

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.10.22>

Жаринов Семен Александрович, Булгакова Ирина Анатольевна

### ОТ ПЛАТОНА ДО ПАТРИЦИ: ТОЖДЕСТВО VS ИНАКОВОСТЬ

В данной статье осуществляется гетерологический анализ филавтии, "себялюбия", в контексте античной, средневековой и возрожденческой философии любви. Выявляется статус любви к себе в наиболее влиятельных концепциях любви указанных периодов. Обращается внимание на обусловленность этого статуса решением онтологической проблематики тождества и различия. Авторы приходят к выводу, что признание себялюбия базовой и конститутивной формой любви (эроса) характерно для монистических и тяготеющих к монизму онтологий (платонизм, неоплатонизм, аристотелизм и др.). Связь монизма и себялюбия эксплицитно представлена у возрожденческого неоплатоника Франческо Патрици. "Другой" здесь может быть любим лишь как подобие "Я" любящего (как его другое "Я"), что предполагает редукцию его инаковости к тождеству. Иную ситуацию мы находим в христианстве, где любовные отношения между инаковыми Лицами определяют саму онтологию Бога. Здесь любовь (агапэ) исключительно означает отношение к Другому как Другому, т.е. как уникальной личности.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/9/2019/10/22.html](http://www.gramota.net/materials/9/2019/10/22.html)

Источник

#### Манускрипт

Тамбов: Грамота, 2019. Том 12. Выпуск 10. С. 118-122. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/9.html](http://www.gramota.net/editions/9.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/9/2019/10/](http://www.gramota.net/materials/9/2019/10/)

#### © Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [hist@gramota.net](mailto:hist@gramota.net)

# Онтология и теория познания

## Ontology and Epistemology

---

УДК 111+177.61

Дата поступления рукописи: 30.07.2019

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.10.22>

В данной статье осуществляется гетерологический анализ филавтии, «себялюбия», в контексте античной, средневековой и возрожденческой философии любви. Выявляется статус любви к себе в наиболее влиятельных концепциях любви указанных периодов. Обращается внимание на обусловленность этого статуса решением онтологической проблематики тождества и различия. Авторы приходят к выводу, что признание себялюбия базовой и конститутивной формой любви (эроса) характерно для монистических и тяготеющих к монизму онтологий (платонизм, неоплатонизм, аристотелизм и др.). Связь монизма и себялюбия эксплицитно представлена у возрожденческого неоплатоника Францеско Патрици. «Другой» здесь может быть любим лишь как подобие «Я» любящего (как его другое «Я»), что предполагает редукцию его инаковости к тождеству. Иную ситуацию мы находим в христианстве, где любовные отношения между инаковыми Лицами определяют саму онтологию Бога. Здесь любовь (агапэ) исключительно означает отношение к Другому как Другому, т.е. как уникальной личности.

**Ключевые слова и фразы:** любовь; себялюбие; эрос; агапэ; каритас; философия любви; тождество; различие; инаковость; Другой; гетерология.

**Жаринов Семен Александрович**

**Булгакова Ирина Анатольевна**, к. филос. н.

Тюменский индустриальный университет

shimonzharinov@gmail.com; bulgakovastone59@list.ru

### ΦΙΛΑΥΤΙΑ ОТ ПЛАТОНА ДО ПАТРИЦИ: ТОЖДЕСТВО VS ИНАКОВОСТЬ

Мировоззренческой основой современного общества, характеризующейся такими понятиями, как капитализм и либерализм, является *индивидуализм*. Последний предполагает видение общества как совокупности человеческих единиц, мыслящихся самих по себе. Если личность конституируется отношением к Другому, то индивид есть автономная, существующая в себе и для себя субстанция. Не случайно, что именно в ситуации господства индивидуализма в обществе в западной и отечественной философии XX-XXI вв. получают разработку проблемы коммуникации, диалога и интерсубъективности.

В индивидуалистическом контексте любовь к себе естественно рассматривается как базовая и изначальная форма любви. В популярной психологии себялюбие предлагается как необходимое условие здоровой самооценки и успешной самореализации. Однако, на наш взгляд, утверждение любви к себе как любовного «базиса» лишает феномен любви его реляционного и интерсубъективного значения. Такая любовь не может раздвинуть границы самости и перебросить мост от Я к Другому для его принятия и понимания в его *инаковости*. В т.н. постмодернистском обществе, характеризующем кризисом больших нарративов (религии, идеологии), которые сдерживали рост индивидуализма, примат себялюбия может стать деструктивным для социальной целостности. В этих условиях становится **актуальным**, как никогда раньше, философское исследование феномена себялюбия.

