

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

На правах рукопису

КОВАЛЬЧУК ЮЛІЯ ВАСИЛІВНА

УДК 141.32(4) «18/20»:17.023.31:2-423.79

**ФЕНОМЕН ЛЮБОВІ У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ-ХХ СТОЛІТЬ:
ОНТОЛОГІЧНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР**

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:

Дахній Андрій Йосипович,

кандидат філософських наук, доцент

Львів – 2017

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1. Джерела, історіографія і теоретико-методологічні засади дослідження.....	10
1.1. Джерельна база дослідження.....	10
1.2. Історіографія проблеми дослідження.....	17
1.3. Теоретико-методологічні засади дослідження.....	24
Висновки до розділу 1.....	34
РОЗДІЛ 2. Любов як екзистенційний шлях людини до своєї ідентичності.....	36
2.1. Любов як передумова екзистенційного діалогу із самим собою у мисленні Сьорена К'єркегора.....	36
2.2. Трагізм любові Мігеля де Унамуно як спосіб прояву людської екзистенції....	58
2.3. Ситуація любові у біографії філософа як спосіб набуття та віднайдення буття «Я».....	75
Висновки до розділу 2.....	87
РОЗДІЛ 3. Інший як умова здійснення феномену любові.....	90
3.1. Любов як відображення люблячого та любимого: концепція Жана-Поля Сартра.....	90
3.2. Любовний вимір екзистенційного діалогу між «Я» і «Ти» у філософії Габріеля Марселя.....	100
3.3. Трактатування любові як містичної єдності двох крізь призму ідеї андрогіна у філософії любові Миколи Бердяєва.....	112
Висновки до розділу 3.....	138

РОЗДІЛ 4. ФЕНОМЕН ЛЮБОВІ ДО БОГА В ЕКЗИСТЕНЦІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ.....	141
4.1. Два образи любові у релігійному вимірі: філософська рефлексія Сьорена К'єркегора та Франца фон Баадера.....	141
4.2. Тракткування феномену любові до Бога у філософії любові Миколи Бердяєва.....	157
Висновки до розділу 4.....	173
ВИСНОВКИ.....	176
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	181

ВСТУП

Філософія («philo-sophia») як любов до мудрості протягом всієї своєї історії шукає ключі до віднайдення мудрості, прагне пізнати цю мудрість та часто її пошуки закінчуються розчаруванням у підсумках цього пізнання і відтак агностицизмом. Альтернатива пошуку криється у самому визначенні філософії: хоча ми не можемо пізнати цей світ, але ми можемо його любити. Беручи любовний контекст як поле розгортання філософського імпульсу, ми приходимо до того, що таке звичне, усталене для нас слово як «любов» не має підстав для свого розуміння у сучасному техногенному світі. Протягом багатьох століть, ще починаючи з античності, стародавні мудреці задумувались над тим «Що є любов?» та «Яка є любов?». Представники духовної культури з різних епох долучались до процесу творчості з допомогою любові, творили в ім'я любові. Саме любов була тією основою, базуючись на якій людина могла почувати себе людиною, могла приходити до виявлення людського в людині. Беззаперечне підтвердження цього давав, зокрема, представник антропологічного матеріалізму – Людвіг Фюрбах, переконуючи, що нічого не любити і бути нічим – це одне і те ж.

Актуальність теми дисертаційного дослідження зумовлюється специфікою культурного та суспільно-політичного дискурсу сьогодення у світовому масштабі. Потреба і вміння любити у XXI столітті набувають форми проблеми, що характерно актуалізується як для українського суспільства, яке у XXI столітті знову набуло, серед іншого, екзистенційного досвіду «вантажу 200», так і для людства взагалі, оскільки в ситуації щораз більшої конфронтаційності й невизначеності здійснюється ескалація насильства, відбувається дедалі більше нових терористичних актів і міжнародних конфліктів, що призводять до воєнних дій та спричиняють пошук надійної конструктивної альтернативи для людської екзистенції. Яскравим репрезентантом актуальності переосмислення

екзистенційних категорій, зокрема категорії любові, є нобелівська лауреатка 2015 року – Світлана Алексієвич, яка, закінчивши цикл про «червону людину», не випадково працює саме над книгою про любов. Висловлюючись образно, пострадянський світ, як і світ загалом, має пізнати інший червоний колір – колір любові, а не колір насильства, крові чи комуністичної ідеології.

В екзистенціалізмі феномен любові сприймається у площині «*existentia*», а не «*essentia*», а відтак, істинна любов сприймається як шлях людини до самої себе, до набуття, осягнення буття «Я», яке є відкритим до буття Іншого як «Ти». У контексті вельми амбівалентних і непередбачуваних політичних реалій ХХІ століття категорія Іншого потребує нового переосмислення. В усій багатогранності людського світобачення, плюралізмі націй та рас, релігій та культур, окреслюється важливість потреби чути та розуміти Іншого, толеруючи і приймаючи його «інакшість». Це стає можливим лише завдяки такій важливій передумові, як альтруїстична любов, що відкриває для людини в іншій людині цілком рівноправну й безмежно цікаву особу, а це, своєю чергою, найкраще реалізується через віднайдення в іншому індивідові образу Божого.

У запропонованій дисертаційній роботі спробуємо здійснити дослідження онтологічного виміру любові крізь екзистенційну призму та виявити взаємозв'язок феномену любові із такими феноменами людського існування, як свобода, творчість та віра. Репрезентантами екзистенційних ідей філософії любові окресленого історіософського періоду будуть такі відомі постаті у філософській традиції, як Сьорен К'єркегор, Мігель де Унамуно, Микола Бердяєв, Габріель Марсель та Жан-Поль Сартр. Філософський доробок кожного із зазначених екзистенційних мислителів становить самобутнє концептуальне поле для дисертаційного дослідження.

Зв'язок роботи з науково-дослідними робочими програмами. Дисертаційна робота виконана в рамках наукових програм кафедри історії філософії: «Історія української філософії в контексті європейської духовної культури» (номер держреєстрації – 0116U001700) філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка.

Метою дисертаційної роботи є філософське осмислення тлумачення феномену любові як визначального фактору формування і розвитку людської особистості в екзистенційній філософії XIX-XX століть.

Реалізація цієї мети зумовила постановку й розв'язання таких **завдань**:

- дослідити специфіку осягнення феномену любові у філософській спадщині Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуну, Миколи Бердяєва, Габріеля Марселя і Жана-Поля Сартра; виявити спільні та відмінні аспекти в концептуальних ідеях філософії любові зазначених філософів;

- розглянути та проаналізувати міжособистісну сферу любові як принцип її здійснення;

- з'ясувати діалогічну природу любові в її екзистенційному вимірі;

- утвердити аксіологічну природу любові як ціннісного феномену;

- розглянути феномен любові крізь призму стадійного становлення людської екзистенції: послідовно виявити любов як чинник набуття особистісного «Я», любов як чинник налагодження стосунку з Іншим, любов як можливість стосунку з Особистістю трансцендентною;

- показати феномен любові до Бога як найвищий рівень любові на основі філософських концепцій Сьорена К'єркегора, Франца Баадера та Миколи Бердяєва, з'ясувавши їхні основні концепти і підходи;

- розкрити значення любові як чинника становлення неповторного «Я» індивідуальності на прикладі розгляду конкретних біографічних фактів П'єра Абеляра, Блеза Паскаля, Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуну, Миколи Бердяєва та Габріеля Марселя.

Об'єктом дослідження дисертаційної роботи є філософські концепції, теорії і вчення з питань аналізу феномену любові, представлені у працях представників екзистенціалізму.

Предмет дослідження: феномен любові і специфіка його тлумачення у філософських концепціях екзистенційних мислителів XIX-XX століть.

Наукова новизна дослідження полягає в наступному:

вперше:

- з'ясовано специфіку розуміння екзистенційними філософами онтологічного статусу любові, що полягає у трактуванні феномену любові як трансцендентного способу буття в контексті їхньої комунікативної стратегії сприйняття людського існування;

- визначено особливості розуміння діалогічного характеру любові та виявлено структуру стосунку «Я-Ти» у філософії любові Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуну, Габріеля Марселя та Миколи Бердяєва, стан яких визначає переосмислення аксіологічних пріоритетів та утвердження нових онтологічних засад людської екзистенції на шляху до самоусвідомлення та самоздійснення;

- виявлено концепцію Сьорена К'єркегора про ерос та агапе для типологізації феномену любові в екзистенційно-філософській традиції XIX-XX століть, яка полягає у трактуванні екзистенційним мислителем феномену любові: на естетичній стадії як еросу, спрямованого на ідеальний об'єкт та обмеженого тотальним бажанням насолоди; на етичній стадії як агапе, спрямованої на усвідомлення винятковості та неповторності буття Іншого; на релігійній стадії як агапе, суб'єктом направленості якої є Бог;

удосконалено і розвинуто:

- твердження, що дослідження феномену любові набуває актуальності, яка виявляється в знаходженні евристичного потенціалу, властивого для християнства, андрогінного розуміння любові, спрямованого на досягнення цілісної особистості внаслідок метафізичної єдності з Богом;

- притаманність екзистенційній філософській традиції містичного сприйняття проблематики статі у філософії Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуну та Миколи Бердяєва у теологічному контексті сприйняття людського буття;

- розуміння впливу чинника конкретної життєвої ситуації на становлення основних засад філософії таких екзистенційних філософів, як Сьорен К'єркегор, Мігель де Унамуну, Габріель Марсель та Микола Бердяєв у контексті формування проблематики любові;

- розуміння категорії зустрічі у філософії Габріеля Марселя як умови

«суб'єктно-суб'єктного» стосунку любові, суть якої полягає в особистісному духовному пориві до Іншого у моменті відкритості;

набуло подальшого розвитку:

- трактування суперечності між родовим та індивідуальним аспектами феномену любові, в контексті відмінності розуміння Мігелем де Унамуну від Миколи Бердяєва способу досягнення індивідуального безсмертя;

- визначення релігійної любові як найвищого рівня любові, яка здійснюється у формі стосунку «Я-Ти», що можна означити як діалогічне здійснення міжособистісної сфери двох суб'єктів любові, та виявляється через два образи: Божий та людський; людський образ любові має два вектори: направлений до Бога та до людини.

Методи дослідження. Основний метод, який використовувався при дослідженні тематики дисертаційної роботи, був метод компаративістського аналізу, завдяки якому було виявлено характерні риси і специфіку концепцій, підходів та теорій релігійного й атеїстичного екзистенціалізму до пізнання феномену любові. Методологічний інструментарій був представлений також такими філософськими методами, як діалектичний, герменевтичний і феноменологічний. Використовувались також загальнонаукові методи: абстрагування, аналогія, синтез, дедукція та індукція. Нарешті, бралися до уваги й знаходили застосування традиційні для гуманітарного знання систематичний, аксіологічний і герменевтичний підходи, враховувалися принципи цілісності та доповнюваності.

Практичне значення одержаних результатів. Феномен любові в екзистенційній філософії досліджується на теоретичному рівні невід'ємно від практичної площини, оскільки становить активну дію одиничного, а не його пасивний стан. Практичне застосування одержаних результатів зумовлене також проясненням зв'язку між феноменом любові і сучасною кризою суспільства, що створило основу для подальшого розв'язку цього питання, а також спричинило пошук виходу з цієї кризової ситуації. Зокрема, переосмислення стосунку з Іншим як ціннісним буттям ґрунтується на любовному вимірі. Доцільно зауважити, що

матеріал дисертаційного дослідження може використовуватися для лекційних курсів з таких предметів, як «Історія філософії», «Філософія любові», «Філософська антропологія», «Культурологія» та різних спецкурсів.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням, у процесі якого висновки і положення наукової новизни сформовані самостійно автором на основі отриманих результатів.

Апробація результатів дисертації. Основні положення та результати дисертаційного дослідження обговорено на науково-методологічних засіданнях кафедри історії філософії, а також на щорічних звітних конференціях філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка у 2014, 2015 та 2016 роках. Результати дисертаційної роботи також апробовані на таких конференціях, як: конференція студентів та аспірантів філософських факультетів – XVII-XVIII наукових читань пам'яті Георгія Флоровського (Одеса, 8-12 жовтня 2015); щорічна конференція «Гендерна проблематика та антропологічні горизонти» (Острог, травень 2015); Міжнародна науково-практична конференція «Роль суспільних наук у процесі розвитку суспільства в умовах сьогодення» (Дніпро, 16-17 вересня 2016 року) та міжнародна конференція за кордоном «Problems of Humanities and Social Sciences – 2015» (Угорщина, Будапешт, 25 жовтня 2015 року).

Публікації. Основні положення дисертаційної роботи викладено в 14 публікаціях, що представлені 4 тезами конференцій та 10 статтями. Сім статей опубліковано у наукових фахових виданнях з філософії в Україні і одна стаття за кордоном.

Структура та обсяг дисертаційної роботи. Запропонована до розгляду дисертаційна робота складається із вступу, чотирьох розділів (які містять одинадцять підрозділів), висновків та списку використаних джерел (212 найменувань). Обсяг дисертації становить 198 сторінок, з яких основний текст становить 180 сторінок, а список використаних джерел – 18 сторінок.

РОЗДІЛ 1

ДЖЕРЕЛА, ІСТОРИОГРАФІЯ І ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Джерельна база дослідження

Філософія любові репрезентує одну з течій філософської парадигми, виникнення якої окреслене античною епохою. Феномен любові посідав чільне місце серед провідних тем давніх міфів Греції, Єгипту, Риму. Зокрема, у богині любові Афродіти було багато богів – покровителів кохання: Ерос, Антерот, Гімерот, Пейто, Гіменей та ін. Любов була провідною темою як для класичних трагедій Есхіла, Софокла, Еврипіда, так і для лірики Сапфо чи римських поетів – Вергілія, Овідія, Горація. У час класичної доби античності формуються перші концепції любові як невід’ємний елемент світопізнання та світорозуміння. Відтак, джерельна база досліджуваної проблематики характеризується багатою репрезентативністю крізь призму історичного екскурсу. У цьому контексті треба здійснити диференціацію джерел, що використані у запропонованій до розгляду дисертаційній роботі, на дві групи: *оригінальні* – першоджерела у досліджуваній проблематиці та *коментаторські* – науково-дослідні праці.

До першої групи оригінальних джерел належать праці представників екзистенційної філософії XIX-XX століть, а саме: Сьорена К’єркегора, Мігеля де Унамуно, Миколи Бердяєва, Габрієля Марселя, Жана-Поля Сартра, – що присвячені феномену любові чи містять рефлексії на цю тему. Розділи цієї дисертаційної роботи репрезентують логічну модель дослідження феномену любові автором, а саме: любов як передумова становлення індивідуальності – любов до іншого – любов до Бога. Відтак, подальший систематичний розгляд джерельної бази здійснюватиметься за тією ж моделлю, щоб краще окреслити історіографічне поле досліджуваної проблематики і його приналежність до запропонованої дисертаційної роботи. Звідси, доцільним видається поділ джерел,

що належать до першої групи, на три підгрупи: *A* – першоджерела, що присвячені розгляду любові як шляху становлення індивідуальності; *B* – першоджерела, у яких автор досліджує феномен любові до іншого; *C* – першоджерела, що становлять філософську розвідку у сфері любові до Бога. Виходячи із таких позицій аналізу джерельної бази цієї дисертаційної роботи, встановлюється структурований підхід розгляду і чіткіше окреслюється концептуальне поле.

Підгрупу «A» репрезентують філософські праці релігійного мислителя Сьорена К'єркегора. Виходячи із стадійної концепції «данського Сократа», розгляд джерельної бази його авторства розпочинається із естетичної стадії. Квінтесенцію філософії на естетичній стадії Сьорена К'єркегора становлять два тексти: «Щоденник звабника» і «Афоризми естетика», що інтегровані у структуру філософського трактату «Або-Або» (1843) [105]. «Щоденник звабника», як своєрідне практичне втілення естетичного світобачення у своїй формі репрезентує співвідношення щоденника і роману у листах. Перша частина щоденника присвячена не тільки опису техніки зваблення та спокушання, а й рефлексії над поведінкою естетичної натури, а відтак йдеться саме про саморефлексію. Проте, «Щоденник звабника» становить лише «прелюдію» до етичної стадії, хоч у ньому ще дуже помітні критичні нотатки щодо етичного життєствавлення. Важливим для дослідження феномену любові на естетичній стадії Сьорена К'єркегора є також лірично-філософський твір «Повторення» [84]. Розвиток сюжету «Повторення», частково написаного у Берліні та опублікованого під псевдонімом Константина Констанціуса, відображає складні взаємини Сьорена К'єркегора з Регіною Ольсен. Дізнавшись про заручини коханої «данського Сократа» з Фріцом Шлегелем, автор змінив закінчення цього твору, яке у початковому варіанті полягало у самогубстві героя.

Перший том книги «Або-або», означений літерою «A», крім двох вищезазначених творів, містить нотатки естетика – нариси або закінчені статті, літературні чи музичні рецензії. До трактату входять і дві відносно невеликі за обсягом статті, але вагомі як джерела цієї роботи, а саме: «Найнешасливіший» [83] та «Безпосереднє втілення любовного начала або музичне любовне начало»

[106]. Редактором та видавцем книги «Або-або» є Віктор Ереміта. Цей латинізований псевдонім Сьорена К'єркегора приблизно можна визначити як «переможець-відлюдник» – автор спонукає, аби перемогти відлюдництво, самотність, до вибору між етичним чи естетичним. Філософський трактат містить цікаве дослідження опери Моцарта, як і образу Дон Жуана у літературі. Важливим є те, що любов, яка у вищезазначених творах Сьорена К'єркегора є сконструйованою спокусником, залишається виключно чистим бажанням. До другого тому «Або-або», який означений листами «В», входять два послання, автор яких знову постає під псевдонімом, але вже судді Віллема. Послання, звернені до автора першого тому, становлять основу етичної стадії та ґрунтуються на моралі й обов'язку. Суддя Віллем, розмірковуючи над здійсненням етичного вибору, рефлектує над категорією шлюбу, зокрема у «Естетичній значимості шлюбу», що становить унікальне дослідження у сфері подружніх відносин. Варто виокремити також і друге із двох послань із структури другого тому «Або-або», а саме «Гармонійний розвиток у людській особистості естетичних і етичних начал» [81], що є однією із трьох статей, які демонструють позицію етика щодо феномену любові. «Заключним словом» «Або-або» є твір «Ультиматум», що стилістично яскраво вирізняється із ряду попередніх творів.

Невичерпним джерелом для дослідження феномену індивідуальної любові є книга «Про трагічне відчуття життя у людей та народів» (1913) [172], авторство якої належить іспанському мислителю, баску із Більбао – Мігелю де Унамуну. У цій праці філософ схильний загострювати увагу на проблемі релігійної віри та безсмертя, використовуючи матеріали католицької християнської доктрини та висловлювання святих католицької церкви. На сторінках цієї книги Мігель де Унамуну обґрунтовує концепцію трагічного відчуття смерті та можливість досягнення безсмертя, утверджуючи дуалізм віри та розуму. Досліджувана проблематика книги пояснюється тим, що її баск із Більбао написав після втрати сина, що означила трагізмом екзистенцію Унамуну-і-Хуго. Уривок із книги «Про трагічне відчуття життя у людей та народів» під назвою «Любов, біль, співчуття і особистість» [175] містить унікальну розвідку у сфері любовної проблематики

крізь призму екзистенційної філософії. Доцільно виокремити і літературні твори іспанського мислителя, зокрема такі його «рюмани», як: «Любов і педагогіка» (1902) [171], «Туман» (1914) [173] та оповідання «У всякому разі справжній чоловік» [174]. «Рюмани» відображають практичну площину філософського теоретизування. «Любов і педагогіка», подібно до роману «Сто років самотності» Габріеля Маркеса, є неповторною психологічною візією любові для наступних поколінь. Повного зібрання творів Мігеля де Унамуну українською мовою не видано до нині (як і, до слова, зібрання філософських творів Сьорена К'єркегора), а відтак, має підстави твердження, що філософська творчість баска із Більбао малодосліджена в українському філософському дискурсі. Цей факт також засвідчує доволі мізерна кількість науково-дослідницьких статей щодо філософії Мігеля де Унамуну.

До підгрупи «В» входять філософські твори Жана-Поля Сартра, Габріеля Марселя та Миколи Бердяєва, у яких філософи рефлектують над феноменом любові до іншого. Філософські твори французького представника атеїстичного екзистенціалізму – Жана-Поля Сартра становлять сім томів його творчої спадщини. Серед них варто виокремити роботу «Первинне ставлення до іншого: любов, мова, мазохізм» [157], у якій екзистенціаліст піддає філософському аналізу категорію любові. Цей твір інтегрований у фундаментальну працю філософа «Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології» (1943) [152]. В останні роки свого життя Жан-Поль Сартр працював над проблемою моралі. У «Записках про мораль» [159], що були видані вже після його смерті, філософ розглядає етичну проблему крізь призму любові. Вагомими також є роботи філософа в царині художньої літератури: «Нудота» [156], автобіографічна праця «Слова» [158] та філософська стаття «Екзистенціалізм – це гуманізм» [154], що стала квінтесенцією екзистенціалістського періоду філософії Сартра.

У контексті любовної тематики важливо виокремити такі філософські твори Габріеля Марселя, як «Нарис феноменології володіння» [117] та «Метафізичний щоденник» [116], що входять у структуру книги філософа «Бути і мати». Філософська робота «Бути і мати» французького представника теїстичного

екзистенціалізму включає в себе нотатки 1928-1933 років, що розкривають сутність онтологічного вибору особистості. Форма, у якій Габріель Марсель пише свої філософські твори, має характер фрагментарних записів, що відображають внутрішній екзистенційний досвід. В ідеї «Метафізичного щоденника» закладений принцип сповіді, що є фундаментальним для християнства. Варто зауважити, що у 1929 році юдей Габріель Марсель офіційно прийняв католицизм, відтак у цій філософській роботі відображається розвиток духовної сутності філософа. Переосмислюючи категорію Іншого, зокрема ставлення до Іншого, у змісті книги «Бути і мати» Габріель Марсель рефлектує над категорією любові. Вагомим внеском у базу дисертаційної роботи є одна із останніх філософських праць французького релігійного мислителя «Присутність і безсмертя» [118], написана у 1959 році. Книга Габріеля Марселя є збірником важливих творів мислителя, що репрезентують як його духовну та інтелектуальну автобіографію, так і основні теми та категорії його філософської думки: екзистенція, відкритість до Іншого, інтерсуб'єктивність, відчай, надія і зустріч. Важливо також виокремити філософську працю «*Homo viator*» [120], у якій Габріель Марсель не лише здійснює розгляд любовної проблематики, а й пропонує філософську розвідку творчості Жана-Поля Сартра та Альбера Камю.

Творчий доробок Миколи Бердяєва репрезентують філософські праці, що містять розділи, у яких уродженець Києва досліджує любов до іншого: «Смисл творчості» [21], «Спасіння і творчість» [22], «Про рабство і свободу людини» [15], «Повість про небесний рід» [18]. Окремої фундаментальної праці із філософії любові російський представник релігійного екзистенціалізму не написав, проте, до любовної тематики звертався майже у кожній праці, що належить його авторству. Навіть у «Листі до майбутньої дружини Л. Ю. Рапп» [17] Микола Бердяєв викладає основні постулати концепції любові. Доцільно виокремити спеціальну статтю філософа «Метафізика статі і любові» [12] та філософське есе «Розмисли про Ерос» [16], що увійшло до автобіографічної книги «Самопізнання» [19]. Першою роботою Миколи Бердяєва, яку він присвятив розглядові феномену любові, є «Метафізика статі та любові», опублікована у журналі «Перевал» у 1907

році. У цій статті автор переосмислює ідеї філософії любові Володимира Соловйова, вносячи «лепту» своїх творчих ідей. До любовної тематики релігійний мислитель звертається й у своїх художньо-критичних роботах, зокрема у «Світоспогляданні Достоєвського. Любов» [13], що становить сукупність лекцій, які Микола Бердяєв написав у Вольфілі.

Підгрупу «С» репрезентують філософські твори, у яких автори рефлексують над феноменом любові до Бога, а саме: «Страх і трепет» [108] Сьорена К'єркегора; стаття «Метафізика статі і любові» [12], «Спасіння і творчість» [22], «Повість про небесний рід» [18], що належать Миколі Бердяєву, і вже були зазначені вище у розгляді джерельної бази дослідження. Особливо треба виокремити філософську роботу «Сорок тез релігійної еротики» [6] Бенедикта Франца-Ксавера фон Баадера, який не був представником екзистенційної філософської течії, але мав значний вплив на формування розуміння феномену любові до Бога у Миколи Бердяєва. Варто зазначити, що вагомий внесок у дослідження феномену любові до Бога – релігійної любові, здійснила праця російського представника екзистенційної філософії – «Смисл творчості» [21], у якій автор виступає проти традиційного християнського трактування природи любові. Богословський трактат «Страх і трепет» (1843) Сьорена К'єркегора є однією із ранніх праць філософа, яку він написав відразу ж після дисертаційної роботи і знаменитого твору «Або-або». Згідно із класифікацією творів «данського Сократа», яку подає Андрій Дахній у книзі «Нариси історії західної філософії XIX-XX ст.», трактат репрезентує так звані «стадіальні» твори.

Чільне місце серед використаних джерел для дослідження феномену любові у творчості таких екзистенційних мислителів, як Сьорен К'єркегор, Мігель де Унамуно, Микола Бердяєв, Габріель Марсель та Жан-Поль Сартр, мають біографічні роботи. Зокрема, важливою у цьому контексті є автобіографічна книга Миколи Бердяєва «Самопізнання», що репрезентує спробу пізнання фактів власного життя та виведення інтенцій власного буття. Вагомим доповненням книги російського представника теїстичного екзистенціалізму є книга його дружини – «Професія: дружина філософа» [19]. Лідія Бердяєва зазначає у своїй

автобіографічній роботі не лише факти їхнього подружнього життя, а й описує історичні події, що відбувалися тоді. Варто зауважити, що найяскравіші приклади написання автобіографічних творів належать таким мислителям, як Августин Блаженний та Жан-Жак Руссо. «Історія моїх страждань» [2] П'єра Абеляра, а також його листування з Елоїзою, що репрезентують їхній життєпис, є невичерпним джерелом для дослідження феномену любові. Дослідники творчої спадщини цього представника доби Середньовіччя відзначають його автобіографічну роботу як одине із визначних надбань світового письменства. «Історія моїх страждань» [2] П'єра Абеляра становить ґрунтовне джерело і для дослідження впливу чинника конкретної життєвої ситуації на формування філософських ідей мислителя. Вагомий внесок у дослідження біографічного факту зробив український дослідник Вадим Менжулін, здійснивши наукове обґрунтування біографічного підходу як форми історико-філософського пізнання. Крізь призму філософії гегеліанства, неокантіанства, екзистенціалізму, психоаналізу та філософії життя науковець здійснює аналіз варіантів взаємодії філософської доктрини із біографічним фактом.

1.2. Історіографія проблеми дослідження

До другої групи, а саме до коментаторських джерел дисертаційної роботи, належать науково-дослідні праці та статті. У цьому контексті треба провести демаркаційну лінію між двома підгрупами: *A* – тексти, присвячені критичному дослідженню феномену любові, зокрема в екзистенційному аспекті; та *підгрупою B* – тексти, присвячені дослідженню філософських ідей, зокрема любовної тематики, у філософських концепціях конкретно визначених філософів-екзистенціалістів: Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуно, Миколи Бердяєва, Жана-Поля Сартра, Габрієля Марсея. Запропоноване розрізнення зумовлене бажанням чіткого окреслення розробленості досліджуваної тематики та для виявлення проблем її теоретично-методологічного рівня.

Символічно варто розпочати із розгляду коментаторських джерел, що репрезентують *підгрупу A*. Філософська рефлексія над категорією любові бере свій початок від давньогрецького філософа Емпедокла, що визначав любов як космічну силу, яка через взаємне притягування здатна поєднувати протилежні стихії. Проте, найдавнішою пам'яткою філософії любові античної доби прийнято вважати відомий твір Платона – «Бенкет» [140], у якому античний автор, з властивою йому літературною майстерністю, подає міф про андрогіна та легенду про походження Еросу. У контексті антропоцентризму епохи Відродження, цей діалог, завдяки найвидатнішому представнику флорентійського платонізму – Марсіліо Фічіно, набуває популярності та актуальності нового прочитання. Роздуми щодо природи любові, які озвучив Сократ у цьому платонівському діалозі, здійснили великий вплив на формування філософії любові Володимира Соловйова та Миколи Бердяєва. Взагалі ж варто зазначити, що у «Бенкеті» Платон започаткував систематичний філософський аналіз феномену любові у європейській філософії.

Яскравим доповненням джерельної бази цієї дисертаційної роботи є книга «Історія моїх страждань. Листування Абельяра й Елоїзи» [2], автором якої є один із символів Середніх віків – П'єр Абельяр. Цей твір становить автобіографічний життєпис, провідною темою якого було трагічне кохання філософа до Елоїзи.

Значний внесок для розуміння людської екзистенції у коханні здійснило їхнє листування, що інтегроване у структуру вищезазначеної праці. Книга репрезентує традиційне трактування любові християнською доктриною, відсилаючи до конфлікту родового та індивідуального у філософії Мігеля де Унамуно та Миколи Бердяєва. У контексті філософської розвідки щодо розуміння феномену любові у добу Середньовіччя важливою видається книга німецького історика Александра Бальгауса «Любов і секс у Середні віки» [8], видана у 2012 році як спроба викриття крайнощів особистого життя європейців у час «Темних віків» з погляду сьогодення.

Видатний французький мислитель та філософ Дені де Ружмон простежує присутність феномену любові у європейському дискурсі протягом періоду від XII до XX століття, підсумовуючи свої філософські розвідки книгою «Любов і західна культура» [147]. В основу цієї праці покладена рефлексія філософа над природою кохання крізь призму міфу про Трістана та Ізольду. Дені де Ружмон окреслює площину відмінностей між любов'ю-жалістю – агапе та руйнівним еросом, що стало вагомим внеском для здійснення типологізації феномену любові у філософії Сьорена К'єркегора. Доцільно зауважити, що розгляд любовної ситуації «данського Сократа» та Регіни Ольсен, результати якого французький мислитель зазначає у книзі «Любов і західна культура» [147], становить ґрунтовне доповнення для дослідження впливу чинника конкретної життєвої ситуації на становлення основних засад філософії екзистенційних мислителів, зокрема Сьорена К'єркегора.

Вагомий внесок у дослідження філософії любові здійснив Олександр Івін, що уклав книгу «Філософія любові» [70], [71] у двох частинах. Перша частина становить історико-філософський екскурс у любовну проблематику в статтях різних дослідників, серед яких особливо виокремлюємо такі статті: Г. Я. Стрельцової «Доля любові сьогодні (Морально-психологічний нарис)» [166], С. Г. Семенової «Любов – це прагнення безсмертя» [70] та О. А. Івіна «Різноманітний світ любові» [69]. Друга частина книги «Філософія любові» є антологією любові, основні розділи якої розкривають сутність любові і її значення

у житті індивіда та суспільства. У книзі подаються уривки із робіт таких філософів, як Платон, Авіценна, Бенедикт Спіноза, Франц Баадер, Володимир Соловйов, Габріель Марсель, Микола Бердяєв та інші. Вперше публікується російською мовою есе Блеза Паскаля «Роздуми про любовну пристрасть» [137], яке треба виділити як ще одне джерело дисертаційної роботи. Важливою у розумінні аксіологічного виміру феномену любові є оригінальна книга того ж Олександра Івіна «Апокаліпсис любові. Філософське есе» [68], що вийшла друком у 2012 році. Ґрунтовний моніторинг існуючих концепцій філософії любові крізь призму історико-філософського екскурсу здійснено Олександром Демидовим у книзі «Феномени людського буття». Ця книга являє собою компетентну та цікаву розвідку концептуального поля любовної проблематики. Автор поставив за мету дослідити види любові, які визначили античні мудреці, та прояснити ідеї концепцій філософії любові мислителів останніх двох століть. Більше того, Олександр Демидов продемонстрував зв'язок феномену любові з іншими феноменами людського буття, зокрема, із самотністю та смертю.

Ґрунтовним внеском у джерельну базу дисертаційної роботи є філософська праця російського філософа Володимира Соловйова «Смисл любові» [162], що крізь призму софійності обґрунтовує природу любові. Книга мала великий вплив на формування концепції статі та любові Миколи Бердяєва. Побіжно у цьому контексті варто виокремити твори попередника цих двох російських філософів любові, а саме Якоба Бьоме, що є автором праць: «Christosophia або Шлях до Христа» [11] та «Аврора, або Зірниця, що сходить» [10]. Невичерпним джерелом для розуміння любові до Бога є книга німецького містика та богослова Майстра Екгарта – «Духовні проповіді і розмисли» [62]. Традиція трактування містичної природи любові у контексті християнської парадигми репрезентується як Майстром Екгартом, так і Якобом Бьоме та Миколою Бердяєвим. А відтак, філософські праці німецьких містиків набувають особливої актуальності у дослідженні нашої проблеми.

Принагідно треба виокремити такі сучасні книги та статті, автори яких здійснюють філософський аналіз феномену любові у ХІХ столітті, утверджуючи

проблематичність екзистенції любові: «Парадокс любові» [27] Паскаля Брюкнера, що є дослідженням парадоксів між категоріями любові і свободи; «Філософія ненависті» Андре Глюксмана, у якій автор розкриває зміст любові через її співвідношення із ненавистю; стаття «Хвала любові» [7] Алена Бадью, «Діалог і толерантність» [43] Фетхуллага Гюлена, який здійснює розгляд категорії любові у контексті міжкультурного діалогу, присвятивши цьому розгляду розділ «Любов і милосердя». У контексті діалогічності любові важливими є книги філософа ХХ століття Мартіна Бубера – «Я і Ти» [29] та «Діалог» [28], у яких автор розкриває суть любові через категорію «Іншого». Доцільно виокремити також таких авторів, як Франц Розенцвайг [88], Емануель Левінас [88], чії філософські праці послужили підґрунтям для цілісного та багатогранного дослідження екзистенційного виміру любові. Книга Віктора Малахова «Вразливість любові» є одним із важливих джерел, що репрезентують вплив любові на людське існування. Окремий внесок у розуміння сутності любові здійснила книга «Мистецтво любити» [181] представника критичної теорії «Франкфуртської школи» – Еріха Фромма.

Важливими для дослідження екзистенційного аспекту в любові до Бога стали такі філософські джерела: «Любов і відповідальність» [45] Папи Івана Павла II, у якій автор обґрунтовує метафізичну природу любові; енцикліка про християнську любов «Бог є любов. Deus caritas est» [35] та енцикліка про цілісний людський розвиток у любові і правді «Любов у правді. Caritas in veritate» [36] вселенського архиєрея Бенедикта XVI; «Ніч сповідника» [47] Томаша Галіка, що репрезентує ствердження парадоксів «малої віри». Окремо треба зазначити достатньо «прикладну» книгу священника, доктора пасторального богослов'я Ксаверія Кноца – «Секс, якого ви не знаєте» [89]. Автор розглядає статеву любов крізь призму богословського вчення, утверджуючи єдність любовного зв'язку між подружжям та зв'язку людини з Богом у любові.

До підгрупи В коментаторських джерел дисертаційної роботи відносимо праці та наукові статті дослідників категорії любові у філософії Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуно, Миколи Бердяєва, Габрієля Марселя та Жана-

Поля Сартра. Відтак, доцільно виокремити монографію Юрія Чорного «Філософія статі і любові Н. А. Бердяєва» [182], у якій автор розкриває зміст філософії еросу Миколи Бердяєва, виходячи з філософського аналізу трьох утопічних проєктів досягнення ідеального буття. Філософію любові представника російського релігійного екзистенціалізму досліджував у своїх роботах В'ячеслав Шестаков, зокрема у статті «Філософія любові Н. А. Бердяєва» [186] та в книзі «Ерос і культура: філософія любові та європейське мистецтво» [185]. У збірнику лекцій та бесід «Світова духовна культура. Християнство. Церква.» [123] автор, відомий російський священник і богослов – Олександр Мень, аналізував проблему моральності у філософії Миколи Бердяєва крізь призму філософії любові. У контексті дослідження філософських ідей російського представника екзистенційної філософії також виокремлюємо таких науковців: Аляєв Г. [5], Візгін В. [39], Попова О. [142].

У контексті дослідження екзистенційної філософії Сьорена К'єркегора важливо виокремити таких дослідників: Амельченко Н. [5], Дахній А. [53], [54], [55], Маланчук Г. [113], Малахов В. [114], Подорога В. [141], Суховой А. [167], Суходуб Т. [168]. Із збірника «Світ К'єркегора», до якого входять наукові статті, що присвячені розгляду філософських ідей данського мислителя, опрацьовано наукові роботи таких авторів: Бібіхін В. [25], Качалін В. [79], Михайлов А. [125]. Такі дослідники, як П. Роде і В. Подорога, в основу коментарів філософії Сьорена К'єркегора ставлять факти його біографії та через їхню винятковість пояснюють своєрідність його філософії. Вони пропонують психологічну інтерпретацію к'єркегорівської філософії, особливість якої пояснюється меланхолією, у якій майже постійно перебував данський мислитель. Аналітику стадій життєвого шляху розглядали Долгов К. [60], Ісаєва Н. [75], Лунгіна Д. [110], Коссак Е. [101], Онищук О. [130]. Усі вони акцентують на одній стадії, частіше саме на релігійній. Стрельцова Г. [164], розмірковуючи про парадокси у філософії Сьорена К'єркегора, стверджує зв'язок його філософських ідей з ідеями Льва Шестова через поняття абсурду.

