня только *благодаря ценности объекта*. Несмотря на формальное тождество «моего» — поскольку в том и другом случае оно основано на отношении к собственности — только в первом случае тематично расширение «я»; напротив, во втором случае темой является объект как дар — и он становится даром в еще большей степени в результате того, что я им владею: объект как бы движется ко мне и не является никаким «продолжением» меня. Таким образом, мы обнаруживаем еще две весьма различные функции «моего», связанные с собственностью.

*«Мое», возникающее в результате того,
что мы являемся частью чего-либо*

Третий тип «моего», резко отличающийся от двух упомянутых выше и представляющий собой в некотором смысле их противоположность, основан на том, что мы чему-либо принадлежим, являемся частью чего-либо. Когда я говорю «моя семья», «моя родина», «моя партия», то в этом случае речь идет не о том, что является частью меня, как, например, моя нога, или чем я владею, как, например, своим домом. Это «мое» скорее говорит о том, что я являюсь частью чего-либо другого, что оно объемлет меня, что я принадлежу ему.

Однако одного факта моей принадлежности к чему-либо еще недостаточно, чтобы конституировать «мое». Здесь еще требуется, чтобы общность, к которой я принадлежу, не являлась всеобъемлющей в том смысле, что все люди принадлежат к ней. Очевидно, не имеет смысла выражение «мое человечество», поскольку последнее объемлет всех. В этом типе «моего», как и в

вышеупомянутых, имплицитно заключается отграничивание от «твоего», противопоставление того, что находится в особой связи со мной, тому, что в такой связи со мной не находится, а находится в подобной связи с другими людьми. Выражение «моя семья» подразумевает, что существуют семьи, к которым я не принадлежу. Такое отграничивание, однако, не является каким-либо враждебным противопоставлением. Конечно, существует опасность перверсии категории «моего», касающегося принадлежности, свойства быть частью, — как и в случае «моего» в обладании*. Однако такая перверсия имеет иной смысл. Семья, к которой я принадлежу, может приобрести характер расширенного «я» и стать источником моей гордыни. Такая опасность типична для националиста. Источником его гордыни служит нация, к которой он принадлежит. Пока он выступает в качестве частного лица, его поведение может быть скромным. Он может сказать: «О, я незначительный человек, во мне нет ничего необычного, многие люди превосходят меня». Но если дело касается его нации, то он отводит ей первое место среди всех остальных и удовлетворяет свою гордыню в сознании принадлежности к самой великой и значительной нации. Здесь принадлежность становится не расширенным «я», а «преувеличенным», превознесенным «я»: «я» становится большим и важным потому, что является частью чего-то большого.

Однако такая перверсия не может рассматриваться как характерная для данной категории «моего» как таковой. В этом «моем» как таковом не заключено элемента преувеличенного и превознесенного «я». Патриот, который говорит «моя родина», не считает в отличие от националиста, что его страна самая великая и лучшая, и

* Ср. гл. VI, где мы указывали на опасность собственничества.

его принадлежность к ней не служит для него источником гордыни. Его «мое» является выражением глубоко переживаемой принадлежности, в которой он осознает свою ответственность, связь с данной общностью, причем к этому добавляется, как правило, совершенно иной источник «моего», который мы скоро рассмотрим.

Здесь важно выявить как особый тип формальное «мое», проистекающее из объективного факта «быть частью». Этой объективной принадлежности соответствует также «переживание» формальной принадлежности, к которому часто присоединяется совершенно новое переживание «моего», порождаемое любовью к данной общности. Мы даже можем сказать, что это формальное «мое», связанное с общностью, подчинено любви к ней, что особенно ярко проявляется в семейных отношениях. Однако это не мешает тому, чтобы четко отделять это формальное «мое» как таковое от «моего», проистекающего из любви. Оно может проявляться и без всякой любви.

*«Мое», связанное с особой принадлежностью
одного человека другому*

Еще одно «мое» имеет место тогда, когда существует принадлежность и связь с другим человеком. Это может проявляться в трех различных аспектах. Это может быть подчинение вышестоящему, равному по положению и нижестоящему. Когда слуга говорит о «своем хозяине», подданный о «своем» монархе, ребенок о «своем» отце или матери, то это «свое» выражает связь, подчинение или принадлежность вышестоящему. Если же господин говорит о своем слуге или мать о своем ребенке, то в этом случае «свое» выражает связь с как бы «нижестоящим». Такие отношения, естественно, обратимы. То, что для одного является «моим» подчинения вышестоящему, для другого — с необходимостью «моим»

противоположного направления. Более того, этот обратимый характер простирается настолько, что каждый из двоих в таком «моем» определяет как свое подчинение другому, так и подчинение другого самому себе.

Тем самым мы опять-таки имеем в виду такое «мое», которое возникает из взаимного подчинения, а не «мое», происходящее из любви, которое часто объединяется с рассматриваемым здесь «моим», особенно со стороны матери или отца по отношению к своему ребенку, либо со стороны ребенка по отношению к матери или отцу. Но существует также подчинение равных, например товарищей, коллег, братьев и сестер, когда последние близки по возрасту.

Если речь идет об отношениях с вышестоящим лицом — когда мы говорим «мой монарх», «мой господин», «мой отец» — то «мое» совершенно не является выражением расширенного «я». Ибо элемент преданности, подчинение, взгляд снизу вверх четко отличает этот случай от обоих вышеупомянутых, когда речь шла либо о том, что является частью меня, как моя нога, либо о том, что является моей собственностью, как мой дом.

Естественно, здесь также может наблюдаться перверсия. Так, например, аналогично ситуации с националистом, когда принадлежность служит источником гордыни, ребенок может возгордиться какими-либо достоинствами или положением своих родителей. В этом случае будет иметь место не расширение «я», а, как и у националиста, его превознесение, преувеличение.

Также и в случае «моего», которое возникает из отношения вышестоящего к подчиненному, речь не может идти о расширенном «я». Благодаря тому факту, что здесь идет речь о личности, которая никак не может быть объектом собственнических отношений, само по себе «мое» здесь совершенно иного рода, нежели в том случае, когда что-то является частью меня, или в случае обладания.

Но опасность перверсии, заключающейся в отношении к другому как к продолжению своего «я», здесь еще больше, чем в вышеупомянутых случаях, поскольку положение вышестоящего больше способствует скатыванию к такой точке зрения. Это, например, имеет место в той ситуации, когда мать смотрит на ребенка как на часть самой себя или когда господин относится к своему слуге как к собственности.

В «моем», проистекающем из связи с равным — коллегой, товарищем, братом, — опасность рассматривать его как продолжение собственного «я» значительно меньше, особенно в том случае, когда речь идет о коллеге или товарище. Но исключать ее нельзя.

Существующая во всех этих случаях «материальная» связь может приобрести и формальный характер, если она будет подтверждена социальным актом.

Однако существует даже такое «мое», которое связано с формальным единством, порождаемым исключительно социальным актом. Если человек объединяется с другим человеком, становясь его партнером, то «мое» выражает эту связь. Такой вид единства имеет подчеркнутый «мы»-характер, при этом «я-ты» измерение общности не играет никакой роли. В некоторых случаях человек может осуществлять многие действия и принимать решения только совместно. Кроме того, это и само по себе чисто формальное единство, оно как таковое не только не подразумевает никакой взаимной любви или дружбы, но и совершенно независимо от чисто человеческих отношений. Оно даже не апеллирует к таким отношениям. Но это «мое» совершенно отлично от «моего», связанного с расширенным «я» или с отношением к собственности. Оттого, что партнер имеет равные со мной права, что мы имеем общие задачи, «мое» ни в коем случае не приобретает характера расширенного «я», но оно в столь же малой степени становится и частью чего-либо. Это такой тип единства, при котором оба

человека находятся на одном уровне: другой человек в той же мере является моим партнером, что и я — его. Это такое единство, которое при определенных обстоятельствах становится необходимой частью повседневной жизни, но существенным здесь является, во-первых, его формально-юридический характер; во-вторых, выраженный «мы»-тип и, наконец, уважение к правам другого человека, представляющее собой основу такого единства. Сюда могут добавиться любые другие отношения и конституировать новое «мое». Но здесь нам важно отметить такое «мое», которое строится на этом единстве как таковом и которое является результатом социального акта.

*Первичная данность «переживания
родины» и заключенное в нем «мое»*

Но мы должны обратиться к еще одному очень важному «моему», типичным выражением которого является «чувство родины» в широком смысле этого слова.

При этом мы имеем в виду не связь, возникающую из объективного факта натурализации, поскольку такое «мое» есть разновидность рассмотренной выше принадлежности. Мы имеем в виду специфическое чувство родины, предполагающее целый ряд факторов, но представляющее собой первичный феномен. Оно предполагает родственность окружающему, ощущение укрытости в данном окружении, а если это родина в буквальном смысле слова, то и длительную жизнь в данной местности, причем переживания ранней юности играют здесь особую роль. В чувстве родины неизбежно заключен элемент любви. Тот, кто ощущает страну, город, деревню как свою родину, кто живо чувствует свою укорененность в них, счастье, что дарит ему пребывание там, — такой человек также и любит их. Но мы опять-таки должны отличать «мое», приистекающее из чувства родины, от

«моего», являющегося следствием, результатом любви, на котором мы еще в дальнейшем подробно остановимся. Различие того и другого проявляется уже в том, что чувство родины влечет за собой не всякая любовь к кому-нибудь месту.

Важным фактором здесь является, прежде всего, родственность. Последняя — это больше, чем обычное знание или привычка к чему-либо. Мы лучше поймем сущность «родственности», если рассмотрим ее противоположность — «чуждость».

Для феномена чуждости характерно прежде всего то, что мы находимся в такой обстановке, к которой не видим подходов, которой не понимаем и которая поэтому ничего не говорит нам. Типичный пример чувства отчуждения — это нахождение в стране, языка и обычаев которой мы не знаем. Чувство отрезанности, изоляции — даже «затерянности» — типично для настоящей «чуждости».

Мы не понимаем людей, они не понимают того, что мы говорим; мы не ориентируемся в ситуации, не понимаем, что происходит; мы изолированы, не можем пробиться к другому человеку.

Своеобразие «чуждости» ярко проявляется при сравнении ее с новизной. Что-то может быть для нас совершенно новым, но если оно понятно нам, если мы знаем к нему подходы, оно ни в коем случае не «чуждо». Чуждость угнетает, новизна — нет, она даже может специфически радовать.

Это обстоятельство затемнено тем, что встречаются люди, которые столь консервативны, что им кажется чуждым все неизвестное, непривычное им. Для них чуждо все новое. Но это результат особой предрасположенности и поэтому не снимает объективного различия между «чуждостью» и «новизной». Таким людям свойственно непонимание нового — оно представляет для них препятствие, которое может быть преодолено только в результате

частых повторных контактов с новым, прежде чем это новое будет что-то говорить им.

Это явление наблюдается в некоторых областях также и у людей, не склонных к специфическому консерватизму. Например, когда они слушают сложное музыкальное произведение, то вначале оно кажется им книгой за семью печатями, и только на второй или на третий раз оно начинает что-то говорить им. Легкая же вещь доступна им с первого раза. Решающим моментом для «чуждости» является таким образом не новизна или неизвестность чего-либо, а его понятность нам, обращенность его к нам и доступность для нас.

Но эпитет «чуждый» используется также и в тех случаях, когда что-то из-за своего содержания совершенно не может найти во мне отклика и поэтому я не вижу пути к нему, даже если и знаком давно с данным явлением. Однако в этом случае слово «чуждый» употребляется в переносном смысле. Оно здесь скорее обозначает другое — то, что точнее выражается фразой: «Это не близко мне». Подлинного феномена чуждости нет до тех пор, пока отсутствует момент «невозможности пробиться к объекту», изоляции.

Очевидно, было бы неуместно называть всего лишь чуждыми вещи, которые из-за своего объективного содержания кажутся мне недостойными. Несомненно, нелепо говорить о тоталитарных системах, таких как национал-социализм или коммунизм, что они чужды нам. Неприятие любого зла, всего неистинного по своей сути намного превосходит чувство отчуждения. Во-первых, отчуждение неизбежно субъективно — объект чужд мне и поэтому не обязан быть чуждым кому-то другому, в то время как обнаружение чего-либо недостойного или неистинного является по своей сути объективной констатацией, не содержащей в себе отношения ко мне или к какому-либо другому субъекту. Во-вторых, то неприятие,

которое необходимо при обнаружении недостойного или неистинного, является несравненно более радикальным и качественно иным, нежели то, что выражается в чувстве отчуждения.

Но специфического чувства отчуждения не вызывают и все те вещи, которые всего лишь далеки нам, антипатичны и которые, следовательно, имеют общий элемент с «чуждым». Люди, которые нам несимпатичны, но которых мы хорошо знаем, могут раздражать нас своим присутствием, угнетать, но это не будет специфической «потерянностью», которую мы ощущаем по отношению к людям, язык которых мы не понимаем.

Более того, в переживании «чуждости» в буквальном смысле этого слова не заключается субъективного неприятия другого человека: это в первую очередь не содержательно неприятное «против шерсти», а «потеря почвы под ногами». Чуждость порождает определенный страх, а не раздражение или антипатию.

Нельзя игнорировать различие между «чуждым» и «неприятным» и тем, что «не близко», только потому, что мы в переносном смысле можем сказать о каком-нибудь неприятном или далеком от нас явлении или образе мыслей, что «оно чуждо нам».

Может случиться и так, что человек, вынужденный жить с людьми, которых он давно знает, но умонастроения которых далеки ему и совершенно антипатичны, переживает настоящую духовную «ссылку», изгнание на «чужбину».

Такая ситуация аналогична буквальному переживанию чуждого, так как в этом случае происходит своего рода «искоренение из родной почвы». Однако настоящая аналогия будет иметь место только в том случае, когда «антипатичное», «далекое от меня» полностью меня окружает, и при этом ощущается изоляция от конгениального мне мира. Обычное столкновение с антипатичным

или «далеким» не вызывает подлинно аналогичного «чувства отчуждения».

Это весьма показательно, так как элемент «потерянности», «изоляции», «отрезанности», который в случае переживания «чуждости» в буквальном смысле этого слова обусловлен непониманием, невозможностью достигнуть объекта, заменяется здесь состоянием отрезанности от привычного конгениального окружения, состоянием «незащищенности» перед лицом антипатичных людей. Итак, мы видим: «чуждость», которая, как правило, предполагает непонимание, невозможность подхода, может по аналогии обуславливаться и необычными обстоятельствами, когда мы оказываемся среди людей, хотя и хорошо знакомых нам, однако антипатичных и далеких от нас.

В обоих случаях наблюдается отчуждение, которому свойствен элемент «искоренения», «затерянности», «потери почвы под ногами».

Однако различие между этими двумя случаями, заставляющее нас говорить об аналогии, заключается в том, что в ситуации «далекого», антипатичного окружения превалирует страдание в связи с его качественными, содержательными свойствами, а в случае «буквальной» чуждости — чувство «страха». Отличием является и то, что «буквальная» чуждость может иметь временный характер, мы можем рассматривать ее как то, что со временем будет преодолено, поскольку она не коренится в природе данного явления. Напротив, в случае чуждости по качественным причинам не может быть ощущения того, что эта чуждость временная, что она со временем пройдет. Общим является чувство «незащищенности».

Теперь отчетливее видно своеобразие родственности, специфической противоположности чуждости. Здесь также идет речь о субъективном ощущении. Что-то всегда родственно «кому-то». Кроме того, это больше чем обыкновенное подробное знание, простая привычка.

Ощущение родственного заключает в себе элемент счастья, «важное для меня», отклик во мне. При этом не играет решающей роли то обстоятельство, является ли это «важное для меня» следствием привычки, формальной «внедренности» в мою жизнь, как это происходит у специфически консервативных людей, или оно, помимо этого, требует особого качества того или иного объекта, как это имеет место у неспецифически консервативных людей. В ощущении родственности как таковом помимо знания соответствующего объекта всегда заключается элемент «симпатии», «благотворности», «доступности».

Но этот благотворный элемент в родственности с необходимостью предполагает вовлеченность в мою жизнь, интимность в отношениях с «родственным»; родственное имеет некий сладкий привкус, поскольку в нем в какой-то мере отражается ритм непрерывности нашего существования. То, что во многих ситуациях ко мне взывает мое прошлое, придает рассматриваемому чувству элемент связи настоящего с прошлым, это какое-то интимное эхо в нашей жизни, это какая-то «старая дружба». Разумеется, здесь всегда предполагается соответствующее содержание. Нечто болезненное, угнетающее, отталкивающее никогда не будет иметь такого характера, даже если мы хорошо знакомы с ним и оно сопровождает нас в нашей жизни — оно будет иметь характер «старой вражды», а не старой дружбы.

Таким образом, когда речь идет о родине, о местности, городе, стране, в которой мы выросли и которую ощущаем как родину, то в первую очередь нужно отметить этот элемент родственности. Феномен родины всегда включает в себя родственность места в ее позитивном смысле.

Но к этому добавляется еще один элемент — элемент защищенности, который, как легко видеть, выходит за пределы родственности. Родина, так сказать, любовно объедает человека, он известен людям, общнос-

ти родины; он чувствует, что его знают, что он принят. Родина не только родственна нам, но мы также чувствуем, что и мы родственны ей. Чувство защищенности связано не только с людьми данной страны. Хотя это и является чисто субъективным впечатлением, которому не соответствует никакая экстраментальная реальность, однако человеку, возвращающемуся на родину после долгого пребывания на чужбине, кажется, будто его «приветствуют» родные горы, деревья, луга. Это замечательно рисует Айхендорф в своем «Шалопае»*:

Верные горы стоят в дозоре:
Кто там приближается по полю издалека
Тихим ранним утром?
Но я смотрю на горы
И смеюсь от удовольствия,
И, вдыхая свежий воздух,
Выкрикиваю одновременно пароль и отзыв:
«Да здравствует Австрия!»
И тут меня узнает вся округа,
Меня приветствуют ручьи и милые птички,
И леса по народному обычаю,
Сверкает голубая глубина Дуная,
И башня св. Стефана выглядывает издалека из-за гор
И любезно смотрит на меня,
Ее только что не было видно, и вот уже она приближается...
Да здравствует Австрия!

В чувстве родины к защищенности прибавляется также особая форма «принадлежности», укорененность нашего существования в данной местности. Эта укорененность, очевидно, является особой формой «принадлежности». Это не только «быть частью», но и «приисходить отсюда», в этом заключен определенный элемент «традиции».

* Aus dem Leben eines Taugenichts, гл.9, Ansbach 1955.

Такая укорененность, естественно, играет важную роль и в принадлежности к семье. Ведь семья, как правило, — это маленькая родина. Но «чувство родины», которое мы испытываем в семье, является чем-то новым по сравнению с ощущением себя «частью чего-то», и поэтому мы еще не упоминали этот аспект семейной жизни, поскольку мы говорили только о таком «моем», которое основано на свойстве «быть частью чего-либо».

Укорененность в родине подразумевает, что мы приобрели здесь весь свой опыт, что здесь мы пробудились к духовной жизни, что в этом окружении мы развивались, что здесь мы как бы вросли в жизнь. Здесь нам открылась в своем величии природа, здесь нам открылся мир «другого» и «нас», здесь мы испытали счастье и муки. Наконец, с этой «укорененностью», для которой особенно характерен элемент пробуждения к полноценной жизни, тесно связан элемент ассоциирования событий нашей ежедневной жизни, причем под «ежедневностью» мы подразумеваем не повседневные дела, а прежде всего глубокие переживания, пронизывающие наше ежедневное существование. Это церковь, куда мы ежедневно ходим к св.мессе, это то место, где мы любили, где нам открылась красота природы или искусства. Ведь мы ассоциируем с объемлющим нас пространством все, что мы там пережили: с домом, в котором живем, с местностью, в которой разворачиваются касающиеся нас события. Здесь играет роль именно протекание нашей жизни — постоянный опыт в одном и том же месте. Конечно, важная связь с местом может возникнуть и в случае однократного события. Это произошло в местах крупных исторических событий — в Ватерлоо, на Аркольском мосту, при Марафоне — и в еще более реальном, значительном смысле в местах сверхъестественных событий, которые потом сделались местами паломничества, например Лурд.

Но когда речь идет о родине, то здесь происходит постоянное ассоциирование с местом всех наших значительных переживаний, а также и второстепенных. Место дорого нам, мы почитаем его потому, что пережили там нечто особенное, — но чувство родины требует постоянной ассоциации событий нашей жизни с данным местом.

Все эти элементы, содержащиеся в чувстве родины, составляют совершенно особую форму «моего». Как отмечалось, ко всему этому присоединяется и любовь к родине, которая, однако, представляет собой новый источник «моего», хотя и то и другое органично взаимосвязано в «моей» родине.

Но необходимо решительно подчеркнуть, что «родина» совершенно не обязательно должна быть тем местом, где мы родились и выросли. Во-первых, в нашей жизни могут произойти изменения, и наша бывшая родина может быть вытеснена другой. Ведь часто говорят о той или иной стране или местности, что «она теперь стала нашей родиной».

Но мы можем также говорить о родине и в более широком и еще более глубоком смысле. Нисколько не умаляя ценности и глубины чувства родины в буквальном смысле, тем не менее можно сказать, что существует еще более значительная родина. Для католика истинной родиной является св. Церковь. Она является таковой для него постольку, поскольку здесь он в совершенно новом и более реальном смысле укоренен в сверхъестественном существовании — не только потому, что он крещен ею, но и потому, что с восприятием благодатной жизни неразрывно связана принадлежность к св. Церкви и он поддерживает свою сверхъестественную жизнь только как ее член. Но мы говорим здесь о таком чувстве родины верующего, когда он ощущает св. Церковь как истинную и окончательную родину, как мать, которая любовно объемлет его, в которой глубоко укрыто его

существование — и речь здесь идет о такой укрывтости, которая превосходит все земное. Если он обладает истинным *sentire cum ecclesia* (сопереживанием церкви), то он дышит воздухом родины, стоит только ему вступить в храм, присутствовать на мессе, слышать григорианский хорал, в какой бы стране при этом он ни находился.

Существует много аналогий этой религиозной родине — родине в самом высоком и глубоком смысле, которые, естественно, не претендуют на то, чтобы быть истинной и последней родиной, однако представляют собой некую духовную родину. Аналогия самой высокой, религиозной родине заключается в том, что чувство родины здесь возникает не в результате продолжительной жизни в том или ином окружении, как это имеет место в случае «буквальной» родины, а исключительно в результате родственности нам того или иного явления. Так, оказавшись впервые в определенном духовном окружении, мы можем почувствовать, что оно является нашей настоящей родиной.

Разумеется, бывает и так, что мы только по прошествии некоторого времени вживаемся в такую «духовную родину», — когда мы можем в ней обосноваться, только прожив продолжительное время в соответствующей обстановке. Так, например, для Винкельмана родиной был Рим; Вена стала родиной для Шлегеля. Когда мы говорим о «чувстве родины» как о первичном феномене, то при этом имеем в виду не «буквальное», а то, что является общим для религиозной родины, духовной родины и родины в буквальном смысле: укорененность, родственность, защищенность. Ибо состояние натурализации основано на метафизическом положении человека. Необходимость «защищенности», с одной стороны, связана с тварностью, а с другой — с личностной природой человека. Существуют попытки жить без защиты, но они иллюзорны. Без защищенности не может быть никакого истинного счастья, раскрепощенной жизни,

прежде всего — никакой жизни в истине. Такая жизнь была бы истинной только до определенного предела, ведь незащищенность переживалась бы как отчаяние.

Разумеется, истинная, окончательная защищенность — это укрытость в Боге, в Его любви. Но существует много аналогичных «защищенностей» и в тварном мире. Развитие человека от его рождения до относительной самостоятельности также демонстрирует нам классическую роль защищенности. Чувство защищенности является одним из основных переживаний ребенка. Как авторитет родителей — это прообраз авторитета Бога, так и защищенность в семье является отдаленным отражением защищенности в Боге. Но первичным феноменом человеческой психики является не только чувство защищенности, в ее структуре коренится не только потребность в защите, — характер «первичного феномена» также имеет и «чувство родины», которое, как мы видели, включает в себя защищенность. Сущность человека составляет и укорененность в чем-либо, состояние натурализации. Даже если человек не имеет родины в буквальном смысле, например, в том случае, если его родители постоянно переезжали из страны в страну и брали его, когда он был ребенком, с собой, а когда он вырос, то и сам менял свое местожительство, то все равно ему знакомо чувство родины в духовном смысле. Как я писал в своей книге «Метафизика социального», каждый человек включен в сферу определенных объектов и ценностей, как, например, все отношения с другими людьми принадлежат общей ценностной сфере. И та основная сфера, в которую он включен, и есть его духовная родина, там он и дышит воздухом родины. Для ученого духовной родиной является мир науки: в нем он чувствует себя как дома, там его радостно принимают и «защищают». Точно так же для художника «родиной» является мир искусства. Однако включение в сферу определенных объектов

и ценностей происходит не только в профессии, которая заполняет всего человека, которой он полностью отдается. В аналогичную сферу включен каждый человек. Для этого достаточно, чтобы он был особым образом подчинен какой-либо ценностной и объектной сфере и разобрался в ней.

« *homo religiosus*» — это такой человек, который натурализован прежде всего в религиозной сфере — и притом субъективно, поскольку объективно этой сфере подчинен, естественно, каждый человек.

Этих замечаний достаточно, чтобы подчеркнуть классическое значение «чувства родины». Человек с неизбежностью имеет родину, и то «мое», что заключено в переживании ее, является полноценным «моим» особого рода. В таком «моем» нет опасности перверсии в смысле расширенного или преувеличенного «я», с которой мы сталкиваемся в национализме. Наоборот, в чувстве родины, в возникающем из последнего «моем» содержится элемент благодарности, связи нашего «я» с объемлющей нас действительностью, при этом мы не столько являемся ее частью, сколько ощущаем свою укорененность в ней, защищенность. Защищенность — это нечто противоположное гордыне: в отличие от самовозвеличивания, от иллюзорного чувства собственной силы и безопасности в ней заключается признание потребности в прибежище, в ощущении своей безопасности как результата того, чем мы сами не являемся.

Такое «мое», основанное на чувстве родины, четко отличается, как мы ясно видим, от «моего», связанного с тем, что нечто является частью меня, а также от «моего», обусловленного обладанием. Но оно отлично и от «моего» «причастности» к чему-либо, «принадлежности», так же как и от «моего», основанного на подчинении вышестоящему. Несомненно, оно имеет больше общего с последним, чем с двумя первыми. Однако оно представляет

собой нечто новое и по сравнению с последним. Нас не должно вводить в заблуждение то обстоятельство, что оно часто идет рука об руку с «моим» принадлежности к чему-либо. Мы уже неоднократно отмечали, что совместное проявление, своего рода «симбиоз», не снимает различия между соответствующими вещами. Воля всегда связана с мыслью, она не проявляется без последней, и тем не менее они резко отличаются друг от друга. Совместно проявляться и иметь ярко выраженную связь могут даже совершенно противоречащие друг другу вещи: к примеру, гордыня закрадывается в такие установки, которые совершенно противоположны ей. Но даже в том случае, когда вещи по своей сущности совершенно не противоречат друг другу и к тому же органически взаимосвязаны, их не следует только по этой причине считать тождественными.

«Мое» родителей, «мое», основанное на принадлежности к нации, может быть столь органически взаимосвязано с «моим», заключенным в чувстве родины, что это будет единым переживаемым «моим». И все же «мое», возникающее из причастности, отличается от «моего», обусловленного чувством родины. Мы ясно это видим в тех случаях, когда оно проявляется без связи с чувством родины.

«Мое», возникающее из любви

Теперь мы должны обратиться к важнейшему в нашем контексте «моему», а именно к «моему», возникающему из любви, которое по сравнению со всеми вышеупомянутыми представляет собой нечто совершенно новое. Это «мое» основано исключительно на том факте, что нечто благодаря своей ценности и особой близости мне становится для меня объективным благом, входит в мою личную жизнь.

Такое «мое» радикально отличается от первого типа «моего» — естественной, нерасторжимой связи с самим собой. Когда я не только ценностноответно отдаю должное какой-нибудь стране, произведению искусства или другому объекту, но и из-за их красоты отвожу им в своей душе особое место — когда я их люблю, — то в этом случае из такой любви возникает определенное «мое». Здесь ясно видно отличие от естественной солидарности. В случае последней объект приобретает значение благодаря тому, что он мой. В нашем случае он становится моим потому, что я люблю его из-за его ценности. То же самое различие наблюдается и в случае «моего», основанного на том, что объект важен для меня лишь постольку, поскольку он является моей собственностью: также и в этом случае мы имеем расширенное «я» — в случае же «моего», возникающего из любви, нет никакого расширенного «я» — «мое» является результатом ценностного ответа.

Чрезвычайно важно четко разделить эти два типа «моего»: то, которое основано на расширенном «я», — и результирующее из любви, поскольку здесь находится главный источник многих заблуждений, например стремление вывести всякую любовь из «себялюбия». Вопрос о том, почему то или иное принадлежит к моей личной жизни, почему и в каком смысле оно является «моим», имеет решающее значение. Разумеется, это особо актуально в случае любви в собственном смысле слова — любви к человеку. Благодаря тому, что я люблю человека — будь то дружеской или супружеской любовью — он становится «моим» в той мере, в какой он становится объективным благом для меня. Это происходит, конечно, благодаря его ценности, но также и потому, что помимо ценностного ответа возникает необыкновенная личностная связь с ним и он становится частью моей личной жизни. Более того, он становится «моим» лишь постольку, поскольку я говорю ему: «Я — твой». Такое «мое»

настолько противоположно расширенному «я», что оно, наоборот, вырастает из преданности другому человеку.

Но возникающее из любви «мое» резко отличается также и от всех других видов «моего», на которые мы указывали: как от «моего», проистекающего из того обстоятельства, что человек является частью чего-то другого, так и от материального «моего», основанного на подчинении другому лицу, или от формального «моего», являющегося результатом социального акта. Но в то время как «мое» расширенного «я», а также «мое», связанное с обладанием, несовместимы с «моим» любви и противоположны последнему, — напротив, только что упомянутые формы «моего» не только могут сосуществовать с любовью, но и органически взаимодействовать с ней. Мы даже видели, что некоторые из них требуют своего завершения в любви, т. е. по своей сути подчинены ей, как в том случае, когда говорят «моя мать», «мой ребенок». Мы еще рассмотрим осуществление «моего» любви в браке, который сам по себе является результатом особого социального акта, консенсуса.

В особенности же показательна ситуация, связанная с родиной в ее разнообразных значениях: когда «мое» укрытости и укорененности, как правило, сопряжено с любовью. Но хотя между любовью и вышеперечисленными формами «моего» — за исключением расширенного «я» обладания — существуют многообразные, важные связи, однако возникающее из любви «мое» — это нечто совершенно иное, нежели все другие его формы. Нечто становится «моим» потому, что оно тронуло мою душу своей ценностью, стало благодаря ей объективным благом для меня и, прежде всего, потому, что я его люблю. Такое «мое» является исключительно плодом любви и не обусловлено никаким иным фактором. Но здесь нужно отметить еще и следующее. По отношению к людям существует совершенно новая возможность *ipso*, и к

этому объединению с любимым человеком, как мы уже видели, стремятся во всех видах любви, хотя и различным образом. И такое *unio*, на которое направлено *intentio unionis*, осуществляется, как мы уже знаем, только во взаимной любви. Когда *unio* достигнуто, возникает совершенно новый тип «моего». Хотя всякая основанная на ценности любовь как таковая имеет своим следствием некое «мое», однако это последнее еще не является тем «моим», на которое направлено *intentio unionis*. Его мне может дать только ответная любовь другого человека. Он будет «моим» в этом новом смысле только тогда, когда скажет мне: «Я — твой». Однако он будет таковым только в том случае, когда его «я — твой» встречается с моим «я — твой» или когда его «я — твой» сказано навстречу «моему», которое уже возникло из моего «я — твой». Тогда и возникает взаимное, совершенно новое «мое».

Мы уже говорили в главе VI о том, что такое «мое» ни в коем случае нельзя рассматривать как форму обладания или собственности. Поэтому здесь нет необходимости возвращаться к этому. Но нам важно понять, что как бы ни отличалось это совершенно новое «мое», которое существует только по отношению к людям и которое может возникнуть только из взаимопроникающих взглядов любви, оно является счастьем не потому, что как бы оказывается в сфере расширенного «я». Так думать было бы огромным заблуждением. Счастье *unio* с любимым основано исключительно на любви; абсолютно интеллигибельным является тот факт, что *unio* приносит глубокое счастье потому, что я люблю другого человека, и пытаться выводить его из чего-то другого — это типичная философская ошибка: искать плоского объяснения там, где мы очевидным образом имеем высокую интеллигибельность — или можно сказать и по-другому: искать обоснования там, где ситуация оче-

видна сама по себе, стоит только дать себе труд заглянуть поглубже.

Прежде всего, необходимо понять, что самый высокий из всех возможных союз между людьми во взаимопроникающих взглядах глубочайшей, связанной с Христом супружеской любви — единение и отождествление личных жизней — ни в коем случае не приводит к тому, что любимый человек становится нашим расширенным «я». Ибо «основным словом» такого отождествления личных жизней является: «твоя жизнь — это моя жизнь», «я — это ты», жертвенность, принесение в дар самого себя. Здесь воистину отдать себя — значит обрести себя, принеся в дар — принятие дара. Несомненно, *unio* возникает не только из энергии одностороннего дарения, но и из обоюдного дара. Союз основан на взаимном дарении самого себя и является противоположностью любому расширенному «я» или «присвоению». Это ясно видно хотя бы из того, что когда нас кто-нибудь любит, а мы не отвечаем подобным же образом на его любовь, то с нашей стороны не возникает подлинного «моего» и, прежде всего, окончательного «моего» истинного союза.

*«Мое», возникающее из согласия в браке
и «мое» любви*

От этого чисто материального, личностного *unio* нам следует отличать формальный личностный союз, являющийся результатом согласия в браке.

Такое единство само по себе предназначено быть новой реализацией вышеупомянутого материального *unio*, заключающей в себе отождествление личных жизней. Но формальный *unio* брачного союза, конституирующий такую общность, сам по себе является неким новым и может существовать даже тогда, когда отсутствует материальный *unio*, хотя это и весьма неадекватная ситуация.

В нашем контексте важно увидеть, что такой *unio* также конституирует некое «мое». Когда мы говорим «мой муж», «моя жена», то при этом имеем в виду именно такой *unio*. Если этот формальный *unio* является воплощением материального *unio*, то соответствующее «мое» не отличается от «моего», возникающего из взаимопроникающих взглядов любви — в противоположность «моему», представляющему собой расширенное «я». В таком случае это выражение нового, счастливого воплощения *intentio uniois* любви, такое «мое», которое происходит из взаимного «я — твой».

Если же консенсус возникает не из взаимопроникающих взглядов любви, если он мотивирован какими-либо практическими соображениями, то тогда мы имеем дело с чисто формальным «моим», о котором мы говорили выше, — с таким «моим», которое является следствием социального акта.

Высшим типом единства, возникающим в результате социального акта, является, конечно, брак, который конституируется через согласие. Смысл и назначение согласия несравнимы со значением всех прочих социальных актов*.

Согласие есть социальный акт, который по своему смыслу призван увенчать воплощенный в супружеской любви, желанный *unio*. Этот акт, однако, не теряет своей значимости и действенности, даже если он осуществляется без взаимной любви, как бы неадекватен он в таком случае ни был и, так сказать, лишен души в результате отсутствия любви.

Брак как формальная общность осуществляется благодаря согласию даже тогда, когда не осуществляется

* Определенной аналогией согласию является религиозный социальный акт вступления в орден.

любовного союза, который является душой брака и сообщает последнему его возвышенный характер.

В нашем контексте важно понять, что «мое», имеющее место в браке, который заключен не по взаимной любви, а исключительно на основе социального акта согласия, принадлежит тому типу «моего», который встретился нам при рассмотрении партнерства. Но, естественно, в данном случае единство гораздо глубже, этот уникальный акт согласия представляет собой слияние внешних личных жизней. И даже если он теряет свою подлинную функцию — важное внешнее выражение вытекающего из взаимной любви отождествления личных жизней — тем не менее он приводит к уникальной формальной общности, а не только к формальной связи. Поэтому насколько важно подчеркнуть, что имеющее здесь место «мое», выражаемое словами «мой муж», «моя жена», отличается от «моего» любви, настолько же важно и увидеть, что такое «мое» решительным образом отличается от расширенного «я» или «причастности» к чему-либо.

Такое «мое» тесно связано с обязанностями по отношению к «партнеру», с ответственностью за него, за его благополучие, с уважением к его правам. Мы неоднократно говорили о таком типе солидарности с человеком, когда мы рассматриваем последнего как часть самих себя, например в том случае, когда муж, не любя свою жену, очень чувствительно воспринимает нелюбезное обхождение с ней, поскольку тем самым задевается его честь. «Мое», основанное только на подобной солидарности, мы назвали «моим» расширенного «я». Теперь нам важно четко отделить от «моего», связанного с расширенным «я», такое «мое», которое возникает исключительно из согласия в так называемом «браке по расчету», т. е. в браке, который заключается не по взаимной любви и в котором и впоследствии не возникает супружеской любви. Личность другого человека рассматривается в

этом случае не как часть меня самого в смысле расширенного «я», — он становится моим партнером в нашей совместной жизни, по отношению к которому у меня такие же обязанности, как и у него по отношению ко мне. Здесь имеет место некое формальное «мое» со связанным с ним соответствующим формальным «твоим», формальное «мое» взаимных обязательств, прав на другого человека, общности интересов, — «мы», при котором оба партнера стоят на одной ступени.

Но решающим обстоятельством здесь является то, что другой человек дорог мне, играет важную роль в моей жизни постольку, поскольку он «мой муж» или «моя жена». «Мое» рождено не ценностным ответом, а социальным актом: любимый человек является моим не потому, что я его люблю и эта любовь есть ответ на его достоинства, — ситуация обратная: он мне дорог потому, что он мой.

Изучая здесь коренное отличие двух типов «моего» — когда что-то становится «моим» потому, что оно очень ценно для меня, и когда оно становится дорогим и важным для меня потому, что оно «мое» — мы должны отметить, что для нашей падшей природы существует опасность и в браке, являющемся венцом взаимной любви и потому содержащим в себе «трансцендирующее» мое, при определенных обстоятельствах впасть в такое «мы», которое имеет характер расширенного «я». Это часто происходит в случае конфликта с третьими лицами, прежде всего с другими супружескими парами.

*Родители — ребенок — отношения и
«мое» любви*

Гораздо более сложную проблему мы имеем в «моем» родительской любви и любви ребенка к своим родителям, так как здесь, очевидно, речь идет о изначально данном единстве, которое не возникает из любви. Родители

являются объективно родителями ребенка, до всякой установки последнего по отношению к ним, а ребенок является «их» ребенком до всякого ценностного ответа на его существование и независимо от их любви к нему.

Мы уже указывали на тот тип материального «моего», который конституируется из объективного подчинения: мы видели, что он может не только сосуществовать с «моим» любви, но и органически быть с ним связан, даже быть направленным на завершение союза любви. В случае родительской любви и любви ребенка к родителям нам следует предварительно рассмотреть отношение между таким «моим» и «моим», возникающим из любви, для того чтобы ясно увидеть, что любовь не основана на «моем» принадлежности, не мотивируется этим «единством».

Объективная принадлежность или единство, конечно, изначально даны нам в отношении детей к родителям. Дети принадлежат родителям еще до того, как полностью осознали себя, а в отношении родителей к своим детям хотя объективная принадлежность и не дана изначально, однако возникает независимо от любой установки по отношению к ребенку в силу того факта, что они его родили. Но в обоих случаях на любви друг к другу не основана не только эта объективная принадлежность, но и переживаемая принадлежность, переживаемое «мое». Ребенок открывает для себя, что родители являются «его» родителями. Как только он получает представление о людях, являющихся его родителями, он ощущает их принадлежащими ему, и родителями также переживается принадлежность их ребенка *им*. Уже во время беременности они ждут «своего» ребенка — независимо от ценностного ответа на его существование как конкретной личности. Но, как мы уже видели, родительская любовь и любовь ребенка к своим родителям не основана на единстве. Будет ошибкой думать, что един-

ство, понимаемое как расширенное «я», мотивирует любовь. Здесь, конечно, другая ситуация, нежели в случае дружеской или супружеской любви. Здесь «мое» не является следствием любви. Здесь мы не можем сказать, что ребенок является «моим» лишь постольку, поскольку мы его любим и эта любовь есть ценностный ответ: он не стал «моим» в результате того, что он так дорог мне. Но в то же время мы не можем и сказать, что он мне дорог только потому, что он мой.

Проблема мотивировки в родительской любви и в любви ребенка к родителям гораздо сложнее и не ограничивается простыми рамками изначально данного «моего». Мы надеемся подробно рассмотреть ее во втором томе, где родительской любви и любви ребенка к своим родителям будет посвящена отдельная глава. Однако, как мы уже видели, совершенно неверно думать, что единство, которое обосновывает здесь «мое», является *мотивом*, основанием любви. Здесь имеют место многие другие моменты, например объективная связь через Бога, попечение, связь с любовью между супругами, ценностный ответ на «обнаженное», пока еще неоформленное «человечество» ребенка и — в случае любви ребенка к своим родителям — принятие в родительскую любовь, роль родителей как благодетелей и многое другое.

Но здесь нас интересует именно то обстоятельство, что в отношениях между родителями и детьми существует также и переживаемое «мое», основанное на чисто объективной связи и также отличающееся от «моего», которое является следствием любви. Как правило, у родителей наблюдается предвосхищающая любовь к своему ребенку. Эта любовь не основана не только на объективном «моем», но и на переживании «моего»: она лишь сопряжена с возникновением «моего».

Эта любовь обычно появляется у родителей, когда они ждут ребенка — и именно «своего» ребенка. Мы

говорим «обычно» потому, что иногда ребенок не является желанным и его рождения ожидают со страхом. В этом случае нельзя говорить о предвосхищающей любви. Но этот случай не представляет для нас интереса, поскольку нашей темой является мотивировка родительской любви.

Эта любовь есть ответ на то, что Бог позволил им участвовать в становлении нового человека, что это существо таким таинственным образом доверено им и что оно представляет собой плод их взаимной любви. Предвосхищающая любовь становится при рождении ребенка — когда новый человек, столь удивительным образом помещенный Богом в их сердца, предстает перед ними как самостоятельное создание — одновременно ценностным ответом на красоту этого человека как *imago Dei* (подобия Божьего). Драгоценность человеческого существа — еще неоформившегося и «обнаженного» — его достоинство любви как бы «адресуется» родителям совершенно необыкновенным образом. Драгоценность этой человеческой личности особенно ярко сияет на фоне того, что этот ребенок увидел свет мира благодаря им, что он таинственным образом доверен им Богом, завоевал их сердца. Поэтому такая любовь, еще до того как она стала ценностным ответом на особую красоту индивидуальности ребенка, уже с самого начала является ценностным ответом и тесно связана с объективно существующим «моим» и с переживанием этого формального «моего». Объективное «мое» и «мое» любви переплетены здесь *ab ovo*, они с самого начала идут рука об руку в отличие от «моего» супружеской пары, когда материальное «мое» любви приводит к формальному «моему» брака — или формальное «мое» брака становится воплощением материального «моего» любви.

Но, как мы уже сказали, «мое» объективной связи не является причиной любви к ребенку, оно не обосновывает и не мотивирует ее*.

Истинная, духовная любовь к ребенку не мотивируется объективным «моим», но многое, связанное с конституированием формального «моего», играет определенную роль и в мотивации любви. То и другое, как уже сказано, идет рука об руку.

То, что объективное «мое» также и в этом случае отличается от «моего» любви, можно усмотреть уже из того, что оно остается даже тогда, когда нет никакой любви. Даже если отсутствует любовь, для родителей, как и для детей, имеет силу не только объективная связь, но и основанное на этой связи переживание «моего». Особенно часто это происходит тогда, когда дети вырастают и между ними и родителями исчезает любовь. И несмотря на это, остается «ощущение моего», являющееся выражением неразрывной, объективной связи.

Остаются обязанности, основанные на этой объективной связи: обязанности родителей по отношению к детям и обязанности детей по отношению к родителям.

Здесь нам важно лишь понять, что такое «мое» отличается от «моего», возникающего из любви, даже в том случае, когда — как в случае отношений между родителями и детьми — оно тесно переплетено с послед-

* Это наблюдается только в случае квазиживотной любви, когда мать относится к своему ребенку прежде всего как к части своего тела и по этой причине элементарно привязана к нему. Однако такая привязанность, сама по себе не являющаяся чем-то негативным, очевидно, не представляет собой подлинной любви. Это не духовный акт, этот инстинктивная, элементарная связь, элементарная солидарность. В случае такой солидарности выражение «мой ребенок» конечно приобретает оттенок расширенного «я». Однако здесь существует много привходящих факторов, которые мы подробнее разберем только во второй части нашего рассмотрения этого вида любви.

ним. Ибо и без любви такое «мое» объективной принадлежности остается существенной реальностью.

В заключение мы можем сказать следующее. Мы видели, что «мое», возникающее из любви — и совершенно по-новому из взаимной любви — не имеет ничего общего как с расширенным «я», так и с «моим» собственностью. Оно также четко отличается и от всех остальных форм «моего», с которыми мы до сих пор ознакомились: как от «моего», возникающего из «причастности» чему-либо, так и от «моего», связанного с объективной связью или с социальным актом, а также от «моего» «укорененности и укрытости». В «моем» любви также ярко выражается то характерное, что делает любовь сверхценностным ответом. Это подтверждает, как мы уже видели ранее, что такое внедрение в нашу личную жизнь — эта форма выхода за пределы чисто ценностного ответа — не представляет собой отклонение от ценностного ответа, что-то эгоцентрическое, а, напротив, придает любви характер сверхценностного ответа.

Глава IX

ЛИЧНАЯ ЖИЗНЬ И ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ

Нижеследующее будет представлять собой попытку выяснить связь личной жизни человека с важной для человеческой личности трансценденцией.

Способность к трансценденции и личная жизнь часто рассматриваются как в той или иной степени несовместимые друг с другом. При более тщательном анализе оказывается, что они не только не исключают друг друга, но и взаимообуславливают. Оба этих элемента образуют некое напряженное единство, так что личная жизнь в своих наиболее значительных и глубоких проявлениях была бы невозможна без трансценденции, а с другой стороны — с угасанием личной жизни угасла бы и истинная трансценденция.

Личная жизнь в широком и узком смысле

Прежде всего необходимо вкратце прояснить употребление этого термина. О личной жизни можно говорить в нескольких смыслах. Во-первых, под ней можно понимать все сознательные переживания конкретной личности в целом вне зависимости от содержания последних. В этом случае личная жизнь равнозначна сознательному существованию человека. Прекращение личной жизни в этом смысле является желанным идеалом в

индийских религиях, будь то исчезновение в буддистской нирване либо индуистское растворение в божестве. В действительности прекращение личной жизни в этом смысле тождественно уничтожению существования. В дальнейшем мы будем употреблять данный термин в узком значении: каждый человек имеет личную жизнь в смысле тех содержаний, которые относятся к нему, к его «делам» и особенно к его счастью. В этом смысле «личная жизнь» не охватывает всего того, что человек сознательно переживает, а связана только с теми вещами, которые касаются его особым образом как конкретную личность, — со всем тем, о чем можно сказать: *tua res agitur* (это касается тебя лично).

*«Личная жизнь» не означает
«эгоцентрической жизни»*

В первую очередь со всей решительностью следует подчеркнуть, что «личная жизнь» в этом смысле ни в коем случае не означает эгоцентрической жизни и тем более не должна каким-либо образом заведомо связываться с эгоизмом. Напротив, обладать личной жизнью в нашем смысле означает нечто позитивное. Обладать личной жизнью в употребляемом здесь смысле — это отличительный признак человека как духовной личности, и он теснейшим образом связан с достоинством и метафизической ситуацией человека. Такой личной жизни глубочайшим образом присущ диалог человека и Бога, ибо именно к нему относится *tua res agitur*. Личная жизнь являет нам глубокую серьезность и величие метафизического положения человека.

Конечно, тем самым мы в первую очередь касаемся самого глубокого слоя личной жизни. Но личная жизнь в используемом здесь значении охватывает также и все то, что возникает из естественной солидарности с самим

собой, и тем самым подчинена сфере счастья в более широком, но тем не менее важном и легитимном смысле. Она охватывает мое существование, мое здоровье, мое благополучие, мои повседневные дела и т. д. Она также охватывает все физические влечения, коренящиеся в человеческой природе, и духовные стремления — все то, что мы называем «желанием».

Но несмотря на то, что все это принадлежит к личной жизни, было бы совершенно неверно рассматривать имманентный характер, свойственный сфере инстинктов, потребностей и желаний, как отличительный признак личной жизни.

*Личная жизнь не тождественна
естественной солидарности с самим собой*

Однако личную жизнь ни в коем случае не следует отождествлять с естественной солидарностью с самим собой, которая присуща каждому человеку и которая с моральной точки зрения не является ни хорошей, ни плохой, но сущностно связана с личным существованием и как таковая является хорошей и ценной. Никакой вид любви не может быть выведен из этой солидарности, или, как ее еще называют, себялюбия. Заключенный в ценностном ответе и прежде всего в любви интерес к любимому человеку никак не может иметь истока в этом себялюбии, и однако наши друзья и в первую очередь человек, любимый нами супружеской любовью, или сама любовь к нему принадлежат к нашей личной жизни *per eminentiam*. Понятие «солидарность» с самим собой связано, как мы уже видели, с тем, что не требуется никакой любви для заинтересованности в своем благополучии. В то время как благополучие или несчастья другого человека трогают меня не сами по себе, а только тогда, когда я занимаю по отношению к этому человеку

благожелательную позицию, — интерес к моему собственному благополучию или несчастью дан мне от природы.

Я чувствую собственную физическую боль независимо от любой установки по отношению к самому себе. Я болезненно ощущаю несправедливое к себе отношение вне связи с любой установкой. Я стремлюсь быть счастливым, а не несчастным не потому, что люблю себя, а потому, что неизбежно и естественно переживаю счастье и несчастье как таковые.

Для такой солидарности характерно то, что она является как бы «азбучной истиной». Если я сообщу, что кто-то интересуется своим благополучием, то мне наверняка ответят, что данный факт не нуждается в констатации. Здесь мы имеем своего рода «холостой ход», как в случае аналитических предложений в кантовском смысле — некую самоочевидность, когда мы чувствуем, что *cela va sans dire* (это само собой разумеется) и не имеет смысла спрашивать — почему.

В противоположность этому совершенно не является само собой разумеющимся то, что кто-то озабочен благополучием или несчастьем другого человека и проявляет к ним большой интерес. Этот факт не имеет неизбежного, естественного характера заинтересованности своим собственным благополучием. Мы в этом случае с полным правом спрашиваем «почему», и такой факт становится интеллигибельным постольку, поскольку в его основе лежит совершенно новый фактор — любовь к другому человеку. То же самое верно в отношении всех подлинных ценностных ответов и особенно в отношении нравственных ценностных ответов. То, что человек борется за справедливость, что он охотнее пострадает от несправедливости, чем сам совершит ее, в равной степени не является неизбежным, само собой разумеющимся, совершенно не обладает плоской интеллигибельностью. Мы правомерно спрашиваем: почему? И только тогда, когда мы понимаем самостоятельную значимость соответ-

ствующей нравственной ценности или блага, для нас и проявляется в подлинной и гораздо более глубокой интеллигибельности то, почему данный человек может интересоваться этим — и не только может, но и должен. При интересе к собственному благополучию это «долженствование» не занимает такого места, поскольку этот интерес существует сам по себе. Таким образом, это типичное, широкораспространенное заблуждение — все сводить к этой плоской понятности или интеллигибельности и полагать, что это и есть надежная почва.

Сфера солидарности с самим собой как таковая хотя и не может быть охарактеризована как эгоцентрическая, тем не менее является типичной сферой «имманентного».

Личная жизнь, счастье и трансценденция

Считать имманентность характерной чертой личной жизни в точном смысле — значит совершенно не понимать последней. Личная жизнь никак не ограничивается сферой имманентного. Более того, если очень важной чертой личной жизни является ее отношение к нашему счастью, то уже одно это говорит о том, что личную жизнь нельзя понимать как чисто имманентную, так как любое возвышенное счастье достается нам только тогда, когда мы преодолеваем границы имманентного. Пребывающий в чистой имманентности не может быть по-настоящему счастлив. Истинное счастье предполагает с нашей стороны ценностный ответ. Счастье, которое с избытком дарят нам объекты, воплощающие в себе высокие ценности, предполагает, что мы взволнованы этими ценностями как таковыми и отвечаем на них: то и другое является установками, в которых актуализируется человеческая трансценденция. Самая важная и значительная часть личной жизни заключается как раз в отношении человека к таким объектам, которые благодаря своей

ценности приносят нам счастье, — в отношении к тем высоким объективным благам для личности, которые предполагают ценностный ответ.

Личную жизнь характеризует сфера всех тех вещей, которые касаются меня как уникальной личности, которые являются вещами, имеющими то или иное отношение к моему счастью — в отличие от того, что составляет личную жизнь другого, незнакомого мне человека. Это станет ясно после того, как мы рассмотрим то, что не принадлежит к личной жизни, что противоположно ей.

Личная жизнь в ее отличии от чистого исполнения своих обязанностей

К личной жизни не имеет отношения все то, что человек делает в силу своих обязанностей, например в качестве судьи или чиновника на государственной службе. Естественно, мы имеем в виду только то, что он делает только как служащий, что следует из логики его служебного положения или из долга, связанного с его службой.

Все эти вещи, например контроль за деятельностью других лиц, порицания и похвалы в их адрес, задания, которые он им дает, расчеты — словом, вся та работа, которая связана с его служебным положением, как таковая не является частью личной жизни в нашем смысле. Исполнительный чиновник делает все это не как частный человек. Порицания, которые он вынужден выносить в силу своих служебных обязанностей, не связаны с его личной неудовлетворенностью, досадой или возмущением. Он предстает передо мной как чиновник, а не как Карл или Иохан. Конечно, может иметь место и личная досада, нерасположение к кому-либо. Тогда это будет незаконное проникновение личного в ту область, которая по своему смыслу и сущности не принадлежит к личной жизни. Но в нашем контексте для нас

не представляют интереса те случаи, когда личное незаконным образом примешивается к такой сфере. Для четкого разграничения личной жизни и не личной жизни необходимо принимать в расчет лишь те случаи, когда я действую в силу авторитета какой-либо должности, и сравнивать личную жизнь с тем, что следует из служебных обязанностей.

Мне могут возразить: но ведь есть люди, проявляющие особое усердие при исполнении своих должностных обязанностей, которым доставляет особенную радость их работа, например судьи, по долгу службы разбирающие прошения и жалобы. Разве не является для таких людей исполнение обязанностей частью их личной жизни? Разве деятельность, которую они любят как частные лица, которая представляет собой важную объективную ценность их жизни, не является одновременно тем, что *per eminentiam* принадлежит к их личной жизни? Разве это не их любимая работа, к которой они имеют самое личное отношение? *Respondeo* (отвечаю): несомненно, все это верно. К моей личной жизни принадлежит как мое личное отношение к тем или иным служебным обязанностям, которые я исполняю, так и те нравственные качества, которые отличают исполнение мной этих обязанностей — например, верность слову, добросовестность. Несомненно, все нравственное, как мы скоро увидим, в высшей степени относится к моей личной жизни. Особенно относится к нашей личной жизни конфликт между имманентными требованиями служебного долга и нравственными заповедями. И тем не менее все то, что происходит в рамках такой деятельности, диктуется не моей личной жизнью, а автономной логикой служебных обязанностей. Как бы я, например, ни любил свою работу судьи, все то, что я конкретно решаю как судья, определяется не этой любовью, а автономностью действующих законов — все это исполняется мной не как

частным лицом, а как судьей qua iudex (как таковым), если сюда не примешивается нравственный фактор. Следовательно, это возражение не отменяет того факта, что исполняемое мной как чиновником не принадлежит к моей личной жизни, поскольку я делаю это не как конкретный человек, а как представитель определенной государственной системы. Здесь важно не то, что нравится лично мне, что мне приятно, что трогает и привлекает меня из-за своей ценности, что притягивает мою душу из любви, — а только то, что вытекает из сути, логики и обязанностей данной должности.

*«Поглощенность» своей служебной
деятельностью и «растворение» в жизни
других людей как противоположность
личной жизни*

Если человек, занимающий ту или иную должность, например судья или государственный чиновник, настолько поглощен своей деятельностью, что уже не ведет жизнь просто человека, конкретной личности, то тем самым у него отсутствует личная жизнь. Другой случай потери личной жизни наблюдается у людей, которые столь заняты другими людьми, живут ради них, что их собственная личная жизнь приходит в упадок. Такой тип часто встречается среди людей, живущих в чужой семье, — это может быть старый слуга или подруга хозяйки, живущие интересами семьи и совершенно растворяющиеся в заботах о детях или домашнем хозяйстве. В основном это люди, которые не чувствуют себя вправе претендовать на полноценную личную жизнь, чьи мечты о счастье скромны, — им не свойственна глубинная связь с великими ценностями жизни, и они поэтому склонны жить интересами других, даже стремятся к этому. Это типичные «соратники» в отличие от «лидеров».

Разумеется, такое сужение личной жизни не означает «разчеловечивания», которое мы наблюдаем в чисто чиновничьей натуре. Такие люди способны любить семью, ради которой они живут, они могут оказывать предпочтение тому или иному ребенку, они во все вкладывают душу в отличие от сухого чиновника, но их общая установка по отношению к жизни включает в себя отказ от полноценной личной жизни. Их отличает скромность претензий на счастье и на то, что может предложить человеку жизнь. Это часто распространяется и на религиозную сферу. Они могут быть верующими, но они «скромны» даже в своем отношении к Христу, они не отваживаются на полноценную личную связь.

Этот тип по большей части достойных любви, добрых, готовых на жертвы людей часто неверно представляют как образцовых носителей любви к ближнему. Однако такое исключение личной жизни не имеет ничего общего с истинной любовью к ближнему. Напротив, их делает услужливыми естественная склонность, а не сознательная любовь к ближнему, основанная на любви к Богу. Хотя истинная любовь к ближнему, как мы это видим у святых, и является выходом из своей личной жизни, однако личная жизнь как таковая полностью раскрывается в них в высшей, хотя и утонченной форме: они являются личностями-«лидерами» *par excellence*.

Полная потеря личной жизни у «внушаемого» типа

Еще более радикальная потеря личной жизни наблюдается у внушаемого типа людей, которые по причине конститутивной слабохарактерности не способны к самостоятельной позиции. Такие люди как в своих суждениях, так и в эмоциональных ответах находятся под влиянием чужих суждений и позиций, а именно под влиянием более

динамичных людей. Это бессознательная зависимость, не имеющая ничего общего с сознательным подчинением чьему-нибудь авторитету. Эти люди не осознают, что они повторяют то, что было до этого сказано с достаточной убедительностью другим, и не замечают также и того, что они начинают утверждать противоположное вслед за кем-то еще. Такие люди а fortiori не способны к действительной личной жизни, потому что они еще на предыдущей стадии — т. е. перед тем как смогла оформиться личная жизнь в собственном смысле слова — были конститутивно дефектны, неспособны к подлинному бытийному контакту.

Два радикальных заблуждения относительно человека и его личной жизни: эвдемонизм и amour desinteresse (бескорыстная любовь)

Существуют два фундаментальных заблуждения относительно человека, его сущности и достоинства как личности. Одно связано с тем, что игнорируют его трансценденцию и полагают, что человек принципиально неспособен заинтересоваться самой по себе ценностью — его якобы может затронуть только «объективное благо для него».

Второе — противоположное — заблуждение заключается в том, что полагают, будто человек выполняет свое подлинное предназначение лишь тогда, когда для него уже не существует никакого объективного блага, т. е. когда он равнодушен к собственному счастью и несчастью и знает только ценностный ответ. В этом случае интерес к тому, что представляет «объективное благо для меня», рассматривается как установка, изолированная в имманентном, и такой интерес даже объявляется эгоистичным и несовместимым с трансценденцией.

Оба взгляда представляют собой глубокое заблуждение. Тот, кто не замечает человеческой трансценденции, тем

самым не понимает того, что отличает человека как личность от всех безличных созданий. С другой стороны, тот, кто усматривает нечто эгоцентрическое в том, что человек стремится к объективному благу для себя, и идеал человеческой жизни видит в том, чтобы она была лишена любой заинтересованности в своем объективном благе, — тот не понимает характера человека как субъекта. Он не видит, что эта таинственная связующая точка в человеке, к которой обращено объективное благо для него, неразрывно сопряжена с его достоинством как личности. Если первое заблуждение изолирует человека в себе самом и тем самым искажает его конечное отношение к миру и Богу, то второе выхолащивает человека и лишает его полноценной самости. Первое заблуждение биологизирует человека, приравнявая его к растению или животному. Второе — лишает его характера полноценного субъекта, разрушает личностное в нем в результате преувеличения объективного, так что исчезает то, что собственно и делает его субъектом. Следует избегать обоих этих ошибок.

Взаимосвязь личной жизни и трансценденции в нравственной сфере

Если мы обратим внимание на сферу нравственного, то увидим, насколько тесно переплетаются личная жизнь и трансценденция.

Предположим, обстоятельства призывают человека вмешаться в ту или иную ситуацию: например, когда кто-либо находится в опасности, или необходимо предотвратить несправедливость, или нужно отказаться от дурного предложения. Человек постигает нравственно важную ценность, он осознает свой нравственный долг — этот последний взывает к его совести.

С одной стороны, здесь имеет место — в чистой преданности нравственно важной ценности как тако-

вой — кульминация трансценденции. Но с другой стороны — этому призыву в высшей степени свойствен элемент *tua res agitur*, поскольку этот призыв является нравственно обязательным. В определенном смысле этот призыв является моим интимнейшим и личнейшим интересом, в котором я переживаю уникальность своего «я». Здесь переплетаются высшая объективность и высшая субъективность. Можно сказать, что здесь осуществляется драматическая кульминация *tua res agitur* на земле. С одной стороны, я предаюсь тому, что никоим образом не является «объективным благом для меня», а есть то, что апеллирует ко мне как самодостаточная ценность. Но поскольку при этом дело касается моего нравственного долга в его первостепенной важности — следовательно, в конечном счете, призыва Бога ко мне — мое решение следовать или не следовать этому призыву существеннейшим образом затрагивает мою личную жизнь. Если ко мне, к моей совести обращен нравственный призыв, то тем самым актуализируется вопрос моего собственного спасения. На карту поставлено не только «дело» — но и я сам и мое спасение. Для верующего человека эта связь очевидна и не подлежит сомнению, для неверующего она необъяснима, однако в той или иной степени ощущается. Об этом недвусмысленно свидетельствуют слова Сократа: «Для человека хуже совершить несправедливость, чем пострадать от нее».