В современной философии сформировалось особое течение под названием *гетерология*, изучающее тему Другого, инаковости и различия. К нему можно отнести мыслителей феноменологии и экзистенциализма (Гуссерль, Хайдеггер, Мерло-Понти, Левинас, Вальденфельс и др.), постструктурализма и постмодернизма (Деррида, Делез, Лакан, Кристева, Батай). Интересно отметить, что и в современной православной теологии проблема инаковости и Другого становится одной из важнейших (Зизиулас, Яннарас, Мануссакис). В контексте гетерологической онтологии, гносеологии и этики *эрос*, любовь, дружба как специфические формы отношения к Другому имеют центральное значение. Наряду с ними требует гетерологического анализа такая форма любви, как *филавтия* (φιλαντία), или себялюбие. **Научная новизна** настоящего исследования заключается в выявлении связи специфики решения онто-гносеологической проблематики тождества и различия и специфики философии любви и места в ней себялюбия.

Согласно Э. Левинасу, западная философия, тяготея к онтологии тождества со времен Парменида, всегда испытывала непреодолимую аллергию к Другому, она всегда стремилась его нейтрализовать и редуцировать к «Я» или небытию. Себялюбие же, в сущности, и есть отрицание Другого. Однако это чревато «войной всех против всех». Отсюда такое амбивалентное отношение к себялюбию в истории. С одной стороны, оно осуждается как опасный порок, с другой – считается базовой формой любви. И лишь изредка мы можем встретить радикальное осуждение себялюбия, причем во всех его формах, включая духовную. **Целью** данной работы является экспликация связи статуса *филаэтии* в истории философии любви с онто-гносеологической проблематикой тождества и различия/инаковости. Для этого мы проанализируем отношение к себялюбию в античной, средневековой и возрожденческой философии любви.

Платон в «Законах» осуждает *филаэтию* как источник всех проступков. Себялюбец слеп, как и любящий по отношению к любимому, ведь он не может верно судить о реальных качествах объекта любви. Следовательно, такая любовь не ведет к добродетели (*ἀρετή*). Поэтому тот, кто «намерен стать выдающимся человеком, должен любить не себя и свои качества, а справедливость, осуществляемую им самим либо кем-то другим» (*Законы*, 731e-732a) [10, с. 183]. Однако даже небесный *эрос* является своего рода трансцендентным себялюбием, т.к. принимает в расчет лишь путь к индивидуальному совершенству. Душа влюбленного в пределе остается наедине с идеей красоты. Другой здесь не является ценностью-в-себе для любящего, но лишь отблеском красоты, посредством чего можно достичь высшего блаженства *для себя*.

Аристотель разграничил обычное и облагороженное себялюбие. Обычный себялюбец стремится к внешней пользе и телесным удовольствиям, угождая страстям неразумной части души. Добродетельный человек, стремясь к нравственно прекрасному, угождает разумной части души (*διανοητικόν*), которая является главной, сущностной частью в человеке. Поэтому добродетельного можно назвать «себялюбом» *par excellence* (*Никомахова этика*, 1168b15-1169a10) [3, с. 257]. Здесь любовь к себе подобна платоновскому *эросу* – это любовь «к более высокому представленному в мысли человеческому образу, стремящемуся воплотить в себе все наиболее благородное», «усваивать себе прекрасное» [6, с. 40]. Как верно замечает Фрейд в статье «О нарциссизме», такое отношение к себе является перенесенным на идеальное «Я» инфантильным нарциссизмом. Это преобразованный процессом идеализации нарциссизм [17, с. 147].