Вагомий внесок у дослідження філософії, зокрема філософії любові Мігеля де Унамуно, здійснили такі дослідники: Маєвська О. [112], Корносенко К. [100], Заболотських К. [64], Гараджа Е. [48]. Важливо зауважити, що у вітчизняному філософському дискурсі філософська творчість іспанського представника екзистенціалізму залишається малодослідженою, що підтверджується малою кількістю науково-дослідних статей. Розгляд творчого спадку Мігеля де Унамуно, що репрезентують роботи вищезазначених дослідників, ґрунтується на філософському аналізі художньої творчості баска із Більбао, але при цьому упускається аспект філософії любові. У контексті філософських розвідок щодо екзистенційних ідей філософії Жана-Поля Сартра, то тут треба відзначити таких науковців: Долгов К. [60], Кузнецов В. [102], Попова А. [142], Травіна Е. [170], Нудельман Ф. [128], Киссель М. [85], Голенков С. [50]. Філософську творчість Габріеля Марсея, зокрема, його розуміння феномену любові, розглянуто у філософських роботах таких дослідників: Візгін В. [37], [38], [40], Стаченко Е. [163], Таврізян Т. [169], Бурханов А. [30], Парнев А. [134].

Доцільно окремо виділити мислителів, чиї філософські праці чи статті стали невичерпним джерелом для формування філософських ідей, висвітлених у запропонованій до розгляду дисертаційній роботі, а саме: Аврелій Августин [3], Іларіон Київський [74], Сковорода Г. [161], Шопенгауер А. [193], Фюрбах Л. [171], Шиллер Ф. [189], Флобер Г. [178], Достоевський Ф. [61], Юркевич П. [195], Ніцше Ф. [126], Франко І. [179], Войнич Л. [44], Шестов Л. [187], Юнг К. [194], Швейцер А. [183], Шелер М. [184], Вульф В. [43], Ясперс К. [197], Бахтін М. [9], Аббаньяно Н. [1], Камю А. [78], Клочовський Я. [88], Гайденок П. [46], Савчук К. [150], Кутирев В. [103], Захара І. [65], Алексієвич С. [4].

Серед іноземних джерел, у яких було розглянуто досліджувану проблематику, виокремлюємо: «Kierkegaard, écrire ou mourir» [213] Vial S., «Kierkegaard, foi, morale et existence» [209] Touchet F., «L'amour: une philosophie nouvelle pour le XXIe siècle» [211] Fournie M., «Pourquoi nous aimons?» [210] Fisher H., «Réinventer l'amour Entretien avec Alain Badiou» [212] Fournier M., «Introduction aux existentialismes» [204] Mounier E., «Le Problème de l'Autre dans la philosophie

française du vingtième siècle» [206] Raynova Y., «L'amour du prochain» [200] Bruckner P., Kovalchuk Yu. «Two Images of Love: a philosophical reflection on the phenomenon of love in the writings of Xaver von Baader» [202]. Популярною у філософському дискурсі сьогодення, зокрема в контексті гендерної проблематики, залишається книга «Le Deuxième Sexe» [199] Сімони де Бовуар. Доцільно зазначити, що французька мислителька у цій праці трактує феномен любові виключно крізь призму біологічного та фізичного аспектів людського існування, репрезентуючи багатогранність дослідження любовної проблематики. Історія відносин Сімони де Бовуар та Жана-Поля Сартра сформувала одну із інтенцій книги «Le Deuxième Sexe», а відтак, є невичерпним джерелом для дослідження впливу чинника конкретної життєвої ситуації на становлення основних засад філософії екзистенційних мислителів, у тому числі і Жана-Поля Сартра. Цікаву та ґрунтовну філософську розвідку щодо мислинневих орієнтирів Сартра знаходимо у статті французьких авторів: «J-P. SARTRE et J. KRISHNAMURTI, deux «athéismes» pour une morale» [198] Barbier R. і «Comprendre Sartre» [207] Rizk H.,

Вагомим іноземним джерелом для розгляду досліджуваної проблематики є філософська праця «Tu ne mourras pas» [203], що належить авторству Габріеля Марселя. Ця книга була видана після смерті філософа його невісткою – Анною Марсель, яка була знавцем його життя і творчості. До змісту «Tu ne mourras pas» [203] входять неопубліковані рукописи та опубліковані роботи, що становлять введення у філософію Габріеля Марселя. Варто зауважити, що вагомий внесок у дослідження філософських ідей французького мислителя стала стаття «Être et essences dans la philosophie de Gabriel Marcel» [205], автором якої є Thévenaz P. та стаття «Gabriel Marcel: l'unité d'un témoignage» [201], що належить авторству Cesbron G.

1.3. Теоретико-методологічні засади дослідження

Широкий реформативний вплив здійснила екзистенційна філософія на розвиток західного типу мислення ХХ століття, значною мірою саме на розуміння людського існування. Проблема екзистенції є однією із провідних тем сучасної філософії. Її вивчення дозволяє людині глибше осягнути свою сутність, міжособистісне спілкування, а також ті трансформації, що відбуваються у соціальній сфері наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть. Людина, закинута у світ екзистенційних викликів, часто втрачає здатність ідентифікувати себе як неповторну окрему екзистенцію, що зумовлює бажання бути як всі. Відтак, перспективи набувають дослідження, які спрямовані на феномен екзистуючого буття – людини, що здатна вступати в істинну комунікацію з іншим, у межах якої вона спроможна зберегти свою самість. Рефлексії, що репрезентують сучасну західну філософію, містять пошук способу викриття одиничного та іншорідності. Важливості нового переосмислення набувають такі феномени, що визначають людську екзистенцію: смерть, страх, віра, страждання, співчуття, тривога, а також не останню роль відіграє любов.

У межах історико-філософського процесу проблема екзистенції була представлена у ХІХ столітті датським мислителем Сьореном К'єркегором. Серед спадкоємців екзистенційних ідей «датського Сократа» виокремлюємо Мігеля де Унамуно, Жана-Поля Сартра, Габріеля Марселя та Миколу Бердяєва. «Червоною ниткою», що проходила через екзистенційні твори цих мислителів, є дослідження феномену любові. Феномен любові посідає чільне місце серед досліджуваних явищ у сфері не тільки культури, а й філософії. Глибокий аналіз ідей вищезазначених філософів-екзистенціалістів дозволяє прийти до осягнення витоків індивідуального буття, а філософський аналіз у їхніх філософських рефлексіях феномену любові зумовить розуміння та обстоювання індивідом власного місця у бутті.

Історико-філософське дослідження, як відомо, зумовлює певну методологічну основу, що передбачає поєднання двох ключових моментів. Перший – феноменологічний, що спрямований на опис (дескрипцію) способу

даності феномену любові у розглянутих концепціях філософії любові екзистенційних філософів. Другий – герменевтичний, зосереджений на реконструкції невирішених моментів, які репрезентують проблемний горизонт екзистенції любові у розглянутих концепціях філософії любові, а також на вияв розуміння, що є горизонтом постановки і вирішенням проблематичності. Феноменологічно-герменевтична площина методологічного інструментарію цієї дисертаційної роботи дозволяє одночасно розглядати любов як поле значень та смислів, що відкриває можливість інтерпретації. Розуміюче пояснення виступає як основний модус існування любові, що зумовлює досягнення взаєморозуміння з іншим.

Звертаючись у своїй філософській розвідці до філософських поглядів Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуно, Миколи Бердяєва, Габрієля Марселя чи Жана-Поля Сартра, ми вивчаємо їх творчий та життєвий шлях з допомогою біографічного підходу. Філософські ідеї цих філософів детерміновані їхньою екзистенцією, а відтак, дослідження особистого життєвого досвіду у цьому випадку вкрай важливе. У силу того, що дослідження має компаративістський характер, використовується історичний метод та ряд загальнонаукових методів, зокрема діалектичний метод, аналіз, синтез, дедукція та індукція, порівняння, опис та аналогія, герменевтичний метод та абстрагування. Метод логічної рефлексії та експлікації, що полягає у процедурі обґрунтування, дефініцій любові і виявлення суттєвих характеристик феномену існування людини у любові. Запропонований методологічний інструментарій дозволяє виявити: глибинні засади самого процесу філософського переосмислення феномену любові у традиції екзистенційної філософії та спектр її прояву у культурі; «генетичну» філософську спадковість у дослідженні феномену любові у конкретний культурно-історичний період та прослідкувати витоки цих ідей.

Діалектичний метод дослідження феномену любові у концепціях філософії любові Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуно, Миколи Бердяєва, Габрієля Марселя та Жана-Поля Сартра застосовується з метою розуміння любові крізь призму можливості збереження її неперервності, цілісності у відповідних змінах,

в єдності її структури. Діалектичний метод знайшов своє яскраве застосування при дослідженні феномену любові крізь призму стадіальної концепції Сьорена К'єркегора. Діалектика, характерна для філософії «датського Сократа», дуже відрізняється від спекулятивної діалектики Гегеля, засновує підвалини для розуміння любовної тематики у його філософській творчості, виокремлюючи категорії одиничного та загального. Варто зауважити, що для виявлення основних постулатів філософії любові Мігеля де Унамуну теж застосовувався діалектичний метод: у контексті співвідношення кінечного та вічного, смертного та безсмертного, виводилось синтезована природа любові. Представник релігійного екзистенціалізму Микола Бердяєв обґрунтовує природу любові, що репрезентується Еросом земним та Еросом небесним, на основі встановлення антагонізму родового та особистісного. Відтак, з допомогою діалектичного методу з'ясовуються і стрижневі принципи філософії любові російського мислителя. Фундаментального значення набуває діалектика у філософії Жана-Поля Сартра, зокрема, у його розумінні любовної проблематики. Феномен любові становить осердя антагонізму між свободою та поневоленням, набуттям буття і його втратою, між світом «Я» та світом «не-Я», який репрезентує Інший (не забуваймо при цьому його, Сартровий, концепт діалектичного розуму). Застосування діалектичного методу зумовило й дослідження та виявлення основних чинників різних типів відносин між «Я» та Іншим у філософії релігійного мислителя Габріеля Марселя. Французький представник теїстичного екзистенціалізму мислить любов як спосіб подолання суперечності людської екзистенції. Важливо зауважити, що внаслідок діалектичного методу встановлюємо протилежність між концепцією любові Жана-Поля Сартра, яку визначаємо як тезу, та концепцією любові Габріеля Марселя, що репрезентує антитезу.

Філософський аналіз фундаментального концептуального поля філософії любові Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуну, Миколи Бердяєва, Габріеля Марселя та Жана-Поля Сартра утвердив багатогранність як самого наукового дослідження, так і концепції кожного окремого філософа. Розкладання на окремі

елементи вчення про феномен любові зумовлює виявлення основних принципів структури феномену та їхнє окреме вивчення. Відтак, дослідження категорії любові у концепції Сьорена К'єркегора здійснюється внаслідок філософського аналізу поняття любові на кожній окремій стадії: естетичній, етичній, релігійній. Це дає змогу виявити спільні та відмінні ознаки між любов'ю естетика, етика та представника релігійної стадії. Навіть радикальніше: філософський аналіз феномену любові к'єркегорівського Естетика та Йоганнеса-звабника утверджує між ними розрізнення на основі виявлених розбіжностей. Внаслідок застосування методу синтезу відбувається поєднання різних елементів у єдине ціле. Метод синтезу є важливим у дослідженні феномену любові у філософії Миколи Бердяєва. Філософія любові релігійного екзистенціаліста є синтезованим вченням на основі його філософії статі, філософії творчості та філософії свободи. Метод синтезу застосовується при дослідженні філософії любові Сьорена К'єркегора та Мігеля де Унамуно, на основі чого виводиться синтезоване вчення про любов як шлях становлення індивідуальності.

Одним із теоретичних методів дослідження є дедуктивний метод, описаний вперше у праці «Органон» античного мислителя Арістотеля. Дедукція (від лат. *deduction* – відведення) – процес пізнання, рух якого здійснюється від загального знання про деякий клас предметів та явищ до часткового та одиничного знання. Дедуктивний метод було застосовано у цій дисертаційній роботі при розгляді екзистенційних ідей Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуно, Жана-Поля Сартра та Миколи Бердяєва: визначивши основні ознаки екзистенційної філософії та виявивши їх у філософських доктринах вищезазначених філософів, відносимо цих мислителів до представників екзистенціалізму. Окресливши концептуальне поле андрогінного вчення, з допомогою дедуктивного методу було виявлено та досліджено ідеї андрогінної любові у концепціях Миколи Бердяєва та Франца Баадера. Завдяки логічному дедуктивному виведенню, була визначена спадкоємність ідей філософії еросу античного мислителя Платона саме представником російського екзистенціалізму. У контексті використання у роботі дедуктивного методу потрібно зазначити, що у запропонованому до розгляду

дисертаційному дослідженні також використовувався і його «антипод» – індуктивний метод. Індукція (від лат. *inductio* – виведення) – процес пізнання, згідно з яким здійснюється рух від часткового знання до загального. Індуктивний метод актуалізувався дещо в іншій площині. Дослідивши та опрацювавши окремо кожен із концепцій любові, а саме таких філософів, як Сьорен К'єркегор, Мігель де Унамуно, Жан-Поль Сартр, Габріель Марсель та Микола Бердяєв, внаслідок індуктивного виведення констатується метафізичний вимір любові як прояву екзистенції людини.

До фундаментальних методів наукового дослідження належить також метод опису. З його допомогою, на основі системи процедур збору та первинного аналізу інформаційного матеріалу здійснено виклад отриманих даних та результатів наукового дослідження. Аналітичний фокус опису здійснює функцію виокремлення суттєвих та найбільш знакових елементів та особливостей концептуального поля досліджуваної проблематики. У дисертаційній роботі подано детальний опис концепцій любові мислителів екзистенційного спрямування XIX-XX століть, що надало ґрунтовну базу для застосування наступного методу – порівняння, тобто компаративістського методу. Важливо зауважити, що метод опису є засадничим елементом нашого методологічного інструментарію. Застосування цього методу передбачає послідовний та ґрунтовний виклад характеристики кожного опрацьованого бібліографічного джерела, зазначеного у тексті роботи та у списку використаної літератури.

На основі отриманого опису концепцій любові Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуно, Жана-Поля Сартра, Габріеля Марселя та Миколи Бердяєва відбувається порівняння їхніх ключових ідей та понять. Внаслідок використання методу порівняння було виявлено та досліджено ряд відмінностей, а також спільних ознак між трактуванням феномену любові представниками релігійного та атеїстичного екзистенціалізму. Доцільно зауважити, що при порівнянні філософії любові Сьорена К'єркегора та Миколи Бердяєва, які є релігійними мислителями, стали очевидними певні розбіжності, зокрема в тлумаченні ідеї андрогінності. З допомогою методу порівняння зіставлено концепти любові «данського Сократа» у

різні періоди його творчості, разом з тим, здійснено порівняння трактування ним феномену любові на кожній окремій стадії. Також цей елемент методологічного інструментарію забезпечив виявлення наявних розбіжностей між розумінням любовного зв'язку між «Я» і «Ти» у концепціях любові Жана-Поля Сартра, з одного боку, та Габріеля Марселя з іншого боку. Спільністю ж обох французьких представників екзистенціалізму є розгляд феномену любові крізь призму діалогічного відношення. Метод порівняння було застосовано також до концепцій любові до Бога «данського Сократа» та Миколи Бердяєва. Внаслідок цього якраз встановлено спадкоємництво релігійних ідей у контексті любові Франца Баадера цими двома мислителями.

У процесі наукового дослідження було застосовано також метод аналогії та метод екстраполяції. Метод аналогії є одним із джерел наукових гіпотез, оскільки, як універсальний евристичний метод, зумовлює пошук нових ідей і творчих вирішень поставлених задач. У тексті роботи мають місце аналогії, що прояснюють суть розуміння природи феномену любові тим чи іншим представником екзистенційної філософії, які зазначені вище. Внаслідок аналогії у трактуванні явища середньовічного культу Прекрасної Дами та феномену любові до неї, двома дослідниками філософії любові – Олександром Бальгаусом та Миколою Бердяєвим обґрунтовуються витоки та природа романтичної любові. Метод аналогії, що використовується для припущень про наявність тих чи інших ознак у певному явищі чи предметі, окреслив діалогічний характер як людської екзистенції, так і феномену любові. Такий результат зумовлений аналогічним трактуванням любовного зв'язку між люблячим і любленим у філософії любові Мігеля де Унамуну, Миколою Бердяєвим та Габріелем Марселем, як і у традиції філософії діалогу. У процесі розгляду зв'язку феномену любові із феноменом смерті та страху в концепції Мігеля де Унамуну та Габріеля Марселя проводиться аналогія із творами білоруської письменниці – Світлани Алексієвич. Нобелівська лауреатка крізь призму екзистенційних істин демонструє взаємозв'язок любовної проблематики з танатологічною тематикою у практичній площині. Прив'язка до конкретних подій внаслідок застосування методу аналогії дозволяє нам показати

прикладі прожитих життєвих ситуацій для підтвердження важливості теоретичних припущень та тверджень щодо феномену любові.

Метод екстраполяції застосовувався при накладанні любовної ситуації між Сьореном К'єркегором та Регіною Ольсен на любовну ситуацію персонажів таких к'єркегорівських творів, як «Повторення» та «Щоденник звабника». Це зумовило збільшення інтерпретаційного поля смислових навантажень творчого доробку «данського Сократа». Метод екстраполяції застосовано також при дослідженні філософських ідей, зокрема розумінні феномену любові до Бога на релігійній стадії, у праці Сьорена К'єркегора «Страх і трепет». Екстраполяція здійснюється до художнього твору Етель Ліліан Войнич – «Овід». Сюжет англійської письменниці є співзвучним із ситуацією вибору Авраама та життєвою ситуацією «данського Сократа»: Сьорен К'єркегор, як і Артур, відчував гріховність свого народження. Доцільно зауважити, що проведені у дисертаційній роботі аналогії з іншими філософськими напрямками чи з концептуальними ідеями філософів любові різних епох, утверджують принцип всебічності, що забезпечує комплексне дослідження предмета з урахуванням його історичного руху.

Серед філософських методів, що використовувались у цьому дисертаційному дослідженні, є герменевтичний метод – операція зчитування смислів, що, виходячи із фіксованих правил, здійснюють функцію перекладу формальних символів та понять мовою змістовного знання. Мистецтво осягнення значення знаків внаслідок їхнього витлумачення є важливим у різних галузях науки. Герменевтичний метод також використовувався у нашій роботі, при роз'ясненні основних понять філософії любові таких екзистенційних мислителів як, Сьорен К'єркегор, Мігель де Унамуно, Жан-Поль Сартр, Габріель Марсель та Микола Бердяєв. З допомогою інтерпретаційного елементу методологічного інструментарію було досліджено ідею андрогінності у текстах таких представників теологічного містицизму, як Якоб Бьоме та Франц Ксавер фон Баадер. Важливо зауважити, що філософські тексти Якоба Бьоме, написані символічною мовою, становлять складний конструкт, а відтак, потребують глибоко витлумачення для осягнення основних смислів. Герменевтичний метод

застосовувався при дослідженні концепції Еросу небесного та Еросу земного, а також культу вічної жіночності у філософії любові Миколи Бердяєва. Розуміння цих ідей потребувало символічного витлумачення та звернення до творчості інших мислителів, зокрема до платонівського твору «Бенкет». Доцільно зауважити, що метод інтерпретації у цій дисертаційній роботі виходить за межі осягнення смислів філософських текстів, здійснюючи функцію роз'яснення подій та вчинків таких філософів, як Сьорен К'єркегор, Мігель де Унамуно, Микола Бердяєв та Габріель Марсель, у їхньому життєсвіті. Життєва ситуація кожного із зазначених мислителів становить невичерпне інтерпретаційне поле для дисертаційного дослідження.

Поряд із діалектичним та герменевтичним філософськими методами у дисертаційному дослідженні використовувався також феноменологічний метод, завдяки якому формуються поняття, які логічно не виводяться один з одного. З допомогою феноменологічного методу виводиться поняття любові у концепції Сьорена К'єркегора чи Мігеля де Унамуно, яке виводиться з екзистенційного досвіду та духовних інтенцій неповторної людської екзистенції. З допомогою ж філософсько-логічного методу абстрагування було здійснено виокремлення суттєвих та необхідних властивостей феномену любові у концепції філософів-екзистенціалістів, зокрема у концепції любові Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуно, Жана-Поля Сартра, Миколи Бердяєва та Габріеля Марселя. Одним із функціональних факторів методу абстрагування є заміщення конкретного об'єкту дослідження абстрактним, що уможливорює надання об'єкту, який виступає моделлю реального відповідника, нових ознак на рівні гіпотез. Розгляд любовного зв'язку між «Я» і «Ти» крізь призму трактування метафізичного виміру зустрічі у концепції Габріеля Марселя, базувався на методі абстрагування. З допомогою цього елементу методологічного інструментарію виявлено проблематичність феномену любові у сучасному світі та сформульовано припущення щодо її подолання.

В основу аналізу феномену любові закладена стадіальна концепція, що становить оригінальну пропозицію автора цієї дисертаційної роботи. Вона

дозволяє показати внутрішні процеси екзистенції любові у їх динаміці та розвитку, виявити її структуру, що надає можливість більш детального прояснення сутності феномену любові. Запропонована форма дисертаційного дослідження ґрунтується на принципі системності. Крізь призму розгляду феномену любові як шляху становлення індивідуальності, як діалогічний зв'язок між «Я» і «Ти», а також розгляд релігійної любові як найвищого рівня людського буття, утверджується взаємозв'язок та взаємодія кожної ланки з іншою, що демонструє єдність та цінність феномену любові. Звичайно, має місце твердження, згідно з яким запропонована система дисертаційного дослідження набуває еманацийного характеру. Кожна наступна стадія любові мислиться як вище сходження людської екзистенції. Треба зазначити, що при написанні дисертаційної роботи було дотримано принципу цілісності, об'єктивності та принципу структурності.

Серед використаних підходів у дослідженні феномену любові виокремлюємо такі підходи: історико-філософський, персоналістичний, аксіологічний, діалогічний, філософсько-антропологічний, компаративний та біографічний. Історико-філософський підхід дисертаційного дослідження окреслив історичні рамки та особливості часу, у яких формувались концепції любові Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуну, Жана-Поля Сартра, Габріеля Марселя та Миколи Бердяєва. Крізь призму історико-філософського підходу було здійснено дослідження спадкоємництва філософських ідей вищепереліченими мислителями від філософів попередніх століть, з чим пов'язаний аналіз передумов та витоків екзистенційної філософії. Філософсько-антропологічний підхід, що є одним із визначних чинників екзистенціалізму, утвердив статус людини як ціннісного неповторного буття у науковому дослідженні. Персоналістичний підхід зумовлений філософією Миколи Бердяєва, згідно з якою персоналізм є визначальним елементом дослідження любові. З допомогою аксіологічного підходу встановлюється значення феномену любові як духовної цінності. Відтак, ціннісного значення, тільки на суспільно-науковому рівні, набувають як концепції

любові Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуно, Миколи Бердяєва, Габрієля Марселя та Жана-Поля Сартра, так і проведене дисертаційне дослідження.

Доцільним видається ще раз наголосити на важливості застосування біографічного підходу, що є формою історико-філософського пізнання. Біографія філософа може містити «ключі» до автентичного та цілісного прочитання й розуміння філософського вчення того чи іншого мислителя. У випадку біографічних реалій Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуно, Миколи Бердяєва, Габрієля Марселя та Жана-Поля Сартра таке міркування цілком істинне. Наприклад, факт смерті сина Мігеля де Унамуно дає змогу з'ясувати причину тотального трагізму та приреченості людського буття у філософській концепції іспанського мислителя. Принагідно зазначимо, що біографічна складова є необхідною для історії філософії, зокрема в контексті дослідження вихідних положень представників екзистенційної філософії. Цікавим видається той факт, що Жан-Поль Сартр у другій половині свого життя чимало часу приділяє написанню життєписів таких видатних постатей у французькій літературі, як Шарль П'єр Бодлер, Стефан Малларме та Гюстав Флобер. Варто зауважити, що персонаж сартрівського роману «Нудота», чи згідно з першопочатковою назвою – «Меланхолія», Антуан Рокантен відмовляється від спроби написання біографії однієї історичної постаті, обираючи художню літературу.

Біографічний підхід полягає у важливості дослідження біографічних фактів вищезазначених екзистенційних мислителів, а також у демонстрації взаємозв'язку між ними та основними ідеями філософії любові. З середини ХІХ століття ідеї біографічного редукціонізму, що використовувались у психоаналізі, марксизмі та ніцшеанстві, репрезентують окремий біографічний метод. Компаративний підхід застосовувався при співвідношенні частин концепції любові окремого філософа та його цілої концепції із концепцією любові іншого екзистенційного мислителя, що зумовило висвітлення відмінного та спільного між ними. Діалогічний підхід утверджував співзвучність між ідеями філософії любові того чи іншого філософа, а також відкрив латентні візії для сучасності.

Висновки до розділу 1

Вихідним пунктом аналітичного огляду джерельної бази, що була використана при написанні дисертаційного дослідження, стала диференціація науково-дослідної літератури на дві групи та кілька підгруп. Першу групу репрезентують першоджерела з досліджуваної проблематики, а другу – науково-дослідні праці. До першоджерел відносимо праці на любовну тематику таких філософів-екзистенціалістів, як Сьорен К'єркегор, Мігель де Унамуно, Жан-Поль Сартр, Габріель Марсель та Микола Бердяєв. Виходячи із того, що у структурі дисертаційної роботи закладено принцип системності, згідно з яким основою наукового дослідження є стадіальна концепція, здійснюється поділ першоджерел на три групи: праці, присвячені розгляду любові як шляху становлення індивідуальності; праці, у яких мислителі рефлексують над феноменом любові до Іншого; праці, присвячені розгляду любові до Бога. Другу групу науково-дослідної літератури – коментаторські джерела, поділено на такі підгрупи: тексти, що присвячені критичному дослідженню феномену любові, зокрема через призму екзистенційного аспекту; та тексти, що присвячено дослідженню філософських ідей, зокрема любовної тематики, у філософських концепціях конкретно визначених філософів-екзистенціалістів: Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуно, Миколи Бердяєва, Жана-Поля Сартра, Габріеля Марселя.

Аналітичний огляд джерельної бази дисертаційної роботи крізь призму запропонованої диференціації засвідчив малодослідженість любовної тематики у сучасному філософському дискурсі. Дослідження філософії Сьорена К'єркегора, Мігеля де Унамуно, Жана-Поля Сартра та Габріеля Марселя репрезентує чимала кількість науково-дослідних праць, проте філософія любові цих екзистенційних мислителів залишається «поза лаштунками» ґрунтовного наукового опрацювання та вивчення, зокрема, і в українському філософському дискурсі. Окремі твори філософів на любовну тематику в перекладі українською чи навіть російською мовами – відсутні. Дещо відмінною є ситуація із дослідженням феномену любові у творчості Миколи Бердяєва, оскільки на цю тему написані окремі статті та монографії. Як підсумок, доцільно ствердити, що робота з іноземними джерелами

висвітлила більшу популярність дослідження філософії любові за кордоном, ніж у вітчизняному історико-філософському просторі. Особливо багато філософських розвідок на любовну тематику репрезентує французькомовний філософський дискурс, зокрема, Дені де Ружмон, Ален Бадью, Паскаль Брюкнер та інші.

Варто підсумувати, що методологічна площина дисертаційного дослідження представлена такими елементами методологічного інструментарію, як філософські методи – діалектичний метод, герменевтичний та феноменологічний методи, а також загальнонауковими методами: аналіз, опис, порівняння, синтез, аналогія, дедукція, індукція, абстрагування. У ході збору та формування інформаційного матеріалу були застосовані такі підходи: історико-філософський, персоналістичний, аксіологічний, діалогічний, філософсько-антропологічний, компаративний та біографічний, що зумовили багатогранність науково-філософської розвідки та утвердили ціннісний та системний характер дисертаційного дослідження.

Отже, аналітичний огляд джерельної бази окреслив рівень розробленості теми дослідження у науковій площині, тоді як теоретичні засади та методологічний інструментарій окреслили його концептуальне поле.

РОЗДІЛ 2

ЛЮБОВ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ШЛЯХ ЛЮДИНИ ДО СВОЄЇ ІНДИВІДУАЛЬНОСТІ

2.1. Любов як передумова екзистенційного діалогу із самим собою у мисленні

Сьорена К'єркегора

Сьорен К'єркегор – «данський Сократ», філософ, релігійний мислитель, письменник, предтеча екзистенціалізму, а водночас, велика таємниця ХІХ століття, яку розгадував він сам. Філософ, який, як зауважує О. Фрішман, ставився до філософії, в кращому випадку, з поблажливою іронією, а інколи, з презирством, що здебільшого пояснювалося домінуванням на той час філософії Гегеля, яку К'єркегор сприймав дуже критично. Водночас – це релігійний мислитель, який називає тогочасних данських священиків «сучасними людоїдами». Нарешті, – це письменник, який зауважує, що Андерсена цікавлять «калоші щастя, а його – тісні черевики». «Нащадок Гамлета», як іменує його один із перших критиків – Гаральд Геффдінг, «який пізнав, що таке бути». Творчість Сьорена К'єркегора віртуозна, натхненна, сповнена музики та неповторного стилю. Людвіг Вітгенштайн називає його «найглибшим мислителем ХІХ століття», а він просто «цей одиничний». Таємницю «цього одиничного» розгадують вже друге століття, шукаючи ключі до розуміння у творчості його думки, а він лише втаємничено шукав у собі віру в Бога. Віру, за словами Блеза Паскаля, в «Бога Авраама, Ісаака і Якова, а не бога філософів»...

Мислиннева спадщина «данського Сократа» репрезентує собою пориви екзистенційного духу, часто на рівні абсурду. Сягаючи явища мовчання Авраама, поряд із феноменом віри, Сьорен К'єркегор піддає напруженій рефлексії і феномен любові. До теми любові «нащадок Гамлета» звертається у багатьох своїх творах, на тлі яких «Щоденник звабника» як твір, інтегрований у структуру «Або-або», становить собою філософське дослідження у сфері любові. Дотичне до

реалій к'єркегорівських стосунків із Регіною Ольсен, латентно відображаючи роздуми філософа над цими стосунками, це дослідження набуває автобіографічно-суб'єктивного характеру. Тему любові релігійний письменник порушує і у своєму лірично-філософському трактаті «Повторення» та ще у трьох розділах із книги «Або-або» – «Найнещасливішому», у «Естетичному значенні шлюбу», а також у «Гармонійному розвитку людської особистості естетичних та етичних начал». Звертання до любовної тематики не є вдалим, маніпулятивним прийомом для створення (віднайдення) комунікативного зв'язку із читачем, одним літературним експериментом, який він проводить у своїй літературній майстерні. Варто погодитись із думкою, що звертання до любовної тематики є непрохідним болючим пунктом власного, особистого психологічного стану, що свідомо або й несвідомо проявляє себе у творчості К'єркегора. Кожний твір «данського Сократа» – крок назустріч самому собі. К'єркегорівські персонажі є одкровенням автора до самого себе. «Я народив свого героя і говорив за нього, просто як старший. Моя особистість – передумова свідомості, необхідна, щоб він взагалі міг з'явитись. Але я ніколи б не зміг прийти до того, до чого приходять він у своїй простоті» [81, с. 101]. Завдяки своїй яскравій фантазії Сьорен К'єркегор перетворюється у непередбачуваних, часто непоєднаних один із одним, суперечливих персонажів: він сплітає тенета спокуси з Естетиком, розділяє шлях поневірян та страждань закоханого меланхоліка, роздумує над поняттям шлюбу в образі одруженого етика і мовчить разом з Авраамом. Як предтеча екзистенціалізму філософ засвідчує головний постулат екзистенційної філософії: кожна сповідувана ним істина – прожита особисто.

У цьому контексті особливого значення набуває к'єркегорівська псевдонімія. Як стверджують дослідники філософської творчості Сьорена К'єркегора, кожний його псевдонім містить символічне значення, що є прихованою комунікацією, непрямим зверненням до реципієнта. Таким чином, філософ ніби вводив читача у світ своїх міркувань, привідкривав тло своєї напруженої рефлексії, залишаючи довільність сприйняття за читачем. У к'єркегорівських творах читач має знайти ключі до розуміння не К'єркегора, а самого себе. Екзистенційна філософія

потребує екзистенції, яка творить сама себе, вибирає себе. Читач має сам обрати «Віктора» або «Ереміту». Категорія вибору закладена у діалектиці данського мислителя. Треба зауважити, що наскільки діалектична творчість Сьорена К'єркегора, настільки ж діалектичний сам К'єркегор. Життя філософа – це «ситуація «або-або», у якій діалог репрезентує синтез: то еротичний невротик К'єркегор-звабник веде діалог із зарученим К'єркегором, що має на думці стати пастором; то К'єркегор устами одруженого судді Віллема промовляє до К'єркегора-самітника, що мовчить з Авраамом. Діалог, який відбувається між двома гранями неповторної екзистенції К'єркегора, є тим мислинним місцем, де народжується третя грань мислителя, що згодом стає тезою наступної тріади. Гегелівська діалектика абсолютного духу трансформується у рефлексії «данського Сократа» до діалектики одиничного.

Філософія, проти якої бунтував Сьорен К'єркегор, внаслідок його філософування стає такою ж суперечливою бунтаркою, сповненою протиріч та парадоксів, увінчавши його мислителем «проти течії». Осердям його філософської доктрини є стадіальна концепція: естетична стадія, етична та релігійна. Відповідно до цього, над феноменом любові «нащадок Гамлета» рефлектує з позиції естетика, етика та лицаря віри. Щодо любові на нульовій філістерській стадії, доречно буде згадати Людвіга Фюєрбаха, який стверджував, що не любити нічого і бути ніким – це одне і те ж. Естетичну стадію Сьорена К'єркегора репрезентує ціла палітра естетиків: Фауст, Вертер, Папагено, Керубіно, Дон Жуан та ін. Квінтесенцією естетика є відома сентенція персонажа Вольфганга фон Гьоте – Фауста: «Спинися мить! Прекрасна ти!» Через образ Дон Жуана, що є образом стихійної пристрасті, данський мислитель визначає чуттєву геніальність як спокусу. Суттю цього персонажа-естетика є спокуса, а відтак, його любов не є духовною, а чуттєвою, що згідно із своїм визначенням є невірною; «...вона любить не одного, а всіх, що значить: спокушає всіх» [81, с. 118]. Онтологічно чуттєва любов визначається як миттєвість, бо існує лише у миті спокуси. Її тривалість у часі становить сукупність спокус. Чуттєва любов, над якою Сьорен К'єркегор рефлектує і яку сам переживає на естетичній стадії,

визначається ним як зникання у часі. Засобом, який виражає чуттєву любов, є музика. Музика існує в тому моменті, у якому її виконують. Як символ чуттєвості, формою вираження такої любові є і дотик, що існує лише у моменті торкання. Любові на естетичній стадії характерна мінливість, плинність, минуцність.

На сторінках «Афоризмів Естетика» Сьорен К'єркегор втілив загальний образ Естетика, який по краплинах збирає насолоду і впивається нею. Естетик уособлює собою цілу к'єркегорівську палітру естетиків, репрезентуючи розмах к'єркегорівських варіацій щодо естетичного начала. Сукупність випадкового, безсвідомого, чуттєвого і зовнішнього персоніфікує естетичний персонаж, що є неконтинуальним за своїм онтологічним визначенням. Естетик перебуває у постійній погоні за митями насолоди, перетворюючись на безперервне очікування тієї миті, у якій вдовольняться його бажання. Відтак, він є темпоральним спраглим, якому не вдається втамувати свій голод. За одними бажаннями повстають інші, ще пристрасніші та бурхливіші. Відсутність можливості втамувати їх ведуть до страждань. Ситуація любові, за якої бажання роблять серце одержимим, чуттєвість поневолює думки, відбираючи сон, – ситуація естетичного персонажа. Для Естетика зваблення виходить за межі розваги, що розвіює нудьгу. Воно є для нього мистецтвом, у якому він постійно вправляється, театром дій, кожний жест якого додає йому окреме задоволення. Пошук дівочого серця, що стане «жертвою» філігранно сплетених любовних тенет Естетика, становить неймовірно натхненно виконану прелюдію. Він споглядає, манить до себе і полонить. Тенета любові Естетик спітає із жіночих слабкостей, зацікавлень і таємниць. Зваблення є виявом стихійної та дикої пристрасності, грою потягу, покликком до п'янкої чуттєвості. Для Естетика любов є змістом сновидіння, а відтак, він сам віддається добровільно в полон, залишаючи дійсність поза межами своїх любовних баталій. Він віддається коханню-пристрасті, яке Стендаль іменує божевіллям. Вагомим є те уточнення, що Естетик поневолює дівоче серце, віддаючи у полон себе не закоханій дівчині, а насолоді. Відтак, молода дівчина кохає, а Естетика кохають. Коли відчуття насолоди зникає – зникає і любов, як сон при світанку. Любов, що є сновидінням,

короткочасна і далека від реальності. Естетичним натурам характерна надмірна опоектизація дійсності, що часто приводить до втрати орієнтирів у реальності.

У контексті любовної тематики Сьорен К'єркегор здійснює філософський аналіз над категорією першої любові. В «Афоризмах Естетика» ця категорія є центральною. Перша любов дарує хвилини потенційної насолоди, які жадібно ковтає Естетик. «Найпрекрасніша пора життя – пора першої любові: кожне побачення, кожний погляд приносять будь-яку нову радість» [80, с. 11]. Новизна кожного разу втамовує той молодий голод, для якого неприйнятне повторення. І саме прикметник «перша», який несе у собі новизну, утримує в собі і потенційність повторення, але повторення саме в зовнішньому світі, у повсякденних речах та подіях, оскільки істинне повторення є можливим виключно на релігійній стадії. Перша любов є неповторним почуттям, що відбувається лише раз. Естетик, для якого є нестерпним повторення у зовнішньому, прагне того внутрішнього повторення першої любові. Відсутність сталого об'єкта любові забезпечує момент відбування першої любові знов і знов стосовної кожної наступної конкретної жінки, але онтологічно перша любов відбувається лише раз.