Здесь важно остерегаться того, чтобы ложно усмотреть в этом факте некое финальное отношение. Нравственный призыв относится к нашему послушанию Божьей заповеди, нравственно значительная ценность мотивирует нашу волю. Абсолютно неверно мнение, будто нравственно значительная ценность или поведение, к которому меня призывают, должны рассматриваться *лишь как средство* моего спасения. Нравственный призыв, долг имеют безусловно категорический характер, и ин-

интерес к нравственно значительной ценности связан с ней ради нее самой. Представлять себе нравственно значительную ценность как удобную возможность для нравственно хорошего поступка, а этот поступок — лишь как средство для чего-либо другого — значит полностью не понимать сущность нравственного. Кроме того, это значит лишать ее смысла и серьезности.

Необходимо понять, что вопрос спасения лишь дополнителен, он не является мотивом: судьбоносность нравственного требования есть лишь следствие величия и важности нравственного — она ни в коем случае не заменяет ценностную точку зрения, а, напротив, манифестирует чрезвычайную серьезность вопроса о ценности и исключительно личностный призыв нравственной обязанности. Осознать необыкновенную взаимосвязь высшей трансценденции, данной нам в чистом ценностном ответе, и высшей субъективности, которая при этом актуализируется, можно только совершенно освободившись от стремления искусственно спроецировать некое финальное отношение на фундаментальную нравственную ситуацию. Необходимо ясно понимать, что здесь имеют место два движения, которые хотя и тесно переплетены в реальности, однако четко отличаются друг от друга: исключительно объективное движение чистой жертвенности — и встречное, исходящее от нравственно значительной ценности и в еще большей степени — от ее нравственной значимости, которое обращено ко мне, входит в меня. Лишь представляя себе эту структуру мы можем понять то, как тесно сопряжены в этом случае высочайшая трансценденция и актуализация самой витальной и в глубочайшем смысле экзистенциальной сферы нашей личной жизни.

Но и помимо этого случая взаимосвязи высшей трансценденции и глубочайшей личной жизни духовная личная жизнь сама по себе, как мы уже видели, предполагает ценностный ответ и вместе с ним трансценден-

стал для любящего объективным благом, то всякое объективное благо или зло для любимого человека становится косвенным объективным благом или злом для любящего. Всякая любовь за исключением любви к ближнему отводит любимому человеку такое место в нашей жизни, что это решающим образом влияет также и на категорию «для него» или «ради него». Как только кто-нибудь становится для меня объективным благом, то благодаря этому также и любое объективное благо или зло для него становится косвенным объективным благом или злом для меня. Отличие от всех других видов любви, основанных на ценностном ответе на индивидуальность другого человека, с одной стороны, и от любви к ближнему, с другой, столь велико, что по-разному проявляется также и категория «для него», общая для всех видов любви. «Ближний», в отличие от друга, брата, супруга, не входит в нашу личную жизнь, несмотря на то, что из любви к нему мы принимаем в его судьбе самое непосредственное участие. Ибо ближний как таковой все же не становится для нас источником счастья: в отличие от всех остальных видов любви, в отношении к нему счастье совершенно не тематично. Поэтому в любви к ближнему мы специфическим образом выходим из своей личной жизни. Ведь для личной жизни в строгом смысле этого слова требуется, чтобы мы в той или иной форме были сосредоточены на том, что является «нашим собственным делом», где затрагивается наше уникальное, конкретное личностное бытие. В той или иной форме должна иметься связь с нашим собственным счастьем или несчастьем, и в этом смысле личная жизнь подходит под категорию *'tuus res agitur'*. Ближний как таковой — это не тот человек, который лично близок нам. Его благополучие, счастье и несчастье сами по себе не касаются нашей личной жизни. Принимая участие в его судьбе, сострадая ему, радея о его благополучии, мы выходим из своей личной

жизни. Здесь наблюдается чистая заинтересованность личной жизнью другого человека, когда последняя не становится частью нашего собственного мира. Таким образом, здесь идет речь о совершенно новом типе выхода, трансценденции — не о той трансценденции, которую, как мы видели выше, предполагает и более высокая сфера нашей личной жизни, но также и не только о той, которая присутствует во всякой истинной любви. Здесь специфически трансцендируется именно наша личная жизнь.

Здесь, конечно, необходимо ясно различать две вещи. Когда мы говорим, что в любви к ближнему мы выходим из своей личной жизни, то это означает, что мы отходим от наших «собственных дел» и обращаемся к личной жизни другого человека, заботимся о его благополучии, спасении, жизни, счастье в самой разнообразной форме, являющейся тематичной в каждом конкретном случае, и притом без оглядки на нас самих.

Однако такой выход из моей личной жизни в смысле того, чем я занимаюсь, что я делаю своей темой, становится в совершенно новом и особенно глубоком значении частью моей личной жизни — как бы изнутри, благодаря тому живому, что заключается в этом, что побуждает меня обратиться к личной жизни другого человека. При подобной заинтересованности любви к ближнему во мне актуализируется *caritas*. Но *caritas*, основанная на любви к Богу, актуализируется в торжествующей, святой доброте любви к ближнему, и эта любовь к ближнему является в высшей степени «моим делом». Нужно сказать, что любовь к Богу составляет самую центральную и высшую часть нашей личной жизни, и если она актуализируется в виде *caritas*, то она неотделима от нашей личной жизни. Вопрос о том, пребывает ли в человеке *caritas* или нет, является центральным вопросом нашей личной жизни и к нему в высшей степени приложимо *tua res agitur*. Все то, что было сказано выше о нравственном долге, в высшей

стал для любящего объективным благом, то всякое объективное благо или зло для любимого человека становится косвенным объективным благом или злом для любящего. Всякая любовь за исключением любви к ближнему отводит любимому человеку такое место в нашей жизни, что это решающим образом влияет также и на категорию «для него» или «ради него». Как только кто-нибудь становится для меня объективным благом, то благодаря этому также и любое объективное благо или зло для него становится косвенным объективным благом или злом для меня. Отличие от всех других видов любви, основанных на ценностном ответе на индивидуальность другого человека, с одной стороны, и от любви к ближнему, с другой, столь велико, что по-разному проявляется также и категория «для него», общая для всех видов любви. «Ближний», в отличие от друга, брата, супруга, не входит в нашу личную жизнь, несмотря на то, что из любви к нему мы принимаем в его судьбе самое непосредственное участие. Ибо ближний как таковой все же не становится для нас источником счастья: в отличие от всех остальных видов любви, в отношении к нему счастье совершенно не тематично. Поэтому в любви к ближнему мы специфическим образом выходим из своей личной жизни. Ведь для личной жизни в строгом смысле этого слова требуется, чтобы мы в той или иной форме были сосредоточены на том, что является «нашим собственным делом», где затрагивается наше уникальное, конкретное личностное бытие. В той или иной форме должна иметься связь с нашим собственным счастьем или несчастьем, и в этом смысле личная жизнь подходит под категорию *'tua res agitur'*. Ближний как таковой — это не тот человек, который лично близок нам. Его благополучие, счастье и несчастье сами по себе не касаются нашей личной жизни. Принимая участие в его судьбе, сострадая ему, радея о его благополучии, мы выходим из своей личной

жизни. Здесь наблюдается чистая заинтересованность личной жизнью другого человека, когда последняя не становится частью нашего собственного мира. Таким образом, здесь идет речь о совершенно новом типе выхода, трансценденции — не о той трансценденции, которую, как мы видели выше, предполагает и более высокая сфера нашей личной жизни, но также и не только о той, которая присутствует во всякой истинной любви. Здесь специфически трансцендируется именно наша личная жизнь.

Здесь, конечно, необходимо ясно различать две вещи. Когда мы говорим, что в любви к ближнему мы выходим из своей личной жизни, то это означает, что мы отходим от наших «собственных дел» и обращаемся к личной жизни другого человека, заботимся о его благополучии, спасении, жизни, счастье в самой разнообразной форме, являющейся тематичной в каждом конкретном случае, и притом без оглядки на нас самих.

Однако такой выход из моей личной жизни в смысле того, чем я занимаюсь, что я делаю своей темой, становится в совершенно новом и особенно глубоком значении частью моей личной жизни — как бы изнутри, благодаря тому живому, что заключается в этом, что побуждает меня обратиться к личной жизни другого человека. При подобной заинтересованности любви к ближнему во мне актуализируется *caritas*. Но *caritas*, основанная на любви к Богу, актуализируется в торжествующей, святой доброте любви к ближнему, и эта любовь к ближнему является в высшей степени «моим делом». Нужно сказать, что любовь к Богу составляет самую центральную и высшую часть нашей личной жизни, и если она актуализируется в виде *caritas*, то она неотделима от нашей личной жизни. Вопрос о том, пребывает ли в человеке *caritas* или нет, является центральным вопросом нашей личной жизни и к нему в высшей степени приложимо *tua res agitur*. Все то, что было сказано выше о нравственном долге, в высшей

степени относится и к *caritas*. Заповедь Господня «возлюби ближнего своего как самого себя» исключительным образом относится к нашей личной жизни.

И все же не будет ошибкой, если мы скажем, что в любви к ближнему мы выходим из своей личной жизни, поскольку ближний не проникает таким непосредственным образом в нашу личную жизнь, как, например, наш друг. Тип трансценденции здесь совершенно особый, ее направление иное, нежели в случае прочих моральных обязательств. При прочих моральных обязательствах наша личная жизнь не обязательно трансцендируется, мы не обязательно должны выходить из своей личной жизни. В рассматриваемом же случае то обстоятельство, что, когда мы любим ближнего, наше счастье совершенно не тематично, а тематичным является исключительно личная жизнь другого человека, — создает совершенно уникальную ситуацию.

*«Выход» из личной жизни как
противоположность «отказу» от последней*

Но и этот выход в любви к ближнему ни в коем случае не означает принципиального отказа от личной жизни, потери интереса к ней, ее отмирания. Он означает лишь то, что радости и скорби ближнего как таковые, на которых я сосредоточен в любви к нему, не имеют отношения к моей личной жизни. И поэтому и личная жизнь не прекращает своего существования. Здесь происходит только смена темы, а не «отмирание» личной жизни. Мы наблюдаем это на примере святых, у которых любовь к ближнему достигает высшего расцвета. Хотя любовь к ближнему занимает такое большое место в их существовании, тем не менее и их личная жизнь достигает в определенном смысле необыкновенной кульминации. Личная связь с Христом, занимающая центральное место в их жизни, *commerce intimum* (сокровенная

беседа) с Ним, представляет собой качественное преобразование личной жизни — такое преобразование, что значение имеет только личная жизнь, сопряженная с трансценденцией. Но, очевидно, подобное преобразование ни в коем случае не говорит о прекращении личной жизни.

Вспоминая жизнь святого Франциска Ассизского, мы видим, что она представляла собой полную противоположность идеалу человека, преисполненного «незаинтересованной любовью» Фенелона, который неуклонно стремится к отказу от всякой личной жизни, не желает своего вечного спасения и для которого уже больше не существует *tua res agitur* (собственных дел) в некоем всеобъемлющем смысле. Или вспомним о св. Людовике Французском, который показал глубокой, нежной любовью к своей жене, насколько была интенсивна его личная жизнь.

*«Преодоление» личной жизни в чистом
ценностном ответе как условие
совершенной личной жизни*

Если в любви к ближнему мы как бы «выходим» из своей личной жизни, то в чистом ценностном ответе, пронизывающем, например, всю литургию, имеет место иная форма «преодоления» личной жизни. Мы как бы «превосходим» ее. Так, это происходит в «*Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*» «Глории» («благодарим Тебя за великую славу Твою») или в первой части «Отче наш»: здесь, в поклонении, в следовании самому по себе обязательному, ценному заключается специфическое преодоление нашей личной жизни, поскольку здесь совершенно не тематично отношение ко «мне», к моему спасению, поскольку мы здесь принимаем участие во всеобщем ритме абсолютного.

Таким образом, оказывается, что, с одной стороны, для человека существенно важно обладать личной жиз-

нию, а с другой — настолько же важно уметь выходить из нее или ее превосходить.

Необходимо понять, что такое преодоление личной жизни, как и выход из нее, не означает отказа от нее, ее отмирания. Личная жизнь и выход за ее пределы органически взаимосвязаны. Эту органическую взаимосвязь ярчайшим образом демонстрируют нам первая и вторая части «Отче наш». В зависимости от темы ситуации необходимо реализовывать как установки, связанные с личной жизнью, так и установки, способствующие ее преодолению. И то и другое настолько существенно для предназначения человека, что любые попытки свести человеческую жизнь только к одной из этих сторон не только искажают сущность человека, но и представляют в ложном свете каждую из них. Свойством истинной и особенно качественно совершенной личной жизни является способность превосходить ее, — и равным образом такое ее преодоление будет иметь полноценный, пылкий характер только в том случае, если соответствующие установки и действия осуществляются человеком, имеющим ярко выраженную и интенсивную личную жизнь.

*«Хирение и угасание» личной жизни: идол
тоталитаризма*

Как это важно, становится очевидным тогда, когда мы принимаем во внимание различные случаи угасания личной жизни. Такие случаи часто описываются в литературе. Например, существует тип чиновника, столь поглощенного своей служебной деятельностью, что он живет, так сказать, только рег ргосига (должностью). Все человеческое в нем угасло. Он едва существует как конкретная личность — или, если использовать расхожее слово, он больше не «частное лицо». Он больше не имеет подлинной связи со сферой «объективных благ для

него». Он не стремится к счастью. Он неспособен к настоящей дружбе и тем более — к супружеской любви. Он уже не может реализовывать собственно личностные установки. У него нет личных интересов и склонностей. Более того, он уже не принимает никаких личных нравственных решений, он не слышит голоса совести, он не воспринимает призыва нравственно важных ценностей: все, что он делает, он делает как чиновник. Его личная жизнь растворяется в его служебной деятельности. Можно сказать, что для него больше не существует *tua res agitur* — по крайней мере, в переживании. Даже его отношение к Богу является частью его должностных функций. Это тип «метафизического бюрократа». Хотя в своей крайней форме такой тип вряд ли встречается в действительности, однако есть люди, в отношении которых данное описание в значительной степени верно. Без всякого сомнения, здесь мы имеем глубокую деперсонализацию (расчеловечивание).

Потеря личной жизни проявляется, быть может, еще ярче в типе лояльного гражданина тоталитарного государства. Такой гражданин должен знать только одно обязательство — перед государством: нравственным заповедям, любви к ближнему, даже собственному счастью нет больше места. В результате того, что он считается чистым орудием коллективной деятельности, у него нет права на личную жизнь; он может соответствовать этому тоталитарному идеалу только в том случае, когда перестает стремиться к личной жизни в нашем смысле.

*Жертвенность личной жизни как
уникальное измерение преданности в любви*

Теперь необходимо исследовать связь личной жизни и трансценденции в тех видах любви, которые в определенном смысле составляют центральную сферу личной жизни в нашем смысле.

Всякая большая любовь к человеку, будь то любовь к ребенку, другу или супругу, включает в себя особый аспект жертвенности. Тот факт, что данный человек в той или иной степени становится одним из решающих факторов счастья в моей земной жизни, более того, при определенных обстоятельствах — *главным* фактором, тесно связан с моей преданностью этому человеку. Такая преданность представляет собой *дар* любимому человеку. Здесь особенно важно понять, что особая преданность заключается в том обстоятельстве, что я *не выхожу* из собственной личной жизни, а уделяю другому человеку доминирующее место в ней. В этом заключается личная, интимная преданность, отсутствующая в любви к ближнему. Это дарение собственной души, эта жертва сокровенного, индивидуального «я» представляет собой такое измерение преданности, которое предполагает и включает в себя полная актуализация личной жизни. Антитезу этому измерению преданности можно увидеть в одной из форм эгоцентризма, заключающейся в том, что человек больше всего счастлив тогда, когда ему не мешают наслаждаться жизнью. В то время как при любви к ближнему, в которой человек выходит из своей личной жизни, антитезой ей является бессердечие, типичный эгоизм, — антитезу тому измерению преданности, которое преобладает в других видах любви, образует душевная косность, когда пугаются безоглядности этой преданности, стремятся к эгоцентрическому счастью, независимому от других людей. Здесь сопряжены душевная косность и высокомерное стремление к независимости.

Достаточно обратиться к типичному холостяцкому эгоизму, чтобы на фоне этой антитезы ясно увидеть своеобразие того измерения жертвенности, которое заложено в любви, прежде всего в большой, всеохватной любви к другому человеку. Эта противоположность холостяцкому эгоизму отчетливо показывает нам, что в большой любви

полная актуализация личной жизни представляет собой антитезу любому эгоцентризму.

*Превосходство чистой трансценденции над
личной жизнью как противоположность
«угасанию» последней*

Несомненно, в этих формах любви счастье и благополучие любимого человека должны иметь приоритет над счастьем, проистекающим из union с любимым человеком. Однако первое связано со вторым глубокой гармонией.

Аналогичное должно иметь место и на самом высоком уровне, когда нашему счастью и благополучию следует предпочесть славу Божью и Его святую волю. Главной темой является *similitudo Dei* (наше подобие Богу), побочной — наше *beatudo* (блаженство). Личная жизнь должным образом упорядочивается, оформляется только тогда, когда славе Божьей отводится первое место даже по сравнению с самыми глубокими и высокими побуждениями личной жизни. В таком выходе за пределы всякой личной жизни не только заключается высшая актуализация трансценденции, но и сама личная жизнь в качественном отношении приобретает свой истинный, полноценный характер.

Сравнивая между собой следующие религиозные установки, мы лучше поймем то, что приоритет чистой трансценденции над личной жизнью совершенно не означает угасания последней, — что, более того, стремление к такому угасанию основано на роковом заблуждении.

Во-первых, это установка человека, имеющего ярко выраженные желания, надежды, для которого существуют выраженные «блага для него самого». Он молится о всех вещах, которые близки его сердцу. В своих просьбах он доверчиво обращается к бесконечному Божьему милосердию. Но над всеми вещами, трогающими его сердце, главенствующее положение занимает Божья воля. Каж-

дая его молитва созвучна словам Господа в Гефсиманском саду: «Впрочем не как Я хочу, но как Ты». Этот примат выражается также в том, что он постоянно готов отказаться от чего угодно, даже приносящего ему высшее счастье, если на то будет воля Божья. Поэтому он в любой ситуации стремится понять, чего хочет Бог. Он принесет в жертву любую радость, пусть даже самую добрую и благородную, например переживания, связанные с великим произведением искусства, если его призовут помочь чьему-нибудь горю. Такому человеку свойственна полноценная личная жизнь, но он готов в любую минуту отставить ее, если его призывает к этому нравственно значительная ценность или из каких-нибудь особенных обстоятельств явствует, что такова воля Божья.

Другая установка — это установка человека, который говорит: «У меня нет никаких стремлений, никаких надежд, мне будет желанно все что ни случится, если на то будет воля Божья. Я не хочу ни о чем просить Бога, ведь Он знает лучше, что должно произойти, и важна одна Его воля». Мы не хотим затрагивать вопрос о том, возможна ли такая установка вообще, реализуема ли она. В нашем контексте достаточно того, что существуют люди, рассматривающие подобные умонастроения как в высшей степени достойные. При такой установке отказ от личной жизни считается идеалом — кульминацией покорности Богу и самоотречения. Отличие от вышеупомянутой установки очевидно. В такой пагубной позиции, совершенно противоречащей литургии и жизни святых, следует различать две фундаментальные ошибки.

Первая заключается в непонимании сущности личности, той фундаментальной роли, которую Бог предназначил человеку, наделив его свободной волей. Личности отказывается даже в праве (если эту установку последовательно реализовывать) «алкать и жаждать правды», «искать Царства Божьего». Человеку отказывается в праве молить о

чем-либо, на что-либо надеяться в ценностноответной установке; в конечном счете человеку отказывается в способности постигать ценности — и в первую очередь нравственные ценности — и лично бороться за них. В стремлении все отдать Богу, отказаться от всего, кроме послушания Ему, предоставить слово только Ему, человек доходит до того, что отвергает человеческую личность, отрицает то, что отличает ее от безличных созданий, отрицает ее характер как полноценного субъекта, существа, с которым говорит Бог, к которому Он обращен, которое предназначено к диалогу с Богом. И тем не менее это все элементы, составляющие сущность *imago Dei* (образа Божьего). Неразумное рвение, с которым предаются Богу, приводит к исчезновению человека как личности. Вместо того чтобы достигнуть *similitudo Dei*, приходят к обездушиванию личности или к ее инструментализации. Это заблуждение намного превосходит отказ от личной жизни, охарактеризованный выше. Идеалом здесь является полная деперсонализация и в итоге пассивный фатализм.

Но в нашем контексте намного важнее вторая ошибка. Она гораздо менее радикальна. Она не приводит к деперсонализации — она заключается в том, что в отказе от личной жизни в нашем смысле просто усматривают особенное достоинство. Здесь идет речь о том, что идеальным поведением считается самопожертвование, в чистом ценностном ответе «алкание Царства Небесного», причем «объективному благу для нас» не остается места. В этом нет радикальной деперсонализации — лишь потеря личной жизни, и тем поучительнее в нашем контексте сравнение этого менее радикального типа поведения с выше рассмотренной позицией. Речь идет о том, чтобы понять различие, существующее, с одной стороны, между человеком, у которого есть личные желания, надежды и стремления, но который готов отставить их, если на то будет воля Божья, выражающаяся в требованиях к нему ценностей или как Его непости-

жимое произволение, на которое человек отзывается своим fiat (да будет), — и, с другой стороны, человеком, который отказался от личной жизни, больше не питает никаких надежд и желаний, для которого не существует «объективных благ», а только само по себе ценное, Царство Божье и его правда. Но Христос ведь сказал: «Ищите прежде всего Царства Божьего и его правды», а не: «Ищите только Царства Божьего». Идеалом в этом случае является amour desintereesse. Конечно, такой человек горячо ревнует о славе Божьей, но личного счастья уже не существует для него — даже самого возвышенного счастья unio с Богом в visio beatifica.

Личная жизнь не может быть «слишком интенсивной» — а только искаженной и беспорядочной

Конечно, существует ложная религиозная установка и прямо противоположного характера. Мы имеем в виду жизненную позицию людей, настолько сосредоточенных на своих объективных благах, что Бог для них играет роль лишь абсолютного господина, управляющего их судьбой, а не представляет собой объективного блага, превосходящего все остальное. Это люди, которые вполне готовы слушаться Бога, не нарушая его заповедей, и которые также знают, что всецело зависят от Него. Но Бог не является для них величайшим источником счастья, им неведома подлинная любовь к Нему, они не устремлены к Христу. В Боге они прежде всего видят господина, которому должны подчиняться, — властителя их судьбы. При этом мы не имеем в виду людей, чье существование определяется гордыней и чувственностью, а также чистых эгоистов. Они могут быть нравственными, совестливыми людьми, но не имеют истинной связи с Богом. Мы касаемся этой ложной установки потому, что она является в определенном отношении наглядной противоположностью установки, при которой отказываются от личной жизни.

Но было бы ошибкой полагать, что у подобных людей «слишком интенсивная» личная жизнь, в то время как у вышеупомянутых ее «слишком мало». Такая анти-теза совершенно не соответствует истинному положению вещей. Ложность рассматриваемой позиции в конечном счете заключается не в том, что личная жизнь слишком «ярка» или «интенсивна», а в том, что последняя в качественном отношении не такова, каковой должна быть. У людей, видящих в Боге лишь господина и властителя их судьбы, личная жизнь искажена, поскольку отсутствует важнейшая и высшая часть личной жизни, а именно — любовь к Богу. Это опять-таки тесно связано с тем, что игнорируется приоритет чисто ценностноответного поведения. И, как уже сказано, это приводит не к усилению личной жизни, а, напротив, к тому, что она не находит своего высшего выражения. Напрашивается мысль, что личная жизнь на земле относится к *разрешенным* вещам, но что еще достойнее отказ от нее в той форме, когда для человека перестает существовать всякое личное благо и он занимает исключительно ценностноответную позицию. Разве поведение, когда «ищут» *только* «Царства Божьего», не является просто более высокой ступенью поведения, когда «прежде всего ищут Царства Божьего»? И поэтому разве первое не лучше, не богоугоднее? Но это не так. Личная жизнь составляет смысл и сущность человека. Он таким замыслен и создан Богом, и одним из его достоинств является то, что ему свойственна полноценная личная жизнь, даже если вопрос о его счастье находится на втором месте. Это становится очевидным, когда мы принимаем во внимание святое человечество Самого Христа. Сам Сын Человеческий оплакивал смерть Лазаря, Он оплакивал Иерусалим и молился в Гефсиманском саду: «Если возможно, да минует Меня чаша сия». Необходимо еще и еще раз подчеркнуть: личная жизнь является смыслом и сутью человека, и полнота его существования есть необ-

ходимое условие пылкости ценностного ответа и ревностной преданности Богу и Его воле. Личная жизнь достигает своей кульминации в личной любви к Христу и в сердечном стремлении к вечному единению с Ним. Как бы ни изменяла вечность содержание личной жизни, она одновременно является высшим завершением последней.

Мы видели, что святость не означает потерю личной жизни, но предполагает особое ее качество. Ибо решающим моментом является то, какова личная жизнь. Пока мы обсуждаем природу личной жизни как таковой, мы еще не касаемся вопроса о нравственном добре и зле. Ведь личная жизнь может определяться гордыней и чувственностью, она может быть отравлена тщеславием, завистью и враждой. Но она может проходить под знаком ответа на высшие объективные ценности, прежде всего — любви в ее различных видах: дружеской, родительской, супружеской. Она может быть поверхностной, со случайными привязанностями — но может быть глубока и богата, преисполнена стремления к вещам, наделенным высокими ценностями. Она может быть эгоистической, по крайней мере эгоцентрической, а именно тогда, когда человек рабски привязан к ней — пусть даже речь и идет о чем-то высоком. Она может быть искажена в результате того, что занимает первое место, и не соблюдается примат ценностного ответа и Божьей воли.

Опасность изоляции в личной жизни

Если раньше мы указывали на опасность угасания личной жизни, то необходимо обратить внимание и на противоположную опасность, заключающуюся в изолированной личной жизни.

Это особая форма искажения личной жизни, причиной чего является также и то, что не соблюдается приоритет чистого ценностного ответа над личной жиз-

нью. О такой жизни нельзя сказать, что она слишком интенсивна — это ограниченная личная жизнь, которая искажена также и качественно в результате того, что выход за ее пределы не имеет приоритета. При этом мы не имеем в виду эгоизм человека, находящегося во власти гордыни и чувственности. Говорить в данном контексте о каком-нибудь Ричарде III было бы, очевидно, understatement (занижением темы); это было бы столь же неуместно, как если бы мы подвели убийство под категорию «невежливости». Напротив, мы здесь имеем в виду те случаи, когда люди настолько привязаны к своей личной жизни, что не в состоянии отказаться от нее на время, даже когда их призывают к этому. Встречаются люди, столь погруженные в свою личную жизнь, что они пребывают в постоянном страхе, что их благополучию, их законным интересам будет нанесен ущерб. Любые ситуации, все, что касается их, они рассматривают исключительно с точки зрения того, чтобы им не помешали в их «личной сфере». Как в отношении повседневных желаний и целей, так и в отношении обычных объективных благ, таких, как собственное здоровье, безопасность, любимый человек, хозяйственные дела и т. д., — их единственной заботой является то, как бы их не потревожили. Если к ним обращаются с просьбой, либо на них возлагают задачу, либо к ним обращен нравственный призыв в той или иной ситуации — все это рассматривается ими только с этой точки зрения. Мы этим не хотим сказать, что в конкретных случаях они отказываются последовать, хотя и с тяжелым сердцем, призыву, несмотря на то, что он вступает в конфликт с их личной жизнью. Но их общая установка такова, что все рассматривается в первую очередь именно с этой точки зрения. Такие люди смотрят на мир сквозь очки собственных интересов.

При этом, конечно, играет большую роль, в чем именно заключаются их интересы. Ибо совершенная

погруженность в личную жизнь имеет, разумеется, одно качество в том случае, если соответствующие интересы имманентны по своей природе — если это, например, собственное здоровье, собственная безопасность, собственные деловые интересы, рост благосостояния и все прочее законное, но «важное лишь для меня» — и другое качество, когда это прежде всего забота о благополучии любимого человека, о здоровье детей, супруга, друга и т. д.: все это интересы, предполагающие трансценденцию. Но феномен погруженности в свои интересы во всех случаях один и тот же: это как очки, которые надевает человек, чтобы сквозь них смотреть на все. Формальный изъяс, заключающийся в пристрастии к личной жизни, остается без изменения, хотя в том и другом случаях нравственный характер ситуации различен — ведь не приходится сомневаться, что человек, погруженный в свои заботы об имманентных вещах, эгоистичен в совершенно ином смысле. Но все-таки в обоих случаях — несмотря на все различие между ними — налицо это принципиальное пристрастие к личной жизни и, как следствие, трещина между тем, что принадлежит к личной жизни и тем, что к ней не принадлежит. Пристрастие к личной жизни является в обоих случаях причиной глубокой несвободы, ограниченности. Это потеря или по крайней мере ограничение той свободы, которая позволяет человеку всегда быть готовым откликнуться на призыв Бога, о чем говорит псалмопевец: «Сегодня, слыша Его глас, не ожесточайтесь сердцем». Последовать призыву Бога мешает как душевное ожесточение, так и несвобода, возникающая в результате чрезмерной погруженности в личную жизнь, рабской привязанности к ней. Такой привязанностью человек в известном смысле отторгается от объективного логоса, от ритма мира ценностей и от ближнего, в конечном счете — от Бога.

Но как бы огорчительна ни была рабская привязанность к личной жизни, тем не менее неверно думать, что

ее причиной является интенсивность последней, слишком сильная любовь к тварным объективным благам для нас. Напротив, это следствие того, что нарушена объективная иерархия, что нет примата чистого ценностного ответа и Божьей воли. Было бы наивно полагать, что само по себе упразднение личной жизни может стать основой ценностного ответа, приведет человека к Богу и заставит его любить ближнего. В лучшем случае это приведет к фатализму или к стоическому безразличию. В противоположность этому, чем больше устанавливается внутренний порядок, тем интенсивнее и подлиннее личная жизнь.

Впрочем и в религиозной сфере встречается тип людей, погруженных в личную жизнь. Рабски привязан к ней также и человек, думающий только о спасении своей души, рассматривающий все только под этим углом зрения — нет ли какой угрозы его блаженству, вместо того чтобы смотреть на все с точки зрения воли Божьей и прославления Бога. Разумеется, такой настрой также означает искаженное представление о блаженстве, или о спасении души. Блаженство отделяется от Бога, превращается в нечто самостоятельное, оно больше не рассматривается как высшая точка, в которой самое большое объективное благо для нас совпадает с самим по себе ценным, где личная жизнь и независимая ценность представляют собой одно. Такие люди склонны относиться к другому человеку с точки зрения того, не будет ли он угрозой их спасению, или с точки зрения той роли, которую он может играть в спасении их души. Истинная любовь к ближнему парализована, интерес к другому человеку, его спасению невыражен. Конечно, вполне законно и даже заповедано в первую очередь думать о том, чтобы не оскорбить Божественное. Вопрос о нравственности имеет преимущество перед всеми остальными. «Даже если бы мы могли спасти всех осужденных на вечные муки в аду всего лишь через совершение

одного-единственного простительного греха, то и в этом случае нам не следовало бы этого делать», — говорит блаженный Августин. Конечно, наше спасение, поскольку оно объективно неотделимо от богоугодного, нравственно хорошего, является первостепенной вещью для каждого человека, и оно касается нас непосредственнее, чем спасение другого. Выше мы уже говорили об уникальном *tua res agitur*, заключающемся в требовании к нашей нравственности. Мое спасение совпадает с тем, что является *ipsum necessarium* (единственно необходимым), а именно — не хулить Бога и идти Его путем. Спасение любимого человека может и должно быть столь же важно, что и мое собственное. Но я непосредственно отвечаю только за свое спасение; освободить меня от этой задачи не может никто. Но тот, кто не осознает связи между спасением и богоугодным, кто рассматривает спасение лишь как *собственное* блаженство, увенчание своей *собственной* личной жизни и ставит его выше спасения другого человека таким образом, что смотрит на все только через эту призму и из страха, что кто-нибудь станет угрозой *его* спасению, не предан ближнему, — такой человек становится жертвой изоляции в личной жизни. Опасность изоляции в личной жизни может скрываться даже в широкораспространенной формулировке: Бог и мое спасение единственно важно, все остальное — это только средство Его прославления и моего вечного блаженства. Ибо ближний при этом рассматривается как средство — такой взгляд совершенно несовместим с истинной любовью к ближнему, поэтому он исключает и истинную любовь к Богу. Однако выявить этот относительно возвышенный случай пристрастия к личной религиозной жизни не очень просто, поскольку такая позиция неразрывно связана с приматом Бога и преданностью Ему, т. е. с ярко выраженной трансценденцией.

Но и в этом случае не следует искать причину такого пристрастия к личной жизни в ее интенсивности. Нет

предела силе стремления к вечному спасению, т. е. к окончательному единению с Богом. Однако спасение надо правильно понимать — в его нерасторжимой связи с любовью к Богу, и должен оставаться неизменным примат Его прославления.

Различие между «пристрастием» и законным предпочтением ценностей, являющихся частью нашей личной жизни, тем из них, которые находятся вне ее

Существенным моментом является отделение пристрастия к личной жизни от законного предпочтения, которое мы оказываем высоким ценностям, принадлежащим нашей личной жизни, по сравнению с ценностями, не принадлежащими к ней. Разумеется, это предпочтение не распространяется на нравственно значимые ценности, а только на сферу вненравственного. Например, мы вправе — как мы это уже видели ранее — уделять больше внимания благополучию друга, чем мимолежного знакомого. Вполне законно, что мать больше заботится о собственном ребенке, чем о чужих детях и т. д. Где же проходит граница между этим законным предпочтением и незаконным пристрастием к личной жизни? Понятно, что такое пристрастие имеет место всякий раз, когда человек приносит выгоду любимому человеку, нанося при этом явный ущерб кому-нибудь другому. Мы говорим *явный* потому, что бывает неявный ущерб, который неизбежен и не связан с какой-либо черствостью по отношению к постороннему. Возьмем, к примеру, ту ситуацию, когда несколько человек претендуют на одно и то же место. Если оно достается одному из них, то это, естественно, означает ущерб для всех остальных. Если мы ходатайствуем за друга, претендующего на какую-либо должность, при условии, что он объективно достоин ее, то в этом старании заключается определенный ущерб для

других. Однако ущерб, который мы им причиняем, не является явным ущербом. Явный ущерб был бы в том случае, если бы мы стремились к тому, чтобы другой человек потерял место, освобождая тем самым путь нашему другу, без чисто объективных мотивов, например потому, что наш друг гораздо талантливее или потому, что другой человек не справляется со своими обязанностями.

Этот пример хорошо показывает границу между законным предпочтением любимого нами человека и пристрастием к личной жизни. До тех пор пока для нас имеет главное значение вопрос о том, кто больше достоин данного места, если речь идет о месте, где играют роль истинные таланты — или в случае, если такие таланты не нужны, вопрос о том, кто из кандидатов больше нуждается в нем, кто должен занимать его исходя из общей ситуации — и до тех пор пока мы не совершаем ничего предосудительного в отношении других претендентов, совершенно законно прилагать все наши силы для успеха близкого нам человека и тем самым косвенно противодействовать успеху чужих. Но когда мы пренебрегаем объективными критериями и продвигаем друга, даже если его соперник более приспособлен к данной работе или больше нуждается в ней, то налицо определенное пристрастие к личной жизни.

Здесь играет некоторую роль и объективный фактор. Ведь если мы примем во внимание, что никак нельзя считать пристрастием к личной жизни то, когда мы сами являемся конкурентами на какое-либо место, — то это тем более относится к помощи, оказываемой нами другу в подобном деле, при условии, что заинтересованность в успехе близкого человека проистекает из действительной любви к нему, а не из того, что мы относимся к нему как к продолжению своего «я».

Но различие между общей привязанностью к личной жизни и тем особым положением, которое занимает в

моей жизни любимый человек или, как его аналог, какая-нибудь высокая ценность, проявляется также и в том, что в случае изоляции в личной жизни человек на все смотрит с точки зрения того, какое это имеет отношение к последней, и это является первым инстинктивным вопросом, даже если дело касается вещей, непосредственно не связанных с ним. В этом заключается также ярко выраженная необъективность, неспособность заинтересоваться прежде всего той или иной темой, увлечься ей, вместо того чтобы заботиться только о том, не имеет ли это каких-нибудь выгод для меня или близкого мне человека. Предположим, кто-то узнает о большом успехе своего коллеги. Одно дело, когда его первой реакцией является радость, при условии что этот успех заслуженный, и другое, когда первая его мысль — о том, не повредит ли это его карьере или карьере его любимых друзей. Или, например, человек о чем-то меня просит. Вместо того чтобы в первую очередь проявить интерес к существу его просьбы, я уже все воспринимаю с точки зрения того, не причинит ли его просьба хлопот мне и моим близким.

В этих случаях содержание ситуации, в которой я нахожусь, не имеет объективного отношения к моей личной жизни, т. е. к моему благополучию или к благополучию моих близких. И если я в первую очередь задаюсь вопросом о том, имеет ли место такое отношение, то тем самым налицо типичная изоляция в личной жизни. Если же, напротив, в теме ситуации заложено соответствующее отношение, то будет законным то, что я обеспокоен этим вопросом, что я думаю об этом в первую очередь, при условии что тем самым я не отвергаю нравственно значимого призыва, если таковой заключен в данной ситуации. Когда, к примеру, я слышу об эпидемии, то я вправе прежде всего подумать о безопасности своих близких или даже о своей собственной, так как в теме данной ситуации заключается прямое

отношение к моей личной жизни. Изоляция в личной жизни имела бы место только в том случае, если бы я потом не уделил внимания и чужим людям, которым угрожает опасность, и при случае не предостерег бы их. Если же я вместо этого реагирую на ситуацию так, как это может быть выражено словами «раз со мной и моими близкими ничего плохого не происходит, все остальное меня не заботит», то налицо типичная изоляция в личной жизни и явная душевная черствость. Но в том, что вопрос о безопасности моих близких является первым, нет ничего незаконного, и здесь мы подходим к решающему пункту. Поскольку любовь к своим друзьям, детям, мужу или жене сформирована Духом Христовым, то законное предпочтение ее тесно связано с усилением любви к ближнему: любовь к первым ни в коем случае не отгораживает нас от всех остальных, но наоборот позволяет нам подходить к любой ситуации с более открытым, щедрым, любящим сердцем.

Любовь и личная жизнь

Но мы должны здесь также указать на глубокое изменение личной жизни, вызываемое большой, всепоглощающей любовью, — тем, что в центре личной жизни находится человек, личность, а не безличная ценность. В такой любви я неким образом дарю любимому человеку свою личную жизнь. При этом я совершенно не выхожу из нее — и не преодолеваю ее, как это происходит в чистом ценностном ответе, но в акте преподнесения ее в дар я особым образом ее раскрываю. Лучше всего мы выразим такое дарение личной жизни и заключающуюся в ней жертвенность, если скажем, что мы делаем любимого «царем» нашей личной жизни; его личная жизнь становится моей, поскольку мое счастье зависит от его счастья.

Нечто аналогичное мы обнаруживаем на несравненно более высоком уровне: в любви к Христу и через Христа — к Богу-Отцу. Причем дарение личной жизни здесь несравненно подлиннее. Христос является в совершенно ином смысле «царем» нашей личной жизни.

Дарение личной жизни можно рассматривать и в совершенно другом отношении. Существует акт безоговорочного предания себя Богу, когда мы как бы вручаем Ему свою личную жизнь. Здесь идет речь не о дарении, которое вызывает лишь глубокое качественное изменение личной жизни, а о радикальном преодолении ее, даже о *жертве*. Но и эта жертва не ведет к окончательному отмиранию личной жизни. Смысл этого добровольного отказа от своей личной жизни заключается в том, что мы снова получаем ее от Бога, не только очищенной и преображенной, но и неизмеримо усиленной и обогащенной.

Этот акт, которым мы осуществляем примат Бога по отношению к нашему «я», в отличие от полного исчезновения нашей личной жизни является истинным «умиранием», когда мы «умираем» для того, чтобы воскреснуть во Христе. Что касается вещей, являющихся носителями высоких ценностей, то их роль в возвращенной нам Богом жизни не уменьшается — она лишь изменяется, преображаясь вместе с жизнью. Прежде всего это касается любимых людей. Любовь к ним становится *amare in Deo* (любовью в Боге). Но нужно со всей решительностью подчеркнуть, что это *amare in Deo* ни в коем случае не означает, что любовь делается менее пылкой. Категориальное своеобразие соответствующей любви несколько не страдает, напротив, она достигает своего полного расцвета.

ГЛАВА X

СЧАСТЬЕ ЛЮБВИ

Три «источника» любовного опыта: наша собственная любовь, любовь к нам, осознание чужой любви

Для того чтобы понять связь между любовью и счастьем, необходимо вспомнить о том, что любовь может открыться нам совершенно по-разному.

Ведь сущность любви дана нам с совершенно различных сторон. Во-первых, мы узнаем о том, что такое любовь, когда сами любим. Это уникальный источник опыта, который в другом месте мы назвали латеральным опытом и противопоставили его типичному фронтальному опыту — осознанию чего-либо. Осуществляя определенный акт, мы одновременно познаем его свойства. Это особенно отчетливо проявляется при эмоциональных ответах, таких, как радость, печаль, восхищение, негодование, любовь и ненависть. Здесь слово *переживать* употребляется в своем самом точном смысле. Любя, мы узнаем, что такое любовь, хотя при этом полностью сосредоточены на любимом человеке.

Во-вторых, сущность любви дана нам в другом человеке. Мы можем быть свидетелями любви двух друзей, супружеской пары и т. д. Сущность любви, ее особые свойства, жертвенность, которую она влечет за собой, присущую ей радость и многое другое, проясняется нам

в любви других людей. Здесь имеет место фронтальный опыт, осознание любви, при котором ее реальность и своеобразиие раскрываются в объекте.

Но существует и еще одна форма раскрытия сущности любви: она в очередной раз открывается нам совершенно по-новому, когда нас кто-нибудь любит, когда лучи его любви проникают к нам в душу, когда его любовь охватывает нас. Это не латеральный, но и не чисто фронтальный опыт. Это взволнованность любовью к нам другого человека. Содержание, качество любви проникают в мою душу, и в этом заключается новый тип «опыта». Конечно, в определенном отношении он похож на фронтальный опыт, но в другом отношении он специфически отличается от него, а именно постольку, поскольку он гораздо больше выходит за пределы познания и представляет собой переживание. Взволнованность, вызванная тем, что тебя любят, занимает промежуточное положение между фронтальным и латеральным опытом. Но в этом случае реальность другого человека, «ты», выдвигается на первый план. Несомненно, в переживании любви к нам другого человека заключаются еще многие другие элементы, выходящие за рамки простого раскрытия свойств любви. Отношение ко мне, обращенность ко мне — это все элементы *sui generis*. Но прежде всего суть любви заключается в том, что она относится к конкретному человеку, она есть не только ценностный ответ на существование конкретного человека, но и обращена к нему, она есть обращенное к нему слово, и это, естественно, достигает своей кульминации в высказанной любви. С одной стороны, восприятие любви другого и взволнованность ею делают ее содержание чрезвычайно близким мне, хотя оно и воспринимается с внешней стороны. С другой стороны, «отношение ко мне» данной любви является тем, что никогда не может присутствовать во фронтальном восприятии любви других

людей. Этот аспект любви — овеание ею — представлен только в любви к нам, и он достигает особенной полноты, когда любовь к нам является ответом на нашу любовь.

Три источника счастья: существование ценностей, в особенности взволнованность ценностями и реализация многих ценностных ответов

Мы говорили о том, что свойством любви является ее способность приносить особенное счастье. Она и в этом отношении отличается от всех остальных позитивных эмоциональных ценностных ответов. Конечно, и многие из последних могут быть источником счастья, например восхищение, восторг, почтение. Однако любовь является таким источником в совершенно иной степени и совершенно ином смысле. Все позитивные ценностные ответы, как мы уже видели, приносят счастье в самом широком смысле этого слова. Существование объекта, на который мы отвечаем, само по себе является источником счастья. Если мы восхищаемся каким-то актером, то сам факт существования такого хорошего актера воспринимается как нечто радостное. Мы можем это выразить также следующим образом: с нашим восхищением всегда связана определенная радость по поводу существования того, чем мы восхищаемся — будь то человек, общность (например, народ или государство) либо произведение искусства. Существование ценного всегда радует. Этот элемент можно обнаружить даже в чисто оценочном ценностном ответе — в уважении.

С определенными эмоциональными ценностными ответами — например, восторгом — тесно связана взволнованность, представляющая собой новый источник счастья. В то время как при уважении и даже восхищении достоинства объекта не обязательно волнуют нас, глубоко

трогают, при восторге всегда необходимо, чтобы нас волновала ценность произведения искусства, какой-либо вещи или человека.

Взволнованность красотой, величием, благородством, добротой и т. д. вообще является главным источником истинного счастья. Во взволнованности проявляется делектабельность ценности (свойство ценности приносить наслаждение). В ней мы имеем основу всякого истинного и глубокого *fruitio*. Таким образом, понятно, что все позитивные эмоциональные ценностные ответы приносят счастье постольку, поскольку они предполагают состояние взволнованности.

Но существуют и такие эмоциональные ценностные ответы, которые сами по себе, помимо взволнованности, лежащей в их основе, приносят счастье. Это наблюдается и при восторге. Восторгаться, иметь возможность восторгаться — это само по себе приносит радость. Приподнятость души в восторге, раскрытие нашей личности в этом пылом ценностном ответе приносит счастье как таковое. Этот выход за свои пределы, перерастание себя самого, эта способность всем сердцем отдаваться чему-то сами по себе являются радостным освобождением.

Два заблуждения относительно понятия счастья

Здесь следует предостеречь от двух возможных заблуждений. Одно из них — это мнение о том, что счастье, которое доставляет нам сам по себе ответ восторга, является некой самостоятельной темой и человек восторгается, чтобы пережить это счастье. Второе заблуждение заключается в том, что думают, будто счастье восторга происходит из удовлетворения влечения к тому, чтобы восторгаться, таким образом, рассматривают его как своего рода желание, подобно тому как

раскрытие имеющегося у нас таланта приносит нам удовлетворение и радость.

По поводу первого заблуждения следует сказать, что, возможно, бывают случаи, когда человек стремится испытать счастье восторга, но это является типичной перверсией, делающей невозможным истинный восторг. Человек лишается возможности испытывать настоящий восторг, как только тематизирует счастье восторга. Настоящего восторга не может быть там, где человек стремится восторгаться вместо того, чтобы полностью сосредоточиться на объекте и его ценности, — вместо ценного объекта делает темой сам восторг. Он может попытаться насильно испытать восторг, но результатом будет — даже если ему вообще удастся это — лишь состояние, внешне, быть может, и похожее на восторг, но в действительности как формально, так и материально не имеющее с ним ничего общего. Это будет состоянием, а не осмысленным рациональным ответом — не перерастанием самого себя, а деперсонализирующим бурлением. Оно не приносит того счастья, которое приносит истинный восторг. Ибо без настоящего объективного контакта, без увлеченности объектом и его ценностью не может быть возвышения души с его особым качеством. Восторг, к которому стремятся ради него самого, в лучшем случае будет иметь характер псевдовосторга, наблюдаемого при массовом психозе.

Счастье, доставляемое восторгом, по сути своей является эпифеноменом, а не темой. Несмотря на всю свою важность, несмотря на то, что оно является существенной частью восторга, счастье никогда не может быть темой и в еще меньшей степени — желанной целью.

Но также совершенно неверно считать счастье, присущее восторгу, утолением некоего влечения. В человеке заложены духовные силы, стремящиеся к своему раскрытию, по аналогии с физическими силами, напри-

мер, с потребностью ребенка в движении. Мы подробно говорили об этом в первой главе, когда отделяли ценностный ответ от желания.

Так, человеку свойственно стремление к познанию, к осуществлению чего-либо, к решению задач, связанных с его особыми дарованиями. Ощущение в себе этих сил, реализация этого влечения сами по себе приносят удовлетворение. Если речь идет об особых талантах — актерских, организаторских, преподавательских, художественных — то, естественно, сюда добавляются и другие источники счастья, не связанные с удовлетворением, которое приносит раскрытие таланта. Мы имеем в виду реализацию ценностей: например, работу актера над пьесой, когда он как бы вдыхает в нее жизнь, или ценность и смысл того, что вызвано к жизни нашей организаторской деятельностью, или наши заслуги перед истиной — ту ценность, которую имеет распространение истины и познание ее учениками, или красоту произведения искусства, создаваемого художником. Как бы ни было законно удовлетворение, связанное с раскрытием духовных сил, как бы ни было правомерно то, что мы радуемся раскрытию нашей индивидуальности, тем не менее главной темой должен быть объект, которому мы служим. Это должно быть главной темой постольку, поскольку это должно быть главным мотивом нашей деятельности, а также постольку, поскольку счастье, связанное с тем, что мы способны осуществить данную ценность, что мы можем служить ей, должно превосходить счастье, связанное с простым раскрытием собственных духовных сил и дарований.

Если уже при раскрытии таланта удовлетворение, связанное с реализацией этого стремления, должно отойти на второй план по сравнению со счастьем, связанным со служением ценности, и радость такой деятельности не может сводиться исключительно к утолению данного влечения, то это а fortiori относится к восхищению.

Во-первых, восхищение является не желанием — не некой духовной энергией, стремящейся к своему раскрытию, а ценностным ответом, в котором, как мы уже видели, объект и его ценность представляют собой *grįpcіrium* (первичное, первопричину). Здесь объект является не только основной темой, как в той или иной деятельности, но и исключительной темой. Но если тем не менее восхищение само по себе приносит радость, то эту радость ни в коем случае нельзя сводить к простому утолению влечения. Ощутимое влечение к восторгу само по себе было бы чем-то диковинным. В лучшем случае оно может быть стремлением соприкоснуться с объектами, ценность которых такова, что они заслуживают восторженного ответа. Но это стремление относится к объектам, а не к возможности восторгаться. А такое стремление, которое позволило бы человеку сказать, что он страстно ищет возможности восторгаться, так как давно не восторгался, было бы явной перверсией.

Но в то же время человек как таковой подчинен объектам, которыми он должен восторгаться, и восхищение является раскрытием специфически личного дара, интересом к миру ценностей — духовным бодрствованием, полноценной духовной жизнью, и это также является источником счастья. И тем не менее нужно со всей решительностью подчеркнуть, что это как бы имманентное восхищению счастье является как раз счастьем, связанным со способностью к трансценденции, — это счастье выхода за свои пределы, и оно столь тесно связано с радостью, которой одаривает нас объект и его ценность, что любая попытка выделить его в нечто самостоятельное, неизбежно приводит к перверсии.

Сказанное относится и к любви. Однако в этом случае необходимо отметить совершенно новую роль, которую счастье играет в любви.

Существование любимого человека приносит особое счастье, поскольку любовь надактуальна, а любимый является объективным благом для нас

Очевидно, что любовь представляет собой несравненно более глубокий источник счастья, чем восторг. Это вытекает уже из того, что, как мы видели в главе V, любимый человек становится объективным благом для меня, что не обязательно имеет место при восторге. Кроме того, это происходит потому, что любовь надактуальна в полном смысле слова, в то время как восторгу свойственна только надактуальность значимости. Во всякой любви любимый человек играет важную роль в нашей «личной жизни», — эта роль необыкновенно варьирует в зависимости от силы и вида любви.

Однако в любом случае тот факт, что любимый человек является составной частью моей личной жизни как объективное благо для меня, отчетливо показывает ту совершенно новую роль, которую играет в любви счастье.

В нашем контексте важно подчеркнуть тесно связанную с любовью радость по поводу факта существования данного человека. Нетрудно видеть, что, как мы уже отмечали, любимый человек *ceteris paribus* (при прочих равных условиях) в новом смысле представляет для меня объективное благо и становится частью моей личной жизни, благодаря чему его существование как таковое приносит более сильную и интимную радость.

Необыкновенное счастье, связанное с взволнованностью любимым человеком

Но отличие любви от всех остальных позитивных ценностных ответов в аспекте роли счастья проявится еще ярче, если мы примем во внимание второй источник счастья — взволнованность красотой и достоинствами

любимого. Мы уже видели ранее, что красота, достоинства, благородство любимого человека должны особым образом раскрыться в своей делектабельности, чтобы иметь возможность пробудить в нас любовь. В этом уже заключается специфическая радость в связи с существованием любимого человека, с его качествами, с его присутствием, со всей его жизнью, с общением, *communió* с ним. Его существо, его индивидуальность восхищают нас, и это означает для нас счастье. Они трогают наше сердце, завоевывают его, и с этим тесно связано специфическое осчастливливание через существование любимого. Разумеется, здесь возможны очень значительные вариации в зависимости от силы и особенно вида любви. Это необыкновенным образом выражается в супружеской любви, а во влюбленности достигает своей кульминации.

Радость, которую нам приносит взволнованность красотой и достоинствами любимого человека, не только несравненно больше радости других эмоциональных ценностных ответов, но и в корне отличается от последней. Конечно, нам приносит счастье возможность видеть человека, которым мы восхищаемся, — возможность наслаждаться его душевными качествами, его своеобразием, когда мы находимся в его обществе, общаемся с ним, вступаем с ним в живой контакт. Но, во-первых, это счастье значительно слабее того, которое мы испытываем, находясь в обществе любимого человека, — разумеется, при условии, что это чистое восхищение без любви.

Но оно и качественно отличается, поскольку счастье любви гораздо интимнее, поскольку радость в связи с существованием другого человека — это нечто личное, поскольку между мной и другим человеком существует таинственная связь, поскольку состояние восхищения пускает здесь более глубокие корни, «ангажирует» меня совершенно иным образом и именно поэтому становится длительным фактором моей жизни.

В любви любимый человек предстает перед любящим как ярко выраженное «ты», а не как простое «он» или «она». Это также особым образом проявляется в форме осчастливливания через существование любимого человека, в форме взволнованности его красотой и достоинствами. Такое осчастливливание радикально отличается от любого «наслаждения», связанного с простым погружением в красоту, при котором другой человек остается по отношению к нам в «третьем лице». А существо любимого человека как бы говорит любящему «ты».

Любовь предполагает совершенно иную, более глубокую, более продолжительную, более индивидуальную и интимную взволнованность красотой любимого человека, чем в случае всех остальных позитивных эмоциональных ценностных ответов. Многие, как например уважение, вообще не предполагает взволнованности, но сравнение с восторгом и почтением, предполагающими последнюю, демонстрирует то совершенно новое во взволнованности, что лежит в основе любви.

Любимый человек восхищает нас и радует своим существованием — и тем больше, чем больше мы его любим. Ребенок восхищает мать всеми проявлениями своего характера, он является неисчерпаемым источником радости, блаженства для матери. И для любящего супружеской любовью существо любимого человека представляет собой постоянный источник счастья: его индивидуальность, манера говорить, смеяться, его отношение к жизни, жизненный ритм — все это восхищает любящего, радостно волнует сердце.

В супружеской любви, когда она раскрывается во всей своей красоте и величии, любимый человек воплощает собой в определенном смысле весь мир ценностей, и в этом случае счастье взволнованности приобретает уникальный характер. Создается ощущение, что в любимом просиял весь ценностный мир и из конкретного его воплощения на

меня изливается поток счастья. «Ты можешь скрываться за тысячами форм, но любимую мою я сразу узнаю», — говорит Гете в «Западно-восточном диване», точно выражая это основное свойство любви.

Ведь мы не должны забывать, что уже сияние ценностей в любимом и его делектабельность являются совершенно другими, нежели в том случае, когда дело касается лиц, на существование которых мы отвечаем другими эмоциональными ценностными ответами. Некоторая аналогия этому имеет место только в том случае, когда нам приносит счастье произведение искусства или красота природы.

Любьть — это ни с чем несравнимое счастье, являющееся не мотивом, а неисчерпаемым даром

Но больше всего различие в роли счастья видно в том случае, когда мы рассматриваем осчастливливание актом любви как таковым. «Имманентное» осчастливливание любви несравнимо с «имманентным» осчастливливанием восторга или почтения.

Любьть, бытъ способным любьть — это необыкновенное счастье. В несравненно более высокой степени присутствует в любви не только все то, о чем мы говорили в связи с восторгом: выход за свои пределы, актуализация трансценденции, раскрытие нашей духовной личности. Здесь наблюдается совершенно новый вид трансценденции благодаря той самоотверженности в буквальном смысле, которая присуща любви. Мы подробно обсуждали самоотверженность. Теперь нам надо уяснить, что эта самоотверженность является специфической радостью. Во-первых, в этом случае совершенно уникально соотношение с ценностью. Насколько уникальна взволнованность, предшествующая любви, настолько же осчастливливает и

«участие», заключающееся в этом ответе — намного превосходящем, как мы видели, все прочие ценностные ответы — и, следовательно, уже заложенный в любви как таковой упю с любимым человеком, с его красотой и достоинствами. Но, кроме того, любить — это новая, более подлинная форма личного существования, необыкновенное духовное пробуждение, обретение своей настоящей сущности, что само по себе является счастьем. Здесь мы рассматриваем это только как один из источников осчастливливания, причем мы должны различать несколько элементов. Во-первых, душевное состояние в любви, поскольку здесь имеет место духовное бодрствование по отношению ко всему миру ценностей, которое является источником счастья. Во-вторых, как мы видели ранее, совершенно новое бодрствование в отношении осуществления всех духовных актов. Мы осуществляем все наши установки более осознанно; и поскольку они сами по себе приносят радость, то при таком духовном бодрствовании они несравненно более радостны. Наконец, само по себе радостно и «обретение себя» в любви, возвращение к своей истинной сущности, заключающееся в любви «завершение». Разумеется, все эти три момента сильно варьируют в зависимости от силы любви и особенно от ее вида. Любовь между полами конечно является источником счастья, несравнимым с другими видами любви, и в этом случае все упомянутые элементы раскрываются совершенно по-новому.

Здесь полностью применимы слова Гете: «Счастлива лишь одна любящая душа» или: «Если бы я не любил тебя, Лили, то где бы нашел свое счастье?»

Особенно первый и второй элементы, два аспекта бодрствования в полном смысле представлены в супружеской любви. Но третий, обретение себя, присутствует во всякой любви — разумеется, тем отчетливее, чем больше любовь. Мы ясно увидим это, если подумаем о

человеке, который никого не любит, который не знает ни дружеской, ни родительской, ни супружеской любви. Неподлинность его существования, пустота, изоляция в самом себе, — причем ему не удастся обрести своего настоящего «я», — показывают нам необыкновенную актуализацию личности как таковой в любви. Но здесь нам важно снова не впасть в ошибку, заключающуюся в отношении к любви как к желанию, имманентному раскрытию человека. Было бы совершенно неверно из того факта, что в любви заключено это самообретение, это полное личностное бытие, делать вывод о том, что любовь в действительности представляет собой удовлетворение стремления к полному самораскрытию, что это является смыслом и сущностью любви. Это не так, любовь есть ценностный ответ, ее смыслом является любимый, к которому обращен этот ответ; она есть чистая самоотверженность, причем любимый — это единственная и абсолютная тема. Но поскольку истинное личностное существование актуализируется исключительно в самоотверженности, поскольку человеческая личность создана для самоотверженности и только в ней по-настоящему реализуется — прежде всего, конечно, в любви к Богу — любовь и является одновременно полной актуализацией личности. Это не ее тема, не ее мотив, не ее смысл — все это заключено в любимом и его ценности. Но это является неисчерпаемым следствием, даром, вырастающим из любви исключительно к данному человеку. Во всех видах любви это является отражением того, что сказал Христос о любви к Богу: «Кто потеряет свою душу, тот обретет ее».

То, что мы созданы для трансценденции, не делает трансценденцию чем-то имманентным. То обстоятельство, что мы созданы для любви, что мы предназначены для нее, призваны к ней, — в такой степени, что только в ней мы обретаем свое подлинное личностное существование, — ни в коем случае не превращает любовь в некое стремление

к полному самораскрытию. Мы созданы для любви к Богу потому, что Бога следует любить, а не потому, что мы через эту любовь должны найти себя. Мы созданы для такой любви потому, что она прославляет Бога своей ценностью. А то, что мы при этом обретаем самих себя, является дополнением и даром.

Именно в этом свете следует понимать все сказанное здесь. И уж тем более счастье, обеспечивающее это самообретение, является чистым эпифеноменом, а не темой, как бы велико и значительно оно ни было. И прежде всего оно таким образом связано с вышеупомянутым счастьем, проистекающим из существования любимого и взволнованности его красотой и достоинствами, что любящий не может отделить его от его источника.

Теперь, когда мы видим, что счастье любви, происходящее из этих трех различных источников, несравненно значительнее и глубже счастья других эмоциональных ценностных ответов и что это необыкновенное осчастливание является сущностью любви, мы должны еще раз со всей решительностью повторить, что в любви основной темой является не наше счастье, а личность любимого человека, его счастье, его спасение и во вторую очередь — единение с ним. Важно понять, что величие и значительность чего-либо не обязательно влечет за собой его главную тематичность. Существует много значительных вещей, которые по своей сути являются не темой, а чем-то дополнительным в качестве дара. Такая дополнительность, дарственный характер ни в коем случае не означает, что содержание дополнительного малозначительно или не наделено высокой ценностью. Поэтому термин эпифеномен в нашем контексте не должен наводить на мысль о том, что речь здесь идет о некоей несущественной добавке. Так, например, красота добродетели или даже святости не является тематичной. Темой является моральная и религиозная ценность. Но тем самым несколько не

умалется ее значение, ее роль, — как раз напротив. Так и в нашем случае. Ощущение необыкновенного счастья является необходимой частью любви. Любовь, не приносящая счастья, не была бы любовью. И все же счастье не является главной темой, не является даже темой в собственном смысле слова.