Утилитаристская этика Эпикура основана на примате себялюбия. Здесь дружба опирается на личную пользу и наслаждение, которые и являются базовыми ценностями автаркичного мудреца. Базовой природной любовью, согласно стоицизму, является любовь к самому себе: «...наши души, от природы наделенные любовью к самим себе (*amorem sui*)» (Сенека) [12, с. 64]. Она означает не только инстинкт самосохранения, но волю быть верным своей природе: «Не любишь (*φιλεῖς*) ты себя, иначе любил бы и свою природу, и волю ее» [2, с. 23]. Любовь к себе – это выражение «первичной склонности» (*οἰκείωσις φύσεως*, *prima conciliatio*), которая, согласно Плутарху, есть «ощущение и принятие “своего”» [16, с. 83], т.е. способность ощущать и выбирать то, что сообразно собственной природе. Любовь к себе не только предшествует другим видам любви, но и превосходит их по силе. Поэтому, по словам Сенеки, прежде чем спешить к любимому, нужно спешить к самому себе, трудясь над собственным совершенством [12, с. 63].

У Плотина Единое становится гигантским нарциссом [8, с. 228], т.к. божественный *эрос* замыкается сам на себя. Бог есть не просто Любовь («*Ερος*»), но Любовь к Себе, ибо Он прекрасен лишь от Себя и в Себе (*Энеады*, VI, 8.15) [11, с. 249]. И действительно, ведь для Единого нет многого, нет никакой инаковости. Цель мистика – уничтожение всякого различия ради *unio mystica* с Единым, что значит обретения совершенного аутоэротического блаженства.

В христианстве появляется новый тип любви – *аганэ* (*ἀγάπη*), т.е. любовь-милость, жертвенная любовь, что противостоит себялюбию, которое идентифицируется с пороком. Специфика *аганэ* в том, что она принципиально направлена не на себя, а на Другого. Бог есть Любовь, т.к. Он представляет собой любовь взаимно инаковых Лиц Троицы. Бог любит инаковый, тварный, мир и инакового человека. Сам Бог для человека выступает в качестве радикально Другого. Данная позиция обусловлена самой онтологией христианства, которое не только полагает фундаментальное различие между Богом и миром (креационизм), но и обнаруживает конститутивное различие в самом Боге (Троица). Андреас Нигрен, противопоставляя эгоцентрический *эрос*-мотив и жертвенный *аганэ*-мотив, подчеркивает, что в рамках последнего полностью исключается себялюбие. Оно не рассматривается как истинная любовь, ибо лишь отдаляет от Бога [20, р. 213-214, 216, 217].

Ориген считает себялюбие источником зла в человеке. Отцы-каппадокийцы и все восточнохристианское богословие вместо себялюбия утверждают необходимость радикального смирения, редукции своей самости для обретения божественной любви. Согласно Максиму Исповеднику, матерью страстей является себялюбие (*φιλαυτία*), которое в конечном счете является страстной привязанностью к телу (*Главы о любви*, II, 8). Однако он вслед за Аристотелем проводит различие между вульгарным себялюбием и духовным, которое он именуется «*воерав*» и отождествляет с высшей любовью к Богу [7, с. 276].

Согласно Блаженному Августину, у души есть все основания, чтобы ее любить – она достойна любви. Но если она любится ради нее самой (*frui*), душа ставит себя на место Бога и обращает свою волю-любовь к низшему. Это себялюбие как гордыня и высокомерие (*superbia*). Оно обращает душу к смерти, к ее изначальному «ничто»: «...оставить Бога и уклониться к себе еще не значит обратиться в ничто, но – приблизиться к ничтожеству» (*О граде Божием*, XIV, 13) [1, с. 30]. Августин все же находит место любви к самому себе (*amor sui*), ведь сказано, что возлюбить ближнего следует «как самого себя». *Amor sui* – это направленность к своему счастью и своему предназначению. Но если высшее благо для человека – это соединение

с Богом, то любить себя парадоксально означает отречение от самого себя в любви к Богу: «Любовь к себе, – пишет Августин, – доведенная до презрения к себе как греховному существу, суть любовь к Богу, и любовь к себе, доведенная до презрения к Богу – порок» (*O grāde Boжиеm*, XIV). Это есть «упорядоченная» любовь к самому себе. Любовь к себе связывается Августином также с жаждой самопознания: «Я люблю свое существование и знание... Я не старался бы знать себя, если бы не любил» [13, с. 24]. Эгоцентрические аспекты августиновского учения о любви обусловлены значительным влиянием языческой философии, прежде всего неоплатонизма. Согласно А. Нигрену, заслуга Августина заключается в создании синтеза *эроса* и *агапэ* в форме любви-*caritas* [20, р. 1-3, 451-452]. Античное влияние сказалось также на его учении о Троице, где тождество (сущность) логически предшествует различию (Лица).