Цінність першої любові для Естетика полягає в тому, що вона становить суть любові-спогаду. «Я занурюю все, що відчув, у купель забуття, щоб хрестити його на вічне життя спогаду» [105, с. 69] , – зауважує Сьорен К'єркегор в уривку з «Або-або» – «Діапсалматі». Момент пригадування, момент відтворення прожитого і знову його проживання, момент повернення першої любові із *забуття* в буття – це момент безсмертя для Естетика. Повторення у зовнішньому нестерпне для естетичного персонажа, який мислить себе як неповторність та унікальність, вважаючи себе центром Всесвіту. Він допускає і прагне повторення виключно у внутрішньому. Любов-спогад – це перша любов, що, набуваючи форми спогаду, відбувається знову і знову у свідомості: «Я думаю про свою юність і про першу любов – про той час, коли у мене були ще пристрасні бажання. Тепер я бажаю лиш повернути ці свої перші пристрасні бажання. Тепер я бажаю лиш повернути ці свої перші пристрасні бажання» [105, с. 69]. Для естетичного персонажа це не що інше, як змога насолодитись першим

незнайомим почуттям, переживаючи його подумки, часто гіперболізуючи. Це змога оцінити з висоти теперішнього почуття довершеності та зрілості естетичної натури тодішню спробу любові, що була чимось новим. Проте, час любові-спогаду – це час, що пройшов. Відтак, Естетик зберігатиме надію, щоб знову пережити те солодке перше почуття. Любов-спогад є томлінням за смертю, яке підсвідомо виражає себе у ностальгії. Доцільно буде провести аналогію між любов'ю-спогадом та любов'ю-еросом. Любов-ерос – одержима бажанням єдності із трансцендентним настільки, що у своїй суті стає безжальною та руйнівною. Це бажання неможливо спинити – воно тотальне. Любов-ерос спрямована на божественне, томління за яким завдає мук та страждань. Любов-ерос, як і любов-спогад – це часова відірваність, що не знає моменту «зараз», безупинна гонитва за тим, чого немає. Романтична любов Естетика бере свій початок з поетичного, піднесеного еросу, для якого чуже все буденне. Будь-який вияв естетичної любові, що є у своїй суті пристрасною – це страждання. Як зауважує французький мислитель Дені де Ружмон, кохання-пристрасть містить у собі затамоване бажання смерті. «Зачаровані смертю, далекі від життя, ці спрагли жертви суперечливих сил, які поспішають відчутти те саме запаморочення, у момент єднання закохані назавжди втрачають людську надію, будь-яке можливе кохання, бо прагнуть досконалої перешкоди та найвищого натхнення, що руйнується своїм звершенням» [147, с. 50]. Це твердження влучно характеризує любов Естетика, що визначається як пристрасність заради пристрасності. Звершення насолоди веде до ще більшого бажання насолоди.

У лірично-філософському трактаті «Повторення» Сьорен К'єркегор рефлектує над любовною ситуацією молодого чоловіка, що уособлює одну із граней к'єркегорівського естетика. Коли Естетик промовляв афоризмами від імені усіх естетиків, то молодий чоловік – закоханий меланхолік, персоніфікується: любовна історія є історією його неповторної екзистенції. У Естетика об'єкт любові відходить на другий план – для нього мають значення лише його власні бажання. А відтак, дійсність, у якій існує реальний об'єкт його почуттів, для нього «лише тінь, яка біжить поруч із власною тінню» [84, с. 84]. І сам Естетик, у

якого чуттєва природа життя стає тінню, яка слідує постійно за ним, переслідуючи, а, інколи, й лякаючи, існує лише як сукупність бажань в очікуванні миті, що їх вдовольнить, чи у самому спогаді про ту мить. Або й радикальніше: існування в одній миттєвості. Звідси випливає його, Естетикова, неконтинуальність. Для персонажа «Повторення» – закоханого меланхоліка, об'єкт любові стає приводом особистісної драми, оскільки відбувається певна конфронтація ідеального та реального об'єкту любові. Молодий чоловік, отримавши взаємність дівчини на свої почуття до неї, прирік себе на страждання, через неможливість взаємодіяти з реальним об'єктом своєї любові і неможливість відмовитись від нього через загальноприйняті моральні принципи. Саме взаємність (набуття, а не втрата), створюючи дотичність любові-спогаду до реального об'єкту любові, руйнує її ідеальний вимір, у такий спосіб завдаючи закоханому меланхоліку страждання: він не в змозі відмовитись від дівчини і не може одружитись із нею, прийнявши її реальний образ замість ідеального: «якби я тільки намагався втілити мрію в дійсність – все загинуло б» [84, с. 84]. Ідеальний образ дівчини завжди зумовлюватиме певну сталість, прийматиме форму спогаду, констатує, що «все було добре» є і буде, все залишається передбаченим; тоді як реальний образ вимагатиме від закоханого меланхоліка дії, відбування, не виключатиме ризик невдачі любовних відносин і утримуватиме спогад як момент теперішнього, в якому завжди існуватиме альтернатива: все було добре (сталість), але зараз НЕ є (наявність альтернативи) і може НЕ бути (непередбачуваність). Ідеальний об'єкт, який часто стає взірцем для реального об'єкта, не можна «накладати» на останній, бо вони не корелюються.

Своїй любовній історії молодий чоловік міг надати будь-якого значення, але, будучи меланхоліком, виходячи і з свого внутрішнього настрою, він надає їй трагічного забарвлення. Визначаючи героя трактату «Повторення» як меланхоліка, автор констатує його душевний стан: він наповнений сумом та неспокоєм, страхом та нерішучістю. Поняття сталості набуває за таких умов двоякого значення для меланхоліка: сталість у зовнішньому та сталість у внутрішньому. Сталість у зовнішньому, якою мало б стати одруження – нестерпна

для меланхоліка, що прагне зміни. Його нагнітає та пригнічує буденність, у якій він знаходить нескінченну кількість ним же надуманих складностей, на які потім скаржиться. Сталість у зовнішньому становить повторення у зовнішньому, яке для естетичного персонажа неприйнятне. Сталість у внутрішньому, якою є якраз любов-спогад, – повторення у свідомості.

У контексті любовної історії закоханого меланхоліка, Костянтин Констанцій досліджує категорію повторення та боротьбу між винятком та загальним. За словами Сьорена К'єркегора, подібним винятком є і поет, який уособлює перехід від натовпу до істинних аристократів духу, до винятків у строго релігійному смислі. «Буття поета як поета починається з його боротьби із цілим світом» [84, с. 100]. Припинення боротьби, яка репрезентує к'єркегорівську діалектику, можливе за віднайдення меланхоліком спокою або виправдання. Будучи готовим знищити себе, прийнявши виклик загального – одруження, він знаходить своє виправдання. Приймаючи загальне, виняток приймає самого себе, а відтак, меланхолік є тим, ким він є – поетом. Через одруження, до якого естетичний персонаж не здатний, відбувається певна ідентифікація самого поета як поета. Історія любові молодого чоловіка була близька до релігійного розв'язання, але, як зауважує данський мислитель, релігійний зміст залишився лише внутрішнім: свідомість стала повторенням. «Якби мій поет володів більш глибокою релігійністю, то він би не став поетом» [84, с. 101]. Він би отримав такий «факт свідомості», який би встановив його відносини з Богом – відбувся б трансцендентний рух. Зовнішнє стало б для нього повторенням, але не свідомість. Глибоке релігійне переживання зумовило б усвідомлення того, що з ним відбулось, а не перетворилось на приховане внутрішнє відчуття.

Герой «Повторення» є меланхоліком, що перебуває у світі уяви та ідеалізації, а тому він не приходять до відчуття того, що є духом. Смысл його переживань криється у трагедії, яку для нього становить навіть його взаємне кохання. Поет-меланхолік не здатний до прийняття екзистенційних рішень, напруженої рефлексії над самим собою: його щоразу відволікає та манить до себе зовнішній світ змін та спокус. Безумовно, молодий чоловік є поет і повторення у свідомості

повернуло йому самого його, але, оскільки він не відбув моменту становлення, він не став тим, ким він є, що можливим є лише на етичній стадії. Закоханий поет чекав «громового удару», що зробив би його здатним до подружнього життя, тобто сили поза собою, а не у самому собі. «Меланхолія – гріх, саме гріх, відсутність свідомої волі, тобто такий душевний стан, за якого людина сама не знає, чого хоче» [81, с. 132]. Згідно із Сьореном К'єркегором, меланхолія є і хворобою духу, зціленням якої є сила духу. Поет-меланхолік не здатний до такої сили, як і не здатний пізнати істинну любов – любов-повторення. Цей тип любові потребує любові, яка перебуває у відношенні до Бога, що є можливим лише на релігійній стадії.

Надаючи любовній історії із «Повторення» особистісного забарвлення – конкретного поета-меланхоліка, Сьорен К'єркегор демонструє відмінність любові-спогаду Естетика від любові-спогаду поета. Любов-спогад Естетика є ідеальним образом, що перетворить його життя на сновидіння, тоді як любов-спогад поета – історія його становлення. Варто зауважити, що таке становлення є ідентифікацією, а не моментом метафізичного становлення. Якби не випадок, за якого дівчина, що була об'єктом любові закоханого меланхоліка, не заручилась би з іншим, можна з впевненістю твердити, що особиста трагедія поета закінчилась би його самогубством. Він неспроможний був змінити себе чи відмовитись від одруження, одна думка про яке була нестерпною, а спроби налаштуватись на релігійний лад зазнали краху. Поет стояв перед безоднею, що з кожним днем поглинала його все більше. Випадок – оте випадкове, яке є суттю естетичного персонажа, вирішило ситуацію. Поет-меланхолік здійснив свій вибір – вибрав естетичне. Перший вибір формуватиме всі наступні вибори.

Йоганнес-звабник – третя постать із палітри к'єркегорівських естетиків. «Щоденник звабника» є унікальним джерелом для філософії любові, виконаний в неповторному стилі «данського Сократа». Епістолярний жанр підкреслює витончену діалектику жіночої тези та чоловічої антитези, у якій твориться метафізика статі. У цьому контексті любов мислиться як боротьба, за якої естетичний персонаж вдається до тактичних дій. У прелюдії зваблення, що

становить споглядання, Йоганнес-звabник озброюється лише поглядом. Відповідь на його погляд є викликом, на який він тільки і чекає. Потискання руки, випадкові зустрічі, поцілунки та обійми – це все тактичні дії естетичної стратегії. На основі філігранно відточених прийомів звabлення, звabник розробляє цілу теорію поцілунків. Він розрізняє поцілунки відносно звуку (шиплячі, звучні, глухі), відносно сили (легкі, повітряні, «взасос») та перший поцілунок, що є неповторним. Істинний поцілунок для нього повинен висловлювати пристрасть. «Поцілунок – символічна дія, що втрачає будь-яке значення, якщо почуття, вираженням якого він служить, відсутнє» [82, с. 332]. Як стверджує данський мислитель, щоб спокусити дівчину, треба знати, що найбільше спокушає саме її і який у неї естетичний розвиток. Йоганнес, перш ніж звabити Корделію, її «зліпив» як Галатею, а вже потім звabив. Він відкрив для Корделії світ поезії, театрального та образотворчого мистецтва, сформував її літературний та музичний смак, її естетичне відчуття. Проте, підпільність такої ініціації викликає сумнів: чи хотіла б Галатея, щоб її зліпили?.. На сторінках «Щоденника звabника» Йоганнес стверджує, що в естетичному значенні кохав Корделію, кохав вірно та щиро. Проте, він кохав ту Корделію, яку сам «зліпив». Чим більше вона ставала схожа на Корделію в уяві Йоганнеса, тим більше він її кохав. Треба зауважити, що істинна любов приймає людину такою, якою вона є, і суть істинної любові в тому, щоб любити, а не проектувати.

Порівнюючи кохання до Корделії і з своєю першою любов'ю, Йоганнес все ж виходить за межі сновидінь Естетика, у яких блукає привид першої любові. Для нього Корделія є не менш важливою, що є неможливим для Естетика. Впиваючись своїм поглядом у красиві жіночі силуети, Йоганнес-естетик збирає по краплях насолоду, але щоразу повертається до її образу, який несе у собі потенційність вищої насолоди. Любов, втрачаючи своє значення сновидіння, накладає його на жінку – Корделія є сновидінням для Йоганнеса, маренням для нього. Сьорен К'єркегор таку метафору взяв із «Буття», де сказано, що Бог, коли створював жінку, навів на Адама сон – сновидіння. Цнотлива Корделія є мрією, бажанням, насолодою, об'єктом любові. Це у «Повторенні» поет-меланхолік чи в

«Афоризмах естетика» Естетик знецінюють свій об'єкт любові, віддаючи першість власним почуттям. Йоганнес-естетик, надаючи своїм діям «миротворчого» забарвлення, робить метою свій об'єкт любові. Тієї любові, яка за визначенням Йоганнеса, – істинна. А «істинна любов не піде великою дорогою – по ній ходить лише шлюб; вона не обирає і сільську доріжку – ця доріжка вже протоптана; любов сама прокладає собі шлях» [82, с. 248]. Любов Йоганнеса йде шляхом становлення жінки, а метою любові є звільнення жінки від «буття для іншого» і отримання «буття для себе». Персоніфікуючи об'єкт любові Йоганнеса, надаючи їй значення суб'єкта, що рівноцінний у любовній ситуації самому звабнику, а це не відбувається у «Повторенні» та «Афоризмах Естетика», Сьорен К'єркегор через непряме повідомлення вказує, що Корделія має цінність сама у собі. Її цінність полягає у її онтологічному становленні.

«Жінка – це буття для іншого» [82, с. 343]. У цьому контексті данський мислитель пропонує міф, згідно з яким жінка створена з ребра чоловіка, а через це є плоттю і кров'ю чоловіка, «буттям для іншого», має з ним одну природу. Варто зауважити, що прерогатива зваблення у Сьорена К'єркегора надається виключно чоловікові. Чоловік – це мисливець, володар, господар, а жінка – жертва, рабиня, служниця. Таке розподілення ролей демонструє, що жінка є «для» чоловіка. Корделію Йоганнес якраз і мислить як «буття для себе», а відтак, його значення у її долі очевидне – він має їй надати буття. Такий контекст любовної ситуації надає діям звабника благородного обрамлення. Лише цнотлива жінка є «буттям для іншого». Втрата цнотливості є моментом набуття жінкою її буття. Як «буття для іншого» вона перебуває у певній онтологічній залежності від чоловіка, існує завдяки йому, бо є буттям для нього. Ця залежність знімається виключно у свободі – жінка повинна сама обрати того, кому віддасть свою невинність. «Данський Сократ» онтологічно визначає жінку як безпосереднє буття, а чоловіка як рефлектуюче буття. Саме чоловік має першим сказати жінці про свої почуття, що є запитанням, на яке жінка має відповісти. Кожний лист Корделії до Йоганнеса – це її відповідь. Чоловік може надати жінці буття тільки за умови, що вона сама цього захоче. Як «буття для іншого» Сьорен К'єркегор визначає і такі

поняття жіночого роду, як таємниця, загадка та інші. Якщо «любов – таїна» [82, с. 309], то звідси імплікативно виводиться, що любов є «буттям для іншого», як і жінка, – буттям для естетика. Йоганнес любить Корделію тією естетичною, чуттєвою любов'ю, що поглинає все, пристрасно бажаючи, а коли отримує бажане, – зникає. Така еротична любов є зниканням у часі, що було зазначено вище, а не увіковіченням, про яке стверджує в контексті еротичної любові Еріх Фромм, Мігель де Унамуну чи Микола Бердяєв. У визначенні жінки як «буття для іншого» можна провести аналогію з концепцією любовних відносин Жана-Поля Сартра, проте, у концепції данського мислителя жінка може набути буття і пізнати подружню любов, що неможливо у французького філософа.

«Щоденник звабника» залишається і сьогодні цікавим та захоплює не тільки яскравістю творчого стилю К'еркегора, але й тим, що багато дослідників та поціновувачів творчості «цього одиничного» знаходять дотичність лінії сюжету запропонованого для розгляду твору із реальною історією кохання автора та Регіни Ольсен. Безперечно, як зауважує Гайденко П. П., він у різних своїх творах від свого імені чи від імені видуманих псевдонімів, безперервно говорить про чоловіка (поет-меланхолік, Йоганнес-звабник), якому довелося розірвати відносини із своєю коханою. Кожного разу, причина, явно чи неявно, виступає інша, іншого звучання набирають і почуття персонажів: трагічності чи комічності. Але в кожному творі відчувається напруженість рефлексії самого автора над цією ситуацією. Таким чином, ми приходимо до твердження Тетяни Суходуб: «Ситуація – К'еркегорова категорія» [168, с. 123]. Ситуація «нащадка Гамлета», у якій яскраво простежується діалектичність к'еркегорівського «або-або» – любовна ситуація.

Феномен любові крізь призму етичної стадії данський мислитель розглядає у «Гармонійному розвитку людської особистості естетичних та етичних начал» та в «Естетичному значенні шлюбу». Ці дві роботи, інтегровані у структуру «Або-або», становлять собою рефлексію етика над подружніми стосунками та виявом любові до Бога. У контексті естетичної стадії вже було зазначено вище, що естетичне начало є те, завдяки чому вона є тим, ким вона є. Етичне ж начало

визначається філософом як те, що є у людині тим, завдяки чому вона *стає* тією, ким вона є. Етичне начало не виключає естетичне, а утримує в собі, надаючи значення відносності. Етик, якого Сьорен К'єркегор визначає як «діюче обличчя», має відбутися як етик, що є можливим тільки за здобутого естетичного досвіду. Етична стадія характеризується двома категоріями: відчай і вибір. Відчай, якого зазнав закоханий меланхолік, має суттєву відмінність від відчаю етика, оскільки на етичній стадії він набуває вищого значення – духовного та тотального і є усвідомленим. Через відчай етична особистість вибирає себе. «Діюче обличчя» є тим, хто здійснює екзистенційну дію, – вибирає. К'єркегорівське «або-або» на етичній стадії набуває свого смислу, оскільки, роблячи вибір, особистість наповнюється тим, що вона вибирає. Вибираючи щось – вона вибирає себе. Естетик теж здійснює вибір, але виключно в естетичному значенні, а такий вибір «немає права називатися вибором, тому що слово «вибір» виражає саме по собі поняття етичне» [81, с. 113]. Істинний, абсолютний вибір – це «вибір між добром і злом, завдяки якому людина зразу ж вступає у царину етики» [81, с. 113]. У контексті вибору та відчаю, данський мислитель рефлектує і над категорією «каяття». Каяття є вірним супутником любові до Бога, оскільки утримує у собі релігійний зміст. Істинна любов до Бога вимагає від людини її каяття перед Богом у своїй гріховності. «Лише вибираючи себе грішним, винним перед Богом, вибираєш абсолютно» [81, с. 154].

У хвилини відчаю перед етиком проявляється усвідомлення обов'язку перед самим собою. Його життя – це життя індивідуальності, що прийняла всезагальне. Відтак, шлюб як всезагальне, для етика є не просто прийнятним, а виконанням обов'язку перед іншим. Етичного персонажа шлюб вводить у гармонію всього існуючого, вчить його отримувати радість від життя, бути задоволеним життям, віднаходити істинну цінність буття. Етик із легкістю констатує, що «обов'язок кожної людини – одружитись» [81, с. 214]. Для Естетика така констатація однієї із істин етичного життя – абсурд. Любов естетичної натури обирає свій шлях, що є непізнаний ніким, нехтуючи протоптаною дорогою одруження. Поняття шлюбу Естетик редукує до буденності, що омертвляє любов відсутністю чуттєвості та

новизни. Йоганнес-звабник висловлює думку, що найбільш спокусливою для нього є жінка в образі нареченої, яка стоїть біля вівтаря, але як тільки вона робить крок вперед – приймає таємницю вінчання, то втрачає для нього будь-який сенс. Це є свідченням того, що естетичний персонаж підсвідомо відчуває потяг до шлюбної обітниці, хоче пізнати заборонену для себе таємницю, але тільки для етика «шлюб є абсолютним виразом любові» [81, с. 214], а відтак, тільки етик спроможний пізнати всю неймовірність таємниці вінчання. Естетик любить любов'ю-пристрастю, не спроможний на любов подружню – любов, яка віддає себе іншому. Вище вже було зазначено, що онтологічно Йоганнес-звабник визначає любов, як і жінку – «буття для іншого». У запропонованій дефініції криється важливий жертвний аспект любові – вона віддає себе іншому. Якщо визначити любов як «те, що є для іншого» – для чоловіка, згідно із концепцією філософа, то жінка не спроможна віддати того, чого не має. Віддавати любов повинний чоловік. Але Йоганнес-звабник, що бачить свою місію у наданні дівчині буття, беручи її невинність, не вміє віддавати свою любов. Естетичний персонаж визначає себе як іншого, для якого існує і жінка, і любов. Любов-пристрасть онтологічно містить у собі випадкове, а тому робить щасливими лише невелику кількість неповторних естетичних особистостей, тоді як подружня любов показує, яким чином може бути щасливою кожна подружня пара. Очевидно, що Естетик, суттю якого є випадкове та умовне, не відносить себе до безликої маси всіх, – він неповторність, яка обирає любов-пристрасть. У цьому аспекті відкривається діалектичне співвідношення між такими категоріями філософії любові Сьорена К'єркегора, як подружня любов і любов-пристрасть.

«Нашадок Гамлета» у своєму уривку з «Або-або» – «Естетичне значення шлюбу» здійснює диференціацію любові на такі види: рефлектуюча, романтична, релігійна. «Релігійна любов вміщує любов еротичну, романтичну, оскільки виходить за всю можливу світову єдність» [105, с. 473]. Причиною рефлектуючої любові – необхідності, що має раціональне підґрунтя, є не безпосередній, а прагматичний вибір свого об'єкту. Звідси логічно слідує, що шлюб набуває форми партнерства задля корисливої мети. Серед найпоширеніших причин укладання

такого формального шлюбу, Сьорен К'єркегор виділяє: шлюб задля народження дітей і продовження роду; задля нагромадження статку; через бажання володіти іншим; щоб здобути дім. Будь-яке метафізичне значення одруження знівельовується. Така любов є холодна і корислива, вона нейтралізує чуттєвість і направлена виключно на вигоду. Рефлектуюча любов має свою причину в будь-чому іншому, тільки не у самій любові. Навіть статеві відносини за такого виду любові позбавлені еротики, будучи лише інстинктом. Рефлектуюча любов, за якої феномен любові стає порожнім поняттям, визначається як капітуляція любові. На комунікативному рівні вона визначається формулою: «Що ти мені можеш дати за мою любов?» Проте, людина, яка звикла брати і очікувати на те, щоб взяти, повна егоїзму всередині себе, а егоїзм і справжня любов – несумісні поняття. Слід зауважити, що явище рефлектуючої любові характерне нашому сьогоденню. К'єркегорівські рефлексії щодо цього поняття мали б стати превентивним заходом для наступних поколінь, а стали передбаченням, запобігти якому ніхто не має наміру.

Еротична любов перебуває у конфронтації із рефлективною любов'ю. Еротична любов, що стала натхненним джерелом лицарського культу, культу Прекрасної Дами, є живою і чуттєвою. Естетик, який зневажає рефлективну любов ще більше, ніж подружню, поетично оспівує еротичну любов, схиляється перед нею. Проте, у цьому контексті слід здійснити вагоме розрізнення: романтична любов лицарського культу і еротична любов Дон Жуана для Сьорена К'єркегора не тотожні поняття. Еротична любов Дон Жуана є чуттєвістю, у якій еротика визначається як спокуса. Романтична любов лицаря є душевною любов'ю, що містить елемент чуттєвості, який перебуває у згоді з душевним. Еротика у романтичній любові виходить за межі спокуси, набуваючи метафізичного значення. І чуттєва, і романтична любов репрезентують феномен любові на естетичній стадії, а все ж містять між собою відмінність. Романтична, душевна любов потребує багатого різноманіття індивідуального життя, містить сумнів та переживання про своє щастя, різна стосовно кожного різного об'єкту. Романтичною, душевною любов'ю любив Йоганнес Корделію. Чуттєва любов

Дон Жуана не здатна зустріти Корделію, бо є чистою спокусою, що не вміє любити навіть естетично: Дон Жуана люблять, а він – спокушає. «Він бажає чуттєво, він спокушає демонічною силою чуттєвості, – і він спокушає всіх» [81, с. 126]. Спокуса для Дон Жуана є одержимістю, яка «хворіє», послуговуючись визначенням Миколи Бердяєва, на фетишизм. Фетишизм у любові – це безликість, за якого об'єктом пристрасті стає лише певна частина тіла жінки, якась її риса, але не цілісна особистість. Дон Жуана зводили з розуму жіночі ноги, уста, руки, тембр голосу – зовнішні ознаки, але він залишався далеким до її духовного змісту, не знаючи навіть імені. Йоганнес-звabник є естетом, який філігранно вибирає кожен наступну «Корделію», а звabлення для нього – мистецтво.

Еротику, яку «Темні віки» вважало виявом демонічного, релігійний мислитель вважає основним компонентом шлюбу, що є виявом всезагального: «...дуже багато шлюбів продовжують створюватись без відчуття цієї глибокої еротики, яка по-істині є прекрасною стороною суто людської екзистенції» [104, с. 474]. Романтична та подружня любов не перебувають в антагонізмі, як вважає естетичний персонаж. На етичній стадії подружня любов ґрунтується на романтичній любові. Буденність шлюбу для етично мотивованого подружжя наповнює гармонією хвилини їхнього спільного життя, надає відносинам поезії і метафізичного значення еротиці. Спільне подружнє життя відкриває перед люблячими серцями нові грані їхніх індивідуальностей та нового звучання їхньої любові. Етичний персонаж К'єркегорівського твору «Або-або», одружений суддя Віллем, закінчує свій лист до свого друга-естетика так: «прийми привіт і від тієї, яку я дуже люблю і чиї думки приховані у моїх думках» [81, с. 234]. Висловлена фраза констатує метафізичне єднання чоловіка та жінки, які у шлюбі стають одним, досягаючи гармонії двох статей. Метафізика статі, яку пропонує Сьорен К'єркегор у «Щоденнику звabника», набуває свого цілісного значення лише на етичній стадії.

У любовній ситуації через призму етичного начала відбувається переосмислення жінки. Для естетичного персонажа протилежна стать є лише

об'єктом зваблення, «буттям для іншого». Жінка, яка набула свого буття, вже є звабленою, нецікава Естетику і втрачає для нього будь-який сенс. Етик мислить жінку по-іншому. Для етичного персонажа невинність дівчини становить велику цінність, яка не втрачається після набуття жінкою свого буття. Жінка у будь-якому вимірі свого буття цікава етику, який сприймає її не лише як об'єкт своєї любові, але й як суб'єкта, який здійснює свій вибір, здійснює свою екзистенційну дію щодо нього – любить. Для Естетика достатньо лише свого бажання, своєї палкої пристрасті. Навіть Йоганнес-звабник, прагнучи від Корделії взаємності на свої почуття, вважає їхні відносини закінченими тоді, коли зникає його любов, втрачає сенс його інтерес. Для етика жінка становить невід'ємну, незамінну половину їхнього стосунку. Як зауважує мислитель філософії діалогу Мартін Бубер, стосунок формується внаслідок взаємного ставання назустріч один одному двох особистостей. Відтак, жінка має здійснити свій етичний вибір, як і чоловік, набувши себе. Чоловік і жінка на етичній стадії стають взаємодоповнюючими один одного половинами єдиного. «Взагалі жінка володіє природним талантом і дивовижним даром пояснювати всі земні, кінечні явища та загадки з неповторною віртуозністю» [81, с. 219]. Саме завдяки жінці, яка володіє відчуттям минулості часу, вмє невинно відбувати у часі, чоловік приймає свою часовість. Жіноча безпосередність, її дитяча гра та інтуїтивне чуття надає життю чоловіка глибокого сенсу. Але найбільшого значення з-поміж усього, на що здатна жінка заради чоловіка і що вона для нього робить, як вважає данський філософ, це те, що вона розділила з чоловіком його радість та тривоги. Відомою є фраза Сьорена К'єркегора щодо дефініції жінки як спасіння: «Із ста чоловіків, що загубились, спасуться дев'яносто дев'ять завдяки жінці, а лиш один – безпосередньо Вищою Благодаттю» [81, с. 146]. З одного боку, саме перша жінка – Єва відкрила світу гріх, але і жінка дала йому спасіння та Благодать – Ісуса Христа. У зазначеній вище тезі релігійного мислителя криється великий релігійний підтекст.

Однією із визначальних категорій на етичній стадії є категорія терпіння. Терпіння – онтологічне визначення любові. Любов, яка не спроможна терпіти, є зниканням у часі, тоді як любов, що пізнала терпіння, – має свою протяжність.

Чоловік та жінка мають бути терплячими один до одного, а їхня любов жертвною та сповненою самовіддачі. Це стає можливим за умови, що особистість здатна вийти із самої себе і направити вектор своєї любові на Іншого. Інший мислиться нею як така ж неповторна екзистенція, як і вона. Подружнє життя є випробуванням окремішнього індивіда, викликом до подолання внутрішньо-суперечливої боротьби всередині себе, віднайдення у собі духовної сили, яка здолає будь-який сумнів. Такою силою і є любов. «Індивід бореться не проти зовнішніх ворогів, він бореться із середини самого себе, виходячи і з своєї любові» [105, с. 581]. Подружжя має здолати свої пристрасті, встояти у спокусі зради і навчитися пробачати один одному. Чоловік та жінка мають стати «діючими обличчями», що показуються один одному такими як вони є насправді – в одвертості, щирості та відкритості їхніх люблячих сердець. Відтак, саме у шлюбі особливе володіє всезагальним. Доцільним видається визначення любові на етичній стадії як агапе – низхідної любові. Вона є особистісною і потребує «обличчя» Іншого, відкриваючи йому своє. Агапе жертвна і сповнена самовіддачі, є тією любов'ю, що відбувається у моменті «давання», послуговуючись визначенням Франца Баадера, себе Іншому.

У своїй рефлексії над поняттям шлюбу «нащадок Гамлета» виділяє категорію вірності. У цьому контексті слід провести аналогію із латинським словом «virtus», що означає чесноту. Раніше воно мало значення конкретної чесноти – мужність, але тепер означає і чесноту у загальному значенні. Відтак, поняття «вірність» вже етимологічно відсилає до чеснотливої особи – окремішнього одиничного, що має чесноту. Ця етимологічна довідка влучно корелюється із поняттям вірності на етичній стадії «данського Сократа», оскільки к'єркегорівський етик – це особистість, якій властиві чесноти. Для Естетика поняття вірності порожнє поняття: він вірний своєму об'єкту любові лише у час зваблення, а коли звабив – стає вірним вже іншій молоденькій дівчині. У концепції любові Сьорена К'єркегора вірність імплікативно впливає із визначення жінки на етичній стадії як незмінності. Незмінність об'єкту любові утворює відсутність альтернативи. Причиною цієї відсутності мають бути не зовнішні обставини, а усвідомлений

особистісний вибір. Як зауважує данський мислитель, Адам і Єва були приречені на вірність, тоді як кожна пара сьогодення має здійснити свій вибір «або-або» щодо вірності. Саме у здійсненні свого особистісного вибору проявляється свобода і відбувається становлення неповторної екзистенції. Окремішній індивід, складаючи шлюбну обітницю, сам вибирає складати її чи ні. Приймання необхідності повністю залежить від вибору у свободі. Любов і на етичній стадії сповнена діалектики, будучи єдністю свободи та необхідності, чуттєвості та духовності, особливого та всезагального. Визначаючи на естетичній стадії одруження як обов'язок кожного, данський мислитель зауважує, що ті, хто не можуть повідати люблячому серцю хоч одну свою таємницю, мають залишитись неодруженими. Шлюб є одкровенням і тільки таким і буде. Якщо людина не спроможна повністю віддати усю себе, довірити усю себе тому, кого любить, то має залишитись одна. Істинна любов потребує всього серця. Виходячи із біографічних реалій філософа, можна тільки уявити, яку таємницю не зміг повідати Регіні Ольсен «данський Сократ».

У діалектичному контексті любові доречно буде зауважити, що Сьорен К'єркегор виділяє у своїй філософії любові ще одну діалектичну пару: земну та духовну любов. Розрізнення цих двох видів любові полягає у понятті переваги. У духовній любові відсутня перевага, оскільки об'єктом такої любові є людство – кожний неповторний індивід. Земна любов рухається у протилежному напрямку: вона є любов, що починається із любові до багатьох і приходять до одного, єдиного, особливого об'єкту. Любов, у суті якої є перевага – це кохання. Слід зауважити, що кохання і закоханість – відмінні поняття. Закоханість є короткочасним емоційним станом людини, що або стає зниканням у часі, або переростає у кохання. Кохання Естетика знаходить своє вираження якраз через закоханість – короткочасне пристрасне сп'яніння. Такому «сп'янінню» характерна надмірна ідеалізація, чуттєвість, поетизованість. Естетика можна визначити як постійно закохану натуру, що закохується кожного разу у нову особу. Істинне кохання, згідно із словами данського мислителя, відбувається лише раз, пізнаючи неповторну екзистенцію, яка є для люблячого єдиною у цілому

Всесвіті. «Така істина любові: вона спрямована тільки до одного і тільки раз» [104, с. 503]. Початок земної любові, який є любов'ю до багатьох, – це своєрідне *передзахоплення*, що є *передлюбов'ю*, передчуттям кохання. Це є свідченням того, що любляче серце до зустрічі із своєю обраницею чи обранцем, передчуває його присутність, констатує таким чином апріорність любові. Суддя Віллем в «Естетичному значенні шлюбу» стверджує, що відчуває смуток, розуміючи, що його шлюб повинен буде припинитися, але він не має сумніву у тому, що в іншому житті буде жити і з своєю дружиною. Відтак, у даному контексті, констатація того, що земна любов любить лише одного лише раз, виходить за межі іманентного об'єкту любові та надає коханням трансцендентного значення. «Через це шлюб чуттєвий, але одночасно – духовний, свободний і одночасно – необхідний, абсолютний в собі самому, і одночасно всередині себе самого виходить за власні межі» [104, с. 503].

Чуттєве у шлюбі не знівельовується, а навпаки, дає відчуття повноти. Подружня любов не втрачає своєї естетичності, вона містить у собі еротичну любов, преображаючи її через етичне та релігійне начала. Етик здатний відчути всю поезію романтичної любові, як і Естетик, лише шлюб для нього не стає епілогом, а тільки кульмінацією, що триває ціле життя. Подружня любов, що є земною любов'ю – коханням, згідно із незмінно визначеним об'єктом, є першою любов'ю. На естетичній стадії перша любов набуває часової протяжності, оскільки не є моментом, як для Естетика, а виходить за межі життєвого відрізка. Відтак, неповторне, перше любовне почуття у шлюбі можна переживати знову і знову. Подружня любов відкриває перед першою любов'ю вічність, ввівши її у сферу духовного. «Люблять тільки раз у житті, серце тримається за свою першу любов, тобто за шлюб» [104, с. 501]. Шлюб, що випробовує та зміцнює «діюче обличчя», робить можливим цей головний постулат істинної любові. Коли люблячі серця висловлюють подяку Богу за зустріч один із одним та за свою любов, перша любов набуває свого етичного та релігійного начал. За таких обставин, вона стає у відношення до Бога, набуває свого внутрішнього змісту, преображаючись у подружню любов. Вінчання, що має романтичне значення,

виходить за рамки красивої церемонії, набуваючи метафізичного смислу, завдяки етичному та релігійному початкам.

«Подружня любов несе в собі апріорність, однак, разом з тим, вона має і деяку внутрішню постійність, і силою цієї постійності є якраз те, що задає внутрішній закон руху, іншими словами – це рішучість» [104, с. 540]. Внаслідок рішучості, яка є екзистенційною дією окремішнього індивіда, досягається історичність вірності та долається сумнів у любові. Подружня любов безповоротна: вона присягає на вірність тому, кого шукала. Французький мислитель Габріель Марсель визначає категорію вірності як спосіб подолання часу і досягнення вічності. Присягнути на вірність може лише те «Я», яке набуло свого буття як «Я» і направлене на Іншого. Моногамність не є ув'язненням статі, навпаки, наданням їй метафізичного значення: «Образові монотеїстичного Бога відповідає моногамне одруження» [35, с.19]. Бенедикт XVI, висловлюючи таку влучну думку, стверджує про любов, що направлена на відношення з Богом. Проте на етичній стадії окремішній індивід перебуває у зануренні в себе і не спроможний здійснити трансцендентальний рух, за якого «направлення на відношення з Богом» стає «перебуванням у відношенні з Богом». Відтак, істинна любов-повторення на етичній стадії, як і на естетичній, залишається утопією. Для Сьорена К'єркегора, який не раз сам стверджував, що не здатний здійснити «стрибок віри», залишаючись етичним героєм, любов-повторення залишилась лише однією із тем його напруженої рефлексії.