Еще одним источником счастья любви, который присутствует прежде всего в супружеской любви, является то, что любовь как надактуальный ценностный ответ освещает собой все повседневное существование, все сами по себе нейтральные ситуации, в которых не любящий человек, попадая под власть их автономности, скучен и трезв. Блаженная мелодия, наполняющая собой все, звучит лишь в супружеской любви, особенно это касается влюбленности.

*Связанное с любовью «пребывание»
счастья в любящем*

Характерной особенностью счастья любящего является также совершенно необычное «пребывание» счастья в нем. Оно как бы поселяется в нем, в сокровенном центре его существа, в его сердце. К центробежному осчастливлению через любимого человека во взволнованности его красотой добавляется центростремительное движение. Из сердца любящего, так сказать, бьет источник счастья, изливаясь на все. Я еще не имею здесь в виду ту особенно характерную черту любви, когда последняя говорит любимому человеку, осчастливившему нас своим существованием, словом радости, когда содержание любви, ее собственная субстанция в ее доброте и теплоте по своей сути приносит радость и как приносящая радость предназначена для любимого. Я еще не имею в виду того, что проявляется в *intentio benevolentiae*. Я имею в виду тот поток радости любви, который изливается во всех жизненных ситуациях,

во всем нашем существовании и который в определенной степени имеет характер внутренне присущего нам счастья.

*Осчастливливание ответной любовью и
unio с любимым: «счастливая» и
«несчастливая» любовь*

Но в любви есть еще один аспект счастья, присущий только ей, и это — осчастливливание взаимной любовью, ответом на нашу любовь или, можно сказать и так, — осчастливливание через тот союз, которого жаждет любовь.

Мы видели ранее, что всякой любви свойствен *intentio unionis*. Мы видели также, что последний имеет различный характер в разных видах любви.

Но всякая любовь жаждет соответствующей ответной любви, поскольку истинный личностный союз может возникнуть только во взаимопроникающих взглядах любви. Чем больше любовь, тем сильнее жаждет она взаимности. Если любовь остается безответной, то это становится источником несчастья. Мать, любящая своего ребенка больше всего на свете, страдает, если ребенок не отвечает ей любовью. Если человек глубоко любит другого как друга, а тот равнодушен к нему, то это является источником страдания для него. Но болезненней всего такое несчастье в безответной любви между полами, где, собственно, и употребляется выражение «несчастливая любовь».

Но это несчастье не отменяет счастья, внутренне присущего любви как таковой. Между нею и счастьем и несчастьем существует тесная взаимосвязь, но такая, что любящий не может по собственному желанию отказаться от любви к другому человеку или от того, чтобы тот полюбил его. Здесь следует разграничить различные стадии. Прежде всего, любовь приносит чистую радость, даже если еще нет ответной любви, однако есть все

основания надеяться на нее. До тех пор пока любимый человек не уничтожает в той или иной форме надежду любящего на взаимность, любовь, беспрепятственно развиваясь, приносит счастье — даже еще нереализованное *intentio unionis* приносит радость. Если во взаимности отказано, однако любящий продолжает надеяться — возможно, *contra spem* (вопреки очевидности) — то счастье перевешивает страдание неразделенной любви. Если же исчезли всякие перспективы, то страдание может перевесить счастье в некоторых видах любви, например в любви между полами. Тогда неразделенная любовь косвенно может стать прямо-таки источником несчастья, отравлять существование. Но в нашем контексте для нас важно сосредоточиться на специфическом счастье взаимности как новом измерении счастья по сравнению со счастьем, которое дает любовь: как со счастьем, заключающемся в факте существования любимого человека, во взволнованности его красотой, так и со счастьем акта самой любви. Возьмем, к примеру, тот случай, когда любящий сначала не знает, будет ли его любовь разделенной, но и нет никаких оснований отказываться от надежд. Он испытывает вышеупомянутое счастье, которое дает любовь. Но когда его любовь разделена, добавляется еще совершенно *новое*, необыкновенное счастье, которое, однако, органически связано со счастьем любить самому и строится на нем или его предполагает.

Мы видели, что желанный союз любви может возникнуть только при разделенном чувстве. Настоящий *unio* между людьми может быть реализован только во взаимопроникающих взглядах любви. Поэтому совершенно ясно, какое непостижимое счастье приносит разделенная любовь как таковая. Союз с любимым представляет собой неисчерпаемый источник счастья, несравнимый ни с каким другим земным счастьем.

Однако было бы совершенно неверно думать, что *unio* приносит счастье только в смысле осуществления *intentio*

unionis, т. е. в качестве утоления некоей жажды. Мы видели, что любовь не является желанием и что ее пыл и страсть не есть следствие неутоленности, уступающей место насыщению и удовлетворенности, когда желанный unio достигнут. Intentio unionis — это интерес к unio, проявляющийся как тоска по нему, пока он еще не достигнут, и как глубокое счастье в связи с ним, когда он осуществился.

Другие аспекты счастья, связанного с тем, что нас любят

Но счастьем, приносимому ответной любовью, свойственны и многие другие аспекты. При ответной любви — мы имеем здесь в виду супружескую любовь — факт любви к нам является непостижимым даром еще и потому, что в этом случае мы как бы сами преподносимся себе в дар. Принятие нашего существа любовью любимого нами человека, уникальное подтверждение нашей значимости его индивидуальным существованием подобно новому рождению нашего «я». Человек принимает величайший дар, который невозможно заменить ничем иным. Человек чувствует, что он не только существует, но и «должен» существовать. Акцидентное, условное существование переживается как необходимое и провиденциальное.

В будущем втором томе этой книги мы надеемся более подробно обсудить феномен любви к нам и его фундаментальное значение для самых основ существования личности и для метафизической ситуации последней. В нашем контексте мы также подробно остановимся на счастье, связанном с любовью к нам. Здесь же достаточно вкратце отметить это, для того чтобы полностью уяснить его влияние на счастье собственной любви.

Любовь к нам, принятие нас любовью другого человека уже независимо от нашей собственной любви

приносит глубокое счастье. Нам открывается все величие и своеобразие любви, когда ее луч проникает к нам в сердце, согревая и радуя его. Представим себе ощущения ребенка, впервые осознавшего себя защищенным родительской любовью, или ощущения того, кто еще не был любим и вдруг впервые осознает обращенную к нему любовь. Даже наблюдать любовь других людей — это необыкновенно прекрасно; но когда она касается нас, нам дается совершенно новый аспект опыта необыкновенной сущности любви. Это другая фундаментальная встреча с уникальной сущностью любви наряду с той встречей, что имеет место в нашей собственной любви. Ведь как бы ни различались опыт собственной любви и опыт любви к нам, в обоих нам дается сущность любви, в обоих случаях мы чувствуем, что такое любовь, переживаем ее радостную сладость, в обоих случаях она оказывает на нас свое блаженное воздействие. Но в необыкновенном переживании любви к нам сущность любви воспринимается не только так, как красота природы: напротив, мы приобретаем к ней, она живо, лично *запугивает* нас и приносит нам счастье.

Это касается всех видов любви. Но это счастье варьирует в зависимости от качества любви, направленной на нас, от личности того, кто нас любит, от вида любви и от нашего отношения к нему. Настоящая христианская любовь к ближнему столь возвышенна по своим свойствам, что она приносит глубокое счастье каждому, кого она объемлет — пусть даже характер этого человека испорчен гордыней и чувственностью и он поэтому совершенно не понимает сущности такой любви. Здесь важно то, что переживание христианской любви к нам приносит глубокую радость неиспорченному человеку вне зависимости от его отношения к человеку, любящему его такой любовью, т. е. вне зависимости от того, любит ли он его или хорошо знает. Здесь мы можем оценить роль качества любви в осчастливливании. Точно

так же во всех остальных видах любви играет роль ее сила. Чем больше человека любят, тем большую радость это приносит ему.

*«Обуза», которой может быть любовь к
нам*

Но здесь решающую роль играет фактор нашего отношения к любящему нас. Только в том случае, если человек, обращающийся на нас свою любовь, не антипатичен нам, его любовь к нам приносит радость, в противном случае она скорее обременительна.

Но даже если человек не вызывает у нас резкого неприятия, тем не менее особо настойчивая любовь со стороны друга, которого мы гораздо меньше любим, может быть обременительна, поскольку мы будем чувствовать, что он ожидает от нас больше, чем мы можем ему дать своей любовью. Любовь к нам может сделаться обузой в результате имманентного требования его любви — любить его равной любовью, даже если он и не высказывает это явно. Но это, конечно, не тот случай, когда друг не требует от нас иной любви кроме той, что мы предлагаем ему, т. е. когда его любовь к нам имеет особый характер и не стремится к ответной любви, равной ей по глубине и силе.

Поэтому неодинаковость любви в тех или иных взаимоотношениях предполагает определенные обязанности со стороны того, кто любит больше. Он должен приспособлять ритм отношений и все свои требования к совместному существованию, а проявления своей любви соразмерять с любовью любящего слабее. В этом случае логос взаимоотношений требует, чтобы меньше любящий задавал тон, причем выражения «меньше» или «больше любящий» относятся к силе любви и роли, которую соответствующий человек играет в нашей жизни. Они не имеют отношения к тому, чья любовь

благородней или больше преисполнена caritas и поэтому выше в качественном смысле.

Но прежде всего для нас обременительны такие отношения, когда нас любят супружеской любовью, а мы можем ответить только дружеской любовью. Когда другой человек все время надеется, что мы обратим на него категориально иную любовь, или когда он хочет приспособить к своей любви ритм наших взаимоотношений, то его любовь может стать обузой для нас, и мы будем желать, чтобы он нас не любил таким образом. Но и в этом случае имеет силу вышесказанное: это происходит только тогда, когда любовь другого человека заключает в себе это латентное требование категориально равнозначной любви.

*Усиление всех «источников счастья»
любви через взаимность*

Мы имеем здесь в виду прежде всего счастье, заключающееся в ответе на нашу любовь, т. е. тот случай, когда на нашу любовь отвечают равнозначной любовью. Это счастье осуществления того, на что было направлено *intentio in ipiis*, особенно ярко проявляется в супружеской любви.

Вернемся к счастью разделенной любви, органически примыкающему к счастью, которое дает наша собственная любовь. Здесь необходимо понять, что даже то счастье, которое приносит нам само по себе существование любимого человека, о чем мы говорили выше, необыкновенно усиливается благодаря тому, что он нас любит.

Мы уже не раз говорили о том, что каждый человек, когда он любит, полностью обращает свой внутренний лик к любимому, открывает свою сущность. Естественно, это в значительной степени зависит от масштаба и глубины любви, а также от ее вида. Ярче всего это выражено — в рамках категорий естественной любви — в любви супружеской. Но это можно обнаружить вообще

во всякой истинной любви. Как бы ни были велики связанные с видом любви различия в глубине и интимности того, что раскрывается нам в любви, тем не менее если мы сравним ситуацию, когда мы сталкиваемся с человеком, совершенно безразличным к нам, с другой ситуацией, когда человек нас любит, то невозможно отрицать, что он открывается нам в своей любви совершенно по-новому и дает нам возможность заглянуть в его душу.

То, что это так, станет совершенно очевидным, если мы примем во внимание то, что в истинной любви человек актуализирует свое подлинное «я» и полностью обращен к любимому. Поэтому счастье, связанное с существованием любимого человека, необыкновенно усиливается, когда он отвечает на нашу любовь. Его существо, любимое нами, приносящее нам радость, становится еще доступнее, настолько интимно раскрывается, что такое возможно только тогда, когда он обращает к нам свой лик в ответной любви. Но любимый не только раскрывает передо мной по-новому свое существо в ответной любви, но он и объективно становится прекраснее и достойнее любви, когда любит. Здесь также применимы по аналогии замечательные слова бл. Августина: «Любя, любящий сам становится достойней любви». Мы подробнее поговорим об этом в главе XI — в контексте связи между естественной любовью и нравственностью — о том, насколько каждый человек становится в любви сознательней, героичней и прекрасней.

Здесь достаточно указать на большое значение этого для счастья, проистекающего из ответной любви. Ибо мы открываем совершенно новые стороны существа любимого человека, а именно его достоинства только тогда, когда он нас любит. На многих людей настолько влияет то обстоятельство, любят они или нет, что можно утверждать, что их совершенно нельзя понять, пока они не раскроются в своей любви.

Однако здесь необходимо различать следующее. Мы можем понять такое влияние любви на красоту человека и его достоинство любви другого уже на примере чужой любви. Предположим, мы знакомы с человеком, который еще никогда по-настоящему не любил и которого вдруг охватывает большая, глубокая любовь. Мы можем уже в этом случае ясно увидеть, насколько он становится от этого прекраснее, освобождается от оков привычного, удобного, насколько он становится «больше», вырастает из своей посредственности, становится смиреннее и героичнее. Мы можем как сторонние наблюдатели констатировать кое-что из того преобразования любящего, которое выражено в гетевском стихотворении «*Herz, mein Herz, was soll das geben*», в возвышенных словах вагнеровского Тристана: «*Was traumte mir von Tristan Ehre*» (что мне до чести Тристана) или в «Песне песней»: «*Et si homo dederit omnem substantiam domus suae pro dilectione, quasi nihil despiciet eam*» (если бы кто давал все богатство дома своего за любовь, то он был бы отвергнут с презрением). Однако тот род раскрытия сокровенной сущности человека и возникающей из любви новой красоты, которые мы имеем в виду в нашем контексте, выходит далеко за рамки этого. Здесь будет такое знание о любимом человеке, которое доступно только тому, к кому относится эта любовь. Это такой глубинный, сокровенный пласт в другом человеке и его красоте, формирующийся благодаря любви, который открывается тому, на кого направлена эта любовь. Для такого раскрытия необходимо, чтобы лик любящего был полностью обращен к нам, чтобы происходящее в любви принесение в дар самого себя относилось к нам. Только тогда происходит совершенно новое усиление счастья, связанного с самим существованием любимого. Такой особый источник счастья возникает только при ответе на нашу любовь, а не просто в любви к нам как таковой.

*Счастье, связанное с принесением
любимым в дар самого себя и с unio с ним*

Еще значительнее, чем усиление счастья, связанного с фактом существования любимого человека, является счастье, проистекающее из принесения любимым в дар самого себя. Неизмерим тот дар, который может быть выражен словами: *как ты прекрасен, и, о Боже! ты любишь меня*. Сначала — все драгоценные достоинства любимого человека, воспламеняющие мое сердце, его существование и сокровенная красота, открывающаяся мне в его любви ко мне, а затем — непостижимый дар: он любит меня, он дарит себя мне! Чем достойней, чем прекрасней любимый, тем драгоценней и радостней для меня такое принесение им в дар самого себя, происходящее в любви.

Ко всему этому добавляется блаженство unio, взаимопроникающие взгляды любви: с одной стороны, совершенный дуализм, четкое различие «я» и «ты», полное осознание «ты» в возлюбленном и его уникальной индивидуальности, с другой — окончательное единство, которое могут дать только взаимопроникающие взгляды любви, взаимное приобщение к существу друг друга. Конечно, все это не выражает в должной мере счастья любви и взаимности. Это прерогатива поэтов. Но указать на необыкновенное счастье любви необходимо, поскольку оно составляет сущность любви и таким образом эта сущность ярче проявляется на фоне всех остальных ценностных ответов. Вместе с тем следует со всей решительностью еще раз подчеркнуть: счастье не является ни мотивом, ни целью, оно не является даже основной темой любви — оно есть проистекающий из любви изобильный дар.

ГЛАВА XI

CARITAS

Мы видели, насколько нелепо усматривать в *intentio unionis* элемент, загрязняющий чистоту жертвенности и ценностноответного характера любви. Мы также видели, что различие между эгоистической и бескорыстной любовью зависит от совершенно иных элементов, нежели от наличия или отсутствия *intentio unionis*. Кроме того, мы видели, что, когда любовь, в которой играет определенную роль *intentio unionis*, противопоставляют в качестве *amor concupiscentiae* (страстной, вожделеющей любви) любви милосердной (*amor benevolentiae*), в которой *intentio unionis* совершенно отступает на задний план, то в этом случае имеет место полное непонимание *intentio unionis*.

Естественная и сверхъестественная любовь как данные опыта

Возникает вопрос: если любовь к ближнему делает *agape* не отступлением на задний план *intentio unionis* и темы счастья, то тогда какой смысл в противопоставлении ее как *agape* естественным видам любви как *эросу*?

Напрашивается мысль о громадном превосходстве *агапе* по сравнению с «эросом», которое проявляется в теологическом отношении и которое дает нам право противопоставить христианскую любовь к ближнему как сверхъестественную — *эросу* как естественной любви. Но

мы должны здесь отвлечься от этого фундаментального различия в теологическом отношении, поскольку это вопрос веры и не представляет собой данности, доступной нашему естественному опыту. Мы ограничимся различием между агапе и естественными видами любви, которое доступно нашему естественному опыту.

Различное отношение к нравственному

Прежде всего бросающееся в глаза различие между ними — это их отношение к миру нравственного. Христос говорит: «Если вы любите любящих вас, что за заслуга в этом? Разве не то же самое делают и язычники?» Очевидно, мы можем отнести эти слова ко всем естественным видам любви — дружеской любви, родительской любви, любви детей к родителям и любви между полами — в противоположность любви к ближнему. Хотя эти слова в первую очередь относятся к любви к врагам и противопоставляют последнюю любви к тем, кто делает нам добро или желает нам блага, тем не менее они также указывают на фундаментальное различие, существующее в нравственном отношении между христианской любовью к ближнему и естественными категориями любви.

Христианская любовь к ближнему является не только носителем высочайшей нравственной ценности, но и — вместе с любовью к Богу — осью естественной и сверхъестественной нравственности*. С этими двумя заповедями связаны *Закон* и *Пророки*. Напротив, дружеская, родительская любовь, любовь детей к родителям

* Это совершенно не означает, что не существует большой и важной части нравственной сферы, в которую не вовлечена любовь к ближнему. Это не только три первые установки, заповеданные в *декалоге*, но и прежде всего грех гордыни и уникальная добродетель смирения.

и супружеская любовь, несмотря на всю их многообразную связь с миром нравственного, не находятся в центре всей нравственности и не принадлежат, как любовь к ближнему, к ее ядру.

Это различие ярчайшим образом выражается в том, что любовь к ближнему — это заповедь, что после любви к Богу она является важнейшей заповедью, в то время как любая естественная любовь имеет прежде всего характер дара. Ведь она предполагает особую связь (либо объективную, как в родительской любви или в любви детей к родителям, либо субъективную, как в дружеской или супружеской любви). Но главное заключается в том, что тема любви к ближнему неотделима от нравственного, в то время как в любой другой любви к человеку имеет место собственная, иная тема. Естественные виды любви не являются следствием нравственного побуждения, они — это дар.

Как бы ни была несовершенна форма этих видов любви у язычников, все же нельзя отрицать, что и у них существует подлинная естественная любовь.

Если мы хотим по-настоящему понять это решающее различие, существующее между христианской любовью к ближнему, с одной стороны, и всеми естественными ее видами — с другой, то нам необходимо сначала противопоставить христианской любви к ближнему языческую любовь к родителям, детям и друзьям, т. е. рассмотреть такие виды любви, на которые еще не оказала влияния любовь к Богу и они еще совершенно не подверглись преобразению через Христа. Ценностный ответ такой любви происходит естественно и легко и не предполагает у любящего никакой моральной сознательности. И то, что она является не результатом волевого усилия, а сердечным порывом, по сути своей представляет собой ее жертвенность. В такой любви «невозможность не любить другого человека» является величайшим самоот-

речением ради другого, приносящим ему высшее счастье. Это пожертвование души, и оно, в соответствии с темой такой любви, не может быть заменено ничем иным.

Во всех ответах на нравственно важную ценность *темой* является нравственный мир ценностей, его требование, следование его призыву, в конечном счете — покорность Богу. Это не является непосредственной темой в дружеской, родительской, супружеской любви. Ценностный ответ имеет здесь иную тему, а не тему нравственной значительности. Любимый человек — это великий дар нам, и личной *темой* является преданность ему в нашей любви, это преданность совершенно иного рода, нежели преданность нравственно значительным ценностям. Человек отдаст — в той или иной степени в зависимости от вида и интенсивности любви — свое сердце: это жертвенность, которая, с одной стороны, ощущается не как свобода, свойственная волевому акту, а как дар, притяжение, а с другой — и не как исполнение нравственной обязанности. Тот факт, что другой человек достоин нашей любви, апеллирует не к нашей совести. С другой стороны, как мы видели, такая любовь не имеет характера легкого произвола. Но то, что может быть пожертвовано в такой любви и особенно в супружеской любви, — это, так сказать, принадлежащее человеку — как конкретной неповторимой индивидуальности — и его личной жизни, дарованное ему. Это придает подобной любви совершенно другой характер с нравственной точки зрения, нежели тот, что свойствен христианской любви к ближнему.

Это глубокое различие в нравственном плане выступает ярче всего тогда, когда мы принимаем во внимание, что христианская любовь к ближнему с необходимостью предполагает любовь к Богу, в то время как для естественной любви она не требуется. Это различие в первую очередь религиозное, но, очевидно, оно имеет огромное значение для нравственности.

Все виды естественной любви, такие, как дружеская, родительская, супружеская любовь, не обязательно предполагают даже веру в Бога и тем более — христианское откровение. Здесь идет речь не о том, что эти виды любви могут стать более глубокими, возвышенными, преобразиться через веру в Бога и через Бога и что только во Христе они могут достичь своего истинного, полного расцвета, а лишь о том, что они как таковые могут существовать и у язычников.

Христианская же любовь к ближнему, если мы даже отвлечемся от ее сверхъестественного характера в богословском смысле, с необходимостью предполагает христианское откровение и веру в него. Ценностный ответ на достоинства и красоту, свойственные всякому человеку, несмотря на все его возможные недостатки, с необходимостью предполагает, чтобы мы видели в нем *imago Dei*, Божественное создание, предназначенное для вечного единства с Богом. Как мы в дальнейшем ясно увидим, истинная христианская любовь к ближнему рассматривает ближнего в свете того факта, что он бесконечно любим Христом и что Христос умер на кресте и за него. Христианская любовь к ближнему неотделима от веры в Бога, явленного нам во Христе, и от любви к этому Богу. Но так как любовь к Богу является абсолютным ценностным ответом, в котором кульминируют все нравственные ценностные ответы, то совершенно ясно, какая пропасть отделяет христианскую любовь к ближнему от естественных видов любви, которые существуют и «у язычников». Но это одновременно показывает, что различие между христианской любовью к ближнему и всеми видами естественной любви далеко выходит за рамки естественной нравственности, поскольку в первой сияет слава сверхъестественной нравственности, дышит святость.

Но возникает вопрос: в какой степени это фундаментальное различие коренится в категориальном свое-

образии любви к ближнему? Не связана ли неразрывно необыкновенная возвышенность христианской любви к ближнему с отступлением на задний план *intentio unionis* и с отсутствием в ней темы счастья? Ответ на это должен быть несомненно отрицательным, поскольку ведь в любви к Богу *intentio unionis* и тема счастья достигают своего полного расцвета, правда последняя — только как «побочная» тема. Напротив, решающее различие следует искать в том качестве, которое свойственно как любви к ближнему, так и любви к Богу, и которое, следовательно, не связано с категориальным своеобразием любви к ближнему. Это будет совершенно ясно, когда мы еще подробнее проанализируем качественное отличие христианской любви к ближнему от естественных видов любви.

*Качественное различие между
христианской любовью к ближнему и
естественными видами любви*

Мы можем любить кого-нибудь как друга и одновременно ненавидеть другого человека. Пылкая супружеская любовь совершенно не исключает одновременной ненависти к кому-то другому. В христианской любви к ближнему такое невозможно. Если кто-то по-христиански любит одного человека, то он не может быть одновременно полон ненависти к кому-то другому. Это обстоятельство очень хорошо высвечивает глубокое качественное отличие христианской любви к ближнему от всякой «некрещеной» естественной любви.

Intentio benevolentiae

Мы лучше пойдем причину этого различия сравнив *intentio benevolentiae* естественных видов любви с *intentio benevolentiae* христианской любви к ближнему.

В *intentio benevolentiae* естественных видов любви можно обнаружить три элемента. Во-первых, заинтересованность в счастье любимого человека. Во-вторых, желание самому осчастливить любимого, осыпать его благодеяниями. Этот второй элемент весьма различается в зависимости от вида любви; он особенно значителен в супружеской любви, а также в любви к детям. В-третьих, это «дыхание доброты», которым любящий согревает душу любимого, — то, как он «прикасается» в любви к душе другого человека, охватывает, принимает ее — та благотворная роса любви, которая радостно ощущается любимым человеком.

С первым элементом, необыкновенной солидарностью с любимым человеком, тесно сопряжен тот вид трансценденции, о котором мы говорили в главе VII, — когда нас волнует все, что представляет для него объективное благо или зло, и именно *потому*, что является таковым.

При этом решающим для нашего контекста является следующее: *intentio benevolentiae* в целом есть следствие принятия другого человека, которое в свою очередь представляет собой ценностный ответ на существование данного индивидуума — поскольку он нас восхищает, мы и относимся к нему «хорошо». Во-первых, это хорошее отношение в ценностном ответе основано на его существовании; во-вторых, это хорошее отношение к нему, а не просто благожелательность всей нашей личности. Мы обращаем к конкретному любимому человеку этот лик нашей доброты. Мы направляем на него этот поток добра. Но одновременно мы можем ненавидеть другого человека. Конечно, и всякой естественной любви свойственна тенденция размягчать всего человека. Мы подробно поговорим о таком воздействии любви, когда нашей темой будет «любовь и нравственность». Но эта тенденция всякой истинной естественной любви не должна толковаться так, что любящий такой любовью целиком преисполнен доброты, что благоговейно любящее

«я» полностью доминирует в нем или, можно сказать и так, что он уже вошел в царство добра.

Напротив, в христианской любви к ближнему, во-первых, *intentio benevolentiae* по отношению к ближнему не является следствием его принятия, которое было бы в свою очередь ценностным ответом на его существование. Оно является актуализацией доброты, свойственной любящему. Несмотря на то, что эта доброта актуализируется в ценностном ответе на существование ближнего и только в нем и может быть актуализирована, тем не менее она не мотивирована восхищением другим человеком. Тот, кто милосердно обращается к ближнему в христианской любви, относится к нему «хорошо» по причине доминировавших в его душе еще до встречи с ним добра и установки на любовь. Поэтому он «хорошо» относится не только к данному человеку, но и *in potentia* (потенциально) ко всякому ближнему. Следовательно, он не может одновременно любить одного человека и ненавидеть другого.

Intentio benevolentiae имеет здесь совершенно иной характер и новое качество. Оно является — помимо вышеупомянутых элементов — не только словом доброты к человеку, но и обращенной к нему «субстанциальной» добротой, святой добротой, которая хотя и относится к нему, однако является не только словом доброты, заключающемся в любом *intentio benevolentiae*.

При этом уникальность христианской любви к ближнему состоит в том, что она, несмотря на свой предвосхищающий характер, проявляет абсолютный интерес к данному конкретному человеку, относится именно к нему; ближний абсолютно тематичен. Поэтому совершенно ошибочно думать, будто свойственная любящему доброта и преисполненность любовью изливается на ближнего самопроизвольно и как бы случайно. Ибо святую доброту и надактуальную милосердную установку ни в коем случае нельзя рассматривать как своего рода «силу» — жизнен-

ную полноту, некий потенциал — напротив, они представляют собой основанную на любви к Богу основополагающую интенциональную установку, которая своим надактуальным характером делает человека просто любящим. Поэтому то обстоятельство, что любовь здесь как бы предвосхищает встречу с ближним, несколько не наносит ущерба ценностноответному характеру любви и абсолютной тематичности ближнего. Необыкновенный интерес к ближнему ни в коей мере не уменьшается оттого, что в данном случае любовь имеет этот предвосхищающий характер.

«Я-Ты» ситуация

Для любви к ближнему характерно также то, что в ней не доминирует типичная «я-ты» ситуация. Чтобы это понять, необходимо принять во внимание следующее: об отношении «я-ты» можно говорить в очень различных смыслах. Во-первых, под этим можно понимать одно из главных измерений *comunitas* (общности) с другим человеком, и тогда мы противопоставляем его другому главному измерению — «мы»-объединению. В этом смысле мы говорили в нашей книге «Метафизика социального» о «я-ты»-общности. Но под отношением «я-ты» можно понимать и совершенно иное отличие. Можно иметь в виду диалогическую ситуацию, в которой другой человек действует как субъект и ни в коем случае не как простой объект. В этом случае мы противопоставляем «ты» и «он». Если другой человек представлен только как «он», то нет ни диалогического контакта — от личности к личности — ни вовлечения другого человека в качестве субъекта. Он как бы занимает место безличной вещи. Конечно, мы знаем, что речь идет о человеке, что здесь действует «он» или «она», а не «оно».

Но мы формально относимся к нему как к объекту, знание о том, что это человек, еще не является актуализацией личного контакта с ним, возможного лишь между людьми. Такое «ты» как противоположность «он» особенно подчеркивалось Мартином Бубером.

У Габриэля же Марселя отношение «я-ты» дополнительно к различию между «ты» и «он» приобретает еще одно значение, поскольку, по его мнению, истинное «я» может актуализироваться только в отношении «я-ты». Имеет место не только различие между «ты» и «он», но и между «moi» (мыслящим субъектом) и «je» (интенциональным субъектом). Только в преданности чужому «ты» человек трансцендирует свою имманентность, изольяцию в себе самом и освобождает свое истинное «я». В таком понимании отношения «я-ты» через тематизацию «ты» одновременно освобождается истинное «я» — здесь «я» составляет сущность этого отношения. Противоположности «ты» и «он» соответствует противоположность «je» и «moi» — истинной, полностью личностной самости (je) и эгоцентрической псевдосамости (moi).

Но об отношении «я-ты» можно говорить и в другом смысле. Можно иметь в виду такие формы *communio* с другим человеком, в которых тематичной является взаимная любовь и в которых поэтому на самом первом плане находится *unio*. Ярче всего это выражено в супружеской любви, где оба человека полностью обращены друг к другу. Таким «я-ты» характеризуется не только отличие от вышеупомянутой «мы»-общности. Такое «я-ты» также включает в себе «мы» Габриэля Марселя, т. е. тематичность *unio*, вовлеченность обеих личностей, полную тематичность «я» и «ты».

Любовь к ближнему представляет собой противоположность этой ситуации, хотя ближний здесь — это полноценное «ты», а не «он», однако «я» не включено сюда вышеописанным образом. Абсолютной темой явля-

ется ближний как таковой, наш личный союз с ним не тематичен, а тем более не тематично связанное с этим союзом счастье. Не является тематичной также и взаимная любовь. Поэтому здесь «ты» есть также «он» в совершенно новом смысле — в отличие от безличного «он». Ближний в большей степени «он», так как он один тематичен, поскольку на первом плане стоит он как таковой, а не наше отношение к нему. В любви к ближнему для меня важно не взаимопроникновение взглядов любви — я смотрю на него как такового, и здесь «он» означает ту роль, которую ближний как таковой играет независимо от нас.

Конечно, в какой-то мере это свойственно всякой подлинной любви. Примат, которым обладает любимый человек, его счастье и спасение до всякого союза с ним — это, как мы видели раньше, коренная особенность всякой настоящей любви и внутренняя иерархия, достигающая своего завершения через преисполненность любви *caritas*. В этом смысле любимый человек — это не только «ты». Любимый не является только «ты» даже в супружеской любви, где отношение «я-ты» ярче всего выражено. Также и здесь любовь включает в себя молчаливые думы о любимом, что имеет большое значение, — ибо также и здесь имеет место примат самого любимого, играет важнейшую роль как доверительная передача любимого Богу, так и обращение к любимому в приобщении к любви Бога к нему. Также и здесь происходит монолог любящего — конечно, монолог под знаком «я-ты» отношения.

Но хотя во всякой любви и даже в супружеской любимый человек — это не только «ты», все же любовь к ближнему отличается от всех остальных видов любви тем, что в ней ближний намного больше является «он» в позитивном смысле слова, чем «ты». Или, выражаясь точнее, — здесь «я-ты» отношение отступает перед

категорией «для него». В любви к ближнему, несмотря на то что ближний понимается и рассматривается как личность и мы обращены к нему как к личности, отношение «я-ты» отступает на задний план, так как единственно тематичным является только он. В любви к ближнему наш взгляд как бы постоянно устремлен вверх — к абсолютному «Ты» Бога. Поэтому здесь ближний в определенном отношении рассматривается исключительно как личность, т. е. подлинная глубина и значительность личностного стоит в любви к ближнему на самом первом плане.

Различие между любовью к ближнему и caritas

Эта сущность христианской любви в ее отличии от всех видов естественной любви, существующей и «у язычников», проявится ярче, если мы отделим природу этой любви — caritas — от ее видового характера как любви к ближнему. Ибо некоторые из указанных признаков христианской любви к ближнему основаны на ее видовом характере, а другие — на совершенно новом, уникальном качестве этой любви — caritas.

Любовь к Богу и любовь к ближнему

В категориальном отношении любовь к Богу и любовь к ближнему, очевидно, совершенно различны. Любовь к Богу — это чистейший ценностный ответ, ценностный ответ по преимуществу. Любовь здесь рождена и питается бесконечным величием и святостью Любимого — так, как это не наблюдается ни в какой иной любви. Здесь нет речи о свойственном любви к ближнему предвосхищению. Субстанциальная доброта всей личности, актуализация благоговейно любящего «я», окончательное вступление в царство святого добра явля-

ются здесь результатом ценностного ответа на существование Бога. Помимо этого, *intentio benevolentiae* приобретает здесь совершенно иной характер по сравнению со всеми другими видами любви, относящимися к личностным созданиям, а поэтому оно отличается и от *intentio benevolentiae* любви к ближнему. Оно имеет характер горения ради славы Божьей; абсолютная заинтересованность в прославлении Бога представляет здесь безусловно главную тему. На первом плане здесь стоит молитвенное принятие и абсолютное преподнесение в дар нас самих, и поэтому *intentio unionis* играет также и здесь центральную роль, а вместе с ним — и счастье, хотя и в качестве побочной темы.

Очевидно, все это не присутствует в любви к ближнему. Любовь здесь имеет предвосхищающий характер и не является только ответом на ценность любимого. Это тем более относится к субстанциальной доброте любящего, его вступлению в царство святого добра. Она не является результатом ценностного ответа на существование ближнего — ценностный ответ сам предполагает ее. Ценностный ответ на существование ближнего скорее является манифестацией святой доброты, возникающей из любви к Богу. *Intentio benevolentiae* имеет здесь типический характер, а *intentio unionis* отступает на задний план. Мы также можем сказать, что, в то время как *intentio unionis* имеет в любви к Богу классическую, высшую форму, в любви к ближнему оно приобретает другую форму. Оно больше не связано с темой счастья. Поэтому с точки зрения *intentio unionis* любовь к Богу категориально ближе к супружеской любви, нежели к любви к ближнему, хотя в другом отношении ее отделяет от супружеской любви целая пропасть. С точки же зрения *intentio benevolentiae* любовь к ближнему в категориальном отношении гораздо ближе к естественным видам любви, чем к любви к Богу, так как она также относится к тварной личности. Итак, мы видим, насколько

различаются между собой любовь к Богу и любовь к ближнему с категориальной точки зрения.

Таким образом, мы видим, насколько нелепо часто возникающее сегодня положение о том, что любовь к Богу и любовь к ближнему тождественны. Совершенно ошибочно даже утверждение о том, что любовь к ближнему является единственной формой актуализации нашей любви к Богу. Следование Христу проявляется не только в любви к ближнему, но и в другом нравственном поведении, в первую очередь в смирении и чистоте. Но прежде всего существует и непосредственная любовь к Христу — чистый, молитвенный ценностный ответ на бесконечную святость и красоту Иисуса, осуществляющийся в *commune intime* (сокровенных отношениях) с Ним. Насколько верно то, что христианская любовь к ближнему является пробным камнем подлинности любви к Христу, настолько же нелепо считать любовь к ближнему единственной формой актуализации любви к Богу. Это нужно иметь в виду, поскольку мы теперь должны указать на то, как глубоко две эти любви связаны свойством *caritas*. В обеих мы обнаруживаем тот совершенно новый вид любви, который называется *caritas*. *Caritas* отмечена как раз той святой добротой, блаженной свободой, которые делают ее душой сверхъестественной нравственности, душой святости. Именно *caritas* позволяет тому, кто преисполнен ею, полностью войти в царство святой доброты, именно она актуализирует господство смиренно-благоговейно любящего «я» над гордыней и чувственностью, именно *caritas* заключает в себе всю нравственность, это о ней говорит Христос: весь Закон и все Пророки основаны на ней. Очень важно понимать, что хотя категория истинной любви к ближнему возможна только благодаря *caritas* и этот вид любви питается исключительно *caritas*, однако мы ни в коем случае не должны рассматривать категориальные особен-

ности любви к ближнему как существенные для *caritas*. *Caritas* конституируется в любви к Богу, а любовь к ближнему — это плод *caritas*. Без любви к Богу *caritas* не поселилась бы в нашем сердце. Но без *caritas* была бы невозможна христианская любовь к ближнему. Мы видим, таким образом, что необходимо четко различать *caritas* и категориальное своеобразие любви к ближнему.

Основанное на *caritas* качественное отличие христианской любви к ближнему от всех естественных видов любви дает о себе знать и в переживании любви к нам*.

Любовь к нам: caritas и любовь к ближнему

Необычайный дар любви к нам — во всех видах естественной любви — включает в себя и встречу с направленной на нас добротой. Исследуя объективное благо для человека, мы указывали на жест благожелательности по отношению к другому человеку, на категорию «рго», «для него», что отличает объективное благо для человека от чисто субъективного удовольствия. Это солидарность с истинными интересами человека, это, можно сказать, — истинное благодеяние для него. Это тот элемент в объективном благе для человека, который дает нам право рассматривать его как Божий дар, как проявление Его любви и доброты. Этот жест благожелательности, как бы «объективированный» в безличных объективных благах для человека, естественным образом делает их выражением человеческого *intentio benevolentiae*.

* Но нельзя забывать, что категориальное отличие любви в значительной степени проявляется и в качестве данной любви. Только это последнее не связано с тем, что мы противопоставляли категории любви как качество любви — когда под качеством мы имели в виду такие ее черты, как глубину, духовность, возвышенность и пр.

Дарами, которые наша любовь желает преподнести любимому, всегда являются объективные блага для него. Однако к «рго» объективного блага здесь еще добавляется личный жест принятия, благожелательное отношение. Этот жест в еще более буквальном, еще более реальном смысле заключается в сознательном акте любви, который вынуждает дарителя преподнести любимому объективное благо для него, оказать ему какое-либо объективное благодеяние. Но этот жест рго прежде всего присутствует в слове самой любви, даже если он и не находит своего выражения в каком-либо благодеянии. Поэтому этот фундаментальный жест в любви, касающийся меня, несравненно более явен, реален, чем тот, что выражен в безличном объективном благе для меня. В любых объективных благах для меня принятие меня, благожелательное обращение ко мне представлено опосредованно — здесь же это сама благожелательность, на меня направленная доброта, хорошее отношение ко мне любящего. Когда нас любят, мы радостно ощущаем лучи доброты, проникающие в нашу душу. Если же мы чувствуем относящуюся к нам *caritas*, то нас не только трогает это рго, направленная на нас доброта, содержащееся в *intentio benevolentiae* «хорошее отношение к нам», но здесь также происходит встреча со святой субстанциальной добротой другого человека. Мы ощущаем дыхание этой святой доброты, которая, однако, целиком раскрывается в любви к нам, в категории «рго», «*mihi*» (для меня). Различие между *caritas* и естественной любовью, о котором мы говорили выше, снова очевидно.

В естественной любви, которая есть и «у язычников», на меня направлено именно личное рго — и не благодаря ценности, как в объективных благах для меня, которые являются таковыми из-за своей ценности, а как бы «обнаженное», изолированное. Это «для меня», «*mihi*» как таковое. Это добро для меня, принятие моей личности, колоссальный дар такого исключительного интереса

ко мне. Напротив, в *caritas* ко мне обращена святая доброта как таковая. «*Mihi*» вытекает из доброты и любви как таковых, мы ощущаем потрясающий дар «овевания» святой добротой. В определенном смысле тот, на кого направлена истинная христианская любовь, переживает встречу с Христом. В объемлющей его *caritas* он слышит голос Христа, во всякой же некрещеной естественной любви он слышит только сердце любящего его человека. Как мы видели, в христианской любви к ближнему любящий обретает Христа в ближнем, он видит ближнего в свете спасения — как бесконечно любимого Христом: «То, что вы сделали меньшему из моих братьев, вы сделали Мне». Но тем более переживает встречу с Христом тот, кого объемлет *caritas*.

В главе IX мы видели, что в любви к ближнему мы выходим из своей личной жизни, в то время как в естественной любви любимому человеку отводится особое место в нашей личной жизни, и в случае супружеской любви он становится царем последней. Поэтому с чисто категориальной точки зрения в глубокой и пылкой любви — к какой бы естественной категории она ни принадлежала — дар, достигающийся любимому человеку, еще больше, чем в христианской любви к ближнему. Поэтому такая любовь к нам приносит большее счастье, чем христианская любовь к ближнему. Здесь мы сравниваем христианскую любовь к ближнему и «некрещеную» естественную любовь — и именно в категориальном отношении.

Если же мы имеем в виду взволнованность *caritas*, ощущение проникающих в нас лучей субстанциональной святой доброты, то это необыкновенный дар, уникальное переживание, превосходящее собой все. В этом случае мы встречаемся с субстанциональной святой добротой — нас касается не только «хорошее отношение к нам», но и весь мир добра. Как мы уже говорили, здесь мы в определенном смысле встречаемся с Христом, слышим Его голос. Это переживание имеет совершенно другое измерение

счастья, оно освобождает нас, вызывает в нас метанойю, которой не может вызвать некрещеная, естественная любовь. Таким образом, то, что в христианской любви к ближнему представлено в меньшей степени, чем в естественной любви (в категориальном отношении), компенсируется необычайным даром *caritas*. Но, разумеется, эти два измерения осчастливливания и облагодетельствования могут объединяться, если естественная любовь исполнена *caritas*.

Любовь к ближнему и любовь во Христе

Тот факт, что *caritas* не ограничивается любовью к ближнему, станет очевидным также в том случае, если мы примем во внимание любовь, выражающуюся в словах «*ubi caritas et amor, Deus ibi est*» (где *caritas* и любовь, там и Бог). В словах: «*Congregavit nos in unum Christi amor*» (воедино собрала нас любовь Христова) заключается ясное указание на взаимную любовь во Христе, на встречу во Христе. Такая любовь предполагает прочувствованное единение во Христе, она отвечает на существование другого человека не только как на образ Божий и на любимого Христом, но и как на любящего Христа.

Такая любовь может проявляться в различных формах. Она может проникать во все естественные виды любви, когда происходит встреча во Христе, когда не только оба человека сами по себе верующие христиане, но и их взаимоотношения укоренены в Христе. Это может быть в любви между братьями и сестрами, между друзьями или в супружеской любви — или, напротив, такая любовь может распространяться на людей, с которыми нас не связывает никакая естественная любовь, но о которых мы знаем, что они являются верующими христианами и живыми членами мистического Тела Христова. Другими словами, такой союз любви может быть и изолированным.

Разумеется эти случаи глубоко различны: когда, с одной стороны, естественный вид любви приобретает новый, сверхъестественный блеск в результате подобной встречи во Христе, а с другой стороны — когда этот союз любви во Христе, так сказать, «изолирован». Вначале мы рассмотрим тот случай, когда такая любовь не связана с естественной любовью, для того чтобы ярче продемонстрировать ее отличие от любви к ближнему.

Во-первых, как мы уже видели, в том и другом случаях различна ценность, на которую отвечает любовь. Любовь к ближнему относится к человеку как образу Божьему и созданию, спасенному и любимому Христом. А та любовь, что выражается словами «воедино собрала нас любовь Христова», относится к другому как к человеку, любящему Христа.

Во-вторых, в любви к ближнему *intentio unionis* приобретает иной характер и отступает на задний план. Прежде всего, она не заключает в себе радости по поводу уже существующего *unio*. *Unio* не является специфически тематичным — не является таковым и связанное с ним счастье. В рассматриваемой же любви союз полностью тематичен, а вместе с ним и счастье: более того, он является не только результатом любви, но и ее предпосылкой. Однако это не означает, что формальный союз как таковой рождает любовь, поскольку, как мы уже видели ранее, он не может быть основанием любви. Напротив, здесь это означает, что *unio* в результате совместной любви к Христу и сверхъестественной связи во Христе осуществляется в царстве Христовой любви, которая наделяет другого человека новыми достоинствами и красотой и поэтому делает его еще и в другом отношении достойным любви. Мы скоро еще вернемся к радикальному отличию этого *unio*, предшествующего любви к другому человеку, как от других форм общности, так и от чисто онтологического единства — например, части и целого.

Здесь же для нас важно установить еще и другие отличия от любви к ближнему.

Общим для двух этих случаев является наличие *caritas*. Любовь к ближнему, как и любовь, выражаемая словами «*congregavit nos in unum*», являются плодом *caritas*. Они возможны только благодаря *caritas*. Однако и здесь мы сталкиваемся со значительными различиями. Предвосхищающий характер любви к ближнему не имеет места в таком же смысле в последнем случае. Ценностный ответ здесь еще более выдвинут на первый план. Кроме того, в том и другом случае на первом плане находятся различные аспекты *caritas*. В любви к ближнему — это святая субстанциальная доброта *caritas*, придающая *intentio benevolentiae* совершенно новый характер; в любви «*congregavit nos in unum*» — это ощущение связующей силы Христовой любви, просветленная гармония *caritas*, блаженство святого союза. И та и другая основаны на любви к Богу и не могут быть отделены от любви к Христу. Но в то время как в любви к ближнему Христос живет, так сказать, в душе любящего, и ближний любим с Христом и из Христа, — в любви «*congregavit nos in unum*» Христос стоит между нами, как это выражено в словах: «*Et in medio nostri sit Christus Deus*» (да будет Христос-Бог среди нас). Это не только любовь из Христа, но и во Христе*.

Поэтому сущность такой любви предполагает взаимность. Поскольку это встреча во Христе, она может состояться только в том случае, если и другой человек переживает такое же единение с нами. В любви к ближнему это совершенно не так. Как бы ни желал человек, преисполненный любовью к ближнему, чтобы также и ближний вошел в царство Христовой любви, однако, как мы уже

* Христианская любовь к ближнему и *communio* (союз во Христе) не только отличаются друг от друга, но христианская любовь к ближнему также распространяется и на еретиков, врагов Бога, с которыми мы не можем находиться в *communio*.

видели, это ни в коем случае не является условием осуществления любви к ближнему.

В любви к ближнему всегда господствует ярко выраженная «я-ты» ситуация. Человек всегда противопоставлен отдельному «ты». Напротив, любовь «congregavit nos in unum» может одновременно относиться к нескольким людям. Она может относиться к союзу нескольких. Она может быть также актуализирована в «мы» — в «мы», сплотившемся вокруг Христа. Когда мы говорим, что она в отличие от любви к ближнему может проявляться и в такой форме, то это отнюдь не означает, что она проявляется только таким образом. Напротив, она свободно актуализируется и в «я-ты» отношении и даже достигает в нем своего высшего расцвета.

Эта святая любовь в Иисусе может, о чем уже говорилось, проявляться во многих формах. Прежде всего, в переживании *unio*, происходящего из Христа и укорененного в Христе, в переживании царства любви Христовой. Это упомянутая выше ситуация, когда несколько людей чувствуют себя объединенными Христовой любовью. Но даже в этом случае каждый человек объемлет другого такой святой любовью, которая пропитана субстанциальной добротой, отличающей, как мы уже видели, *caritas*.

Но это может быть и встреча двух людей во Христе, видящих друг друга впервые, как, например, удивительная встреча св. Людовика Французского с блаженным Эгидием. Это необыкновенный, уникальный случай взаимопроникновения взглядов любви двух святых. Здесь святая любовь достигает своей высшей точки.

Наконец, речь может идти и о продолжительных отношениях, о взаимной святой любви в Иисусе, как это мы часто видим в жизни святых, например — между бл. Иорданом Саксонским и бл. Дианой, св. Франциском Сальским и св. Франциской Шантальской. Но здесь,

естественно, предполагается уникальная связь друг с другом в религиозном смысле и крайнее сходство обеих индивидуальностей. Любовь здесь подразумевает абсолютный ответ на индивидуальность другого человека. Поэтому она приобретает здесь совершенно новый характер: любовь как таковая становится гораздо тематичнее. Если в вышеупомянутых случаях преобладающей темой является *unio* и *concordia* (союз и согласие), то здесь — это любовь. Однако общим является любовь в Иисусе, встреча во Христе. И в этом случае имеют силу слова: «Воедино собрала нас любовь Христова; да будет среди нас Христос-Бог».

Совершенно иную форму святой любви мы имеем тогда, когда она сочетается с дружбой или супружеской любовью, т. е. когда эта любовь в Иисусе как бы увенчивает дружбу, которая сама по себе укоренена в других ценностных сферах, или супружескую любовь. Можно сказать, эта святая любовь, это единство в Иисусе преобразует и просветляет дружбу или супружескую любовь. Она всегда предполагает особое сходство индивидуальностей в религиозном отношении. Два друга могут быть глубоко религиозными и тем не менее их дружба не обязательно включает в себя любовь в Иисусе. Точно так же и в любви между мужчиной и женщиной каждый из них может быть глубоко религиозен, однако это не обязательно влечет за собой любовь в Иисусе. Чем сложнее их отношения, тем больше должно быть сходство в религиозном отношении для того, чтобы между ними состоялась святая любовь в Иисусе. Но, с другой стороны, здесь можно сказать то же, что мы говорили выше в связи с неисполненностью естественной любви *caritas*: естественная любовь достигает того окончательного единства, к которому она стремится, только тогда, когда в ней происходит встреча с Христом, когда она преобразена любовью в Иисусе.

Возникает вопрос: как связана эта святая любовь с *caritas*? Мы ясно видели, что она во всех своих формах резко отличается от любви к ближнему, даже когда она относится к чужому человеку. Но она, очевидно, настолько же отличается от *caritas*, как и любовь к ближнему, т. е. она проявляет такие категориальные элементы, которые не являются конститутивными для *caritas*. Однако мы не можем говорить об этой святой любви и как о цельном виде любви, поскольку, как мы видели, она может проявляться в очень различных формах. Отдельная категория любви имеет место только в двух вышеупомянутых формах, а именно в индивидуальной святой любви в Иисусе, которая бывает между святыми, — и в том случае, когда эта святая любовь относится к одному человеку или многим, с которыми нас не связывают продолжительные индивидуальные отношения.

Мы ограничимся последним случаем, когда отличие от любви к ближнему проявляется наиболее ярко, поскольку здесь относительное категориальное сходство больше, чем в других случаях.

То, что святая любовь в Иисусе не синонимична *caritas*, как уже сказано, ясно следует уже из того, что категориально отличающаяся от нее любовь к ближнему и, прежде всего, еще более непохожая на нее категориально любовь к Богу суть *caritas*. Но святая любовь является особым следствием *caritas*. Ее не отделить от *caritas*. Чтобы ощутить это единство, эту радость по поводу единения в Иисусе, наше сердце должно быть, по крайней мере в этот момент, переполнено субстанциальной добротой. Также и в этом случае невозможно испытывать это единение в Иисусе, это «*congregavit nos in unum*» и одновременно кого-то ненавидеть; также и в этом случае мы должны войти в царство святой доброты. Однако это не означает, что мы не можем пережить это и затем снова выйти из царства святой доброты и занять враждебную позицию по отношению к

нашему врагу. Невозможно лишь одновременно ненавидеть кого-то при актуализации этой святой любви.

Эта святая любовь в Иисусе в определенном смысле предвосхищает ситуацию в вечности: любовь, преисполняющую *communio sanctorum* (общность святых). Это та любовь, о которой говорится в заключительных словах *De civitate Dei* бл. Августина: «*Ecce vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus, quod erit in fine sine fine*» («Будем праздновать и смотреть, смотреть и любить, любить и хвалить — и это будет в конце без конца»).

Эта святая любовь, столь отличающаяся категорично от любви к ближнему, также питается *caritas*, также проявляет качественные черты *caritas* — к ней также относится то, что говорит св. Павел в Послании к коринфянам. Но в то время как в категории любви к ближнему тематично прежде всего *intentio benevolentiae*, а не наше счастье — в категории святой любви тематично прежде всего *unio* во Христе и связанное с этим единством глубокое счастье. Нетрудно видеть, какая пропасть отделяет это переживание святого *unio* с Христом от всех чисто естественных переживаний общности.

Мы не принимаем во внимание здесь всякие перверсии переживания общности, которые, например, представляет собой национализм или фамильная гордость. Мы имеем в виду законное и в нравственном отношении безупречное переживание общности, например то, что наблюдается в нормальной семейной жизни, в великие моменты активизации национального самосознания или при возвращении на родину после долгого отсутствия. Все эти переживания имеют «мы»-характер, когда человек чувствует себя укорененным в той или иной почве совместно с другими — это определенный элемент самоутверждения. Напротив, переживание *unio* с Христом, выражающееся в словах «*congregavit nos in unum*», имеет совершенно другой характер. Это некое духовное парение, мы поднимаемся над

любим самоутверждением, воспаряем к святому единству, которое не от мира сего. Мы чувствуем, что приняты в царство Христово, *in regnum veritatis et sanctitatis* (в царство истины и святости), в которое мы можем войти только тогда, когда в нас пребывает *caritas*, когда мы преисполнены ею.

*Любовь к ближнему и любовь
Христа к нам*

Когда мы говорили, что в христианской любви к нам мы слышим голос Христа, ощущаем дыхание Его святости, то это не означает, что любовь Христа к нам имеет характер любви к ближнему. В категориальном отношении любовь Христа к каждому отдельному человеку — это нечто совершенно иное; но в то же время это *caritas*. Могут удивиться, что я говорю о любви Христа так, словно она дана нам в опыте подобно христианской любви к ближнему святого. Но любовь Христа, которая, как верит каждый верующий, объемлет каждого, в категориальном отношении четко очерчена благодаря тому, что Он является Богочеловеком, вторым божественным лицом Троицы. Любовь абсолютного Господина неба и земли, Того, Кто есть сама святость, сама доброта, сама красота, Того, о Ком св. Иоанн говорит, что Он есть любовь, имеет всеобъемлющий характер, который в категориальном смысле бесконечно отделяет ее от всякой человеческой любви. О Боге, о Христе с полным правом говорится, что Он хотя и неодинаково, однако бесконечно любит каждого. Поэтому интерес к каждой человеческой личности имеет здесь в категориальном отношении совершенно другой характер по сравнению с любовью к ближнему. Если даже не принимать во внимание бесконечного превосходства Бога, Его милосердного снисхождения, движения *вниз*, то все равно обращенность к каждому индивидууму такова, что здесь дано в избытке все то, что в категории любви к ближнему представлено в меньшей степени, чем в естественной любви.

Общим здесь с христианской любовью к ближнему тварного существа является *caritas*, причем в любви Бога речь идет о первоисточнике *caritas*, об абсолютной *caritas*, о солнце, а в любви к ближнему — о луче этого солнца. Категориальное отличие любви Христа к нам, т. е. Божественной любви, от христианской любви к ближнему совершенно отчетливо видно тогда, когда мы принимаем во внимание, что в любви Христа к нам полностью раскрывается *intentio unionis*, в то время как в любви к ближнему оно ограничено. Мы лучше всего это поймем, если вспомним о том, что в нашей любви к Богу и к Христу *intentio unionis* достигает высшей тематичности. Если мы спросим себя, к какой ответной любви мы при этом стремимся, к какой форме взаимопроникновения взглядов любви, то станет совершенно очевидно, что несмотря на бесконечную дистанцию между Божественной любовью и нашей любовью к Богу мы надеемся на ответную любовь. Возможно, это звучит весьма парадоксально. С одной стороны, бесконечная любовь Того, Кто Сам является любовью, а с другой стороны — любовь человека к Богу со всей ограниченностью, свойственной человеку как тварному существу. О какой взаимности можно здесь говорить? Но здесь важно не сходство человеческой и Божественной любви, а только то, что здесь абсолютно тематична встреча двух любовных устремлений, а тем самым — и *intentio unionis*.

Ведь уже в любви между людьми бывают случаи, когда сочетание категориально различных видов любви представляет собой кульминацию *unio*. Если мы вспомним о любви между родителями и детьми, то увидим, что в этом случае союз, возникающий из ответной любви, как раз предполагает категориальное различие родительской любви и любви детей к своим родителям. Эти два вида любви таковы, что *unio*, к которому они стремятся, может быть достигнут только через взаимосвязь категориально различных видов любви.

То же самое мы находим в отношениях между учеником и учителем. Любовь брата Леоне к св. Франциску категорически отлична от любви св. Франциска к нему, и тем не менее обоим свойственно *intentio unionis*, и желанный союз осуществляется только в сочетании категорически различных видов любви.

Аналогичным образом это имеет место и в случае абсолютного категорического отличия Божественной любви от любви человека к Богу. Говоря «аналогичным образом», мы, естественно, имеем в виду то, что за исключением момента осуществления *intentio unionis* во взаимопроникающих взглядах любви все здесь совершенно отличается.

Но прежде всего здесь важно понять, что любовь Христа к нам — теперь, когда он сидит по правую руку от Отца — не имеет категорического характера любви к ближнему. Ведь *unio*, к которому стремятся в любви к ближнему, как мы видели, касается только единения в царстве Христовом, ответа на любовь со стороны ближнего только ради него самого. Из любви к ближнему, как бы ни была она сосредоточена на данном неповторимом индивидууме, не возникает никаких длительных личных отношений. Конечно, личные отношения могут возникнуть там, где сначала была только любовь к ближнему, но в этом случае должны вмешаться другие факторы. В любви к ближнему как таковой к таким отношениям не стремятся, их даже не имеют в виду. В любви же Христа к каждому из нас тематичен полноценный, продолжительный, личный союз. Мы увидим это, если спросим себя, к какому роду *unio* стремится тот, кто любит Христа, какой ответной любви он желает. Увенчанием нашей любви, обладающей чрезвычайно напряженным *intentio unionis*, может быть только любовь Христа к нам, которая несмотря на свою универсальность, поскольку она относится к каждому, тем не менее затрагивает каждого отдельного человека самым личным, самым интимным образом, касаясь сокровенного центра его индивидуального существования.

Наше прежнее утверждение о том, что любовь к Богу в категориальном отношении ближе к супружеской любви, чем к любви к ближнему, проливает свет и на категориальное различие между любовью к ближнему и Божественной любовью к нам. Несмотря на все бесконечное отличие Божественной любви к нам от супружеской любви, и та и другая должны содержать в себе те категориальные преимущества, которые отсутствуют в любви к ближнему, и прежде всего обладать тем, что может послужить осуществлению союза, которого желает наша любовь к Богу. Достаточно вообразить на мгновение, что любовь Христа к нам — это любовь к ближнему, чтобы понять, что в этом случае не исполнились бы наши желания и надежды. Вспомним о любви св. Петра к Иисусу и о его словах при омовении ног: мы видим это крайнее напряжение *intentio unionis*, понимаем, какой любви Иисуса он жаждет. *Coincidentia oppositorum* — совпадение противоположностей, имеющее место в Боге, проявляется как раз и в том, что Бог бесконечно любит всех и каждого в отдельности, что здесь преодолевается всякая относительная — а в случае супружеской любви абсолютная — исключительность человеческой, личностной категориальности любви и, тем не менее, возникает глубочайший, самый личностный союз*. Совершенно не случайно частое евангельское сравнение Божественной любви с бракосочетанием, а Христа — с Женихом души.

* В нашем контексте мы не принимаем во внимание то, что желанный союз с Богом бесконечно превосходит все виды союза с тварными личностями. Здесь и только здесь возможно совершенно новое измерение, выражающееся уже как в вере в то, что при крещении мы принимаем в себя Троицу, так и в восприятии нового, божественного жизненного начала, освящающей благодати, — не говоря уже о том, что здесь идет речь о чистом таинстве веры, которое не может быть объектом философского анализа. — И это еще на земле. А союз, на который уповают в вечности, простирается еще дальше, но это уже выходит за рамки настоящей темы.

Но как бы ни были различны в категориальном отношении любовь Христа к нам и человеческая христианская любовь к ближнему, тем не менее и в той и в другой присутствует *caritas*: в любви Христа — в бесконечной полноте и непосредственной данности, в человеческой любви к ближнему — как ее дыхание, луч, что, однако, позволяет нам говорить о том, что, будучи охвачены истинной христианской любовью к ближнему, мы слышим голос Христа.

Отступление на задний план *intentio unionis*, другая форма, которую оно принимает в любви к ближнему, отсутствие темы счастья — все это особенности, обусловленные категориальным своеобразием любви к ближнему. Но они совершенно не характерны для *caritas*. Ибо в любви Бога, несмотря на то что она в высшем смысле является *caritas*, мы обнаруживаем как *intentio unionis* в его классической, типичной форме, так и тему счастья.

Увенчание естественных категорий любви caritas

Мы видели, что *caritas* не связана с категориальным характером любви к ближнему, поскольку Божественная любовь, являющаяся *caritas par excellence*, столь отличается категориально. Эта независимость *caritas* от категориальности любви к ближнему выражается также в том, что *caritas* могут и должны быть проникнуты все виды естественной любви. И при этом, как мы уже видели, такая преисполненность *caritas* не означает какого-либо изменения категориального характера соответствующей любви. Ни супружеская любовь, ни родительская любовь, ни любовь детей к родителям не теряют своих специфических черт. Напротив, только через это преобразование во Христе они могут полностью раскрыть то, что соответствует их глубочайшему духу. Специфическое

слово любви, которое произносится в каждом из этих ее видов, достигает своего полного расцвета только тогда, когда они преисполнены *caritas*.

Когда мы сравниваем «некрещеные» виды естественной любви с теми, которые преисполнены *caritas*, то, с одной стороны, вновь ясно видим ошибочность отождествления *caritas* и любви к ближнему, а с другой стороны, проливается новый свет на глубокую внутреннюю связь между сущностью естественной любви и *caritas*.

Преисполненность естественных видов любви *caritas* проявляется в следующем. Во-первых, исчезает опасность «эгоизма ради любимого человека», который может иметь место во всех «некрещеных» видах естественной любви. Наша любовь может побудить нас ради блага любимого причинить вред другому человеку.