Фома Аквинский, опираясь на Аристотеля, заходит еще далее в реабилитации античной *филаэтии*, рассматривая ее как базис всякой любви. Можно согласиться со следующим резюме философии любви Фомы Аквинского, которое предложил А. Нигрен: 1) все в христианстве восходит к любви; 2) все в любви восходит к любви к себе [Ibidem, р. 643]. Фома, по его словам, безнадежно пытается выразить *агапэ* через аристотелевскую любовь-дружбу, *amicitia*, что все-таки не дает ему нейтрализовать эгоцентризм как предпосылку. Любовь к Благу обусловлена любовью к *моему* благу. Любовь к Другому имеет образцом и основой любовь к себе. Любимый Другой – это проекция Я, “alter Ego”. Вся аргументация Фомы, так или иначе, сводится к утверждению примата тождества, единства и подобия.

Бог у Фомы, как у Плотина, любит сам себя бесконечной совершенной любовью (*СТ*, II-II, в. 24.8) [15, с. 290]. В любви-дружбе субъект любви любит себя больше, чем другого, поскольку он с собой субстанциально един, т.е. *совершенно подобен* самому себе (*СТ*, II-I, в. 27.3) [14, с. 332]. Любовь к себе – это форма и корень дружбы и даже больше, чем просто дружба, т.к. «человек сам с собою един в большей степени, чем посредством соединения с другим» (*СТ*, II-II, в. 25.4) [15, с. 310]. Образцом любви к ближнему является любовь к себе (*Лев.* 19:18, *Мф.* 22-39), и, т.к. оригинал превосходит копию, любить себя нужно больше, чем ближнего (*СТ*, II-II, в. 26.4) [Там же, с. 332]. Фома ссылается также на Аристотеля (*Никомахова этика*, 1166а 1-2) [3, с. 249], согласно которому проявление дружбы к другим основано на отношении к себе. Фома постоянно подчеркивает, что любовь к себе и к своему благу – основа любви к другим и к их благу. Поскольку человек естественно любит благо для себя, он будет любить благо другого, который *един* с ним, что делает его благо также и моим [19, р. 31]. Однако он не будет любить благо в другом, если он сперва не полюбил такое же благо в себе [Ibidem, р. 34]. Итак, любовь к Другому обусловлена тождеством с ним, которое также необходимо предполагает обнаружение в нем тождественного блага.

Что касается естественной любви, то ею следует любить Бога больше, чем себя по трем причинам: 1) он ближе к сотворенному существу, чем оно к самому себе, 2) благо любящего в Боге как первичной и совершенной причине блага находится более совершенным образом, нежели в нем самом [21, р. 917-918, 943], 3) основываясь на желании лучшего для себя, т.е. себялюбии, человек делает выбор («выбирающая любовь») в пользу любви к Богу как того, что лучше для него [19, р. 39]. Таким образом, оказывается, что естественная любовь к Богу основана на любви к себе, т.к. если Бог есть *мое* благо, а я естественно люблю *свое* благо, то я буду любить и Бога. Здесь становится центральным именно «мое», а не «Бог». Любовь к Богу предстает как расширение естественной любви к *своему* благу [Ibidem, р. 38]. Это учение справедливо критикует католический философ Д. фон Гильдебранд. Он полагает, что Фома делает основанием, мотивировкой любви к Богу то, что является следствием этой любви. Чтобы обосновать любовь к Богу, «нет необходимости понимать Его как абсолютное благо для нас – сама любовь как ценностный ответ на существование Бога в качестве абсолютного блага в себе делает Его в нашем переживании абсолютным благом для нас» [4, с. 201-202]. Действительно, любимый становится *моим* благом лишь после того, как во мне зародилась любовь к нему.