Влучно зауважив Бібіхін В. В.: «У певному сенсі, усі книги К'єркегора були одним довгим листом до Регіни Ольсен» [25, с. 87]. Доречно буде перефразувати ці слова: усі книги К'єркегора були одним довгим листом до самого себе. Не варто стверджувати, що на сторінках к'єркегорівських творів відбувалось сублімативне відображення переживань філософа (виокремлюються саме любовні його переживання), бо коли інші – поет-меланхолік, Естетик, переживають свої любовні пориви у своїх любовних ситуаціях, К'єркегор проживає разом з ними. Безперечно, через розуміння «інших», він намагається зрозуміти себе. Зокрема, у «Щоденнику звабника» філософ роздумує над мотивами свого вчинку щодо Регіни

Ольсен. Як зауважують к'єркегорознавці, трактат «Повторення» у початковому задумі данського мислителя мав закінчитися самогубством поета-меланхоліка, але коли Сьорен К'єркегор дізнався про заручини Регіни – переписав закінчення. Звідси очевидно, що трактат став, послуговуючись термінологією психологів, проекцією автора, віддзеркаленням подій, що мали місце у реальному житті автора. Перевтілюючись у поета-меланхоліка, К'єркегор-етик прагне осмислити, що ж відбулось із К'єркегором-естетиком. Екстраполяція до любовної тематики не є вдалим маніпулятивним прийомом для створення (віднайдення) комунікативного зв'язку із читачем, одним літературним експериментом, який він проводить у своїй літературній майстерні. Екзистенційні істини не можна повідомити, не проживши їх самому. У цьому контексті, здавалося б, шлюб і «нащадок Гамлета» – «несумісні поняття», але рефлексія Сьорена К'єркегора над поняттям шлюбу в образі одруженого Віллема – неповторне одкровення неодруженого, що становить апологетику шлюбу. Здійснюючи напружену рефлексію над різними виявами своєї екзистенції, окремішній індивід, що сам є рефлексією від початку і до кінця, не може стояти осторонь від її потенційних виявів. Уся неповторна спадщина Сьорена К'єркегора – це спроба осмислити себе, суб'єктивна історія екзистенційного вибору, шлях становлення «одиночного».

Багато дослідників творчості «данського Сократа» вважають, що якраз від цього вчинку і починається його шлях як мислителя. Він не відкриває у собі мислителя – він починає як мислитель: любовна ситуація з Регіною Ольсен стає імпульсом для філософської творчості. Відтак, можемо стверджувати, що любов чи кохання (а ми не розмежовуємо ці поняття у контексті естетичної стадії) цілком справедливо може вважатися причиною екзистенційного діалогу Сьорена К'єркегора із самим собою. Остання фраза, висловлена у цьому екзистенційному діалозі Сьореном К'єркегором до самого себе, залишиться почута лише ним. Тому феномен любові для цього філософа назавжди залишиться «справою цього одиночного», таємницю якого будуть розгадувати ще не одне століття.

1.2. Трагізм любові Мігеля де Унамуно як спосіб прояву людської екзистенції

Свій внесок у філософію любові здійснив і баск із Більбао – Мігель де Унамуно, рефлектуючи над феноменом любові крізь призму екзистенційних ідей. Мігель де Унамуно – іспанський письменник, поет, есеїст, прозаїк і філософ. Як письменник, баск із Більбао поповнив світову літературну спадщину неперевершеними романами, які були написані його майстерним стилем. У контексті того чи іншого роману, поряд із терапевтичним елементом, має місце іронія, діалектична гра та парадокси, що становлять особливий тип мислення автора. Формою виразу своєї мисленнєвої «матерії», яка сповнена суперечностей, Мігель де Унамуно використовує ніволу – літературний жанр, творцем якого був він сам. Нівола є втіленням потенцій баска, літературним експериментом, в умовах якого він веде діалог із самим собою. Його творчість, заражена «божевіллям Дон Кіхота», є «рюманом» його особистості, його легендою, інтимністю його особливого світу. «У своєму світі я себе реалізував, якщо я справді себе реалізував, більше, ніж у так званому світі реальності» [173, с. 30]. Кожний художній персонаж – це новий сон, у якому іспанський мислитель сниться сам собі, а коли сон закінчується, персонажі стають реальними. «Рюман», термін яким маркує свої романи баск із Більбао, – універсальна форма передачі трагічного відчуття життя. Як філософ, зазнавши впливу екзистенційних істин Сьорена К'єркегора та Блеза Паскаля, Мігель де Унамуно вважається представником екзистенційної філософії та прихильником персоналістських ідей. Центральне місце в його філософії посідає закинута у світ особистість, що приходиться до трагічного усвідомлення своєї приреченості. Приреченість до смерті відкриває перед людиною тло таких філософських категорій як страх, тривога, відчай.

Мігель де Унамуно належить до когорти тих мислителів, що власним життям засвідчують квінтесенцію екзистенційної філософії: не можна сповідувати тих істин, які не прожив сам. Він є невичерпним джерелом для власної рефлексії. Як зауважує К. Корносенко, буттєва межова ситуація Мігеля де Унамуно стала

причиною трагічного відчуття життя: «Дон Мігель відчув смерть сина як прояв вселенської трагедії, яка полягає в тому, що людина хоче, але не може жити вічно» [99, с. 8]. Іспанський мислитель розуміє, що жах смерті, який дає усвідомлення нікчемності життя, його приреченості, людина переживає у цілковитій самотності, відчуженості та закинутості, якщо у ній немає віри у трансцендентне. А за таких обставин, будь-яке намагання подолати духовну кризу, що стає безоднею всередині людської душі, зазнає поразки. Переживання особистої трагедії визначає вектор філософії Мігеля де Унамуно, центральними категоріями у якій є «страждання», «відчай» та «співпережиття». Філософія баска починається із болю, який надає їй екзистенційного забарвлення, а виболена, межова, вона шукає трансцендентної опори, яку знаходить у Богові. Бог, віру в якого колись втратив Мігель де Унамуно, надає тепер його життю сенсу. Іспанський мислитель мислить Бога як бажання безсмертя, воскресіння після смерті, буття нескінченності. Трагічне відчуття кінченності приводить філософію Мігеля де Унамуно до агонії, що яскраво простежується у непримиренному конфлікті сфери раціонального та сфери віри Тертуліана. Агонія визначає всю творчість іспанського мислителя, увінчавши її постійною боротьбою кінченного і нескінченного. Для його розуму ідея Бога є порожнім поняттям, але для ірраціонального, до якого вона належить, є справою віри. У цьому контексті відбувається екстраполяція до абсурдної віри Блеза Паскаля та Сьорена К'єркегора. Для розуму Бог є неможливістю, але неповторній екзистенції, яка спроможна здійснити акт абсурдної віри, Бог дає безсмертя.

До сукупності способів, які б здолали трагічне відчуття кінченності, Мігель де Унамуно відносить і любов. Філософському аналізу категорії любові іспанський мислитель присвячує із свого есе «Трагічне відчуття життя у людей та народів» – уривок «Любов, біль, співчуття і особистість». Любов набуває індивідуального образу, стає екзистенційною ситуацією індивідуальності. З індивідуальної любові філософ інтегрує кохання, материнську любов, любов до ближніх, любов до себе та любов до Бога. Зауважимо, що якщо людина любить істинною індивідуальною любов'ю, то вона одразу отримує всю сукупність різних виражень любові, які

виходять із латентного стану, проявляючи себе на певному етапі людської екзистенції. Так, материнську любов жінка відкриває у собі тільки тоді, коли стає матір'ю. Важливим є те, що стати матір'ю і народити дитину – різні поняття. Жінка стає матір'ю в той момент, у якому проживає себе як матір. Поняття проживання та переживання набувають особливого змісту у парадигмі екзистенціалізму. Особливість цього змісту полягає у становленні особистості, яка здійснює активну екзистенційну дію. Екзистуючи у любові, особистість набуває духовного буття.

Усі зазначені типи любові, крім любові до себе, мають своїм об'єктом іншого, що мислиться як неповторна особистість, індивідуальність. Інший стає центром розгортання імпульсу філософської рефлексії іспанського мислителя над феноменом любові. Без категорії іншого концепція любові Мігеля де Унамуну втратить свій смисл, стане нісенітницею, що позбавлена розумних підстав. Любов, у якій закладений принцип індивідуальності, визначає особистість через її вміння любити: щиро та віддано, співчуваючи іншому, співпереживаючи із ним трагічне відчуття життя. Індивідуальна любов, пізнавши безодню відчаю, усвідомлює, що той, кого вона любить, теж пізнав цю безодню, а тому співчуває йому, співпереживає з ним. Співпереживання – це і є любов, згідно із Унамуну-і-Хуго: *співпереживання як трансцендентна єдність*. У любові до себе яскраво простежується демонстрація цієї єдності: якщо людина істинно любить себе, то у собі вона любить і іншого. Якщо мислити іншого, як антитезу до тези «я», то, в певному значенні, синтеза проявлятиметься у співпереживанні, що дає латентне «ми». У контексті унамунівської філософії із категорії співпереживання трагічного відчуття життя виводитиметься світове «ми» – єдність з усім живим як прояв універсальної любові. Категорія «ми» філософії Мігеля де Унамуну – це категорія метафізики.

Іспанський мислитель стверджує, що, мислячи феномен любові, людина завжди мислить статеvu любов. Любов, яка діється між представниками двох статей – чоловічої та жіночої, що має на меті продовження людського роду, Мігель де Унамуну визначає як найпоширеніший та найзагальніший тип

індивідуальної любові. Знімаючи тотожність між статевою любов'ю і статевим інстинктом, філософ надає їй метафізичного значення. «Сексуальне любовне задоволення, родовий спазм є відчуттям воскресіння, воскресіння в іншому, адже лише в інших ми і можемо воскреснути, щоб увіковічитись» [175, с. 211]. Кохання між чоловіком та жінкою стає способом досягнення нескінченності, яку для них репрезентують їхні нащадки. Воскресінням подружжя – чоловіка та жінки, стає їхня дитина – метафізична єдність обох, втілена у плоті. Але, щодо своїх батьків, що є один для одного іншим, дитина теж набуває статусу іншого – окремої індивідуальності. Дитина згодом відбудеться у коханні як і її батьки, увіковічивши їх вже у своїй дитині, і знайде у ній своє увіковічення. Воскресіння в іншому – велика таємниця любові, сповнена діалектичного смислу. Народження нового індивіду стає руйнацією двох індивідуальностей, що втрачають свої життєві сили, стаючи у цьому ж моменті світовим джерелом життя. Діалектика якраз і криється в тому, що жити, як зауважує іспанський мислитель – це означає розмножуватись та увіковічнюватись, а увіковічення та розмноження веде до смерті. Кожне народження чогось нового означає руйнацію буття того, що було. І сама любов є боротьбою, у якій «найінтимніші обійми є найінтимнішим розривом» [172].

За таких обставин, встановлюється протиріччя між родовим та індивідуальним. Індивідуальне жертвує собою задля продовження роду, оскільки «ми увіковічнюємось на землі лиш за умови, що помremo, віддамо своє життя іншому» [172]. Ця жертвність відбувається лише за умови, що до неї готова сама індивідуальність, як і кохання. Кохання повинне бути єднанням як тіл, так і душ двох закоханих, щоб вони змогли воскреснути в іншому. Іспанський мислитель, послуговуючись метафорою, стверджує, що єднання двох закоханих душ відбувається тоді, коли «могутній молот» болю, подрібнивши їхні серця, перемеле їх в одній «ступці страждання», – народиться справжня духовна любов. Щоб найінтимніші обійми не стали найінтимнішим розривом, вони мають бути обіймами відчаю та болю двох індивідуальностей, що відчули один і той же біль, пізнали один і той же відчай. Лише духовна любов є істинним коханням, у якому

можливе воскресіння в іншому. Устами персонажа рюману «Кохання і педагогіка» – дона Фульхенсіо, Мігель де Унамуну стверджує, що воскресінням в іншому для людини, яка не спроможна мати дітей, є її творчість. Творчість мислиться іспанським мислителем у платонівському дусі: як ірраціональний порив до трансцендентного. Унамуну-і-Хуго, як батько шістьох дітей і залишивши велику творчу спадщину, пройшов два шляхи можливого увіковічення, проте, неодноразово зауважував, що від напружених рефлексій над трансцендентальностями його відволікали саме діти. Внаслідок творчості, як і з дитиною, увіковічення індивіда виходить за межі його самого, набуваючи значення трансцендентального проекту. Індивід проектує таким чином себе у майбутньому. Увіковічення в іншому – в дитині має активну природу, тоді як увіковічення через творчість – пасивну. Творчий спадок завжди потребуватиме того, хто б над ним рефлектував, бо тільки за такої умови ідея трансцендентного проекту діятиме, тоді як дитина – «кров і плоть», яка сама себе увічніює.

Авіто Карраскаль та Маріна – герої рюману «Кохання та педагогіка», зазнали чуттєвої любові, що з'єднала їхні тіла, але не душі. Душа дона Карраскаля снила сном майбутнього, а душа донни Маріни тільки й жила у сновидінні. Відтак, їхній син Апполодору-Луїс, як і донька Роса, народжені у смерті, – померли. Відчувши один і той самий біль від втрати дітей, і враховуючи ставлення дона Авіто до Роси, тільки після смерті Апполодору двоє батьків набули один одного через страждання. Смерть, як межова ситуація, скасувала сон майбутнього у Карраскаля і вивела зі сновидіння Маріну. З'єднавшись в обіймах духовної любові, вони набули доньку в особі служниці Петри і отримали своє увічнення – майбутнього свого нащадка, сина Апполодору, якого виношувала у собі Петра. «Любити – означає співчувати, і якщо тіла з'єднує насолода, то душі з'єднує страждання» [175, с. 213]. У рюмані «Кохання і педагогіка» яскраво простежується доведення цієї тези: дон Авіто і Маріна «співчули» один одного у болі, набувши себе. Їхній син Апполодору-Луїс так і не зміг набути себе, розриваючись навпіл: то на Апполодору, що так і не став науковим генієм, згідно із задумом форми-батька; то на Луїса, напоєного підпільною любов'ю матерії-

матері. Любов, яку не змогли дати йому батьки, зрадила його в образі Кларіти. Кларіта – дівчина, якій належало серце Апполодора-Луїса, відчувала до нього виключно чуттєву любов, а відтак, вона не була спроможна розділити його страждання, співпережити його відчай. Згодом її чуттєва любов до нього теж згасла. Апполодору залишився у цілковитій самотності, гостро відчуваючи інстинкт смерті, якому підкорився. Духовна любов, у якій він відчував життєво необхідну потребу, залишилась нереалізованою потенцією Луїса – його сном. У результаті Караскаль, вірний прибічник раціонального, проголошує, що ірраціональне перемогло – любов перемогла. Рюман «Кохання і педагогіка» містить персоналістські ідеї, згідно з якими людина виходить за рамки раціонально сконструйованого проекту соціальної педагогіки, генія наукової сфери. Мігель де Унамуну стверджує, що людина є неповторною особистістю, геніальність якої проявляється через неусвідомлений талант. Сутність людини не визначається ідеально підібраною матерією-жінкою для форми-чоловіка. Людина є універсальним мікрокосмосом, духом, який потребує парадоксів, а не раціонально обґрунтованих фактів. Любов якраз є таким парадоксом, що заставляє індивідуальність інтуїтивно відчувати інший світ.

Художні персонажі Мігеля де Унамуну є невичерпним джерелом для філософії любові. На сторінках свого твору «У всякому разі справжній чоловік» іспанський філософ відтворює ситуацію «любовних обіймів» між Алехандро Гомесом і Хулією Яньєс. Стриманому та вольовому, владному Алехандро чужий романтизм та чуттєвість, що властиві, як він вважає, лише тим чоловікам, які є маріонетками суспільства та жінок. Він репрезентує здоровий глузд, що стоїть осторонь будь-яких сентиментальностей. «Треба було послухати, як висловлював він оте своє «я». В цьому слові виявлялась уся людина» [174]. Алехандро був сповнений величчю до самого себе, філігранного егоїзму, який дбав про інших, виходячи із їх приналежності до себе: *моя дружина, мій друг, моє місто*. Все, що існувало без приставки «моє», для нього не існувало. Відтак, по-справжньому для Алехандро існував лише він сам. У контексті екзистенційної філософії такий спосіб буття є оманливим. Дитинство його проходило у відсутності любові – він

не був визнаний у любові, а відтак, його капітал – це спроба власного самоствердження, реабілітація невизнаного «я».

Хулія Яньєс, обраниця Алехандро, відчувала з боку свого батька таку ж недолюбленість, але обрала інший шлях – шлях романів, що огортають розум пеленою ілюзії, серце сповнюють чуттєвістю і збуджують уяву. Щоб покинути батьківський дім, вийти заміж, для дівчини, яка перебувала у світі мрій та фантазії, було недосить: вона прагнула, щоб її викрали, прагнула романтичних пригод, як на сторінках її улюблених романів. «Справжній чоловік» закохав у себе Хулію одразу, оскільки упокорення перед волею – це одна із форм закоханостей, згідно із Мігелем де Унамуну. Проте, із кохання Хулії до її чоловіка не впливало, що він кохає її. А «бути дружиною чоловіка, що не кохає її – найвища форма рабства» [174]. Алехандро був для Хулії господарем, власником, а вона для нього – річчю. Непевність у коханні чоловіка завдавала Хулії мук і страждання. Кожен із них перебував у своєму сновидінні, що не давало їм піти з обіймами духовної любові назустріч один одному. Тільки межова ситуація, за якої Алехандро міг втратити дружину, а Хулія назавжди попрощатись із чоловіком, пробудила їх один для одного. Смерть Алехандро після смерті Хулії – досить прогнозоване закінчення їхнього кохання, оскільки, не встигнувши обійняти її обіймами своєї духовної любові, він пішов слідом за нею туди, де існує можливість єднання з нею в істинній любові. Їхній син – їхнє «воскресіння в іншому», без обіймів співстраждальної любові, співчутливої любові, позбавлений свого метафізичного змісту. Смерть у цьому творі є таким же моментом пробудження особистостей, як і у творі «Кохання та педагогіка». Але, коли смерть для Карраскаля та Маріни дає «другий шанс», то персонажів твору «У всякому разі справжній чоловік» – знімає з буття.

Чим більше доля створює перешкод для любові двох закоханих, які вони мають здолати, тим сильнішою стає їхня любов. «Любити духовно – означає співчувати, і хто сильніше співчуває – той сильніше любить» [172]. Любов жінки співчутливіша за любов чоловіка, бо у своїй суті завжди співстраждальна та материнська. Виходячи із цього, іспанський філософ здійснює розмежування між

любов'ю жінки та любов'ю чоловіка. У жіночій любові є момент жертвності, за якого жінка підкорюється, віддає свою любов тому, хто закоханий у неї і страждає від своєї любові. Жінка прагне розділити з чоловіком всі його печалі, а тому «її любов ніжніша і чистіша, ніж любов чоловіка, вона і сильніша та довговічніша» [175, с. 215]. Мислячи жінку як об'єкт любові чоловіка, Унамуно-і-Хуго у рюмані «Кохання і педагогіка» здійснює диференціацію любові на любов індуктивну і любов дедуктивну. Індуктивна любов розпочинається із любові до конкретної представниці жіночої статі і закінчується любов'ю до загального образу жінки. Дедуктивна ж любов якраз бере свій початок із любові до загального образу жінки і закінчується любов'ю до конкретної жінки. Можна провести паралель із поділом шлюбу на дедуктивний та індуктивний, який здійснює Мігеля де Унамуно у вже згаданому рюмані – «Кохання і педагогіка». Початковим етапом індуктивного шлюбу є зустріч чоловіка із своєю нареченою, закоханість в неї, а вже потім з'являється думка про одруження як логічний наслідок їх стосунків. За дедуктивного шлюбу чоловік спочатку вирішує одружитись, а вже потім вибирає ту, яка б стала його нареченою. Можна було б висловити думку, що Мігель де Унамуно здійснив цю диференціацію шлюбу однобічно, оскільки упущено той момент, за якого жінка може вирішити, що хоче вийти заміж і розпочне шукати чоловіка, якого згодом одружить на собі. Можна припустити, що прерогативу вибору щодо одруження іспанський мислитель віддає чоловіку, виходячи з того положення, що чоловіком народжуються, а жінкою стають. Цілком ймовірно, що жінка стає жінкою саме завдяки чоловіку, як і в Сьорена К'єркегора. Але можливі припущення і звинувачення Мігеля де Унамуно в однобічності просто втрачають сенс, коли устами дона Авіто Карраскаля у рюмані «Туман» іспанський мислитель стверджує, що єдине правильне одруження – це інтуїтивне одруження. Інтуїтивне одруження має у своїй основі істину любові – ірраціональну та метафізичну.

Мислинневі смисли любовної тематики яскраво висвітлені також у романі Мігеля де Унамуно – «Туман». Зміст цього *рюмана*, як називає його сам автор, становить трагічний жарт, що закладений в основу «Кохання та педагогіки».

«Туман» є вирішенням екзистенційної ситуації через мозаїку іронії та насмішок, парадоксу та безглуздості, нудьги і розваги, наївності та серйозності. Трагедія самосвідомості подається крізь призму життєвого вихору, що дає герою можливість снити і пробуджує його в найбільш болісний момент. Сон стає ілюзією, туманом реальності, з-під пелени якого жевріють екзистенційні смисли, що в будь-який момент можуть розгорітись і «спалити особистість». Августо Перес – головний герой рюману «Туман», який пройшов шлях туману і «згорів» у полум'ї екзистенційних смислів. Він не спроможний був сформулювати своє неповторне «я» і пройти через акт ідентифікації. Очевидність цього твердження криється у неможливості Августо самому вирішити, чи він кохає, кого кохає, з ким і як хоче прожити своє життя. За нього повинна була вирішити Евхенія, Віктор, Маурісіо, Лідувіна, але не він сам. Рушійною силою його долі стає якраз жінка: спочатку мама, потім Евхенія, Росаріо, і навіть служниця Лідувіна. Варто зазначити, що у тексті Мігель де Унамуну звертається до концепції душі Платона, визначаючи розумову частину душі як Евхенію, до якої був спрямований розум Августо; як імпульсивну – Росаріо, до якої прагнуло серце героя; і пристрасну – Лідувіну, що наповнювала різними стравами шлунок Августо. Ольга Маєвська зауважує: «Жінка повстає як адресат ідентифікації» [112]. Він навіть звернувся за порадою до Антоніо – професійного дослідника жінок, що проводив психологічні експерименти та застосовував різноманітні методи у вивченні протилежної статі. Проте, як влучно наголосив один із персонажів досліджуваного рюману – Віктор: «Єдиний психологічний експеримент над жінкою – шлюб. Неодружений ніколи не зможе дослідити душу Жінки з погляду психології» [171, с. 194]. Шлюб, життя у шлюбі, – це та лабораторія, у якій чоловік може пізнати жінку, відкрити у ній ті грані її душі, які ще не відкривав до того, але спершу він має відкрити для себе нового себе – одруженого.

Шлюб змінює і буттєвість чоловіка: буття холостяка як «буття для себе», змінюється на буття одруженого чоловіка, що визначається як «буття для іншого». Чоловік набуває того, хто потребує його любові, підтримки, захисту, турботи. У цьому контексті треба зауважити, що онтологічно, всупереч концепції

буття жінки Сьорена К'єркегора, можна визначити буття жінки, що вийшла заміж, як «буття для іншого». Подружня любов потребує самовіддачі як від жінки, так і від чоловіка. Ця думка вдало корелюється із доктриною трагічного відчуття життя Мігеля де Унамуно, оскільки «буття для іншого» можна визначити як «розгорнуті інтимні обійми», з якими жінка чи чоловік йдуть назустріч один одному. Августо Перес відчував потребу у таких обіймах, потребу в істинній духовній любові, якою його колись любила мама. Проте, істинна духовна любов залишилась для нього утопією, оскільки він сам не спроможний був її відчутти. Знову доцільно провести аналогію із філософією Сьорена К'єркегора, який здійснив великий вплив на формування філософської доктрини Мігеля де Унамуно, про що вже було зазначено вище. Августо Переса можна розглядати як естетика, для якого «випадковість – інтимний скарб світу, випадковість – душа поезії» [171, с. 39], а «святе вчора – субстанція повсякденного туману» [171, с. 46]. Він живе у тумані, а його любов до Евхенії можна визначити як к'єркегорівську любов-спогад: Августо, відтворюючи у своїй уяві образ коханої, неодноразово не зауважує її, коли вони зустрічаються на одній вулиці. Слушно буде зазначити, що винайдення кохання для головного героя є втечею від нудьги. Візити до Евхенії, любовні листи, вистави із боротьбою за її серце – це все додавало витонченого шарму передбаченому і нічим не обтяженому життю Августо Переса. Влучно зауважує у своїх «Думках» Блез Паскаль: «Марнота, гра, лови, візити, вистави, хибне увічнення імені» [136, с. 234].

Сеньйор Перес визначає кохання як екстаз, «воно примушує забувати про себе» [173, с. 56]. Ця теза знаходить свою яскраву ілюстрацію в романі: в одні хвилини його розум полонить думка про Евхенію, а в інші хвилини – серце прагне тепла Росаріо, та як тільки він залишається наодинці з Росаріо – входить Лідувіна. Августо Перес не має часу для самозаглиблення, він забуває про себе у тумані життя, розтрачує себе на вигадані собою ж проблеми. Вигадана ним закоханість в Евхенію – це підсвідома спроба отримати безсмертя: одружитись і народити дитину, яка би була для нього воскресінням в іншому. Перефразовуючи постулат Декарта «Мислю, отже існую» на «Кохаю, отже існую», Августо Перес констатує,

що його кохання народилось тоді, коли й він. Його кохання до зустрічі з Евхенією було коханням до абстрактного образу, а після зустрічі з нею він почав відчувати закоханість до конкретної жінки. Оскільки Августо Перес не пізнав справжнього кохання, то об'єктом його закоханостей була кожна конкретна жінка. У кожній конкретній жінці він закохувався у її жіночність, але конкретного об'єкту, що був би для Переса неповторним і єдиним, не було. Згодом він прийшов до твердження, що є сотні Росаріо, як і сотні Евхеній. Його кохання набувало свого метафізичного значення лише в контексті смерті та існування: «Кохую, отже існую» [173, с. 70]. Оскільки сеньйор Перес не кохав по-справжньому, то він і не існував по-справжньому: снів у сновидінні.

Снити у сновидінні – перебувати в ілюзії, яка є вигадкою реальності, коли реальність і сама є вигадкою. Ось чому для Мігеля де Унамуну художній персонаж є таким же реальним, як і він сам. Це не спроба «оживити» вигадку, це спроба онтології – філософська спроба «оголити буття». Реальність людини світу цього – це сон Бога, коли трансцендентність снить. Ілюзія реальності – це сон окремої особистості, перший світ сну, тоді як сон сну – другий світ сну, «жахлива свідомість свідомості» [173, с. 22]. Сон сну є справжнім життям людини, у якому вона усвідомлює, що може спати і бачити сни. Визначаючи сон як жахливу свідомість сну, Мігель де Унамуну виходить за межі визначення сну як забуття, констатує притомність. «І під цими двома світами, підтримуючи їх, існує ще один світ, світ фундаментальний і вічний, світ, в якому я бачу сни про себе самого і про тих, які були, – а багато є й досі – плоттю мого духа й духом моєї плоті, світом свідомості без простору й без часу, в якому живе, наче хвиля в морі, свідомість мого тіла» [173, с. 30]. Це світ, у якому снить Бог. Тому, як зауважує Мігель де Унамуну, коли людина помре, то вона помре у плоті простору, але у плоті свідомості людина житиме. Безсмертя іспанський філософ трактує як спільне і загальне, оскільки сновидіння Бога – це спільне і загальне, яке утворює кожна людина. Окрема особистість йде своїм індивідуальним шляхом до безсмертя, але, досягаючи свого індивідуального безсмертя, вона досягає загального. Індивідуальним шляхом до безсмертя, згідно з іспанським

мислителем, є любов. Але та любов, яка направлена на загальне: любов є істинна, духовна, коли любить все людство, весь Всесвіт.

Для Августо спати одному – ілюзія, тоді як спати вдвох – реальність. У цьому визначенні криється метафізичний смисл, метафора відкриває філософську проблему існування. Спати одному означає огортатись ілюзією, впадати в неї, тоді як спати вдвох – усвідомлювати свою смертність, оскільки та, хто спить поряд, розділяє не тільки ліжко, а й трагічне відчуття життя – їй теж відомий екзистенційний страх смерті. З приводу цього доречно згадати висловлювання французького представника атеїстичного екзистенціалізму – Альбера Камю: «Хіба хто-небудь може все життя спати один? На це спроможні лише деякі, яких призначення чи біда відірвали від людей, ті, що кожний вечір лягають у ліжко вдвох зі смертю» [78, с. 475]. Тільки духовно сильна людина спроможна самотньо переживати свою смертність і прийняти її. Любов, якої так прагнув Августо Перес, мала б стати шляхом його увічнення, але, позбавлена метафізичного смислу, вона була для нього лише екстазом, який проходить, і людина змушена спати одна. Головний герой рюману «Туман» не зміг би все життя спати один, а відтак, його смерть є логічним закінченням. Репрезентантом духовної любові у рюмані «Туман» є Росаріо. Любов цієї молодого дівчини містить у своїй основі категорію співчуття. Росаріо співчуває Августо, відчуває його біль, що зумовлений коханням до іншої, і простягає до нього свої обійми, але Августо не спроможний ступити їй на зустріч. Не знаючи сам, чого хоче, він не здатний відчути любов Росаріо. Любов, що згідно із Мігелем де Унамуно, є дитям ілюзії, дитям сну, стає матір'ю розчарування: коли людина пізнає справжню духовну любов, вона приймає реальність і зазнає відчаю та розчарування від того, що то був тільки сон – тільки ілюзія. Росаріо чекала на взаємність від Августо, відчуваючи, що він не кохає по-справжньому Евхенію, але вона ні на мить не забувала, що інша існує у його житті. Зауважимо, що духовна любов має місце у любовній ситуації інших персонажів рюману «Туман» – Віктора та Елени. Переживши один і той же біль через неспроможність мати дітей, вони єднаються

в інтимних обіймах співстраждальної любові, а відтак, згодом таки отримують своє воскресіння в іншому – свого сина.

Рюман, як зауважує Олександр Пронкевич, для Мігеля де Унамуно є засобом екзистенційного експериментування, можливістю діалогу із власним двійником. Для іспанського філософа Августо Перес та Віктор Готі – спроба осмислення власного екзистенційного досвіду і спроба прожиття іншого шляху, що є відмінним від його. Кожний художній персонаж Мігеля де Унамуно – це настільки ж жива людина, наскільки його вигадка. Коли іспанський мислитель сміється над доном Авіто – він сміється над собою; повторює устами дона Фульхенсіо твердження, що виходять із глибини його душі; роздратований персонажами, що починають жити своїми снами – вбиває в тексті; сперечається із самим собою, здійснюючи акт ідентифікації. Екзистенційний експеримент Мігеля де Унамуно – це завжди трагедія, що відкриває непримиренний конфлікт особистості. Екзистенційне відчуття абсурдності життя набуває форми трагічного жарту, виражаючи себе у трагікомічному. Але кульмінацією у романах Унамуно- і-Хуго завжди є агонія. Агонія як визначення найвищого екзистенційного напруження особистості. У статті «Лабораторія смерті» Мігеля де Унамуно» Ізотова І. С. посилається на твердження Фрайле Дельгадо, згідно з яким існування в агонії є боротьбою Ероса і Танатоса. Висловлена думка яскраво характеризує суть рюману, життя не тільки унамунівських персонажів, але й життя самого іспанського мислителя. Смерть, агонія і любов – це суть туману, суть рюману, що є «слово-творець, те слово, яке творить уві сні» [173, с. 31]. Сон, якому іспанський мислитель надає метафізичного значення, філософського підтексту, як вище було зазначено, відмінне від метафори забуття. Згідно із думкою Олександра Пронкевича, сон для Мігеля де Унамуно – це «напружене творче марення, свідоме занурення у світ візій, ілюзій, прозрінь, з яких під страхом чорного туману смерті народжуються геніальні книги і – ще важливіше – геніальне неповторне життя...» [173, с. 559]

Концепція любові Мігеля де Унамуно не закінчується аналізом любові між чоловіком та жінкою – кохання. В уривку «Любов, біль, співчуття і особистість»

має місце і розгляд любові до себе. Заглиблюючись у саму себе, усвідомлюючи те, що вона не є тим всім, що не є нею, людина відкриває свою нікчемність. Доречно буде провести аналогію із філософією французького мислителя, якого Унамуно-і-Хуго називає першим екзистенціалістом – Блезом Паскалем. Блез Паскаль визначає людину як «мислячу тростину», яка усвідомила свою нікчемність. Усвідомлюючи свою нікчемність, як наголошує французький мислитель, людина через любов до себе, через бажання бачити себе величною і всемогутньою, відчуває смертельну ненависть до правди. Відтак, той, хто не відчуває ненависті до себелюбства, не спроможний пізнати істинну любов. Доречно буде зауважити, що Блез Паскаль теж стверджує про індивідуальний аспект любові: «Ми народжуємось з визначеним образом любові, відображеним у нас в серці. Образ цей безупинно розвивається в міру того як наш розум вдосконалюється» [137, с. 33]. Дон Авіто – колоритний персонаж Мігеля де Унамуно, вважаючи розум і любов поняттями, що перебувають в антагонізмі, став би в опозицію до такої єдності любові та розуму. Блез Паскаль зауважує, що любов таємно присутня у людині, яка не здатна прожити без любові і миті. У «Міркуванні про любовну пристрасть» французький філософ мислить любов як пристрасть, якій не властива та універсальність, якої набуває феномен любові у концепції іспанського мислителя. Проте, і любов як пристрасть робить людей чеснотливими: закохана людина боготворить іншого, стає великодушною, благородною й вірною. «Нерідко буває, що люблячи, людина зберігає непорушну вірність тому, хто навіть не здогадується про її почуття. Але для цього треба любити чистою і трепетною любов'ю» [137, с. 238]. У «Думках», Блез Паскаль притримується іншої позиції до визначення любові як пристрасті. Він висловлює думку, що любов – шлях до Бога, до прощення Господнього, і цей шлях досяжний лише для істин серця. Доцільно зауважити, що істинна любов, згідно з Мігелем де Унамуно, теж виходить за межу пристрасті і належить, виключно, до сфери ірраціонального. Любов чи кохання – це метафізика, як стверджує Августо Перес, і ніщо інше.

Французький філософ парадоксу здійснив великий вплив на формування філософської доктрини іспанського мислителя. Любов до себе, згідно із Мігелем де Унамуно, містить два вектори: беручи початок із усвідомлення своєї нікчемності, не відчувши у собі ніякої міцної опори, вона стає жалістю людини до самої себе і трансформується в егоїзм, вбиваючи істинну любов; або, як жалість людини до самої себе, у безнадійності, вона відкриває приреченість інших і починає жаліти їх. Із любові-жалості лише ближніх, усвідомлюючи приреченість інших людей, людина приходить до любові-жалості, якою любить все живе. «Щоб відчувти любов, співстраждання, до всього, – людського і нелюдського, живого і неживого – необхідно відчувти все всередині себе самого, все персоніфікувати. Адже любов персоніфікує все, що любить, все, чому співчуває» [175, с. 217]. Визначаючи модусами любові співчуття, жалість, жертвність і самовіддачу, відбувається екстраполяція до агапе – великого полум'я християнської любові. Аспект персоніфікації у любові становить осердя агапе, що «бачить» обличчя того, кого любить. Відтак, любов, що є способом увіковічення в екзистенційній філософії Мігеля де Унамуно, цілком корелюється із агапе – любов'ю-жалістю, але слід зауважити одну деталь: феномен любові іспанського мислителя у суті своїй містить направленість на Бога – на трансцендентне, що характерне еросу. У певному значенні, персоніфікована любов у філософській концепції Мігеля де Унамуно – це спроба «освячення» еросу любов'ю-жалістю агапе.

У контексті любовної тематики Мігель де Унамуно ототожнює любов із співчуттям та співпереживанням. Проте, любов не потребує у відповідь іншого почуття, крім самої любові: співчуття і співпереживання є шляхом, яким йде любов, що прагне саме любити. Все, що ми любимо, любов відкриває для нас заново, і ми знаходимо у ньому схожість із собою. Схожість якраз і полягає у нікчемності, приреченості та в усвідомленні власної смертності. «Таким чином, будь-яка свідомість є свідомістю смерті і болю. Свідомість, *conscientia*, є пізнання, яке бере співучасть, співчуття, а спів-чувати – значить співстраждати» [175, с. 217]. Усвідомлення своєї граничності є самосвідомістю, яку людина набуває завдяки болю. Любов, яка персоніфікує все, що любить, приходить до

тотальності: любов до Всесвіту наділяє його свідомістю, персоніфікує його в Особистість трансцендентного порядку. Така любов тотальна, сильна і настільки велика, що стає універсальністю. Відкрита любов'ю свідомість Всесвіту і є Богом, згідно з іспанським мислителем. «Таким чином душа співчуває Богу і сама чує Його співчуття, вона любить Його і себе чує любленою Ним» [172]. Існування Бога людина не здатна пізнати раціонально: хоч розум не здатний довести існування Господа, він і не здатний довести, що Його немає. Парадоксальна віра Тертуліана, про яку стверджували вищезгадані Блез Паскаль та Сьорен К'єркегор, є єдиним способом відкрити для себе Бога. «Віра в Бога народжується із любові до Бога...» [172] Але може бути й так, як зауважує Унамуно-і-Хуго, що вона народжується із Його любові до нас. У будь-якому випадку, віра в Бога народжується із любові. Згідно з іспанським філософом, персоніфікуючи все, любов рятує себе від ніщо. Усвідомлюючи свою кінечність, несучи із собою повсюди смертність свою, людині життєво необхідно знати, що за межею її земного існування є Той, Хто зробить її безсмертною. Хто любитиме її і співчуватиме їй. «Любов безглуздість, якщо Бога немає» [172]. Очевидно, що іспанський мислитель обрав шлях релігійного вирішення людської приреченості на кінечність, а відтак, послуговуючись визначенням у християнській доктрині Бога як любові, приходимо до твердження, що: тільки той пізнає безсмертя, хто пізнав любов.