Преодоление эгоизма ради любимого человека

Несмотря на всю правомерность предпочтения собственного ребенка чужому, несмотря на то, что мы с полным правом любим супружеской любовью только свою жену, в чем не заключается ни малейшей негативной субъективности, а только богоугодная, правомерная субъективность, тем не менее достойно сожаления, когда человек причиняет вред другим людям ради какого-либо блага своего любимого. Поскольку в естественных видах любви имеет место только «хорошее отношение» к любимому человеку, а не «вступление в царство святой доброты», просто «превращение в любящего», имеющее место в христианской любви к ближнему, то обособление в этих категориях любви любимого человека может развиваться в неограниченную автономизацию.

Однако такая опасность для естественных видов любви характерна для них в совершенно ином отношении,

нежели вышеупомянутая возможность сосуществования любви к одному человеку и ненависти к другому. Эгоизм ради любимого следует собственной логике естественной любви. Человек становится эгоистичным из любви к данному человеку. Ненависть же к кому-то другому сама по себе не имеет совершенно ничего общего с естественной любовью. Она никоим образом не следует из этой любви. Просто этой любви недостаточно, чтобы исключить ненависть. Эта естественная любовь никоим образом не предрасполагает к ненависти к другому человеку — напротив, полная актуализация естественной любви и *intentio benevolentiae* по отношению к любимому человеку скорее противодействует любой ненависти. Отсутствие одновременной ненависти — это гораздо более нормальное явление, чем отсутствие эгоизма ради любимого, который обычен в естественной «некрепленной» любви.

Но эгоизм ради любимого совершенно отличен от обычного эгоизма. Мы ранее видели, что эгоистическая любовь — это изоляция в себе, недостаток любви, неполноценная жертвенность. Рассматриваемый же эгоизм ради любимого — несправедливое отношение к другим в результате стремления оказать любимому человеку всяческие благодеяния — нельзя назвать эгоистической любовью. Скорее, это эгоизм из любви. Поэтому здесь совершенно не идет речи о случайном загрязнении любви — ни в смысле любви эгоиста, ни в смысле других, чуждых любви как таковой элементов, придающих ей эгоистический оттенок. Здесь идет речь о том, что вытекает из самой логики естественной любви, если она полностью предоставлена своей автономности.

Необычайная преданность любимому человеку, заинтересованность в «объективном благе для него», тот вид трансценденции, о котором мы говорили в первой главе, — все это является следствием ценностного ответа на существование данного конкретного человека. *Intentio benevolentiae* здесь —

это только к нему обращенное слово; доброта всецело связана с отношением к нему.

Отсюда, эгоизм ради другого не может быть преодолен в результате усиления любви. Напротив, чем более пылка любовь, чем больше мы любим другого человека, тем больше опасность такого эгоизма. Этот эгоизм, как мы увидим позже, может быть преодолен либо твердой нравственной позицией, либо изнутри с помощью *caritas*.

*Эгоизм ради любимого в
противоположность «расширенному 'я'»*

Обсуждаемый здесь эгоизм ради любимого прежде всего следует четко отграничить от эгоизма ради другого, который возникает в результате того, что другой человек становится продолжением нашего «я». В случае солидарности, проистекающей из расширения «я», имеет место *egoisme a deux* (эгоизм вдвоем) или *egoisme a plusieurs* (эгоизм с несколькими). Это чистый эгоизм, который побуждает, например, отца, сына или друга применять к «своим» особые мерки в отличие от «чужих», т. е. искать выгоды для своих в ущерб интересам чужих людей. Поступающие так люди прежде всего являются эгоистами ради себя самих, а то незаконное предпочтение всех тех, кого они рассматривают как продолжение своего «я», по существу является не подлинной заинтересованностью в их благополучии, а исключительно собственным интересом — интересом ко всему тому, что ему «принадлежит». Несмотря на то что во многих случаях результат может быть весьма схож с «эгоизмом ради любимого», возникающим из настоящей естественной любви, однако два этих «эгоиста» различаются по самой своей сути. *Egoisme a deux* не отличается от *egoisme a un* (эгоизма в одиночку). Эгоист, видящий в другом человеке только

продолжение своего «я», просто распространяет на него свой эгоизм. Напротив, в том случае, который мы назвали «эгоизмом ради любимого», любящий не обязательно должен быть эгоистом ради себя самого. До тех пор пока он не любит, он может очень объективно и справедливо относиться к требованиям других людей, он даже может быть готов принести жертвы ради них, пренебречь собственной выгодой, — но стоит ему только страстно полюбить, как он настолько поглощен желанием облагодетельствовать любимого, что не замечает, что при этом наносит ущерб другим людям. Эгоист *a deux* может сказать: «Моя жена должна занимать лучшее место потому, что это моя жена». Эгоист «ради любимого» говорит: «Моя жена должна занимать лучшее место потому, что она так хороша, так прекрасна». Этот последний эгоизм — не просто следствие привычного эгоизма, это несправедливость из любви к данному человеку, «одичавшее» *intentio benevolentiae* — *intentio benevolentiae egaree* (сбившееся с пути). Хотя и такой эгоизм ради другого несправедлив в нравственном отношении, однако очевидно, что он не столь плох, как *egoisme a deux*, поскольку в нем присутствует элемент подлинной жертвенности, в то время как в последнем его совершенно нет.

Но поскольку в человеке могут одновременно проявляться противоречащие друг другу тенденции и поэтому, как мы видели, с любовью к другому человеку может сосуществовать солидарность расширенного «я», — то с эгоизмом «ради» любимого может совмещаться и эгоизм вдвоем. Это особенно часто происходит в родительской любви. С одной стороны, родители могут рассматривать своих детей как продолжение собственного «я», а с другой — действительно их любить. Но это всегда означает загрязнение любви, что, как мы уже видели, ограничивает подлинную любовь. Но возможность симбиоза двух этих эгоизмов не должна помешать нам

увидеть их фундаментальное различие. Для нашего контекста, однако, наиболее интересен случай, когда эгоизм «ради» любимого является лишь следствием любви к нему. Ибо только этот случай может помочь нам в установлении характерных различий между «крещеной» и «некрещеной» любовью.

*Мнимый эгоизм ради любимого человека в
любви к ближнему*

Тот факт, что эгоизм ради любимого несовместим с христианской любовью к ближнему, не может быть поколеблен тем, что во многих случаях, когда имеет место мнимая любовь к ближнему, ради этого «ближнего» может быть причинен ущерб другому человеку. Мы имеем здесь в виду случаи, когда кто-нибудь проявляет особую заботу по отношению к неполноценным людям, например по отношению к детям-инвалидам, сиротам, слепым и т. д. С такими людьми его связывает не любовь к детям, не дружба — он принимает участие в их судьбе из любви к ближнему. Но в результате того, что он профессионально заботится о такой категории людей, что забота о них становится его служебной, основной деятельностью, их благополучие становится его собственным делом — и это не связано с любовью к ближнему. Это может являться следствием чистой обязанности; особенной заботы, заключающейся в данном мне Богом задании. Пока такой особый интерес к другому человеку является лишь следствием возложенной на нас Богом задачи и осознается нами только как таковой, — здесь невозможно нанесение ущерба другим людям «ради любимого», если не иметь в виду то, что человек всегда может сменить любую нравственную установку на противоположную. Часто случается, что формальная преданность самой по себе очень хорошей цели вызывает исключительное сосредоточение на ней, односторонность, приводящую к

тому, что все остальное рассматривается только с точки зрения отношения к данной цели либо вообще не замечается. Опасность этого существует всегда, когда человек отдается какой-либо цели чисто формально — это следствие человеческой ограниченности. Ее можно избежать только в том случае, если постоянно обращаться к Христу, обретать полную свободу любви через глубинную встречу с Христом. Но, очевидно, такая опасность не связана с солидарностью, которую представляет собой любовь к ближнему как таковая.

Но коль скоро характер «собственного дела» связан с тем обстоятельством, что человек сделал это своей профессией, что помимо факта формальной преданности поставленной цели возникает особая заинтересованность, так что данная задача становится частью или даже центром его личной жизни, то в этом случае очень велика опасность «эгоизма» ради собственного дела или его цели. Нетрудно видеть, что такая опасность тем более ни в коем случае не вытекает из любви к ближнему как таковой, которая, возможно, играла важную роль в рамках этой задачи, а также при ее выборе.

Такой вид игнорирования всего того, что находится вне рамок собственного дела — мы можем назвать его эгоизмом *идеалиста* — имеет, естественно, иной характер по сравнению с обычным, неприкрытым эгоизмом. Он проникнут в рассматриваемых случаях ценностноответной преданностью объекту, наделенному высокой ценностью. Но в результате того, что этот последний связан с повышенным интересом к «собственному делу», сюда вкрадывается элемент расширенного «я», и человек, преследуя свою цель, пускает в ход локти, становится равнодушным и черствым по отношению ко всему, что не связано с его деятельностью. Он считает себя вправе по своему усмотрению загружать других людей своими делами. Однако в нашем контексте не столь важно

исследовать эту опасность как таковую или средства ее предотвращения, сколь указать на то, что здесь идет речь о заблуждении, вытекающем не из любви к ближнему или ее перверсии, а из перверсии отношения к собственному делу. Она проявляется именно так — или еще хуже — тогда, когда речь идет о деле, не имеющем ничего общего с любовью к ближнему. Это может быть работа художника, государственного деятеля или преданность какому-нибудь идеалу.

Поэтому при установлении различий между христианской любовью к ближнему и всеми видами естественной любви, встречающейся и «у язычников», мы можем с полным правом указать как на отличительный признак на то, что, в то время как во всех остальных видах любви бесцеремонность по отношению к другим людям может быть следствием соответствующей любви, это невозможно в любви к ближнему из-за наличия *caritas*.

Эта перверсия может возникнуть даже тогда, когда речь идет о том, что предпринимается из любви к Богу — ради прославления Бога: когда данная деятельность, будучи «моей» деятельностью, рассматривается в качестве одностороннего масштаба для всего остального. Даже здесь мы можем быть невнимательны к окружающим, относиться к ним, к их судьбе, стремлениям только с точки зрения того, какие последствия все это может иметь для нашего «дела». Такая опасность велика именно здесь, поскольку это рассматривается тем, кто так поступает, как нечто законное, даже богоугодное. Он думает, что он делает это для Бога, что тем самым он отдает предпочтение Богу перед всем остальным. Но, очевидно, такое поведение не может являться результатом любви к Богу. Незаконное предпочтение людей, на которых направлена его деятельность, ни в коем случае не является следствием его любви к Богу. Самодовлеющая истинная любовь к Богу — насколько здесь вообще может быть

разумно употреблен этот термин — никак не может привести к бессердечию или несправедливости. К такой любви, которая, как мы видели, является субстанциальной добротой, воистину относятся слова бл. Августина: «*Ama, et fac quod vis*» (люби и делай то, что хочешь).

Напротив, это есть отход от любви к Богу: суть здесь в том, что какое-либо дело, предпринятое человеком ради славы Божьей, из любви к Нему — например, миссионерская деятельность или основание религиозного ордена — неосознанно становится настолько «его» делом, что приобретает особое положение по сравнению со всем остальным только потому, что он сделал это своей жизненной задачей. Именно автономность дела, которому мы себя посвятили, которому мы полностью отдаемся, служит причиной определенной бесцеремонности ко всему, что не имеет отношения к нашему делу, — такой позиции, которая как раз исключает истинную любовь к Богу.

*Бессердечие к людям, якобы имеющее
причиной любовь к Богу*

Очевидно, будет еще абсурднее полагать, будто человек в результате особой интенсивности своей любви к Богу становится бессердечен по отношению к другим людям. Во-первых, это невозможно потому, что абсолютный примат Бога по сравнению со всеми созданиями таков, что не возникает вопроса о незаконном предпочтении, а во-вторых, потому, что Бог — это бесконечная любовь и, следовательно, преданность Богу никак не может уменьшить нашу любовь к тому или иному созданию.

Возражением не может служить также и то, что часто встречаются люди, которые действительно черствы и бессердечны по отношению к другим и которые при этом думают, что ведут себя так из любви к Богу. Ибо в этом случае на самом деле нет никакой любви к Богу или,

по крайней мере, эта черствость возникает не из любви к Богу, а из других свойств их природы, которые также внушили им ложное представление о любви к Богу или которые они ложно назвали любовью к Богу, в то время как в действительности мотивы здесь совершенно иные.

Мы имеем в виду те случаи, когда религиозные люди становятся жертвой фанатизма и в своей борьбе за Царство Божье, которое они, однако, представляют себе утопически, совершенно ожесточаются, как, например папа Павел IV, Караффа. Хотя здесь и имеет место настоящая любовь к Богу, однако бесцеремонность и жестокость к людям вызвана не ей, а обусловленной грубостью природы преданностью идеалу, приступами идеалистического рвения. Это совершается как раз в забвении того, что Бог есть любовь, — это борьба за Бога, Его славу и царство с чисто природным пылом, когда к Богу относятся как безличному идеалу. В этом случае хотя борьба и ведется за дело Божье, однако не в Боге, не в духе любви к Богу, не в преисполненности caritas.

Или представим себе ситуацию, когда кто-нибудь ригористически поклоняется ложно понятому сверхъестественному и думает, что человек может и даже должен пренебречь всем чисто человеческим, что ему достаточно заботиться только о спасении своей души, а земные радости и невзгоды не заслуживают его внимания. Но также и здесь мы должны повторить то, что уже говорили в отношении любви к ближнему. Такая черствость не является результатом любви к Богу, сама по себе она не имеет ничего общего с этой любовью как таковой: она есть следствие либо фанатизма, либо ригоризма, причем, с одной стороны, Бог рассматривается как нечто идеальное, а с другой — здесь лежит в основе ложное представление о Боге.

Хотя эти заблуждения часто свойственны религиозным людям, все же очевидно данное различие между любовью к Богу и всеми естественными категориями любви.

Теперь мы ясно видим, что как в случае любви к Богу, так и в христианской любви к ближнему не существует и не может существовать опасности незаконного предпочтения. Ибо все заблуждения, которых мы коснулись в связи с любовью к Богу и любовью к ближнему, ни в коем случае не следуют из их собственной логики, но являются либо результатом ложной любви к Богу, либо отходом от любви к ближнему и занятием совершенно иной позиции. Ведь в христианской любви, как мы видели, любое «хорошее отношение» к другому является следствием преисполненности святой добротой как таковой, всякая любовь к нему — это следствие того, что человек становится просто любящим и что любовь к ближнему основана на любви к Богу, более того, неотделима от последней. Поэтому не будет ошибкой сказать, что именно *caritas* исключает любой эгоизм ради ближнего, хотя, кажется, это исключает и категориальный характер любви к ближнему. Ибо та категория любви, которую мы называем христианской любовью к ближнему, возможна только благодаря *caritas*: она дышит *caritas*, хотя сама *caritas* не зависит от категориального характера любви к ближнему.

Когда мы говорим, что благодаря любви к Христу и через Него — к Богу человек становится просто любящим, то это не следует понимать в смысле ложного иренизма. Превращение в просто любящего означает здесь лишь то, что человек «хорошо» относится не только к какому-то конкретному человеку, но и что эта святая доброта пребывает в нас и мы относимся к любому человеку с этой добротой. Но такой просто любящий с необходимостью ненавидит все злое и готов бороться против любого зла. Истинная христианская любовь к ближнему отмечена также святой твердостью и ревнует о славе Божьей. Она исключает ненависть, о которой мы говорили выше и которая не является ценностным ответом, а есть уродливый плод гордыни и чувственности. Мы должны помнить о том,

что слово «ненависть» может означать совершенно разные вещи. Во-первых, ожесточенное, враждебное порождение гордыни и чувственности, которое само по себе является злом и заключает в себе озлобление. Во-вторых, совершенно отличный от этого отрицательный ценностный ответ на недостойное, на зло, на неправду. Такая ненависть — это в высшей степени нравственно позитивная установка. Она является необходимым следствием любви к Богу. Мы не можем любить истину, если не ненавидим принципиальные заблуждения, ложные теории — такие, как релятивизм, имманентизм, материализм. Мы не можем любить добродетель, не ненавидя при этом порок. Мы не можем любить нравственное, если не ненавидим грех. Мы не можем любить Бога, не ненавидя дьявола.

В-третьих, существует ненависть, которая первоначально является следствием ценностного ответа и поэтому совершенно отличается от ненависти в первом значении, — однако вырождается, поскольку порицание зла в человеке превращается в тотальное отрицание всего человека. Мы должны ненавидеть зло во враге Божьем и бороться против влияния этого зла на другие души, но одновременно не отказываться от любви к его бессмертной душе, к этому несчастному человеку, который еще не потерял окончательно, пока он дышит, красоту *imago Dei*. Я об этом подробно говорил в книге «*Wahre Sittlichkeit und Situation Ethik*».

В нашем контексте очень важно понимать, что истинная любовь к Богу и любовь к ближнему исключают только ненависть в первом и третьем значениях. Ненависть во втором смысле этого слова, напротив, не только совместима с *caritas*, но и тесно связана с ней: более того, является ее необходимым элементом.

*Два аспекта преодоления эгоизма ради
любимого человека: любовь к ближнему и
caritas*

Могут, однако, возразить: допустим, что именно caritas делает возможной христианскую любовь к ближнему, — тогда трудно отрицать, что опасность эгоизма ради любимого будет выше всего в любви с ярко выраженным intentio unionis и с тематизированным счастьем. Опасность эгоизма ради любимого человека существует только тогда, когда он становится для меня объективным благом в том смысле, о котором мы говорили в главе V, и когда любовь имеет характер сверхценностного ответа. Если верно то, что христианская любовь одушевлена только caritas, то это еще не означает, что такой «эгоизм ради любимого» не будет отсутствовать здесь также и потому, что любимый человек не занимает особого положения, связанного с тем, что он становится объективным благом для меня. Конечно, категориальный характер любви к ближнему исключает эту опасность «эгоизма ради любимого» в чисто негативном смысле. Здесь исчезает причина, порождающая подобную опасность: та роль, которую играет любимый человек в нашей жизни во всех естественных видах любви. Но именно caritas является тем, что *преодолевает* этот эгоизм, что исключает его в позитивном смысле благодаря своим свойствам, благодаря святой доброте, составляющей ее сущность. Поэтому и во всех видах естественной любви такой эгоизм может быть полностью преодолен, если они проникнуты caritas, хотя здесь и не отсутствует его возможность, если не сказать, искушение, как в любви к ближнему.

Нечто аналогичное мы видим в двойном смысле бескорыстия, который мы отмечали ранее. Как мы видели там, любовь к ближнему «бескорыстна» уже по причине своего категориального своеобразия, поскольку в ней мы

выходим из нашей личной жизни. В этом случае термин «бескорыстный» не имеет никакого специфически морального значения. Но постольку, поскольку она преисполнена *caritas*, одушевлена ею — т. е. благодаря ее свойству, а не своему категориальному характеру — она бескорыстна в моральном смысле этого слова, противоположна любому эгоизму. Поэтому именно сравнение «крещеных» естественных видов любви с «некрещеными» позволяет ясно увидеть как независимость *caritas* от особого характера любви к ближнему, так и то, что все виды естественной любви могут полностью раскрыть свою сущность только благодаря *caritas*.

Как мы видели, то, что любимый человек означает для нас высокое объективное благо и что его счастье является и нашим счастьем, совершенно правомерно и составляет сущность родительской любви, любви детей к своим родителям, дружеской любви и, прежде всего, супружеской любви. Совершенно правомерно, что его благополучие и несчастья волнуют нас больше, чем обстоятельства жизни других людей, что, более того, форма нашего интереса к первым интенсивней и дифференцированней. И здесь, в этом законном предпочтении заключается возможность и опасность незаконного предпочтения, представляющего собой бесцеремонность и черствость по отношению к другим людям. Чрезвычайно важно установить границу, отделяющую законное предпочтение от незаконного, т. е. тот момент, когда законное становится незаконным. Здесь достаточно отметить, что подлинная любовь к человеку, будь то дружеская любовь, любовь детей к родителям, родительская любовь или супружеская любовь, не исключает подобного перерождения, что, более того, она легко приводит к этому, если еще не преобразена во Христе и не проникнута *caritas*.

Преисполненность всех остальных видов любви *caritas*, этой новой жертвенностью и добротой совершенно

органична: она завершает специфический категориальный характер соответствующей любви и делает несравненно более подлинными *intentio benevolentiae* и *intentio unionis*, возвышает их в совершенно новом смысле.

Примат любви к Богу в caritas

С этой преисполненностью всех естественных видов любви духом *caritas* связан примат любви к Богу в душе любящего. Любовь, преисполненная духом *caritas*, необыкновенно проникнута тем духом, который выражен в словах Христа: «Прежде всего ищите Царства Божьего и его правды». Благодаря духу *caritas* соответствующая любовь настолько встраивается в мир нравственных ценностей, святого Закона Божьего, что все нравственно несправедливое ощущается как враждебное взаимной любви и любовному союзу. Ранее мы видели, что любовь к Богу и любовь к ближнему включают в себя всю нравственность и что здесь тема любви неотделима от темы следования заповедям Божьим, хождения Его путями и стремления к святости: «Тот, кто Меня любит, следует сказанному Мною». Как мы видели, всем «естественным» видам любви несвойственна эта тема. Их тема иная. Но теперь нам важно понять, что они, будучи преображены во Христе и проникнуты духом *caritas*, настолько встроены в сферу нравственных ценностей, что, не теряя своей особой темы, настолько преисполнены страхом Божьим и любовью к Богу, что не могут явиться причиной какой-либо несправедливости. Мы имеем в виду то, что опасности, заключающиеся в некрещеной любви — о которых мы будем подробно говорить в главе XII, — предотвращаются здесь не внешним образом, а искореняются в соответствующей категории любви изнутри. Это относится как к опасности игнорирования нравственных заповедей ради того счастья, что приносит

нам союз с любимым человеком, так и к опасности оказания благодеяния любимому в ущерб другим людям.

*Влияние caritas и моральной
сознательности на естественную любовь*

Для того чтобы лучше понять, как преисполненность духом caritas искореняет в естественных видах любви эти опасности, мы должны сравнить то, как они предотвращаются у нехристианина благодаря моральной сознательности, со случаем преисполненности caritas. Несомненно, встречаются люди, которые, несмотря на глубокую любовь к кому-то, все же при конфликте между счастьем любви и нравственной заповедью следуют последней. У таких людей на первом месте стоят требования нравственности по сравнению с самым возвышенным земным счастьем. Их отношение к жизни полностью определяется твердой моральной установкой, волей к тому, чтобы не делать запрещенного их совестью — того, что они ощущают как нравственно несправедливое. Возвышеннейший образец такой позиции демонстрирует Сократ, утверждая, что «для человека лучше пострадать от несправедливости, чем самому совершить ее».

Такие люди, даже если они любят какого-нибудь человека настолько, что он занимает главное место в их жизни и является глубочайшим источником их земного счастья, при конфликте между этим счастьем, которое приносит им их любовь, и какой-либо нравственной заповедью следуют призыву последней. Например, они не соглашаются выполнить его требование, если оно кажется им нравственно дурным, даже невзирая на то, что их любимый может отвернуться от них. Если их любимый друг требует от них пристрастного отношения к себе, которое заключает в себе нечто нравственно недостойное, то они отклоняют это даже под угрозой

прекращения дружбы. Они не поступят подобно матери, которая, сохраняя любовь сына, соглашается на несправедливость только ему «в угоду».

О таких людях, однако, нельзя сказать, что их любовь как таковая отличается от любви тех людей, которым несвойствен примат морального над земным счастьем. Это не какая-то особенная, более подлинная и глубокая любовь — здесь просто имеет место всеобщий примат морального. Тем самым для естественной любви устанавливаются внешние границы. Такой человек как бы говорит: «Я с радостью сделаю все для тебя, принесу любые жертвы, но пойти против своей совести не могу». Такая любовь не встроена в сферу нравственных ценностей, в качественном отношении она остается «некрещеной», но вокруг нее возведена стена: последнее слово — за нравственной установкой, неразлучной с любовью. Это ее последнее слово касается не только собственного поведения любящего, но и поведения любимого. Такой любящий скорее потребует жертв от своей любви, чем позволит любимому сбиться с нравственного пути. Но несмотря на это, любовь здесь не преображена изнутри, как это наблюдается в «крещеной» любви.

Отличие от случая преисполненности естественных видов любви духом *caritas* очевидно. В этом случае любовь к Богу, на которой основан примат всего нравственного над земным счастьем, находится не рядом с естественной любовью, останавливая отрицательные тенденции при возникновении конфликта — здесь эта естественная любовь, как мы видим, проникнута любовью к Богу и святой добротой *caritas*, встроена в сферу святого Закона Божьего, преображена изнутри и тем самым приобретает как таковая совершенно новое качество.

Тот, чья любовь проникнута духом *caritas* и преображена любовью к Богу, воспринимает любую несправедливость, совершить которую его могла бы побудить любовь,

не только как нарушение Божьей заповеди, но и как нечто противное духу данной любви, как несовместимое с ней. Когда любимый человек требует от него то, что ему кажется нравственно недостойным, боль, связанная с невозможностью выполнить требование любимого, заглушается болью от того, что любимый требует недостойного. Он осознает несовместимость этого требования с истинным союзом, он чувствует, что все отделяющее его от Бога является также предательством по отношению к взаимной любви. Любовь морально сознательного человека, для которого последнее слово за нравственным, мы можем назвать «упорядоченной любовью»; если же естественная любовь преисполнена духом *caritas*, то она становится несравненно более великой любовью, в ней «больше» любви, она более подлинна.

Вторым существенным различием между «крещеной», преображенной Христом любовью и любовью морально сознательного человека является, прежде всего, то, что в последнем случае отсутствует уникальное качество *caritas*, придающее соответствующей любви истинную завершенность. Чем благородней человек, чем выше он в моральном отношении, тем благородней и качественно выше будет и его любовь — как его супружеская любовь, так и дружеская или какая-либо другая. Но по сравнению со всем этим возвышенное качество *caritas* — это нечто совершенно новое. Оно подразумевает вступление в царство добра, одушевление святой добротой, совершенно иной пыл.

В-третьих, та крепостная стена, которую возводит фундаментальная моральная установка для защиты от всех «опасностей» естественной любви, даже отдаленно не может сравниться с «освобождением» естественной любви от всех угрожающих ей опасностей в результате преисполненности духом *caritas*.

Если морально сознательный и нравственный в своей фундаментальной позиции человек и подчиняется голосу совести тогда, когда возникает открытый конфликт между его моральными убеждениями и его любовным счастьем или предполагаемым счастьем любимого человека, то этот голос совести слышен только в относительно очевидных случаях. Например, он не стал бы, как Хосе, дезертиром и контрабандистом и не стал бы жить с Кармен во внецерковном браке. Отец не согласился бы совершить что-либо недостойное, явно несправедливое ради вызволения из беды своего сына или обеспечения его будущего. Но все это, так сказать, далекие подступы морали. Моральная установка такого человека не защищает его от ревности или от склонности к двойному стандарту по отношению к своим и чужим. Говоря о том, что он может стать жертвой ревности, мы не имеем в виду, что он в результате причинит зло любимому человеку или тому, кто заставил его ревновать — мы просто хотим сказать, что он ожесточается и занимает враждебную позицию по отношению к последнему.

Но, прежде всего, ему недоступно бесконечное измерение бескорыстия при всем его любовном горении, он не имеет представления об опасности проникновения в его любовь эгоизма, он не догадывается, что путь ко все большему бескорыстию, если не отказываться от полноценного *intentio uniois* и темы счастья в любви, по сути своей бесконечен, что за каждой новой ступенью бескорыстия находится следующая, приглашающая все дальше — и так до бесконечности — и что на каждой очередной ступени бескорыстия мы обнаруживаем все новые уголки, в которых затаился эгоизм. Одна моральная установка не дает возможности даже увидеть все те опасности, что возникают из того, что человек, стремясь доставить радость любимому, оказать ему благодеяние, прежде всего ищет счастья, которое это приносит ему самому, а не счастья другого

человека. Видящим делает человека только дух *caritas* — он заставляет его в первую очередь искать счастья другого человека, не отказываясь при этом и от собственного счастья.

Одним словом, иммунизация против «опасностей» любви у морально сознательного ограничивается тем случаем, когда любовь, так сказать, по-крупному вступает в коллизии с соседствующим с нею миром ценностей и речь не идет о нравственном преобразении самой любви.

Однако здесь необходимо решительно подчеркнуть, что преодоление любого эгоизма в этом нравственном преобразении любви посредством *caritas* совершенно не означает отвержение темы счастья, имманентной всем категориям естественной любви. Это опять-таки будет заблуждением — думать, будто любое *intentio unionis* и стремление к связанному с любовью счастью несовместимо с бескорыстием. Это заблуждение питается также двусмысленностью, на которую мы уже указывали: во-первых, под бескорыстием понимают выход из личной жизни, который типичен для любви к ближнему, а во-вторых — противоположность любому эгоизму.

Упомянув выше о том, что существует скрытая форма эгоизма, когда человек в осчастливлении любимого прежде всего стремится к радости, связанной с возможностью осчастливить, то мы не хотели этим сказать, что в том, что возможность осчастливить любимого приносит счастье самому любящему, заключается какой-либо эгоизм. Напротив, если бы это не приносило ему счастье, то вообще не было бы речи о любви, а тем более о родительской, дружеской, супружеской любви, и к тому же не стало бы больше и бескорыстия. Эгоизм проявляется только тогда, когда преднамеренной темой вместо счастья любимого становится именно такое счастье. Счастье любимого при всех оказываемых ему благодеяниях должно быть мотивирующим моментом, а

поэтому — главной темой. А то, что оказание благодеяния любимому приносит счастье и любящему, — это совершенно естественно в настоящей любви. Но это должно быть побочной темой, а не мотивом. Поэтому решающим является то, приносит ли счастье любимому данное выражение нашей любви в данный момент. Ведь как раз то, что мы хотим сделать для него, может ему не понравиться, либо в определенный момент по тем или иным причинам оказаться в тягость, либо выражение нашей любви может в этот момент смутить его потому, например, что он слишком устал и т. д. Преисполненная духом *caritas* супружеская любовь вместо того, чтобы без раздумий уступать желанию осыпать любимого человека благодеяниями, будет прислушиваться к его состоянию, чтобы определить, что именно, когда и каким образом будет для любимого воистину радостным. Но тем не менее и стремление облагодетельствовать другого человека и, прежде всего, глубокое счастье оттого, что мы можем это сделать, — это все что угодно, но только не эгоизм. Это является частью любви, ее красоты, а также счастья любимого: ведь когда имеет место взаимная любовь, то счастье любимого заключается и в том, чтобы благодеяние приносило радость и оказывающему это благодеяние. Если любимый, принимая дар или услугу, чувствует, что это не доставляет радости дарителю, то на него как будто веет холодом, возникает некий вакуум любви.

Мы возвращаемся к нашей теме — к различию между иммунизацией против опасностей любви посредством основной моральной установки и предотвращением этих опасностей с помощью *caritas*.

После всего сказанного хорошо видно это глубокое основополагающее различие, и оно показывает нам исключительную связь всех естественных видов любви с миром нравственных ценностей, возникающую благодаря их преисполненности духом *caritas*. И это осуществляет прежде

всего тот элемент caritas, который мы пытались установить в предыдущем изложении: amare in Deo (любовь в Боге), включение этой любви в святой Божий мир, окончательное господство в ней благоговения перед святым Законом Божиим.

Это прежде всего доброта всей души в целом, вступление в царство Христовой любви — это сердце, растопленное Христом и Его любовью. Когда господствует такой душевный настрой, такое благоговейно любящее «я», то тем самым к другому человеку как бы обращено насыщенное добром слово, ему даруется в акте любви это драгоценное дыхание доброты, согревающее и осчастливливающее его сердце.

И если супружеская любовь проникнута таким духом, если она возникает в обновленном виде из такой душевной доброты, из сердца, растопленного Христовой любовью, то она приобретает совершенно иное качество, которое, однако, одновременно является увенчанием и завершением *intentio benevolentiae*, свойственного всякой любви; и *intentio unionis*, несколько не уменьшаясь в результате этого, напротив, становится еще глубже, чище, полнее и возвышенней. В результате этого и *intentio unionis* достигает своего полного, подлинного расцвета; только через такую доброту оно может раскрыть свою настоящую сущность.

«Дар» любви, принесение в дар самого себя — своего сердца — только благодаря такой доброте и становится тем, чем оно согласно своему духу стремится стать.

Когда такая доброта преисполняет супружескую любовь, это и означает действительный отказ от всех форм эгоизма, о которых мы еще будем подробно говорить. Это означает не только отказ от всех видов эгоизма по отношению к любимому, но и по отношению к третьему лицу ради любимого. Любовь становится такой, что любой эгоизм ради любимого по отношению к третьему

лицу ощущается как диссонанс, как нечто несовместимое с любовью, поскольку он несовместим с Христовым миром. Это не значит, что человек не должен постоянно быть бдителен, дабы опять не впасть в эгоизм: это не значит, что человек не должен постоянно работать над собой. Но эта работа как раз и заключается в том, чтобы снова и снова насыщать нашу любовь Христовой любовью, преисполнять ее духом добра.

Чрезвычайно важно понять, что забота об объективном благе для любимого человека поднимается в *caritas* на совершенно новую ступень. Это становится ясно, когда мы сравниваем любовь к другу, брату, родителям или супружескую любовь, которые преисполнены *caritas*, с «некрепче-ной» любовью этих же категорий.

Во-первых, истинное объективное благо для другого человека в каждой отдельной ситуации видится здесь с особой ясностью. *Caritas* открывает нам глаза на истинное объективное благо, поскольку она все видит в Божественном свете. Линия, которая отделяет истинное объективное благо от субъективного, высокое благо от менее значительного, длительное — от сиюминутного, с окончательной ясностью доступна только взору *caritas*. Во-вторых, только в *caritas* присутствует окончательная трансценденция — истинное «для него». Только здесь по-настоящему осуществим переход в счастье «для него» без разрушения категориального характера соответствующей любви. Только эта святая доброта позволяет при полном сохранении категориального характера любви, высоконапряженного *intentio unionis* реализовать в полноценной теме счастья — хотя она и является только второстепенной, — то измерение жертвенности, которое заключается в категории «для него». При этом опять-таки ясно видно отличие *caritas* от любой благожелательности, проистекающей из высокоморальной установки.

Другим признаком преисполненностью *caritas*, с которым мы тем самым сталкиваемся, является то, что, несмотря на большое значение *intentio unionis*, благополучие, счастье и спасение любимого человека имеют безусловный примат над союзом с ним. Мы говорили об этом уже раньше, когда показали, что само по себе *intentio unionis* не имеет никакого эгоистического характера и что этот последний, наоборот, является результатом изменения внутренней субординации на противоположную, т. е. помещения *unio* на первое и самое высокое место. Здесь, однако, важно показать, каким образом преисполненная доброты любовь включает в себя в качестве существенного момента этот примат счастья любимого человека. Ведь этот момент глубочайшим образом связан с жертвенным характером любви, по крайней мере с одним из аспектов жертвенности. Но, кроме того, этот трансцендирующий ценностный ответ связан с фактором изливающейся доброты. Поставить союз с любимым человеком выше его блага, счастья и спасения — это несовместимо с данным свойством *caritas* — с ее святой добротой.

*Полное сохранение логоса любовью
естественной категории любви и ее
увенчание caritas*

Необходимо еще раз со всей решительностью подчеркнуть, что этот дух истинной любви не только не снимает категориальных различий, но даже помогает со всей ясностью увидеть и вслушаться в логос соответствующих любовных отношений; этот дух любви, не имеющий ничего общего с отождествлением или нивелировкой, требует, чтобы человек поступал в соответствии с имманентными свойствами той или иной любви. Это даже специфическое следствие *caritas*, ее специфическое проявление. Было бы настоящим бессердечием не дать

другому человеку то, что отвечает логосу отношений, произнесенному между нами Божественному слову. Чуткое вслушивание в этот логос, бдительная готовность выполнить его требования составляют сущность этого духа любви. Если мы относимся к близкому другу так, как относились бы из любви к ближнему к чужому человеку, то такое отношение не может быть названо полным любви, поскольку в этом случае отвергается внутреннее слово, которое должно быть к нему обращено как к другу, которое я высказал ему, когда возникла наша дружба. Поэтому между этим духом любви, caritas, этой изливающейся добротой и соответствующим словом любви в различных ее видах существует глубокая взаимосвязь. Следовательно, как бы ни отличалось это слово как таковое от свойства caritas, тем не менее частью этого свойства, этого духа любви является то, что к любимому человеку обращено то самое слово любви, которое соответствует данному ее виду и логосу конкретных отношений. Нельзя назвать черствостью то, что человек не завязывает с другим человеком дружеских отношений. Caritas, доброта совершенно не требует, чтобы я с кем-то заключал дружбу, если между нами не было произнесено Богом особого слова. То же самое касается и супружеской любви. Однако, если я установил дружеские отношения, если мне было даровано это или если я обратил на другого свою супружескую любовь — конечно, в качестве чистого дара — тогда дух любви диктует мне определенное слово, которое следует сказать другому, и будет бессердечием в смысле оскорбления духа любви, если я откажу ему в этом слове, т. е. дам ему только ту любовь, которую я обязан питать по отношению к ближнему. Это относится как к слову самой любви, так и ко всем ее проявлениям также и в сфере преднамеренного поведения. Поэтому здесь необходимо понять, что поведение, не соответствующее логосу отношений, не только представляет собой измену любимому

человеку, но и противно духу любви, *caritas* — и это проясняет особую взаимосвязь между *caritas* и тем или иным видом любви.

Две формы «естественной любви к ближнему» и их отличие от христианской любви к ближнему

Мы ясно увидим различие между элементами, обусловленными категориальным характером любви к ближнему, и теми, которые являются следствием *caritas*, если примем во внимание следующее. Даже на чисто естественном уровне случается так, что мы интересуемся и принимаем сердечное участие в судьбе человека, не являющегося нам ни другом, ни братом. Как и дружеская, супружеская, родительская любовь, это имеет место и «у язычников». Встречаются специфически добрые люди, которые к каждому — и особенно к находящемуся в беде — относятся с любовью и состраданием.

Такой полной любви интерес к каждому человеку на нашем пути может также проистекать из сознательного нравственного стремления. Однако эта естественная «любовь к ближнему» в обеих своих формах, несмотря на внешнее сходство с христианской любовью к ближнему, коренным образом отличается от последней, которая только и заслуживает такого названия в полном смысле этого слова. Мы ясно увидим это, если ближе рассмотрим эти две формы естественной любви к ближнему и сравним их с христианской любовью к ближнему.

Вначале мы обратимся к первому типу благожелательного человека, который ко всем относится дружелюбно и с готовностью помочь без всякой особой моральной сознательности, а просто по причине своего «добротного сердца». Ему совершенно не обязательно быть морально сознательным человеком. Том Джонс в одноименном

романе Филдинга, хотя и является типичным морально несознательным человеком, обладает этой душевной добротой, которая сама по себе заставляет его сочувствовать и помогать чужим людям. Хотя такой тип человека резко отличается от того, чье благожелательное отношение к ближним является результатом его моральных устремлений, однако и в таком поведении тема гораздо ближе к нравственному, чем в других видах любви. Ведь такая благожелательность отнюдь не индифферентна в нравственном отношении; она обладает определенным нравственным достоинством и, прежде всего, достойна уважения. Однако мы увидим ее нравственную неполноценность, если вспомним о том, что такая благожелательность — ибо это не настоящая любовь, а именно желание блага и дружеское участие — легко приводит к тому, что человек не может никому отказать ни в чем и поэтому уступает даже тогда, когда с моральной точки зрения он не имеет права этого делать и когда это не служит истинному, подлинному благу другого человека.

Однако такая неспособность говорить «нет» не должна помешать нам отличать заключающуюся в ней принципиальную благожелательность от добродушной «инертности». Существует тип добродушного человека, стремящегося избегать любого конфликта. Он хочет сосуществовать с другими в атмосфере гармонии вследствие определенной инертности своей природы и поэтому также никогда не говорит «нет». Он пугается «забот», связанных с дисгармонией, с нарушением дружеской атмосферы, больше, чем забот, связанных с необходимостью оказать услугу другому человеку. Он специфически добродушен, но в его характере отсутствует элемент глубокой благожелательности, который давал бы нам право говорить о добром сердце. Он дружески расположен и готов сделать приятное, однако ему несвойственна истинная готовность оказать услугу, на которую

мы указывали выше. Больше всего ему нравится, когда его оставляют в покое, но если к нему обращаются, он готов помочь. При этом большее значение имеет любовь к спокойной дружеской обстановке, а не действительный интерес к другим людям. Этому соответствует и характер его сочувствия: он осознает необходимость в помощи другому человеку только тогда, когда к нему обращаются за ней.

От упомянутого нами дружелюбного от природы человека тем более следует отличать того, кто не может отказать потому, что слишком слабovolен, чтобы оказать сопротивление. Последнему вообще несвойственна какая бы то ни было благожелательность и доброта. Он уступает по слабости своего характера, он позволяет всем эксплуатировать себя, не имея ни мужества, ни сил сопротивляться.

Наконец, естественно дружелюбного человека не следует путать с тем, кто любезен и готов помочь каждому потому, что любит такой свой социальный образ и наслаждается им. Он наслаждается ролью человека, который любезен ко всем и поэтому всеми любим. Мы же имеем в виду того, у кого доброе сердце и кто бескорыстно желает блага и по-настоящему сочувствует каждому человеку.

Но, как уже отмечено, существуют и такие люди, которые в результате своей фундаментальной моральной установки сочувствуют и готовы помочь своим ближним даже тогда, когда нет никаких личных взаимоотношений или объективной связи. Это не обязательно люди с «добрым сердцем», им также не обязательно должна быть свойственна та располагающая к себе любезность, которая может граничить с неспособностью говорить «нет». Но они воодушевлены желанием поступать нравственно. Такие люди осознают нравственную значимость справедливых требований других людей. Мы имеем в виду сочувствие и благожелательность, свойственные высокомораль-

ной личности — такой, например, как Сократ. Такая основанная на фундаментальной моральной установке благожелательность выражена у современных людей еще ярче и имеет еще более универсальный характер, поскольку, даже не будучи верующими христианами, они тем не менее вобрали в свое представление о мире нравственного многие христианские элементы. В поведении того, чья благожелательность вызвана добрым сердцем, больше тепла; поведение того, кто находится под контролем своей морали, сознательней, санкционированней, принципиальней. Позиция первого человечней, позиция морально сознательного отчетливо нравственна.

Мы не рассматриваем здесь гуманистический идеал «всеобщей любви к человеку», позицию филантропа. Ибо она является следствием абстрактного идеала и не имеет ничего общего с теплотой, присущей благожелательности от природы доброго сердца. Она еще дальше от любви. В этом случае интерес к другому человеку — это интерес не к индивидууму, а к экземпляру человеческого вида: это интерес не к полноценной личности, а, скорее, к объекту реализации нашего филантропического идеала. Здесь отсутствует подлинная трансценденция, подлинный интерес к «другому». Человек остается в себе самом и своем абстрактном идеале, а благожелательные поступки имеют почти профессиональный характер. Как говорит Достоевский в «Идиоте», «абстрактная любовь к человеку — это почти всегда любовь к самому себе».

Когда мы говорили о внешнем подобии обеих форм «естественной любви к ближнему» и христианской любви к ближнему, то тем самым мы имели в виду, что они, хотя их на первый взгляд и объединяют некоторые общие формальные моменты, тем не менее глубоко различны. При ближайшем рассмотрении глубоко различным оказывается не только все остальное, если отвлечься от этих на первый взгляд общих элементов, — но и сами эти формальные,

внешне сходные элементы. Ибо все эти внешне сходные элементы связаны исключительно с категориальным характером любви к ближнему, а не с христианской любовью как *caritas*.

Во-первых, в обеих формах естественной любви к ближнему, как и в христианской любви к ближнему, речь идет о лицах, с которыми нас не связывают никакие личные отношения, имеющие место в других видах естественной любви. Здесь отсутствуют все мотивы, обычно мотивирующие естественную любовь. С этим тесно связано еще одно: здесь, как и в христианской любви к ближнему, отсутствует тема счастья, которая наличествует во всех остальных видах естественной любви, хотя и в качестве второстепенной.

В-третьих, здесь, как и в христианской любви к ближнему, *intentio benevolentiae* не является результатом ценностного ответа — оно предвосхищает встречу с ближним. У человека с добрым сердцем интерес к ближнему является следствием его доброты, и эта доброта предшествует встрече с ближним. Это еще отчетливее проявляется у морально сознательного человека. Корнем доброго отношения к ближнему является моральная установка, а не ценностный ответ на его существование, достоинства и красоту, трогаящие нашу душу. Моральная фундаментальная установка предшествует встрече с ближним.

И наконец, в обоих видах естественной любви к ближнему можно обнаружить и тематичность нравственно-го, хотя и в различных формах. Также и в этих видах нравственное по крайней мере гораздо более тематично, чем во всех остальных категориях естественной любви; также и это, прежде всего категориально, приближает их к христианской любви к ближнему.

Однако радикальное отличие этих естественных видов квазилюбви к ближнему от христианской любви ярко проявится в том случае, если мы учтем, что, как уже отмечалось, эти естественные формы благожелатель-

ности не являются любовью, в то время как христианская любовь к ближнему представляет собой совершенную, действительную любовь. Мы увидели во второй главе, когда рассматривали существенные черты, свойственные всем видам любви, что любовь к ближнему, несмотря на глубокое категориальное своеобразие, проявляет все признаки настоящей любви — а именно они и отсутствуют в обеих формах естественной благожелательности. В обеих отсутствует полная тематичность другой личности, ценностный ответ на ее существование, специфическое слово любви, которое изливается в душу другого человека, согревая ее и принося ей радость. Поэтому в отличие от христианской любви к ближнему здесь также отсутствует какое бы то ни было *intentio unionis*. В благожелательности, рожденной моральной фундаментальной установкой, моральная тема заслоняет собой настоящий интерес к другой личности как таковой. Другой человек является больше источником нравственно обязательного, чем данной конкретной личностью как таковой. *Intentio benevolentiae* здесь имеет относительно неэмоциональный характер, оно объемлет, обтекает не всего человека в целом. Оно не включает в себя чрезвычайный интерес к другому человеку как таковому. Но истинной любви нет и в благожелательности, свойственной доброму сердцу, хотя она имеет более теплый, эмоциональный оттенок.

От подлинной любви она отличается тем, что ей формально совершенно не свойствен ценностноответный характер и что в ней отсутствует специфический ответ любви, жертвенность и необыкновенный интерес к другому человеку.

Утверждая, что эта естественная сердечная благожелательность формально не обладает ценностноответным характером, мы не хотим сказать, что она не является интенциональным актом. Человек видит другого в беде и отвечает на эту беду сочувствием и готовностью помочь.

Человека о чем-нибудь просит другой, ему незнакомый человек, и он отвечает благожелательной заинтересованностью и готовностью выполнить эту просьбу. Ценностноответный характер отсутствует у этой благожелательности как таковой, скорее, в том смысле, что она не представляет собой ответа на особую красоту ближнего. В отличие от дружеской любви, родительской любви, любви детей к родителям и тем более от супружеской любви благожелательность здесь не является *ценностным ответом* на личность другого человека, а в отличие от любви к ближнему — она не является ответом на достоинство, свойственное каждой человеческой личности как образу Божьему и как существу, любимому и спасенному Христом.

То, что рождает такую благожелательность, не делая ее при этом *ценностным ответом*, — это, скорее, душевная доброта как таковая, способность сочувствовать. Конечно, как мы видели, и в любви к ближнему играет решающую роль душевный настрой любящего, полная актуализация благоговейно любящего «я». Но она также обладает и элементом *ценностного ответа* — более того, она с необходимостью актуализируется в *ценностном ответе*. Любви к ближнему присуще осознание онтологического достоинства ближнего, той красоты любой индивидуальности, которой обладает человек, пока он жив.

Хотя сочувствие, сопереживание чужой радости, конкретный интерес может быть не только интенциональным актом, но и представлять собой *ценностный ответ* на чужое горе или радость, — благожелательность как таковая не имеет характера *ценностного ответа*. Но прежде всего эта благожелательность не является настоящей любовью, поскольку в ней отсутствует характерная для подлинной любви жертвенность, принятие личности ближнего, когда его как бы объедают и возвышают своей добротой. Во всех других видах естественной любви присутствует эта жертвен-

ность, это принятие любимого, это охватывание его и возвышение в *intentio benevolentiae* — конечно, во взаимосвязи с *intentio unionis*.

Это решающее различие между благожелательностью и любовью проявляется также в том, что в любви к ближнему *intentio unionis*, как мы видели, не отсутствует, а только имеет иной характер. Она стремится не к союзу с любимым, как это наблюдается во всякой человеческой любви — в родительской, дружеской, супружеской, любви детей к своим родителям, а только к единству с ним в царстве Христовом. В естественной же благожелательности отсутствует всякое *intentio unionis*, поскольку отсутствует интерес к другому человеку в целом. Но главное отличие коренится в существовании субстанциальной святой доброты, свойственной *caritas*, в фундаментальной установке любви, присущей тому, кто преисполнен христианской любовью к ближнему. Поскольку христианская любовь к ближнему есть *caritas*, то ее отделяет целая пропасть от естественной квазилюбви к ближнему. Торжествующая, просветленная доброта, в которой тесно взаимосвязаны сила и кротость, полностью отсутствует в этой любезной благожелательности. Различие, аналогичное этому, мы видим между дружелюбной скромностью человека, который держится в тени, поскольку осознает превосходство другого человека, — и славной добродетелью смирения.

Характер христианской любви к ближнему и ее сверхъестественная основа

Христианская любовь к ближнему всегда представляет собой прорыв в последнюю реальность Божьего мира — преодоление чисто земной повседневности со всеми ее оковами; в то время как естественная благожелательность остается в земной межличностной сфере, в христианской любви к ближнему ощущается дыхание

торжествующей свободы. Когда мы сталкиваемся с актом истинной христианской любви к ближнему, нам кажется, будто разверзлись небеса, будто мы приблизились к миру абсолютного, будто нас овеивает дыхание бесконечного. Достаточно вспомнить сцену из «Обрученных» Манзони, в которой кардинал Федерико Борromeо принимает Неизвестного (Innominato), чтобы ясно увидеть эту существенную черту христианской любви к ближнему как *caritas*. Это захватывающее величие тесно связано с тем, что любовь к ближнему предполагает любовь к Богу, как и созерцание ближнего в Божественном, Христовом свете. Блеск ему придает тот факт, что Христос бесконечно его любит и умер на кресте также и за него. Подлинная христианская любовь к ближнему всегда заключает в себе победу над миром, выход за его пределы — в безграничную, бездонную глубину Божьего мира. Всего этого нет в естественной благожелательности. В ней не ощущается этого дыхания безграничного, этой окончательной свободы и величия, этой победы над миром — она не созерцает ближнего в этом сверхъестественном свете. Мы уже говорили, что тот, на кого направлен акт христианской любви, слышит голос Христа. Об этом не может быть и речи, если мы являемся лишь объектом естественно благожелательного отношения. Как мы видели, субстанциальная святая доброта конституируется в любви к Богу; она неотделима от последней. Напротив, «добросердечие» и моральная фундаментальная установка сами по себе не основаны на любви к Богу; они вполне могут сосуществовать с любовью к Богу, но не происходят из нее как таковой. Они не являются актуализацией любви к Богу.

Достаточно вспомнить о том, что именно нам помогает испытать любовь к ближнему, когда речь идет об отталкивающем человеке — например, о Яго или Карамазове-отце. В этом случае мы должны подняться над всем тем, что сделал с собой данный человек, над той атмосферой,

которую он распространяет вокруг себя и в которую он хочет нас затянуть, над тем уровнем, где мы встретились с ним, и прорваться туда, где он предстоит перед Богом. Даже если он отрицает существование Бога, Бог все равно говорит и ему: «Адам, где ты?» В действительности перед Богом стоит и он, он также ожидает Божьего суда. Внезапно исчезает жалкий, отталкивающий мир, в котором он оказался, и перед нами предстает трагическое величие человека, который, будучи сотворен по образу и подобию Божьему, предал себя дьяволу. Мы прорываемся к последней, настоящей действительности, реальности перед лицом Бога, и у нашей души вырастают крылья — крылья милосердной любви, которая вопреки всему объемлет этого человека. Если мы представим себе ту помощь, которую оказывает нам созерцание Царства Божьего в нашей любви к ближнему, то ясно увидим неразрывную связь любви к ближнему с любовью к Богу и вместе с тем ту пропасть, что отделяет эту проникнутую *caritas* любовь от любой чисто естественной благожелательности.

Поэтому христианская любовь к ближнему распространяется не только на чужих людей. Она направлена также на соперников, противников, врагов, даже на Божьих врагов. Напротив, в естественной благожелательности *intentio benevolentiae* ограничивается чужим человеком, представляющим собой, так сказать, *tabula rasa* (чистую доску).

В христианской любви к ближнему мы также обнаруживаем такое *coincidentia oppositorum* (совпадение противоположностей), когда любовь к врагу Бога не заставляет преуменьшать его изъяны или вообще забыть о них. Христианская любовь органически сопряжена с полным неприятием грехов врага Бога. При любой естественной благожелательности, в ее обеих формах, она исчезает, стоит только человеку ясно увидеть отталкивающие черты

в характере Божьего врага*. Несовместимость благожелательности с ясным осознанием и решительным неприятием безнравственной позиции врага Божьего проявляется по-разному в той и другой форме естественной благожелательности. Человек, благожелательный в результате моральной установки, своим неприятием устанавливает границы любви. У добросердечного человека благожелательность имеет тенденцию преодолевать неприятие и заменять ее на «laissez faire, laissez aller» (будь что будет). В наши планы не входит здесь полностью охарактеризовать сущность caritas. Это сделано в тринадцатой главе Послания к коринфянам, и ее ни в каком отношении нельзя не только превзойти, но даже дополнить. Но уже и все вышесказанное о сущности caritas позволит ярче проявиться последней в своем отличии от любого естественного сочувствия ближнему, если мы еще раз примем во внимание следующее.

Естественная и сверхъестественная любовь: заключение

Суммируя, мы можем сказать: во-первых, следует различать caritas как свойство любви и категориальное своеобразие последней в любви к ближнему; это вытекает уже из того, что свойство caritas не только присутствует в любви к Богу, но и конституируется исключительно в ответе на существование Бога, несмотря на то, что категориальный характер любви к Богу несомненно отличается от категориального характера любви к ближнему.

* It is almost impossible to me sometimes to stand people with God; without God, it would have been impossible. (Мне иногда с Богом трудно выносить людей; без Бога это было бы невозможно). F. von Huegel: Letters to a niece, XXV — XXVI.

Далее, мы видели, что также и все естественные категории любви могут и должны быть преисполнены *caritas*, более того, они только в этом случае способны полностью раскрыть свою специфическую сущность. Поэтому совершенно ошибочно противопоставление *eros* и *agape*, или *amor concupiscentiae* и *amor benevolentiae*. Мы видели в главе VI, насколько ошибочно считать эросом всякую любовь с *intentio unionis*, а *agape* — любовь к ближнему, в которой *intentio unionis* хотя и не отсутствует полностью, однако во многих отношениях совершенно отступает на задний план. Следует добавить, что искать различие между эросом и *agape* в категориальном характере — это глубокое заблуждение. Это также относится и к супружеской любви. Совершенно неверно отождествлять с эросом супружескую любовь, которая столь явно отличается от всех остальных видов естественной любви и категориальная тема которой сильнее всего контрастирует с любовью к ближнему, и тем самым противопоставлять ее *agape*. Единственную данность, которую мы имеем в виду при различении эроса и *agape*, следует искать в качестве любви, в духе *caritas*, которая неразрывно связана с любовью к Богу и любовью к ближнему, но которая не только совместима с категориальным своеобразием отдельных типов любви, но и позволяет достичь этим типам своей специфической категориальной полноты.

Таким образом, если мы объединяем все естественные виды любви — которые существуют и «у язычников» — под именем эроса и при этом принимаем в расчет не их категориальное своеобразие, а тот факт, что они еще не преображены во Христе, что они еще чисто «естественны», — в качестве *differentia specifica* (особых видовых отличий) от эроса, которому противопоставляем дух *caritas*, уникальную сущность *caritas* как *agape*, то такое противопоставление эроса и *agape* не только совер-

шенно правомерно, но и указывает на нечто очень важное в сфере любви.

Но это различие — и тем самым мы подходим к важнейшему пункту нашего исследования — не является противоположностью. Если мы под эросом подразумеваем все естественные виды любви с их свойствами и противопоставляем им свойство *caritas* — а это единственно правильное представление об эросе и агапе — то в этом случае мы имеем дело с важным различием, но не с противоположностью. Аналогично отношение между естественной и сверхъестественной нравственностью. Сверхъестественная христианская нравственность, святость — это нечто качественно совершенно новое по сравнению с чисто естественной, то, что необыкновенно превосходит последнюю; однако она не представляет собой противоположности естественной нравственности — она завершает и преображает ее. Так же и в нашем случае. Всякая естественная любовь — даже самая несовершенная — отражает в определенной степени величелие *caritas*, в ней заключен «росток», стремящийся к завершению, которого не может достичь своими собственными силами любовь, но которого желает ее сущность. Поэтому совершенно неверно отказывать этой чисто естественной, еще некрещенной любви в каком бы то ни было нравственном достоинстве и считать ее чем-то вроде инстинкта, нравственно нейтральной. Она обладает не только высокой личной ценностью, которой отмечен любой ценностный ответ, как, например, восхищение красотой природы и искусства, но и определенной нравственной ценностью, хотя и в очень разной степени. Конечно, мы должны повторить то, что явилось исходным пунктом этой главы. Дистанция между любовью к Богу и любовью к ближнему, с одной стороны, и всеми другими различными видами любви — с другой, в нравственном отношении неизмеримо больше. Любовь к Богу

включает в себя всю нравственность, а любовь к ближнему неразрывно связана с нравственностью. Естественные же категории любви *никогда* не включают в себя всю нравственность, они никогда не совпадают с ней, даже когда преобразены духом *caritas* и тем самым становятся носителями возвышенной, сверхъестественной нравственности и, как таковые, особым образом прославляют Бога.

Тем более колоссально различие в нравственном отношении между «некрещеными» видами естественной любви и любовью к Богу и к ближнему. Здесь не только не идет речи о всей нравственности, которая в любви к Богу и к ближнему является результатом уже их категориального характера, но это именно то колоссальное различие, которое отделяет свойство *caritas* от чисто естественной любви — то различие, которое, как мы видели, не тождественно категориальному различию. Это различие также ясно видно при сравнении «крещеных» видов естественной любви с «некрещеными». Но несмотря на все это и некрещеная естественная любовь, как мы скоро увидим, является носителем, хотя и в очень различной степени, нравственных ценностей. Ибо самое существо любви как таковой, несмотря на все различия, коренится одновременно в эросе и агапе, что и имел в виду Лакордер: «Il n'y a pas deux amours, l'un celeste et l'autre terrestre. Ce n'est qu'un seul sentiment, avec la difference que l'un est infini» (Не существует двух видов любви — небесной и земной. Есть только одно чувство с той лишь разницей, что оно бесконечно).

ГЛАВА XII

ЛЮБОВЬ И НРАВСТВЕННОСТЬ

Мы уже неоднократно указывали на разнообразные связи между любовью и нравственностью.

Прежде всего, мы видели, что любовь к Богу не только является носителем высшей нравственной ценности, но и включает в себя всю нравственность и что любовь к ближнему неотделима от нравственности.

Но здесь нет необходимости рассматривать эту важнейшую взаимосвязь духа *caritas* и нравственности, или нравственных ценностей. Помимо того, что эта взаимосвязь очевидна, мы уже более подробно рассматривали ее. Здесь нам следует изучить более тонкую и гораздо менее очевидную связь всех естественных видов любви, таких, как родительская любовь, любовь детей к своим родителям, братская и сестринская любовь, дружеская и супружеская любовь, со сферой нравственного. Мы уже неоднократно говорили и об этом. Мы указывали на нравственную ценность, которой могут обладать также и эти виды любви — и даже до того, как они преобразены во Христе и преисполнены духом *caritas*. Теперь мы должны во всем его объеме поставить следующий вопрос. Какие существуют связи между этими естественными видами любви и нравственной сферой?

Вопрос о связи естественной любви во всех ее различных проявлениях со сферой нравственного имеет

как позитивный, так и негативный аспект. Он подразумевает как опасности, связанные с этими видами любви, так и, прежде всего, связанные с любовью и порождаемые ею нравственные достоинства в человеке.

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ:

ЛЮБОВЬ И НРАВСТВЕННЫЕ ОПАСНОСТИ

Мы начнем с негативного аспекта и зададимся вопросом, какие опасности в нравственном отношении обычно заключаются в естественной любви, в каких нравственных недостатках ее можно винить? Во второй части этой главы мы рассмотрим позитивную связь естественной любви с нравственностью.

Как жизнь, так и литература, дает нам немало примеров того, что любовь может играть роковую роль в жизни человека. Пример Хосе из оперы Бизе «Кармен», которым мы уже не раз пользовались, показывает, что его любовь к Кармен стала его роком в моральном смысле. Если бы он не встретил Кармен и не влюбился в нее, то он остался бы таким, каким мы его видим вначале в сцене с Микаэлой. Он не стал бы ни дезертиром, ни контрабандистом, он не согласился бы на внецерковный брак, он не изменил бы Микаэле, он не стал бы из ревности убийцей. Подобных примеров можно привести много. Аналогичным образом, но по-другому, любовь кавалера де Гриё склоняет его к нравственно неблагоприятным поступкам. Кем стал Антоний из-за любви к Клеопатре? Любовь к Вронскому заставляет Анну разрушить брак, любовь к Фаусту заставляет невинную, добрую Гретхен пойти на грех. Почти с каждым человеком случается нечто подобное.

Могут подумать, что нравственные опасности присутствуют только в любви между мужчиной и женщиной, которая органически связана с чувственностью. Однако это не так. Хотя такой любви свойственны особые опасности, с которыми мы можем столкнуться только здесь, все же и в любви к родителям, к детям, к братьям и сестрам или другу существуют нравственные опасности. Достаточно вспомнить о любви бальзаковского отца Горнио к своим дочерям или о тех случаях, когда сильная любовь заставляет мать согласиться на то, что требует от нее сын или дочь. То же самое происходит и тогда, когда любовь к брату или другу заставляет человека совершить неблаговидный поступок, чего он никогда бы не сделал сам по себе.