Фома также развивает августиновское учение о «порядке любви», который относится к сверхъестественной «любви к горнему» (*caritas*). Согласно этому порядку, прежде всего нужно любить Бога, т.к. он является «Первым Началом» блаженства, соучастие в котором и определяет любовь к горнему, затем – себя, а потом уже и ближнего как участвующего в этом блаженстве (*СТ*, II-II, в. 26.1) [15, с. 327]. При этом Фома отличает любовь к себе от обычного себялюбия, которое предполагает любовь со стороны чувственной природы. Любовь к себе из любви к горнему, напротив, указывает на любовь со стороны разумной природы, что означает желание себе «благих вещей, ведущих к совершенству разума» (*СТ*, II-II, в. 25.4) [Там же, с. 310]. Дурные люди любят себя неправильно, т.к. знают себя лишь как «внешнего человека», т.е. свою чувственную природу. Добрые же – зная себя верно, т.е. как «внутреннего человека», или разумную природу, любят себя правильно (*СТ*, II-II, в. 25.7) [Там же, с. 315-316]. Человек любит себя на основе непосредственной причастности к божественному благу, а друга он любит на основе его соучастия в этой причастности, поэтому «из любви к горнему человек должен любить себя больше, чем своего ближнего, признаком чего служит то, что человек не должен уступать никакому противному его причастности блаженству злу греха даже в том случае, если это может уберечь от греха его ближнего» (*СТ*, II-II, в. 26.4) [Там же, с. 332-333]. «Порядок любви» сохраняется и на небесах. В этом порядке также наибольшей любви заслуживает Бог, далее следует любовь к самому себе: «все по природе любит себя больше, чем других», «в порядке любви человек после Бога должен больше всего любить самого себя» (*СТ*, II-II, в. 26.13) [Там же, с. 351]. Затем следует любовь к тем, кто лучше, т.е. любя к Богу.

Имманентизм и переходящий в индивидуализм антропоцентризм и гуманизм эпохи Возрождения приводят к утверждению себялюбия как основы всех форм любви, включая божественную. Античные *эрос* и *филия* – с одной стороны, и католические *amor* и *caritas* – с другой, как мы показали, уже имеют в себе в качестве

принципа любовь к себе, но у мыслителей Возрождения этот принцип становится абсолютно эксплицитным. Мы полагаем, что они раскрыли весь потенциал основанной на тождестве и подобии любви, избавив его от мистического и романтического ореола. Ключевое значение в данном отношении имеет работа «Любовная философия» Франческо Патрици.

Патрици все виды любви (естественную, родственную, дружескую и плотскую) редуцирует к *филаватии* как их источнику и основанию. *Филаватия* – изначальная любовь, естественная для всего сущего, благодаря которой вещи «любят свое собственное бытие, и свое благое бытие, и свое приснобытие» [18, с. 388]. В любви, по Патрици, мы всегда подразумеваем свое благо, свое наслаждение и свою пользу. К себялюбию им сводятся любовь Бога, любовь к Богу и любовь к ближнему. Заметим, что подобную позицию занимает и куртизанка-философ Туллия д'Арагоны в тексте «О бесконечности любви». Согласно ее утилитаристскому пониманию любви, «все влюбленные руководствуются с начала до конца собственными интересами... ибо все действия начинаются в субъекте и в нем завершаются, следовательно, каждый любит поначалу только и исключительно себя самого, а затем из любви к себе», и он «делает все не иначе как в целях собственной пользы, удовольствия и блага» [9, с. 197, 199].

Это, в сущности платоническое, учение Патрици основано на том, что именно *тождество (identità)* является основой любви. Любовь к себе – самая интенсивная, т.к. она означает желание сохранить себя, т.е. свое *самотождество*. Патрици, таким образом, развивает идею Б. Телезио о самосохранении как основе морали [5, с. 262]. Эту же идею находим у Туллии д'Арагоны [9, с. 199]. Итак, когда вещь находится в себе, она сохраняется, а когда в ином – разрушается. Следовательно, чем меньше тождества, тем меньше любви. Патрици выделяет четыре ступени отдаления от исходного тождества, которые определяют степень интенсивности любви. Первая ступень – *подобие (similitudine)*. Здесь любовь означает сохранение себя, но не в себе, как на уровне тождества, но в подобном. Подобного любят во вторую очередь, после себя, т.к. любовь к себе является источником любви к подобному. Некто любит подобного только из-за его подобия себе. Подобие в любви – это «сокровенное соответствие между мной и тем, к кому я склоняюсь» [18, с. 409]. Вторая ступень – *несходство (dissimilitudine)*, которое представляет собой смешение тождества и инаковости (*alterità*). Это пограничная ступень, где заканчивается сохранение/любовь и начинается разрушение/ненависть. Далее идет *отличие (diversità)*, или обращение к инаковости, где уже нет сохранения и любви. И наконец, наиболее отдаленным от тождества является *противоположность (contrarietà)*. Противоположная вещь является причиной разрушения, поэтому вызывает «дикую ненависть» [Там же, с. 403].