Унамуно-і-Хуго сам визначив усю свою філософію, увінчавши її «Трагічним відчуттям життя у людей і народів». Назва книги є квінтесенцією екзистенціалізму Мігеля де Унамуно, яку він втілює у формі рюману. Рюман – категорія метафізики, а не літератури. І навіть радикальніше: рюман для Мігеля де Унамуно є способом буття не тільки для його творчості, але й для нього самого. Унамунівські персонажі снують реальністю, тоді коли він снить сном. Проте, в обох випадках все зводиться до непримиренного конфлікту особистості, що прагне втілити свій творчий потенціал за об'єктивної неможливості його зреалізувати. Трактатування сну у філософії Мігеля де Унамуно як творчого марення – доволі спірне, оскільки сон, як зауважує сам філософ, реальніший за реальність, а

реальність – сон сну. Суть філософування іспанського мислителя зводиться до трагедії, про яку він сам констатував. Комічне чи драматичне – елементи сценічного, а Мігеля де Унамуно завжди цікавило, що відбувається за лаштунками. Згідно з однією із версій, походження поняття «трагедія» – це останній крик цапа, якого приносили в жертву Діонісу. Тварина помирала, щоб знову воскреснути. Екстраполяція доцільна: від трагічного відчуття життя до «воскресіння в іншому». Трагізм у його філософії особливо відчутний в ідеї трансцендентного гаранта безсмертя. Попри логічно сконструйовану та доведену концепцію, існує ймовірність неможливості. Сон якраз є спробою побачити те, що відбувається за лаштунками. Рюман є не лише способом видобування та витворення смислу із реальності – сна сну, послуговуючись визначенням Мігеля де Унамуно, але й способом трансцендентного проекту – вихід за межу, зокрема, межу власного «я». Момент найвищого екзистенційного напруження, що приймає ймовірність неможливості – момент унамунівської агонії.

Філософія іспанця сповнена ризику – це ходіння по канату із зав'язаними очима: один неправильний крок, і ніщо поглинає того, хто рефлектує. Важко не зауважити, що ідея «воскресіння в іншому» містить два полюси: до людини і до трансцендентності. Унамуно-і-Хуго підстраховує людину: якщо одне досягнення «воскресіння в іншому» унеможлиблюється, то залишається можливість другого. Співстраждальна любов баска із Більбао є духовним переродженням свідомості внаслідок прожиття моменту агонії. Відтак, самосвідомість стає трагедією, згідно з Мігелем де Унамуно. Трагізм співстраждальної любові полягає в усвідомленні тотальної кінечності: не лише своєї, а й всього живого. Перехід за межі трансцендентного є абсурдною вірою, що бере свій початок з любові до Бога. Відтак, має бути той, хто любить.

2.3. Ситуація любові у біографії філософа як спосіб набуття та віднайдення буття «Я»

У дослідженні феномену любові як шляху становлення людської екзистенції визначальне місце посідає біографічний момент, що є проявом і розгортанням екзистенції одиничного, та репрезентує реальний вимір любові через темпоральну форму дійсності – ситуацію. Остання є не лише абстрактною категорією екзистенційної філософії, але й об'єктивною історичною даністю, через яку суб'єктивна людська екзистенція «свідчить» про себе. Суб'єктивний досвід в екзистенціалізмі становить мислинневе «ядро» інтегрування екзистенційних істин, які, згідно із постулатами цього філософського напрямку, не можуть бути повідомленими тим, хто їх не прожив. У цьому ключі доцільно зауважити, що рефлексія філософів над феноменом любові часто продукується любовними ситуаціями, що мали місце у їхньому житті. До когорти таких мислителів, що видається доволі важливим для нашого дослідження, належать також творці екзистенційних ідей, чиї філософські концепції любові розглянуто у дисертаційній роботі, а саме: Сьорен К'єркегор, Мігель де Унамуно, Микола Бердяєв, Жан-Поль Сартр та Габріель Марсель. Відтак, розгляд феномену любові у філософії вищезазначених філософів виходить за межі аналізу спадку ідей теоретичного рівня і сягає аналізу життєвого «спадку» практичної площини. У книзі «Присутність і безсмертя» Габріель Марсель зауважує, що філософ повинен здійснюватися, а не рефлектувати. Відтак, шлях здійснення філософа, якщо він наявний, не менш важливий за шлях його рефлексії, оскільки в екзистенційній філософії одне невіддільне від іншого.

Яскравим репрезентантом цієї невіддільності є данський мислитель, предтеча екзистенціалізму, Сьорен К'єркегор. У контексті біографічного факту видається принагідним риторичне запитання: «Чи був би К'єркегор філософом без Регіни?» Чимало дослідників творчого спадку «данського Сократа» чи «нащадка Гамлета», як його іменує Гаральд Геффдінг, стверджують про те, що саме після розірвання заручин з Регіною Ольсен він розпочинає як філософ. Андрій Дахній зазначає: «Водночас Сьорен, не уявляючи собі умиротвореного життя сімейної людини, був

переконаний, що якби він тоді одружився, то не став би самим собою, не реалізувався б як мислитель» [54, с. 214]. Незаперечним фактом є те, що «цей одиничний» увінчав усю свою творчість напруженою рефлексією над своїми відносинами з Регіною. Як уже зазначалось, напружена рефлексія Сьорена К'єркегора над цією любовною ситуацією латентно наявна майже у кожному творі філософа. Зокрема, найчіткіше простежується біографічне тло відносин відомого данця з Регіною Ольсен у філософському трактаті «Повторення» та «Щоденнику звабника». Варто зауважити, що у двох цих творах Сьорен К'єркегор подає різне мислинне вирішення проблематичного моменту, що зумовлено різноплановістю самої ситуації: Йоганнес-звабник у певному значенні репрезентує відносини К'єркегора-естетика з Регіною до моменту заручин, тоді як любовна ситуація поета-меланхоліка є втіленням періоду від укладання заручин Сьорена з Регіною до моменту їхнього розриву.

У передмові до збірника творів «данського Сократа» під назвою «Найнещасливіший» Олександр Суховей зазначає, що, коли Регіна Ольсен повернула К'єркегору перстень після розірвання заручин, філософ наказав його переплавити так, щоб діаманти утворили хрест. Безперечно, лише шляхом проектування можемо дійти до висновку, що «нащадок Гамлета», здійснюючи вибір одружуватись йому, чи ні, обирає друге, жертвуючи Регіною, та повністю присвячує себе релігійним студіям через усвідомлення неспроможності зробити її щасливою. У філософській праці «Естетичне значення шлюбу» етик-Віллем, рефлектуючи над поняттям шлюбу зауважує, що якщо у чоловіка є хоча б одна таємниця, яку він не може повідомити своїй коханій людині, то йому краще не одружуватись. Можна лише догадуватись, чи була і якщо була, то яка саме таємниця у «данського Сократа», яку він не зміг повідати Регіні, проте, очевидним залишається неспроможність філософа вступити у подружнє життя. Варто відзначити, що коли персонаж філософського трактату «Повторення» радіє від того, що його кохана виходить заміж за іншого, Сьорен К'єркегор зазначив у своїх щоденникових записах, що доволі боляче відреагував на шлюб його «колишньої нареченої» з Фредеріком Шлегелем. Поет-меланхолік є мисленневою спробою

проектування «нащадком Гамлета» себе на естетичній стадії, зокрема до цього міркування підводять стани меланхолії, характерні як для поета, так і для данського мислителя. Сьорен К'єркегор, як і персонаж «Повторення» не зміг побудувати любовних відносин з реальною коханою людиною та здійснював спроби повернення до її минулого образу завдяки спогаду. Проте, автор філософського трактату «Повторення» є репрезентантом етичної стадії, тоді як персонаж – поет-меланхолік, залишається представником к'єркегорівської палітри естетиків.

Головною темою мислення Сьорена К'єркегора є його стосунок з Богом, проте, зашифровано-сповідальний характер багатьох його книг свідчить, що він так і не зміг вирішити проблематичність та завершити розірванням заручин свої відносини з Регіною Ольсен, повертаючись до їхнього аналізу та проживаючи цю ситуацію знову і знову. Данський мислитель до останніх своїх днів не зміг знайти духовного спокою на кшталт монаха, що відважився та здійснив акт відречення. У щоденникових записах останніх днів Сьорен К'єркегор зазначив, що Регіна з батьком були для нього найважливішими людьми протягом усього життя. Саме їй філософ заповів своє майно, також зробив вагомою частиною свого біографічного спадку, стверджуючи, що у цьому житті вона належатиме чоловіку, але в історію увійде з ним, що, власне, і відбулося. Принагідно зауважити, що у «Щоденнику звабника» автор визначає жінку як буття-для-іншого, як те, через що відбувається становлення чоловічої екзистенції. Це міркування, яке належить творчій спадщині філософа, дуже вдало корелюється із його біографічним шляхом: у контексті любовної ситуації з Регіною Ольсен Сьорен К'єркегор обирає себе як мислителя і релігійного письменника, присвячуючи своє життя саме філософській творчості. Звідси очевидна констатація невіддільності теоретичного філософування від практичної площини у «данського Сократа». Сьорен К'єркегор здійснюється через екзистенційний вибір, який не є одноразовою застиглою максимою, а безперервним здійсненням у різноманітних життєвих обставинах.

Коли йде мова про ситуацію любові у к'єркегорівському контексті, доцільно виділити не лише постать Регіни Ольсен, але й Міхаеля Педерсена – батька

філософа. Попри відомі гріхопадіння, що здійснив Міхаель Педерсон, зокрема те, що він прокляв Бога та спокусив служницю, а внаслідок останнього і був народжений Сьорен К'єркегор, данський мислитель неодноразово констатував духовну спорідненість із батьком. Доцільною видається екстраполяція до художнього твору Етель Ліліан Войнич – «Овід», головний герой якого страждав від свого незаконного народження: матір'ю Артура була ревна католичка, а батьком – канонік Монтанеллі. Дізнавшись таємницю свого позашлюбного народження, Артур не тільки не зміг пробачити батькові, але й змусив його зробити вибір: або він, або Бог. Іntenція твору латентно відводить до вибору Авраама, проте, вибравши Бога, Монтанеллі вбив сина. Віра каноніка не була сповнена силою абсурду Авраама, а тому, він не зміг врятувати ні себе, ні сина. Не маючи істинної віри у Бога, здійснивши етичний вибір, а не трансцендентну дію, Монтанеллі згодом сходить з розуму. На відміну від Артура, Сьорен К'єркегор не зміг перекласти гріховність свого народження на батьків і розділив її разом з ними.

Знову ж таки, любовні стосунки, а саме любовні стосунки батьків філософа, визначають екзистенцію «цього одиничного», який протягом усього життя не зміг позбутись відчуття гріховності свого народження. Звідси має смисл трактування розірвання заручин з Регіною Ольсен Сьореном К'єркегором як жертва Богу за гріховність народження. У цьому контексті цікавим видається той факт, що сама «колишня наречена» філософа зазначала, що він пожертвував її Богу. У статті «Берегиня любовного полум'я: Регіна Ольсен і Сьорен К'єркегор» автор-данець Мортен Хой Йенсен стверджує, що у записці «данського Сократа», у якій він заповідає все майно «колишній нареченій», Сьорен К'єркегор повідомляє, що для нього заручини рівносильні шлюбу. Відтак, підтверджується значення жертвності: якби для «цього одиничного» шлюб із Регіною Ольсен був виключно утопією через неспроможність меланхолійно-пристрасної натури філософа до подружнього життя, то жертва б не відбулась, оскільки принести в жертву можна лише те, що йому дороге. Аврааму треба було принести в жертву саме Ісаака – того, кого він істинно любив і хто йому був дорогий. Заміна Ісаака ягням

знівелювала б смисл жертви. Ось чому К'єркегора мучили внутрішні томління та страждання, і він не осягнув внутрішнього спокою як поет-меланхолік після розірвання заручин. Відтак, апологетика шлюбу від холостяка у філософській праці «Естетичне значення шлюбу» зумовлена не азартом до сценічних перевтілень, а може розглядатись як рефлексія чоловіка, що за внутрішнім станом своїм був одруженою людиною, здійснивши екзистенційний акт вірності.

Любовна ситуація Сьорена К'єркегора та Регіни Ольсен з очевидністю констатується як прояв людської екзистенції шляхом екзистенційного вибору. Звідси ціннісного характеру набуває риторичне запитання «Ким би була Регіна Ольсен без Сьорена К'єркегора?», оскільки беззаперечним є, згідно з концепцією данського мислителя, що саме вона була для нього буттям-для-іншого – його буттям-для-себе як і для себе буттям через нього. Проте, їхня любовна ситуація назавжди залишиться таємницею. Очевидно, що навколо неї створюватимуться різноманітні наукові теорії, що ґрунтуватимуться на біографічному факті, на кшталт запропонованої до розгляду спроби дослідження. Значення таємниці було актуальне і для Регіни, зокрема к'єркегорівського вчинку щодо неї, оскільки, згідно з Сьореном К'єркегором, кожний індивід повинен сам здійснити екзистенційний вибір, як і сам обрати себе у тій чи іншій можливості життєвої форми. У кінцевому результаті Регіна Ольсен повинна була сама обрати, хто для неї «колишній наречений», про що і свідчать її мемуари у похилому віці, як зауважує Мортен Йенсен.

Біографічний факт є важливим і для розуміння трактування феномену любові представником іспанського екзистенціалізму – Мігелем де Унамуно. Не буде помилковим узагальнення, згідно з яким любов до сина, смерть якого баск із Більбао пережив як вселенську катастрофу, визначили вектор усієї філософії іспанського мислителя. Трагічне відчуття життя виходить, згідно із концепцією Унамуно-і-Хуго, з усвідомлення приреченості на кінецьність. Як зауважують дослідники життєвого і творчого спадку іспанського екзистенціаліста, зокрема Ольга Маєвська та Олександр Пронкевич, джерелом цієї ідеї у філософії Мігеля де Унамуно стала його безпорадність перед смертю сина. Відтак, очевидним

видається те, що для філософа єдиним шляхом подолання трагічного відчуття життя, як і «воскресіння в іншому», є саме любов: любов є способом єднання з тим, хто поза межами цього світу. Ірина Ізотова у статті «Лабораторія смерті» Мігеля де Унамуно» зазначає: « Головна риса творчості знаменитого іспанського філософа М. Унамуно – «неможливість скільки-небудь явно відділити його «філософію» від його ж особистих переживань як письменника та поета» [72]. Варто доповнити це міркування думкою, згідно з якою філософську творчість іспанського мислителя не можна відокремити від його особистих переживань як Мігеля де Унамуно, як особистості. У своїх творах філософ зауважує, що Бог, напевно, не відчував себе більшим творцем та батьком, ніж тоді, коли помер Христос – Його Син. Це міркування іспанського мислителя вдало корелюється із ним самим.

Досліджуючи вплив біографічного фактору на формування філософських поглядів Мігеля де Унамуно, більш доцільно стверджувати про ситуацію смерті, ніж про ситуацію любові, проте, це лише на перший погляд. Жодна із смертей, крім смерті сина, не привела іспанського мислителя до усвідомлення приреченості на кінець, що пояснюється наявністю любові – співстраждання та співчуття до того, хто помирає. Звідси підтверджується визначення любові як шляху становлення індивідуальності: Унамуно-і-Хуго став батьком тоді, коли помер його син. Оскільки любов тісно переплетена зі смертю, Ерос веде постійно боротьбу з Танатосом, то феномену любові характерний внутрішній трагізм. У випадку Мігеля де Унамуно, як і Сьорена К'єркегора, вплив біографічної площини на формування філософських ідей очевидний: концепція «воскресіння в іншому» є своєрідною відповіддю на смерть сина. Варто зауважити, що в контексті відчуття трагізму людського існування та безпорадності перед безоднею буття іспанський екзистенціаліст співзвучний з Блезом Паскалем. Біографія французького мислителя теж містить факти здійснення любові у його житті. Зокрема, аналізуючи вихідні ідеї книги Блеза Паскаля «Розмисли про пристрасті любові», Галина Стрельцова твердить ймовірність любовних відносин Блеза із Шарлоттою де Роане – молодшою сестрою графа де Роане. Проте,

французький психоаналітик та письменник Шарль Бодуен, що досліджував взаємовідносини філософа та Шарлотти, стверджував лише про очевидність любові Паскаля до сестри Жакліни. «Так брат показував, що не прив'язаний до тих, кого любить: оскільки він і міг до когось прив'язатись, то безумовно до сестри, тому що її він, без жодного сумніву, любив більше всіх на світі» [138, с. 311], – зауважує Жильберта Перье – старша сестра Блеза Паскаля, у своїй біографічній роботі «Життя Блеза Паскаля». Між французьким мислителем та молодшою сестрою Жакліною був духовний зв'язок та взаєморозуміння. Саме вона, здійснивши постриг та прийнявши обіти монахині, переконала Блеза Паскаля покинути світське життя та прийняти аскетичний спосіб життя.

У контексті смерті близької людини, що здійснила вагомий вплив на формування вихідних ідей філософської концепції, значним внеском у дослідження концепції любові Габріеля Марселя є також розгляд його біографічного шляху. У ранньому дитинстві французький представник релігійного екзистенціалізму втрачає матір, присутність якої відчував після її смерті. Звідси беруть свій початок вихідні тези його філософської концепції. У книзі «Присутність і безсмертя» Габріель Марсель стверджує, що завдяки любові до матері він спроможний відчувати її присутність навіть після того, як вона померла. Любов якраз мислиться філософом як певний духовний зв'язок між ними, за якого вони спроможні позамовленнево спілкуватись. Безперечно, ця парадигма має смисл лише у метафізичній площині, як і його концепція досягнення безсмертя. Габріель Марсель неодноразово зауважував у книзі «Присутність і безсмертя» про те, що причиною його напруженої рефлексії над феноменом смерті і до роздумів про можливість досягнення безсмертя стала саме смерть матері. Принагідно треба зауважити, що у відповідь на докір Леона Брюнsvіка філософ ствердно констатував, що важливою є насправді лише смерть тієї людини, яку ми любимо. Філософська концепція Габріеля Марселя репрезентує екзистенційний досвід мислителя. Зокрема, важливим є той факт біографії філософа, що, як свідок Першої світової війни, у час якої він якраз і

розпочав роботу над «Метафізичним щоденником», французький мислитель згодом стверджував, що філософом екзистенції його зробила саме війна.

Дослідження рельєфів біографічної площини іншого представника екзистенційної філософії – Миколи Бердяєва, видається не менш важливим. Проте, треба зауважити одну важливу деталь: на відміну від Мігеля де Унамуно, Габріеля Марселя та Сьорена К'єркегора, чиї філософські ідеї були сформовані під впливом «межової» життєвої ситуації, ідеї філософії любові російського екзистенціаліста визначають його життєвий шлях. Подружнє життя з Лідією Трушевою-Рапп становить для Миколи Бердяєва площину для втілення вихідних положень своєї концепції любові. У листі до майбутньої дружини філософ любові пише: «Пам'ятай, що чоловіком та дружиною у справжньому і найвищому сенсі ми можемо бути, якщо у кожного із нас є стать, якщо як полярні протилежності, ми прагнемо злитись в одне» [17, с. 23]. Сповідуючи ідею досягнення андрогінного буття та подолання світової полярності через утвердження статі, Микола Бердяєв прагне «розбудити» та утвердити стать у своїй дружині. Лідія Бердяєва прийняла та розділила з філософом не лише душевні тривоги, а й вихідні постулати його філософії, про що свідчить її книга «Професія: дружина філософа». Ще одним підтвердженням цього може слугувати той біографічний факт, згідно з яким у подружжя не було дітей: Микола Бердяєв виступав доволі критично проти дітонародження, трактуючи його як підкорення стихії роду. Більше того, подружжя Бердяєвих прожило виключно у духовній близькості, заперечуючи статеве єднання крізь призму тілесності, про що зазначає Лідія Бердяєва у своїй автобіографічній книзі, яка становить доповнення до книги Миколи Бердяєва «Самопізнання».

Представник російського екзистенціалізму у різних своїх роботах наголошував, що відносини між чоловіком та жінкою мають ґрунтуватись саме на духовному зв'язку. У цьому контексті важливим видається той факт, описаний у вищезазначених автобіографічних книгах, що кожного вечора Микола Бердяєв приходив у кімнату своєї дружини і розмовляв із нею про пережиті події дня, а перед тим, як він мав піти, вони хрестили один одного і промовляли молитву.

Духовний зв'язок між подружжям Бердяєвих у своїй основі мав не спільні літературні вподобання, зокрема через любов до творчості Льва Толстого вони розпочали спілкуватись, а християнську віру. Прочитавши книгу про Терезу Авільську, Лідія Бердяєва прийняла католицизм і стала активно практикувати християнство. У «Самопізнанні» філософ чимало пише про релігійну спрямованість дружини, що є дуже важливим для нього, оскільки, згідно із постулатами філософії любові Миколи Бердяєва, шлюб – це єднання двох у присутності Бога.

Формування способу життя під впливом філософських ідей, зокрема у стосунках з протилежною статтю, характерним було і для французького представника атеїстичного екзистенціалізму – Жана-Поля Сартра. Стосунки особистого характеру між філософом та Сімоною де Бовуар стали невичерпним матеріалом не лише для біографічного дослідження, але й для документалістики. Подібно, як і любовна ситуація Сьорена К'єркегора та Регіни Ольсен. Проте, у цьому спільність між двома відомими парами у традиції філософської думки вичерпується. Визначальним для стосунків Жана-Поля Сартра та Сімони де Бовуар – ідеолога феміністичної філософії, є те, що, проживаючи разом, вони залишались вільними. Як філософ свободи, представник атеїстичного екзистенціалізму прагнув утвердити свободу в усьому, зокрема у контексті любовних взаємин, і від принципів моралі. Склавши присягу відвертості, Жан-Поль Сартр та Сімона де Бовуар були вільними у своїх сексуальних уподобаннях та виборі партнерів. Практикування вседозволеності у статевій любові яскраво демонструє конфліктний характер феномену любові у філософській концепції французького мислителя. Проте, такий спосіб утвердження свободи є радше вивільненням родової природи та поневоленням, через інстинкти й бажання, духовного. А за Габрієлем Марселем, бажання – це завжди прагнення володіти, що підтверджує сартрівську схему любовних відносин «садист-мазохіст».

У філософській роботі «Друга стаття», що належить перу Сімони де Бовуар, авторка утверджує якраз біологічний вимір людської природи, зокрема ті любовні стосунки, в основі яких лежить статеve бажання. Як зазначають дослідники

біографії французької письменниці, вона з дитинства проявляла сильну волю та йшла всупереч усталеним нормам, демонструючи винятковість своєї індивідуальності, тоді як представник атеїстичного екзистенціалізму – Жан-Поль Сартр прагнув звільнення від очікувань та обов'язків, виконання яких вимагали від нього його рідні, що вважали Сартра майбутнім генієм. Свідчення цього якраз знаходимо в автобіографічній роботі філософа «Слова». Доцільно зауважити, що Жан-Поль Сартр, як і Габріель Марсель, отримав досвід військової служби у воєнний час. Під час воєнних дій Другої світової війни представник французького атеїстичного екзистенціалізму, що проходив службу через стан здоров'я у метеорологічному корпусі, потрапив у полон. Саме у концтаборі для військовополонених, що знаходився під Тріром, Жан-Поль Сартр розпочинає роботу над своєю фундаментальною працею «Буття і ніщо». У листах до Сімони де Бовуар, що були написані у той час, філософ розкаювався у своїй аморальності та стверджував, що усвідомив її цінність і незамінність у своєму житті. Згідно із Карлом Ясперсом, «межова ситуація» становить прояв людської екзистенції та зумовлює переосмислення духовних цінностей. Проте, через деякий час після повернення Жана-Поля Сартра в Париж, він знову повертається до свого способу життя – проти течії. При тому, що для французького філософа «буттювання проти течії» є тотальним способом життя у всьому. Сартра приваблює саме конфліктне буття, яке він й репрезентує: конфлікт у любові, літературі, релігії, у відносинах з Іншим, та навіть у свободі.

Форма любовних відносин Жана-Поля Сартра та Сімони де Бовуар здійснила вагомий вплив на розвиток нетрадиційного шлюбу та розуміння сутності любові як у XX столітті, так і у XXI. Проте, констатування позитивного характеру цього впливу є хибним. Як репрезентує творчий спадок та життєвий шлях Жана-Поля Сартра, духовної рівноваги він так і не набув. Тотальна вседозволеність не тотожна свободі, а бажання володіти – любові. Вірність особливого гатунку насправді була фікцією, за якою стояв фетишизм псевдо-любові. Звідси доречним буде твердження Габріеля Марселя, згідно з яким великою заслугою Жана-Поля Сартра є репрезентація демонічного світу без Бога. Перефразовуючи

представника релігійного екзистенціалізму, можемо зазначити, що любов у світі без Бога теж стає демонічною. Любовні стосунки Жана-Поля Сартра та Сімони де Бовуар були означені земним та безликим Еросом, що за своєю суттю був поневолюючим.

Яскравим репрезентантом любові як шляху становлення індивідуальності є кохання середньовічних «Ромео та Джульєтти» – П'єра Абеляра та Елоїзи. Їхня історія любові є невичерпним джерелом не лише для літературних студій, а й для біографічних досліджень. Постать П'єра Абеляра унікальна та багатогранна у традиції середньовічної філософії, що репрезентує антагонізм «Середніх віків». Книга «Історія моїх страждань. Листування Абеляра й Елоїзи», автором якої є філософ-схоласт, становить унікальне автобіографічне свідчення деталей любовних відносин між П'єром Абеляром та його ученицею Елоїзою Фулбер, молодшою від нього на 20 років. Після народження спільної дитини, переживши осуд їхнього статевого зв'язку, вони таємно обвінчались. Проте, отримавши фізичну травму внаслідок помсти за заборонене кохання, П'єр Абеляр одягає чернечий габіт та присвячує себе аскетичному способу життя, вимагаючи від дружини вчинити аналогічно. «Історія кохання Елоїзи та Абеляра – це перш за все історія здійснення вибору. І нехай це прозвучить парадоксально, та вибір здійснює саме грішниця-жінка – Елоїза» [91, с. 19]. Французький богослов, філософ-схоласт П'єр Абеляр через випадок позбавлений, незалежно від своєї волі, потенції повноцінних відносин між чоловіком та жінкою у шлюбі, тоді як Елоїза сама здійснює вибір, усвідомлено відмовляючись від потенції подружніх стосунків. Більше того, вимагаючи від Елоїзи стати монахинєю, він змушує її як до здійснення самого вибору, так і до обирання конкретного варіанту. Відтак, «Історія моїх страждань» репрезентує історію становлення внаслідок любовної ситуації двох особистостей: П'єра Абеляра і Елоїзи. Постать останньої, попри відсутність філософських рефлексій щодо феномену любові, стала визначальною у дослідженні феномену любові крізь призму біографічного факту.

У цьому контексті доцільна екстраполяція на біографію ще одного представника теологічної доктрини – Аврелія Августина. На сторінках

біографічної книги «Сповідь» автор свідчить про любовні стосунки із жінкою, що народила йому сина Феодора. У тому ж філософському творі Августин Блаженний зазначає, що спочатку полюбив створіння Бога, а через них і Господа. Це твердження є ще одним доказом становлення людської екзистенції завдяки феноменулюбові. Кохання ж «середньовічних Ромео та Джульєтти», як і Сімони де Бовуар та Жана-Поля Сартра, пройшло під знаком пристрасті та бажання – Еросу, а будь-яка любов, що у своїй сутності має пристрасть, детермінована трагізмом. Елоїза жертвує можливістю щасливого подружнього життя з кимось іншим заради Абеяра, проте, відбування посту та молитви нею у статусі монахині не витісняє бажання: «...хай яким би було омертвлення тіла, розум усе одно зберіг бажання грішити й палає давньою жагою» [2, с. 80]. У контексті філософії трагізму Мігеля де Унамуно, як і філософських ідей творчості Габріеля Маркеса, породжене пристрастю є гріховним і знімається лише смертю. Якщо П'єр Абеяра досягнув духовного переродження і позбавився пристрасті, про що зазначає у своїй книзі, то любов Елоїзи залишилась пристрастним коханням. Як показує детальний розгляд біографічної ситуації любові філософа-схоласта, постать його обраниці становить не меншу цінність для дослідження та видобування смислів, ніж він сам. Кохання Абеяра та Елоїзи репрезентує шлях становлення індивідуальності під дією екзистенційних викликів та відповідь людської екзистенції на них.

Висновок до розділу 2

Феномен любові у філософській творчості таких репрезентаторів екзистенційних ідей, як Сьорен К'єркегор та Мігель де Унамуно, має не випадковий характер. Звернення до любовної тематики кожного із згаданих мислителів зумовлена особистим вектором філософської рефлексії. У «данського Сократа» вектор філософської рефлексії заглиблений у ситуативність власного життя, тоді як в іспанського мислителя він виходив із категорії смерті. Отже, трактування феномену любові крізь призму екзистенційного дискурсу, як і сама любов, є «справою одного» – індивідуальним трактуванням окремого філософа, що зумовлене його досвідом.

Рефлектуючи над здобутим досвідом любові крізь стадіальну концепцію, Сьорен К'єркегор констатує, що істинна, справжня любов – любов-повторення можлива виключно на релігійній стадії. А відтак, становлення неповторної екзистенції відбувається у становленні любові. На естетичній стадії суть любові редукується до чуттєвості та пристрасті. Із дослідження концепту першої любові випливає, що естетична любов потребує постійного перебігу подій, насолоди та новизни. У контексті любовної парадигми Сьорен К'єркегор творить свою метафізику статі: жінка є «буттям для іншого» до того моменту, у якому чоловік надасть їй буття. Любов Йоганнеса – персонажа «Щоденника звабника» – допомагає Корделії набути своє буття, а водночас «отримати саму себе», «набути себе». Аналогічно і з поетом-меланхоліком – героєм трактату «Повторення»: завдяки любовній ситуації він стає поетом, здійснює естетичний вибір, «набуваючи себе». Отже, любов стає причиною їхнього шляху до своєї індивідуальності.

На етичній стадії любов детермінована шлюбом, який відкриває її діалектичну суть: любов – це єдність свободи та необхідності, особливого та всезагального. Подружня любов є еротичною любов'ю, що містить етичне та релігійне начало. Любовна ситуація Сьорена К'єркегора та Регіни Ольсен репрезентує шлях становлення неповторної екзистенції на етичній стадії. Кожний твір філософа – це рефлексія над самим собою. Свідома чи не свідома екстраполяція у творах до любовної тематики – наслідок його власної любовної

драми. Завдяки любовній ситуації Сьорена К'єркегора з Регіною Ольсен, він відбувається як мислитель, вибирає себе, здійснюючи свій етичний вибір. Отож, звідси констатується: любов для «данського Сократа» дає початок його шляху як мислителя.

Мігель де Унамуну осмислює феномен любові, виходячи із власного досвіду смерті та агонії. Як спадкоємець істин Блезе Паскаля, якого іменував першим екзистенціалістом, він здійснює свою рефлексію над нікчемністю людини у світі, виводячи із неї категорію страждання. Індивід, який усвідомлює свою неминучу смертність, приреченість, закинутість, перебуває в екзистенційному жаху, що завдає йому страждань. Унамунівський індивід – це перш за все особистість, яка бачить в Іншому теж особистість. А відтак, людина егоїстично не зациклюється на своєму стражданні, відчуваючи лише свій власний біль. Людина, утверджуючи всесвітній масштаб свого болю, розуміє, що Інший теж страждає не менше за неї. Розуміння болю Іншого, співпережиття стирає межі між людьми: вони відкривають один одному свої обійми. А співстраждаючи із своїми ближніми, ми вчимось співстраждати із всіма: живою і неживою природою. Любов персоніфікує все, чому співчуває, а співчуваючи всьому живому, вона персоніфікує Всесвіт до свідомої Особистості небесного порядку, якою є Бог. Отже, щоб відчути любов, ми маємо з усім співстраждати, а для цього необхідно відчути все всередині себе самого – все персоніфікувати. Любов у Мігеля де Унамуну персоніфікує все.

Іспанський мислитель, подібно до Еріха Фромма, виокремлює кілька типів любові: любов чоловіка до жінки, любов братерську, материнську, любов до всього живого і неживого, любов до Бога. Говорячи про любов чоловіка до жінки, філософ робить розрізнення між любов'ю духовною і любов'ю статевою – тілесною. Перша народжується із смерті другої. У контексті кохання Унамуну зауважує конфлікт родового та індивідуального: інстинкту роду (Бердяєв) з високим духовним почуттям. Народження дитини трактується ним як дроблення індивідуальності, розпад та руйнація індивідуальності, що аналогічно відсилає до концепції любові Миколи Бердяєва. Але одночасно тут має місце і певний парадокс: смерть індивідуальності стає джерелом життя роду. Народження дитини

має метафізичний смисл, за якого нащадок набуває для батьків значення їхнього «воскресіння в іншому». «Воскресіння в іншому» мислиться як досягнення безсмертя у цьому світі. Для тих, хто не спроможний мати дітей, досягненням безсмертя є творчість – увіковічення в ідеї. Гарантом безсмертя, як і адресатом універсальної любові особистості є Бог.

Отже, обираючи шлях любові, спочатку до себе, а потім до інших та до Бога, людина обирає шлях становлення себе як індивідуальності. Співпереживання стає рушійною силою любові. Крізь любовне тло іспанський мислитель здійснює філософський аналіз поняття сну, що дає можливість усвідомити особистості своє місце в рюмані, у житті. Кожний персонаж Мігеля де Унамуно, як і він сам, є трагічним жартом: левітуванням над ніщо.

Зміст цього розділу висвітлено у публікаціях автора [93, 95, 96].

РОЗДІЛ 3

ІНШИЙ ЯК УМОВА ЗДІЙСНЕННЯ ФЕНОМЕНУ ЛЮБОВІ

3.1. Любов як відображення люблячого та любимого: концепція Жана-Поля Сартра

Жан-Поль Сартр є однією із визначних постатей культури світового масштабу. Він критичний літератор з неповторним стилем, суперечливий революціонер і деконструктор філософської думки. Французький філософ є мислителем «проти течії», новатором у такому філософському напрямку як екзистенціалізм, квінтесенцією якого є твердження, що існування передреє сутності. Жан-Поль Сартр репрезентує ідеї атеїстичного екзистенціалізму. Великий вплив на формування філософських ідей французького філософа здійснили такі відомі мислителі, як Георг Фрідріх Гегель, Карл Маркс, Сьорен К'єркегор, Фрідріх Ніцше, Макс Шелер, Едмунд Гуссерль, Мартін Гайдеггер, Моріс Мерло-Понті та інші. Здійснюючи філософську рецепцію над працями Едмунда Гуссерля та Мартіна Гайдеггера, французький філософ робить спробу інспірувати працю «Буття і час» Мартіна Гайдеггера, який вразив Жана-Поля Сартра найбільше.

Екзистенційних настроїв сповнена і художня творчість французького мислителя. Зокрема, у романі 1938 року – «Нудота», першою назвою якого була «Меланхолія», центральною категорією є відчуження. У 1939 році виходить збірка Жана-Поля Сартра «Стіна», у якій він досліджує поняття абсурду, індиферентності до всього: будь-яка дія абсурдна, але в акті вибору якраз і полягає екзистенційна дія. Відому філософську працю «Буття і ніщо» філософ пише у 1943 році, перебуваючи у полоні. Це фундаментальний текст – постулат французького атеїстичного екзистенціалізму, на сторінках якого Жан-Поль Сартр звертається до теми абсурду, здійснює філософський аналіз екзистенції людини, що позначається тривогою, тугою і нудотою. У 1946 році виходить стаття

французького мислителя «Екзистенціалізм – це гуманізм», що стала підсумком його екзистенційного періоду. Гаслом цієї статті є здійснення власної свободи, імпульсивної спонтанної дії, яка ігнорує наслідки і табу.

«Перша позиція щодо іншого: кохання, мова, мазохізм», частина відомої філософської праці Жана-Поля Сартра – «Буття і ніщо», стає полем рефлексії над категорією любові філософом-бунтівником. Французький мислитель досліджує феномен любові з екзистенційно-феноменологічної позиції. Виділяючи у своїй онтологічній структурі такі складові, як в-собі-буття, для-себе-буття та буття-для-іншого, любов мислиться у контексті трансцендентування та проектування. Феномен любові тут не виводиться із інстинктів, як у Зігмунда Фрейда, чи з соціальних відносин, як у Еріха Фромма, на чому наголошує А. Б. Демидов, а розглядається в аспекті дескрипції відносин «Я» та Іншого. Екстраполяція до Іншого відбувається внаслідок намагання особистості завоювати собі свободу та визнання, знайти опору та виправдання свого буття: людина є «ніщо» до того моменту, поки Інший не надасть їй буттєвості. Звідси «Я» мислиться як проект, що має на меті оволодіти своїм буттям. «Мій проект заволодіти моїм буттям реалізується тільки тоді, якщо я привласню цю свободу і зведу її до буття свободою, підпорядкованою моїй свободі» [151, с. 511]. Інший по відношенню до «Я» може ототожнюватись із поняттям «не-Я», але саме любов надає обмеженість буттю «не-Я в ролі Іншого», оскільки Інший – це «не-Я», якого вона любить. Таким чином, Інший та «той, кого ця людина (чоловік або жінка) любить», вживатимуться синонімічно при розгляді концепції любові Жана-Поля Сартра.