Вопрос, который нас здесь интересует, заключается в следующем: в каком смысле из любви как таковой вытекает то или иное нравственно негативное поведение, которое мы имеем в виду, когда, например, говорим, что «эта любовь была роковой для него» или, по крайней мере, что «без этой любви он не совершил бы данный проступок»? Какова связь между подобной естественной любовью и нравственным промахом? Насколько серьезно здесь идет речь о нравственных опасностях, которые действительно имманентны естественной любви и действительно возникают из нее?

Опасность, заключающаяся в том, что предпочитают совершить нравственный поступок, нежели отказаться от самого по себе благородного счастья

Человеку постоянно угрожает опасность несоблюдения нравственной заповеди в результате того, что он не желает отказаться от блага, к которому стремится всеми силами души.

Если речь идет о вещах, которые особенно льстят нашей гордыне и алчности, таких, как власть, влиятельное положение, слава, внешний успех, то это типичный случай нравственной драмы в человеческой жизни: это конфликт между притягательной силой субъективного удовольствия и требованием нравственно значительной ценности, конфликт между двумя различными фундаментальными категориями мотивации. Но конфликт может возникнуть и между стремлением к благам, которые благодаря их ценности приносят нам глубокую радость, и требованиями нравственно значительной ценности, например нравственной заповеди.

Когда, например, католик женится на разведенной женщине, которую он глубоко любит, то здесь идет речь не о конфликте между чисто субъективным удовольствием и нравственной заповедью, а о высоком благе брака с любимым человеком, с одной стороны, и о религиозной заповеди — с другой. Здесь идет речь о нравственном требовании пожертвовать высшим земным счастьем, представляющим собой самое благородное счастье. Такой вид конфликта может возникнуть в отношении многих благ. Когда, например, какой-нибудь большой музыкант предпочитает пойти на компромисс с тоталитарным режимом вроде Третьего рейха или Советской России, чем отказаться от своей деятельности в этой стране, которая позволяет с особой силой раскрыться его необыкновенному дарованию, то в этом случае мы также имеем благо, наделенное высокой ценностью, которое заставляет музыканта скорее идти на компромисс со злом, чем отказаться от этого блага.

Всякий раз, когда наше сердце сильно привязано к какому-нибудь благу, которое призвано нас радовать и которое, принося нам радость, совершенно безупречно в нравственном отношении, может возникнуть опасность того, что мы не будем готовы отказаться от него даже

в том случае, если это будет нравственным требованием. Здесь противопоставлены друг другу не гордыня и чувственность, с одной стороны, и благоговейно любящее, ценностноответное «я» — с другой. Это также и не конфликт между самим по себе законным удовольствием, приятным мне и требованием нравственно значительной ценности. Это конфликт между стремлением к благу, наделенному высокой ценностью, которое призвано приносить нам счастье, которое, как таковое, является огромным подарком Бога, и нравственным требованием отказаться от него в данной ситуации ради нравственно значительной ценности.

Это опасность того, что наш интерес к благу, которое само по себе вполне законно, станет бесконтрольным, так что мы предпочтем его Божьей заповеди. Эта опасность часто приводила к тому, что безопасным в нравственном отношении считали такое поведение, когда душа не привязана ни к какому тварному благу — чтобы тем самым избежать опасности хулы на Бога в результате того, что человек стремится при любых обстоятельствах к тому или иному благу или, уже обладая им, изо всех сил старается не потерять его. Однако это ложный вывод*.

Истинный вывод, который следует сделать перед лицом этой опасности, заключается в том, что человек защищен от нее только в том случае, если он превыше всего любит Бога, или, опускаясь на уровень чисто естественной нравственности, если он отдает абсолютное предпочтение нравственным ценностям даже перед самым возвышенным счастьем. Совершенно неверно

* Бл. Августин возражает на это: «Вы не должны ничего любить?» Неверно, совершенно неверно. Если бы вы ничего не любили, вы были бы равнодушными и мертвыми людьми, несчастными и достойными презрения. Любите, но следите за тем, что именно вы любите».

думать, что безразличие ко всем высоким тварным благам делает нас более восприимчивыми к миру нравственных ценностей и более готовыми последовать его призыву. Точно так же наша любовь к Богу не становится больше оттого, что мы становимся глухи к истинным естественным ценностям, которые ведь тоже свидетельствуют о славе Божьей, и ни к кому не обращаем с особой любовью своего сердца. Кроме того, необходимо также подчеркнуть, что истинный интерес к высокому благу не ослабевает оттого, что человек больше всего любит Бога, поскольку нет большей любви к благу, чем та, которая любит его в Боге. Когда пытаются таким образом избежать опасности несоблюдения Божьей заповеди или нравственного требования, то возникает другая большая опасность: опасность душевного охлаждения и изоляции в своей гордыне.

Однако это не является здесь нашей темой. Мы хотим отметить, что опасность, заключающаяся в том, что предпочитают совершить недостойное, чем потерять расположение любимого человека, — опасность уступить ему, даже когда он склоняет нас к чему-то несправедливому, из страха потерять его любовь, если мы не согласимся с ним, является особым случаем общей опасности, заключающейся в том, что предпочитают совершить нравственно недостойное, чем лишиться блага, представляющего собой источник высокого счастья. В этой опасности следует больше винить не любовь, будь то супружеская, материнская любовь или другая человеческая любовь, а любую глубокую привязанность к какому-либо высокому тварному благу. Правильнее будет сказать, что эта общая опасность для человека, заключающаяся в несоблюдении нравственного требования в результате того, что человек не готов отказаться от глубокого, самого по себе законного счастья, не может найти в себе силы для такого решения, свойственна также и всякой человеческой, «некрещеной» любви. Эта опасность связана не с тем, что данная любовь слишком сильна, а с тем, что

она «неупорядоченна», т. е. любящий не соблюдает всеобщий примат нравственного требования, а в религиозном аспекте — не любит Бога превыше всего. В том, что любящий поступает недостойно, виновата не сила любви, а его общий нравственный облик — или, можно сказать и так, о его общей нравственной неустойчивости свидетельствует также и его любовь. Эту опасность порождает не какой-то специфический элемент любви, ее особого слова и содержания, а также не интенсивность любви как таковой: это опасность, связанная с тем, что свое счастье и именно свое земное счастье человек ставит выше нравственной заповеди.

Но эта общая нравственная опасность для человека, имеющая место и в естественной «некрещеной» любви, одновременно является прегрешением и против любви, изменой ее духу. И это имеет большое значение, поскольку мы видим, что эта опасность возникает не из любви как таковой и что, когда в связи с любовью проявляется неорганизованная жажда счастья, нарушается общая иерархия, это одновременно представляет собой измену любви. Когда говорят, что «не будь этой любви, этот человек не сбился бы с истинного пути», то это лишь означает, что «если бы этот человек не подвергся испытанию, то его неустойчивая нравственная позиция не проявилась бы и не послужила причиной греховных поступков». Чем больше искушение, тем больше опасность падения. Если человек никогда не оказывается в ситуации конфликта между требованием нравственности и приносящим огромное счастье благом, то он, возможно, не собьется с пути, хотя при этом для него и не будет идти речи о примате нравственного.

Несомненно, любовь, как и любая глубокая привязанность к благу, наделенному подлинной ценностью, будь то красота природы или искусства, истина философии или науки, любая глубокая взволнованность ценностью влечет

за собой пренебрежение опасностью совершить неверный шаг. Это всегда «приключение». Если человек идеализирует безопасность как таковую, то идеалом будет улыбающийся идиот. Если человек не желает отказываться от обывательской перестраховки в отношении возможных нравственных просчетов, то тем самым он лишает свое существование не только всякого величия, но также и нравственного величия, более того, он замыкается в такой позиции, которую никак нельзя назвать нравственно безупречной, хотя на первый взгляд он и не совершает никаких явных нравственных промахов. Он перестраховывается не потому, что боится похулить Бога, а потому, что испытывает приятное чувство ложной безопасности, не желая думать о более серьезной безопасности, которая проистекает из встречи с Богом и из любви к Нему. Он как раз и хочет обезопасить себя от этой встречи*.

Так, например, в любви между мужчиной и женщиной плотская страсть может дойти до того, что она уже не будет любовью. При этом мы не имеем в виду законной чувственности, основанного на смысле и существе данной любви стремления к союзу, подразумевающему также и телесное единство. Мы не имеем в виду влюбленное восхищение, горячее желание, направленное на это единство. Мы имеем в виду темную страсть, загадочную чувственную притягательность, которая хотя и связана здесь с любовью, но в то же время только соседствует с нею — не как ее органическое выражение, а как противопоставленный ей элемент. Он загрязняет любовь и возможен только в любви, воспламеняющейся в первую очередь от витальных ценностей. Этот элемент, к которому мы еще вернемся,

* К обычной опасности несоблюдения нравственных заповедей ради высокого, приносящего счастье блага могут, конечно, добавляться в различных видах любви и другие элементы, ответственные за преступления против нравственности.

совершенно особым образом виновен во многих безнравственных поступках, поскольку он в противоположность самой любви является опасной в нравственном отношении, темной страстью. Точно так же в материнской любви ответственна за многие нравственные просчеты животная солидарность, являющаяся не любовью, а, скорее, солидарностью со своим расширенным «я», также имеющая характер темной страсти. Однако и это только сосуществует с любовью — хотя, конечно, и не случайным образом — и не является следствием любви: напротив, это, скорее, загрязнение последней. Как уже сказано, мы еще вернемся в дальнейшем к этим лишь сосуществующим с любовью факторам и к их опасности в нравственном отношении.

Влияние любимого на любящего

В качестве второго общего источника опасности для естественной любви мы приведем дурное влияние, которое может оказывать на любящего любимый человек. Как в супружеской любви, так и в любви к другу, любви к родителям или детям любящий подвергается влиянию со стороны любимого. В самой сущности любви заключено желание доверчиво открыться влиянию любимого человека — его мыслей, воззрений, принципов — влиянию на наше поведение, на стремление любовно следовать ему во всем. Это многообразное влияние, играющее особую роль в любви ребенка к своим родителям, поскольку родители одновременно являются для него духовным и моральным авторитетом, само по себе является хорошим делом, богоугодным путем, помогающим нам прийти к добру, но в то же время оно может сыграть роковую роль, если исходит от человека, недостойного и опасного в нравственном отношении. Это касается любого влияния, а не только связанного с любовью. Это касается влияния учителя, мастера, какого-либо образца для подражания, когда один человек оказывает влияние на другого. Это отно-

сится и к влиянию среды, традиций и т. д. Нравственная опасность возникает тогда, когда влияние по своему содержанию является плохим. Если же его содержание хорошее, то оно благотворно. То, что человек как таковой подвержен влияниям, относится к положительным сторонам его природы. Нравственная опасность, которую это может представлять, является частью общей опасности, угрожающей падшему человеку *in statu viae* (в переходный период).

Поэтому не следует считать возможность дурного влияния любимого человека на любящего коренящейся в самой любви опасностью. То, что благодаря любви человек подвергается влиянию любимого, еще не может быть названо нравственной опасностью, поскольку это влияние может быть источником как нравственно вредного, так и нравственно благотворного.

Но существуют такие виды влияния, которые сами по себе незаконны, вне зависимости от того, является ли хорошим или плохим содержание влияния. Сюда относятся суггестивное, почти гипнотическое воздействие, которое могут оказывать на других некоторые люди. Воздействие на человека, ставящее его в деперсонализирующую зависимость и подавляющее в нем духовное свободное начало, представляет собой нечто незаконное и нравственно предосудительное вне зависимости от того, для чего оно используется — для добра или зла.

Точно так же является незаконным любое «промыывание мозгов», любое грубое воздействие на ассоциативный механизм и воображение человека, поскольку оно всегда деперсонализирует. Также безнравственно и влияние, осуществляемое террористическими методами и полным запугиванием, даже если при этом человеку хотят помешать в его безнравственном поведении.

Теперь перед нами встает вопрос: относится ли то влияние, которому отворяет ворота любовь, к легитим-

ным формам влияния или оно содержит в себе незаконный элемент? Было ли то влияние, которое оказал Фауст на Гретхен, только по своему содержанию негативно в нравственном отношении или оно уже по своей форме было предосудительно? Законность влияния в первую очередь зависит от того, касается ли оно другого человека как личности, принимает ли оно его как личность всерьез. Если человек влияет на другого тем, что убеждает его, предлагает пищу его уму, помогает ему открыть для себя неведомые ему еще ценности, то в этом случае он обращается к нему как к личности, — и чем сознательней, чем светлее его ум, тем лучше для такого рода воздействия. Точно так же, если человек является законным авторитетом для другого человека, руководит им, то в этом случае влияние законно, ибо здесь имеет место добровольное подчинение, человек апеллирует к свободной воле другого: когда учитель авторитетно опекает ученика, то здесь наблюдается законное влияние, поскольку оно строится на понимании учеником того, что учитель компетентнее его, по крайней мере в данном вопросе.

Когда мы кого-то любим, то влияние этого человека на нас проявляется прежде всего в том, что он способен открыть нам новые ценности, ввести нас в новые миры. Благодаря интересу к любимому, благодаря имманентному всякой любви *inquit cogda* — благодаря преподнесению собственной души возлюбленному, благодаря тому сиянию, которое ложится на все, что он ценит, открытие ценностного мира облегчается необыкновенным образом.

Другое, тоже совершенно легитимное влияние имеет место в любви в результате того, что человек, как говорит бл. Августин, становится похож на того, кого он любит. Это влияние возникает из жертвенности ценностного ответа любви и в нем актуализируется человек как личность.

Но то влияние, которое оказал Фауст на Гретхен, не есть ли влияние другого рода? Не превосходит ли оно

как таковое вышеупомянутое влияние? Не сделалась ли Гретхен из-за любви менее восприимчива к достойному и недостойному? — Естественно, мы не принимаем во внимание последней сцены первой части. — Не кажутся ли ей в свете ее любви дозволенными вещи, которые в действительности не являются таковыми? Мы имеем здесь в виду не по содержанию дурное влияние, возможность которого, как мы видели, не представляет никакой нравственной опасности для самой по себе любви, а то, что она выразила в словах: «...такое сделала, и вот, осталась ни с чем! Но все то, что привело меня к этому, Боже, было так прекрасно, так сладостно!» Конечно, сюда добавляются элементы, не имеющие ничего общего с любовью как таковой: невинность Гретхен, сопряженная с ее чрезвычайной наивностью, ее преклонение перед Фаустом как неизмеримо превосходящим ее благодаря своему уму, знаниям, наконец, благодаря своему положению «господина».

Все это служит причиной влияния, которое не может быть сведено только к любви как таковой, и такое влияние, основанное на мнимом превосходстве, которое наивный человек не способен разоблачить, легко может приобрести характер формально незаконного влияния. Ведь такое влияние можно встретить и там, где нет никакой любви, но на человека производит впечатление другой человек благодаря своему подлинному или мнимому превосходству. Мы должны здесь, как и всегда, принимать в расчет то, что с любовью могут сосуществовать многие другие элементы, которые сами по себе либо не имеют ничего общего с любовью как таковой, либо при определенных обстоятельствах даже противоречат ее сущности. Воздействие, исходящее от этих элементов, не следует приписывать любви как таковой. Они могут быть формально незаконны и поэтому производят ложное впечатление, будто любви свойственны

формально незаконные виды воздействия. Таким типично незаконным воздействием является зависимость, которая часто тесно сосуществует с любовью. Зависимость по своей сути даже противоположна любви. Она не только может иметь место и при отсутствии любви — и это даже бывает чаще всего — но и своим подсознательным, внеличным, загадочным характером противоположна специфически личностной любви. Она также совершенно не приносит счастья, как это делает любовь. Однако она может сосуществовать с любовью, и излишне говорить, что эта типично незаконная форма воздействия никоим образом не может рассматриваться как нечто основанное на любви как таковой. Точно так же часто случается, что супруг, любимый, друг, мать или сын обладают более динамичной индивидуальностью и поэтому оказывают сильное воздействие на партнера, которое никак не может быть следствием любви. Такое влияние, связанное с чисто динамическим превосходством, может иметь место и при отсутствии любви и оно также своей внеличной сущностью противоположно любви как таковой. Но оно может сосуществовать с последней.

Необходимо исключать все эти «случайные» факторы, когда мы, для того чтобы исследовать влияние любимого на любящего, исходим из конкретных литературных примеров.

Наш вопрос звучит так: способствует ли наша любовь формально незаконной форме воздействия на нас со стороны любимого? То, что на него следует ответить отрицательно, не вызывает сомнений. Во всех случаях незаконного воздействия оно может быть сведено к сосуществующим с любовью факторам.

Естественно, нельзя отрицать, что законное воздействие, связанное с любовью, может стать опасным в результате своего содержания. Но это, как уже упоминалось, вытекает из трагического положения человека.

Мы обратимся сейчас к нравственным опасностям, которые — в отличие от опасности скорее предпочесть безнравственное, нежели пожертвовать счастьем, связанным с любовью, а также опасности содер­жательно дурного влияния — являются не только общими опасностями, свойственными также и любви, но и опасностями, специфическими именно для любви и тесно связанными с нею.

Опасность нравственно недозволенных отношений в любви между мужчиной и женщиной

Здесь в первую очередь следует отметить опасность, свойственную любви между мужчиной и женщиной, а именно опасность недозволенной физической связи. Мы не имеем здесь в виду ни искушение, связанное с изолированной чувственностью, ни искушение, в котором эта чувственность совмещается с некой периферийной квазивлюбленностью. В такой псевдовлюбленности чувственность — это форма, и этот вожделеющий интерес лишен всех существенных черт подлинной влюбленности — таких, как благоговейное преклонение, ценностноответное восхищение, определенное смирение, смягчение характера и повышение сознательности. Напротив, всякая подлинная любовь служит препятствием искушению уступить изолированной чувственности, предотвращает опасность специфической нечистоты. Любовь, открывающая истинный смысл чувственной сферы, глубокий смысл физического единства как увенчание духовного союза, является надежной естественной защитой. — Мы имеем здесь в виду опасность, угрожающую подлинной любви и заключающуюся в стремлении к физическому единству, когда оно невозможно в законной, санкционированной форме — или пока еще невозможно. Мы имеем в виду случай, когда это физическое единство понимается как полная преданность, как длительная связь.

Конечно, любви имманентна опасность уступить желанию такого единения вне брака. Вспомним, например, об Анне Карениной и Вронском, о Гретхен в «Фаусте», о Франческе да Римини, об Абельяре и Элоизе или кавалере де Гриё в «Манон Леско».

Во всех этих случаях это само по себе достойное, органически вытекающее из такой любви желание, органическое стремление полностью принадлежать любимому. Это стремление может стать большим искушением, привести к нравственному выбору. Напрашивается мысль, что в этом виноват любовный пыл, интенсивность любви. Здесь нет ни сосуществующего фактора, ни общей нравственной опасности, поскольку греховность, связанная с изолированной чувственностью, совершенно несравнима и во всех отношениях отличается от этого.

Эта нравственная опасность как бы логически связана с категориальным характером данной любви, если по тем или иным причинам невозможна санкционированная форма единства в браке. Но если как следует присмотреться, то окажется, что такое поведение также является предательством по отношению к любви — коротким замыканием с позиции любви.

Это происходит потому, что грех, вместо того чтобы объединять, на самом деле разделяет. Для того чтобы быть осуществлением желанного *unio*, физическое единство для христианина должно быть санкционировано Богом, оно должно быть, уже под защитой санкции Бога, санкционировано самим любящим, а не иметь характер несанкционированной увлеченности. Мы подробно говорили об этом в нашей более ранней книге «*Reinheit und Jungfraulichkeit*» («Чистота и целомудрие»).

Но аналогичный конфликт бывает и у нехристианина. Если, например, человек женат и союз с другой женщиной означает неверность по отношению к супруге, то такое единство лишено нравственной санкции и оно

в результате «увлеченности» теряет способность стать настоящим *unio*. Оно, будучи отягощено беспокойной совестью, даже несет в себе элемент разделенности.

Здесь достаточно констатировать, что такое «падение» не может быть поставлено в вину любви как таковой, ее горению и силе — это результат отсутствия нравственной бдительности, недостаточного соблюдения общего примата нравственного над всем остальным. Но это также наносит ущерб подлинной глубине любви; отсутствует полное понимание таинства физического единства; следовательно, это следствие несовершенства соответствующей любви. Эта нравственная опасность возникает оттого, что такая любовь между мужчиной и женщиной не раскрыла до конца своей подлинной сущности, не достигла окончательной глубины.

Поэтому не следует представлять дело так, будто опасность такого нравственного падения является тенденцией, свойственной самому существу любви как таковой. Напротив, она связана с несовершенством той или иной любви, которое, в свою очередь, является результатом изъянов в общем нравственном облике любящего.

Опасность искажения любви в результате страсти

Конечно, необходимо решительно подчеркнуть, что сюда примешиваются и другие общие источники опасности. Такая опасность возникает в том случае, когда ценностный ответ вырождается в страсть. Мы подробно говорили в другой книге об отличии страсти от ценностного ответа*. Это глубокое различие в рамках эмоциональной сферы чаще всего не замечалось и поэтому понятие страсти

* *Über das Herz*, I, Kap.20.

(passion) понималось гораздо шире, как это имеет место в схоластике по отношению ко многим понятиям.

Различие здесь отнюдь не в степени. Чаще всего подлинные страсти, имеющие темный, иррациональный характер, тенденцию к помрачению разума и подавлению личностного начала — такие, как честолюбие, алчность, мстительность и пр. — отличаются от эмоциональных ценностных ответов уже тем, что они совершенно не мотивированы ценностями — мотивом для них служит нечто чисто субъективное, они основаны на гордыне и чувственности.

Но может случиться и так, что некоторые ценностные ответы при определенных обстоятельствах приобретают характер, который во многом роднит их с подлинными страстями. Так, например, гнев, который сам по себе может быть вызван чем-то объективно недостойным и представлять собой ценностный ответ — в данном случае ответ на недостойное — часто вырождается в потерю контроля над собой, когда человек не ведает, что творит. Несмотря на все отличие такого гнева от темных и разрушительных по своему существу страстей, которые уже в своем характере заключают элементы, омрачающие разум и влекущие несвободу, тем не менее даже в качественном отношении правильный и обоснованный гнев, который сам по себе является ответом на нечто недостойное, может выродиться в такое эмоциональное состояние, которое формально будет роднить с неценностноответным гневом, представляющим собой типичную страсть, помрачение разума и подавление свободы. Но нас не должно вводить в заблуждение то, что здесь речь идет об определенной степени гнева, о его силе и интенсивности — не следует считать, что любой эмоциональный ценностный ответ, достигая определенной силы, приобретает черты страсти. Существуют эмоциональные ценностные ответы, которые никогда не приобретают характер страсти, даже когда они достигают высшей интен-

сивности. Святая радость может привести к экстазу, к подлинному самозабвению, представляющему собой радикальную противоположность самозабвению страсти. Самая пылкая любовь к Богу никогда не приобретет характера «страсти» — в точном смысле этого слова. Гарантию от вырождения в страсть следует искать не в слабой интенсивности эмоционального ответа, а в его внутренней структуре, в его преобращении во Христе.

Однако опасность перехода ценностного ответа в страсть, пока он еще не преобразен во Христе, сильно зависит от его свойств. Некоторым ценностным ответам, таким как справедливый гнев, эта опасность угрожает больше, чем ценностноответной радости или ценностноответной скорби.

Любовь между мужчиной и женщиной также относится к ценностным ответам, которым, пока они не преобразены во Христе, угрожает опасность перехода в страсть. Она может приобрести темный, непроницаемый характер, когда человек перестает контролировать себя. При этом я, конечно, не имею в виду истинное самозабвение, которое должно быть свойственно любви, выход за свои пределы, возвышение над самим собой, опьяняющий восторг, столь замечательно выраженный в «Песне Песней». Это необходимое свойство любви и оно не только не ослабевает, но и усиливается в преобращении через Христа.

Мы имеем в виду характер темной страсти. Это опять-таки тот элемент, который сильно варьирует в зависимости от индивидуального характера той или иной любви и больше связан с сопутствующими факторами, чем с самой любовью.

Но все же нельзя отрицать опасность перехода в страсть, до тех пор пока супружеская любовь «не крещена», и эта опасность прежде всего свойственна осуществлению несанкционированного физического единства. Поэтому к тому, что было сказано по поводу

опасности «падения», связанной с любовью между мужчиной и женщиной, следует добавить, что эта опасность возникает здесь также в результате того, что любовь приобретает черты страсти — но это, как уже было отмечено, также является изменой духу любви.

Ревность

Совершенно иную нравственную опасность представляет собой ревность, которая может возникнуть в любых видах естественной любви, однако чаще всего принимает драматический оборот в любви между мужчиной и женщиной. Ревность как таковая имеет характер страсти, а не ценностного ответа. Однако она имеет глубокое и важное отношение к любви. Мы здесь имеем в виду не беспочвенную ревность, корни которой следует искать в особенностях характера испытывающего ее человека как такового. Мы имеем в виду ревность того, кто справедливо или несправедливо считает, что кто-то третий лишил его симпатии человека, которого он любит, и он испытывает ненависть по отношению к этому третьему лицу и гнев по отношению к любимому. Мы имеем в виду ревность Отелло или Медеи, не исключая при этом и других форм ревности: как, например, ревности ребенка к своему брату или сестре, которые по его мнению лишили его расположения матери, или ревности матери к человеку, которого ее ребенок якобы больше любит, или ревности друга.

Такая ревность с ее враждебностью, озлоблением всегда является чем-то скверным в противоположность чистому горю по поводу неверности любимого человека. Но прежде всего ревность заключает в себе опасность поступков, которые могут варьировать от простого жестокого обращения до убийства «похитителя» любви и любимого человека.

То, что ревность может привести к нравственно предосудительным поступкам, очевидно. Но для того чтобы понять, что уже в ней как таковой заключается нравственно негативное — хотя и объяснимое с сугубо человеческой точки зрения — необходимо углубиться в сущность ревности. Поэтому мы сначала попытаемся точнее выявить своеобразие ревности и отделить ее от многого другого, с чем ее легко спутать.

Прежде всего ревность необходимо четко отличать от *зависти*.

Завистник полон враждебных чувств по отношению к другому человеку, обладающему тем, чего нет у него самого. Если другой человек богаче, влиятельнее, могущественнее, более известен, чем он, или умнее, добрее его, или более удачлив в каком-либо отношении — все это вызывает в завистнике ненависть, враждебность. Он недоброжелательно относится к преимуществам, счастью другого и радуется, когда тот теряет их или терпит неудачу. Темой зависти является не присвоение самому себе благ другого, а тот факт, что ими обладает другой. Если речь идет о том, что завистник мог бы отобрать у другого и присвоить себе — например, о богатстве, влиятельной должности, то в этом случае зависть связана не с тем, чтобы присвоить это, а с тем, чтобы другой этого лишился. Грабитель, обкрадывающий богатого человека, движим не завистью, а алчностью. Завистник доволен, когда богатый обанкротился, — что совершенно не удовлетворит алчного. Если кто-то завидует успехам своего коллеги, то ему приносит удовольствие неудача последнего, хотя он в результате этого и не приобрел большую известность. Завистник получает удовольствие, если красивый человек, которому он завидует, обезображен болезнью. Он полон злорадства, если добродетельный человек, на которого он смотрел с завистью, совершает какой-нибудь нравственный промах. Такое удовольствие, когда не завидующий преус-

певает, а другой терпит неудачу, типично для зависти и для ее морального ничтожества, превосходящего любую алчность и тщеславие. Корнем зависти является гордыня с подмешанной к ней жадностью. Зависть не имеет никакого отношения к любви.

В зависти решающую роль также играет объективное благо для другого человека. Завистник недоброжелательно относится к другому человеку *sub specie* объективных благ для него. Именно им он завидует. Он не столь страдает оттого, что другой субъективно доволен, сколь оттого, что другой обладает объективными благами для него. Он завидует красоте красивого, здоровью здорового, уму сообразительного, славе знаменитого, добродетели добродетельного. Зависть отличается от алчности также и в этом отношении. Алчному неведома точка зрения «объективного блага для человека» — он смотрит не все только с точки зрения «субъективного удовольствия».

Хотя завистнику и известна эта точка зрения, однако роль ее для него, как и для ненавидящего, чисто негативна. Ненавидящий хочет причинить ненавидимому объективное зло — завистник же хочет, чтобы другой лишился своих объективных благ: его раздражает, что тот ими обладает. Он доволен, когда другой теряет их.

Поэтому зависть представляет собой специфическую противоположность любви, которая, как мы видели в главе VII, как раз радуется объективным благам другого, радуется им также и «ради него».

Ревность как формально, так и по содержанию, полностью отличается от зависти. Прежде всего в глаза бросаются совершенно различные свойства зависти и ревности: в них конституируется совершенно различный логос. В ревности с гневом тесно сопряжено глубокое страдание; ревнующий пожираем огнем своей страсти, в его сердце бушуют отчаяние, гнев, боль, возбуждение, любовь и ненависть. Завидующий взирает на другого

человека злобно, ненавидяще, его сердце не истекает кровью, как сердце ревнующего, он не полон отчаяния. Он, правда, недоволен и внутренне напитан ядом, однако его душевное состояние характеризуют ненависть, недоброжелательство и злорадство. Ревнующий вызывает в нас сострадание, завидующий — отвращение. В зависти, прежде всего, отсутствует всякая любовь. Мы не хотим сказать, что при определенных обстоятельствах человек не может завидовать тому, кого он любит. Но в зависти как таковой нет и следа любви. В подобном случае любовь и зависть сосуществуют. Напротив, в случае ревности любовь всегда является предпосылкой, и в ответе ревности любовь даже является существенным фактором.

Ревнивец мучительно сосредоточен на том реальном или мнимом факте, что любимый им человек отдал свое сердце другому. Он прямо-таки терзает себя. Но при этом решающую роль играет враждебность по отношению к сопернику, отчаянное желание ниспровергнуть его в сердце любимого.

Но зависть и ревность совершенно различны и в формальном отношении. В то время как человек может завидовать другому из-за объективных благ, которых он сам лишен, — ревность всегда направлена на другого потому, что тот любим человеком, которого любим и мы. Темой ревности всегда является то, что сердце того, кого мы любим, принадлежит кому-то третьему или, по крайней мере, принадлежит ему больше, чем нам. В ревности всегда присутствуют трое. Во-первых, тот, кто ревнует. Во-вторых, тот, кого он любит. И, в-третьих, тот, кому на самом деле или мнимо принадлежит сердце любимого или кого больше любит человек, любимый ревнивцем. Кроме того, ревность обладает более динамичным характером, чем зависть: она бушует и может подавить самого ревнивца. Зависть — это гораздо более статичное, последовательное, холодное, обдуманное чувство.

Но в нашем контексте гораздо важнее отделить настоящую ревность от ее разновидностей, чем от зависти, которая, очевидно, представляет собой нечто совершенно иное и в формальном отношении и со стороны содержания.

Мы часто говорим, что кто-то ревниво относится к влиянию другого человека или что он ревниво относится к чужой славе. В этом случае мы имеем в виду не просто зависть. В отличие от зависти, здесь идет речь о том, на что я сам претендую, чего бы я сам достиг, не помешай мне другой человек. При зависти не играет никакой роли вопрос о том, смог бы я чем-то обладать без вмешательства другого человека. Завистник относится недоброжелательно к другому человеку из-за любых благ, которыми тот обладает, даже когда для него нет никакой возможности получить их при потере их другим человеком. Завистник доволен только оттого, что другой лишается их; ревнующий же — только тогда, когда он сам достигает того, что другой теряет. Несмотря на это формальное сходство с истинной ревностью такая ревность к безличным благам имеет совершенно иной характер по сравнению с подлинной ревностью. Здесь чаще всего смешаны ревность и зависть, и полностью отсутствует элемент любви, свойственный истинной ревности. Такие разновидности ревности не вызывают сочувствия, которое пробуждает подлинная ревность — им несвойствен трагический оттенок последней. Истинная, подлинная ревность с необходимостью предполагает любовь — она проникнута интенсивной любовью. Настоящая ревность характеризуется также специфическим недоверием к любимому человеку — и именно болезненным недоверием, а кроме того — постоянной настороженностью, стремлением добыть доказательств любви любимого человека к кому-то третьему. Ревнивец ищет таких доказательств, он полон болезненного беспокойства; он все истол-

ковывает как подтверждение своих опасений. Им овладевает отчаяние, он не находит себе покоя и — что достаточно знаменательно — любовь в этом случае является не только движущей силой: она часто вспыхивает с новой силой в результате ревности, когда она уже, казалось, задремала. Это касается, прежде всего, любви между мужчиной и женщиной. Будет правильнее сказать, что та же самая ситуация, что вызывает ревность, заставляет сильнее вспыхнуть и любовь.

Прежде чем обратиться к вопросу о нравственной недостойности ревности, мы должны еще отграничить истинную ревность от квазиревности, с которой у нее на первый взгляд много сходства, но от которой она на самом деле совершенно отличается.

Мы имеем в виду квазиревность графа Альмавивы, который, хотя и не любит больше Розину и влюбился в Сюзанну, однако ревнует Розину к Керубино. Это то бешенство, которое, например, проявляется в том случае, когда кто-то посмел посягнуть на жену, которую человек рассматривает как свою собственность. Здесь играет некоторую роль оскорбленное достоинство, ярость по отношению к покусившемуся, возмущение тем, что нам отведена презренная роль «рогоносца», но прежде всего здесь имеет место связанная с сексуальной сферой животная ревность. Такая ревность не преисполнена истинного страдания в противоположность настоящей ревности, она является чем-то совершенно периферийным по сравнению с последней, в ней нет ничего от отчаяния, от безысходного желания вернуть расположение любимого, которое, например, было у Медин. Такая квазиревность не несет в себе ничего трагического, она не вызывает у нас сострадания. Скорее, она заключает в себе нечто смехотворное, а с другой стороны — отталкивающее.

Здесь нет необходимости рассматривать такую квазиревность, так как она совершенно не представляет

опасности, имманентной любви. Она не предполагает никакой любви, не содержит никакого ее элемента. Поэтому мы здесь совершенно отвлекаемся от нее.

Нетрудно видеть, что ревность в более узком и подлинном смысле — так, как мы обрисовали ее здесь — представляет собой, по крайней мере в моральном отношении, несовершенную позицию, как бы ни была она объяснима с чисто человеческой точки зрения. Ожесточенность по отношению к любимому и враждебность по отношению к сопернику — это нечто нравственно негативное. Мы ясно это видим, сравнивая ревность с чистым, глубоким страданием, которое должен испытывать святой в связи с утратой любви друга, любимой супруги, любимого ребенка — с таким страданием, с которым не сопряжена никакая враждебность по отношению к третьему лицу и ожесточение по отношению к любимому. Это глубокое страдание в связи с потерей высокого блага, это кровоточащее сердце, в котором нет ничего от беспокойных метаний, «выходок» ревнивца, ничего от его недоверчивости, поисков доказательств неверности, ничего от угнетающего отчаяния. Нравственная недостойность ревности ясно видна при сравнении последней с этим глубоким страданием, которое представляет собой нечто нравственно благородное и обладает ярко выраженной нравственной ценностью благодаря духу *caritas*, преисполняющему такую любовь и не позволяющему проявиться ревности.

Ситуацию также усложняет тот вообще нравственно опасный характер страсти, который может приобрести ревность, когда человек «выходит из себя», не ведает, что творит. В ревности ли Отелло, Медеи или Неистового Роланда — везде мы сталкиваемся с нравственной опасностью, свойственной этой стихийной страсти. Подлинный масштаб опасности, свойственной ревности, мы видим в тех поступках, к которым она может привести.

Стоит только вспомнить о бесчисленных поединках на почве ревности и о тех случаях, когда ревность приводила к убийству соперника или соперницы — как у Медеи — или, как у Отелло, к убийству самого любимого существа.

Интересующий нас вопрос звучит следующим образом: насколько глубоко ревность укоренена в естественной, некрещеной любви? Можем ли мы в возникновении ревности винить любовь как таковую? Мы уже видели, что между ревностью и такой любовью существует тесная связь. Без любви не бывает истинной, подлинной ревности. Последняя является не только общим недостатком, который актуализируется в результате любви и проявляется в ней подобно опасности предпочесть подлинное счастье требованиям нравственности, о которой мы говорили выше. — Она является поведением, которое предполагает в качестве своей предпосылки любовь и которое как таковое может актуализироваться только тогда, когда имеет место любовь. Она возникает из любви и логически связана с ней. Человек ревнует потому, что он любит и жаждет ответной любви, а некто третий служит препятствием последней или переводит ее на себя.

Здесь мы имеем дело с одной из тех нравственных опасностей, которые присущи естественным видам любви, если они не проникнуты духом *caritas*. Когда человек, которому не свойствен дух *caritas*, не ревнует даже при наличии серьезного повода, то это не только не является нравственной заслугой, не только не является чем-то нейтральным в нравственном отношении, но это просто нечто недостойное. Это признак того, что его любви чего-то недостает. Это один из тех чрезвычайно интересных случаев, когда ложно мотивированное отсутствие чего-то самого по себе негативного все равно является негативным, хотя и не обязательно в нравственном отношении. Это похоже на тот случай, когда человек из безразличия или из слабости позволяет

оскорбительно обращаться с собой. Насколько возвышенно поведение того, кто в духе *caritas* и подражая Христу подставляет левую щеку тому, кто ударил его по правой, настолько же поведение того, кто по слабыхарактерности позволяет эксплуатировать себя, не только не имеет ничего общего с этим нравственным благородством, но и недостойно, хотя и не обязательно безнравственно.

Ревность — это дурное чувство в нравственном смысле, ее не должно быть, т. е. ее следует преодолеть. Но нравственно ценным будет только такое ее преодоление, которое происходит в духе *caritas*. Когда же причиной отсутствия ревности является непонимание исключительности супружеской любви — специфически современный феномен вырождения — то это еще хуже, даже с нравственной точки зрения, чем наличие ревности, при условии, что она не приводит к серьезным аморальным поступкам, таким, как месть, убийство и пр. Если мы теперь должны сказать, что ревность коренится в естественной любви, то было бы совершенно неправильно считать, что в ревности или ее нравственной недостойности можно винить *intentio unionis*, стремление к взаимности. Конечно, стремление к взаимности играет решающую роль в ревности. Но, как мы видели, это стремление с необходимостью связано с темой этих категорий любви и без него они были бы невозможны, т. е. они потеряли бы без нее свою подлинность, были бы искажены. Недостижение или потеря взаимности должны приносить любящему глубокие страдания, иначе его любовь неподлинна. Если же он вместо чистого страдания, кровоточащего сердца отвечает ревностью, то это нравственно ложный и недостойный ответ, являющийся следствием не *intentio unionis* как такового, а отсутствия духа *caritas*, следствием существования в нашей душе областей незаконной чувствительности к несправедливости, выпадающей на нашу долю. С одной стороны, ревность возникает

в результате замыкания в себе, которое обычно проявляется в том, как человек реагирует на причиняемое ему объективное зло. Любое ожесточение по отношению к любимому человеку, все насильственное в ревности, как и, прежде всего, желание зла сопернику являются следствием нашей «неспасенности», нашей падшей природы. Нравственно негативно не стремление к *invidia*, а особая форма, которую оно принимает в ревности.

Во-вторых, в ревности имеет место перверсия любви постольку, поскольку *invidia* предпочитают счастьем любимого, о чем мы уже подробно говорили. Необходимо снова подчеркнуть: здесь виновато не стремление к *invidia*, а то, что это стремление находится на первом месте, которое должно было бы занимать счастье другого человека — и эта перверсия представляет собой недостаток любви, недостаточно глубокую любовь, измену самой любви.

Поскольку, как мы видели, только преисполненность всякой естественной любви духом Христовой любви, духом *caritas* и может привести к полному раскрытию сущности этих особых видов любви, действительно сделать их любовью, — эти естественные ее виды, до тех пор пока они не «спасены» и все существо любящего не преобразилось во Христе, и могут давать такие цветы, как ревность.

Здесь можно сказать то же самое: не любовь как таковая виновата в этой нравственной опасности, а «неспасенность» такой любви.

Перверсию любви, которая заключается в ревности и при которой *benevolentia* (благожелательность) по отношению к любимому превращается в ожесточение, нельзя рассматривать как опасность, коренящуюся в сущности естественной любви, как следствие последней, хотя эта перверсия гораздо более тесно связана с любовью, чем другие нравственные опасности, актуализирующиеся в любви. Точно так же было бы несправед-

ливо, если бы мы рассматривали стремление силой обращать в свою веру других людей как коренящуюся в самой религиозной вере опасность. Насколько глубоко коренится в сущности подлинной веры и особенно подлинной любви к ближнему желание того, чтобы другой человек также обрел истинную веру, настолько же это желание отличается от стремления применить силу при религиозном обращении. Напротив, такая опасность глубоко коренится в природе падшего человека, а не в сущности истинной веры, которой она даже противоположна. Такое поведение, которое к сожалению часто встречалось в истории, в том числе — *horribile dictu* (страшно сказать) — среди христиан, является следствием тенденции к насилию, глубоко присущей человеческой природе и проникающей даже в религиозную сферу. Эта опасность заключается в том, что фанатично насаждается даже то доброе, что по самой своей сути не может насильственно насаждаться. Это не обычное эгоистическое насилие, это специфическая опасность, исходящая от идеалиста, думающего, что он исполняет свой долг. Хотя она вкрадывалась и в веру истинно религиозных людей и поэтому казалось, будто она возникает из нее, тем не менее такое насилие являлось в действительности следствием не их веры, а несовершенства ее. Оно коренилось в их падшей натуре и актуализировалось в их вере, которая, будь она совершенно чиста и подлинна, полностью преодолела бы эту тенденцию или осознала бы ее как несовместимую с собой. Мы это видим на примере святых.

Конечно, можно сказать, что если бы у этих фанатиков вообще не было никакой веры, а также если бы не было никаких идеалистов, то такая форма идеалистического насилия вообще бы не была актуализирована. Не возникало бы желания насильственно насаждать добро или истину. Однако это не основание для того, чтобы утверждать, что такое насилие является резуль-

татом религиозной веры и даже христианской веры и что оно в качестве тенденции присуще вере как таковой. Даже если не принимать во внимание того, что такие неидеалисты чаще всего осуществляют насилие в достижении своих эгоистических целей, в обыкновенном удовлетворении своей гордыни и алчности, — тот факт, что нечто является поводом для актуализации нравственно негативной установки, ни в коем случае не может быть основанием того, чтобы винить акт, послуживший здесь поводом, в нравственном зле. Мы уже говорили, что в этом случае улыбающийся идиот должен считаться нравственным идеалом, поскольку его позиция будет несомненно самой безопасной в нравственном отношении. По этой причине мы должны винить в случайной ревности не земную любовь как таковую, а падшую человеческую природу, несовершенство любящего и неспасенность его любви, причем эта любовь становится подлинной любовью только через спасение.

Теперь мы обратимся к другой опасности естественной любви.

Любовь и неверность по отношению к человеку, которого мы любили прежде

Одна из имманентных естественной любви опасностей заключается в том, что любовь может привести к неверности по отношению к прежней любви. Неверность — это несомненно нравственная несправедливость, и опасность неверности в любви является существенным, важным типом связи любви с нравственностью в негативном аспекте. Сколько трагедий вызвано неверностью — и именно неверностью в любви! В верности мы затрагиваем необыкновенно важную связь любви с нравственностью в позитивном и негативном смысле. Верность, являющаяся существенной частью любви, обяза-

тельная для нее — это ярко выраженное нравственное достоинство; неверность — нечто недостойное.

В посвященной этому главе мы еще подробно обсудим этот аспект связи между любовью и нравственностью в положительном смысле, а также, по необходимости, и неверность. Но здесь мы будем рассматривать только неверность, вызванную любовью. Мы сталкиваемся здесь с любопытным фактом, заключающимся в том, что новая любовь становится поводом для пренебрежения требованием верности, связанным с прежней любовью. Может показаться, по крайней мере на первый взгляд, что неверность по отношению к прежней любви и вытекающим из нее обязательствам является опасностью именно любви.

Эта опасность, прежде всего, присуща категории любви между мужчиной и женщиной, которую мы называли «супружеской любовью». Однако она не ограничивается только этой категорией. Хотя она здесь и наиболее часта и драматически проявляется, однако встречается везде, где в нашу жизнь входит новый человек и настолько наполняет ее собой, что ослабевают или совсем исчезают наш интерес к тому человеку, который владел нашим сердцем прежде. Например, это происходит тогда, когда новый ребенок становится любимчиком отца или матери и занимает место старшего или когда новый друг отодвигает прежнего на задний план.

Очевидно, такой опасности не существует в христианской любви к ближнему. Помимо того, что в любви к ближнему между нами и ближним не произносится Богом особенное слово и поэтому в ней не осуществляется некая эксклюзивная связь, также и здесь, — поскольку такая любовь по своей сути основана на *caritas*, — не может случиться так, что мы отказываем одному человеку в любви, чтобы обратить ее на другого. Как мы видели ранее, что невозможно быть черствым по отношению к одному человеку, чтобы тем самым оказать услугу другому человеку,

точно так же невозможно, с любовью встречая нового человека, одновременно охладеть к тому, на кого мы обращали свою любовь прежде. Ибо от христианской любви к ближнему благодаря присущей ей *caritas* неотделима готовность заботиться о всяком ближнем, хотя и в различной степени — в зависимости от ситуации. Но здесь может случиться так, что мы сначала относимся к кому-то с настоящей любовью, а затем изменяем любви к ближнему и уже по отношению к другому человеку проявляем бессердечие. Тогда это будет означать, что мы отошли от «*religio*», что мы больше не преисполнены *caritas* и благоговейно любящее «я» больше не господствует в нас, а, напротив, дает о себе знать гордыня и чувственность. Но истинная любовь к ближнему не может искоренить или хотя бы ослабить любовь к другому человеку. Здесь не может быть противоречия между любовью к одному и любовью к другому.

Во всех же других категориях естественной любви такой конфликт может возникнуть, что связано как с иной темой этих видов любви или их категориальным своеобразием, так и с тем, что в подобной некрещеной любви она не обязательно идет рука об руку с актуализацией благоговейно любящего «я».

Мы здесь имеем в виду не те случаи, когда сама любовь проходит и потом, после того как она прошла, другой человек занимает место прежнего, — а тот случай, когда новая любовь вытесняет старую.

Здесь возникает вопрос, насколько может вытеснить любовь к третьему человеку существующую любовь, если последняя еще находится в полном расцвете.

Здесь следует различать два случая. Во-первых, случай, когда второстепенная влюбленность служит причиной мимолетной «неверности», но при этом никак не влияет на главенствующее положение любимого человека. Этот случай, связанный с общей склонностью человека соскальзывать на периферию, нас не интересует.

Ибо такая периферийная влюбленность едва ли заслуживает того, чтобы называться любовью.

Другую ситуацию мы имеем тогда, когда мужчина любит женщину — или наоборот, но когда эта сама по себе подлинная любовь еще не представляет собой ту высшую любовь, на которую данный человек способен. Многие глубокие слои сознания еще не разбужены, но их может разбудить другой. Между любящим и третьим лицом возникает совершенно новое взаимопонимание, более глубокая связь. Ведь Ромео уже любил другую девушку, когда встретил Джульетту, но его охватила более глубокая любовь.

Во всех этих случаях, когда можно сказать, что «вторая любовь» более подлинна, что человек наконец-то встретил того, кто как бы предназначен ему, также нет занимающей нас проблемы. Эти случаи не могут быть приведены в качестве примеров нравственной опасности, свойственной любви, поскольку, если не рассматривать обязательств другого рода, прежде всего брачных обязательств, то здесь не заключается никакой нравственной несправедливости; как раз напротив, это нечто справедливое — предоставить то место, которого она заслуживает, более глубокой, значительной любви, как это сделал Ромео.

Наш вопрос звучит так: возможно ли, чтобы глубокая любовь, находящаяся в полном расцвете, была вытеснена другой любовью, качественно не превосходящей первую? Во всех этих случаях не имеем ли мы дело с любовью, которая сама по себе уже не находилась в полном расцвете, если любящий в определенной степени охладел или имела место какая-то форма разочарованности? Может ли возникнуть новая любовь и вытеснить находящуюся в полном расцвете? Очевидно, нет.

Здесь всегда наблюдается охлаждение, достаточно вспомнить знаменитые литературные примеры, когда

мужчина или женщина отдают свое сердце другому. Язон уже охладел к Медее, когда отдал свою любовь другой.

Исключительность любви заложена в ее сущности: до тех пор пока она находится в полном расцвете, совершенно немыслимо, чтобы другой человек пробудил в нашем сердце любовь.

Напротив, мы утверждаем, что если другой человек отвоевывает благосклонность любящего у человека, прежде любимого, то должно иметь место определенное охлаждение любви. Но, естественно, здесь существуют колоссальные различия. Здесь сказывается общая опасность для человека, когда он по прошествии некоторого времени перестает достаточно ценить благо, которым обладает, привыкает к нему, и поэтому что-то новое производит на него большее впечатление, чем то, что он имеет уже давно. Эта опасность не связана с какой-то определенной сферой благ, она может проявиться в поведении по отношению к любой ценностной сфере. Она может возникнуть и в супружеской любви. Человек, любящий другого такой любовью, может через некоторое время, не прекращая его любить, не беря, так сказать, обратно дар своего сердца, перестать сознавать в полной мере существо любимого, тот образ, что зажег его сердце любовью, как и тот подарок, который ему достался в лице любимого человека. В такие моменты его сердце может завоевать другой человек, привлекающий его своей новизной.

Это прежде всего угрожает морально несознательным людям, наивно следующим стихийным порывам своей природы и не имеющим представления о своей способности к санкционированию и дезавуированию своих действий. К такому типу людей относятся вагнеровский Зигфрид, Том Джонс из одноименного романа Филдинга или вольтеровский инженерю.

Но здесь возникает вопрос, насколько вообще способны любить такие люди в подлинном смысле этого

слова — даже в рамках некрещеной любви. Спрашивается, в какой мере несознательность, свойственная этому типу людей, может повредить преподнесению в дар своего сердца и не позволить до конца понять связанных с этим обязательств.

Здесь следует упомянуть еще одно обстоятельство. Действительно, при такой любви момент, когда осуществляется взаимопроникновение взглядов, начальная стадия любви, когда происходит постепенное доверительное единение душ, прорыв сквозь межличностное пространство, сквозь обычную отчужденность имеет особый блеск. В таком обретении друг друга заключается не только новизна, но и нечто уникальное. Конечно, было бы неправильно думать, что это событие как таковое превосходит счастье глубокого, полного союза. Это не так — однако оно имеет свой собственный специфический блеск, и здесь гораздо легче духовно бодрствовать, нежели при полностью осуществившемся единстве. Более того, здесь вообще невозможно не бодрствовать. Такое превосходство нового, которое имеет здесь еще и другой оттенок по сравнению с его обычным превосходством, также может играть определенную роль в вытеснении старой любви новой.

Но, чтобы рассеять все недоразумения, необходимо еще раз настоятельно подчеркнуть: в нашем контексте мы исключаем все виды неверности, мотивированные чисто чувственной страстью, так как они не имеют ничего общего с опасностями любви. Это угрозы для любви, а не опасности, заключающиеся в самой любви, в которых можно винить ее саму.

Нам также мало интересна переменчивость Дон Жуана, поскольку он не любит ни одну из своих жертв. Нас интересует только тот случай, когда подлинная любовь к одному человеку проходит или по крайней мере ослабляется в результате любви к другому.

Это представляется возможным только при следующих условиях.

Во-первых, тогда, когда, как мы уже видели, неверность заключается в мимолетной второстепенной влюбленности. Эта опасность связана с общей тенденцией человеческой природы соскальзывать на периферию, с загадочным предпочтением какого-нибудь периферийного счастья, поскольку здесь не требуется никакого *sursum corda* (высокой устремленности сердец).

Во-вторых, во всех тех случаях, когда речь идет о совершенно различных в качественном отношении видах любви, когда второй человек, лишаящий первого человека занимаемого им места в сердце любящего, затрагивает совершенно иные струны последнего.

В-третьих, во всех тех случаях, когда человек, любя другого человека, встречает кого-то еще, кто гораздо больше подходит ему, кто затрагивает не только другие струны, но и более глубокие, кто обеспечивает союз в более высокой ценностной сфере и кому он может полнее преподнести в дар свое сердце.

В-четвертых, во всех случаях, когда первая любовь по каким-либо причинам несколько угасла и поэтому новый человек может отвоевать благосклонность любящего, хотя здесь и не обязательно должна иметь место какая-то новая в качественном отношении любовь.

Разумеется, ситуация будет совершенно другая, если речь идет о безответной любви или об ослаблении взаимности, в результате чего любовь к другому человеку будет понятнее. Но в этом случае причина новой любви уже заложена в ущербности первой.

До сих пор мы обсуждали только типичный и драматичный вид изменения благосклонности в результате новой любви, а именно тот, который наблюдается в супружеской любви.

Но это может происходить и в других категориях любви. Прежде всего, мы сталкиваемся с этой опасностью новой любви, приводящей к неверности по отношению к прежней, во всех других категориях естественной любви, в которых один человек играет главную роль, а новый человек лишает его это роли. Скажем, ребенок был центром всей жизни родителей, был источником их счастья, и вдруг у них появляется другой ребенок, занимающий место первого. Хотя здесь и не существует никакой исключительности, как это имеет место в супружеской любви, хотя здесь и можно любить нескольких одинаковой любовью, т. е. одинаковым видом любви — что в супружеской любви невозможно — тем не менее, здесь может сказываться такой фактор, как первое место в сердце любящего, обладающее исключительностью. Разумеется, не обязательно, чтобы ребенок или друг занимали это первое место в сердце человека; вполне существует возможность любить нескольких одинаково сильно в рамках любви к детям или дружеской любви, никому не отдавая предпочтения, — что в супружеской любви исключено. Но может случиться и так, что ребенок или друг является тем человеком, которого мы любим больше всего и которому мы целиком себя посвящаем, и тогда существует принципиальная возможность того, что новый ребенок или новый друг займут это первое место в нашем сердце, которое занимал прежний. Естественно, это несравнимо с аналогичным явлением в супружеской любви — да и здесь это, как правило, связано только с ослаблением, а не с потерей любви.

Если мы отвлечемся от всех тех случаев, когда такая перемена внутренне обоснована и совершенно законна, — поскольку человеку дарована совершенно новая, более глубокая связь, — и ограничимся только случаем, когда можно говорить о несправедливой неверности, то возникает вопрос: может ли это быть поставлено в вину любви — такая неверность. Очевидно, это обычное

свойственное человеку непостоянство, полное подчинение теме новой ситуации, произвольное следование тому или иному импульсивному влечению.

Это и здесь прежде всего — опасность моральной несознательности. Такие люди не понимают имманентных обязательств, накладываемых прежде произнесенным словом любви, и поэтому в неверности больше виновата неполноценность первой любви, нежели рождение новой. Правильнее сказать: именно общее непостоянство человека и вытекающее из этого несовершенство любви делают возможным то, что любимый человек вытесняется из сердца кем-то другим. Эта опасность вытеснения не имманентна любви.

Здесь нет необходимости рассматривать заключающуюся в некрещеной любви опасность эгоизма ради любимого человека, так как мы уже говорили о ней раньше. Возможно, такая опасность заложена в любви как таковой, если она еще не проникнута духом *caritas*.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ:

ЛЮБОВЬ И ПРАВСТВЕННОЕ ДОБРО

Рассмотрев нравственные опасности, тесно связанные с естественной любовью, мы теперь обратимся к следующему вопросу: какие отношения существуют между естественной любовью и сферой нравственного в положительном смысле.

Мы можем здесь выделить семь различных фундаментальных связей или, можно сказать и так, нам следует подразделить наш вопрос на семь различных аспектов.

Различные позитивные связи между любовью и нравственностью

Во-первых, нам следует узнать, какие нравственные достоинства дружеской или супружеской любви возникают в результате того, что эта любовь связана с высокой ценностной сферой. В нашей книге «Метафизика социального» мы указывали на роль сферы ценностей и благ, в которой встречаются любящие; мы подчеркивали, какое это оказывает влияние на глубину и качество взаимопроникновения взглядов любви. Здесь идет речь о том, что качество любви, как и ее глубина, зависят от достоинств любимого, которые выступают для любящего на первый план, т. е. вопрос заключается в том, из каких ценностей — нравственных, интеллектуальных, физических или иных — складывается индивидуальная целостная красота любимого для любящего человека. Для качества любви имеет решающее значение не только та ценностная сфера, в которой встречаются оба человека, но и та, в которой предстает передо мной любимый, т. е. те его достоинства, которые в первую очередь воспламенили любовью мое сердце, или та ценностная сфера, в которую я помещаю любимого человека, даже если он еще сознательно и не инкорпорирован в нее. Наш вопрос звучит так: какие ценности мы имеем в виду, когда противопоставляем любовь Леоноры в «Фиделио» как духовную, благородную, глубокую — и любовь Дмитрия Карамазова к Грушеньке как, прежде всего, витальную и, несмотря на центральную роль, занимаемую этой любовью в его жизни, менее глубокую. Без сомнения, мы имеем здесь в виду и нравственные ценности. Любовь Леоноры в нравственном отношении стоит несравненно выше любви Дмитрия. И при этом мы имеем в виду прежде всего не нравственное отличие, являющееся результатом их целостной индивидуальности, т. е. не соответствующие элементы их любви, целиком обусловленные характером любящих,

а то отличие, которое связано с ценностями, на которые они отвечают.

Эта связь дружеской и супружеской любви с миром нравственных ценностей, аналогичную которой можно обнаружить и во всех других категориях естественной любви, имеет чрезвычайное значение. Она как раз касается иерархических различий в любви, качественной иерархии и глубины. Здесь идет речь о совершенно другой точке зрения — с которой мы характеризуем свойства определенной любви, а не о той, с которой мы рассматриваем различия между видами любви или силу любви. Даже если качественные отличия любви, которые позволяют нам говорить о более возвышенной, благородной или менее благородной любви, и не связаны исключительно с нравственными ценностями, то все равно эти последние играют здесь решающую роль.

Поэтому мы тщательнее исследуем здесь эту взаимосвязь любви и нравственности. Именно отношение любви к нравственной сфере, свойственное любви как ценностному ответу, возникает из ее ценностноответной функции.

Прежде чем мы приступим к нашему анализу, мы перечислим еще шесть аспектов в вопросе отношений между естественной любовью и нравственностью.

Итак, мы должны задать следующий вопрос: какие нравственные достоинства обусловлены нравственной позицией личности любящего. Совершенно очевидно, что на качество ценностного ответа влияет не только его объект, но и индивидуальность того, кто дает такой ответ.

Различие между глубокой, возвышенной радостью и периферийной, менее возвышенной, конечно, прежде всего обусловлено ценностью объекта, к которому эта радость относится. Радость по поводу религиозного обращения любимого человека с необходимостью имеет более глубокий, возвышенный характер, чем радость в

связи с тем, что ему повысили заработную плату. Но на качество и глубину радости оказывает влияние и личность радующегося, глубина его самого, его сознательность, его общий нравственный облик — все то, что он как бы вкладывает в свою радость.

Все это особенно касается любви. Здесь играет еще большую роль то, что любящий вкладывает в свою любовь. Личность любящего является тем определяющим фактором, от которого зависит также глубина и качество его любви и отсюда и ее нравственная ценность.

В этом смысле и говорит Леонардо да Винчи: чем больше человек, тем глубже его любовь.

Этот второй в высшей степени значительный фактор, оказывающий влияние на нравственное достоинство любви, проявляется особенно ярко в тех вышеупомянутых случаях, когда имеет место определенное противоречие между благородством любви и личностью возлюбленного. Мать может глубоко, самоотверженно любить недостойного сына или дочь; также и любовь графини Альмавива отмечена благородством, которому не отвечают соответствующие качества графа Альмавива.

Поэтому мы должны исследовать, какого рода влияние оказывает личность любящего на нравственное качество его любви, какие нравственные достоинства приобретает его любовь в результате всего того, что он в нее вкладывает. Это отношение акта любви как такового к сфере нравственного чрезвычайно многообразно, и в связи с этим возникает много различных вопросов. Одним из важных среди них является следующий: какие нравственно ценные элементы вкладывает любящий в свою любовь. Мы совершенно исключаем здесь «инвестицию», связанную с преображением во Христе, т. е. с преисполненностью духом *caritas*. Мы ограничиваемся здесь только естественными видами любви еще до их преображения. Также и в этом отношении любви к

нравственности мы обнаруживаем большие иерархические различия в рамках одной и той же категории. В зависимости от личности любящего его любовь обнаруживает соответствующие отличия и в нравственном аспекте. С этим и будет связано то, что именно и в какой мере он вкладывает в свою любовь.

Третье отношение любви к нравственности возникает из того воздействия, которое оказывает любовь на всего человека. Мы имеем здесь в виду не случайное воздействие и вообще не воздействие в строго причинном смысле. Мы имеем в виду свет любви, падающий на всего человека — то, что меняется в нем, когда в нем пробуждается большая любовь, и то, что продолжает существовать, пока она жива. Мы имеем в виду душевную наполненность, новое сознание, новую восприимчивость к ценностям, определенное смирение и многое другое, что тесно связано с глубокой, пылкой любовью. Об этом прекрасно говорит Платон в своем «Федре».

Но и этот источник нравственных ценностей и нравственных различий в рамках дружеской и супружеской любви не совсем независим от того, с чем мы столкнулись в первом фундаментальном отношении любви к нравственности. Нравственное «воздействие» любви в очень значительной степени зависит также от того, какими качествами и качественной глубиной обладает соответствующая любовь. Если в человеке пробудилась благородная, духовная любовь, то пробуждающее, облагораживающее воздействие, свойственное любви как таковой, становится совершенно другим — более глубоким и значительным.

Четвертое отношение к нравственной сфере связано с вопросом: обязательна ли такая естественная любовь в нравственном плане. Можно ли сказать, что и с нравственной точки зрения мать обязана любить своего ребенка — по крайней мере, пока он не вырос? Или обязатель-

ными являются лишь забота и нежное отношение к нему, а не подлинная любовь? Тот же самый вопрос возникает и в связи с любовью ребенка к своим родителям. Является ли нравственно безразличным то, любит ребенок родителей или нет? При этом мы исключаем те крайние случаи, когда родители так обращаются со своим ребенком, что у него пропадает всякая любовь к ним. Мы также исключаем и случаи, когда между выросшими детьми не существует никакой духовной и душевной связи, когда они живут в совершенно разных мирах и им, так сказать, нечего сказать друг другу.