Поэтому когда Бог творит мир, он делает это из любви к себе, т.к. он таким образом хочет сохранить свою благость, что является его сущностью и которая заключается в том, «чтобы не пребывать в себе самой, но делать причастными к себе других» [Там же, с. 392]. Произвести вещи для Него есть удовольствие, а последнее и есть любовь или результат любви. Вещи, которые есть его истечения, Он любит как части себя, а не как что-то Другое, как мы любим свои конечности. Приведение Богом вещей к совершенству – это также не любовь к ним самим по себе, но лишь следствие Его любви к себе, поскольку так Бог реализует благость, а значит, сохраняет самотождество. Более того, эта любовь не свободна, а детерминирована Его же природой [Там же, с. 394-396]. Бросается в глаза противоречивость этой божественной *филаватии*. Бог из любви к себе производит подобный себе мир, который, имея в себе зачаток инаковости, в итоге становится совершенно иным, а значит, тем, что как деструктивная причина может вызывать только ненависть. Более того, т.к. мир – эманация Бога, то это Бог сам для себя становится инаковым. Бог раскалывается. Божественное себялюбие обращается в божественную ненависть к себе (*мизавтии* или *автофобии*).

Аналогично любовь к Богу есть *филаватия*, т.к. мы испытываем ее ради блага для себя, что исходит от Него, а это благо является условием сохранения нас тем, что мы есть. Любовь к ближнему, в соответствии с заповедью (*Мф.* 22:39), в интерпретации Патрици исходит из любви к себе как начала и не должна ее превосходить. Врага же следует любить ради обретения своего блага в мире грядущем [Там же, с. 394-395, 397-398]. Так у Патрици христианская мораль обретает почти эпикурейское звучание.

Друзей, неподобных нам, мы любим ради своих пользы и наслаждения, а подобных – т.к. они «тайно или явно способствуют сохранению» меня [Там же, с. 403]. Подобный мне является моим «вторым я». Патрици раскрывает эгоцентрическую сущность этой, казалось бы, возвышенной метафоры, восходящей к Аристотелю: «...“я сам” есть причина этой любви, и она исходит от себя самого и относится к самому себе» [Там же, с. 404]. Любовь детей к родителям есть стремление к собственной пользе (пища и т.д.), поэтому, когда они станут самостоятельными, любовь может пройти. Детей родители любят как продолжение своего Я, как свое подобие, как способ достижения бессмертия, как объекты благодеяний (а человеку приятно это, т.к. указывает на его силу) и ради их заботы в период своей старости [Там же, с. 406-407].

Патрици прекрасно раскрывает эгоцентрическую суть всякой любви, основанной на принципе тождества и подобия. Здесь инаковость и Другой являются злом, что ведет к гибели «Я», т.к. лишает его самотождества. Такая любовь, в сущности, не имеет в себе ничего собственно человеческого, личностного. Она подобна всемирному тяготению, естественному магнетизму, поэтому исключает свободу. На наш взгляд, Патрици не является казусом ренессансного индивидуализма, но он лишь обнажает (через профанацию и гуманизацию) то, что уже имплицитно содержалось в аристотелевском и платоническом учении о любви, скрытое за возвышенными тезисами о стремлении к добродетели и совершенству. Другой в своей нередуцируемой инаковости, или уникальная личность, может стать объектом бескорыстной любви лишь при условии особой *гетерологической* онтологии, где различие не поглощается тождеством как нечто несовершенное и акциденциальное.

Можно **заключить**, что в тех религиозно-философских системах, где утверждается примат тождества над инаковостью, подобия над различием и единства над множественностью, себялюбие неизбежно является архетипом любви. Такова в целом западная философия любви, представляющая собой вариации платонического *эроса*. Преодоление себялюбия как *антилюбви* и утверждение любви к Другому как любви *par excellence* требуют онтологии, основанной на инаковости и различии. Здесь историческим прецедентом является христианство с его учением о Троице, которое можно рассматривать как онтологию инаковости и различия. Любовь в этом контексте по определению является отношением к Другому, а себялюбие – ее отрицанием. Однако и христианская «гетерологическая» любовь-*агапэ* подвергается серьезной трансформации под влиянием античного «гомологического» *эроса*, что особенно явно в философии любви Августина и Фомы Аквинского.