Жан-Поль Сартр критикує думку, що любов – це намагання фізично володіти об'єктом любові. Любовні відносини, суть яких полягає лише у фізичному володінні об'єктом любові, без взаємності, запрограмовані на розчарування. «Тому, хто любить, не потрібний «автомат пристрасті», з яким він був би все ж самотнім, не отримуючи від тієї, що любить, щирого визнання цінності його персони. Той, хто любить, по суті, прагне лише одного – не позбавити свободи того, кого любить, а «звабити» і «зачарувати» ту свободу так, щоб вона сама себе полонила» [157, с. 517]. Свобода, ставши у контраверсійність із собою, повинна

сама у своєму вільному виборі захотіти стати полоненою. Жан-Поль Сартр наголошує, що це бажання має темпоральний характер: свобода повинна щомиті бажати свого полону. Доцільно провести аналогію із «Щоденником звабника» «данського Сократа», де зваблення теж виступає основним інструментом набуття буття, лише з єдиною поправкою: буття-для-себе. К'єркегорова Корделія, будучи, як буття для іншого, набуває буття для себе та свою свободу, внаслідок свого зваблення Йоганнесом. Згідно ж із концепцією Жана-Поля Сартра, зваблена Корделія втратила б свою свободу і набула буття для іншого.

Той, хто любить, чекає саме вільної взаємності від того, кого він любить. Людина хоче при допомозі Іншого досягнути в реальності визнання і цінності свого буття, знайти в реальності опору свого буття. Самі по собі ми б були «ніщо», коли б наше існування і наша цінність не були б прийняті іншими людьми. Кожного дня ми зустрічаємо сотні людей, обличчя яких ми вже до кінця дня не пам'ятаємо: для нас ті безликі люди – «ніщо», «ніщо» до того часу, коли ми не побачимо їхніх облич. Бачення нами особистості в кожному з них, дає кожному з тих людей обличчя. Це твердження знаходить відображення у багатьох концепціях філософів-екзистенціалістів, зокрема, його висвітлює Мігель де Унамуно та Микола Бердяєв. Так-от, ми не сумніваємось у бутті людини з обличчям, ми «надаємо» їй буттєвість. Звідси й виходить, що їхнє буття залежить від нас – Іншого по відношенню до них. Відповідно до цього, наше буття теж буде перебувати у залежності від Іншого. «Інший дивиться на мене і як такий здобуває секрет мого буття, знає, ким я є, – отже, глибокий сенс мого буття перебуває поза мною, ув'язнений у відсутності; інший має перевагу наді мною» [157, с. 507]. Звідси випливає констатація того, що погляд є зустріччю «Я» з Іншим. У творчій спадщині французького філософа має місце феноменологія погляду. Жан-Поль Сартр здійснює розрізнення між «буттям-яке-розглядають» – «буттям-для-іншого», і «буттям-що-дивиться-на-мене» – буттям Іншого.

Жан-Поль Сартр стверджує: «Інший дає мені буття і тим самим володіє мною» [152, с. 212]. Відтак, чоловік – Інший по відношенню до жінки, яка його любить, або «той, кого вона любить», надає їй буття в той момент, в який вона стає

«чимось» щодо нього. Жінка стає для нього «чимось», про існування кого він знає. Виходячи з цього положення, слід зробити уточнення, а саме: буття, яке надає жінці чоловік – Інший, це не «буття її для неї самої» – це «буття її для Іншого». Оскільки Інший «дає жінці буття», то водночас, вона стає залежною від Іншого, і та залежність обмежує її свободу, зменшуючи її «Я», встановлюючи собою онтологічну межу. Інший хоче бути «об'єктом-межею трансцендентності, до якої трансцендентність іншого трансцендувала всі інші об'єкти, але яку вона аж ніяк не може трансцендувати.» [157, с. 513] Закоханий чоловік не хоче діяти на свободу жінки, а прагне від неї прийняття у свободі своїй цієї межі, що вже апріорно була прийнятою до здійснення прийняття. «Хотіти бути коханим – це заражати іншого своєю фактичністю, прагнути примусити його постійно відтворювати вас як умову свободи, що кориться й віддається; хотіти, щоб свобода засновувала факт, і водночас, щоб факт був вищий за свободу» [157, с. 514]. Таким чином, як зауважує Сартр, «буття-для-іншого» із самого початку конфліктне.

Конфліктність такого буття полягає в тому, що Інший, чоловік за даним прикладом, «дає буття «Я» жінці і водночас забирає в неї її «буття» у її ж свободі. Причиною цього є те, що її буття, а разом з ним і вона, повністю залежать від Іншого: чоловік може як «дати» жінці її буття, так і «забрати» його в неї. Забрати – означає взяти те, що віддають у вільному акті свободи. Жан-Поль Сартр наголошує, що за таких обставин буття виявляється постійним вислизанням від себе самого. Відтак, виникає момент відвоювання в Іншого власного «Я». На першому етапі відношення до Іншого ми прагнемо, щоб він надав нам буття, а з досягненням цього, ми прагнемо отримати свою свободу – незалежність свого буття від Іншого. Людина намагається змусити Іншого, який вже визнав її «чимось», визнати і її свободу. «Нездоланий конфлікт мого «буття-для-іншого» в тому, що я одночасно хочу бути «чимось» для Іншого, як річ, та «нічим», маючи свободу. Цей конфлікт є умовою любові і сама любов є конфлікт» [152, с. 212].

У розумінні Сартра, любов – це відвоювання нашого буття в Іншого шляхом заволодіння його свободою. Треба зауважити, поняття любові французький філософ бере суто у визначенні кохання, що вже передбачує протилежність статей

і сексуальний контекст. Принцип завоювання власного буття і свободи, може мати місце як у еротичній любові – коханні, так і у материнській та братерській любові. Проте, момент зваблення відсилає нас виключно до любові-кохання. Кохання мислиться як сукупність проектів «Я» повернути собі свою свободу і своє буття. Повернення буття та свободи стає можливим за умови, що Інший кохає «Я», чоловік, що є Іншим по відношенню до жінки, кохає її, а не тільки потребує її кохання. Якщо «Я» мислиться як абсолютна мета, абсолютна вартість світу, знівельовуючи таким чином своє інструменталістське значення. «Моє існування серед світу стає точним корелятом моєї трансцендентності-для-мене, оскільки моя незалежність забезпечена абсолютно» [157, с. 515]. Інший повертає «Я» свободу як фактичність, оскільки чоловік вибирає кохану жінку, що є його абсолютною метою, здійснюючи свій вільний вибір. За таких обставин «Я» стає не «ніщо», а все: «Я» дає буття Іншому, який любить. «Моє існування забезпечене тим, що воно необхідне. Це існування, наскільки я беру його на себе, стає чистою благодійністю. Я існую через те, що роздаровую себе» [152, с. 217]. Раніше, коли жінку не любив чоловік, вона відчувала себе зайвою, а зараз, коли її існування схвалене, вона відчуває радість від любові. Слід уточнити: вона стає цінністю для того, хто її любить не через те, що вона володіє ним, а тому, що через неї світ починає існувати для Іншого. У певному значенні, вона стає світом для Іншого.

Визначаючи Іншого як погляд, Жан-Поль Сартр зазначає, що він не може визначити свою свободу, щоб полонити себе, як і не спроможний хотіти кохати. Жінка, «Я», яке він полонив, має спокусити Іншого. Спокуса не містить мети відкрити Іншому свою суб'єктивність: жінка спокушає через свою об'єктність. Спокушання визначається як ризик, оскільки «Я» визнає, засвідчує свою об'єктність перед Іншим. Жінка, яка є «буттям-що-розглядають», робить себе баченою перед «буттям-що-дивиться-на-неї», підводить себе під погляд Іншого, робить так, щоб він дивився на неї. Спокушення має за ціль викликати в іншому усвідомлення своєї мізерності перед обличчям звабного об'єкта. Спокушаючи, «Я» має намір «виступити в якості повноти буття і змусити визнати себе таким» [157, с. 519]. З цього випливає, що жінка в ролі спокусниці прагне повстати перед

Іншим, як щось дуже цінне, пропонує себе як неповторну величину, конститує себе як значущий об'єкт. За таких обставин вектор спокуси направлений на такий дієвий засіб як зачарування. Зачарування ж, що містить елемент чарівності як трансцендентності, саме по собі зовсім не обов'язково викличе кохання. Якщо повернутись до твердження, що виникає потреба у змушенні людини до любові, то виникає певний сумнів любові, що і зауважує Жан-Поль Сартр: «Любов, що очікує від іншого, не повинна нічого вимагати: вона – чиста відданість без взаємності. Але якраз така любов не може існувати інакше, як у вигляді потрібності того, хто любить; і якщо той, хто любить, полонений, то чимось зовсім іншим: він – свобода, яка хоче тілесно втілитись і потребує щось поза себе самою; тобто – він свобода, що розігрує втечу до іншого, свобода, яка саме в якості свободи настоює на власному відчуженні» [152, с. 471]. Кохання прийде через зачарування тоді, коли той кого ми любимо, побудує проект, щоб його любили.

Проект є одним із центральних понять філософії французького екзистенціаліста. Жан-Поль Сартр стверджує, що кохати здатна лише та екзистенція, що має досвід прожитого відчуження. Проживаючи відчуження, людина втікає з нього до Іншого. Сам по собі «Інший-об'єкт» – жінка в цьому випадку, ніколи не має достатньо сили, щоб викликати любов до себе. У цьому контексті слід зауважити певну суперечність: якщо людина втікає від чогось, то чи може вона мати свободу, щоб втекти до «Іншого-об'єкта» – того, хто її любить, та віддати у свободі свою свободу, як це вже було вище сказано. Сартр опускає цю маленьку, майже непомітну суперечність, говорячи про інший конфлікт, а саме: «Кожний з тих, хто любить, – цілковито полонений Іншого, оскільки захоплений бажанням змусити його любити себе, відштовхуючи всіх інших; та в той же час, кожен потребує від іншого любові, яка ніяким чином не зводиться до «проекту бути тим, кого люблять» [157, с. 523]. Звідси і випливає та парадоксальність французького мислителя, умовою якої є любов: людина є тією, яка любить сама і яку люблять, тобто вона є Іншим по відношенню до Іншого. «Кожне хоче, щоб інший кохав його, не усвідомлюючи, що кохати – це хотіти бути коханим і що,

бажаючи, щоб інший кохав його, він тільки хоче, аби Інший прагнув його кохання» [157, с. 524]. Тут присутній момент певного віддзеркалення, за якого закоханий і є коханим. Інший, кохаючи «Іншого-об'єкта», відчуває його як чисту суб'єктивність.

Французький мислитель зауважує, що первинне відношення до Іншого – кохання, зазнає краху і визначає чотири причини цього. По-перше, як вже вище зазначалось, досягнувши володіння свободою Іншого, втрачаємо Іншого як зовнішню опору – виправдання для буття. Захід закоханого щодо любові перестає в цьому відношенні виправдовувати себе, і закоханий перестає її «проектувати». Слід, наголосити, що, згідно із Жаном-Полем Сартром, любов – власний проект закоханого влюбити в себе. Доречною буде думка, що вже із самого початку проектування є помилкою, яка веде до руйнування кохання. Кохання є лише сукупністю проектів задля отримання буття, а відтак, трансцендентність любові скасовується – вона мислиться як засіб для досягнення мети, але сама не є метою. По-друге, існує ймовірність того, що Інший може в будь-який момент пробудитись від «чар» і побачити того, кого любить не неповторною величиною, а лише «об'єктом» серед інших. Це зумовлює невпевненість закоханого у його статусі як того, кого кохають. Варто зробити певне зауваження: любов не вміє любити за щось, про що говорить у своїй концепції любові ще один дослідник феномену любові, теоретик любові – Еріх Фромм. Якщо людина відчуватиме страх того, що коханий побачить її справжньою – такою, якою вона є, то виникає наявність ризику прожити чуже життя, а не своє, що знівельовує смисл проекту.

По-третє, флірт любові може розвіятись під поглядом третього, через який кожний із двох тих, хто люблять, ніби бачачи себе двох із сторони, починає відчувати і себе, і Іншого «об'єктом». У результаті цього чари зникають. «Тут справжня причина того, чому ті, хто любить, хочуть залишатись наодинці, – пише Сартр. – Поява когось третього, ким він би не був, руйнує їх любов» [152, с. 224]. Причому навіть коли закоханих ніхто не бачить, вони не позбавлені від невидимої присутності «інших свідомостей», адже вони самі, періодично дивлячись на себе «і з сторони», проектують себе у своїй власній свідомості. І тут знову має місце

певна суперечність: якщо людина надає буття людині, яку любить, то чому вона має «надавати буття» іншим, які можуть зруйнувати її любов. Крім того, варто зауважити, що якщо люблячий замість того, щоб любити, проектувати у своїй свідомості образ того, кого він любить, проектує образ тих людей, які потенційно здатні зруйнувати його любов, то це може слугувати доказом його страху щодо любові. Якщо люблячий має цей страх, то виходить, він не є впевненим у своїй любові, і навіть більше: він невпевнений у собі.

Первинним відношенням щодо Іншого, поряд з коханням, французький філософ вважає мову та мазохізм. Мова є умовою існування буття-для-іншого. «Мова відкриває мені свободу того, хто мовчки мене слухає, тобто його трансцендентність» [157, с. 522]. Але, разом з тим, вона не виходить за межі властивості «буття-для-іншого». Мазохізм і садизм набувають форми провини, зокрема в тому, що закоханий є об'єктом. «Винен перед самим собою, бо погодився на своє абсолютне відчуження, винен і перед іншим, бо дав йому нагоду бути винним, тобто цілковито втратити свою свободу як таку» [157, с. 527]. Мазохізм визначається Жаном-Полем Сартром також як невдача, оскільки він є невдалою спробою «Іншого-об'єкта» зачарувати себе своєю об'єктивністю-для-іншого. Невдача полягає у неможливості «Іншого-об'єкта» реалізувати своє інтуїтивне сприйняття себе як об'єкта для Іншого. Садизм розглядається у контексті бажання, і мислиться як безплідність, оскільки виникає тоді, коли бажання вичерпало себе. Співвідношення кохання і бажання, що є другою позицією щодо Іншого, набуває форми антагоністичного кола: «кохання знаходить поразку в самому собі; бажання виникає зі смерті кохання і теж зникає, поступаючись коханню» [157, с. 565]. Доцільно буде погодитись із Стрельцовою Г. Я., яка у своїй статті «Доля любові сьогодні» стверджує, що Жан-Поль Сартр вважає сексуальні відносини основою усіх людських відносин, оскільки вони первинні за своєю природою. Французький філософ вважає мазохізм-садизм і кохання-бажання сексуальними позиціями буття-для-іншого.

У контексті відносин «садизм-мазохізм» важливо навести думку німецько-американського філософа, представника франкфуртської школи – Еріха Фромма.

Він здійснює розмежування між любов'ю як зрілою відповіддю на існування та незрілими формами любові, які можуть бути названі симбіотичним союзом. Є два різновиди такого симбіотичного союзу: мазохізм як пасивна форма симбіотичної єдності та садизм – активна форма. Мазохіст, згідно з Еріхом Фроммом, ховається від своєї самотності та одининості, роблячи себе невід'ємною частиною Іншого, дозволяючи цьому Іншому керувати собою, вирішувати за себе, володіти собою. Садист же уникає своєї самотності та одининості, роблячи Іншого невід'ємною частиною себе, забираючи сили того другого. Різниця між ними полягає у тому, що садист віддає накази, а мазохіст виконує їх, але і садист, і мазохіст не можуть жити один без одного. «На противагу до симбіозної єдності зріла любов – це єдність при умові збереження власної цілісності, власної індивідуальності. Любов – це активна сила в людині, яка ламає стіни, що відділяють людину від її близьких; яка об'єднує її з іншими; любов допомагає їй подолати почуття ізоляції та самотності; при цьому дозволяє їй залишатись самою собою, зберігати свою цілісність» [181, с. 12]. Відтак, існує суттєва відмінність у розумінні любові між Еріхом Фроммом та Жаном-Полем Сартром. Французький філософ не залишає можливість залишатись самим собою для того, хто буттєє у любові. Для Жана-Поля Сартра направленість на Іншого полягала виключно у бажанні набути своє буття, а відтак, Інший мислився як засіб для набуття буття. Кантівський імператив не діє у філософії Сартра. Представник атеїстичного екзистенціалізму знівельовує і потенцію метафізичної єдності, за якої кожний із люблячих зберігає свою цілісність та свободу. Згідно з представником релігійного екзистенціалізму – Миколою Бердяєвим, любов, що позбавлена свободи, не є любов'ю.

Якщо відповідати у контексті концепції любові Жана-Поля Сартра чи містить у собі феномен любові проблематичність, то відповідь буде: так. Любов у цього філософа набуває не лише певного вияву конфліктності, але й разом з тим і діалектичності. Любов у своїй дзеркальності, набуваючи ілюзорності, теж стає лише гіпотезою, залишаючи своє аксіоматичне значення. Проблематичність любові Жан-Поль Сартр показує трьома способами її руйнування. Проблема любові вже закладена у ній як зародок із самого початку. Ці три способи її

руйнування є лише етапами, на яких зародок розвивається, живлячись її силами. Суперечність за суперечністю робить концепцію любові відкритою для численних дискусій та полемік, але є беззаперечно очевидним одне твердження: істинної любові у представленій концепції любові французьким екзистенціалістом не досягається. Діалогічність любові, яку Жан-Поль Сартр визначає як кохання, звучить лише у двох проявах: мазохізму або садизму, – і особливість у тому, що одночасно звучить і мазохізм, і садизм, а відтак «Я» не чує «Ти». Згідно із постулатами філософії діалогу, відношення у формі садизму чи мазохізму є відношенням «Я-Воно», відмінність між якими полягає у направленості «Я»: у садизмі як «Воно» визначається Інший, тоді як у мазохізмі «Я» визначає себе через категорію «Воно». Звідси, констатується відсутність діалогізму любові у філософії Жана-Поля Сартра, оскільки відношення «Я-Воно» монологічне, а разом з тим, і відсутність феномену любові. Доцільно буде дати ремарку у контексті атеїстичної позиції французького філософа: «У Сартра немає Бога». Відповідь потребує форми риторичного запитання, відповідь на яке, згідно з догмами екзистенціалізму, має дати сам індивід: «Що б він зробив з Богом, якщо в нього немає любові?».

3.2. Любовний вимір екзистенційного діалогу між «Я» і «Ти» у філософії Габріеля Марселя

Антитезу до розуміння любові Жаном-Полем Сартром становить вчення про любов Габріеля Марселя, яке інтегроване у його діалогічну концепцію Іншого. Представник релігійного екзистенціалізму у своїх філософських розвідках ставить перед собою мету знайти та окреслити можливі варіанти співіснування нашого власного «Я» з Іншим. Звичайно, безпомилковим буде зауваження щодо того, що вихідним пунктом концепції філософа є пошук підстав для обстоювання самостійності та автономності «Я» у мисленні та сприйманні себе. Та й не просто лише самостійності, а й адекватності, що є не менш важливим для нашої здатності вступати у стосунок з «візаві». Слід наголосити на діалогічності поглядів та думок мислителя, якого інший французький філософ діалогу – Емануель Левінас, виокремлював як філософа, що відкрив для європейської філософії «нову раціональність», яка є нічим іншим як міжособистісною раціональністю буття людини з іншою людиною. Звідси видається цілком доречною наявність у мислинневій творчості Габріеля Марселя проблематики любові та діалогічності людської екзистенції, що нерідко може бути підміненою, а то й знівельованою людиною у ході цієї підміни. «Любов обертається навколо визначеного стану, у якому немає ні мене, ні іншого як такого: інший стає тим, що я називаю *«ти»* [120, с. 146], – стверджує представник релігійного екзистенціалізму, зазначаючи, що точніше філософське визначення феномену любові з допомогою абстрактної мови ввело б його у світ «Воно».

Один із основоположників філософії діалогу, а саме єврейський мислитель Мартін Бубер, наголошував, що любов у своїй суті є обов'язково діалогічною, та є одним з найвитонченіших способів існування й розгортання діалогу між нашим «Я» та Іншим. Проте, доцільно зауважити, що основоположник філософії діалогу наголошує на тому, що поняття любові є вужчим за поняття діалогу: любов є обов'язково діалогічною, тоді як діалог не зводиться лише до любові. Цілком доречно було б розглянути проблематику любові у філософії Габріеля Марселя крізь призму його філософії діалогу. Варто зауважити, що наріжним каменем

філософії любові, як і філософії діалогу, є дві ключові категорії – «Я» і «Ти». Онтологічно-метафізичний зміст сукупності слова та любові засвідчує Святе Письмо: Бог є Любов, що звернулась до людини через Слово. Відтак, є той, хто творить Одкровення, і той, для кого Воно творилось.

У цьому контексті доцільна екстраполяція до філософської творчості німецько-єврейського мислителя Франца Розенцваґа, що на прикладі стосунку Бога та Авраама репрезентує стосунок «Я-Ти». Біблійний персонаж засвідчує становлення «Я», яке називає себе, згідно з філософом. Коли Бог запитує: «Де Ти?», Авраам відповідає: «Я тут». «Називання себе – це взяття на себе відповідальності, а зробити це може лише той, хто є» [92, с. 108]. Автор книги «Філософія діалогу» Ян Анджей Ключовський – сучасний дослідник категорії діалогу, зазначає, що Франц Розенцваґ виводить граматичну форму «Він-Вона-Воно», позначаючи буття, у якому діалог відсутній. Репрезентаторами бездіалогічного буття є біблійні персонажі Адам та Єва. Коли Бог запитує Адама про скоєний гріх, Він перекладає тягар вини на Єву, відповідаючи «Вона», тоді як Єва звинувачує Змія, відповідаючи «Воно». Називання себе не відбувається, оскільки немає того, хто міг би себе назвати. Відповідь Авраама яскраво демонструє зв'язок буття та слова: відповідаючи Богові, він починає існувати для Бога. Важливо зауважити, що вказівний прислівник «тут» – Авраамового «Я тут» знівельовує абстракцію, вказуючи на просторово-визначене місце, на конкретне «Я». Для того, щоб з'явилась любов, має відбутися момент відособленості: «Я» повинне набути свого буття як «Я», щоб промовити у любові «Ти». Відтак, першим промовляє до людини в особі Авраама саме Бог. Це відсилає до філософії любові Франца Баадера, який у творі «Сорок тез релігійної еротики» наголошує на моменті сходження Бога у любові до людини. Щоб підняти її до свого рівня, Бог зрікається своєї величі. У цьому зреченні відкривається сила жертвної любові заради іншого, що є улюбленим буттям для Бога. Варто зауважити, що Габріель Марсель дотримується солідарності з Францом Баадером, визначаючи Бога як любов.

Представник теїстичного екзистенціалізму здійснює обґрунтування поняття «зустрічі», що розкриває онтологічний смисл стосунку «Я-Ти», визначаючи таким чином, метафізичний вимір діалогу. Умовою відбування зустрічі, згідно із французьким філософом, є притомність «Я» до буття «Ти» – сприйняття «Ти» як неповторного, особистісного та ціннісного буття. Категорія «Ти» визначається як Інший, до буття якого є притомним «Я». «Ми дозволяємо іншому бути лише завдяки тому, що Бог притомний до нашого буття і стає покликом до буття, здійснюючи заповідь любові» [92, с. 108]. Інший мислиться Габріелем Марселем як поклик до буття, до становлення «Я», а згодом – як виклик буття, на яке має відповісти «Я», що набуло свого буття. Міжособистісний діалог можливий виключно за умови, що людина в іншій людині відкриває неповторний світ «Ти» – унікальний суб'єкт, а не об'єкт. Непритомність до власного буття репрезентує категорія «Воно», означуючи наявне буття, за якого формується відношення «Я-Воно», «Я-Він» чи «Я-Вона». Єва і Адам були наявним буттям, але не притомним. Доцільно зауважити, що Мартін Бубер виділяє дві варіації засадничого слова: «Я-Воно» і «Я-Ти». Суть «Я» засадничого слова «Я-Ти» виражається у повноті стосунку, тоді як «Я» засадничого слова «Я-Воно» латентно вказує на відсутність «Ти». Відмінність між відносинами та стосунками полягає у тому, що стосунок характеризується активністю двох, тоді як у відносинах хтось один залишається пасивним – тим, кого відносять до когось. Мартін Бубер зауважує, що стосунок означає бути обраним, а відтак, обирають обоє: «Я» обирає «Ти», а «Ти» обирає «Я». У контексті кохання це засвідчує унікальність «другої половини»: з-поміж незліченної кількості жінок чи чоловіків обирається хтось один – неповторна особистість. У відношенні «Я-Воно» не відбувається обирання одного, оскільки «Воно» є безликим.

Для Габріеля Марселя одним із фундаментальних понять, що визначають існування «Я» та Іншого, є взаємність. Мартін Бубер у праці «Я і Ти» стверджує: «...стосунок є взаємність» [29, с. 33]. Доречно зауважити, що Емануель Левінас Левінас, чия філософія діалогу була певним підсумуванням та спробою поєднати думки Мартіна Бубера та Габріеля Марселя, наголошував на спорідненості та

синонімічності багатьох понять та ідей цих двох філософів. Зустріч відбувається за умови взаємного руху «Я» і «Ти» один до одного. Це твердження знаходить своє підтвердження у практичній площині: любов потребує взаємності двох. Суть феномену невзаємної любові знівельовує стосунок «Я-Ти»: «Я» і «Ти» залишаються атомарними субстанціями, одна з яких стає покликом, якого інша не чує. Відтак, нерозділене кохання завжди відбувається у формі монологу. Як приклад, цікавим видається спостереження, що довгі монологи часто виголошують у театрі чи кіно нещасливі закохані, страждаючи без взаємності.

Любов взаємна, потребуючи двох, як і діалог, знімає розрізнення між «Я» і «Ти»: той, хто любить, стає і тим, кого люблять. Аналогічно відбувається у концепції любові Жана-Поля Сартра: розрізнення між люблячим і любленим знімається. Проте, феномен любові, що у представника атеїстичного екзистенціалізму ґрунтується на поневоленні свободи Іншого, позбавлений стосунку «Я-Ти». Жан-Поль Сартр торує дорогу любові фліртом та звабленням, а не відкритістю. У цьому полягає суттєва відмінність між розумінням феномену любові у представника атеїстичного екзистенціалізму та розумінням Габріеля Марселя. Принагідно слід зазначити, що останній у своїй книзі «*Nomo viator*» стверджує: «Одна із головних заслуг – і то не мала – праці Сартра полягає, безперечно, в тому, що вона незаперечно свідчить: метафізика, яка заперечує або відкидає благодать, неминуче являє нам світ атрофований і суперечливий, у якому найкращий із нас, у кінцевому підсумку, не спроможний себе впізнати» [120, с. 206]. Габріель Марсель у «Прологоменах до метафізики надії» виступає доволі критично щодо філософської позиції Жана-Поля Сартра, зокрема, визначаючи її як «люциферський протест». Більше того, французький релігійний мислитель стверджує, що бунтівна індивідуальність сартрівської концепції, яка сама собі остогидла, відповідає на знаки та поклики, до яких її зробила відчутною саме любов, «за умови, що цій Любові вдається відокремити себе від фантазмів, до яких вона зводиться, коли рефлексує, замість здійснюватися» [120, с. 206]. Доцільно погодитись із судженням Габріеля Марселя, оскільки, як було виявлено у передньому підрозділі дисертаційної роботи, феномен любові Жан-Поль Сартр

зводить до значення фікції чи ілюзії: любов є порожнім поняттям, і лише видається тим, чим насправді є.

Цікаво зауважити, що французький представник теїстичного екзистенціалізму веде латентну полеміку із автором книги «Буття і ніщо» на сторінках різних своїх книг. У роботі «Присутність і безсмертя» Габріель Марсель навіть вдається до пошуку свого героя, який би був антиподом до сартрівського Ореста – головного героя п'єси Жана-Поля Сартра «Мухи». У книзі «Бути і мати» релігійний мислитель, що репрезентував ідеї християнського екзистенціалізму, критично виступає проти егоїзму у любові, утверджуючи її свободу. Сартрівське бажання володіти свободою улюбленого зазнає краху у засудженні Габріелем Марселем. Навіть радикальніше: релігійний мислитель на сторінках «Метафізичного щоденника (1928-1933)» здійснює розмежування між любов'ю та бажанням, визначаючи їх як протилежності. «Протилежність між бажанням і любов'ю являє собою дуже важливий приклад протилежності між володінням та буттям» [116, с. 130]. У певному значенні, бажання Габріель Марсель ототожнює з володінням: «Бажати насправді означає володіти, не володіючи» [116, с. 130]. Відтак, любов, яка згідно з Жаном-Полем Сартром містить у своїй основі сексуальне бажання, є нічим іншим як проявом володіння. Габріель Марсель притримується протилежної думки: «Любов, оскільки вона відмінна від бажання, протистоїть йому, підпорядковує «Я» вищій реальності, – тій реальності, що ближче до моєї сутності, ніж я сам» [117, с. 146]. Істинна любов «преображає» людину із безликого «Воно» у світ особистісного «Ти», що стає другим «Я» того, хто любить. У цьому контексті особливого значення набуває улюблене у любовній термінології поняття «побачення»: поБАЧЕННЯ як виокремлення із безликого «Воно» улюбленого обличчя «Ти».

Важливо розглянути варіанти існування любові до Іншого у філософській концепції Габріеля Марселя крізь призму способів існування нашого власного «Я». Представник теїстичного екзистенціалізму визначає такі способи існування «Я» з Іншим: відношення приналежності, відношення володіння, відношення відкритості, присутність Іншого з Іншим. Слід зауважити, що саме відношення

приналежності та володіння у своїй суті є нічим іншим, як псевдо формами діалогу, які не несуть взаємно особистісного наповнення, та слугують лише копіями стосунку, що позбавлені усієї його повноти. Відтак, подальший розгляд варто розпочати з відношень приналежності та володіння, які є певними негативними формами й антитезами до діалогічного стосунку, та є позбавлені можливості присутності любові до Іншого, оскільки тут, на думку філософа, взаємодія з «візаві» відбувається лише на предметному, матеріальному рівні, який є обмеженим у часовому та просторовому вимірах. Це призводить до схематизації цих відношень у суб'єктно-об'єктну формулу, яка не передбачає рівності та горизонтальної мобільності даних способів існування двох.

Відношення приналежності характеризується неадекватністю оцінки нашим «Я» самого себе, що зумовлює неможливість адекватної оцінки нашим «Я» Іншого. Тут спостерігається приниження себе та можливість обожнювання людиною її «візаві», що унеможлиблює їхнє спільне буття у гармонії та рівноцінності. Відбувається поділ на головного та другорядного, діючого та підлягаючого дії, активного та пасивного. Причиною цього розділу, чи скоріше розпаду стосунку, є відсутність любові «Я» до самого себе, неможливість його любити себе, що призводить до замкнутості цього «Я» та нездатності любити Іншого. Відтак, слід зауважити, що такий тип відношення демонструє наслідок відсутності любові у самому собі до самого себе, як і неможливість любити Іншого. Оскільки, саме любов до себе дає людині можливість оцінити себе з адекватного боку, а також наповнити цією адекватністю любові її стосунок до Іншого. Саме любов до свого «Я» робить людину особистістю на духовному рівні, дозволяє їй відкритись до світу Іншого та зрозуміти цінність світу «Я». Звідси виникає усвідомлення цінності світу Іншого та прийняття його з допомогою любові.

Наступним відношенням обох, яке позбавлене, чи скоріше нездатне містити у собі любові, є відношення володіння, що характеризується переміщенням об'єкта обожнювання з Іншого на власне «Я». Це призводить, знову ж таки, до неадекватності сприймання себе та Іншого на фоні свого власного «Я». Як і у

відношенні приналежності, у відношенні володіння один з його учасників також прирівнюється до речі та не розглядається рівним із своїм Іншим. Відтак, відбувається нівеляція свободи одного з учасників псевдостосунку. Відношення ж відкритості є тим відношенням, яке репрезентує стосунок та несе його сутнісне наповнення. Саме відкритість є здійсненням справжньої зустрічі «Я» з Іншим, внаслідок якого відбувається розгортання свободи двох, які не протистоять один одному, а приймають один одного. Саме любов є основним фактором відбуття цього відношення – любов «Я» до себе. Було б коректним звернути увагу на те, що любов до себе є саме любов'ю у всій повноті цього поняття, яке не провалюється у безодню обожнення свого «Я», а веде це «Я» по мості любові до Іншого. Любов до себе визначається як момент становлення власного «Я». «Пізнання індивідуального буття невід'ємне від акту любові або милосердя, який переносить це буття у вимір де воно перетворюється на унікальне створіння, або, якщо хочете, на образ Божий» [120, с. 37], – стверджує Габріель Марсель у книзі «Homo viator». Адекватне розуміння себе як самоцінності, з'являється лише за умови любові до себе, за умови любові до образу Божого у своїй особі. Лише усвідомлюючи себе як цінність, люблячи себе, ми можемо усвідомити цінність Іншого та прийняти його як рівного собі. Така любов визначається заповіддю Божою: « люби ближнього свого як самого себе». Саме любов перетворює цей стосунок з одностороннього «суб'єктно-об'єктного» у «суб'єктно-суб'єктний», учасниками якого є дві рівноцінні та рівно свободні особистості, зв'язок між якими є цінністю для двох.

Якщо відношення відкритості Габріель Марсель пропонує на противагу до відношення приналежності, то присутність французький екзистенціаліст пропонує в опозицію до відношення володіння. Воно є справжнім та наповненим любов'ю Іншого до Іншого. Саме відношення присутності є поняттям метафізичним, оскільки демонструє наявність Іншого поряд з «Я», не лише в матеріальному плані, що приречений на обмеженість у часовому вимірі, але й на духовному, який відбувається незалежно від реальної наявності поряд з людиною її Іншого. Саме у цьому криється основна відмінність між володінням та

присутністю, оскільки людина володіє Іншим лише в тій мірі, в якій він перебуває під її владою, себто як річчю, що знаходиться у «її руках». Любов тут заміщується володінням та примушенням матеріального характеру, що веде людину до обожнення себе. Присутність знаменує любов до Іншого і Іншого до нас. Присутність є діалогічною єдністю «Я» та Іншого. «Любов долає протилежність собі та іншому, оскільки переносить нас у сферу буття» [116, с. 130]. Стосунок присутності є максимально можливим проявом любові та свободи двох учасників, який є вічним у своєму часовому триванні. Саме постійна присутність є утвердженням вічної духовної любові, яка здатна дати людині сенс для її екзистенції та дозволити бути у стосунку з Іншим, не лише під час безпосереднього володіння цим Іншим, але й у будь-який момент розгортання стосунку.

Габріель Марсель – це релігійний мислитель, а відтак, стосунок «Я-Ти» виходить за межі міжлюдського, як і у Франца Розенцвайга та Мартіна Бубера. Для віруючого у Бога філософа найвищим «Ти» є трансцендентність – Бог, з яким «Я» перебуває в актуальній єдності. Бог виступає як «Ти» у милосерді та через любов до кожного, хто звернувся до нього. «Бог може бути даний мені як абсолютна Присутність тільки у поклонінні любові; будь-яка ідея, яку я можу сформулювати про нього, буде лише абстрактним вираженням, інтелектуалізацією цієї присутності; і про це я повинен пам'ятати завжди, коли намагаюсь оперувати цими ідеями, бо інакше, вони самі по собі переродяться у моїх руках святотатця» [116, с. 148], – зауважує Габріель Марсель у «Нарисі феноменології володіння». Бог, будучи абсолютною Присутністю для нас, потребує від нас відкритості. Якщо людина буде замкнута на самій собі, занурюючись у самотність, то не дозволить Богу відкритись їй і не зможе підняти до Нього. У контексті релігійності Габріель Марсель обґрунтовує і відсутність любові: «Утримуватись від молитви – значить не дозволяти собі любити» [119, с. 32]. Молитва визначається філософом як направлений порив, що може набувати форми як прохання, так і подяки. Любов, згідно з Габріелем

Марселем, є також направленим поривом, в основі якого лежать відкритість та щирість.

Людина перебуває у стосунку одкровення перед Богом, а одкровення не підлягає формалізації. Франц Розенцвайг у «Зірці Спасіння» стверджував, що любов є «заповіддю, яку може висловити той, хто любить» [88, с. 177], і вона належить до Одкровення, а не до Створення. Любов є подією, що триває у теперішньому – діється. Співзвучною у цьому контексті видається думка французького філософа Дені де Ружмона, що визначав закоханість як стан, а любов – як дію. Не буде помилковим твердження, згідно з яким любов у філософії діалогу набуває екзистенційного значення: вона мислиться як те, що відбувається, маючи самостійне буття. Любов є «поміж» людей, а не «у» людині. Мартін Бубер стверджує: «Любов – світна дія» [28, с. 42]. Людина буттює у любові, відкриваючи своє «Я» для неповторного «Ти». У цьому контексті очевидний «корінь» критики Габріелем Марселем розуміння природи любові у Жана-Поля Сартра, який відстоює позицію рефлектуючої любові, а не тієї, що здійснюється. Трактатування любові як дії французьким представником теїстичного екзистенціалізму виходить із його визначення людської екзистенції як тієї, що сміливо кидає виклики заданій ситуації та активно у неї втручається. «Я стверджую себе як особу тією мірою, якою беру на себе відповідальність за те, що я роблю, і за те, що я кажу» [120, с. 21]. Згідно з Габріелем Марселем індивідуальне буття у формі «Я» відповідальне у рівній мірі перед собою та перед «Ти» – перед Іншим. Особа є відповіддю на поклик буття, але разом із тим, вона є і заклик до буття для Іншого. Яскраво ця думка демонструється через категорію надії у концепції Габріеля Марселя.