Мы задаемся вопросом: является нравственно безразличным то, любит ребенок своих нежно относящихся к нему и достойных его любви родителей или нет? Не подразумевает ли нравственная заповедь почитания своих родителей также и любви к ним? И даже в том случае, когда, как мы видели, любовь не является нравственно обязательной — т. е. когда достоинства другой личности не обязывают нас обратить на него дружескую или даже супружескую любовь — остается открытым вопрос о том, не является ли нравственно релевантным то, что мы, если на нашу долю выпадает дар свыше, если нам открывается целостная красота человека и наполняет восхищением нашу душу, не даем ответа любви, т. е. когда мы противимся любви. Дружеская и супружеская любовь не свободны в том смысле, в каком свободен волевой акт. Мы не можем «вызвать» любовь так же, как мы можем осуществить волевою установку, и в еще меньшей степени можем ею, как поступком, управлять. Но, кроме того, в случае дружеской и супружеской любви добавляется одно обстоятельство, которое ярко демонстрирует характер такой любви как дара: должно существовать особое духовное родство, чтобы мы могли столь глубоко постигнуть целостную красоту данной индивидуальности, что она необыкновенно трогает и волнует нашу душу.

Должна существовать особая душевная близость, чтобы такая любовь к человеку проявилась как дар свыше. Но если истинно то, что эти виды любви мы не можем произвольно вызвать к жизни — тем не менее, в наших силах предотвратить такой ответ любви. Если истинно то, что любить человека дружеской любовью, не говоря уже о супружеской, — какими бы высокими достоинствами он ни обладал и как бы мы его ни уважали, ценили и почитали, — не является нравственно обязательным — все же сомнительно, чтобы было нравственно безотносительным то, что мы отказываем в ответе любви человеку, хотя при этом и имеется особое родство душ и мы могли бы его любить*. Не заключается ли здесь — разумеется, если мне ниспослан такой дар, если мне дарована возможность любви — своего рода нравственная обязанность дать такой ответ? Если мне полностью открылась красота данной индивидуальности и глубоко тронула мое сердце, разве не должен я ответить этому человеку любовью? Разве здесь нет своего рода нравственного долга, а именно обязанности дать полный ответ на такой дар?

Главная проблема здесь заключается в следующем: почему я отказываюсь от любви? Что препятствует любви? Мы увидим, когда рассмотрим в этой главе и это отношение к нравственной сфере, что подобный отказ может быть мотивирован в высшей степени нравственно релевантными факторами. При этом здесь идет речь о нравственно негативном характере установок, лежащих в основе такого отказа.

* Всегда ли обязателен ответ любви — в смысле обычной любви (которая явно отличается от дружеской любви) — когда речь идет о человеке, который вызывает к себе уважение нравственным благородством своей личности — это другой вопрос. Здесь мы имеем в виду отчетливо выраженную дружескую любовь.

Здесь также возникает проблема санкционирования любви к человеку, которая возникла в нашем сердце как «дар свыше».

Разумеется, существуют случаи, когда отказ от любви, хотя для нее есть все предпосылки, является морально обязательным. Более того, может иметь место моральная обязанность всеми силами бороться с пробуждающейся любовью. Но отказ от любви — и это замечается гораздо реже — может иметь и совершенно негативный характер, если этот отказ обусловлен нравственно негативной установкой. Хотя нравственный характер присущ главным образом нравственно негативной мотивировке отказа, тем не менее исследование этих случаев показывает, что человек должен здесь отдаться любви, вместо того чтобы противиться ей.

Пятое отношение этих естественных категорий любви к нравственности заключается в требовании верности, чрезвычайно глубоко связанной с любовью. Необыкновенная нравственная ценность верности не нуждается в демонстрации. Специфически нравственный характер верности очевиден. И все же исследование сущности верности является столь важной проблемой нравственности, а вопрос о роли верности, особенно в дружеской любви, любви между полами и в браке столь многообразен, что мы посвятим этому отдельную главу.

Шестое отношение касается вопроса об *ordo amoris* (иерархии любви). Хотя под *ordo amoris* чаще всего подразумевают любовь в более широком смысле этого слова, тем не менее аналогичная проблема существует и в собственно любви. Это касается и естественных видов любви. Заключающаяся здесь проблема связана с вопросом «большой или меньшей любви». Имеет ли право свой собственный ребенок на большую любовь, чем чужой ребенок? Может ли жена претендовать не только на то, чтобы быть любима по-другому, но и на большую

любовь? Имеет ли *ordo amoris* в этой сфере естественных видов любви также и нравственное значение? Относится ли к сфере нравственного соблюдение этой *ordo* (иерархии)? Мы займемся этим вопросом в главе XIV.

Наконец, любой естественный вид любви, пустивший корни в нашем сердце, возлагает на нас серьезную нравственную задачу. Преисполнить любую естественную любовь духом *caritas* — это специфически нравственная задача. Поскольку такая задача совпадает с преобразованием естественной любви во Христе, она является нравственной в смысле христианской нравственности, которая, как мы отмечали во многих своих книгах, завершает и увенчивает естественную нравственность, хотя одновременно она и бесконечно превосходит последнюю.

Как мы подчеркивали в главе XI, любая естественная любовь должна быть преисполнена духом *caritas*; и только в этом случае соответствующая естественная любовь — будь то любовь детей к родителям, супружеская или дружеская любовь — достигнет расцвета и раскроет свою специфическую сущность. В этом смысле мы должны сказать: все естественные виды любви хотя и являются «подарком», который мы не можем подарить себе сами, однако каждый из них заключает в себе призыв к нашему свободному сотрудничеству. Мы обязаны «учиться» по-настоящему любить, поступать в соответствии с духом любви. Эта обязанность «учиться» по-настоящему любить тесно связана с преисполненностью любви духом *caritas*.

Нет нужды доказывать, что эта задача является нравственной, что здесь имеет место тесная связь между естественной любовью и нравственностью. Призыв является нравственным, задача — религиозна и нравственна, и если эта задача выполнена, то и естественные виды любви становятся носителями высочайших нравственных ценностей.

Но мы не будем заниматься анализом этого особо важного отношения любви к нравственности — седьмого из приведенных здесь — так как мы уже обсуждали это в главе XI.

1. Нравственные ценности и ценностный ответ любви

Теперь мы займемся подробным анализом различных фундаментальных связей между естественной любовью и нравственностью.

Мы начнем с первой, т. е. с вопроса о том, какие нравственные достоинства любви вытекают из ее ценностноответной функции.

В нашей «Христианской этике» мы говорили о том, насколько интеллигибельная взаимосвязь существует в сфере ценностных ответов между типом ценности какого-либо объекта, с одной стороны, и качеством установки — с другой.

Качество, а также «степень» ценностноответной радости соответствуют типу и иерархической высоте ценности, которая мотивирует эту радость. Восхищение «Севильским цирюльником» Россини в качественном отношении отличается от восхищения бетховенской «Девятой симфонией». Последнее — при условии, что в обоих случаях ценность действительно познана и имеет место чистый ценностный ответ — с необходимостью является более возвышенным и глубоким.

Связь между содержанием ценностноответной установки и мотивирующей ее ценностью, с одной стороны, возникает сама по себе, а с другой — имеет характер долженствования. Объекту, наделенному высокой ценностью, опять-таки при условии, что его ценность действительно понята и что установка мотивируется исключительно ценностью, с необходимостью дается иной ответ, чем иерархически более низкому объекту. Если

кто-то понял «Севильского цирюльника» и «Девятую симфонию» в их истинном содержании и дает ценностный ответ, то не может быть, чтобы он не восхищался несравненно больше «Девятой симфонией» и «логос» восхищения качественно не отличался в том и другом случае.

Но помимо такой необходимой зависимости «слова» ценностного ответа от ценности соответствующего ответа, здесь существует также отношение долженствования. «Девятой» следует дать другой ответ. Любому объекту, наделенному подлинной ценностью, причитается адекватный ответ, и чем выше объект, тем «больше» соответствующий ответ должен заключать в себе восхищения, восторга и т. д.

В нашем контексте, однако, прежде всего важно понять, что зависимость качества и силы ценностного ответа от ценности объекта имеет решающее влияние на нравственное достоинство ценностного ответа. В нашей книге «Христианская этика» мы также показали, что вопрос о том, является или нет ценностный ответ носителем нравственной ценности, связан с тем, какие ценности в объекте, к которому он относится, мотивируют его. Это должен быть такой тип ценностей, который мы в качестве нравственно значимого противопоставляем нравственно незначимым ценностям. Кроме того, мы показали, что высота нравственно значимых ценностей, на которые дается ответ, существенно влияет на высоту нравственного достоинства соответствующего ценностного ответа. Поскольку любовь является ценностным ответом, то и здесь существует связь между «словом» любви и мотивирующей её ценностью. Но мы отвлекаемся здесь от отношения долженствования и сосредоточиваемся на необходимой связи между словом любви и воспламеняющими ее достоинствами любимого человека. Наш вопрос звучит так: какое влияние оказывают ценности, мотивирующие супружескую любовь, на нравственное достоинство любви?

Мы видели, что супружескую любовь не всегда мотивируют нравственно значимые ценности. С другой стороны, как мы уже видели, нельзя отрицать, что нравственное отличие любви Леоноры к Флорестану от любви Дмитрия Карамазова к Грушеньке обусловлено также ценностями, мотивирующими ту и другую любовь. Качество и глубина любви, которые существенным образом зависят от мотивирующих или пробуждающих любовь достоинств, имеют решающее значение и для нравственного достоинства любви.

Целостная красота индивидуальности, как мы видели, является той ценностью, которая пробуждает любовь. Но мы также видели, что она всегда связана с определенным семейством ценностей. «Антифоном» этой целостной красоте могут служить нравственные, интеллектуальные, витальные или другие ценности, и те ценности, которые являются ее антифоном, и оказывают решающее влияние на качество, глубину любви и на то, в какой мере она будет носителем нравственной ценности. Таким образом, становится ясно, что, поскольку в любви Леоноры к Флорестану антифоном целостной красоте последнего служит нравственное благородство и душевное величие, ее любовь также обладает нравственной значительностью и благородством, которые отсутствуют в любви Дмитрия к Грушеньке, так как антифоном целостной красоте Грушеньки служат чисто витальные ценности. И здесь не имеет значения, является ли целостная красота действительной или мнимой. Даже если человек заблуждается в отношении другого, его любовь все равно испытывает влияние ценностей, на которых якобы основана целостная красота любимого.

В какой ценностной сфере находится для любящего любимый человек? В какой ценностной сфере оказывается любящий благодаря своей любви?

Все это оказывает решающее влияние на качество и глубину любви, и если целостная красота связана с нравственно значительными ценностями, то это также

становится и источником нравственного достоинства любви.

Всякая любовь между полами, в которой нравственные и особенно нравственно-религиозные ценности служат антифоном целостной красоте, является носителем ярко выраженного нравственного достоинства — и чем возвышенней нравственные ценности, служащие антифоном, тем выше стоит любовь в нравственном отношении.

И даже когда нравственные ценности не служат антифоном целостной красоте, когда они не являются исходным пунктом пробуждения любви, как, например, мы видим это в «Ромео и Джульетте», то все равно они играют значительную роль в качестве фона. Из того представления, которое складывается у нас о другом человеке, невозможно исключить высокие нравственные достоинства. Джульетта предстает перед Ромео в своей чистоте и доброте, так же как и он перед ней в своем нравственном благородстве и преданности.

Также и в этом случае любовь обоих приобретает нравственную ценность на основе составляющих фон нравственных ценностей, хотя и не такую высокую, как в том случае, когда антифоном служат нравственные ценности. Влюбленные встречаются в других ценностных сферах, но при этом не остается без внимания и нравственная сфера.

Совершенно иная ситуация наблюдается тогда, когда оба человека предварительно не инкорпорированы в одну и ту же ценностную сферу. Здесь может быть и так, что один из любящих хотя и сознает, что любимый им человек еще не вовлечен в нравственную или религиозную сферу, однако полон желания ввести его в эту сферу и сделать ее своей для него. Хотя у любимого нравственные достоинства, которыми уже обладает любящий, не служат антифоном для его целостной красоты, тем не менее объективная связь любящего с этой ценностной сферой

имеет решающее значение и для любимого. Любящий видит целостную красоту любимого в свете этих достоинств, которые тому еще предстоит приобрести, — он не может отделить образ возлюбленного от этого будущего события. Естественно, в этом случае отношение любви к нравственным ценностям больше обусловлено характером любящего, чем характером любимого. Но все равно нравственные ценности, которые, хотя и в результате его собственного морального статуса, играют такую роль в представлении любящего о любимом, оказывают воздействие и на нравственное достоинство его любви. Это очень распространенный случай. Это происходит как правило всегда, когда нравственно возвышенный человек пылко любит того, кто в это отношении намного уступает ему. Но мы скоро увидим, что любовь такого человека приобретает нравственное благородство не только благодаря своей ценностноответной функции, но и из других источников. Даже когда нравственные достоинства любимого играют роль для любящего лишь постольку, поскольку это есть результат той основополагающей ориентации, что свойственна всякой любви, — любовь от этого приобретает определенное моральное достоинство.

Мы ранее упоминали, что если красота, поэтичность, очарование облика какого-либо человека зажигают в нашем сердце любовь к нему, то мы не можем не отнести это великолепие его достоинств ко всей его личности в целом. Когда Миранда из шекспировской «Бури» в первый раз видит Фердинанда, она поражена его красотой и благородством облика, однако в акте любви распространяет эти достоинства на всю личность принца. Он благороден, прекрасен для нее во всех отношениях.

Вопрос о том, какую роль играют нравственные ценности в предпринимаемом в акте любви «распространении» достоинств на всю личность, также имеет большое значение для нравственного достоинства любви —

и также и здесь наблюдаются большие различия. Все это нужно принимать во внимание, если мы хотим адекватно понять нравственное достоинство, приобретаемое супружеской любовью благодаря ее ценностноответной функции. Даже тогда, когда нравственные ценности не служат антифоном целостной красоте и даже не содержатся в качестве фона в исходной точке мотивации любви, любовь тем не менее может приобрести нравственную ценность из своей ценностноответной функции — а именно благодаря той роли, которую играют нравственные ценности в процессе нравственной ориентации любви. Но, разумеется, нравственное достоинство любви, возникая из ее ценностноответной функции, будет наивысшим в том случае, если антифоном целостной красоте служат нравственно-религиозные ценности, а любящие встречаются в этой ценностной сфере. Однако и в рамках тех случаев, когда нравственные ценности играют роль только в процессе нравственной ориентации любви, существуют большие различия в нравственном достоинстве любви, связанные с величиной этой роли. Я говорю: в зависимости от величины этой роли — потому что во всякой любви имеет место связь с нравственностью, пусть и еле различимая, скорее желаемая, чем реальная. Даже в любви Хосе, питаемой в первую очередь витальными ценностями, — когда его привлекает темное, страстное, непостижимо загадочное в Кармен, и он сознает ее моральную недостойность, — даже в такой любви прослеживается связь, хотя и очень слабая, с нравственным миром. Он все-таки считает, что Кармен в сущности добрая и что это доброе в ней еще одержит верх, что эта завораживающая его сила во всей своей необузданности все-таки должна послужить для чего-то хорошего. Слово любви: «в сущности она или он все-таки добр» произносится и здесь, хотя и при смутном, неопределенном понимании добра. Насколько парадоксально это ни звучит, однако и в такой любви,

которая питается ценностями, весьма далекими от нравственно значительных, любовь как бы открывает перед любящим ворота, заглядывая за которые он все же постигает связь всех человеческих достоинств с нравственными ценностями, догадываясь об их центральной роли по крайней мере настолько, чтобы верить в скрытую «доброту» другого человека и желать ее победы.

Конечно, такая любовь, как любовь Хосе, приобретает благодаря своей ценностноответной функции чрезвычайно незначительное достоинство, минимум в сравнении с высокими нравственными достоинствами любви Леоноры к Флорестану. Но это уже приводит нас к нравственным достоинствам, которые любовь приобретает не благодаря своему ценностному ответу на существование любимого человека, а из «дара» любви как таковой. Ибо такая ориентация любви есть акт, основанный на «даре» любви.

Прежде чем обратиться к вопросу о том, какие нравственные достоинства могут приобретать естественные виды любви из других источников помимо ее ценностноответной функции, необходимо кратко рассмотреть значение ценностей, на которые отвечают, для нравственного достоинства других категорий естественной любви. Мы сначала рассмотрели супружескую любовь потому, что здесь труднее показать роль нравственно значимых ценностей, чем в других ее видах.

В дружеской любви совершенно очевидно различие в качестве и глубине любви, которое обусловлено типом ценности, играющей главную роль в ее мотивации. Это особенно касается вида ценностной сферы, с которой связаны их отношения. Если это в первую очередь сфера нравственных ценностей, то и их любовь будет иметь более возвышенный характер, нежели в том случае, когда основной сферой является интеллектуальная.

Существует огромная градация такой любви — от святой дружбы между бл. Августином и св. Паулином из Нолы до обычных товарищеских или приятельских отношений.

Между этими полюсами существует много благородных, духовных дружеских отношений, как, например, между Гете и Шиллером или Шубертом и Швиндом. Чем выше та ценностная сфера, в которой сошлись друзья, чем больше их дружба мотивирована нравственно-религиозными ценностями, тем выше она по своим качествам, тем глубже она и тем больше она сама является носителем нравственных ценностей.

Ведь истинно благородная дружба всегда сопряжена с ярко выраженными ответами на нравственные ценности — такими, как уважение и почтение. Но также и здесь имеет силу то, что, даже если первоначальным толчком дружбы не являлись нравственные достоинства друга, если они не служили антифоном для его целостной красоты, все равно они имеют значение в качестве фона. Точно так же и дружба в нравственном отношении более возвышенного человека, — даже когда нравственные достоинства, которыми уже обладает его друг, еще не стоят на первом плане в мотивировке этой дружеской любви и друзья не общаются в сфере нравственных ценностей, — будет преисполнена желанием сделать для другого более привычной эту сферу. Он все равно будет видеть другого в свете нравственного ценностного мира и эта перспектива решительным образом повлияет на качество его любви.

Конечно, здесь надо понимать, что речь может идти об истинной дружбе только тогда, когда в отношениях играет какую-то роль мир нравственных ценностей, и что она не может состояться между приятелями, общающимися на низком нравственном уровне. Это хорошо понимал уже Аристотель, различая три вида дружбы: первая основана на удовольствии и развлечениях, вто-

рая — на практической выгоде, третья — на нравственном благе, и только последнюю он признавал истинной дружбой. С еще большим правом это можно сказать о дружеской любви*.

Здесь нет необходимости подробно рассматривать дружескую любовь, так как *mutatis mutandis* (по аналогии) ее касается все то, что мы уже раньше говорили о нравственном достоинстве, приобретаемом любовью из ее ценностноответной функции. Здесь еще легче понять, что настоящая любовь к другу всегда предполагает ответ на нравственную ценность или, по крайней мере, что она видит друга в свете мира нравственных ценностей как подчиненного последним.

Намного важнее вкратце остановиться на родительской любви и любви детей к родителям, поскольку здесь совершенно иная ситуация по сравнению с дружеской и супружеской любовью.

Любовь родителей к своему ребенку, особенно пока он маленький, мотивируется в первую очередь не качественными ценностями, а, как мы уже видели, во-первых, онтологической ценностью, которой обладает ребенок как человеческое существо, — ценностью, которая вдобавок специфически трогательна. Мы говорим «трогательна» потому, что здесь, — когда качественные ценности еще не находятся на первом плане, онтологическая ценность как бы «обнажена», неопишима, причем ее окружает ореол будущих широких возможностей, — эта онтологическая ценность проявляется особенно ярко. Это еще усиливается на фоне того, что ребенок нуждается в помощи и только мы и можем ему помочь. Но помимо этой данности, связанной с каждым ребенком как таковым, причиной любви является, прежде всего, также таинственное объективное предназначение —

* Ср. «Никомахова этика», VIII.

то обстоятельство, что родители должны способствовать вступлению в жизнь этого человека и что Бог доверил именно им это уникальное создание. Оба этих фактора имеют, очевидно, нравственную природу. Онтологическая ценность духовной личности является таковой в высшей степени. А связь с Богом, доверившим нам это существо, тем более является тем, чему безусловно следует дать нравственный ответ.

В счастливом браке еще одним глубоким мотивом родительской любви является то, что ребенок представляет собой как бы плод их любви и единства и отражение любимого человека.

Кроме того, к родительской любви *mutatis mutandis* (при соответствующих заменах) и после того, как ребенок стал ярко выраженной личностью, обладающей качественными ценностями, применимо все то, что мы прежде говорили о супружеской и дружеской любви.

Однако и тогда будет сказываться упомянутый фактор. Один из источников нравственного достоинства этой любви связан с тем, что онтологическая ценность человека, ярко выраженная у новорожденного ребенка, также и впоследствии играет некоторую роль — и эта онтологическая ценность всегда сориентирована на мир нравственных ценностей. Мы не можем отделить характер человека как *imago Dei* от его предназначения быть нравственно хорошим. Поэтому настоящая, истинная родительская любовь, как бы ни развивался ребенок, всегда существует в перспективе нравственных ценностей. Особая объективная связь остается даже тогда, когда доверенное Богом попечение над ребенком приобретает новый характер. В дальнейшем мы увидим, почему родительская любовь обязана оставаться неизменной.

Что касается любви ребенка к родителям, то родители предстают перед ним не только в качестве личностей, но и как представители Бога, даже если ребенок ничего не знает

о Боге или такое «представительство» понимается им чисто интеллектуально. Защищенность родительским «всемогуществом», их любовью и добротой, тот нравственный авторитет, которым обладают родители в глазах развивающегося ребенка, — все это делает излишним рассмотрение здесь роли нравственных ценностей в мотивировании этой любви. Поэтому нетрудно видеть, что любовь ребенка к своим родителям является носителем положительной нравственной ценности в результате ее ценностноответной функции. Ведь ее нравственный характер выражается также в заповеди почитания своих родителей, хотя в этой заповеди явно и не говорится о любви.

2. Нравственные ценности и личность любящего

Теперь мы займемся вторым вопросом: какую нравственную ценность приобретает любовь во всех своих видах не только благодаря ценности, на которую она отвечает, или благодаря своей ценностноответной функции, — но также и благодаря характеру любящего. Здесь необходимо еще раз подчеркнуть, что «дар» любви и в своей нравственной ценности зависит от характера любящего и, кроме того, несмотря на большие различия в нравственном достоинстве, свойственном естественной любви, дар любви всегда обладает определенной нравственной ценностью. Достаточно вспомнить о людях, неспособных к любви, чтобы ясно представить себе нравственную ценность, заключающуюся в слове любви, в ее жертвенности, в свойственном ей *intentio benevolentiae*, даже когда она еще очень несовершенна. Мы увидели в конце главы XI, что всякая естественная любовь — даже когда еще нет речи о каком-либо ее преображении в духе *caritas*, более того, даже когда она имеет очень мало общего с естественной любовью, пробудившейся под влиянием нравственных достоинств, даже когда она по своим качествам занимает весьма низкое место — отра-

жает собой, пусть и слабо, *caritas*. Во всякой любви как таковой, при условии, что она заслуживает этого названия, заключается в зародыше стремление к цели, которая может быть достигнута только в духе *caritas*. Она так или иначе стремится к спасению. Дар любви как таковой всегда дышит нравственным добром, хотя оно и бывает едва ощутимо. «*Rien n'est perdu, tant qu'on aime*» (Пока человек любит, ничто еще не потеряно), — так резюмирует философия Габриэля Марселя отец Труафонтен (Troisfontaine).

Теперь, как уже сказано, мы обращаемся ко второму источнику нравственных ценностей любви, связанному с личностью любящего. В этом смысле и говорит Леонардо да Винчи: «Чем значительнее человек, тем глубже его любовь». Тот же самый источник играет большую роль во всех ценностных ответах. Несмотря на то, что качество ответа в сильной степени формируется ценностью, к которой он относится, для его нравственного достоинства во многих отношениях решающим является личность отвечающего. Личность того, кто осуществляет ценностный ответ, оказывает решающее воздействие уже на восприятие и понимание ценности, не говоря уже о ценностном ответе. Это касается также и взволнованности ценностью какого-либо блага. Бывает, что на одного из двух людей одно и то же произведение искусства оказывает более сильное воздействие, хотя оба обладают одинаковым художественным вкусом. Более значительный потенциал одного из них, его более интенсивное внутреннее горение обуславливают более глубокую взволнованность. Разумеется, глубина впечатления может очень сильно варьировать у одного и того же человека в зависимости от его сиюминутного физического или душевного состояния.

Но несмотря на последнее обстоятельство, решающее значение для глубины впечатления имеет прежде всего общий духовный облик человека.

Та роль, которую вообще играет в ценностном ответе личность отвечающего, особенно ярко проявляется в любви. Мы уже видели, что бывают случаи, когда любви свойственны такие качества, как героизм, глубина, которые намного превосходят то, что следует из ее ценностноответной функции, т. е. из достоинств любимого человека. В этих случаях мы, говоря о матери или супруге, замечаем: сын или супруг не заслужили такой любви. Несмотря на спорность этого впечатления, оно все же свидетельствует о значительном расхождении между качеством любви и личностью любимого. Мы приводим этот пример только для того, чтобы обратить внимание на тот факт, что качество любви, а вместе с ним и ее нравственное достоинство зависят от личности любящего. Тем самым мы также указываем на все то, что любящий вкладывает в свою любовь.

Чем значительнее личность, тем больше она вкладывает в свою любовь того, что в ней есть прекрасного и доброго, при условии, что человек действительно глубоко любит. Мы видели ранее, что одной из особенностей любви между мужчиной и женщиной является то, что любящий мобилизует в себе все доброе и прекрасное, с тем чтобы предложить это в качестве дара любимому. По аналогии это имеет место во всякой любви, в которой любящий отводит любимому главное место в своем сердце. С этим тесно связан занимающий нас здесь вопрос о том, что именно любящий вкладывает в свою любовь. Но при этом необходимо со всей решительностью подчеркнуть, что такое влияние личности любящего на качество его любви и на ее нравственное достоинство наблюдается только в том случае, когда речь идет о человеке, который действительно может полноценно и глубоко, жертвенно любить. Без сомнения, существуют большие, духовные личности, не способные к самозабвенной любви. Кажется, таким был Гете. Однако это не исключает их способности вообще сильно любить — супружеской или

дружеской любовью, обнаруживающей многие черты истинной любви. Однако они не отдаются полностью своей любви; любовь как таковая не играет в их жизни центральной роли — большую роль играют другие вещи, например их профессия художника, философа, ученого или государственного деятеля. У таких людей то, что они вкладывают в свою любовь, не соответствует масштабу и богатству их индивидуальности.

Вопрос о том, какую роль играет любовь в жизни данного человека, является первым важным фактором, в котором проявляется влияние всей в целом личности любящего на его любовь. Для некоторых людей любовь имеет гораздо большее значение, чем для остальных. Любовь в их жизни занимает гораздо более важное место по сравнению с другими высокими благами, например природой и искусством, или их познавательными и политическими интересами. Отступление любви на второй план мы особенно часто наблюдаем у плодовитых художников, ученых, философов, государственных деятелей. Однако при этом мы исключаем все те случаи, когда роль любви повышается в связи с тем, что все остальные интересы невыражены. Мы не имеем здесь в виду людей, в жизни которых любовь играет относительно большую роль за счет исчезновения связей с прочими высокими ценностями.

Обычно любовь, особенно супружеская любовь, играет большую роль в жизни людей, чем безличные носители высоких ценностей, такие, как истина или красоты природы и искусства. Однако, как мы видели, это еще не говорит об объективно важной роли любви в их жизни — это скорее является признаком того, что в жизни многих людей безличные сферы высоких ценностей не имеют особого значения. В их жизни более важную роль, чем любовь, могут играть прежде всего безличные блага, не являющиеся носителями высоких ценностей. Для многих большую роль, чем любовь,

играют благополучие, богатство, для других — успех, известность, для третьих — удовлетворение их инстинктов. Все эти случаи мы не принимаем здесь во внимание. Мы сравниваем только людей, хорошо разбирающихся в высоких ценностных сферах и способных вдохновляться истиной и красотой в природе и искусстве, и спрашиваем: для кого из них безличные носители высоких ценностей имеют большее значение, чем любовь, а для кого на первом месте стоят люди, любовь к ним, общение с ними.

Чаще всего это связано со способностью особым образом жертвовать собой. Правда, любому ценностному ответу свойственна жертвенность. Но мы имеем здесь в виду не способность к подобной жертвенности. Правда, люди отличаются друг от друга также и своей способностью к этой общей жертвенности, и такое различие даже несравненно важнее как для всей их личности, так и особенно в нравственном отношении. Это является даже решающим обстоятельством. Но такое различие касается не предрасположенности, а свободного выбора. Конечно, степень самоотверженности связана и с масштабом личности, однако главным является свободное решение.

Любовь, однако, заключает в себе, как мы видели, еще и другой вид жертвенности по отношению к людям. Последняя свойственна всякой любви, хотя совершенно особенным образом она представлена в супружеской любви. Это преданность, порождающая определенную форму зависимости от любимого человека, имеющую следствием не незаконную форму зависимости, подверженность влиянию, несамостоятельность, а тот факт, что благополучие любимого и его отношение к любящему оказывают воздействие на счастье последнего. Мы уже отмечали это. Если я действительно люблю, независимо от того, о каком виде любви идет речь, то счастье любимого и его отношение ко мне имеет значение для моего счастья, разумеется, тем большее, чем сильнее моя

любовь. Отличие преданности в любви от преданности, свойственной любому ценностному ответу, проявляется уже в том, что всякая любовь за исключением любви к ближнему по своей сути стремится к взаимности и что ipso с необходимостью включает в себя ответную любовь со стороны любимого человека. И если мы здесь указываем на различие любовного потенциала у разных людей, т. е. на ту роль, которую играет любовь как таковая в жизни того или иного человека (причем мы не отождествляем любовный потенциал и эту роль, а считаем их двумя тесно связанными факторами), то мы имеем в виду именно особую преданность любви, особую преданность другому человеку. Эта преданность не в той же самой степени зависит от свободного решения, как обычная преданность, свойственная любому ценностному ответу и присутствующая, естественно, и в любви. Эта обычная преданность, заключающаяся в любом ценностном ответе, в любви проявляется прежде всего готовностью к самопожертвованию ради другого, готовностью все отдать ради него.

Специфической жертвенностью, свойственной только любви и тесно связанной с ролью последней в жизни человека, мы не можем в том же самом смысле свободно управлять, как обычной. Но и этот ее вид не полностью независим от нашей общей свободной установки, поэтому и она делает вклад не только в иерархическую качественную высоту любви, но и в ее нравственное достоинство.

Это проявляется прежде всего в величине вклада, который делает человек в свою любовь. У некоторых людей в их любви с особенной силой проявляется и находит применение все самое лучшее, что есть в них. В своей любви они становятся самими собой. Они вкладывают в нее все свои лучшие порывы, все свое духовное богатство, но в первую очередь — свои высокие моральные убеждения. Другие же люди раскрывают свою сущность в своем отношении к природе и искус-

ству, в отношении к собственной стране или в каком-либо деле, которому они себя посвящают, а их отношения с другими людьми являются больше «побочными»: они могут быть прекрасными и благородными людьми, но «лучшее» в себе они отдают не любви.

Вспомним о Леоноре из «Фиделио» или об Имоген из «Цимбелина»: это типичные примеры всех великих нравственных достоинств, актуализируемых в любви, вложенных в любовь. Героизм, полная самоотверженность, которая не страшится никаких препятствий, безоговорочная преданность и одновременно смирение — все это проявляется в их любви и делает их обладателями высоких достоинств.

Этот процесс «вкладывания» не является произвольным, он происходит сам по себе и осознается как желание обратить на любимого все лучшее в себе. Такой вклад может наделить любовь достоинствами, намного превосходящими то, что вытекает из ценностного ответа на красоту любимого человека. Даже если большая личность любит очень незначительного человека, эта любовь овеяна дыханием ее величия, богатства и распространяет сияние, затмевающее не только то, чем в действительности является любимый человек, но и то представление, которое сложилось о нем у любящего. Вспомним о любви Китса к Фанни Браун или о любви Моцарта к своей жене Констанце.

В нашем контексте, однако, нас прежде всего интересуют при таком «вкладывании» не вненравственные высокие ценности, — такие, как значительность, внутреннее богатство, духовная связь с вненравственными благами, сознательность, творческая сила, глубинная сложность, — а вкладываемые в любовь и делающие ее обладателем высоких нравственных достоинств душевная теплота, героизм, моральный облик личности, нравственная глубина и серьезность, верность, доброта и целомудрие.

Разумеется, существует тесная взаимосвязь между первым источником нравственных достоинств естественной любви — ее ценностноответной функцией — и вторым, т. е. личностью любящего, его нравственным обликом и всем тем, что он вкладывает в свою любовь. Мы уже видели, что человека очень характеризует то, кого он любит. Мы уже говорили о том, что Вертер никогда не полюбил бы Кармен, и наоборот: Хосе вряд ли полюбил бы Лотту. Необходим определенный уровень нравственности, чтобы высокие достоинства произвели такое впечатление на человека, что в его сердце пробуждается любовь.

Но, с другой стороны, верно также и то, что в сознании человека, стоящего высоко в нравственном отношении, находится много слоев, и нельзя отрицать, что и он может стать жертвой привлекательности того, кто сильно ему уступает в нравственном смысле. Мы видим много примеров того, как значительная, нравственная личность способна и к возвышенной любви, и к приземленной. К какому уровню в сознании человека апеллирует красота другого человека? Является ли эта красота физической привлекательностью, обращающейся к периферийному слою — или это блеск духовно-нравственного благородства, вызывающий к самому глубокому и значимому слою? Поэтому возвышенность любви не во всех отношениях гарантируется нравственным уровнем человека. Решающее влияние личности любящего проявляется прежде всего в том, что он «вкладывает» в свою любовь.

Но тем самым мы уже касаемся третьего аспекта отношения любви к нравственности — влияния любви на человека. Здесь существует, как это часто бывает, обоюдная связь. С одной стороны, любовь тем прекрасней и глубже, чем значительней и глубже сам любящий. С другой стороны, любовь делает его значительнее и лучше. И теперь, когда мы займемся влиянием любви на человека, окажется, что благодаря любви не только актуализируются многие высокие

достоинства, которые иначе дремали бы в человеке в качестве неосуществленных возможностей, но и во многих случаях любовь способствует полному духовному пробуждению человека, приводит к установкам, которые были бы ему совершенно несвойственны без любви.

3. Нравственные ценности и «воздействие» любви

Поэтому мы рассмотрим сейчас влияние любви. Когда кто-то в первый раз по-настоящему полюбил — друга ли, сестру или брата, либо в нем пробудилась любовь к противоположному полу — то в этом случае всегда происходит переворот во всем его существе. Разумеется, качество этого переворота будет зависеть от глубины и нравственного уровня личности любящего, а также от характера любимого человека. Ясно, что здесь имеет большое значение и вопрос о том, кого именно любит человек, поскольку, как мы видели раньше, для глубины и достоинства любви очень важна природа достоинств, на которых основана целостная красота любимого. Глубина и качество любви, очевидно, оказывают решающее воздействие на вид этого переворота.

Любя сильной, полной любовью, человек становится сознательнее. Его жизнь становится полноценней; открывается новое измерение его личного существования, происходит его освобождение из плена привычек, от оков условностей, от подчиненности общественному мнению, от своей собственной социальной роли*. В любви прорывается его истинное «я»; любя и жертвуя собой в любви, он предстает перед самим собой в своем лучшем

* Яркий пример этого мы видим в вагнеровской опере «Тристан и Изольда», когда Тристан в первом акте, после того как вспыхнула его любовь к Изольде, поет: «Что мне до чести Тристана», причем под честью понимается все, относящееся к славе и почестям.

и подлинном качестве. Любя, он становится красивее — и именно благодаря той особой жертвенности, что свойственна любви и определенному смирению. Любящий становится смиренней постольку, поскольку такая любовь есть дар и постольку в ней переживается «захваченность» тем, что больше нас. Если до своей любви он полагался на собственные силы, если его идеалом была самостоятельная жизнь, то в такой любви все это рушится. Он ощущает свою сотворенность — и именно таким образом, что это приносит ему счастье; он чувствует, что доставшаяся ему необыкновенная драгоценность — чистый дар свыше. Но прежде всего он чувствует незнакомое ему до сих пор смирение перед человеком, которого любит. Он готов сложить к ногам любимого оружие, с которым он прежде встречал других людей — оружие самоутверждения и скрытого соперничества. Мы еще вернемся к этому, когда будем исследовать причины отказа от любви. Здесь достаточно отметить, что со всякой глубокой, интенсивной любовью тесно сопряжено усиление сознательности, освобождение от всевозможных пут повседневного существования. Всякая подлинная любовь делает человека более великодушным и смиренным; а эти качества имеют нравственную природу.

Такому влиянию любви мешают многие опасности, связанные, как мы видели, с падшей человеческой природой. Естественно, величина этих опасностей зависит от вида любви и нравственного уровня любящего.

Но мы также и видели, обсуждая опасности любви (глава XII, первая часть), что следует всегда отличать влияния, заложенные в самой сущности любви, от возможных влияний, связанных с падшей человеческой природой, которые, однако, обусловлены другими факторами. Это имеет отношение не только к любви. Значительная, высокая, духовная деятельность, особенно когда она успешна, может заставить человека возгор-

диться, сделать его тщеславным, высокого мнения о себе. Но это совершенно не означает, что она не оказывает на него облагораживающего действия.

Во всех случаях, когда имеет место благородная, большая, глубокая любовь, не сопряженная с темной страстью, ярко проявляется освобождающее, героическое воздействие любви, которое не несет в себе ничего порабошающего, никакой нравственной угрозы.

Могут возразить: а идет ли речь в приведенных случаях, например в любви Леоноры из бетховенского «Фиделио», о воздействии именно любви? Не является ли благородство и героизм любви Леоноры, внутренняя свобода, которую она демонстрирует нам, лишь несомненным следствием ее высокоморального характера, не является ли это типичным примером того, как большая нравственная личность вкладывает в свою любовь все эти нравственные достоинства своего характера — актуализирует их в любви? Можно ли здесь говорить о влиянии любви?

Конечно, это верно, и, тем не менее, нельзя утверждать, что все это нравственное величие и свобода, весь этот героизм пробудился бы в ней, если бы она не познакомилась с Флорестаном и ей не была бы ниспослана подобная любовь.

Как бы ни была важна личность любящего для реализации нравственного достоинства любви, а также для всех нравственно положительных «воздействий» любви — невозможно не видеть того, что дар большой любви уже сам по себе оказывает нравственно определяющее влияние на любящего.

Ведь «воздействием» любви является уже пробуждение многих нравственных сил, дремлющих в человеке. Если бы такая любовь не была подарена данному человеку, все эти черты остались бы втуне. Но влияние любви ощущается даже и помимо этого. Она является не только представившейся возможностью для раскрытия нравст-

венных сил в человеке, как вообще какая-нибудь из ряда вон выходящая ситуация способствует раскрытию определенных сил. Это не тот случай, когда, например, человек вынужден сыграть в театральной постановке и при этом обнаруживается его талант, т. е. этот скрытый талант имеет подходящую возможность раскрыться.

Освобождающее «воздействие» любви — это не только возможность раскрытия нравственных сил. Помимо этого, «дар» любви имеет и специфически позитивное влияние на личность любящего. Лучше всего мы увидим это, если представим себе человека, не являющегося ни значительной в нравственном отношении личностью, ни тем, кому особенно угрожают нравственные опасности и чья любовь не обладает характером любви Леоноры, а также не является в первую очередь физической любовью с примешанными к ней опасными элементами. Представим себе посредственного, обычного, соблюдающего все общепринятые нормы человека, которому вдруг ниспосылается любовь, и он влюбляется в девушку. Вот тогда мы ясно видим раскрепощающее влияние любви, мы видим, как он, хотя и эпизодически, но приподнимается на новый уровень, как он становится тоньше, как он открывает для себя истинный облик мира, как его посредственность взрывается изнутри, как его душа становится «красивее».

Степень всего этого, разумеется, зависит от личности любящего и от качества любви, которая в свою очередь зависит от достоинств любимого, на которые дается ответ. Однако определенное влияние этого рода как следствие любви наблюдается всегда. Это особенно ярко проявляется в любви между полами. Но хотя это «пробуждение», усиление восприимчивости к ценностям и многое другое имеет в такой любви еще более выраженный характер, тем не менее нечто аналогичное наблюдается во всякой большой любви. Если человек, никогда не любивший прежде,

находит друга и глубоко привязывается к нему, дарит ему свое сердце, то во всем его существе также происходят большие изменения. Также и в этом случае он выходит за свои пределы так, как это в рамках естественного не может произойти никаким другим образом. Преданность в любви нельзя заменить ничем иным. Как мы видели, никакой другой ценностный ответ, даже если он относится к нравственно значимым объектам, не может заменить этого особого прорыва, специфической жертвенности принесения в дар собственного сердца. Этот вид преданности, такую самоотверженность не могут заменить никакие ценностные ответы на истину, на красоту в природе или искусстве — как бы они ни обогащали человека как личность. И даже несмотря на то, что ответ на нравственно значимые явления — специфически моральный ответ — может быть гораздо важнее, необходимее, в нравственном отношении гораздо ценней, чем естественная любовь, и, как мы видели ранее, обладать необыкновенной трансценденцией, отсутствующей у естественной любви, — он все же не может заменить тот особенный прорыв, который даруется любовью. Какая-то новая теплота, новое воодушевление, трогательное размягчение души свойственно только любви. Это касается любви вообще, дарения собственного сердца, вне зависимости от того, к какой категории принадлежит данная любовь. Будь то мать, так сильно любящая сына или дочь, что они становятся для нее высшей ценностью на земле, брат, любящий свою сестру, или сестра — брата, в любом случае здесь важно влияние любви вообще, если она имеет характер полного самопожертвования, если это не одно из чувств среди прочих, а центральное чувство, отводящее любимому главное место в нашей жизни.

Следует еще раз подчеркнуть: чем возвышенной любовь, чем выше та ценностная сфера, на которой она основана, тем выше в нравственном отношении влияние

любви. Мы уже видели ту пропасть, что пролегла между любовью Леоноры и любовью Дмитрия Карамазова. Даже если на мгновение отвлечься от рокового влияния темной страсти, связанной с любовью Дмитрия, все равно нельзя не увидеть нравственной дистанции между «воздействием» той и другой любви. Любовь Леоноры, или Имоген из шекспировского «Цимбелина», или Сони к Родиону Раскольникову в романе Достоевского «Преступление и наказание» в результате того, что она укоренена в определенной ценностной сфере, оказывает облагораживающее, освобождающее, возвышенное влияние, которого не может иметь любовь, основанная прежде всего на витальной ценностной сфере. А с влиянием на нравственное воздействие любви, оказываемое качеством данной любви, тесно связано то обстоятельство, что чем выше ее качество, тем менее она совместима с нравственно негативными установками. Качество любви Леоноры или Имоген исключает проникновение в нее элементов слепой темной страсти, порабощения, несанкционированной «увлеченности». Яркий свет, *sursum corda* (высокая устремленность души), свойственная любви Имоген, предохраняют ее от этих темных сил.

Мы в состоянии оценить нравственное значение воздействия всякой настоящей любви только при сравнении любящего с человеком, не способным любить. Если мы представим себе человека, который, неважно по какой причине, не может решиться отдать свое сердце другому, который сопротивляется этой жертве, то ясно увидим нравственную значительность такой жертвенности. Если мы представим себе человека, чье сердце слишком невосприимчиво, чтобы его мог взволновать другой человек, и который слишком занят собой, слишком привязан к своей персоне, чтобы обратить внимание на другого человека в той мере, в какой это необходимо, чтобы красота последнего тронула его, чтобы в его сердце могло пробудиться глубокое

чувство, — то мы ясно увидим нравственное значение принесения в дар собственного сердца. Если слова заключительной части «Девятой симфонии»: «Да, каждый, кто называет в этом мире своей хотя бы одну живую душу! А кому это не удалось, тот пусть, плача, оставит этот союз!» говорят об убожестве жизни без любовного союза, без возникающего из взаимной любви union с кем-то, то о человеке, который не способен любить, можно сказать по аналогии, что он никогда по-настоящему не жил.

Качество любви имеет решающее значение для нравственного влияния любви в двойном отношении: во-первых, благодаря сиянию ее собственного благородства, ее глубины. Во-вторых, благодаря тому, что на ней не могут выкристаллизоваться элементы, имеющие столь роковые последствия, что они намного перевешивают всякое позитивное нравственное воздействие.

Равным образом определяет достоинства влияния любви также характер личности любящего и его природы, который был ему присущ до пробуждения любви.

Прежде всего, разные люди, как мы уже видели, обладают различным любовным потенциалом. Чем больше этот потенциал, тем более пылкой и содержательной будет любовь, и в соответствии с этим и ее влияние будет совершенно другим. Нетрудно увидеть, что влияние любви на любящего тем глубже, радикальнее, чем больше масштаб любви, который как раз зависит от любовного потенциала. Хотя это различие относится главным образом к величине воздействия любви, когда любовь, питаемая большим любовным потенциалом, просто потрясает любящего до самых основ его существования, тем не менее оно также важно и с нравственной точки зрения. Ибо человек, способный сильнее любить, больше и отдается своей любви, и ему гораздо лучше удастся сбросить с себя цепи, приковывающие его к удобствам, комфорту, к внешнему благополучию и тысячам других периферийных благ.

Чем больше любовный потенциал человека, тем с большим основанием применимы к любви такого человека прекрасные слова «Песни Песней»: «Если бы кто давал все богатство дома своего за любовь, то он был бы отвергнут с презрением».

Итак, мы ясно видим, как многообразно связаны естественные виды любви с миром нравственности. Хотя они как таковые и не являются следствием нравственной фундаментальной установки, хотя они и не относятся к типично нравственным установкам, как чистый ценностный ответ на нравственно значимые явления, хотя они и не являются нравственно обязательными, как любовь к ближнему или любовь к Богу, — тем не менее они могут обладать высокими нравственными достоинствами.

4. Нравственно достойное и недостойное в принятии и отказе от любви

Но в рамках естественной любви, как мы уже упоминали, может играть некоторую роль и нравственная обязательность. Этим следующим отношением естественной любви к нравственности мы сейчас и займемся.

Мы видели, что любовь к другу, так же как супружеская любовь, являются чистым даром и поэтому здесь не может идти речи об обязанности кого-то любить такой любовью. Несмотря на это мы уже видели, что остается нерешенным вопрос о том, можно ли говорить о моральной обязанности дать правильный ответ тогда, когда подобный дар ниспослан нам, когда мы встретили человека, существо которого глубоко тронуло наше сердце. Вопрос, интересующий нас здесь, касается того, является ли нравственно обязательным отдаться любви, когда нам ниспослан Богом дар дружеской или супружеской любви. Мы не спрашиваем, является ли нравственной обязанностью продолжать любить друга, который уже является нашим другом и которого мы уже

любим. На этот вопрос мы ответим позже, когда будем говорить о верности.

Случаи, когда отказ от любви является моральным долгом

Нравственная определенность нашего ответа — принять дар — будет нам более ясна, если мы рассмотрим мотивы, по которым мы можем отказаться от любви. Разумеется, существуют случаи, когда отказ от супружеской любви будет морально обязательным. Такова, например, ситуация, когда уже имеющееся обязательство исключает подобную любовь. Это обязательство может быть связано с уже существующей любовью, и тогда это требование верности — отказаться от любви такого же рода; или это может быть обязательство, связанное с обетом. Но могут быть и случаи, когда мы хорошо понимаем, что человек, завладевший нашим сердцем, представляет для нас большую опасность, что он может неблагоприятно повлиять на нашу нравственность или веру. В этом случае мы морально обязаны противиться такой любви. Если человек, которого мы могли бы полюбить, представляет опасность для наших отношений с Богом, мы не должны допускать такой любви.

То же самое относится и к дружеской любви. Если в ней не существует аналогичной обязанности не допускать другой подобной любви, то требование, связанное с опасным для нашей души влиянием другого человека, столь же обязательно. Мы обязаны не допускать дружбы с человеком, который в той или иной форме уводит нас от Бога.

Все эти негативные обязанности очень легко увидеть. Здесь мотив, по которому отвергается любовь, не только законен — здесь имеет место несомненная нравственная обязанность не допускать подобной любви.

Незаконные мотивы отказа от любви

Но существуют и другие, незаконные мотивы, по которым человек отказывается от любви. Естественно, мы отвлекаемся здесь от таких препятствий для любви, как жестокосердие, полное доминирование в человеке гордыни и алчности, так как такие препятствия вообще не позволяют человеку кем-то увлечься. Мы имеем в виду мотивы, по которым человек сопротивляется своей любви.

1. Душевная лень и боязнь жертвенности

Одним из них является душевная лень, избегающая любого напряжения, любого порыва. Таких людей хотя и может тронуть красота другого человека, однако они боятся жертвенности, одержимости любви, боятся быть вырванными из своего привычного жизненного ритма. Такая душевная лень встречается и у весьма старательных людей. Она не имеет ничего общего с настоящей ленью людей, пугающихся любой работы, избегающих любых усилий: их идеалом является необременительное времяпрепровождение и периферийные развлечения. Это более глубокая инертность, противящаяся любому духовному порыву, страшасьщаяся любого «самозабвения», любого душевного напряжения. Такая инертность тесно сопряжена с посредственностью. Люди, инертные в этом смысле, конечно в первую очередь избегают такого приключения, которое представляет из себя супружеская любовь — здесь увлеченность, «вырванность» из повседневного мирка, в котором человек отдается своим привычкам и где все обозримо, проявляется ярче всего: «*Herz, mein Herz, was soll das geben, welch' ein fremdes neues Leben, ich erkenne Dich nicht mehr*» (сердце, сердце, что все это означает? что за незнакомая, новая жизнь? я не узнаю тебя). Все это ужасно для инертного, посредственного человека. Однако ему чужда и всякая другая большая любовь, всякая

глубокая преданность другому человеку. Если кто-то по этой причине отказывается отдаться большой любви, хотя такой дар предложен ему, хотя красота другого человека тронула его сердце, то это, конечно, не является нравственно безразличным. Это определенно недостойное в нравственном отношении поведение. Это также одна из форм эгоизма, более того, такая инертность — это одна из форм порочности. Конечно, это не является нравственной несправедливостью, грехом, как в том случае, когда человек отказывается от ответа на нравственно значительное явление, когда он губит что-то нравственное или поступает вопреки нравственной заповеди. Нравственно негативная определенность подобного поведения не имеет такого же яркого характера нравственной несправедливости, как убийство, воровство, распущенность, прелюбодеяние, обман, предательство, злорадование, зависть. Мы отчетливо увидим это различие, если примем во внимание ситуации, в которых кто-то из-за своей посредственности и инертности отказывается предаться Богу — противится вере или истинной любви к Богу. Здесь мы имеем дело с совершенной безнравственностью, с настоящим грехом. Об этом нет речи в случае отказа от любви к человеку. Тем не менее это ярко выраженная нравственная ошибка, этого не должно быть. Нравственно неверна именно эта душевная леность. Соппротивление возникающей любви, непринятие дара любви — это нечто достойное сожаления с нравственной точки зрения и это, прежде всего, симптоматично для морального несовершенства человека.

Прежде чем перейти к вопросу о том, насколько можно говорить о нравственной обязанности отдаться любви, мы хотим рассмотреть другой вид незаконных мотивов отказа от любви. Как мы уже упоминали, с этой душевной вялостью связан также специфический страх всякого усилия. Ибо, о чем часто забывают, посредственный человек боится большого счастья так же, как большого

несчастья. Страх перед страданиями присущ всем людям и глубоко связан с человеческой природой. Он естественен — а само по себе страдание является ярко выраженным злом. Эта боязнь страданий не касается усилий вообще, она касается любого страдания, и чем оно больше, тем больше страх. Напротив, боязнь усилий как таковых, проявляющаяся в том, что человек страшится также сильного счастья, сильной радости, любых интенсивных эмоций, является признаком посредственности. Он желает оставаться в рамках своих маленьких радостей, безобидного счастья, в уютном, легко обозримом мирке, в котором он чувствует себя хозяином, но где нет неожиданностей и приключений. Такие люди избегают и большой любви. Они, конечно, могут любить разных людей, но опасаются интенсивности большой любви — такой любви, в которой им придется действительно отдать свое сердце. Они страшатся любого сильного увлечения, а также связанного с ним большого глубокого счастья. Такой страх также представляет собой нечто нравственно негативное. Конечно, он не является носителем нравственно недостойного, как зависть, злорадство или ненависть. Он не относится к явно безнравственным, греховным установкам. Однако он не является и чем-то нравственно нейтральным, как, например, отсутствие интереса к химии. Он не безупречен в нравственном отношении — это нечто несомненно нравственно негативное. С точки зрения нравственности этого не должно быть в человеке. И если кто-то в результате такой установки отказывается отдаться любви, то это будет также предосудительным с точки зрения нравственности.

2. Страх разочарования

Мотивом, из-за которого человек отказывается от предложения любви, может быть также совершенно иной страх, не связанный с посредственностью. Мы имеем в

виду страх разочарования. Такой страх, имеющий больше сходства с настоящим страхом, более благороден, чем вышеупомянутый, связанный с душевной ленью.

Люди, которым это свойственно, отнюдь не посредственны, они способны жертвовать собой и стремятся к этому, но очень недоверчивы и боятся боли разочарования, поэтому предпочитают отказаться от преданности и заключающегося в ней счастья. Это скорее трагический тип человека, в то время как посредственный человек, — неважно, что для него в первую очередь характерно — душевная инертность или боязнь усилий, — это тип ограниченного человека.

Такой страх часто связан с теми разочарованиями, которые человек уже испытал в этом отношении. Однако он может быть и результатом общей недоверчивости: он типичен для того, кто не верит в Божественную любовь. Такие люди часто страдают особой формой комплекса неполноценности и не могут представить, чтобы их кто-нибудь полюбил.

Такая установка также не является безупречной, и хотя она гораздо менее негативна, чем душевная посредственность, однако и она не должна господствовать в человеческом сердце с позиции нравственности — с этой точки зрения ее также следует преодолеть.

3. Стремление к независимости и «холостяцкая установка»

Другой типичный мотив отказа от большой любви связан со стремлением к независимости, основанным на гордыне и порочности. Мы имеем в виду людей, которые не столь эгоистичны, чтобы при случае не оказать любезность другим людям, воодушевиться каким-нибудь идеалом или принести определенные жертвы, когда дело касается их призвания, но которые не хотят связывать себя с другим человеком, не хотят никаких сердечных

привязанностей. Их идеал независимости, целиком построенный на произволе, заставляет их видеть в зависимости, возникающей в результате принесения в дар собственного сердца, досадное ограничение их свободы. Как мы уже знаем, это не та зависимость, что связана с обязанностью заботы о другом человеке, поскольку эти люди не видят никакого ограничения своей независимости в заботе о других, которая связана с их профессиональной деятельностью. Когда они должны заботиться о других в качестве врачей, чиновников или учителей, они часто делают это очень ответственно. Ведь это их свободно выбранная профессия. То, что их прежде всего пугает, это не зависимость долга, заботы о других, а та зависимость, что проистекает из их собственной любви, из того, что их счастье будет зависеть от любимого человека, что его радости и печали будут их радостями и печалью. Они не могут отказаться от независимости души, независимости их личной жизни. Этот идол независимости, очевидно, вырастает из гордыни и порочности — нельзя не видеть его нравственно негативного характера.

Специфическую форму этого стремления к независимости мы видим также в позиции холостяка. Мы не утверждаем, что каждый холостяк занимает такую позицию. Напротив, мы имеем в виду определенный холостяцкий идеал, о котором говорили в главе IX.

Он заключается в наслаждении независимостью своей личной жизни, в отказе от специфического вида преданности, заключающейся в любви между полами и особенно в браке, преисполненном глубокой супружеской любви. Желанная независимость здесь — это прежде всего возможность быть полностью предоставленным самому себе, отказ от этого уникального душевного самопожертвования, вообще от самоотверженной жизни. Она специфическим образом противостоит браку, но также и всякой настоящей любви, в которой человек

дарит свое сердце другому. У такого типичного холостяка может быть много периферийных любовных связей. Пугаясь любого «самозабвения» в высоком смысле этого слова, любого «святого безумства», одержимостью вещами, которые больше нас, возвышают нас, — он в то же время не обязательно пугается увлечения, авантюры, если только она не связана с каким-нибудь обязательством, если она не предполагает душевную преданность, если он может отказаться от этого увлечения, когда ему вздумается.

Любопытно сравнить такую холостяцкую позицию с позицией того, кто вступает в брак не отдавая своего сердца другому и кто считает свою жену продолжением себя самого. Ведь подобный брак не содержит в себе ничего такого, что противоречило бы идеалу холостяка. В нем отсутствует жертвенность, душевная преданность, проистекающая из любви зависимость. И все же наш холостяк предпочтет домохозяйку и случайные любовные связи, поскольку ему чужды даже формальные обязательства, накладываемые браком и тогда, когда солидарность с супругой имеет характер не любви, а просто расширенного «я». Формальные обязанности, права супруги на него — уже это слишком обременительно для его идеала независимости. Человек, который видит в супруге только продолжение собственного «я», должен быть довольно примитивен и груб, что не обязательно является чертой характера вечного холостяка. Последний может быть слишком добр, тонок, глубок, чтобы считать достойной целью такой брак, в котором другой человек является своего рода собственностью. Этим объясняется, почему такой тип холостяка пугается брака в любой его форме.

Очевидно, и такая позиция не является нравственно безразличной. Она не является нравственно нейтральной подобно увлечению спортом. Хотя и невозможно усмотреть что-то негативное в том, что человек считает себя неприспособленным к браку, что в нем отсутствует

орган для супружеской любви, тем не менее такая позиция, когда и при имеющей место глубокой симпатии и душевной способности к супружеской любви человек отказывается от последней и прежде всего от вытекающего из нее брака, чтобы тем самым сохранить свои холостяцкие привычки, представляет собой нечто несомненно нравственно ущербное, как и другие вышеупомянутые внутренние препятствия.

*Ситуации, в которых принятие любви и
ответная любовь нравственно
«предписаны»*

Теперь возникает вопрос: можем ли мы на основании нравственной недостойности мотивов, из-за которых человек отказывается от глубокой любви, говорить о нравственной обязанности отдаться этой глубокой любви, если она объективно предложена человеку.

До сих пор мы в основном говорили о любви между друзьями и супружеской любви, но мы сказали, что аналогичным образом это касается и всех остальных случаев любви, когда человек действительно отдает свое сердце, к какой бы категории ни относилась данная любовь.

Могут возразить: проблема обязанности любить в родительской любви и в любви детей к родителям совершенно иная — и даже в любви между братьями и сестрами она иная, чем в дружеской или супружеской любви. Поскольку в этих видах любви речь идет о ситуации, когда связь с другим человеком вначале возникает не в результате любви, а вследствие предшествующего объективного положения вещей, то наш вопрос не может быть здесь поставлен. — Это без сомнения верно, но это совершенно не противоречит тому факту, что и в данных категориях любви человек может противодействовать любви, в которой ему пришлось бы

отдать свое сердце, и что также и здесь возникает вопрос, не является ли нравственно обязательным не отказываться от такой любви.

Конечно, ситуация, имеющая место в дружеской и супружеской любви, когда другой человек становится моим другом или возлюбленным только потому, что я уступаю этой любви, не существует в других видах любви. Ребенок — это ребенок родителей, любят они его или нет, — и не только объективно, но и в их сознании. Родители — это родители для ребенка, брат или сестра — это брат или сестра для человека независимо от любви. Отношение общности конституируется здесь не в результате любви. Оно обусловлено объективными факторами, так что человек открывает для себя его существование, предстает перед нами *ab ovo* как связанный с нами такими отношениями и как таковой претендует на нашу любовь. Поэтому, по всей видимости, вопрос о том, обязаны ли мы любить наших родителей, детей, братьев и сестер, равнозначен вопросу: обязан ли человек любить своего друга, невесту или супругу. Но это не тот вопрос, который интересует нас здесь. Мы уже упоминали о том, что этот вопрос будет рассматриваться в связи с ролью верности в любви. Мы же здесь спрашиваем: существует ли обязанность уступить любви, когда нам предложена подобная любовь, предложена в том смысле, что мы встречаем человека, красота которого задела наше сердце и которого мы могли бы полюбить. В случае любви между полами это такой момент, когда еще не существует отношения общности с другим человеком, т. е. это вопрос о том, будет ли он помолвлен со мной, вступит ли со мной в брак. Более того, это тот момент, когда я получаю первое «приглашение» к любви. То же самое касается любви между друзьями. Можно ли этот вопрос ставить в отношении родительской любви, любви ребенка к своим родителям или любви между братьями и

сестрами, когда другой человек уже обладает этим статусом независимо от моей любви?

Мы увидим, что такой вопрос ставить можно, если мы дифференцируем понятие обязанности любить.

Во-первых, под такой обязанностью можно понимать обязанность мягкого отношения, соответствующего особому характеру объективной связи. В любви детей к своим родителям это будет почтительное, полное доверия и послушания поведение, чувство солидарности, внимательность, одним словом — поведение, которое своей мягкостью отвечает тому, как следует относиться к родителям как таковым. В случае родительской любви это будет ответственная забота, глубокая солидарность, нежное внимание к ребенку, готовность к особым жертвам ради него, та создаваемая вокруг ребенка атмосфера благожелательности, в которой он чувствовал бы себя в безопасности. В братской или сестринской любви — это солидарность, доверительность, нежная забота о братьях или сестрах как таковых. Все это — а это немало — можно понимать под любовью, когда мы говорим об обязанности любить.

Но под любовью можно понимать и дар своего сердца, преданность, благодаря которой другой человек становится центром нашего собственного существования, необыкновенное восхищение и сочувствие к человеку, который по меньшей мере стал источником нашего земного счастья среди других людей.