#### Список источников

1. **Августин Блж.** Творения: в 4-х т. СПб. – К.: Алетейя; УЦИММ-Пресс, 2000. Т. 4. 589 с.
2. **Аврелий М.** Размышления. Л.: Наука, 1985. 248 с.
3. **Аристотель.** Сочинения: в 4-х т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. 830 с.
4. **Гильдебранд Д. фон.** Метафизика любви. СПб.: Алетейя, 1999. 628 с.
5. **Горфункель А. Х.** Философия эпохи Возрождения. М.: Высшая школа, 1980. 368 с.
6. **Йегер В.** Пайдейя. Воспитание античного грека: в 2-х т. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2001. Т. 1. 608 с.
7. **Максим Исповедник.** Творения: в 2-х кн. М.: Мартис, 1993. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты. 353 с.
8. **Милано А.** Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность. СПб.: Алетейя, 2011. 344 с.
9. **О любви и красотах женщин: трактаты о любви эпохи Возрождения** / сост. и авт. вступ. ст. В. П. Шестаков. М.: Республика, 1992. 368 с.
10. **Платон.** Собрание сочинений: в 4-х т. М.: Мысль, 1994. Т. 4. 830 с.
11. **Плотин.** Эннеады: в 7-ми т. СПб.: Издательство Олега Абышко; Университетская книга – СПб, 2005. Т. 7. Шестая эннеада. Трактаты VI-IX. 416 с.
12. **Сенека Л. А.** Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977. 385 с.
13. **Скворцов К.** Августин Иппонийский как психолог // Августин: pro et contra / сост. Р. В. Светлов, В. Л. Селиверстов. СПб.: Издательство РХГА, 2002. С. 20-89.
14. **Фома Аквинский.** Сумма теологии. К.: Ника-Центр, 2006. Часть II-I. Вопросы 1-48. 560 с.
15. **Фома Аквинский.** Сумма теологии. К.: Ника-Центр, 2011. Часть II-II. Вопросы 1-46. 576 с.
16. **Фрагменты ранних стоиков:** в 2-х т. / Ин-т философии РАН. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1998. Т. 1. Зенон и его ученики. 272 с.
17. **Фрейд З.** Основной инстинкт. М.: Олимп; АСТ-ЛТД, 1997. 656 с.
18. **Эстетика Ренессанса:** антология: в 2-х т. М.: Искусство, 1981. Т. 1. 495 с.
19. **Gallagher D. M.** Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others // ACTA PHILOSOPHICA. 1999. Vol. 8. Fasc. 1. P. 23-44.
20. **Nygren A.** Agape and Eros. Philadelphia: The Westminster Press, 1953. 764 p.
21. **Sullivan E.** Natural Self-Transcending Love According to Thomas Aquinas // Nova et Vetera. English Edition. 2014. Vol. 12. № 3. P. 913-946.

#### ΦΙΛΑΥΤΙΑ FROM PLATO TO PATRICIUS: IDENTITY VS OTHERNESS

**Zharinov Semen Aleksandrovich**  
**Bulgakova Irina Anatol'evna**, Ph. D. in Philosophy  
*Industrial University of Tyumen*  
*shimonzharinov@gmail.com; bulgakovastone59@list.ru*

The article provides a heterological analysis of philautia, “self-love”, in the context of the ancient, medieval and Renaissance philosophy of love. The paper identifies the status of self-love in most influential conceptions of love of the mentioned periods, emphasizes the fact that this status is determined by the approach to the ontological problem of identity and otherness. The authors conclude that recognizing self-love as a basic and constitutive form of love (Eros) is typical of monistic and monistic-oriented ontologies (Platonism, Neo-Platonism, Aristotelianism, et al.). The relation of monism and self-love is explicitly represented in the works of Renaissance Neo-Platonic Franciscus Patricius. He claims that “the Other” can be loved only as an image of oneself (alter ego), which presupposes the reduction of his otherness in relation to identity. A different situation is observed in Christianity, where amorous relations between “the Others” constitute the ontology of the God itself. Here love (agape) exclusively means an attitude towards “the Other” as “the Other”, i.e. a unique personality.

*Key words and phrases:* love; self-love; Eros; agape; caritas; philosophy of love; identity; difference; otherness; “the Other”; heterology.