У «Нарисі феноменології і метафізики надії», який є одним із розділів книги «Номо viator», автор зазначає, що надія розташовується у рамках випробування і є відповіддю буття на нього. Феномен надії невіддільний від феномену любові, оскільки: «Любити якусь істоту – це сподіватися від неї чогось, що не може бути ані визначене, ані передбачене; це водночас надавати їй, у певному розумінні, засіб відповісти на це сподівання» [120, с. 59]. Схожу думку Габріель Марсель

висловлює і на сторінках книги «Ти не помреш», стверджуючи, що надія є одним із способів подолання часу. Не знаючи майбутнього, ми надіємось на здійснення нашої надії, а разом із тим, покладаємо на Іншого певну відповідальність за здійснення нашої надії, яка набуває значення пророчої впевненості та не дає можливості Іншому здатись. Французький представник теїстичного екзистенціалізму тісно пов'язує феномен надії із феноменом любові. Зокрема, слід зауважити, що любов Габріель Марсель мислить виключно як агапе, яка бачить обличчя в Іншому, потребує Іншого, а не як безлику любов-ерос. Підтвердження цієї ідеї знаходимо на сторінках «Метафізичного щоденника (1938-1943)»: «Любов-агапе – корінь надії» [118, с. 167].

Доцільно зауважити, що Ксав'є Тійет відносить Габріеля Марселя до когорти приватних філософів, на кшталт Франца Ксавера фон Баадера, Сьорена К'єркегора, Артура Шопенгауера та Миколи Бердяєва, які відмовилися від публічної викладацької діяльності, окрім окремих лекцій, і кар'єри в університеті, щоб присвятити себе професії вільного мислителя. Французький представник релігійного екзистенціалізму сконцентрував свою рефлексію над тими філософськими категоріями, що визначають людське існування, зокрема над зв'язком між присутністю і спогадом, між знанням і вірою. Із любові до істини Габріель Марсель виводить категорію вірності, здійснюючи її розгляд крізь призму майбутнього. «Я не знаю, коли клянусь у вірності, яке майбутнє нас чекає, і навіть, у певному значенні, що зі мною буде завтра. І саме це незнання надає моїй обітниці цінність і вагу» [118, с. 41]. Вірність є способом подолання часу, оскільки констатує у теперішньому про незмінність факту майбутнього. У контексті часовості Мартін Бубер обґрунтовує суть феномену зустрічі. Вона відбувається, а відтак, триває у моменті «тут» і «зараз» теперішнього часу, у чітко визначеному в просторі місці та у чітко встановлений час. Випадковий момент «зараз» характеризується минушістю, що стимулює «Я» і «Ти» до безперервного взаємного руху один до одного, до утвердження метафізичного «зараз». Любов є діалогом, тривання якого визначає максима відкритості, згідно з Габріелем Марселем.

Важливим видається той факт, що релігійний мислитель здійснює розгляд феномену гріха у контексті феномену любові: «Відчуття гріха цілком відмінне від відчуття недосконалості. Воно невіддільне від відчуття Божественної любові» [118, с. 92]. Згідно із Габріелем Марселем, відчуття гріха є началом причетності як до свого буття, так і до буття інших, оскільки потрібно відчувати солідарність з іншими людьми у гріху. Якщо людина не спроможна відчутти свою спільність з Іншим у моменті гріха, то вона не буде спроможна відчутти цю спільність і в моменті спасіння. «Мені уявляється, що реальність мого гріха розкривається моїй свідомості тільки у тій мірі, у якій я пробуджуюсь до безконечної Любові, об'єктом якої я є. Але і навпаки, якщо ця любов не визнана мною, то я також не можу признати себе як грішника» [118, с. 93]. Бути грішником – це взяти на себе відповідальність за зроблений гріх, що згідно з французьким представником теїстичного екзистенціалізму, є немислимим поза межами Божественної любові – без Бога.

Очевидним видається той факт, що концепція любові Габріеля Марселя у своїй сутності повністю відмінна від концепції Жана-Поля Сартра, проте, найвиразніша відмінність полягає саме у тому, що відомий представник французького атеїстичного екзистенціалізму «прирік світ на безодню ніщо», тоді як релігійний мислитель Габріель Марсель «дарує світу зцілення від ніщо завдяки любові». «І якщо є у мене в чомусь непохитна впевненість, то це у тому, що світ, позбавлений любові, неминуче поглинається смертю, тоді як там, де любов перемагає усе те, що прагне завдати їй шкоди, де вона виживає, там у кінцевому результаті смерть не може не бути переможеною» [118, с. 207], – стверджує представник теїстичного екзистенціалізму. Великого розголосу набув біографічний випадок релігійного мислителя, що відбувся на Декартівському конгресі у 1937 році, коли Леон Брюнсвік дорікнув Габріелю Марселю в тому, що останній приписує своїй смерті більше значення, ніж Леон Брюнсвік своїй. На це Габріель Марсель ствердно відповів, що важливою є лише смерть тієї людини, яку ми любимо. Розгляд релігійним мислителем таких феноменів, як: смерть, надія, вірність чи зустріч – у контексті любовної тематики не випадковий, оскільки

будь-яке намагання володіти Іншим чи ставлення до нього як до «Воно», стає неможливим, за умови, що ми його любимо. Істинна любов, згідно з Габріелем Марселем, не прагне володіти, а прагне дарувати, є у своїй суті подвійно гетероцентрична: кожний із двох люблячих стає центром для іншого.

Спасіння людства через «відродження людини» релігійний мислитель теж вбачав у любові, що є божественною та священною. Погоджуючись з ідеєю подолання межі людини, яку висунув Фрідріх Ніцше, французький філософ відкинув думку німецького мислителя, згідно з якою людина виходить за межі свого буття як людини, звільняючись від Бога. «Відродження людини», згідно з Габріелем Марселем, можливе лише завдяки Богу. Із категорією спасіння релігійний мислитель пов'язує ідею «особистого безсмертя». Людина може досягнути безсмертя у цьому світі, завдяки людям, які її люблять і пам'ятатимуть про неї. «Це безсмертя як існування у «невидимому світі» людської пам'яті тим реальніше, чим більше людей пам'ятають про нас із любов'ю і чим більше жертовної любові ми самі принесли у цей світ» [71, с. 341]. Звідси слідує, що феномен зустрічі набуває нового виміру: відбувається рух назустріч одна одній живої і померлої людини, набуваючи моменту реальності, а не міфу. Зустріч видимого і невидимого у філософії Габріеля Марселя виходить за межі ймовірності, засвідчуючись присутністю. Категорія присутності, «особисте безсмертя» залежить від Іншого, зокрема від його сили любові. У цьому контексті символічно звучить славнозвісна сентенція Габріеля Марселя, згідно з якою сказати комусь «я тебе люблю» – це те саме, що сказати «ти будеш жити вічно і ніколи не помреш». Обітниця любові засвідчує «особисте безсмертя» у пам'яті того, хто любить.

3.3. Тракткування любові як містичної єдності двох крізь призму ідеї андрогіна у філософії любові Миколи Бердяєва

До когорти мислителів ХХ століття, у філософській творчості яких чільне місце посідають рефлексії над феноменом любові, слід віднести представника релігійного екзистенціалізму – Миколу Бердяєва. Мисленнєва спадщина філософа увінчана темою еросу, що має для нього не менше значення, ніж тема свободи. «Наріжним каменем» філософії любові Миколи Бердяєва стала категорія статі, якій мислитель надає метафізичного обрамлення. У листі до майбутньої дружини – Л. Ю. Рапп філософ зазначає: «З ранніх літ запитання про стать здавалося мені страшним і важливим, одним із найважливіших у житті. З цим пов'язано дуже багато у мене переживань, – важливих і вагомих для всього існування» [17, с. 21]. Філософські запити у контексті статі, будучи зумовлені екзистенційним досвідом релігійного мислителя, інтимними поневірваннями його існування, спрямовують філософські теоретизування у практичну площину, що є визначальним для бердяєвської філософії. Концепція любові Миколи Бердяєва – це проект досягнення досконалого буття, спроба подолання дуалізму земного та небесного, намагання перетворити ідею у реальність, внаслідок досягнення повноти особистості – образу андрогіна.

У передмові «Філософія любові Н. А. Бердяєва» до зібрання праць «Ерос і особистість» російського філософа любові В. П. Шестаков стверджує: «Він не написав спеціальної книги з цієї теми, але постійно звертався до неї у багатьох своїх роботах. Практично Бердяєв займався філософією любові протягом всього свого життя» [186, с. 6]. Доказом цього твердження можна вважати спеціальну статтю Миколи Бердяєва – «Метафізика статі і любові» чи філософське есе – «Розмисли про Ерос». Іntenційність рефлексії філософа на феномен любові відображається також на сторінках таких відомих його книг як «Смисл творчості», «Нова релігійна свідомість та громадськість», «Самопізнання: досвід філософської автобіографії» та «Про рабство і свободу». Творчий доробок Миколи Бердяєва щодо філософії любові становить ґрунтовне дослідження, що репрезентує як приналежність до філософської традиції, так і новаторство.

Один із дослідників мисленнєвого спадку філософа – Юрій Черний, будучи автором книги «Філософія статі і любові Н. А. Бердяєва», стверджує, що над феноменом любові російський екзистенціаліст рефлектує крізь призму таких чотирьох ідей, як: полярність статей – чоловічої та жіночої; сублімація сексуальної енергії на творчість, що утворює критичне ставлення до явища дітонародження; ідея Адама Кадмона, Антропоса – андрогіна. Доцільно погодитись із запропонованим виокремленням, ще один раз наголосивши, що вихідним положенням філософії любові Миколи Бердяєва є категорія статі, яка і визначила всі наступні ідеї: «Поняття «статі» стало тим місцем у філософії російського екзистенціаліста, з якого бере свій початок і двоєке розуміння любові (родова та індивідуальна) і через яке розглядається проблематика шлюбу, сімейних відносин та дітонародження, і проблема андрогінності, що має метафізичний характер» [97, с. 105]. Варто зауважити, що філософія любові, одного із найвизначніших мислителів «срібного віку» російської релігійної філософії невіддільна від його філософії свободи чи філософії історії та містить конститутивний смисловий зв'язок таких категорій, як: «любов і свобода», «любов і особистість», «любов і стать», «любов і творчість». Досліджуючи екзистенційну діалектику філософа, Маргарита Силантьєва стверджує, що творчість, свобода і любов – синоніми у його філософії, які відтворюють різноманіття граней одного і того ж процесу – існування смислу у світі.

Аналізуючи філософську спадщину Миколи Бердяєва, треба зауважити, що його ідеям характерна контраверсійність та мінливість, які утворюють еволюцією світогляду філософа. Суттєвий вплив на його творчу доктрину здійснили такі мислителі як Платон, Іммануїл Кант, Артур Шопенгауер, Федір Достоєвський, Лев Толстой, Фрідріх Ніцше, Генрик Ібсен, Дмитро Мережковський, Отто Вейнінгер та інші. Вагоме значення для Миколи Бердяєва мало спілкування з Львом Шестовим та Сергієм Булгаковим, про що пише у своїх щоденниках дружина філософа – Лідія Бердяєва. Одним із джерел формування стрижневих принципів філософії любові екзистенційного мислителя є концепція статі російського релігійного філософа та публіциста – Василя Розанова. Сучасник

Миколи Бердяєва у своїх працях, зокрема у книзі «Релігія і культура» (1899), досліджує проблематику метафізики статі та критично виступає проти традиційного трактування християнською доктриною статі як знаку гріховності людського роду. Василь Розанов висловлював думку, згідно з якою шлюб – єдність як духовного, так і тілесного. Цілком справедливо було б припустити, що постулатом розанівської філософії могла б стати фраза «Назад до античності!» Василь Розанов стверджував, що тільки древні релігії зберегли метафізичне значення статі, а відтак, істинне розуміння статі було саме в античності. Миколою Бердяєвим такі ідеї були схвалені та прийняті, доказом чого є його лист до майбутньої дружини – Л. Ю. Трушевої, яка стала вірною супутницею не лише його життєвого шляху, але й пошуку відповідей на хвилюючі для нього запитання статі.

Звернення до античності у творчості екзистенційного мислителя зумовлена не лише впливом тверджень Василя Розанова, але й вченням Платона про Ерос, що ґрунтується на міфі про андрогіна. Темі любові античний мислитель присвятив два діалоги: «Федр» і «Бенкет». В останньому Платон якраз подає міф про андрогіна, згідно з яким колись існувало три роди людей: жіночий, чоловічий та андрогін. Крізь призму метафізики статі Миколи Бердяєва висловлює аналогічну думку. Для екзистенційного мислителя ХХ століття стать – сфера містичного, як і еротична любов, що долає полярність статі шляхом утвердження вічності, досягаючи досконалого буття. У діалозі «Бенкет» Платон трактує ерос як суб'єктивно-творче прагнення найвищої досконалості. Відтак, любов не потребує другої андрогінної половини чи цілісності особистості. Слід зауважити про ще одну спільність між двома філософами любові: для Платона, як і для Миколи Бердяєва, творчість є однією із ключових категорій у концепції любові – способом досягнення досконалого буття. Від античного мислителя представник релігійного екзистенціалізму успадковує також розрізнення між Афродітою вульгарною та небесною, разом з ідеєю дволикого Еросу. Як і Платон, Микола Бердяєв трактує Ерос як посередника між земним та небесним. Пізньому періоду творчості російського філософа характерне твердження щодо дуалізму двох світів: земного

та небесного.

Визначною постаттю європейської містичної традиції є німецький філософ Якоб Бьоме, філософські ідеї якого, що виражались через символи та міфи, викликали зацікавлення у представників різних філософських напрямів та століть. Для Миколи Бердяєва вчення німецького філософа про Софію та андрогіна стало визначальним джерелом філософії любові та статі. Більше того, на основі культу Софії та ідеї людини-андрогіна у Якоба Бьоме, російський мислитель трактував основні постулати християнського вчення, зокрема про природу Ісуса Христа та Діви Марії. Будучи людиною з релігійним світовідчуттям, Микола Бердяєв тяжів до символічного вираження істини, а відтак, близьким до його сприйняття та розуміння статі було глибоке вчення про статі німецького містика, що ґрунтувалось на метафізиці. Варто зауважити, що російський представник релігійного екзистенціалізму, що розглядав філософію у зв'язку із релігією та літературою, не був прихильником романтизму Новаліса та братів Шлегелів через ідеалізацію органічного. Проте, з філософською творчістю Франца Ксавера фон Баадера – представника романтизму у філософії, адепта ідей Якоба Бьоме, Микола Бердяєв не лише був ознайомлений, але, будучи її прибічником, посилався на постулати німецького філософа і теолога у своїх працях.

Очевидно, що значний вплив на формування вихідних положень філософії любові російського екзистенціалізму здійснив ще один спадкоємець ідей Платона та Якоба Бьоме – Володимир Соловйов. Вчення про Софію стало стрижнем філософії любові російського філософа та богослова, а його праця «Смисл любові» – натхненним джерелом для рефлексій над феноменом любові. Володимир Соловйов займає позицію, згідно з якою статева любов і розмноження роду – різні та протилежні поняття: чим слабша одна, тим сильніша друга. Здійснена ним диференціація відкриває істинний смисл любові – єднання з іншим, що зумовлює набуття індивідуальності – істинного «Я».

У праці «Смисл творчості» Микола Бердяєв зауважує, що вчення про андрогіна у Якоба Бьоме глибше за Володимира Соловйова – воно «бездонно глибоке», послуговуючись визначенням мислителя. Критика релігійного

екзистенціаліста ґрунтувалася на тому, що німецький філософ є творцем ідеї антропологічного культу – про божественну Діву, що перебуває у людині, про цнотливу духовну цілісність, тоді як автор праці «Смисл любові» утверджує культ вічної жіночності – злиття через істинну любов з Вічною Жіночністю Божою, що є душею Всесвіту. Розрізнення цих двох культів суттєве, оскільки завдяки цьому репрезентується відмінність між ідеєю андрогіна та вченням про Софію у двох філософів. Проте, беззаперечним є той факт, що Микола Бердяєв високо оцінював роботу Володимира Соловйова «Смисл любові» (1892), наголошуючи на тому, що його попередник, будучи платоніком, відходить від безособистісного платонізму і вперше в історії християнської доктрини зв'язує любов-ерос не з родом, а з особистістю. «Відкидаючи рід і народження, Володимир Соловйов належить новій релігійній свідомості, підходить до нового релігійного вчення про любов, але не доходить до кінця. Він наш прямий попередник» [12, с. 32]. Таку ж позицію розуміння феномену любові і її відношення до особистості відстоював автор праці «Метафізика статі і любові».

Концепція Миколи Бердяєва є синтезом ідей платонівського еросу, релігійної містики Якоба Бьоме та Франца Баадера, метафізики статі Василя Розанова й Володимира Соловйова, включає філософійні елементи теорій інших мислителів, не втрачаючи своєї самобутності та творчого поступу. Розгляд феномену любові представником релігійного екзистенціалізму є багатограним: містить філософські, естетичні, релігійні, психологічні, історичні та етичні аргументи та ідеї. Вихідним принципом побудови концепції філософії любові для Миколи Бердяєва є істинне визначення статі. Здійснивши історико-філософський аналіз категорії статі, філософ зауважує, що втрачено її метафізичне значення. Навіть радикальніше: Микола Бердяєв стверджує, що Середньовіччя наклало тавро демонічності на стать. Яскравим підтвердженням цього є традиція визначення християнською доктриною статі як знаку гріховності у людській особі. У контексті такого трактування статева любов, яка є приналежною до тілесного, теж мислиться як гріх і піддається осуду. Табу християнської моралі, на чому наголошує Микола Бердяєв, знімається виключно тільки в одному випадку –

заради дітонародження. Продовження людського роду становить єдине виправдання статевої любові. Варто зауважити, що духовний вимір кохання у «Темні віки» знівельовується, оскільки істинна духовна любов – це любов між людиною та Богом.

Микола Бердяєв піддає суворій критиці таке трактування статі та любові, визначаючи його як лицемірство, що видає оману за істинну суть. «Запитання про стать та любов має центральне значення для всього нашого релігійно-філософського і релігійно-суспільного світоспоглядання. Основний недолік усіх соціальних теорій – це сором'язливість, а часто лицемірне ігнорування джерела життя, винуватця усієї людської історії – статевої любові» [12, с. 24]. Викривлене відтворення дійсності породжує небезпеку. Микола Бердяєв розглядає феномен любові в контексті проблематики, наголошуючи, що сьогочасне йому суспільство втратило істинне розуміння як статі, так і любові. Ув'язнення статевої любові в глибині потаємних закутків людської природи, моральними табу та релігійним осудом зумовлює хворобливі томління і душевні тортури. Людина страждає, карається, нехтує собою, приховує та відчуває сором. «Аскетичне християнське вчення допускає статева любов лише як слабкість гріховної людської природи. Так і залишилась статева любов слабкістю, соромом, майже брудом» [12, с. 29], – зауважує Микола Бердяєв на сторінках своєї праці «Метафізика статі і любові». Трагедія людського існування полягає у тому, що замість того, щоб здолати статева роз'єднання світу, «...ми спокійно продовжуємо грішити, поринати у нечисті радощі і брудну солодку пристрасть, позаяк нам, слабким людям, не досягнути ідеалу» [12, с. 29]. Метафізика єднання з іншою статтю таким чином знівельовується. Трагедія статі, як вважає Микола Бердяєв, найстрашніше, що є в житті, тотожна трагедії любові та зумовлює трагедію людини. «А відтак, статева любов не може бути вилікувана релігійним виправданням дітонародження як продовження роду. Вона потребує вакцини: релігійного освячення» [97, с. 105]. Поняття демонічності статі – її як знаку гріховності людської природи, встановлено дуалізмом духу та плоті, що характерний християнському світогляду. Звідси, констатується допущення метафізичної помилки релігійною свідомістю:

«Плоть є так само метафізичною й трансцендентною, як і дух, і плотська статева любов має трансцендентно-метафізичне коріння» [12, с. 30]. Релігійний екзистенціаліст зауважує, що стать має природу духовну та плотську, а тому у ній втаємничено закладена метафізика духу та метафізика плоті.

Смисл концепції любові Миколи Бердяєва полягає у досягненні цілісності досконалої індивідуальності – андрогіна. Любов є шляхом подолання метафізичного розриву у світі, досягнення єднання і набуття досконалого буття, оскільки тільки у любові розкривається таємниця андрогінного образу людини. Відтак, концепція статі екзистенційного мислителя невіддільна від концепції любові, як і немислимий його персоналізм без філософії любові. Сергій Титаренко, один із дослідників філософської творчості Миколи Бердяєва, стверджує, що у філософа немає людини, оскільки вона має створити себе з Богом. У цьому контексті твердження про «відсутність людини» детерміноване метафізичним розривом статі. «Стать – це те, що потрібно здолати, стать – це розрив. Поки залишається цей розрив – немає індивідуальності, немає цілісної людини» [12, с. 37]. Доцільно зауважити, що Микола Бердяєв був представником релігійного екзистенціалізму, а квінтесенцією екзистенційної філософії є теза, згідно з якою існування передує сутності. Людина – це проект, що здійснює себе, набуває себе у своєму існуванні. Звідси, Микола Бердяєв констатує, що особистість творить себе, люблячи: вона є, бо вона любить.

Суттєвим для розуміння істинної суті любові та статі є боротьба двох протилежних начал – особистісного та родового. У цьому ключі Микола Бердяєв здійснює розмежування між статтю і родом, між любов'ю і родовим інстинктом. «У роді та родовому інстинкті немає нічого особистісного, індивідуального, навіть нічого людського, це природна стихія, однакова у всіх людей і спільна для світу людського і світу тваринного» [12, с. 33]. Відтак, філософ виокремлює два види любові: індивідуальну, чи особистісну, і родову. Доцільною буде екстраполяція до діалогу Платона «Бенкет», у якому античний філософ зазначає про наявність двох Афродіт: небесної і земної. Будучи спадкоємцем платонівських ідей, Микола Бердяєв стверджує, що родова любов є Афродітою земною – простонародною,

тоді як індивідуальна любов – Афродіта небесна. Важливо зауважити, що філософська творчість релігійного екзистенціаліста забарвлена тонами діалектики. Суть людського існування у протилежностях, які його визначають.

Яскравим підтвердженням цього є робота Миколи Бердяєва «Метафізика статі і любові», на сторінках якої філософ виділяє основні діалектичні пари своєї філософії любові: розрив і єднання, любов родова і любов індивідуальна, Афродіта земна й Афродіта небесна, любов духовна і любов земна, начало індивідуальне і родове начало, Ерос земний і Ерос небесний. У цьому контексті релігійний мислитель розкриває дуалізм іманентного і трансцендентного, вказуючи на протилежність світу земного – світу Божому. Звертаючись до діалектики античного філософа – Геракліта, Микола Бердяєв демонструє, на перший погляд, іншого гатунку міркування: «Народження і смерть – однієї природи, мають одне джерело» [12, с. 34]. Проте, цим висловлюванням представник релігійного екзистенціалізму утверджує, а не долає протилежність: народження і смерть мають одну і ту ж природу – тлінну і часову, тобто земний світ, що протилежний світу небесному. У Божому світі панує вічність та безконечність. Такий дуалізм цілком символічний для носія релігійної свідомості. На прикладі народження та смерті Микола Бердяєв репрезентує природу родової любові. Їй теж властива тлінність та часовість, а відтак, вона позбавлена вічності. Народження є початком смерті, стверджує філософ, тому, родова любов, що має за мету дітонародження – це любов, яка веде до смерті, у якій закладена смерть. Така любов не може бути істинною. «Родове начало і любов задля продовження роду – продукти смертності та зіпсованості природи, а разом з тим, зміцнення і узаконення смертності, свято закону тлінності» [12, с. 35].

Микола Бердяєв має критичну позицію щодо народження, зокрема дітонародження, яке він трактує як розтрачання творчого потенціалу особистості – дроблення індивідуальності. Критика зумовлена метафізичним підґрунтям: народження є спробою увіковічення у часі, а будь-яка спроба досягнення вічності у кінечному – хибна. Відтак, це пояснює пізню творчість Миколи Бердяєва, в якій він констатує неможливість отримання безсмертя у земному світі. Здійснення

бердяєвського проекту досягнення цілісності досконалої індивідуальності через подолання розриву статі можливе лише у трансцендентному вимірі, оскільки згідно з екзистенційним мислителем, набути досконалого буття – це бути досконалим буттям. Єднання двох внаслідок родової любові для дітонародження лише підсилює дроблення індивідуальності і не веде до набуття її цілісності. «Народження за своєю суттю є дробленням індивідуальності, розпад її на частини, є знаком того, що індивідуальність не може досягнути досконалості та вічності, пропонуючи своїй частині продовжити замість неї справу удосконалення, здійснюючи заміну досягнення єдиного успіху у вічності множинними успіхами у часі» [12, с. 35]. Розрив статі у такий спосіб не долається, оскільки він є проблемою метафізичного виміру, що не вирішується єднанням тлінного. Таке єднання насправді ілюзорне та позбавлене містичного злиття.

Втім, критика дітонародження Миколою Бердяєвим зумовлена ще одним аспектом його філософії, а саме зв'язком між любов'ю і творчістю. Трагедія статі висуває проблему творчості та народження. Філософ утверджує антагонізм між творчістю вічного та народженням часового, ствержуючи, що той, хто найбільше народжує – найменше творить. «У сексуальному акті, що народжує, завжди є поневолення особистості і наруга над творчими поривами особистості» [21, с. 113]. Прикладом поневолення особистості та відсутністю творчого потенціалу для філософа любові є Адам та Єва. Перша жінка, як уособлення природно-жіночої стихії робить Адама рабом роду. Потреба дітонародження для продовження роду забирає у них всю творчу енергію. «У глибині статі творчість повинна перемагати народження, особистість – рід, зв'язок духу – природний зв'язок у плоті і крові» [21, с. 114]. Протиставляючи сексуальний акт творчому акту, філософ направляє творчу енергію на досягнення вищого буття, що наводить на аналогію із концепцією любові Платона. Античний мислитель теж визначає ерос як творчий порив до найвищої досконалості, про що зазначалось вже вище у роботі. Микола Бердяєв стверджує, що досконалий світ не повинний продовжувати себе у чомусь, щось породжувати, оскільки він є досконалістю у вічності і має залишатись сам у собі, не породжуючи недосконалих частин.

Потрібно зауважити, що така позиція відмінна від ідей філософії любові іспанського мислителя – Мігеля де Унамуно, який стверджує, що народження нащадків є увіковіченням батьків. Утверджуючи контраверсійність родового та індивідуального, іспанський мислитель, що було досліджено у попередньому розділі роботи, стверджує про «воскресіння в іншому», яке є продовженням індивідуальності та її увіковіченням через продовження роду. Очевидно, що така позиція для російського екзистенціаліста є неприйнятною. Родове безсмертя і особисте безсмертя він утверджує у відношення антагонізму. Виокремлення суперечності між родовим та індивідуальним, як і персоналістські ідеї, становлять спільність між концепціями любові двох філософів, але саме у трактуванні цих ідей Миколою Бердяєвим та Унамуно-і-Хуго репрезентується відмінність. Доречно зауважити, що у творчій спадщині російського мислителя, в якій він досліджує природу Еросу, теж має місце трагізм. Поняття трагічності у концепції Миколи Бердяєва проявляє себе у трьох векторах: трагедія розриву статі, екзистенція особистості у любові, онтологія любові. Релігійний мислитель надає розриву статі визначення трагедії людського існування, здолати яку можна, як і в концепції іспанського філософа, лише на рівні трансцендентного, оскільки «у любові немає перспективи влаштованого у цьому «світі» життя. У любові є рокове сім'я загибелі в цьому «світі», трагічної загибелі юності» [21, с. 127]. Підтвердженням цього для філософа є історія кохання Ромео і Джульєтти, Ізольди і Трістана, які загинули через любов, що несла у собі смерть.

У «Смислі творчості» Микола Бердяєв так пояснює фатальний кінець любові цих двох, легендарних у світовій культурі Еросу, пар закоханих: любов «... не від «світу цього», вона нетутешня квітка, що гине у середовищі цього світу. Ріст любові трагічно неможливий» [21, с. 127]. Звідси випливає, що онтологія любові нерозривно пов'язана із екзистенцією того, хто любить. Очевидно, що Микола Бердяєв надає любові окреме буття – вона існує як окремий феномен. У праці «Про рабство і свободу людини», що датується 1939 роком і належить до пізньої творчості мислителя, філософ знову повертається до образу закоханих кельтів та закоханих веронців: «Любов Трістана та Ізольди, Ромео та Джульєтти тягне до

загибелі. Любов платонічна виявляється трагічно безвихідна» [15, с. 183]. Згідно з Миколою Бердяєвим, соціальна буденність створює шлюб та сім'ю як соціальні інституції, заперечуючи свободу любові, а без свободи любов неможлива. Цікаво зауважити, що, критикуючи дітонародження за його смертоносність, тим не менше, філософ демонструє парадокс любові та смерті: не маючи можливості буттвувати у цьому світі, любов, що перемагає смерть, веде закоханих до неї.

У контексті кохання Трістана та Ізольди видається напрочуд влучним та глибоким висновок автора книги «Любов і західна культура» – Дені де Ружмона: «Аналіз куртуазних легенд показав, що Трістан любив не Ізольду, а саму любов, а поза нею – смерть, єдине визволення грішного та спантеличеного «Я»» [147, с. 291]. У текстах Миколи Бердяєва знаходимо твердження, що цілком могло б пролити світло на ставлення російського філософа до феномену безликого кохання: «Любов до любові замість любові до особистості – у цьому психологія розпусти» [21, с. 138]. Доречною буде констатація, що кохання Трістана, «не знаючи» Ізольди, пройшло під знаком безликого Еросу – тотального бажання кохання, тотальної пристрасті. У такому коханні завжди закладений інстинкт смерті, який і зіграв рокову роль у цій історії кохання. Ерос направлений на інший світ, у якому є бажане, а відтак, щоб отримати бажане, потрібно померти у цьому світі. Яскравим прикладом прояву інстинкту смерті у коханні є персонаж іспанського екзистенціаліста – Апполодоро-Луїс. Проте, якщо порівнювати інстинкт смерті Трістана та Апполодоро, то слід зазначити одну суттєву деталь: кохання Трістана визначило інстинкт смерті, тоді як у Апполодоро був закладений інстинкт смерті від народження, згідно з Унамуну-і-Хуго. Любов за своєю природою у російського екзистенціаліста – Миколи Бердяєва теж є трагічною, як і в Мігеля де Унамуну. «Трагічна любов через те, що дробиться в емпіричному світі об'єктів любові, і сама любов дробиться на відірвані, часові стани» [12, с. 39]. Посилаючись на роботу Володимира Соловйова «Смисл любові», Микола Бердяєв іменує дроблення любові щодо свого об'єкту як фетишизм. Це явище демонструє трагізм любові через екзистенцію людини у любові.

Згідно із визначенням фетишизму, – це є поклоніння предметам неживої

природи, що ніби мають у собі чудодійну силу. У контексті любові це явище є дробленням об'єкта любові, за якого людина любить в іншому певну частину його тіла або певну рису характеру, поставу чи вимову. Яскравим прикладом такого фетишизму є кохання к'єркегорівського Естетика: він закохується у ніжки, губи, руки, волосся чи очі молодих дівчат. Його вабить навіть їхній вік, він поклоняється певній частині жіночої особи, втрачаючи цілісне відчуття особистості коханої людини. Для Естетика, як і для Дон Жуана, що теж був видатним поклонником фетишу жіночого тіла, метою любовних пригод було не досягнення духовної єдності з коханою людиною, а насолода. Обома поціновувачами любовних утіх володіла Афродіта земна, а вона не є, особистісною статевою любов'ю, що веде до утвердження індивідуальності. Фетишизм у любові Микола Бердяєв визначає як одне із найпоширеніших захворювань у сучасному йому світі. Людина сама не зауважує, що об'єктом її кохання є не особистість, а її частина. Автор книги «Мистецтво любити» – філософ та соціальний психолог Еріх Фромм, зауважує, що незріла любов любить за щось, тоді як зріла любов любить, щоб любити. Чоловік у незрілій любові любить жінку через те, що вона має красиві очі, тоді як у зрілій любові він любить ці красиві очі, бо вони саме цієї жінки, що підтверджує цінність особистості, а не її частини. Проблема любовного фетишизму актуальна і для XXI століття, у якому, на жаль, можна констатувати про його прогрес: завдяки розвитку комп'ютерних технологій віртуальне спілкування збільшує можливості фетишизму.

«Практикуючи фетишизм у любові, людина розтрачує всю божественну силу Ероса на людей, у яких, наче в дзеркалі, відбиваються частини того єдиного, істинного, саме їй призначеного об'єкта любові, на пошуки якого часто не залишається сили, терпіння і віри» [97, с. 110]. Звідси проблема самотності, що вкорінена у метафізичну площину. Людина, будучи поруч із тим, кого вона любить під владою Афродіти земної, відчуває себе самотньою. Закоханості та захоплення, суть яких у тимчасовості, не спроможні утвердити того, хто любить, у вічності. У «Метафізиці статі та любові» Микола Бердяєв обґрунтовує думку, згідно з якою фетишизм у любові унеможливує істинну любов та руйнує стосунки між

люблячими серцями, детермінуючи їхню самотність. Люди, які є близькими і люблять один одного, стають чужими і самотніми. Між ними з'являється безодня відчуженості. «Лише сила Еросу може вивести із цієї самотності, але Еросу не того, що дробить, а того, що відчуває цілісність особистості» [12, с. 41].

Явище, коли є два об'єкти кохання, наприклад чоловік має почуття до двох жінок, чи навпаки, теж зумовлене наявністю фетишів у коханні. Чоловік закоханий у зовнішній вигляд однієї жінки та риси характеру – іншої. Наявність двох об'єктів любові унеможливорює присутність Афродіти небесної. Кохання, що протягом існування людини має кілька об'єктів, або людина закохана одночасно у кількох, є характерним явищем для сьогодення, оскільки любовні томління, спричинені Еросом земним, не мають межі. Люди спрагли до пристрасті легко спокушаються. Відтак, чоловіки кохають дуже багато жінок, а жінки – багатьох чоловіків. Микола Бердяєв констатує наявність такого явища як трагедію, що прихована у хворобі любовного фетишизму та дробленні об'єкта любові. Людина залишається самотньою, не змігши визначити кого саме вона кохає істинно. «У кожній душі є своя призначена у світі, єдина рідна душа, доповнення до цілої індивідуальності» [12, с. 41]. Відтак, цінність об'єкта любові у його неповторності й унікальності щодо кожної конкретної людини. Особистість повинна не розтратити божественну силу Ероса через любовний фетишизм, а спрямувати її на пошук другої половинки своєї індивідуальності. У праці «Розмисли про Ерос» Микола Бердяєв стверджує, що «справжня любов виникає тоді, коли зустріч не випадкова і є зустріччю судженого і судженої» [16, с. 201]. Проте, трагізм любові відчутний і в тому, що дуже мала кількість людей зустрічає саме своїх суджених. У цьому контексті релігійний мислитель перегукується із представниками філософії діалогу, зокрема з Мартіном Бубером, Габріелем Марселем та Францом Розенцвайгом, що визначають любов як зустріч особистісного «Я» і «Ти».

Найвагомішою відмінністю Ероса Платона від Ероса Миколи Бердяєва є те, що Ерос античного мислителя безликий, тоді як представник релігійного екзистенціалізму надає Еросу обличчя – індивідуальність. Ця відмінність

визначальна для усієї філософії російського мислителя. Перекладаючи мовою оригіналу, особистісна любов звучить як «личная любовь»: «личная» – «личность» – «лицо». Віднайти свою другу половину і промовити до неї в істинній любові своє «Я» спроможна лише духовно зріла особа, згідно з Миколою Бердяєвим. Будучи представником персоналістичних ідей, російський мислитель наголошує, що справжня любов має людське обличчя. Зв'язок з філософією діалогу очевидний. Більше того, уся філософія любові Миколи Бердяєва відбувається у формі діалогу, оскільки андрогін – єдність двох. Без категорії іншого концепція любові релігійного екзистенціаліста – абсурд. Зустріч двох суджених один одному у любові відбувається тоді, коли на особистісне «Я» відповідає особистісне «Ти». Згідно з концепцією любові Миколи Бердяєва, «Я» і «Ти» – дві половини одного. Істинна статева любов без категорії іншого немає сенсу, оскільки вона є взаємним ставанням двох. У концепції Сьорена К'єркегора любов є шляхом набуття себе однією індивідуальністю, тоді як для російського філософа любов є шляхом двох. Об'єктом любові, згідно з російським мислителем, для кожного «Я» має бути саме його «Ти». Дослідник Ероса Миколи Бердяєва – Юрій Черний на сторінках книги «Філософія статі і любові Н. А. Бердяєва» зауважує, що особистість, про яку стверджує філософ, не є замкнутою на собі індивідуальністю, а потребує спілкування з іншим, через що її існування можливе лише у просторі діалогу. «Таким чином однією із важливих характеристик особистості, на відміну від індивідуальності, є персоналістичне розуміння любові» [182, с. 109]. Микола Бердяєв вживає поняття індивідуальності приналежно до ідеї андрогіна, якого визначає як досконалу цілісну індивідуальність, що постає внаслідок творчо-містичного єднання двох. Особистість є доандрогінним станом людини, а відтак, потребує іншого, що є довершенням її цілісності. Відтак, слушно погодитись із вищезазначеним судженням Юрія Черного.