Вопрос об обязанности любить в первом смысле не может быть с одинаковым правом поставлен как в отношении родительской, братской любви и любви детей к родителям, с одной стороны, так и в отношении дружеской и супружеской любви — с другой. Это невозможно по причине различной связи любви с определенным отношением общности в обоих случаях. Не вызывает сомнений, что в случае родительской, братской любви и любви ребенка к родителям существует нравственная обязан-

ность в этом смысле. Существует нравственная обязанность относиться к другому человеку так, как того требует данная объективная общность, ее логос. Как уже сказано, ситуация в супружеской и дружеской любви не является аналогичной — разве только в форме верности любви, которая уже существует — ибо без любви другой человек не стал бы моим другом или возлюбленным. Нечто аналогичное можно обнаружить лишь в браке, заключенном не по любви. Если же мы имеем в виду любовь во втором смысле — дар собственного сердца — то такой вопрос мы можем поставить в рамках любой категории любви, ибо требование любить таким образом не связано с объективным отношением общности. Предложение такой любви всегда связано с индивидуальностью другого человека, и вопрос о том, является ли обязательным отдаться такой любви, может быть поставлен и в родительской, братской любви и в любви ребенка к своим родителям. Также и здесь может иметь место сопротивление любви из-за вышеупомянутых незаконных мотивов. Конечно, мы должны будем исследовать влияние факта уже существующего отношения общности на вопрос об обязанности отдаться любви. Но в любом случае вопрос об обязанности любить в этом подлинном смысле слова может исследоваться независимо от этого.

Так как отказ уступить любви, когда нет никакого нравственного требования отказаться от нее, всегда связан с нравственно негативными мотивами, то это может склонить нас к утверждению о том, что здесь имеет место нравственное требование отдаться любви или не отказываться от нее.

Но, прежде чем с определенностью ответить на этот вопрос, необходимо сначала выяснить, действительно ли здесь имеет место альтернатива, заключающаяся в том, что, коль отказ нравственно не предписан, то, если он

воспоследует, его мотивы будут с необходимостью негативны в нравственном отношении.

Разве не случается так, что кто-то отказывается от любви по мотивам, не имеющим такого негативного характера, как упомянутые выше? Если, например, талантливый художник считает, что брак несовместим для него с полной преданностью искусству, и поэтому он подавляет в себе пробуждающуюся любовь, то этот мотив не имеет нравственно негативного характера, который имеет душевная инертность или холостяцкий идеал независимости. Мы не касаемся здесь вопроса о том, достиг ли данный художник необходимой высоты в своем искусстве и действительно ли брак несовместим с его творчеством. Достаточно того, что мотив отказа не является чем-то нравственно негативным. То же самое относится и к дочери, целиком посвятившей себя уходу за больными родителями и поэтому считающей, что ей следует забыть о браке. И если она затем подавляет в себе зарождающуюся любовь, то в этом случае мотив не является чем-то нравственно негативным. Насколько такое решение верно, это зависит от столь индивидуальных факторов, что о его правильности в общем случае ничего нельзя сказать. Итак, мы видим, что неверно думать, будто всякий раз, когда человек отказывается от дара любви — за исключением того случая, когда это нравственно предписано, — это обязательно происходит по нравственно негативным мотивам.

Но мы также видим, что в этих случаях имеет место само по себе требование принять подобный дар и не отказываться от него, которое лишь по мнению данного человека перевешивается другим, более высоким требованием. Правы они или нет, но такие люди отказываются от любви, поскольку считают, что этого требует от них служение более высокой, по их мнению, ценности, чем брак. Это однозначно свидетельствует о том, что само

по себе требование принять такой дар существует, которому человек не следует только по серьезным причинам. Конечно, в таких случаях чаще всего это ощущается как отказ от счастья, а нравственный призыв, заключающийся в этом счастье, не воспринимается таковым. Однако объективно здесь имеет место нравственно определенный призыв. В любом случае не является в нравственном отношении нейтральным то обстоятельство, ценит ли человек ниспосланное ему, принимает ли он это с благодарностью или отвергает ради какого-нибудь менее ценного блага. Если человек способен понять ценность данного блага, то принесение его в жертву более периферийному благу не будет нравственно нейтральным. Поступок Исава, продавшего свое первородство за чечевичную похлебку, не является нравственно иррелевантным. Хотя это и не является тяжелым грехом, нравственной несправедливостью в строгом смысле, тем не менее это нечто нравственно недостойное.

В нашем же случае речь идет об особом даре, принятие которого связано со многими нравственно позитивными установками. Поэтому еще усиливается нравственная значимость этого дара, т. е. предложения принять его.

Приглашение и призыв к любви

Теперь мы имеем в виду «предложение» любой значительной любви, занимающей центральное место в жизни, а не только случай зарождающейся любви между мужчиной и женщиной. Всякий раз, когда отказ следует по вышеупомянутым нравственно негативным мотивам, имеет место нравственно релевантное требование принять дар. Говоря о даре, мы сейчас имеем в виду не любовь другого человека к нам, а тот факт, что мы встретили того, кого могли бы полюбить, — дар возможности любить. Но, очевидно, это требование не находится на одной

ступени с требованием, исходящим от нравственно значительных ценностей. Оно не имеет не только характера строгой нравственной обязательности, но и характера требования, исходящего от нравственно значительных ценностей, которое не является обязательным. Ибо в отличие от этих случаев вопрос нравственности не является здесь непосредственной темой — он лишь второстепенно тематичен. Основным вопросом здесь не является *нравственный* вопрос; сама по себе тема нравственности не имеет здесь значения.

Скорее, это такой тип нравственного требования, который, например, наблюдается тогда, когда человек обладает большим талантом — художественным или интеллектуальным, — но не развивает его, более того, отвергает представляющиеся возможности его раскрыть, так как боится усилий, которые бы потребовались для раскрытия и применения таланта. Также и в этом случае имеет место несомненное требование развития таланта, которое хотя и не является нравственным требованием в узком смысле, однако имеет нравственно релевантный характер. Несмотря на то, что тема здесь не нравственная, все же это в нравственном отношении отнюдь не нейтральная ситуация, подобная той, когда мы решаем, пойти ли нам в кино или нет, причем мы предполагаем, что здесь нет какого-либо обстоятельства, которое могло бы повлиять на наше решение. Мы имеем в виду тот случай, когда речь просто идет о том, интересует ли нас кино, доставит ли оно нам удовольствие или есть ли у нас в этот момент желание его смотреть.

Случай дара и предложения любви напоминает случай призвания. Например, кто-то считает себя призванным быть священником или монахом, но не может решиться на это, поскольку опасается связанных с этим жертв.

Разумеется, этот случай совершенно отличается от нашего во многих отношениях. Во-первых, он предпола-

гает веру и может иметь место только в христианской сфере. Но если рассматривать всю проблему в целом в религиозном свете, то она приобретает совершенно новое нравственное значение. Если я вижу дар таланта в Божественном свете и рассматриваю его как доверенный мне Богом «талант» в евангельском смысле, то моя нравственная обязанность раскрыть его и извлечь из него «прибыль» совершенно отличается от обязанности неверующего. Все Божьи дары предполагают также ответственность: я отвечаю перед божественным Дарителем за то, как я принял эти дары и как использовал их.

Таким образом, также и призыв в случае предложения большой любви приобретает гораздо более нравственный характер, когда я воспринимаю этот дар как исходящий от Бога и это происходит в христианско-религиозном пространстве.

Но даже если мы воспринимаем призыв, заключающийся в предложении любви, как исходящий от Бога, то здесь все равно существует большое различие в отношении нравственной оценки по сравнению с призывом к священству или монашеству. Ибо поскольку этот призыв связан с особенной преданностью Богу, он и приобретает в результате этого несравненно большую нравственную значимость: он гораздо ближе к первопричине и источнику всего нравственного.

Тот и другой случай объединяет то, что имеет место призыв, который нравственно определен, хотя нравственное и не является темой. Однако большое различие также и в нравственном отношении заключается в том, что в случае священнического или монашеского призвания речь идет о прежде всего религиозной теме, а в любви — только о возвышенной человеческой, естественной.

Хотя мы и говорили об определенной аналогии, тем не менее оба этих случая нельзя ставить на одну доску, а также нельзя не видеть, что нравственная оценка

становится иной, когда тема религиозна. Аналогия здесь лишь в том, что в обоих случаях нравственное не является темой и все же имеет место нравственно определенный призыв.

Мы видели, какие многообразные связи существуют между естественной любовью и сферой нравственного, которые основаны как на ценностноответной функции любви, так и на ее даре и на нравственности любящего. Мы видели нравственное значение того влияния, которое оказывает большая любовь. Наконец, мы видели, что хотя сама по себе естественная любовь в собственном смысле и не может быть обязательна, поскольку она представляет собой дар, который мы не в состоянии преподнести себе сами, мы можем говорить о нравственно определенной обязанности принять этот дар и не противиться ему, если на то нет других причин.

Теперь нам осталось исследовать еще два фундаментальных отношения естественной любви к сфере нравственного: верность и *ordo amoris*. Это мы сделаем в следующих главах.

ГЛАВА XIII

ВЕРНОСТЬ

Нравственная обязанность быть верным

Вопрос об обязанности любить логически приводит нас к вопросу о верности. Даже если мы, как было показано, и не можем говорить о строгой обязанности обратить на кого-либо дружескую любовь и тем более супружескую, тем не менее существует строгий нравственный долг верности, как только возникла дружба или супружеская любовь. Это требование имеет сугубо нравственную природу. Верность вообще является центральной нравственной добродетелью, а особая верность в любви также имеет несомненную нравственную ценность. Неверность в любви, как мы уже упоминали, это нечто явно дурное в нравственном отношении.

Верность в узком и широком смысле: верность и постоянство

О верности можно говорить в широком и узком смыслах.

Верность вообще — это, как уже сказано, центральная добродетель, нравственная фундаментальная установка. Верность всегда предполагает постоянство, однако не всякое постоянство уже является верностью — хотя бы и верностью в широком смысле. О сущности

и значении постоянства мы уже писали в других книгах*. Постоянство — это нечто более общее, чем верность, оно имеет основополагающее значение для всего личного существования, для всей духовной жизни личности. Как мы показали в другом месте, постоянство является условием любого духовного роста, любого прогресса, подлинно сознательной жизни. Оно проявляется также в нравственном плане в добродетели *perseverantiae* (настойчивости). То, что мы должны упорно придерживаться всего того, что является нравственно обязательным благодаря своей ценности, также предполагает постоянство, но здесь требование постоянства исходит от ценностей. Постоянство здесь требуется не как таковое, ради него самого, а как элемент надактуального ценностного ответа.

Верность в широком смысле

Верность в широком смысле — это упорство в надактуальном ценностном ответе на существование объектов, являющихся носителями высоких ценностей. Так, например, мы говорим: «Будь верен нравственным принципам, будь верен своей религии, будь верен Богу» и т. д.

Очевидно, здесь идет речь о постоянстве, настойчивости в ценностном ответе, который я вообще должен дать. Эта верность в широком смысле является несомненным следствием обязанности, имеющей место также тогда, когда я впервые сталкиваюсь с нравственно значимым объектом. Это ясно вытекает из того, что я больше не должен придерживаться того, что оказалось ложным или не имеющим ценности. Поэтому фраза «будь верен своей религии» — неудачна, ибо я должен придерживаться последней потому, что она является

* *Sittliche Grundhaltungen*, Regensburg 1969 и *Liturgie und Personlichkeit*, Graz 1955.

истинной религией, а не потому, что я когда-то выбрал ее или вырос в ней. Это не должно быть причиной верности, как только я заметил, что моя религия не является истинной религией. Другими словами, в этом случае имеет ценность не само по себе постоянство, а только постоянство в следовании истине.

Верность в узком смысле

Напротив, в верности в узком смысле речь идет не о настойчивости и не о том, что мы вообще обязаны сделать, а о собственном источнике нравственности, о поведении по отношению к благу, к которому я не обязан проявлять интерес по нравственным причинам, но которое, поскольку я проявил интерес к нему, требует с нравственной точки зрения верности себе. Разумеется, и в этом случае я обязан отказаться от него, если заметил, что мой интерес к нему по какой-либо причине ложен или не угоден Богу.

Когда мы отмечаем верность как специфическую черту характера какого-нибудь человека, то прежде всего имеем в виду то, что связано с его поведением по отношению к другим людям, а именно то, что он на протяжении длительного времени сохраняет в неприкосновенности любовь к людям, которым он однажды ее отдал, и что он не забывает слов любви, сказанных им кому-либо, и никогда не берет их назад без веских на то оснований.

Неверный человек — это прежде всего такой человек, любовь которого проходит под влиянием новых впечатлений, симпатий к другим людям и просто с течением времени. Конечно, существует много вещей, тесно связанных с верностью, т. е. таких вещей, которые необходимы для верности, но не составляют ее сущности. Лучше всего мы это увидим, если вспомним о том, что специфическим образом характеризует неверность.

Если человек из страха или не желая ущемлять своих интересов не решается сделать то, что от него законно ожидает его друг, если он тем самым как бы отрекается от их дружбы, то хотя в этой ситуации он и неверен, тем не менее его поведение в большей степени является выражением малодушия, эгоизма и ненадежности, чем неверности.

Возможно, он по-прежнему привязан к другу, возможно, в душе он и не отрекается от дружбы и сам страдает оттого, что ему не хватило мужества вступить за друга, или оттого, что он поставил собственные интересы выше их дружбы. Конечно, верность в таких случаях предполагает проверку дружбы, но причиной того, что он не выдержал проверки, является не специфическая верность, а либо слабоволие, малодушие, либо неполная преданность, проявляющаяся в том, что он ставит свои интересы выше дружбы.

Это показывает нам, что сущность верности заключается в том, что я держу слово любви, кому-либо данное мной. Это особое слово любви, сказанное человеку, не являлось обязательным. Не был обязательным сам по себе данный ценностный ответ. Но как только я произнес это слово, появилась нравственная обязанность «не забывать» его, не дать ему потерять силу. В этой обязанности и заключается специфика верности.

В этом проявляется определенное сходство верности с соблюдением данного обещания, с обязательствами, вытекающими из социального акта. Аналогия состоит в том, что здесь также не идет речь об обязательствах, существующих без моего согласия и основанных на сущности объекта и его ценности, когда, следовательно, верность является элементом необходимого надактуального ответа.

Я не обязан давать обещание, заключать контракт. Но если я сделал это, то из моего добровольного решения

вытекает объективный, защищенный от моего произвола долг — придерживаться взятых обязательств и выполнять заложенные в них требования.

Однако эта аналогия не должна скрыть от нас различие между двумя этими случаями. Следование добровольно взятым на себя обязательствам еще не является специфической верностью в собственном смысле слова. Это прежде всего надежность, добросовестность. Конечно, верность предполагает и их. Мы ожидаем от друга, что он будет выполнять данные нам обещания. Но человек, который очень надежен во всем, за что он отвечает, еще не является специфически «верным». Он похож на верного тем, что на него можно положиться. Но существует тип специфически добросовестного и абсолютно надежного бюрократа, чье сердце совершенно черство, в жизни которого любовь не играет никакой роли, и он поэтому никогда не признает реальными и значимыми обязательства, вытекающие из взаимной любви. Такой человек не является специфически верным в узком смысле этого слова.

Но здесь следует различать следующее: если верность связана с содержанием обещания, то это прежде всего добросовестность, а не собственно верность. Но если речь идет о личном обязательстве, вытекающем из социального акта, как в случае опекунства или отношения вассала к своему сюзерену, то здесь можно говорить о верности. Более того, эти личные обязательства даже не обязательно должны проистекать из социального акта, они могут быть основаны и на объективной связи, как в случае отношения родителей к ребенку или ребенка — к родителям. Но здесь нашей темой не является и такой вид верности. Мы не намереваемся здесь исследовать сущность верности как таковой и все ее различные типы — нас интересует только верность, связанная с любовью.

*Специфическая верность как
постоянство в любви*

Интересующая нас здесь специфическая верность касается, во-первых, только отношения к другим людям и, во-вторых, в этих рамках — только постоянства в любви. Она является верностью «слову» любви и солидарности с ним и со всем, что содержится в логосе этих отношений. Это может быть тесно сопряжено и с социальными актами. Связь «верного» слуги со своим господином чаще всего бывает и результатом социального акта, если эти отношения, что было правилом в прежние времена, не переходят по наследству. Но эта «верность» связана не с выполнением обязанностей слуги — последнее касается верности долгу, добросовестности и надежности слуги — она прежде всего есть постоянство в преданности, солидарности и любви к господину. Разумеется, с постоянством в солидарности с господином, в преданности ему рука об руку идет все то, что является результатом социального акта.

Высочайший пример верности подчиненного дан в образе Курвеналя в вагнеровской опере «Тристан и Изольда». Это безоговорочная солидарность из любви и уважения, из веры в любимого господина, из безусловной преданности ему.

Типичный пример верности можно встретить и в отношениях между учеником или последователем и мастером. Мы опять не имеем в виду случай, когда приверженность как таковая является нравственно обязательной, как это имело место в отношении апостолов к Христу. Они были обязаны следовать Христу как епифании Бога. Мы имеем в виду тот случай, когда приверженность хотя и основана на ценностном ответе, но не является нравственно обязательной. Можно различать верных и неверных людей среди сторонников Гая Гракха, среди

учеников Сократа или среди учеников какого-нибудь большого художника — Гете, Леонардо да Винчи, Вагнера и др. Верными являются те, кто, преодолевая все колебания, неизменен в своей любви и преданности учителю, если, разумеется, неприятие позиции учителя не становится нравственным долгом в результате того, что ученик обнаружил ее недостойность или сам мастер изменил своим идеалам.

О верности можно говорить и в отношении последователей святого, если их приверженность касается вещей, характеризующих своеобразие его пути, а не ценностного ответа на его святость, который является нравственно обязательным*.

В отношении чужого человека или, тем более, врага предательство имеет другой смысл. Это, скорее, западня, заманив в которую человек мог бы впоследствии причинить другому вред. Этот вид предательства не связан с понятием неверности. Даже злоупотребление доверием, которое мне оказал посторонний, не может рассматриваться как специфическая неверность. Специфической кульминацией неверности может быть только предательство по отношению к тому, с кем нас связывают близкие отношения, будь то друг, учитель или господин, кто рассчитывает на нашу

* Кульминацией неверности является предательство. Хотя, как мы видели, сюда добавляются и многие другие элементы нравственно недостойного, все же предательство одновременно является диаметральной противоположностью верности. Естественно, мы имеем здесь в виду предательство друга или человека, который находится с нами в особых отношениях, а не предательство по отношению к постороннему. В том и другом случае слово «предательство» имеет разный смысл. Мы становимся предателями в затронутом здесь смысле тогда, когда употребляем во зло доверие к нам друга, господина, учителя и тем самым наше поведение вступает в кричащее противоречие с полной лояльностью по отношению к другому человеку.

лояльность, кто доверился нам в силу связывающих нас отношений.

Мотивом предательства не обязательно является специфическая неверность, это, как мы уже видели, может быть малодушие или эгоизм.

Постоянство как условие и характерная черта верности

Мы лучше уясним себе сущность верности в узком смысле, если вкратце остановимся на различных условиях этой добродетели. Первым условием, на значение которого для верности мы уже указывали, является постоянство. Люди, которые живут данной минутой, так что прошлое для них как бы не существует, несмотря на всю его важность, несмотря на то, что оно обращается к надактуальному постоянству, неспособны также и быть верными. Даже если они любят кого-то, пока находятся в обществе этого человека, даже если он играет большую роль в их жизни, стоит им только оказаться в другом окружении, попасть под влияние новых впечатлений, как они забывают о существовании любимого человека, поскольку настоящее имеет для них незаконное преимущество. Преимущество имеют и весьма периферийные впечатления в силу того, что они связаны с настоящим моментом. У таких людей атрофируются все надактуальные установки, даже вся надактуальная сфера их души.

Такое непостоянство делает их неспособными к любому виду верности — в том числе и к верности в самом широком смысле. Но оно делает людей — и именно это интересует нас в нашем контексте — неспособными и к верности в их отношениях с другими людьми. Однако непостоянный в меньшей степени неверен, чем неспособен к верности. Он ведет себя как неверный, но причиной здесь является его общий формальный недостаток, атрофия части его личности, которая делает

невозможной верность и поэтому представляет собой в большей степени отсутствие верности, чем типичную неверность. Общее формально непостоянство, делающее человека неспособным к верности, не имеет ярко выраженного безнравственного характера. Оно является общей атрофией. Но это не означает, что человек не отвечает за это и не может противодействовать этому с помощью своей свободной воли, хотя бы и косвенным образом. Однако у многих людей такое непостоянство является следствием их периферийного существования, распущенности. Многие люди непостоянны из-за своей инертности. Они плывут по течению и избегают любого принципиального решения. Они слишком ленивы, чтобы быть способными к реальному сотрудничеству; они не живут как самостоятельные полноценные личности, они дрейфуют от одного впечатления к другому. Такой тип непостоянства несомненно предосудителен в нравственном отношении. Мы несем полную ответственность за такое непостоянство. Поэтому оно является не только причиной отсутствия верности, но и источником неверности.

Такие люди глухи к обязательствам, связанным с переживаниями, к любым призывам ценностей. Они живут только текущим мгновением, так как намеренно отвернулись от надактуального.

Это один из источников неверности. Поэтому верность требует того, чтобы человек не отдавал незаконного предпочтения текущему моменту или настоящему, чтобы он ясно осознавал требования объектов, являющихся носителями высоких ценностей, чтобы он видел обязательства, вытекающие из любых глубоких взаимоотношений, чтобы он не убегал на периферию и не отказывался от надактуальных установок.

Идет ли речь о глубокой дружбе или о супружеской взаимной любви — в любом случае верность требует, чтобы ни временное отсутствие любимого человека, ни привлека-

тельность новых впечатлений не меняли что-либо в актуальности любви и тем более не приводили к «забвению» любимого.

На верность не должны влиять ни динамика настоящего, ни отсутствие любимого, ни преимущество «нового», «необычного».

Истинная верность с необходимостью предполагает глубокий характер. Поверхностный человек — человек, которому не свойственны глубокие переживания, не понимает требования любви быть верным и не способен быть постоянным в любви в калейдоскопе актуальных ситуаций. Решающую роль в верности играют надактуальные установки, а у того, кто существует на периферии, роль надактуальной жизни угасает.

Истинная верность и псевдопостоянство

Это будет еще понятнее, если мы отделим истинную верность от псевдопостоянства. Мы имеем в виду «постоянство», связанное с обыкновенной привычкой: упорство из лени. Есть люди, в жизни которых столь доминирует привычка, что они чувствуют себя хорошо только в привычном для них и момент привычного играет для них большую роль, чем содержание. Приносит ли что-то счастье или, наоборот, угнетает, является ли красивым или безобразным, интересным или скучным — все это отступает на задний план по сравнению с вопросом о том, привык к этому человек или нет. Такие люди боятся всего нового, необычного и поэтому они и верны обязательствам, которые однажды взяли на себя — не потому, что они понимают их подлинный смысл, а просто потому, что постоянство легче переносится их ленью, потому что они пугаются всего нового и непривычного. Такое постоянство совершенно не связано с глубиной характера — как раз напротив, эта необоснованная, незаконная роль привычки мешает им стать глубокими. Они

также существуют на периферии, как и люди, кидаящиеся от одной «новизны» к другой, для которых решающее значение имеет не ценность, а «новизна».

Истинную верность характеризует также сосредоточенность. Постоянство верного диктуется сущностью истинной любви, он видит предательство любви в любой форме неверности, он ощущает глубокое счастье любви, которое может быть пережито только в самой глубине души.

Другие, специфические черты верности

Верность и неподверженность влияниям

Другой отличительной чертой верности является неподверженность влиянию других людей, влиянию их отношения к человеку, которого мы любим. Естественно, мы имеем здесь в виду не те случаи, когда другой человек обращает наше внимание на то, что мы заблуждаемся в отношении того, кого мы называем своим другом или любим супружеской любовью. Если речь идет о фактах, сообщаемых нам другим человеком и касающихся того, что сказал или сделал наш любимый, которые противоречат нашему представлению о нем, то решающим здесь будет то, кто нам это сообщает, надежный ли он человек и сообщает ли он нам это из любви к нам. Не слушать таких замечаний, игнорировать их было бы не неподверженностью влияниям, а страусиной политикой. Конечно, то, что мы узнали о любимом человеке, не может заставить нас отвернуться от него. Однако мы должны потребовать от него объяснений и выяснить, соответствует ли переданное нам действительности, является ли это только случайностью или свидетельством того, что мы ошиблись в нем. Решающим во всем этом вопросе является то, насколько глубоко мы знаем любимого человека, подтверждалось ли вновь и вновь наше представление о его внутреннем благородстве, имели ли мы возможность действительно узнать его сущность во

всех ее положительных качествах и недостатках. Мы скоро еще вернемся к этому.

Поэтому здесь идет речь о том, чтобы установить тот вид неподверженности влиянию, который существенным образом касается верности.

Мы имеем в виду подверженность влиянию, свойственную, во-первых, людям, на которых мнение других о любимом ими человеке производит впечатление не в связи с приводимыми доводами, а потому, что мы вообще подвержены незаконному влиянию со стороны других людей и их мнений. Это относится прежде всего к людям, которых мы охарактеризовали в другом месте как суггестивно зависимых. В радикальном случае, когда рациональная мотивация совершенно вытесняется чисто динамическим влиянием человека, отличающегося своим витальным превосходством, мы можем говорить о том, что люди, подверженные такому влиянию, вообще неспособны любить. Ибо любовь предполагает ответ на существование другого человека, т. е. рациональную мотивацию его сущностью. Но здесь мы имеем в виду людей, которым лишь в незначительной степени свойственна подобная суггестивная зависимость. На любовь таких людей другие люди оказывают влияние только динамикой своих слов.

«Внутреннее зрение» верности

Особую роль играет такое влияние, которое выставляет внешнюю сторону любимого человека в ложном свете, которое апеллирует к нашему «внешнему зрению». Мы уже неоднократно писали об этой большой опасности «внешнего зрения». Это типичное непонимание другого человека, оно противоречит любви. Любовь по своей сути — это «внутреннее зрение». Стремление «судить по внешности» присуще каждому человеку. Он особенно предрасположен к этому, когда скатывается на периферию, когда его чувства мельчают.

Апеллируя к «внешнему зрению», мы можем заставить любящего воспринимать смирение любимого как «рабскую покорность», его целомудрие как глупость, его принципиальную верность как педантизм или даже как признак посредственности, его стремление к истине как высокомерие и фанатизм. Нет никакого сомнения, что можно уронить в глазах любящего друга или любимого, если говорить о нем то, что нарушает сложившийся образ, покрывает его налетом. Это относится также к таким качествам любимого человека, как его физическая красота. Можно разрушить очарование красоты какой-нибудь неудачной шуткой, сказав, например, что у человека слишком длинный или короткий нос, что видны следы увядания или что это только свежесть молодости и т. д.

Верность требует, чтобы человек был нечувствителен к такого рода влияниям, чтобы никакой третий человек, апеллируя к нашему «внешнему зрению» (исходя из того, что имеет место в действительности, но при этом искажая это), не оказывал влияния на наше отношение к любимому. Такую верность предполагает истинная любовь, истинный облик любимого человека, открывшийся нам во «внутреннем зрении». И этой верности свойствен ярко выраженный нравственный характер и сияющая красота.

Готовность к жертве и верность

Следующей чертой верности является готовность к жертве. Чем я готов пожертвовать ради друга или любимого человека? На первый взгляд, это не относится к верности в собственном смысле, а, скорее, является признаком интенсивности ценностного ответа. Насколько установка ценностного ответа возобладала в человеке надо всем остальным, какие жертвы он готов принести, чтобы только осуществить ценностный ответ или оказать благодеяние, помочь другому? Поэтому в любви к ближнему речь не может идти о верности: вспомним,

например, о героических поступках святых. Но если речь идет о естественной любви — прежде всего, о друге или возлюбленном, жене или муже — то хотя вначале эта готовность жертвовать собой и является признаком масштаба и силы любви, однако, помимо этого, в безоговорочной преданности любимому человеку заключается ярко выраженная верность. Пенелопа являет собой прекрасный образец верности. Все притязания женихов разбиваются о ее любовь к Одиссею. Она непоколебимо верна своей любви к нему, своему обязательству перед ним, несмотря на его длительное отсутствие, несмотря на домогательства окружающих ее женихов.

Леонора из бетховенского «Фиделио» хотя и являет собой пример героических усилий любви, но в своей преданности этой любви, в неуклонных попытках спасти своего возлюбленного и вновь обрести его заключается также торжествующая верность. Воплощением глубокой верности является также и преданность, упорство, нестигаемые попытки спасти любимого человека, воссоединиться с ним, каким бы трудным и безнадежным это ни казалось.

Верность и надежда

Мы подошли к следующей черте верности: ее связи с надеждой. Мы уже неоднократно видели — прежде всего в главе III — важную роль надежды в любви. Но надежда также сопряжена с верностью. Верностью отмечена также и надежда на то, что мы преодолеем все препятствия, чтобы соединиться с любимым человеком. Одна моя знакомая, жившая в очень счастливом браке, попала в тяжелую автомобильную катастрофу. Она несколько месяцев находилась в коме. Серьезные повреждения мозга, полный паралич, казалось, свидетельствовали о том, что это безнадежный случай. Врач сказал мужу: ее здоровье никогда полностью не восстановится, поэтому, даже если она в скором времени не

умрет, вы должны будете отдать ее в приют для неподвижных больных. Но муж не хотел об этом и слышать. Он просиживал каждый день после работы по пять часов у ее постели и говорил, что ни в коем случае не бросит ее и, если она будет жива, возьмет ее домой. Она выжила и через восемь месяцев возвратилась домой, вначале сильно парализованная, однако в полном сознании, и после трогательного ухода за ней со стороны мужа и детей в течении последующих месяцев она даже вернула свою трудоспособность.

Поведение этого человека, без сомнения, является волнующим примером верности — а также и силы его любви, самоотверженности и вообще свидетельствует о его необыкновенном моральном облике. В такой верности, непоколебимой преданности нельзя не увидеть важной роли надежды. Разумеется, такая надежда предполагает веру в Бога. Этот человек является также и благочестивым христианином.

Верность и вера в любимого человека

Но верность также имеет внутреннюю связь с верой в любимого человека. Мы уже говорили раньше о кредите любви.

Этот кредит любви предполагает веру в любимого человека, верность тому сияющему образу, что открылся нам. Эта вера может быть так сильна, что, если речь идет о человеке, чье величие и нравственное благородство очевидно, ее не смогут поколебать даже якобы несомненные свидетельства его тяжелых моральных проступков. В этом случае мы говорим: «Никогда не поверю, что этот человек мог совершить такое». Мы приводим этот крайний случай, касающийся не только любви, но и уважения, которое мотивировано неоднократно подтвержденными высокими добродетелями, основано на них, для того, чтобы пролить свет на контекст преданности, верности, «неоставления» другого.

Ложная «верность»

Однако здесь необходимо решительно подчеркнуть, что может быть и ложная верность. Любая приверженность религии, принципу, обычаю или человеку вне зависимости от того, истинна ли эта религия, принцип, хорош ли обычай, является ли человек настоящим другом или достоин ли он в действительности нашей любви — есть ложная верность. Здесь действует общий принцип, согласно которому я не имею права отделять поведение от объекта, его ценности, от требований, исходящих от него. Как только я это делаю, оно лишается своего содержания, теряет смысл, и я не могу интерпретировать его в терминах хорошего и плохого. Бессмысленно восторженно восхвалять, не зная, к какому объекту это относится. Бессмысленно восхвалять непоколебимые убеждения, если не знать, связаны ли они с истиной или заблуждением. Точно так же нельзя оставаться привязанным к человеку из ложной преданности, когда мы ясно видим, что мы ошиблись в нем, что он не является тем, за кого мы принимали его — или, тем более, когда мы не сомневаемся, что он лицемер, предатель, изменный, подлый человек.

Очевидно, здесь идет речь только о верности в естественной любви, прежде всего в дружбе и супружеской любви. В этом случае любовь есть ценностный ответ на конкретную индивидуальность, на целостную красоту данной индивидуальности. И если эта индивидуальность оказывается не той, за которую я ее принимал, если я ясно вижу, что я находился во власти иллюзий, то я, хотя и обязан продолжать любить ее в смысле любви к ближнему, однако ни в коем случае не должен считать себя обязанным продолжать ее любить дружеской или супружеской любовью. Я должен наоборот стараться освободиться от такой любви.

Если человек не может решиться на такой поступок, то это или страусиная политика, не имеющая ничего общего с верностью — он боится разочарования и связанных с ним страданий — или ложное убеждение в том, что не быть преданным в данном случае — это бессердечие и преступление против *caritas*. Это смешение ситуации любви к ближнему и рациональной мотивации любой дружбы и тем более отношений, основанных на супружеской любви. Такое смешение лишает подлинности наше поведение в дружбе и супружеской любви. При этом мы находимся в плену иллюзий другого рода. И то и другое ни в коем случае не является верностью*.

После этого краткого рассмотрения сущности верности в нашей любви к какому-либо человеку мы обратимся сейчас к требованиям верности в каждой из категорий естественной любви. Поскольку требования верности в значительной степени зависят от логоса соответствующих отношений, мы рассмотрим эти требования в отдельности в каждой из категорий. Это еще лучше продемонстрирует нам, насколько тесно связано требование верности с любовью и насколько ярко проявляется в верности важная связь любви с нравственностью. Ибо следует еще раз повторить, что истинная верность есть сугубо нравственная добродетель.

* Здесь не может иметь силы возражение, что в случае любви к ближнему я должен быть предан другому человеку, что бы он из себя не представлял — пусть даже Божьего врага, изверга. Это не может быть возражением вышесказанному, поскольку, как мы видели в главе XI, *caritas* сама по себе является носителем высоких нравственных достоинств и заключается не в ценностном ответе на существование какого-либо человека, а в ценностном ответе на существование Христа, на бесконечную Святость, на Слово, ставшее плотью, и если она актуализируется в любви к ближнему, то представляет собой ответ на онтологическую ценность подобия Божьего, которое не может окончательно разрушить в себе даже самый великий грешник.

Верность и исключительность

Вопрос о верности или неверности также связан с вопросом об исключительности любви. Но прежде всего мы должны различать два различных вида исключительности. Первый существует только в супружеской любви. Мы уже указывали на него в разных местах. Невозможно любить двух людей одинаковой любовью. Свойства этой любви не позволяют, чтобы она жила в нашем сердце одновременно к двум разным людям. Невозможно также, чтобы мы любили одного человека более сильной супружеской любовью и одновременно любили другого, хотя и менее сильно. Исключительность связана здесь не с силой любви, а с ее категориальным характером.

Такая исключительность — это не просто то, что должно быть, — любить такой любовью одновременно двух человек фактически невозможно. Требование же верности связано с тем, чтобы человек был постоянно предан одной любви и не отказывался от нее ради другой.

Напротив, другой вид исключительности связан не со свойствами любви, а основан на ее силе. Во всех категориях любви может быть ситуация, когда человек любит определенного партнера больше всего остального. Это может быть мать, отец, дочь, сын, брат, сестра или друг, играющие главную роль в нашей жизни, которых мы любим больше всех остальных, которым мы целиком отдали свое сердце, коль скоро речь идет о людях. Здесь не имеет никакого значения категориальный характер соответствующей любви, это просто любовь, достигающая такой силы, что мы отводим данному человеку исключительное место в нашем сердце. Неоспоримое первенство этого человека в нашем сердце также связано с исключительностью, но, как нетрудно видеть, с исключительностью совершенно другого рода. В этом случае также невозможно отвести одно и то же место в нашем

сердце двум разным людям, хотя бы и по разным причинам. Здесь исключительность обусловлена силой любви как таковой, в то время как вполне возможно любить нескольких людей качественно одинаковой любовью, но в различной степени. Естественно, встречаются люди, которые не способны любить кого-либо столь сильной любовью как таковой. Ни в одной из категорий любви, за исключением супружеской, не существует качественной исключительности. Но также и исключительность, связанная с силой любви как таковой, имеет место только в случае наивысшей ее силы. Во всех остальных случаях родители могут любить своих детей в равной мере. Любовь к одному из детей не обязательно ослабляет любовь к другому ребенку. Точно так же можно в равной мере любить нескольких друзей.

Нетрудно видеть, что исключительность в двух своих аспектах, связанных со свойствами любви и ее силой, имеет большое значение как для верности, так и для неверности в различных видах любви. То, что представляет собой неверность в супружеской любви, не является неверностью в любви между друзьями и т. д.

Необходимо отметить еще один момент, прежде чем мы перейдем к требованиям верности в каждой категории любви в отдельности. Верность всегда требует только того, чтобы без веских на то оснований не брать назад данного любовью слова, не позволять ослабевать любви. Она не требует давать больше того, что уже было однажды дано. Верность не требует возрастания любви. Возможно, и существует обязанность усиливать свою любовь, в том числе и в категориях естественной любви. Всякая глубокая любовь должна усиливаться со временем, становиться содержательнее и глубже, но это требование не связано с верностью.

Рассмотрение требований верности в различных видах естественной любви неизбежно сопряжено с

вопросом о том, в каких случаях имеет место неверность. Позитивное здесь невозможно полностью отделить от негативного. Демонстрацию того, какие требования ставит верность при тех или иных отношениях, невозможно отделить от показа того, что именно является неверностью в том или ином виде любви.

Если мы прежде всего сосредоточимся на верности в супружеской любви и в дружбе, то на это имеются достаточно веские основания.

Образно говоря, родиной верности являются именно эти отношения. Мы говорим о верном друге, и этот эпитет имеет здесь особое значение. Он напрашивается здесь гораздо больше, чем в отношении матери, сына или сестры.

Вопрос о верности напрашивается и в отношении супругов, хотя здесь термин «верный» имеет другой, специфический характер.

Но мы не принимаем здесь во внимание супружескую неверность, о которой говорили в главе XII (в ее первой части). Мы уже обсуждали это в других книгах. Здесь мы ограничимся требованиями, вытекающими из взаимной любви как таковой*.

Верность в любви между мужчиной и женщиной

Типичный случай неверности в такой любви — это лишение ее одного человека и ее обращение на другого. Мы видели, что невозможно любить такой любовью одновременно двух людей. Если я обращаю ее на другого человека, то неизбежно лишая ее первого. Объяснение, заключающееся в словах: «я тебя больше не люблю»,

* Неверность в браке относится не только к любви и вытекающим из нее обязательствам, но также и к обязательствам, связанным с согласием и его реализацией.

сказанных человеку, которого мы любили до этого, уже имплицитно содержится в словах, которые я могу сказать другому человеку: «Я люблю тебя», причем любовь в обоих случаях, естественно, означает супружескую любовь.

Если я полюбил такой любовью другого человека, то другого человека я не просто меньше люблю — я его вообще больше не люблю супружеской любовью.

Правда, неверность прежде всего заключается в лишении человека любви, в прекращении любовного интереса к человеку, которое означает взятие назад слова, данного этой любовью. Все это может иметь место уже тогда, когда любовь прекращается по какой-нибудь другой причине, не связанной с любовью к другому человеку. Однако этот случай неверности, связанной с «новой» любовью, который мы уже обсуждали в главе XII с другой точки зрения, более серьезен. Здесь имеет место более специфичная неверность, она больше противоречит слову любви, которое было раньше дано любимому человеку. Разумеется, о неверности здесь можно говорить только в том случае, когда прекращение любви односторонне. Если оба человека перестают любить, то это не является неверностью по отношению друг к другу.

Однако даже если и не принимать это во внимание, все равно необходимо решительно подчеркнуть, что прекращение любви и обращение новой любви на другого человека является неверностью только тогда, когда это прекращение не имеет другой причины, кроме непостоянства любящего, его скатывания на периферию, что также является существенной причиной отказа от любимого ради пробудившейся любви к другому человеку. Но если любящий обнаружил, что любимый не тот человек, за которого любящий принимал его, если он ясно видит, что они не столь духовно близки, как он думал, либо сам любимый оказывается неверен или проявляет такие черты своего характера, что любящий уже не может

считать желанным брак, к которому стремятся в такой любви, — то отказ от любви будет совершенно законным и не будет означать неверность или недостаток верности. Более того, здесь совсем не будет речи о требовании верности судорожно цепляться за такую любовь, что было бы вышеупомянутой ложной верностью.

Как уже отмечалось, мы говорим здесь исключительно об обязательстве, возникающем из взаимной любви между мужчиной и женщиной. Эта взаимность предполагает не только то, что оба человека любят друг друга, но и то, что они признались друг другу в своей любви.

После помолвки возникает новое обязательство. Поскольку здесь к взаимной, высказанной любви добавляется также сознательное решение, «обещание» жениться. Конечно, потенциально уже в полностью расцветшей любви заключено желание вступить в брак, еще до всякого признания и уверенности в том, что другой человек ответит взаимностью на нашу любовь — и это, естественно, достигает новой ступени актуализации во взаимно высказанной любви. Но в помолвке ко всему этому добавляется еще обещание, являющееся источником нового обязательства. Нет необходимости подчеркивать, что в согласии на брак и тем более в его осуществлении возникает общность, которая, как уже упоминалось, включает в себе новые обязательства и требования. Однако требования верности, вытекающие из брака, не являются здесь нашей темой — нас интересуют только те, которые связаны со взаимной любовью.

Прекращение любви к одному человеку и обращение ее на другого представляет собой, как уже сказано, радикальнейший пример неверности (как мы уже неоднократно отмечали, за исключением того случая, когда прекращение любви объективно обосновано, оправданно и даже в определенном смысле обязательно).

Верный любящий не только предан своей любви тогда, когда он нисколько не разочарован в любимом человеке и не влюблен в другого, но он и избегает всего того, что несовместимо с верностью, например флирт, оказывание определенных знаков внимания другому, попытка влюбить в себя другого человека либо наслаждение всем этим, если это происходит само по себе. Все это противоречит логосу взаимной любви между мужчиной и женщиной и представляет собой определенную неверность. Если же дело зашло так далеко, что мы предпочитаем кокетничать с другим, а не быть вместе с любимым человеком, если мы наслаждаемся такой «игрой» больше, чем обществом любимого, то это несомненный признак того, что наша любовь больше не существует как нечто актуальное и, хотя она и не обязательно «умерла», тем не менее в значительной мере ослабла. Ибо такая ситуация невозможна в подлинно актуальной, живой любви.

Совсем другой «неверностью» по отношению к любимому будет тот случай, когда партнер поддается чувственному искушению и вступает в интимные отношения с другим человеком. Это чаще всего приводится как типичный пример неверности в браке. Также и эта форма нарушения брака, когда супруг или супруга не обязательно перестают любить свою половину, является типичной неверностью, не говоря уже о грехе *fornicatio* (прелюбодеяния).

Однако это касается *mutatis mutandis* и нашей проблемы, т. е. неверности в рамках союза взаимной любви до брака, даже до помолвки. Мы не говорим здесь о тяжком грехе прелюбодеяния, грехе нечистоты. Но здесь уже и помимо этого — что часто недостаточно понимается — имеет место подобная несостоятельность по причине чувственности, уступка соблазну, измена любимому человеку. Разумеется, это далеко не такой тяжелый грех даже с точки зрения верности, как измена

после помолвки или заключения брака. Однако таинство физической близости в половой любви столь глубоко, что и грех чистой чувственности представляет собой нечто несовместимое с союзом взаимной любви, «предательство» по отношению к любимому.

Это вытекает уже из того, что любой истинно любящий ощущает это как предательство по отношению к любви, как несправедливость по отношению к любимому человеку, даже если он вообще не видит всего таинства чувственной сферы и подлинного смысла физического единства, а тем самым и греха нечистоты. Но такой человек и не способен по-настоящему любить. Ибо настоящая влюбленность предполагает понимание глубокого значения и таинства физической близости, или чувственной сферы. Истинно любящий, понимающий это, может, конечно, по человеческой слабости пасть, однако он будет просить любимого человека о прощении, он будет ощущать это как кощунство, а также как предательство по отношению к любимому, не говоря уже о том, что он будет раскаиваться в этом как в грехе.

Подлинно верным будет тот человек, который не только ясно понимает это, но и борется со всеми подобными искушениями, прежде всего из любви к Богу, но также и из любви к любимому человеку. Здесь нам ярко сияет нравственная красота верности. Никакие соблазны мира сего не заставят его изменить любимому.

Совершенно очевидна нравственная ценность верности, свойственной позиции человека, который полностью осознает обязательство, связанное со взаимной любовью, и любовь которого не ослабевает в результате привычки, притупления чувств, непостоянства и, в еще меньшей степени, в результате постороннего влияния.

Но здесь следует подчеркнуть общее важное различие между вообще неверным человеком и тем, с кем это случается редко.

Как мы уже видели, весьма сомнительно, чтобы к полноценной супружеской любви был способен вообще неверный, непостоянный, морально несознательный человек. Но, с другой стороны, нельзя отрицать, что такие люди способны страстно любить некоторое время, но в новом окружении, после длительной разлуки с любимым человеком они забывают о нем и переносят свою любовь на другого. Мы имеем бесчисленные примеры такого поведения. Ярчайший пример — это Алеша в романе Достоевского «Униженные и оскорбленные». Его непостоянство и несознательность имеют психопатический характер, и он неосознанно переходит от любви к Наташе к любви к Кате. Но и замечание Гете о том, насколько прекрасно, когда угасает одна любовь и разгорается другая (в «Поэзии и правде»), указывает на неверность хотя и совершенно здоровой и незаурядной, а не специфически несознательной личности, но все же лишенной настоящего постоянства.

Но взаимная любовь между мужчиной и женщиной требует не только того, чтобы любимый человек не был ее лишен ради другого человека. Она также требует, чтобы чувство любящего не ослабевало по какой-либо причине. В первую очередь мы имеем здесь в виду тот случай, когда человек «больше», чем своего любимого, любит другого несупружеской любовью, отводит ему в своем сердце с точки зрения «любви вообще» то место, на которое претендует уже существующая супружеская любовь, которое она уже фактически занимает.

Неверность, относящаяся только к ослаблению любви, тесно связана также с проблемой *ordo amoris* (иерархии любви), которую мы будем обсуждать в следующей главе. В вопросе о том, почему я должен любить одного человека больше, чем другого, затрагиваются требования, связанные с *ordo amoris* и с верностью, хотя те и другие требования сами по себе и отличаются.

Требование *ordo amoris* любить одного человека больше, чем другого, связано, как мы скоро увидим, с видом любви, с тем словом, которое «произнесено» между двумя людьми, с объективным подчинением и т. д., в то время как требование верности всегда связано с любовью, фактически существующей между людьми.

Мы начнем наш анализ неверности, заключающейся в ослаблении любви, опять-таки с самого ярко выраженного случая, а именно с того, когда в нашей жизни начинает играть важную роль другой человек.

Если, например, ребенок неожиданно завладевает сердцем отца или матери и тем самым занимает то место, которое раньше принадлежало супругу или супруге, то в этом также заключается неверность. Но неверность заключается не в том факте, что отец или мать любят ребенка больше, чем супруга или супругу, а только в том, что у этих последних отнимается то, чем они обладали прежде. Даже в том случае, когда один из двух людей, любящих друг друга супружеской любовью, знакомится с другим человеком, которого начинает любить как друга больше всего на свете, который теперь занимает центральное место во всей его жизни, которого, другими словами, он с точки зрения «любви вообще» любит «больше», чем своего возлюбленного, — неверность имеет место только тогда, когда его любовь к возлюбленному ослабевает по сравнению с прежней, когда, следовательно, у последнего отнимается то, что у него было раньше.

Но может случиться и так, что какая-то безличная вещь, например наша работа, настолько поглощает нас, что наша любовь оттесняется на второй план и хотя не прекращается, не умирает, однако становится менее интенсивной, и, самое главное, любимый человек лишается своей центральной роли в нашей жизни.

Естественно, говорить о любви к безличной вещи в узком смысле слова можно только в некоторых случаях,

например, в случае любви к своей нации или стране. Но ведь здесь идет речь не о первом месте в сердце с точки зрения любви, а о том, что играет самую большую роль в моей жизни, что меня занимает больше всего, что мне наиболее близко. Даже то, что невозможно любить в подлинном смысле слова, например профессиональная деятельность чиновника или адвоката, может повредить любви к человеку потому, что это требует внимания, занимает наши мысли и главным образом потому, что это становится основным источником счастья. Это также может привести к ослаблению любви, особенно супружеской любви, которая по своей сути требует абсолютной сосредоточенности на любимом.

Соперничество безличной вещи, конечно, имеет совершенно другой характер, нежели соперничество человека.

Отнятие у меня принадлежащего мне и передача этого другому лицу ранит особо остро, это является предательством любви; как бы разрушается внутреннее пространство, возникшее из «я-ты»-общности любви. Отказ от этого внутреннего пространства, когда кто-то третий завладевает нашим сердцем — это источник совершенно специфического страдания.

Этого нет как при обыкновенном ослаблении любви в результате пристрастия к безличным вещам, так и при любом ее угасании вследствие привычки. Здесь нет этого оставления на произвол судьбы, этого разрушения. Но специфически угнетающее воздействие оказывает и проза жизни, от которой любовь покрывается налетом и в той или иной степени угасает. В таком угасании любви заключается что-то безнадежное. Это предательство по отношению к любви как таковой. Наше сердце ранят воспоминания о том, как нас прежде любил близкий нам человек, как много обещала наша взаимная любовь, как она требовала своего продолжения, и теперь уже невоз-

можно устремиться к нему, согреть его лучом нашей любви — наши руки ловят пустоту. Также и здесь имеет место настоящая неверность, хотя она и имеет иной оттенок по сравнению с вышеупомянутой.

Истинно любящий не поддается и такому ослаблению любви. С истинно верным человеком, представляющим собой, так сказать, идеал любящего, такое никогда не случится. Но и каждый любящий должен по крайней мере осознавать это требование любви и упорно бороться с такими тенденциями.

Этот случай «неверности», как правило, тесно связан с общей опасностью притупления чувств в супружеской любви, с определенным угасанием любви. Такая опасность, как мы уже говорили, угрожает большинству людей. Она — как угроза нашему отношению ко всем высоким ценностям — вообще заложена в природе человека. Она проявляется в нашем отношении к какому-нибудь большому делу, к полученным нами дарам, в естественной любви вообще, но особенно в супружеской любви — более того, она сказывается даже в нашей религиозной жизни. Во всем существует не только весна и лето, но и осенний или зимний период. Остаться верным зимой тому, что нам досталось весной — досталось без труда, — это совершенно общее требование, красной нитью проходящее через всю нашу духовную жизнь. *Fides* (вера) — это преданность открывшейся нам истине, а также вера в Фавор во времена духовной жажды и сохранение верности.

В притуплении чувств, ведущем к ослаблению или даже к полному угасанию супружеской любви, виновата также и духовная инертность. Вначале, когда на человека снисходит дар любви, его уносит ее порывом. Без всяких усилий с его стороны он попадает в мир высоких устремлений и напряженных чувств, однако долго находится там он не в состоянии из-за своей лени. Эта

леность часто проявляется также в том, что, как мы уже видели, человек не отваживается на любовное «приключение» и поэтому никогда не предается подобной любви. Но во многих случаях, когда инертность не зашла столь далеко, человек хотя и уступает любви, однако его вялость мешает ему удержать любовный порыв, «высокое духовное напряжение» и, прежде всего, мешает ему осуществить вклад своего личностного центра духовной свободы, необходимый для сохранения и поддержания любви. Можно сказать, что, если ему любовь не достается даром, не «навязывается», он снова впадает в такое привычное ему состояние, когда он смотрит на мир из своего домашнего угла, совершенно не стремится испытать высокий накал любви, и его инертность вполне довольна таким положением вещей.

Сопrotивление любому «забвению», снижению накала, притупляющей силе привычки, ее власти над нами — все это также является требованием супружеской любви, и того, кто выполняет его, особенно украшает трогательная, прекрасная добродетель верности.

Верность в дружбе

Как мы уже говорили, сфера дружеских отношений — это также та область, где особую роль играет верность.

По всей видимости, здесь верность как таковая в еще большей степени составляет содержание соответствующего чувства. Когда мы хвалим друга, то первым на языке появляется эпитет «верный», в то время как в отношении любви между мужчиной и женщиной мы прежде всего говорим о ее накале, глубине и силе.

Это не означает, что верность менее важна для любящего супружеской любовью и в меньшей степени основана на сущности последней — ни в коем случае, в

супружеской любви она даже более обязательна, чем в дружбе, т. е. неверность здесь имеет более тяжелые последствия, более недостойна.

Когда мы хвалим друга, мы прежде всего имеем в виду то, что мы можем положиться на него, если нам потребуется помощь, что мы можем рассчитывать на его неизменный интерес к нашему благополучию, что его солидарность с нами не подвержена ритму времени, посторонним влияниям, на ней не скажется его разлука с нами и т. д. Мы говорили в начале этой главы, что друг, не предавший нас несмотря на угрожавшую ему опасность, проявил большее моральное мужество, чем верность. Это правильно. Но здесь, помимо морального мужества в подобных ситуациях, играет определенную, хотя и не главную, роль тот тип верности, который мы сейчас рассматриваем. Эта верность тесно связана с испытанием дружбы.

Она имеет место и тогда, когда такое испытание связано лишь с продолжением дружбы во времени, а не с ситуациями, в которых требуется моральное мужество и готовность к самопожертвованию. Однако существенным здесь является то, что такая верность в меньшей степени связана с любовью как таковой, с голосом сердца, чем с солидарностью с другом, с поддержкой друга словом и делом. Этот тип верности играет выдающуюся роль во всех видах дружбы, хотя она и требует в зависимости от близости и глубины отношений и других поступков, другой, более глубокой преданности.

Такая верность похожа на ту, которая свойственна слуге, преданному стороннику. Поэтому она не совсем относится к интересующей нас здесь теме — а именно верности, сугубо связанной с любовью как таковой.

Что касается последней, то неверность здесь обуславливают те же самые факторы, что и в супружеской любви. Только здесь, о чем мы уже говорили, чрезвы-

чайно снижены требования верности — в зависимости от индивидуального характера отношений и взаимной любви.

Однако некоторые решающие различия в верности между дружеской и супружеской любовью все же необходимо выделить особо.

Во-первых, фундаментальным различием является то, что дружеская любовь не является исключительным чувством в отличие от супружеской.

Кричащая неверность в случае супружеской любви, как мы видели, имеет место тогда, когда мы обращаем свою любовь на другого и тем самым неизбежно отнимаем ее у любимого нами прежде человека. В дружбе это не является неверностью: здесь я могу полюбить нового друга, так как такая любовь может относиться ко многим людям.

Здесь я могу двум друзьям отвести одно и то же место в своем сердце, и это место даже может быть самым первым с точки зрения любви вообще. Например, я вполне могу сказать: «Я люблю этих двух людей больше всех остальных, они оба одинаково много значат для меня, они оба в равной степени ближе мне всех остальных».

По этой причине здесь нельзя говорить о неверности, когда нового друга начинают любить так же, как и прежнего, если только этот последний не лишается первого места в сердце любящего. Нет никакой неверности, пока он занимает то же самое место. Это тем более относится к тому случаю, когда новый друг не занимает первого места в нашем сердце. Если мы любим другого человека больше, чем его, то в этом также не заключается никакой неверности. Он ничего от этого не теряет, наша любовь к нему совершенно не ослабевает.

Неверность имеет место только тогда, когда наша любовь к другу ослабевает, когда привязанность к новому другу отодвигает прежнего на задний план. И здесь мы опять-таки имеем различные степени неверности.

Самым радикальным является тот случай, когда любовь к новому другу приводит к полному угасанию любви к прежнему другу, когда привязанность к нему опускается на уровень полного безразличия.

Второй ступенью неверности является тот случай, когда дружеская любовь ослабевает в результате новых дружеских отношений. А третья ступень — это когда друг, занимавший первое место в нашем сердце, уже больше не занимает его — его занимает другой, но при этом любовь к прежнему другу как таковая не ослабла.

Неверностью также является притупление дружеских чувств. Но здесь на первый план выступает необыкновенное значение специфического слова, произнесенного Богом между друзьями. Ибо в зависимости от этого слова любовь бывает столь различна, что и вопрос притупления чувств имеет совершенно разное значение в связи с той или иной конкретной любовью.

Но нет никакого сомнения, что при глубокой дружбе совершенно правомерны жалобы друга на то, что он уже не играет той роли в жизни другого человека, какую играл прежде — при условии, что здесь идет речь не об объективно обоснованном изменении этой роли, а о простом притуплении чувств. Тогда это также будет неверностью.

Нравственная добродетель верности в любви

Подводя итог, мы можем сказать следующее.

Верность тесно сопряжена с любовью. Она является специфически нравственным требованием, вытекающим из основанной на любви связи с другим человеком. Такая верность в узком смысле всегда предполагает существующие любовные узы. Она связана с сохранением любви к другому человеку. Прежде всего, она относится к любви вообще, независимо от всех категориальных

различий в рамках любви. Всякая любовь требует — и чем она глубже, напряженнее, чем более важное место занимает в нашей жизни, тем она больше требует, чтобы мы безоговорочно были ей преданны, если только нет никакой объективной причины для изменения нашего поведения, причем под объективной причиной я понимаю радикальное изменение в любимом человеке, прекращение его любви к нам либо открытие нами того, что мы заблуждались на его счет. Но мы видели также, что помимо такой верности, требуемой любовью как таковой в любом ее виде, существуют особые требования любви между мужчиной и женщиной. Однако необходимо решительно подчеркнуть, что нашей темой здесь не является верность нашим обязательствам, вытекающим не из взаимной любви, а из социального акта или объективной связи.

Такие нравственные задачи и обязательства являются предметом обществоведения или социальной этики. Нашей же темой являлась исключительно любовь.

ГЛАВА XIV

ORDO AMORIS

Ordo amoris в широком смысле

Об *ordo amoris* можно говорить в более широком смысле. В этом случае мы имеем в виду не любовь в узком и подлинном смысле, а любовь в переносном смысле. Мы имеем тогда в виду ту роль, которую та или иная вещь должна играть в нашей жизни, необходимую степень ее важности для нас, ее относительный вес, ту силу привязанности, которую мы должны испытывать к ней.

Более того, тогда это понятие охватывает весь ряд предпочтений и требований, связанных с соблюдением иерархии ценностей в нашем ответе на них. Тогда оно подразумевает общее требование предпочтения высшего низшему во всех наших действиях, в эмоциональных реакциях, в любой форме интереса*.

* Макс Шелер попытался свести всю мораль к *ordo amoris*. По его мнению, нравственным является такое поведение, когда человек поступает в соответствии с *ordo amoris*, когда он предпочитает более значительную ценность менее значительной. Нравственно предосудительным является такое поведение, когда он, напротив, предпочитает более низкое более высокому. Насколько верно то, что соответствие этому *ordo amoris* в самом широком смысле играет большую роль в морали, настолько же неверно сводить к нему всю нравственность. Об этом я подробно говорил в своей «Этике» (*Christliche Ethik*, Kap.III).

Здесь будет достаточно указать на то, что в ценностном ответе на нравственно значительный объект уже реализуется нравственная ценность, даже если в данной ситуации и не идет речь о предпочтении. Конечно, данная ценность должна быть при этом включена в объективную иерархию ценностей, и ответ на нее должен соответствовать ее рангу в этой иерархии. Однако это заложено в адекватном ответе и не предполагает никакого актуального предпочтения. Требование дать адекватный ответ исходит прежде всего от ценности объекта, а не от его отношения к другим объектам. Первичной темой является ценность, а не отношение к другим объектам. Но совершенно ложным в таком понимании является прежде всего то, что нравственно дурное сводится лишь к ложному предпочтению. Если имеет место чистый ценностный ответ, то ложное предпочтение невозможно либо оно является, в крайнем случае, чисто теоретическим заблуждением. Чаще всего ложное предпочтение либо является следствием невосприимчивости к ценностям, которая сама по себе есть недостаток, либо, по меньшей мере, обусловлено порочностью общей установки. Нравственно недостойное заключается прежде всего в отсутствии ценностноответной установки и в отношении ко всему исключительно с точки зрения субъективного удовольствия.

Ordo amoris в этом самом широком смысле охватывает следующие сферы.

Существует *ordo* — иерархия волевых усилий, которая проявляется прежде всего в активной деятельности и связана с учетом иерархии нравственно значительных ценностей. Существует также *ordo*, связанный с той ролью, которую должна играть в нашей душе какая-нибудь ценность; этот последний охватывает также субординацию, согласно которой объективные ценности должны иметь значение для человека. Это также включает в себя *ordo* любви в переносном смысле, который

касается глубины счастья, доставляемого нам ценностями. Он имеет отношение как к взволнованности, к тому, насколько глубоко нас должно волновать что-либо, так и к восторгу, восхищению, с которым мы должны реагировать на что-либо.

Наконец, мы можем говорить об *ordo amoris* в узком и собственном значении любви. В этом случае речь всегда будет идти о любви к человеку.

Вопрос об *ordo amoris* в широком смысле актуален только в отношении законных вещей. Если же речь идет о чем-то незаконном, т. е. о том, что приносит удовлетворение только нашей гордыне или порочности, оно вообще не должно иметь места. Все, что включает в себе нечто недостойное, должно играть не менее значительную роль в нашей жизни, а вообще никакой, даже если оно и приносит субъективное удовольствие. Такие псевдоблага должны быть изгнаны из нашей жизни не в силу *ordo amoris*, а потому, что они сами по себе дурны. Таким образом, *ordo amoris* в этом более широком смысле касается только нашего отношения к настоящим, законным благам. Но такой *ordo amoris* в широком смысле не является здесь нашей темой.

Ordo amoris в узком смысле

Теперь мы будем говорить только об *ordo amoris* в узком смысле, т. е. о субординации, существующей в любви в собственном строгом смысле слова, поскольку темой настоящей книги является только любовь в узком смысле. *Ordo amoris*, интересующий нас здесь, касается вопроса о том, каких людей мы обязаны любить больше, чем других.

Этот вопрос, однако, следует отделить от того вопроса, который нас интересовал в главе XII (во второй ее части), а именно: какая любовь нравственно обязательна. Как мы уже видели, обязательна любовь к Богу

и любовь к ближнему, в то время как супружеская любовь не является обязательной в этом смысле. Встретим ли мы человека, которого сможем полюбить, это зависит не от нас — и в еще меньшей степени от нас зависит наша способность вообще любить такой любовью. То же самое касается *mutatis mutandis* и дружеской любви. Как мы видели в главе XII, говорить о заповеди супружеской любви можно только в переносном смысле. Рождение такой любви — это дар, и о нравственном требовании любить речь может идти здесь только тогда, когда любовь уже возникла. От этого вопроса о том, какие виды любви обязательны, следует отделять вопрос *ordo amoris*, связанный с субординацией, которую необходимо соблюдать в отношении тех людей, которых мы должны любить.

Сразу же возникает вопрос, касается ли *ordo amoris* только обязательной любви, имеет ли смысл обязанность «больше любить» только тогда, когда имеет место заповедь любви. На первый взгляд, это кажется очевидным. Но если мы присмотримся внимательней, то обнаружим, что *ordo amoris* включает в себя также и любовь, которая сама по себе не обязательна в строгом смысле, что обязанность «больше любить» существует и там, где хотя рождение любви и не может быть «предписано», однако, когда она уже дарована, она становится заповедью по меньшей мере в широком смысле.

Если мы и отделяем вопрос *ordo amoris* от вопроса о том, какая именно любовь обязательна, то это не означает, что *ordo amoris* не подразумевает никаких нравственных обязанностей. То, что требование любить Бога больше людей представляет собой нечто новое по сравнению с требованием любить Бога, — очевидно, но оно, разумеется, в той же степени нравственно обязательно, что и последнее.

Однако даже в тех случаях, когда мне дарованы все предварительные условия любви и, следовательно, необходимость дать ответ любви является нравственно реле-

вантной только в широком смысле, тем не менее, как мы видели, соблюдение предписанной *ordo amoris* «большей любви» имеет нравственно определенный характер. Конечно, это не та нравственная обязательность, как в случае любви к Богу. Однако это все же нечто нравственно определенное, как мы уже видели в главе XII (часть вторая).

*Различные точки зрения, имеющие
значение для *ordo amoris**

Теперь нам следует задаться вопросом, какие точки зрения играют роль в *ordo amoris*, т. е. в том, что мы любим одного человека «больше», чем другого.

1. Ценностная высота объекта: объективная стоимость нашей любви

В *ordo amoris* в широком смысле первым и основополагающим фактором является иерархический ранг ценности соответствующего объекта. Общее фундаментальное правило заключается в том, что не только следует дать ответ любому объекту, являющемуся носителем высокой ценности, но и что этот ответ должен быть адекватным, соответствующим ценностному положению объекта. Это означает, что ответ на более ценный объект должен быть более интенсивен, чем ответ на менее ценный. Очевидно, что *ceteris paribus* (при прочих равных условиях) я должен больше восхищаться более великим художником, больше почитать святого, чем Сократа. Это фундаментальное правило должно распространяться на все ценностные ответы и, тем самым, на любовь. Конечно, в нашу любовь к человеку привносится так много факторов, что это требование кажется, на первый взгляд, не имеющим здесь силы. Конечно, это требование должного совершенно не означает, что каждый человек обязан больше любить какого-нибудь святого, чем свою жену,

ребенка или близкого друга. Хотя совершенно ясно, что я должен «больше» почитать святого — даже в некоем совершенно новом смысле этого слова, однако совершенно не очевидно, что я должен его больше любить. Я могу отчетливо сознавать, что какой-то человек в религиозном и нравственном отношении превосходит того, кого я люблю, и в то же время с этим сознанием не будет сопряжено требования любить этого человека больше только потому, что он выше в данном отношении. Это без сомнения верно, поскольку, как уже сказано, для силы и свойств любви имеют значение и другие факторы. И тем не менее фундаментальное требование давать на более высокую ценность более интенсивный ответ, распространяется и на любовь. Это отчетливо проявляется в том, что мы должны любить Бога больше всего остального, поскольку Бог необыкновенно превосходит всех наделенных личностным началом созданий, поскольку Он является сущностью и источником всех ценностей, поскольку все, что мы любим в других людях, является лишь слабым отражением Его величия, поскольку Он представляет собой бесконечную красоту, бесконечную святость — и поэтому мы должны не только поклоняться Ему, но и *любить* Его превыше всех созданий.

Здесь, в случае несравненного превосходства совершенно очевидно, что требование должного распространяется и на любовь и требует *большей* любви.

Но вопрос о должном играет важную роль и в любви к человеку. Вполне разумно утверждать, что один человек заслуживает большей любви, чем другой. Если, например, родители имеют двух детей, из которых один является благородным, добрым, надежным, верным, глубоким человеком, а другой — легкомысленным эгоистом, ненадежным бездельником, то, очевидно, хороший, благородный *заслуживает* большей любви. Это не связано с любовью к ближнему. Это не означает, что

именно угрожающее состояние человека, его отклонение от истинного пути, даже сочувствие, которое вызывает его нравственная ущербность, являются поводом для особо горячих молитв за него или для проявления особой заботы. Долг родителей перед ним может быть очень велик. Но хороший человек больше заслуживает любви в собственном смысле, нежного к себе отношения, приносящего радость любящему, восхищения, желания быть с ним рядом, специфического ответа любви. Он больше достоин любви как таковой и специфически родительской любви. Мы с полным правом говорим в тех случаях, когда родители по каким-либо причинам не следуют этому требованию, что очень жаль, что они не делают этого, что они должны больше любить хорошего ребенка, он гораздо больше заслуживает этого. Если они этого не делают, то напрашивается вывод о том, что они не ценят таких необыкновенных моральных и человеческих качеств своего ребенка, что они не видят различий, что они находятся в плену иллюзий или даже их любовь не чиста и в нее проникло много незаконных элементов.

Но еще отчетливее роль иерархии ценностей проявляется в любви между друзьями. Очевидно, что благородный, добрый, надежный, верный человек больше подходит для роли друга, чем ненадежный, непостоянный, мелкий, аморальный человек. Читая роман Диккенса «Дэвид Копперфильд», трудно не удивиться: как мог Дэвид любить Стирфорта и считать его своим близким другом, как мог его больше привлекать он, чем благородный, надежный Томми Трэддл! Есть люди, которых мы не имеем права называть друзьями, выбирать в свои друзья, любить дружеской любовью. Несмотря на всю нашу любовь к ним как к ближним, будет ошибкой любить их как друзей. Не завязывать дружеских отношений с дурными людьми — это даже нравственное требование. Последнее, естественно, выходит за рамки *ordo amoris*. Это

уже не вопрос о предпочтении, это очевидное требование не вступать с такими людьми в дружеские отношения. Это негативное требование не любить определенных людей как друзей также является выражением важной связи между любовью и нравственностью.

Но в связи с *ordo amoris* нас интересует, какую роль играет также иерархия ценностей и связанное с ней отношение должного в требовании *ordo amoris*. Разумеется, мы не можем сказать, что объективное положение человека на иерархической лестнице ценностей достаточно для того, чтобы любить его как друга, и что здесь не важны и другие элементы, например родство душ; мы не можем также и утверждать — если соответствующие элементы имеют место — что для того, чтобы относиться к человеку с *большой* дружеской любовью, всегда требуется его объективное превосходство.

Ведь решающим фактором также и в дружбе является то, отвечает ли партнер на мою любовь. До тех пор пока он не интересуется мной, я могу восхищаться им, уважать его, почитать и любить — однако такая любовь будет просто любовью, а не дружеской любовью, в которой также играет важную роль сознание взаимности, реальная связь между мной и другим человеком, доверие, сознание того, что меня понимают и многое другое. Пока другой человек не отвечает мне взаимностью, это будет в лучшем случае потенциальная дружеская любовь*. В этом случае мы, например, говорим: если бы я мог быть его другом; я был бы счастлив назвать его своим другом. Нетрудно видеть, какую решающую роль играет иерархия ценностей в этом случае потенциальной друж-

* Естественно, в *ordo amoris* играет определенную роль и сила ответной любви моего друга. Мы еще подробно рассмотрим этот фактор. Этот момент также может модифицировать требование, связанное исключительно с иерархией ценностей.

бы. Ведь человека очень характеризует то, каких он себе выбирает друзей и, тем более, к кому он больше тянется. Объективный ценностный статус человека, которого как друга я люблю больше других друзей, чрезвычайно характеризует мой собственный ценностный статус. Об этом и говорится в пословице: скажи мне, кто твой друг, и я скажу, кто ты.

Слова о том, что «этот человек больше заслуживает твоей любви, чем другой» имеют двоякий смысл. Во-первых, «больше» относится к заслуге, во-вторых — к любви. В первом случае это может быть сказано и в отношении супружеской любви. Например, две женщины любят одного мужчину. Он отвечает на любовь той из них, которая кажется нам менее достойной. Тогда мы говорим: «Малко, что он любит эту женщину; другая заслуживает этого больше». Здесь идет речь не о силе любви — мы просто сожалеем, что он отдал свою исключительную супружескую любовь первой женщине, а не второй. Здесь идет речь не о силе, а о «выборе» в пользу первой. Здесь «больше» относится к заслуге. Одна женщина заслуживает больше, чем другая, чтобы ее любили этой эксклюзивной супружеской любовью. В супружеской любви речь может идти только о такой большей заслуге, если мы говорим о двух или многих людях и сравниваем их с точки зрения того, насколько они достойны такой любви. Ибо, как мы уже установили, такой любовью можно одновременно любить только одного человека. Следовательно, если речь идет о супружеской любви, объективная иерархия ценностей может играть роль только в таком смысле.

В отношении же любви между друзьями вполне можно сказать, что один друг заслуживает *большей* любви, чем другой. Здесь «больше» относится к силе любви, и речь не идет о выборе в пользу одного из них, поскольку такая любовь не является эксклюзивной.

В рамках супружеской любви фактор объективной иерархии ценностей проявляется только следующим образом. Во-первых, постольку, поскольку какой-либо человек в силу своих достоинств больше заслуживает любви, чем другой, на которого она обращена. Но это уже находится за пределами *ordo amoris* в узком смысле.

К *ordo amoris* больше относится утверждение о том, что любимый такой любовью человек, например супруг или супруга заслуживают того, чтобы их любили *больше*, чем их фактически любят. Здесь «больше» относится к силе любви как таковой, к интенсивности, к накалу любви, к той роли, которую данный человек играет или должен играть в моей жизни. Здесь идет речь не о сравнении различных людей, а о требовании усиления любви как таковой, связанном с достоинством личности. И это требование имеет также и нравственный характер.

Мы еще увидим, что объективная иерархия ценностей имеет большое значение для *ordo amoris* любви как таковой. Но поскольку супружескую любовь можно сопоставить с материнской, дружеской и пр. с точки зрения просто любви, то и в ее рамках имеет значение *ordo amoris* с точки зрения объективной иерархии любви.

Однако необходимо со всей решительностью подчеркнуть, что в супружеской любви ее условием является еще очень много других факторов — гораздо больше, чем в дружеской любви — помимо личных качеств, т. е. достоинства того, чтобы быть любимым. Здесь требуется совершенно другой тип душевного сродства, предназначенности друг другу. Такая любовь не может быть основана исключительно на «достоинствах» быть любимым. Мы часто видим, что для того, чтобы даже открыть целостную красоту индивидуальности, понять ее, необходимо особое родство душ. И это тем более касается ни на что не похожего очарования любимого человека, в индивидуальности которого и воплощается женское очаро-

вание для мужчины и мужское — для женщины. Несмотря на указанную выше роль достоинств, здесь не может быть речи о требовании любить человека потому, что он во многих отношениях превосходит нашего возлюбленного, или хотя бы о том, чтобы больше его любить с точки зрения просто любви.

2. Объективная связь

Вторым решающим фактором для *ordo amoris* является объективная связь, о которой мы неоднократно говорили выше. Существует объективная связь с другими людьми, которая существует еще до того, как мы ее обнаружили. В первую очередь это относится к связи с Богом, о которой бл. Августин сказал: «*Fecisti nos ad te, Domine*» (Ты создал нас для Себя, Господи). Но существует доопытная связь и с тварными существами, например связь ребенка с родителями или родителей с детьми.

Однако такая связь может заключаться и в особом сходстве двух людей между собой — в заложенной в их природе «предназначенности друг другу», в особом родстве душ. Но это не должно пониматься в смысле идиомы «*gleich und gleich gesellt sich gern*» (= ~ два сапога пара). Во-первых, эта поговорка относится только к одному определенному типу сходства. Во-вторых, и это еще важнее, рассматриваемая связь — это не психологическая совместимость, а данное от Бога объективное и объективно значимое сходство, которое может раскрыться только в сфере ценностного.

Хотя этот фактор объективной связи и является чем-то новым по сравнению с ценностным рангом, однако он предполагает ценностный характер любви, и поэтому «родство душ», например, двух воров или прожигателей жизни, или даже просто тривиальных людей исключает своей тривиальностью любой ценностный ответ и не имеет ничего общего с подлинной объективной связью.

А эта объективная связь, как легко видеть, также является одним из факторов, определяющих *ordo amoris*. Очевидно, что мать *ceteris paribus* обязана больше любить своего ребенка, чем чужого, — или, можно сказать и так, ее собственный ребенок имеет право претендовать на большую любовь. Что касается объективной связи в супружеской любви или любви между друзьями, то здесь идет речь о сходстве, проявляющемся также в том, что данного человека мы понимаем гораздо глубже, чем других людей, намного отчетливее видим красоту его индивидуальности. Такое родство не означает, что наши характеры устроены одинаково: даже очень разные люди могут быть друзьями. Это нечто более таинственное. Некоторым людям свойственно глубже видеть, глубже понимать индивидуальность других людей, их уникальную ценность. Сходство характеров играет в этой объективной связи определенную роль только в том смысле, что оно способствует встрече данных людей в одной и той же ценностной сфере. Вопрос о том, в какую объективную и ценностную сферу включены два человека, имеет важное значение для объективной связи.

Но эта связь, основанная на своеобразии индивидуальностей, может иметь совершенно различный характер. Она может быть обоюдная, тогда она основана на том особом слове, которое было произнесено Богом между двумя людьми. Но она может носить и односторонний характер. Это имеет место тогда, когда нас кто-то очень любит и мы играем большую роль в его жизни, но сами не испытываем по отношению к нему ничего подобного. Такая связь также может носить объективный богоугодный характер.

Прежде чем рассмотреть оба вида такой связи, необходимо заметить, что здесь не идет речи о мотивации любви, о ценностной данности, служащей причиной любви. Об этом мы подробно говорили уже раньше. — Сейчас идет речь о проблеме *ordo amoris*, т. е. о факторах,

обуславливающих то, почему мы должны или были должны любить одного человека больше, чем другого, либо на какую силу любви и место в нашем сердце может претендовать другой человек.

Первая форма связи играет решающую роль в сфере дружеских отношений и супружеской любви, а именно относится к тому «слову», которое Бог «произнес» между двумя людьми. Этот момент проявляется в том, что мне открывается сущность другого человека во всей ее красоте и что он также понимает и мою сущность. Это проявляется в том, что люди особым образом встречаются в определенной или в разных ценностных сферах, что происходит взаимопонимание душ, что между ними и над ними находится нечто значительное. Это «слово», которое Бог произносит между мужчиной и женщиной, прекрасно выразил Поль Клодель. Его Виолена из «Annonce faite a Marie» говорит: «Между нами существует великая тайна». Разумеется, эта связь неотделима от взаимной любви. Если существует взаимность, то это слово произносится только *между двумя людьми*. Взаимность не означает, что любовь должна быть одинаково сильна с обеих сторон или иметь одинаковые свойства. Может быть и так, что один из друзей любит другого больше или этот последний играет большую роль в его жизни, чем он сам для него. Конечно, такое различие в чувствах не является идеалом дружбы и тем более любви между мужчиной и женщиной. Но если существует хоть какая-то взаимность, все же можно говорить о том, что Бог произнес Свое слово между обоими людьми и что тем самым им как бы дано «здание» любить друг друга.

Человек, который настолько близок мне, что между мною и им было произнесено Богом особое слово, имеет большее право на мою любовь, чем другие люди, к которым это слово не относится. Даже то обстоятельство, что кто-то меня любит и особенно хорошо понимает,

дает ему большее право на мою любовь, нежели его имеет тот, кто не любит и не понимает меня. Тем не менее *ordo amoris* зависит не только от того, было ли произнесено такое слово, но и, прежде всего, от того, что это за слово, что это за «задание», т. е. какие свойства и какую силу любви предписывает это «задание».

Но для *ordo amoris* имеет значение и односторонняя связь. Во-первых, «задание» любить человека может иметь место и тогда, когда он никак не отвечает на нашу любовь. Целостная красота индивидуальности другого человека, особым образом открывшаяся нам, также может заключать в себе требование любви, и поэтому я не просто буду его любить больше, чем другого человека, красоту которого я не понял, но я это и обязан делать. Однако односторонняя связь имеет и другое значение в *ordo amoris*. Любовь, которую обращает на нас другой человек, содержит в себе призыв к ответной любви*.

3. Односторонняя связь человека с нами — его любовь к нам

Мы даже можем добавить это в качестве *третьего* фактора к факторам ценностной высоты и объективной связи, имеющих значение в *ordo amoris*. Преданность нам человека *ceteris paribus* является основанием для того,

* В *ordo amoris* играет важную роль и то обстоятельство, что я должен быть благодарным другому человеку за оказанное мне благодеяние. Если кто-то по своей душевной доброте оказал мне услугу, то в этом заключается для меня несомненное нравственное требование быть ему благодарным. Конечно, благодарность не тождественна любви. В нашем контексте мы не можем рассматривать связь между любовью и благодарностью. Однако несомненно, что тот, кому я обязан, имеет «право» на большую любовь с моей стороны, чем тот, кому я не обязан ничем. *Ceteris paribus* в *ordo amoris* на чаше весов оказывается и обязанность быть благодарным.

чтобы обратить на него большую любовь, чем на того, кто нас любит меньше.

При этом мы не имеем в виду ту роль, которую может играть его любовь к нам в зарождении нашей любви к нему. Часто случается, особенно в любви между мужчиной и женщиной, что любовь одного человека воспламеняет любовь другого, причем уже имеет место взаимная объективная связь в вышеупомянутом смысле и любовь одного вызывает любовь другого. Но это связано не с *ordo amoris*, а с той ролью, которую может играть любовь другого человека в мотивации моей любви к нему. Точно так же к этому не имеет отношения та общая роль, которую играет проявляемая к нам симпатия в возникновении нашей ответной симпатии. Этого не должно быть, однако чаще всего это именно так: симпатия к нам, восхищение нами, интерес к нам пробуждают наш ответный интерес и теплое отношение к другому человеку. Это также относится к вопросу мотивации. Здесь же речь идет о том, в какой мере любовь другого человека к нам, когда он нас никак особенно не привлекает как личность, содержит в себе «задание» обратить на него нашу любовь — становятся ли в этом случае наши отношения с ним иными по сравнению с отношениями с тем, кто не проявляет к нам особого интереса, и не возлагают ли на нас эти новые отношения обязанность любить его больше. Это вопрос о том, насколько его любовь ко мне дает ему объективное «право» на мою любовь.

В этом случае мы имеем *ordo amoris* в рамках определенного типа любви, не имеющего отношения к дружеской или супружеской любви. Заставить себя дружить мы не можем, и если другой человек не привлекает меня в этом плане, то никакая любовь с его стороны не вызовет ответной любви, если только он в своей любви не раскроется передо мной совершенно по-новому и это не вызовет во мне любви.

Поэтому в том случае, когда другой человек не привлекает меня, речь идет не о его праве на мою дружбу, а о благожелательном интересе к нему с моей стороны, проявляющемся в сочувствии ему, в обязанности оказания ему благодеяний любви — при отсутствии дружеской любви, которая обычно лежит в основе таких благодеяний — в большом внимании к нему, в более частом общении с ним. То, что он нас особенным образом любит, означает, что между ним и нашей душой существует объективная связь. И эта связь обязывает нас больше заботиться о нем, чем о ком-то другом, кто нас не любит.

Дух *caritas* требует от нас того, чтобы мы не только относились к этому человеку так, как следует относиться к любому ближнему, даже ненавидящему нас, но и, например, уделяли больше времени общению с ним. Если необходимо решить, чье приглашение я должен предпочесть — упомянутого человека или того, кто, возможно, привлекательней и интересней для меня, но который сам намного меньше интересуется мною, чем первый человек, то определенную роль здесь должно играть и то, кто из них меня больше любит, кому из них мое присутствие приносит большую радость. Но все это имеет силу только *ceteris paribus*. Там, где идет речь только о точке зрения, имеющей значение для *ordo amoris*, достаточно установить, что обращенная к нам любовь представляет собой такую связь, которая также имеет значение для *ordo amoris*, хотя в этом случае речь идет больше о благодеяниях любви, чем о любви как прочувствованном ответе. Однако следует добавить, что то обстоятельство, насколько сильно нас любит другой человек, какую роль мы играем в его жизни, имеет значение также и для *ordo amoris* в рамках обоюдной объективной связи, т. е. взаимной любви. Если из двух друзей, которых мы в равной мере любим, один любит нас глубже, то это также имеет значение для *ordo amoris*. Но это опять-таки не означает, что мы как друга

должны его любить больше — в этом чувстве мы не властны, но мы должны отдавать ему предпочтение во многих ситуациях, мы должны сознавать, что обязаны отблагодарить его большей любовью — в той мере, в какой она выражается в делах.

4. Категориальное своеобразие соответствующей любви

Четвертый фактор, который может быть определяющим для *ordo amoris*, тесно связан с категориальным своеобразием любви. Здесь идет речь о том, какое значение имеет категориальное своеобразие для любви как таковой или, точнее говоря, в какой мере категориальный характер соответствующей любви дает право на большую силу любви к нам как таковой. Так, совершенно ясно, что любовь к Богу, даже если не учитывать ценностную иерархию, уже по причине своего категориального своеобразия, куда относится абсолютная преданность и молитвенное поклонение, требует безусловного предпочтения в рамках любви как таковой. Очевиден совершенно эксклюзивный характер любви к Богу, поскольку существует только один-единственный Бог. «Любить больше всего остального» — это требование несомненно касается любви как таковой. Нечто аналогичное мы видим и в случае супружеской любви.

Любовь между мужчиной и женщиной и брак

Категориальное своеобразие любви между мужчиной и женщиной, ее характер как выбора, ее необыкновенная жертвенность, принесение в дар собственного сердца — все это содержит в себе требование отвести любимому человеку первое место в нашей душе. И это не только притязание — такая любовь формально за-

ключает в себе тенденцию занимать первое место. Мы ожидаем от Ромео, чтобы он любил Джульетту больше всех остальных людей. Но в нашем контексте важно увидеть, что супружеская любовь в силу своего категориального характера как такового законно претендует на первое место — и это притязание, как правило, автоматически удовлетворяется, пока любовь находится в полном расцвете.

Когда мы говорим, что супружеская любовь в силу своего категориального характера требует себе первого места среди всех привязанностей к разным людям, и поэтому утверждаем, что любимого такой любовью мы должны любить больше всего, то под словом «любить» мы, очевидно, подразумеваем просто любовь, а не супружескую любовь. Ибо, как мы видели, в один и тот же момент мы можем любить такой любовью только одного человека. Нелепо говорить в смысле нравственной заповеди о том, что мы обязаны его любить такой любовью больше всех остальных. В рамках этой эксклюзивной категории любви не имеет смысла ставить вопрос о большей или меньшей любви по сравнению с любовью к другим людям. Но, пожалуй, имеет смысл говорить о том, что человек, любимый супружеской любовью, в силу категориального своеобразия такой любви имеет право на самую большую любовь в рамках любви как таковой.

Говоря об *ordo amoris*, мы, во-первых, можем иметь в виду факторы, обуславливающие то, что я обязан любить одного человека больше, чем другого. Но мы можем также интересоваться факторами, которые требуют, чтобы какой-нибудь человек находился на самом первом месте для нас, чтобы он всецело владел нашим сердцем. Это различие отпадает, когда речь идет о любви к Богу, относящейся к абсолютной личности. В этом случае преимущество перед остальными категориями любви абсолютно, и все, что мы рассматривали: иерархия ценностей, категориальное своеобразие,

сила и качество любви несомненно требуют, чтобы мы любили Бога не только *больше* любого тварного создания, но и чтобы мы отвели Ему такое место в нашем сердце, которое не подлежит никакому сравнению с тем, которое может занять самый любимый человек.

Но как только речь заходит о любви к человеку, то возникают два различных вопроса: во-первых, вопрос о том, кто именно имеет право на то, чтобы его любили больше других, — кого мы обязаны больше любить. Во-вторых, мы спрашиваем: в каких случаях человек имеет право на первое место в нашем сердце, т. е. не только на то, чтобы быть более любимым, но и на то, чтобы быть тем, кого больше всего любят любовью как таковой*.

Мы сейчас займемся вопросом о том, в каких случаях мы обязаны отвести другому человеку первое место. До сих пор мы рассматривали факторы, обуславливающие

* Говоря о первом месте в сердце человека, мы можем иметь в виду две различные вещи. Во-первых, каких именно людей мы любим больше всего любовью как таковой; а во-вторых, является ли эта любовь самой большой, на какую только мы способны. Многие люди, как уже упоминалось, не обязательно встречают в своей жизни человека, способного пробудить в них самую большую любовь, на которую они способны. Однако они могут любить какого-нибудь человека больше всего остального, он может играть самую большую роль в их жизни. Разумеется, нечто совершенно иное мы имеем в виду тогда, когда сравниваем разных людей и говорим, что любовь Ионафана к Давиду гораздо значительнее, чем Дон Карлоса к маркизу Поза, причем в этом случае мы имеем в виду объективный масштаб и глубину любви, которые варьируют в зависимости от глубины личности и величины ее любовного потенциала. Самая высокая любовь одного человека, на которую он только способен, может быть гораздо менее значительной, чем любовь другого человека, более глубокого, способного сильнее и глубже любить. Вопрос о том, на какую самую большую любовь способен тот или иной человек, в каких случаях он полностью отдается любви, и вопрос о том, какая любовь объективно является самой большой и глубокой, — это, очевидно, два разных вопроса.

лишь относительно более сильную любовь. Теперь мы обратимся к вопросу о том, какие факторы лежат в основе требования отвести другому человеку первое место в нашем сердце.

Возникает вопрос, сохраняется ли требование отводить человеку, любимому нами супружеской любовью, первое место и с точки зрения любви как таковой даже тогда, когда первоначально это первое место было занято матерью, братом и т. д. Мы встречаем человека, в которого влюбляемся и на котором хотим жениться. Он отвечает нам взаимностью, и мы обручаемся. Но мать или сестра уже задолго до этого были для нас на первом месте. Мать или сестра были тем человеком, к которому мы были больше всего привязаны, который играл самую большую роль в нашей жизни, которого мы любили больше всех. И такое положение вещей не обязательно изменяется, когда мы влюбляемся в кого-либо как в мужчину или женщину. Требование отвести первое место, которое, как мы видели, связано с супружеской любовью как таковой, в значительной степени варьирует в зависимости от полноты нашей связи с невестой или женихом, в зависимости от глубины и силы любви, которая ниспослана нам по отношению к ним — это требование может иметь место и являться важным фактором в зависимости от того, что из себя представляет их любовь к нам. Существуют необычные ситуации, в которых мать, дочь или сын являются *тем единственным* человеком в нашей жизни, когда вследствие его необыкновенной индивидуальности ценностный ответ отводит именно ему первое место также и в нашей личной жизни и когда обоюдная связь столь уникальна, столь глубока, так воодушевляет обоих, что она помимо всякого своего категориального своеобразия, по причине лишь своей индивидуальной глубины, с полным правом претендует на первое место в нашем сердце. Если это

такой случай, то хотя супружеская любовь и не исключается, однако уже заведомо существует конфликт между содержательным требованием этой уникальной связи с матерью, дочерью, сестрой, братом или другом и формальным требованием супружеской любви. И та и другая законно претендуют на первое место в сердце человека. Решающим в этом случае будет глубина и возвышенность отношений. Эта содержательная точка зрения сугубо индивидуального случая имеет решающее значение по сравнению с приматом, основанным на категориальном характере любви. Разумеется, это означает несовершенство любви, пусть даже и неизбежное: она в этом случае не является тем, чем она должна быть по своей сути.

Излишне говорить, что эти уникальные случаи, когда кто-то является для нас *единственным* человеком, хотя мы и не любим его супружеской любовью, следует четко отделять от всех незаконных привязанностей, будь то животная привязанность матери к своему сыну, когда мать видит в нем продолжение собственного существа и поэтому стихийно отдает ему предпочтение даже перед собственным мужем, или привязанность сына или дочери к своей матери, которые находятся под таким ее влиянием, что постоянно держатся за ее юбку и неспособны ни к какой самостоятельной личной жизни. Такие привязанности не заслуживают названия истинной любви, и их главенствующая роль по меньшей мере незаконна. У них отсутствует ценностноответная основа, им несвойственна подлинная глубина и возвышенность.

Категориальные требования уже не играют никакой определяющей роли в тех случаях, когда речь идет об уникальной ценностной данности, когда любимый человек представляет собой такую неповторимую индивидуальность, что ценностный ответ совмещается здесь со всеми прочими элементами объективного соответствия друг другу. Является ли самый любимый человек доче-

рю, подругой, матерью — это отступает на задний план по сравнению с индивидуальным ценностным ответом; мы любим этого человека не потому, что он является матерью, дочерью, сыном и т. д., а потому, что он является такой индивидуальностью.

Таким образом, здесь имеют место две различные иерархии ценностей. Первая связана исключительно с необыкновенным рангом одного или обоих любящих, а также с их глубоким внутренним сходством, с их взаимопониманием и общением в высоких объектных и ценностных сферах. Если нам дарованы такие отношения, то они претендуют на первое место среди всех человеческих привязанностей в нашей жизни — более того, они законно требуют этого первого места.

Это требование основано исключительно на содержательном своеобразии данной любви и поэтому зависит от ее особенного индивидуального характера.

Вторая иерархия определяет требование, вытекающее из категориального характера супружеской любви. Оно имеет формальную природу, оно связано с общим характером данного вида любви, с ее исключительностью, с тотальной преданностью и избирательностью. Никаким другим отношениям — с матерью ли, ребенком, другом — не свойственно подобное формальное требование первого места. Такое законное требование, как мы видели, может еще иметь место только в силу уникальных индивидуальностей любящих — но здесь эта роль никоим образом не является заложенной в категориальном характере соответствующей любви «реализацией» этой категории. Как раз наоборот: такое исключительное место в нашем сердце человек занимает вопреки категориальному характеру соответствующей любви.

В случае супружеской любви именно выполнение формального требования данной категории любви приводит к тому, что в каждом конкретном случае человек,

любимый такой любовью, становится самым нужным для нас человеком вообще, занимает в нашем сердце первое место и любим нами больше всех остальных. Поэтому мы можем сказать, что, за исключением тех уникальных случаев, когда на первое место имеет законное право другая любовь в силу своего индивидуального характера, преимущество перед всеми другими видами любви должна иметь супружеская любовь, если дело доходит до полной взаимности.

Это еще усиливается, если любовь между мужчиной и женщиной увенчивается браком и находит свое полное завершение в согласии и физическом единстве. Последнее является той причиной, по которой в *ordo amoris* супруг стоит на первом месте в рамках любви к человеку. Этот примат основан на взаимопроникновении взглядов супружеской любви, на категориальном своеобразии такой любви и на вытекающем из нее согласии и физической преданности друг другу.

Брак как таковой является логическим следствием примата любви между мужчиной и женщиной, основанном на ее категориальном характере. То, что дело доходит и до объединения внешних сторон жизни, до формального объединения на всю жизнь, — более того, то, что мы хотим стать «единой плотью» с любимым человеком — все это определяет его уникальное значение для нас. Факт заключения брака с ним есть ярчайшее объективное выражение примата, основанного на взаимности супружеской любви. Если имеет место такая любовь и нет никаких препятствий для заключения брака, то он *должен* быть заключен.

Если сам брак является следствием примата супружеской любви, то он одновременно является усилением этого примата. В той же мере, в какой требование *верности* становится гораздо важнее в результате брака, усиливается и требование «большой» любви к данному человеку, чем к кому-то другому, требование отвести ему первое место в нашем сердце.

Решительная преданность, заключающаяся в супружеской любви как таковой, очевидно, приобретает новый характер в результате добровольного согласия, когда мы раз навсегда решаем жить с другим человеком одной жизнью, и тем более в результате уникальной передачи себя самого другому человеку в *consummatio* брака (в завершающем акте бракосочетания). Мы далеки от мысли каким-либо образом преуменьшать это усиление. Это, с одной стороны, усиление, а с другой — нечто совершенно новое. И то и другое требование примата в нашем сердце соотносятся между собой как росток и полный расцвет. Их разделяет пропасть, что выражается в том, что брак нерасторжим и является таинством. Но это уже выходит за рамки нашей проблемы.

Но несмотря на это было бы ошибочным утверждать, что из согласия и *consummatio* — даже без лежащей в их основе любви — вытекает требование любить супругу или супруга больше, чем другого человека.

Мы не можем, однако, закончить рассмотрение вопроса о примате любви между мужчиной и женщиной, не указав на интересное обоснование примата брачной любви, данное св. Фомой, которое, как нам представляется, содержит в себе различные серьезные ошибки. Св. Фома говорит в отношении любви мужчины к женщине, что первый обязан любить ее больше всех остальных людей потому, что она является частью его тела.

Во-первых, здесь игнорируется классическая мотивация брака. Другой человек становится частью моего тела в результате того, что я его люблю. При этом св. Фома считает, что примат такой любви начинается только с брака, и, вместо того чтобы видеть в согласии и в *consummatio* увенчание любви между мужчиной и женщиной, он рассматривает бракосочетание с другим человеком в качестве мотива брачной любви.

Согласно такому взгляду, нет никакого основания особенно любить другого человека, если он еще не вступил со мной в брак.

Однако помимо игнорирования того, что требование рассматриваемого примата заключается уже в добрачной любви, а также того, что брачная любовь является лишь следствием согласия и физического единства, здесь содержится еще одна ошибка.

Это не только сведение предпочтения в *ordo amoris* к согласию и *consummatio* — к заключению брака — и игнорирование требования, основанного уже на добрачной любви. Но и в качестве основания приводится не обязательство, вытекающее из согласия и из *consummatio* брака, а тот факт, что супруга является «частью моего тела». Любовь к своему телу распространяется на другого человека, так что здесь идет речь о расширенном себялюбии.

Мы уж видели раньше, насколько нелепо выводить любовь к другому человеку из себялюбия. Здесь же в качестве мотива данной любви и ее предпочтения всему остальному рассматривается высшая степень интимности, заключающаяся в «слиянии плоти», в окончательном единении с другим человеком.

При этом доводится до крайности смешение причины и следствия. Такая близость, такая интимность является завершением существующей любви, а ни в коем случае не мотивом. Я хочу иметь такие близкие отношения с другим человеком потому, что я его люблю такой любовью. Близость не может быть *причиной* любви. Она является следствием любви и теряет свой подлинный богоугодный смысл союза, если мы рассматриваем другого человека как продолжение нас самих.

Как мы уже видели выше, любая привязанность, основанная на том, что я вижу в другом человеке продолжение собственного «я», является не любовью, а чем-то совершенно иным.

Дружеская любовь

После того как мы осветили причины, по которым любовь к супругу или супруге и уже добрачная любовь должны занимать первое место в рамках любви к человеку, мы теперь обратимся к вопросу о том, какие факторы обуславливают «большее» чувство в дружеской любви.

Говоря о «дружеской любви», мы хотя и обозначаем тем самым особую категорию любви, однако такую, которая объемлет собой бесчисленные оттенки данного чувства. Хотя также и в супружеской любви наблюдаются различия, связанные с ее качеством, глубиной и возвышенностью, интенсивностью и масштабом, тем не менее ее категориальный характер не вызывает сомнений, и она резко отличается по своим свойствам от других категорий любви.

Это обусловлено ее решительным и избирательным характером.

В дружеской же любви, очевидно, имеет место значительная градация, связанная также и с категориальным характером. Слово «друг» может иметь в различных случаях различное звучание и содержание. Мы можем называть друзьями людей, с которыми нас связывают многолетние отношения, с которыми мы многое пережили. Но мы можем называть друзьями и тех, с кем мы связаны глубочайшими узами, кто играет в нашей жизни фундаментальную роль. И между двумя этими полюсами пролегает целая градация совершенно разных, более или менее близких отношений. Мы можем называть друзьями людей, если мы находим с ними взаимопонимание в определенных областях, если они нам симпатичны, если мы убеждены во взаимной благожелательности и интересе друг к другу. Но дистанция между такими отношениями и отношениями между Давидом и Ионафаном, Пиладом и Орестом, св. Августином и Алипием огромна, и то место, которое должен занимать в нашем

сердце согласно *ordo amoris* наш друг или подруга, очевидно полностью зависит от вида дружбы, ее силы, степени объективной предназначенности и того особого слова, которое было произнесено Богом между нами.

Категориальный характер дружеской любви в отличие от супружеской, родительской любви, любви детей к своим родителям и т. д. не включает в себе требования «большой» любви; эта любовь не подсказывает нам, на какое место в нашем сердце имеет право наш друг.

Если мы исходим из категориального характера дружеской любви, о котором я говорил в своей книге «Метафизика социального», а не из того особого слова, которое произносится между друзьями в сугубо индивидуальном случае какой-нибудь уникальной дружбы, то мы можем утверждать лишь то, что любой друг — даже не очень близкий — имеет право на большую любовь с нашей стороны, чем простой знакомый, не являющийся нашим другом.

При этом мы отвлекаемся от любви к ближнему и требований, связанных с бедой другого человека, с тем, что он нуждается в помощи, объективно «нуждается» в нас. Мы имеем в виду только то, что даже не очень близкий друг имеет право на внимание с нашей стороны, на сочувствие к нему, которое мы не обязаны проявлять по отношению к просто знакомому человеку. То, что было бы черствостью по отношению к другу, не является таковой по отношению к знакомому, если только в связи с тем особым положением, в котором он находится, он не претендует на большее внимание с нашей стороны, на большую любовь к нему как к ближнему.

Родительская любовь

Другая ситуация в отношении *ordo amoris* имеет место в любви родителей к своим детям.

Решающую роль в том, какое место следует отвести детям согласно *ordo amoris*, здесь играет фактор объективной связи, предшествующей любому ценностному ответу на их индивидуальность.

Мы увидим, какие факторы, помимо объективной связи, мотивируют эту любовь, когда будем обсуждать ниже различные типы любви в отдельности, — такие, например, как, прежде всего, ценностный ответ на обнаженную данность личности, на ценность человека как такового и, тем более, в таком беспомощном, трогательном положении. Но эту ценность не отделить здесь от объективной связи, ибо эта ценность благодаря ей и выдвигается на первый план. Однако здесь нам важны не мотивы родительской любви, а вопрос об *ordo amoris*, и здесь мы должны делать различие между маленьким ребенком — не старше десяти или двенадцати лет — и взрослым ребенком. Родительская любовь имеет особый характер в период между бессознательным существованием их ребенка и тем временем, когда уже наблюдается определенное развитие личности. Здесь не только ребенок находится на особом попечении своих родителей, постоянно нуждается в их помощи и заботе, но и любовь как таковая отвечает здесь на нечто другое. Помимо того, что она отвечает здесь лишь на голую ценность человеческого существования, а впоследствии — на ценность разившейся индивидуальности, эта любовь носит специфический характер надежды, предвосхищения. В этот период ребенок в некотором отношении претендует на следующий по значению ранг после любви к супруге или супругу. Здесь опять-таки этого предпочтения требует категориальный характер данной любви еще до всякой зависимости предпочтения от индивидуальности ребенка.

Мы говорим «в некотором отношении» потому, что здесь могут пересекаться различные требования, происходящие из особых индивидуальных отношений, наприм-

мер из необыкновенных отношений с матерью, с братом, сестрой или с другом.

Однако в одном отношении категориальный характер рассматриваемых отношений требует безусловного предпочтения этой любви всем остальным видам любви к человеку, кроме супружеской любви. Мы имеем в виду аспект любовной заботы, повышенного внимания, интереса, благодеяний любви. В этом отношении собственный ребенок, очевидно, занимает совершенно исключительное место. Он занимает это место, во-первых, потому, что он ребенок и как таковой требует заботы и нежной преданности. Но он занимает это место также и потому, что это *наш* ребенок, а не ребенок других родителей. Уже первое обстоятельство — то, что он является ребенком, а не взрослым — дает ему преимущество в этом отношении по сравнению с друзьями, взрослыми братьями и сестрами и родителями, которые не нуждаются так в заботе как ребенок. Однако это преимущество проявляется только тогда, когда это *наш* ребенок, когда сюда добавляется объективная связь. И этот второй фактор, кроме того, сам по себе является основанием предпочтения собственного ребенка. Оно отчетливо проявляется в том, что наши собственные дети имеют право в первую очередь рассчитывать на нашу любовь по сравнению с чужими детьми.

Но при этом следует отметить, что это преимущество распространяется и на приемных детей. В этом случае также имеет место объективная связь, хотя она и не дана нам заведомо, как в случае отношений с собственными детьми, а является результатом социального акта усыновления, который был осуществлен с полным сознанием его ответственности.

Нетрудно видеть, что собственный ребенок, в силу ли своего рождения от нас или усыновления нами, занимает такое предпочтительное место в связи с требуемой им нежной заботой, вниманием, защитой. Здесь

отношение к ребенку связано с необыкновенной ответственностью, с нравственным долгом, который может иметь место и тогда, когда наше сердце совершенно холодно. Это преимущество основано на объективной связи, а также на том, что ребенок «нуждается» в нашей любви, на том, что в своей беспомощности он трогает наше сердце.

Но было бы большой ошибкой думать, будто наш собственный ребенок претендует только на нашу нежную заботу. Он претендует также и на нашу любовь как на голос нашего сердца, как на прочувствованный уникальный ценностный ответ.

Ребенок взывает к нашей любви как таковой. Он обращается к нашей сердечной преданности, к необыкновенной любовной теплоте; он должен быть охвачен этой любовью, вырастать под ее защитой, расцветать под солнцем этой любви. Таковую любовь не может заменить никакая забота, связанная с чистым долгом, как бы она ни была совершенна. Здесь имеет сугубое значение *tua res agitur*: любить ребенка — это мое дело, собственный ребенок — это *res amanda* (то, что необходимо любить).

Конечно, бывает, как уже сказано, и так, что необыкновенные отношения с матерью, отцом, братом, сестрой или другом законно заставляют нас любить их еще больше, чем собственного ребенка. Но это не должно ограничивать нашей преданности ребенку и любви к нему, не должно подавлять ее. Ребенок всегда должен пользоваться такой любовью, в которой он нуждается. Более того, в определенном смысле такие глубокие отношения с другим человеком должны сделать нас более способными любить вообще и тем самым дать новый толчок нашей любви к ребенку. В любви к супругу или супруге такое одновременное придание размаха нашей любви к ребенку даже очевидно. Но это, конечно, должно иметь место и во всякой большой любви.

*Предпочтение, продиктованное ordo
amoris, и незаконное предпочтение
любимых людей*

В связи с *ordo amoris* мы должны также вернуться к вопросу, который уже затрагивали. С одной стороны, *ordo amoris* существует и в рамках естественной любви, и следовать ему — это нравственный долг. Здесь обязательно предпочтение супруги, невесты, ребенка, родителей, друга. Эта проблема не столько связана с самой любовью, с ее силой, глубиной, сколько с благодеяниями, оказываемыми любимому человеку, или с защитой его от неприятностей. Она связана со сферой действия и с приматом заботы об объективном благе любимого человека.

Существующая любовная связь или любовный союз совершенно законно дают любимому право на то, чтобы его предпочли во многих ситуациях и во многих отношениях. С другой стороны, любовь к ближнему запрещает эгоизм, подробно рассмотренный нами в главе XI, к которому легко может привести предпочтение. Где проходит граница, разделяющая продиктованное *ordo amoris* правомерное и даже обязательное предпочтение и неправомерное предпочтение? На эту трудную проблему мы уже указывали раньше.

Мы говорили, что незаконно любое предпочтение, не учитывающее всех остальных объективных требований. То, что я стараюсь помочь своей жене занять хорошее место в поезде, совершенно законно. То, что меня это заботит больше, чем удобства постороннего человека, тоже совершенно законно и соответствует *ordo amoris*. Но если я вижу, что очень старый человек или инвалид также ищет удобное место, то я должен уступить это место ему. Существует много обязанностей, которые в определенной ситуации будут иметь преимущество перед требованием *ordo amoris*.

Но здесь важно подчеркнуть, что требования *ordo amoris* сами по себе законы — и они отменяются как таковые не потому, что *caritas* в определенных ситуациях обязывает нас не выполнять их. Более того, *ordo amoris* столь незначительно противопоставлен *caritas*, что последняя даже диктует нам учитывать его требования, если только другие нравственные обязанности не требуют отказаться от предпочтения, обусловленного *ordo amoris*.

Ведь общим правилом является отказ в некоторых ситуациях от требований определенных нравственных ценностей ради требований более высоких нравственных ценностей. Я обязан выполнять как таковое свое обещание помочь другу в его важном деле. Но если на пути к нему я вижу человека в положении, угрожающем его жизни, то должен по крайней мере на время отложить выполнение своего обещания. Или, например, когда два незнакомых мне человека находятся в большой беде, а я могу помочь только одному из них, то очевидно, что я должен помочь тому, чья беда больше.

Это правило имеет силу всегда, когда требование, связанное с *ordo amoris* вступает в конфликт с требованием более высокой нравственной ценности. Решающее значение здесь имеет более высокая ценность.

Но как раз *caritas* и обязывает нас выполнять требование *ordo amoris*. Было бы преступлением именно против *caritas* не заботиться в первую очередь о всяческом благополучии любимого супружеской любовью человека, если только объективное право постороннего на внимание к себе не обязывает нас в определенной ситуации отвести ему первое место. Но было бы *ceteris paribus* недостатком доброты, черствостью не учитывать во всех деталях примат, являющийся следствием логоса таких отношений и их категориального характера. То же самое касается и отношения родителей к своим детям. Собственные дети имеют право на то, чтобы родители прежде всего

заботились о их благе, чтобы они отдавали предпочтение последнему — опять-таки *ceteris paribus* — перед благом чужих детей. Поэтому часто с полным правом подчеркивается, что *caritas* должна в первую очередь проявляться по отношению к людям, которые нам близки и с которыми мы вместе живем. Не выполняющий требования *ordo amoris* одновременно погрешает и против *caritas*. И это ставит нас перед лицом другой важной проблемы, связанной с отношением между *ordo amoris* и *caritas*.

Caritas, ее живая торжествующая доброта требует от нас также и того, чтобы в своих различных отношениях с другими людьми, строящихся на естественной любви, мы поступали в соответствии с логосом этих отношений, чтобы мы уважали право другого человека на наше внимание к нему, основанное на нашей взаимной любви. То, что при определенных дружеских отношениях было бы проявлением бессердечия, далеко не так при других отношениях. Было бы странным не сообщить близкому другу о важном событии в моей жизни, о котором я могу не говорить менее близкому другу. Редко писать любимому супружеской любовью человеку при длительной разлуке с ним — это значит погрешить против *ordo amoris* и проявить бессердечие. Если же я редко пишу другу, то это может быть в порядке вещей. Подобных примеров можно привести множество.

Это распространяется также на сферу проявления чувств, особенно на сферу проявления нежных чувств. В любви между мужчиной и женщиной уместно многое, что неуместно в дружбе.

Естественно, я здесь не принимаю во внимание выходящую далеко за пределы сферы нежных чувств физическую близость, которая законна и уместна только в браке. Например, я имею в виду то, что в любви между мужчиной и женщиной одним из партнеров будет восприниматься как недостаток любви то обстоятельство,

что другой не испытывает потребности в поцелуях. Я говорю «потребности», поскольку до брака или по крайней мере до помолвки могут быть достаточные нравственные основания не удовлетворять этой потребности. Но если нет потребности — это говорит о недостаточной любви.

Подводя итог, мы можем сказать: *ordo amoris* влияет на все наше поведение по отношению к любимому человеку. И выполнять то, что требует *ordo amoris*, предписывает также и дух *caritas*. То, что при одних любовных отношениях будет являться бессердечием, не будет таковым при других. Факторами, обуславливающими логос соответствующих отношений, являются, во-первых, категориальный характер данной любви, а во-вторых — качество и сила любви как таковой — или, выражаясь иначе, «слово», которое произнес Бог между двумя любящими.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Три вида преданности в любви

Мы хотим закончить эту книгу, указав на три вида жертвенности в сфере любви.

Первый — это выход из нашей личной жизни, как это наблюдается в любви к ближнему. Это такой вид жертвенности, когда я не отказываюсь от своей личной жизни, но она на время замолкает. Мы как бы отворачиваемся от нее, что выражается также в том, что наше собственное счастье в этом случае совершенно не тематично. Ситуация, так сказать, не имеет никакого отношения к нашему счастью — тематичен исключительно другой человек. При этом необходимо решительно подчеркнуть, что в такой любви личная жизнь не приносится в жертву — мы просто выходим из нее.

Второй вид жертвенности заключается в свойствах *caritas*. Поток доброты, удивительное дыхание любви представляет собой возвышенную жертвенность, являющуюся абсолютной антитезой любому эгоизму, равнодушию, жестокосердию. В любви к ближнему этот вид жертвенности тесно сопряжен с первым, ибо любовь к ближнему одушевлена этим духом *caritas*. Но если любовь к ближнему не может проявиться без этого духа *caritas*, с необходимостью заключает его в себе, то сам дух *caritas* не обязательно должен быть связан с категориальной темой любви к ближнему, — но, как мы видели, может проявляться и в других категориях любви. Прежде всего, он

проявляется в столь категориально отличающейся любви к Богу — и не только проявляется, но только здесь и может возникнуть. Поэтому жертвенность, заключающаяся в духе *caritas*, жертвенность размягчения сердца в святой доброте следует отличать от выхода из личной жизни. Такая жертвенность является не выходом из личной жизни, а преобразованием последней. Поэтому она четко отличается от первого вида жертвенности. Она есть жертвенность доброты.

Наконец, существует еще третий вид жертвенности, который не похож на вышеупомянутые. Это душевная жертвенность, жертвенность личной жизни — в том смысле, что любимый становится средоточием нашей жизни, становится источником личного, самого глубокого счастья, которое теперь всецело зависит от любимого. Этот вид жертвенности находит свое высочайшее выражение в любви к Богу. Кроме того, он типичен для любви между мужчиной и женщиной. Однако его можно обнаружить во всякой глубокой естественной любви. Он является чертой любви как таковой — вне зависимости от ее категории — если любимый человек становится средоточием нашего существования. Такая жертвенность неотделима от *intentio unionis*. Она с необходимостью включает в себя *intentio unionis*.

Этот вид жертвенности, как легко видеть, несовместим с первым ее видом, заключающемся в выходе из личной жизни. Но он не только совместим со вторым видом жертвенности, но и достигает своего высшего воплощения лишь тогда, когда объединен с ним, когда дух *caritas* преобразует этот вид любви.

Если мы хотим проникнуть в сущность любви и ее различных категорий, то нам совершенно необходимо четко отделять друг от друга эти три вида жертвенности. Прежде всего важно раз навсегда исключить ошибку смешения бескорыстия и категориального своеобразия

любви к ближнему. Важно также понять, что жертвенность и *intentio unionis*, вместо того чтобы исключать друг друга, наоборот тесно связаны — поскольку третья форма жертвенности с необходимостью подразумевает *intentio unionis*.

* * *

Мы смеем надеяться, что эта книга представляет собой значительный шаг вперед в философском исследовании сущности любви. Конечно, мы сознаем, насколько трудно охватить во всей его бездонной глубине этот первичный феномен, который как ничто другое среди данностей представляет собой *mirandum* (чудо) и вызывает наше *thaumazein* (удивление). Но кому под силу полностью охватить его! Разве нам не следует воскликнуть вслед за св. Августином: «*Et quid dicit aliquis, cum de te dicit? Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt!*» (И что скажет говорящий о Тебе? Но горе молчащим о Тебе, ибо красноречивые безмолвствуют. *Conf. I, 4*).

Итак, мы надеемся, что несмотря на всю свою неполноту эта книга позволит глубже заглянуть в сущность любви. Мы смеем надеяться, что в наших исследованиях в какой-то мере отразилась неисповедимая глубина и необыкновенное величие этого важнейшего духовного акта. Мы надеемся, что мы извлекли на свет нечто из того, что выражено в «Песне песней»: «Сильна как смерть любовь». Мы также надеемся, что в результате наших исследований стал виднее размах этого чувства, заключающееся в ней таинственное *coincidentia oppositorum* (совпадение противоположностей): ее силы и нежности, ее кротости и отваги, о которой прекрасно сказал Зигфрид Иоанн Хамбургер: «Если мы попробуем заглянуть в глаза и

сердце любви, этого феномена феноменов, если мы попробуем по-настоящему открыться возвышенной свободе и величию, свойственным ей несмотря на всю ее хрупкость — ее лик ослепит нас глубокой отвагой, можно сказать, отвагой, пришедшей к нам из глубины веков»*.

* Siegfried Johannes Hamburger: *Kühnheit der Liebe* (Отвага любви) в *Wahrheit, Wert und Sein* (Истина, ценность и бытие), hrs. v. Balduin Schwarz, Regensburg 1970, s. 100).

Директор издательства:

О. Л. Абышко

Главный редактор:

И. А. Савкин

Художественный редактор:

О. А. Грызлова

Редакторы:

П. В. Кузнецов

И. Ю. Славина

Корректоры:

М. В. Коробова

Л. А. Абышко

Оригинал-макет:

М. В. Кузнецова

Оригинал-макет изготовлен
в Творческом объединении «Ступени».

**Дитрих фон Гильдебранд (1889–1977) «Метафизика
любви».** Перевод с немецкого *А. И. Смирнова*.

ИЛ № 064366 от 26.12.1995 г.

Издательство «Алетейя»:

Санкт-Петербург, пр-т Обуховской обороны, д. 13

Телефон: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

Подписано в печать 05.01.1999. Бумага офсетная. Формат 70×100/32.
Объем 20 п.л. Тираж 1500. Заказ № 3019.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Printed in Russia

Среди книжных новинок издательства особенно хочется отметить наши новые переводы, первые издания на русском языке:

- «Древнегреческая элегия»;
- Гигин «Мифы», «Об астрономии»;
- Нонн Панополитанский «Подвиги (Деяния) Диониса»;
- Дарет Фригийский «Повесть о разрушении Трои»;
- Н. Аббаньяно «Мудрость жизни», «Мудрость философии», «Введение в экзистенциализм»;
- Дж. Беркли «Алкифрон, или Мелкий философ»;
- Дитрих фон Гильдебранд «Что такое философия?»;
- «Новая Вавилонская башня», «Сущность христианства»;
- К. Барт «Очерк догматики»;
- Ж.-П. Сартр «Идиот в семье»;
- Симона де Бовуар «Второй пол».

К бесспорным успехам издательства можно отнести трехтомную «Историю Византии» выдающегося русского историка-византиниста Юлиана Кулаковского, «Алексиаду» Анны Комниной, новое русское издание Павсания «Описание Эллады» (в 2-х томах), издание итоговой книги размышлений об истоках и судьбах русской литературы Дмитрия Лихачева «Историческая поэтика русской литературы», а также возвращение из небытия книги знаменитого русского мыслителя Алексея Лосева «Имя», собранной на основе материалов, переданных его семье из архивов ФСБ, авторскую версию «Основ средневековой религиозности» Л. П. Карсавина, сборник исторических свидетельств «Суд над Сократом», альманах «Древний мир и мы», сочинения в двух томах основателя русской социологии М. М. Ковалевского («Социология», «Современные социологи»), «Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии» А. П. Рудакова, новое издание книги Иордана «О происхождении и деяниях гетов (Гетика)», книги Г. Г. Литаврина «Как жили византийцы» и «Византийский лечебник XIV в.», «Константинополь в VI в. Восстание Ника» А. А. Чекаловой и многие другие издания.

**Издательство «Алетейя»
(Санкт-Петербург)**

*в серии «АНТИЧНАЯ БИБЛИОТЕКА»
выпустило в свет*

В разделе «Литература»:

- Марк Валерий Марциал «Эпиграммы» (1994 г.)
- Ювенал «Сатиры» (1994 г.)
- «Античные поэты об искусстве» (1996 г.)
- Гигин «Поэтическая астрономия» (1997 г.)
- Катулл «Избранная лирика» (в новых переводах с параллельными текстами) (1997 г.)

В разделе «История»:

- Ксенофонт «Греческая история» (1993 г.) (2-е изд. — 1996 г.)
- Арриан Флавий «Поход Александра» (1993 г.)
- Геродиан «История императорской власти» (1995 г.)
- Аммиан Марцеллин «Римская история» (1994 г.) (2-е изд. — 1996 г.)
- Аппиан «Римские войны» (1995 г.)
- Секст Юлий Фронтин «Военные хитрости» (1996 г.)
- «Греческие полиоркеттики. Вегеций: Краткое изложение военного дела» (1996 г.)
- Павсаний «Описание Эллады» в 2-х томах (1996 г.)
- Гигин «Мифы» (1997 г.)
- «Суд над Сократом» (сборник исторических свидетельств) (1997 г.)
- Нонн Панополитанский «Деяния Диониса» (1997 г.)
- Дарет Фригийский «Повесть о разрушении Трои» (с параллельными текстами) (1998 г.)
- Гай Светоний Транквилл «О жизни цезарей. О блистательных мужах» (1998 г.)

В разделе «Философия»:

- Ксенофонт «Сократические сочинения» (1993 г.)
- Плотин «Сочинения» (1995 г.)

В разделе «Исследования»:

- Вяч. Иванов «Дионис и прадионисийство» (1994 г.)
- В. С. Дуров «Нерон, или Актер на троне» (1994 г.)

- Е. В. Герцман «Музыка Древней Греции и Рима» (1995 г.)
- П. Гиро «Частная и общественная жизнь греков» (1995 г.)
- П. Гиро «Частная и общественная жизнь римлян» (1995 г.)
- А. С. Степанова «Философия древней Стои» (1995 г.)
- Ф. Ф. Зелинский «Из жизни идей» (1995 г.)
- Ф. Ф. Зелинский «Соперники христианства» (1995 г.)
- Ф. Ф. Зелинский «Возрожденцы» (1997 г.)
- Ф. Ф. Зелинский «Древний мир и мы» (1997 г.)
- В. В. Латышев «Греческие древности». Часть 1 – «Государственные и военные древности», часть 2 – «Бого-служебные и сценические древности» (1997 г.)
- М. Нильссон «Народная греческая религия» (1998 г.)
- М. В. Скржинская «Скифия глазами эллинов» (1998 г.);

В серии «Античная библиотека» готовятся к изданию многие новые книги, среди которых:

- Т. Гомперц «Греческие мыслители» (в 2-х томах);
- А. О. Маковельский «Софисты»;
- Р. Пёльман «Очерк греческой истории и историографии»;
- «Античные мифографы» (полный корпус сочинений греческих и латинских авторов, под ред. М. Л. Гаспарова);
- Аппиан «Римская история» (новый перевод с обширными комментариями);
- А. А. Тахо-Годи, А. Ф. Лосев «Греческая культура в мифах и символах»;
- «Древнегреческая лирика»;
- Фюстель де Куланж «Афинская община»;
- А. Ф. Лосев «Античная философия истории»;
- «Эллинская культура».

Эти и некоторые другие книги выйдут уже в этом году.

**В серии «ВИЗАНТИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА»
вышли следующие книги:**

- В разделе «Источники»:*
- Анна Комнина «Алексиада» (1996 г.);
 - Иордан «О происхождении и деяниях гетов (Гетика)» (1997 г.);

— Иоанн Кантакузин «Диалог с иудеем» (перевод с греческого);

— Прокопий Кесарийский «Война с вандалами. Война с персами. Тайная история» (перевод с древнегреческого, издание 2-е, исправленное и дополненное).

В разделе «Исследования»:

— Ю. А. Кулаковский «История Византии» в 3-х томах (1996 г., готовится новое издание);

— Е. В. Герцман «В поисках песнопений греческой церкви. Преосвященный Порфирий Успенский и его лекция греческих музыкальных рукописей»;

— А. П. Рудаков «Очерки византийской культуры по данным греческой агнографии»;

— И. П. Медведев «Византийский гуманизм»;

— Г. Г. Литаврин «Как жили византийцы»;

— Г. Г. Литаврин «Византийский лечебник XIV в.»;

— А. А. Чекалова «Константинополь в VI в. Восстание Ника».

— А. П. Каждан «Византийская культура»;

— М. В. Бибииков «Византийская историческая проза»;

— И. В. Кривушин «Ранневизантийская церковная историография»;

— А. П. Лебедев «Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века»;

— А. П. Лебедев «Очерки внутренней истории византийско-восточной Церкви в IX, X и XI веках».

— А. П. Лебедев «Исторические очерки состояния Византийско-восточной Церкви от конца XI до середины XV века (От начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г.)»;

— А. П. Каждан, Г. Г. Литаврин «Византия и южные славяне»;

— А. А. Васильев «История Византийской империи» в 2-х томах;

Издание «Византийской библиотеки» на сегодня является приоритетной задачей издательства, поэтому и планы выпуска новых книг здесь наиболее обширны. В наших ближайших планах выпуск в свет следующих уже подготовленных для печати книг:

— А. П. Лебедев «История разделения Церквей в IX, X и XI веках»;

- Олимпиодор Фиванский «История» (с параллельным греческим текстом);
- М. В. Бибиков «Византия, Русь, славяне»;
- М. В. Бибиков «Византийские источники по истории Древней Руси»;
- Прокопий Кесарийский «Война с готами (перевод с древнегреческого, издание 2-е, исправленное и дополненное);
- Е. Ч. Скржинская «Византия, Италия, Русь»;
- Г. Г. Литаврин «Византия. Славяне. Русь».

Из внесерийных изданий наиболее заслуживают внимания: первое издание на русском языке сочинений великого французского мыслителя Жозефа де Местра в 3-х томах («Размышления о Франции», «О папе», «Санкт-Петербургские вечера»); полное собрание лирики В. В. Иванова в 3-х томах, подготовленное сотрудниками Пушкинского Дома; полное собрание сочинений Г. Адамовича; «Курс русской истории» в 4-х книгах замечательного русского историка Е. Ф. Шмурло; первая публикация на русском языке итоговой книги Ж.-П. Сартра «Идиот в семье» (перевод с французского, в 4-х томах) и многие, многие другие книги.

Издательство приглашает к сотрудничеству авторов, переводчиков, редакторов.

*Телефон редакции: (812) 247-1887,
fax (812) 260-6833*

Пишите нам по адресу: Санкт-Петербург,
пр. Обуховской обороны, д. 13,
Издательство «Алетей»

**Для получения книг почтой
заказы направляйте по адресу:**

199034: Санкт-Петербург,
Университетская наб., д. 7/9.
Издательство Санкт-Петербургского университета,
отдел «Книга – почтой»
факс (812) 218-44-22, тел. 218-77-63,

а также заказав их через отдел «Книга – почтой»
Санкт-Петербургского Дома Книги,
прислав заказы по адресу:
191186, Санкт-Петербург, Невский пр., 28