Останньою ланкою еманациї людини завдяки істинній статевій любові – Еросу небесному, є досягнення буття андрогіна. «Згідно з істиною, не чоловік і не жінка є образом і подобою Божою, а лиш андрогін, діва-юнак, цілісна

бісексуальна людина» [21, с. 92]. Микола Бердяєв, будучи спадкоємцем ідей Якоба Бьоме, обґрунтовує роздільне існування двох статей через падіння Адама, який відділяє від себе природно-жіночу стихію в образі Єви, відчужуючись від космосу. Відтак, після цього життя людини стає напруженим пошуком способу возз'єднання чоловічого та жіночого у цілісність андрогінної природи. В алхімії Перший Адам, що є андрогіном, визначається як Антропос – «перша людина, яка символізується через чотири елементи, подібно *Iapis*, який має таку ж структуру» [194, с. 307]. Якоб Бьоме здійснював розгляд ідеї андрогінності через призму алхімічного вчення. Німецький містик трактував падіння Адама через втрату премудрості Божої: «Адам помер для ангельського світу і упав під правління зовнішнього *так буде* (*fiat*); і вічний образ від Божественного народження тоді у ньому згас» [10, с. 125], та з'явилася жінка Єва. У книзі «Смисл творчості» Микола Бердяєв зауважує, що коли Якоб Бьоме визначає премудрість Божу як діву Софію, він визначає і відмінність між нею і жінкою Своєю. Встановлена відмінність спричинила появу двох культів: вічної жіночності, що є возвеличенням жіночої природи, образу жінки, що стала «дружиною світу цього» [21, с. 96]; та культу чистої Диви, що є Божою премудрістю. Культ Богоматері німецький містик теж відносив до культу вічної жіночності, оскільки Богородиця містично подібна до Єви, будучи людиною, що означена втратою діви Софії та відсутністю свідомості Антропоса.

Під впливом ідеї андрогінності Якоба Бьоме Микола Бердяєв, всупереч теорії двочленного з'єднання чоловічого та жіночого начал в античного філософа еросу – Платона, стверджує про чотиричленне з'єднання в образі андрогіна: чоловічого начала чоловіка із жіночим началом жінки та жіночого начала чоловіка із чоловічим началом жінки. Відсутність такого з'єднання завдає мук представникам обох статей. Адам, втративши діву Софію та відділену від нього жіночність, стає «жителем» зовнішнього світу і рабом природно-жіночої стихії та родового сексуального бажання, які персоніфікуються у Єві. « «Світ» впіймав Адама і володіє ним через стать, у точці сексуальності прикований Адам до природної необхідності» [21, с. 100]. Феномен істинної статевої любові мислиться

представником релігійного екзистенціалізму – Миколою Бердяєвим у зв'язку з категорією свободи, а не з категорією необхідності. Звільнення від поневолення природно-жіночою стихією філософ вбачає у приході нового Адама, який би увійшов у світ через нову жіночність. «Через Діву Марію почалось звільнення людини від цієї природної влади, через Діву Марію земля приймає у своє лоно Логос, нового Адама, абсолютну Людину» [21, с. 100]. Відтак, новий Адам, який міг народитися від Диви, що зачала від Духа, не є міфологічним персонажем, а історично утвердженою постаттю.

Німецький філософ Франц Баадер, філософія якого була спробою асиміляції андрогінного вчення у християнській доктрині, наголошує, що після народження Ісуса Христа ідея андрогіна не повинна бути чужою для теології. Він стверджує, що природа духу, який має свою природу не в собі, а поза собою, початково андрогінна. Баадерівський андрогін – образ людини, створений на подобу та образ Божий, у якому, крім Софії – премудрості Божої, згідно з Якобом Бьоме, діє Святий Дух. «Так, таємниця і таїнство істинної любові у тому, щоб взаємно допомагати один одному відновити кожному у собі андрогіна; як цілісну і чисту людину, яка не є ні чоловіком, ні жінкою, тобто нічим половинним» [10, с. 152]. У цьому контексті слід виокремити поняття гермафродита, з яким, зазвичай, співвідносять поняття андрогіна, допускаючи помилку підміни понять. Гермафродит має зовнішні ознаки – статеві органи обох статей, внаслідок природного змішання статей, що не веде до вищого буття, тоді як андрогін є метафізичною єдністю чоловічої та жіночої статей, вищим буттям. Видається доволі цікавою думка Франца Баадера, яку він висловлює у праці «Сорок тез релігійної еротики» і згідно з якою андрогіни не здатні до розмноження, оскільки Єву створено від Адама другою людиною. У звичайному статевому єднанні, яке відбувається у любові, двоє люблячих сердець допомагають один одному відкрити свою полярність: «...чоловік допомагає жінці побачити чоловічність у собі, а жінка – чоловікові побачити жіночність у собі самому» [21, с. 153]. У ненормальному ж статевому єднанні, у якому любов відсутня, жінка спонукає чоловіка до змія, що відбулось в історії Адама та Єви, а чоловік жінку до

Люциферівської високомірності, згідно з Францом Баадером.

Виводячи із стану теорії проект досягнення цілісності індивідуальності – буття андрогіна у практичну площину, Микола Бердяєв піддає ґрунтовному аналізу феномен статевої любові, що є шляхом досягнення єдності чоловічого та жіночого начал. Лабораторією дослідження феномену любові для філософа слугують подружні відносини, зокрема соціальний вимір сім'ї та шлюбу в їх історичному значенні. Вихідним пунктом трактування сім'ї Миколою Бердяєвим є його висловлювання: «сім'я народилась із необхідності, а не і з свободи» [21, с. 129]. Відтак, очевидним є її несумісність із істинною статевою любов'ю, оскільки «любов – вільне мистецтво. У любові немає нічого господарського, немає турбот. І свобода ця купується лише жертвністю. Свобода любові – істина небесна» [21, с. 136]. Сім'я, як стверджує філософ, виникає як необхідна форма соціального пристосування до умов існування, зокрема до умов господарювання у світі. Сімейне життя релігійно схвалене, знайшовши виправдання статевим відносинам через дітонародження. Проте, Микола Бердяєв наголошує, що сім'я завжди є прийняттям необхідності народжувального сексуального акту – родової стихії. Звідси, статева любов із сімейних відносин витісняє сексуальний акт. «Без сексуального акту немає дітонародження, тобто немає того, що виправдовує сім'ю, для чого вона існує» [21, с. 129]. Шлюб зводиться до взаємовигідної для двох сторін угоди, що ґрунтується на економічному, біологічному та моральному факторах. Останній фактор Микола Бердяєв визначає як псевдоморальний, оскільки його суть у виправданні гріховності сексуального акту, що є тотожним розпусті, оскільки з'єднує лише тіла, але не душі. У сім'ї як формі соціального пристосування до умов існування шлюб набуває комерційного характеру, залишаючись осторонь від таємниці статевої любові. Відбувається, як зауважує філософ, тотальна раціоналізація життя.

Аналітичний розгляд подружніх відносин Микола Бердяєв зводить до основної категорії своєї філософії любові – статі. Статева любов з'єднує чоловіче та жіноче начала, тоді як сексуальний акт роз'єднує. Відмінність між цими двома явищами еротичного життя людини коріниться у сталості та заміненості об'єкта. У

«Роздумах про Ерос» філософ наголошує: любов потребує неповторного й незамінного обличчя, тоді як статевий потяг легко погоджується на заміну. Метою сексуального акту є не єднання з неповторним об'єктом еросу, а втамування бажання. Таємниця істинної статевої любові є таємницею двох, а відтак, вона недоступна для суспільства, яке намагається оприлюднити її, контролюючи сімейні відносини. «Любов є інтимно-особиста сфера життя, у яку суспільство не сміє втручатися» [19, с. 91]. У книзі «Про призначення людини» Микола Бердяєв зазначав, що коли мова йде про любов між двома – про кохання, то кожний третій – зайвий. Істинне таїнство шлюбу недоступне для суспільства, що є ворогом для того, хто любить. Корінь подружньої любові «підточує» ще одна суспільна хвороба – ревнивість. Як зауважує філософ, це явище має здатність поневолювати особистість і є тиранією людини над людиною. «Ревнивість не поєднується із свободою людини. У ревнощів є інстинкт власності і владності, але у стані приниження. Потрібно визнати права любові й заперечувати права ревливості, переставши її ідеалізувати.» [19, с. 93] Особливо негативним явищем є жіноча ревнивість, що має здатність набувати демонічності. Звідси, Бердяєв констатує відмінність між любов'ю чоловічою та жіночою: любов чоловіка часткова і не захоплює усієї особи, тоді як любов жінки цілісно охоплює особу. Відтак, представниці жіночого начала легко стають одержимими, у чому й криється небезпека їхньої любові. Варто зауважити, що Франц Баадер у творі «Сорок тез релігійної еротики» засуджує ревнивість, стверджуючи, що люблячі серця мають довіряти один одному і віддавати свою любов без сумніву та підозр.

У контексті розгляду сімейних відносин переосмислюється значення та роль жінки й чоловіка. Носієм статевої стихії у цьому світі є саме жінка. Статева стихія розлита по усій плоті жіночого організму, по всьому полю її душі, згідно з Миколою Бердяєвим. «У чоловіка статевий потяг потребує більш невідкладного задоволення, ніж у жінки, але в нього більша незалежність від статі, ніж у жінки, він менш статевий людина» [21, с. 99]. Проте, найбільшою слабкістю чоловіка філософ визначає його статево залежність від жінки. Це зумовлене тим, що колись жінка була частиною чоловіка, а відтак, становить розрив та втрату його

цілісності. Екзистенційний мислитель наголошує, що чоловік сам по собі менш сексуальний, ніж жінка. Жінки не мають нічого не сексуального. У філософії Миколи Бердяєва поняття «сексуальність» означає приналежність до статі, латентно повідомляючи про статеву полярність. «Жінка є космічною, світовим носієм сексуальної стихії, стихійного у статі. Природно-родова стихія статі є стихія жіноча. Влада роду над людиною здійснюється через жінку» [21, с. 100]. Природно-родова стихія увійшла в цей світ через першу жінку – Єву. Проте, звільнення людини від влади роду, згідно з філософом любові, теж відбувається через жінку – Діву Марію, що народила цьому світу нового Адама. Микола Бердяєв зауважує, що жіноча любов спасає завдяки вірності навіки. Доцільно навести аналогію з твердженням Сьорена К'єркегора, згідно з яким жінка є спасінням для чоловіка: дев'яносто дев'ять чоловіків зі ста врятовуються завдяки жінці і тільки один через провидіння Боже.

Постать жінки є однією і з основних метафор філософії Миколи Бердяєва, поняттям, яке філософ виводить із сфери інтуїтивного у сферу раціональну. Звідси, природно-родова стихія в особі Єви, культ вічної жіночності, премудрість Божа – Софія, культ Діви Марії. Безперечно, на рівні ідеї ці перелічення мають авторство різних філософів, але Микола Бердяєв трактує і розвиває їх крізь призму свого творчого потенціалу. Поняття жінки у філософії релігійного мислителя має два модуси: метафізичний і соціальний. Жінка-метафора належить до сфери метафізики, тоді як конкретна реальна жінка – сфера соціального. Натхненним джерелом жіночих постатей, як і чоловічих, для Миколи Бердяєва була творчість Льва Толстого та Федора Достоєвського. Анна Кареніна яскраво репрезентує раціоналізацію життя, наслідком якої є комерція сім'ї. Шлюб героїні Льва Толстого засновувався не на любові, а на взаємовигідній угоді. Через це Микола Бердяєв зауважував, що Дмитро Мережковський мав рацію, коли говорив про правду любові Анни і Вронського, проти неправди законника і фарисея Кареніна. Фарисейство у цьому контексті визначається як лицемірство щодо свободи: критика чоловіка зумовлена його привласненням Кареніної. Проте, доцільно заперечити Миколі Бердяєву щодо правди любові двох коханців,

виходячи із постулатів філософії самого мислителя, оскільки Олексій Вронський для Анни – спроба куртуазної любові, у якій відсутнє містичне єднання. Відтак, фатальний кінець детермінований відсутністю істинної статевої любові. Релігійний мислитель неодноразово зауважує, що кохання, яке у своїй основі містить пристрасть, приречене на загибель. Для персонажів Льва Толстого пристрасть стала визначальною.

Доречно зауважити, що постать Анни Кареніної, як і Емми Боварі чи Джейн Ейр – це намагання отримати суспільне визнання особистого права на власну свободу. Проте, у контексті любовної ситуації Анни та Вронського, проблему свободи варто розглянути дещо глибше: у соціальному та особистісному аспектах. Їхні відносини репрезентували виклик соціальним табу та законам, але вони попали у полон бажання і втратили свою особистісну свободу. Очевидно, що зазначені персонажі, а саме: Емма Боварі, Анна Кареніна чи Джейн Ейр, репрезентують дійсність жінки минулих століть, але навіть сьогодні питання свободи жінки не зняте: часто несвідомо дружина виконує роль власності чоловіка, а матір – власності дітей. Послуговуючись відомою сентенцією Вірджинії Вульф: «У кожної жінки, якщо вона збирається писати, повинні бути кошти і своя кімната» [43], – стверджуємо, що особиста свобода жінки потребує власного простору.

Доцільно наголосити, що, визначаючи межі власного простору, жінка повинна враховувати межі вільного простору Іншого. Будучи філософом свободи, Микола Бердяєв критично висловлювався у своїх роботах про феміністичний рух. Екзистенційний мислитель зауважував, що емансипація жінки містить позитивні ідеї: звільнення від поневолення та прагнення свободи, знищення гнітючої залежності від сім'ї, звільнення від влади чоловіка, але проблема жінки не може бути вирішена політичними чи економічними реформами. Феміністичний рух стверджує про цілісну індивідуальність чоловіка, спонукаючи жінку уподібнюватися йому. Насправді, згідно з Миколою Бердяєвим, чоловік є лише стать, є половиною, яка потребує своєї іншої половини – не маскуліної жінки, а жінки у суті своїй, що відчуває свою стать та утвердила її у собі. До викривленого

сприйняття жіночої особистості філософ відносить тенденцію трактування її у чоловічій сфері як нижчого буття. «Але жінка не нижче від чоловіка, вона, щонайменше, рівна йому, а то й вища від нього, покликання жінки велике, але у жіночому, не у чоловічому» [21, с. 53]. Заперечуючи народження, філософ надає конкретній реальній жінці у суспільстві нового значення, що ґрунтується на метафізичних підвалинах. Таким чином, Микола Бердяєв накладає сферу метафізики на соціальну сферу, у чому вбачали утопізм мислителя і за що його ж критикували. Визначальним для бердяєвської філософії є те, що життя екзистенційного філософа – це практична площина втілення його філософських ідей, про що свідчать щоденники Лідії Бердяєвої – дружини філософа чи його лист до неї.

Значний вплив на розвиток та дослідження ідей філософії любові Миколи Бердяєва мав творчий світ Федора Достоєвського. Варто згадати про ще одну роботу екзистенційного мислителя, яка відображає його філософський аналіз любовної проблематики, а саме: «Світоспоглядання Достоєвського. Любов». Цю роботу автор розпочав з констатування: «Вся творчість Достоєвського насичена палкою і пристрасною любов'ю» [13, с. 151]. Відтак, має місце твердження наявності Еросу. Любов, через яку письменник, як зауважує Микола Бердяєв, відкриває у російській стихії пристрасне начало, чого не робить ніхто і з інших російських письменників, має виключно діонісійський характер. «Любов у нього вулканічне виверження, динамітні вибухи пристрасної природи людини» [13, с. 151]. Через метафору вулкану, який то дає виверження, то застигає та затихає, філософ прагне показати відсутність самоцінності любові у творчості Достоєвського, яка є лише розкриттям трагічного шляху людини – випробуванням її свободи. Мотивацією трагічності любові виступає відсутність романтичного культу любові, за якого образи Трістана та Ізольди чи Ромео і Джульєтти здаються фантазією, далекою від реальності, у якій є щось темне, не освітлене, а моментами і потворне. Любов у Достоєвського реальна, занурена у російську реальність, позбавлена європейського романтичного імпульсу, не знає культу вічної жіночності. Відсутність цього культу якраз і становить демаркаційну лінію

між відображенням любові у творчості Олександра Пушкіна через образ Тетяни, чи відображенням любові у творчості Толстого через образ Анни Кареніної. Жінка, її любовні пориви, цікавлять Достоевського лише як момент у житті чоловіка, адже людська душа для письменника – це, перш за все, чоловічий дух. «Жіноче начало є лише внутрішня тема в трагедії чоловічого духу, внутрішня спокуса» [13, с. 152]. Настасья Філіпповна з «Ідіота» чи Грушенька з «Братів Карамазових» слугують яскравими прикладами тієї внутрішньої спокуси, за якої любов між чоловіком та жінкою – кохання, не знає шлюбної таємниці, що з'єднує дві душі в одну. Знову простежується бердяєвська ідея цілісної досконалої індивідуальності, яка постає внаслідок подолання розриву, подолання статевої роз'єднаності. Саме через те, що герої Достоевського не знають цієї шлюбної таємниці, їхня любов приречена на муки та загибель, як зауважує філософ. Незнання шлюбної таємниці, в центрі якої стоїть єдність, Микола Бердяєв, аналізуючи феномен любові у творчості Достоевського, пов'язує з проблемою розгульності, розбещення, яка породжується роздвоєнням, за якого втрачається цілісність особистості і набувається стан розірваності. У стані розірваності, роздвоєння, людина замикається у своєму «я», втрачаючи здатність єднання з Іншим «я», а істинна любов завжди є любов'ю до Іншого. «Адже укріплює людську особистість вихід до іншого, з'єднання з іншим» [13, с. 159].

Поряд із аналізом вулканічної природи любові у Федора Достоевського, яка проявляється через трагічність еротичної любові і веде до розпаду особистості, Бердяєв приділяє особливу увагу і визначенню письменником безбожної любові. Безперечно, філософ наголошує, що Достоевський прийняв християнство, перш за все, як релігію любові, але подібно до того, як у любові чоловіка до жінки письменник, через властивий його романам психологізм, виявляє її трагічну природу, ця трагічність має місце і у розкритті любові людини до людини. Трагічність такої любові полягає у безбожництві: «Безбожне людство має прийти до жорстокості, до винищення один одного, до перетворення людини в засіб» [13, с. 165]. Варто визнати ці слова пророчими. Така любов, будучи без Бога і поза Богом, не знає істинного обличчя людини, бо воно в Богові. Людина за таких

обставин відрікається від своєї духовної природи, зраджуючи свою свободу, індивідуальність. Натомість, істинна любов людини в Богові, вона пов'язана з особистістю, а особистість з безсмертям та вічним життям, що, як зауважує Бердяєв, для Достоевського є центральною ідеєю. Варто зазначити, що зв'язок любові й особистості – одне з центральних понять і в філософії любові Миколи Бердяєва. Філософ, крізь призму Достоевської ситуативності, проводить філософський аналіз взаємозв'язку понять, які цікавлять, власне, його. Зокрема, роздвоєність героїв співвідноситься із розривом статі, ідея цілісності особистості досягається шляхом відмови від земного евдемонізму і осягнення обличчя іншого у Богові. І насамперед, як зауважує В. П. Шестаков, праця Миколи Бердяєва «Світоспоглядання Достоевського. Любов» є проявом зв'язку філософської доктрини із живою художньою творчістю – у запропонованому випадку, літературою.

Зацікавлення філософа свободи – Миколи Бердяєва творчістю Федора Достоевського, як нам видається, зумовлене тим, що категорія свободи червоною ниткою зв'язує онтологічну проблематику кожного елемента творчого доробку російського письменника. Більше того, для обох репрезентантів російської культури свобода мислиться не як вибір, а саме як творення вибору. «Свобода є моєю незалежністю і визначенням моєї особистості зсередини, і свобода є моя творча сила, не вибір, поставлений переді мною добром і злом, а моє творення добра і зла» [19, с. 65], – зазначає екзистенційний мислитель в одній із своїх останніх праць – «Самопізнання». Книга є своєрідним завершенням творчого спадку Миколи Бердяєва, та присвячена його рефлексії над прожитим. Свобода для філософа є первинним буттям: «Своєрідність мого філософського типу перш за все у тому, що я клав в основу філософії не буття, а свободу» [19, с. 64]. Безкомпромісне відторгнення роду у філософії релігійного мислителя пов'язане перш за все із властивістю роду поневолювати особистість. Істинна любов здійснює антагонічну дію – любить свободу. Проте, коли любов є ще незрілою, вона теж має здатність поневолювати: цінність любові тільки тоді не поневолює, коли з'єднана із цінністю свободи. В одній із останніх робіт щодо тематики та

проблематики еросу, Микола Бердяєв зауважує: «Інколи мені здавалось, що я любив не стільки любов, скільки свободу. Справжня любов – рідкісна квітка. Мене полонила жертва любов'ю в ім'я свободи, як полонила і свобода до самої любові» [19, с. 90]. Філософ засуджував і критично виступав проти будь-якого поневолення любові родовою стихією, але, разом з тим, він стверджував про жертву любові щодо свободи. Безперечно, у цьому контексті латентно присутня диференціація Миколою Бердяєвим любові на ерос та агапе чи карітас, про що суттєвіше буде зазначено у наступному розділі дисертаційної роботи.

У праці «Про рабство і свободу людини» автор приходять до двоякого розуміння жаху любові: соціального і метафізичного. Соціальний жах пов'язаний із неможливістю існування любові у суспільному оприлюдненні, а метафізичний – внутрішній трагізм любові як неможливість існування в об'єктивованому світі. Звідси два вектори філософії любові Миколи Бердяєва: соціальний та метафізичний. Філософ будує двояку концепцію любові: для цього світу і світу трансцендентного. Стверджуючи, що насправді існує один світ, екзистенційний мислитель здійснює спробу подолання дуалізму, утвердження якого містить рання творчість Миколи Бердяєва. Розгляд подружніх відносин, філософський аналіз природи сексуального акту та феномену дроблення любові через фетишизм, шляхи звільнення від поневолення родом – елементи соціальної концепції. Констатуючи знецінення моральних орієнтирів, зокрема, знецінення любові та її вульгаризацію крізь призму розбещення у ХХ столітті, його констатація стала визначальною і для ХХІ століття, що засвідчує книга Паскаля Брюкнера – «Парадокс любові». Основними ідеями творчої роботи французького письменника та філософа стали: сексуальна свобода, критика маскулінізації жінки у фемінізмі, яка властива і творчості російського екзистенціаліста, а також категорія еротичного в історичному контексті. Адепта вольтеріанського моралізму та Просвітництва, як іменують Паскаля Брюкнера, можна критикувати за надмірну соціалізацію любові, що зумовлена розкріпаченням моралі та розширенням ринку зваби. Проте, критика безпідставна, якщо автор репрезентує дійсність. Метафізичний вимір любові у ХХІ столітті знівелювала родова стихія. Поява

книги «Парадокс любові» є тому яскравим підтвердженням. Трактатування природи любові у «Темні віки» знову стало актуальним: аксіологічне значення феномену любові, як і його метафізична природа, зазвичай мислиться лише у контексті релігійної любові, або у контексті любові до Батьківщини. Кохання зводиться до статевого потягу та фізичної насолоди. У кращому випадку любов набуває форми «раціонального шлюбу». Споживацтво як спосіб існування, що є характерним явищем для сьогодення, мислить Іншого як «Воно», а відтак, знівельовує будь-який прояв любові.

Метафізична концепція любові Миколи Бердяєва ґрунтується на ідеї андрогіна. У цьому аспекті розкривається трагічність буття любові в об'єктивованому світі, що зумовлена космічним походженням любові. У дисертаційній роботі вже вище зазначалось, що саме цей момент становить суть розходження Миколи Бердяєва з Володимиром Соловйовим у розумінні природи любові. У праці «Смисл творчості» екзистенційний мислитель зауважує: «Природа любові космічна, надіндивідуальна» [21, с. 123]. Вона є «нетутешньою квіткою», послуговуючись визначенням Миколи Бердяєва. Любов вводить через андрогінний образ у космічну ієрархію тих, хто був розділений. На теоретичному рівні вчення про стать з'єднує дві концепції – соціальну і метафізичну, в єдиний проект досягнення єдності з Іншим у Богові: «У Богові зустрічається люблячий з улюбленим, у Богові бачить улюблене обличчя» [21, с. 137]. Але на практичному – це унеможлиблюється, про що і наголошує у своїх пізніх роботах екзистенційний мислитель. «Справжня любов, яка завжди була рідкісною квіткою, агонізує і зникає із світу, світ став надто низьким для неї» [15, с. 194].

Представник філософії діалогу – Мартін Бубер, стверджує, що любов потребує Одкровення, а Одкровення, будучи посланням і покликанням, потребує того, до кого воно звернене. Микола Бердяєв солідарний з єврейським мислителем, визначаючи любов як покликання. А відтак, людина повинна бути готовою почути поклик любові і відгукнутися на нього. Відреченість від цього об'єктивованого світу, аскетичний спосіб життя та набуття відчуття своєї статі – це не достатня відповідь на звернення. «Через життя статі ніколи по-справжньому

не досягається цілісність людини. Стать потребує виходу людини і з самої себе, виходу до іншого» [19, с. 60]. Істинна статева любов, що є шляхом, через який кожна людина відкриває у собі буття людини-андрогіна, є таємницею двох. Без категорії Іншого філософія любові Миколи Бердяєва беззмістовна. Безперечно, релігійний мислитель здійснює диференціацію різних видів любові: материнська любов, любов до Батьківщини, любов до ближнього, але будь-яка любов виходить і з свого першоджерела – статевої любові, яка є найвищою, оскільки преображує буття людини і є шляхом становлення андрогіна. Будучи представником персоналістських ідей, Микола Бердяєв висловлює думку, згідно з якою любов до Батьківщини теж персоніфікується. У любові до Бога відкривається обличчя улюбленого. Бенедикт XVI у своїй енцикліці «Бог є любов» стверджує, що у милосерді до свого ближнього, чи то, згідно з термінологією філософії діалогу, Іншого, ми здійснюємось самі. Милосердя є максимою спільності та відкритості «Я» перед «Ти». Визначаючи таїнство любові як творче одкровення людини, Микола Бердяєв вже цим стверджує про Іншого – того, до кого звернене це відкриття любові. Інший є неповторним буттям, за якого «Я» набуває себе у любові. А відтак, приналежність ідей філософії любові російського екзистенціаліста до філософії діалогу очевидна. Інший мислиться двояко, як і у філософській концепції Мігеля де Унамуну: як представник протилежної статі, або як Особистість трансцендентного порядку – Бог. Любов є творчим розкриттям іншого обличчя та його сприйняттям у всій глибині його неповторного буття.

Висновок до розділу 3

Розглянувши філософські концепції любові Жана-Поля Сартра та Габріеля Марселя, ми приходимо до висновку, що існує антагонізм між контекстуальними полями розуміння феномену любові цих двох мислителів. Представник атеїстичного екзистенціалізму ототожнює сексуальний потяг з любов'ю, обґрунтовуючи процес оволодіння Іншим. Категорія Іншого у філософії Жана-Поля Сартра репрезентує світ «не-Я» – простір особистісної свободи, що є об'єктом любовного зваблення. Утвердження Іншим онтологічного статусу «Я», а також визнання «Я» як цінності Іншим, що у свободі своїй віддає свою свободу улюбленому «Я», – мета любові, згідно з французьким екзистенціалістом, автором «Буття і ніщо». Досліджено, що у своїй концепції любові Жан-Поль Сартр показує певну конфліктність, а саме: той, хто любить, є одночасно і тим, кого люблять, та навпаки – той, кого люблять, є і тим, хто любить, а відтак, кожний із них є полоненим іншого. Отже, любов за Сартром є певним проектом, за яким той хто любить, змушує любити того, кого він любить. Вона є віддзеркаленням у Іншому самого себе, себе з єдиним бажанням – бути любимим. Відносини між людьми, які люблять один одного, набувають або форми «садизму» або форми «мазохізму», згідно з якими завжди має місце той, хто поневолює і той, кого поневолюють. Без ідеї трансцендентної сутності, любовні відносини часто будуються за принципом вседозволеності та особистого егоїзму, за яких любов стає неможливою. Концепція любові французького екзистенціаліста доволі суперечлива у своїй побудові любовних відносин «Я» та Іншого, і залишає багато невирішених проблем з приводу цієї тематики, зокрема, філософ не досліджує духовний аспект феномену любові, зводячи його до біологічних та соціальних чинників. Очевидним є висновок, що Жан-Поль Сартр мислить любов виключно у зв'язку з людською екзистенцією, знівельовуючи будь-яке припущення окремого онтологічного статусу любові.

Логічним підсумком є те, що поняття «володіння Іншим» утверджує відмінність між розумінням суті любові в представника атеїстичного екзистенціалізму та представника теїстичного екзистенціалізму – Габріелем

Марселем. Християнський мислитель, здійснюючи розрізнення між автоцентричною любов'ю, спрямованою на володіння Іншим заради себе, і жертвовною любов'ю, що дарує себе Іншому, критично виступає проти поневолення свободи улюбленого. Особистісна свобода мислиться автором книги «Бути і мати» як умова виникнення любові. Габріель Марсель, на відміну від Жана-Поля Сартра, надає любові окремого онтологічного буття, визначаючи любов як те, що діється між «Я» і «Ти» «людського порогу». Звідси, доведена спорідненість французького релігійного мислителя з ідеями Мартіна Бубера. Феномен любові Габріель Марсель розглядає крізь призму філософії діалогу, обґрунтовуючи онтологічне становлення «Воно» як «Я» і «Ти». Рефлектуючи над любовною тематикою, представник теїстичного екзистенціалізму пов'язує з нею ідею «особистісного безсмертя». Отже, таким чином Габріель Марсель ставить людську екзистенцію у залежність з феноменом любові: чим більше людина віддасть у цьому світі любові Іншому, що пам'ятатиме про неї, тим реальнішим буде її існування у невидимому світі. Відтак, досліджено, що категорія зустрічі за таких обставин набуває значення міжвимірною феномену, який засвідчує наявність позамовного діалогу. Отже, формою буття «невидимого Іншого» є присутність, що уможлиблюється завдяки любові. Логічно правильним буде висновок, що концепція любові Габріеля Марселя є спробою онтологічно-екзистенційного проекту, що ґрунтується на ірраціональних засобах осягнення дійсності. Зокрема, на вірі, що характерно для релігійного мислителя. Бога Габріель Марсель також визначає як «Ти», лише трансцендентного порядку, а відтак, любов стає єдиною можливим способом відповіді.

Російський представник релігійного екзистенціалізму – Микола Бердяєв, як і Габріель Марсель, визначаючи людську екзистенцію через феномен любові, надає любові окремого онтологічного значення. Вона є способом, з допомогою якого долається метафізичний розрив статі і набувається буття андрогіна. Виявлено, що саме статєва любов – любов між жінкою та чоловіком, яка є єднанням двох в одне неподільне цілісне буття, є істинним шляхом до божественного світу. Отже, без категорії Іншого, що завжди репрезентує протилежну стать, проект досягнення

цілісності індивідуальності, як і феномен любові, у філософській концепції Миколи Бердяєва втрапить сенс. Соціальній формі сім'ї філософ протиставляє таїнство метафізичного шлюбу, за якого набувається премудрість Бога – діва Софія. Доведено, що Микола Бердяєв утверджує антагонізм любові особистісної і любові родової, репрезентуючи танатологічну проблематику людської екзистенції. Персоналістські ідеї філософа репрезентують діалогічну природу любові, що є єднанням «Я» і «Ти», внаслідок набуття «особистісного обличчя» і бачення його в іншому. Звідси здійснена диференціація між «безликим» Еросом Платона і «ликом» Ероса Миколи Бердяєва.

Дослідження любовної тематики у творчості екзистенційного мислителя зумовлюють такий висновок: любов мислиться філософом як єдиний шлях досягнення трансцендентного, проте трагізм любові у цьому світі детермінований самою екзистенцією людини. Микола Бердяєв створив багатогранну концепцію любові, яка відкриває чимало напрямів для дослідження феномену любові, але головною його заслугою є те, що він визначив шлях любові, як не лише шлях до себе, але й до іншого, яким у релігійній любові є Бог.

Зміст цього розділу висвітлено у публікаціях автора [92, 97].

РОЗДІЛ 4

ФЕНОМЕН ЛЮБОВІ ДО БОГА В ЕКЗИСТЕНЦІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ

4.1. Два образи любові у релігійному вимірі: філософська рефлексія Сьорена К'єркегора та Франца фон Баадера

Християнська традиція у своїх філософських рефлексіях над феноменом любові, як зауважує Вселенський Архієрей Бенедикт XVI, наголошує на двох образах любові: Божому та людському. Виокремлення цих двох образів порушує екзистенційне осердя любові: людський образ любові – екзистенція людини у любові; а Божий образ любові становить саму екзистенцію любові, оскільки Бог є любов. Відтак, суть християнства у тому, що воно є релігією любові. Безперечно, історія християнської любові – низхідної агапе чи карітас, наповнена моментами неприйняття пристрасного еросу, а то й засудження статевої любові між чоловіком та жінкою. Яскравим прикладом такого контраверсійного трактування феномену любові християнською доктриною є середньовічна історія кохання П'єра Абеляра та Елоїзи. Проте, саме Бог християнства настільки сильно полюбив людство, що викупив його смертю Свого Сина. Діва Марія, матір страченого людьми Ісуса Христа, стає милосердною заступницею людей. Християнська любов унікальна і її унікальність полягає в її особистісному характері та милосерді. До цього твердження апелював і засвідчував його як «данський Сократ» Сьорен К'єркегор, так і німецький богослов та філософ Франц-Ксавер фон Баадер.

Творчість Сьорена К'єркегора привертає до себе значну увагу як богословських, так і філософських досліджень. Будучи невизнаним та неприйнятим сучасниками, що бачили у ньому виключно блискучого стиліста та пристрасного полеміста із офіційною данською церквою, філософ стає майже культовою постаттю для наступного покоління мислителів. Безглуздим видається прогнозування того, яким увійде у наступні століття історії філософської думки

«данський Сократ»: мислителем проти течії, іронічним етиком, еротичним невротиком, самотнім блукачем екзистенційних тернів, але безсумнівним є одне – таємниця цього самотнього залишається потенційною для майбутнього. «Далекоглядне прогнозування не тримає собі за мету прагнення збільшити масштаб популяризації дослідження суперечливої особистості філософа. Скоріше, навпаки: ствердження неможливості дослідження, за якого його твори стають ключем реципієнта до самого себе з урахуванням присутності Сьорена К'єркегора» [94, с. 105]. Сповідуючи принцип, згідно з яким екзистенційні істини не можна повідомляти прямо, «нащадок Гамлета», як його іменує Гаральд Геффідінг, залишає функцію творення смислу за читачем. Проте, у кожному творі, що належить перу «данського Сократа», рефлексивна грань автора не перетворюється на тінь власних псевдонімів, як і не знівельовується постаттю творця яскравого стилю – за текстом завжди стоїть той, хто піддається напруженій рефлексії. У контексті філософської, як і літературної творчості Сьорена К'єркегора, видаються влучними слова філософа життя Фрідріха Ніцше з праці «Так казав Заратустра»: «Із всього написаного люблю я лише те, що пишеться своєю кров'ю. Пиши кров'ю, і ти дізнаєшся, що кров є дух» [126]. К'єркегорівська рефлексія «пустила кров», засвідчивши дух, через який «данський Сократ» увінчав екзистенціалізм мовчанням Авраама. Шлях трьох стадій – естетичної, етичної та релігійної відбивається у містичний досвід самотнього через феномен Авраамового мовчання.

«Паскалевий амулет віри в Бога Авраама, Ісаака і Якова, а не бога філософів, стає тією максимою, тим знаменом, під яким розпочинає Сьорен К'єркегор свій шлях релігійного мислителя» [94, с. 106]. На шляху до Бога «цей самотній» зупиняється через неспроможність здійснити стрибок в абсурдній вірі, залишаючись яскравим репрезентантом етичної стадії, приналежність до якої він сам й констатує. Вільний у своїх міркуваннях та світоглядних установах релігійного характеру, вступаючи у бурхливі полеміки щодо релігійної тематики, Сьорен К'єркегор висловлюється доволі критично проти представників офіційних кіл данської протестантської церкви. «Данський Сократ» вступає у конфлікт

навіть із єпископом Якобом Мюнстером, який спочатку ставився доволі прихильно до філософа. Відкрито виступаючи проти «державної церкви», Сьорен К'єркегор випускає протягом кількох років журнал «Миттєвість», де друкує серію критичних памфлетів, у яких релігійну проблематику ставить «подекуди ребром». Багатомісячний непримиренний диспут «данського Сократа» із правителями Євангелічно-лютеранської церкви Данії в копенгагенських газетах не міг залишитись непоміченим данським суспільством, а тому отримав великий культурно-історичний резонанс. «К'єркегор відмовився від останнього причастя, надгробну промову і проповідь на його похоронах читав його старший брат – Петер Христіан» [167, с. 9].

У контексті дослідження феномену любові до Бога у філософсько-літературній творчості Сьорена К'єркегора первинним джерелом є його богословський трактат «Страх і тремтіння». Один із перших, ще юнацький твір релігійного мислителя, був підписаний псевдонімом – Йоганнес де Сіленціо, який «данський Сократ» запозичив із казки братів Грімм «Вірний слуга». Псевдонім має безпосереднє відношення до інтенції трактату, що виводиться із дослідження феномену мовчання Авраама. Варто зауважити, що Сьорен К'єркегор визначав мовчання як велике мистецтво, якому потрібно старанно навчатись, оскільки в істинному мовчанні людина може наблизитись до Бога. Очевидно, що бути мовчазним як мовчазлива природа – не є важким завданням, але бути мовчазливим перед Богом у кожний момент часу потребує максимальної зібраності уваги, що дається нелегко. Йоганнес де Сіленціо чи Йоганнес Мовчазний є персонажем казки, згідно із сюжетом якої він попереджає короля про три небезпеки, усвідомлюючи, що за свій вчинок отримає кару – перетворення на камінь. Згодом Йоганнесу повертають життя, принісши у жертву заради нього трьох синів королівської знаті. Казка закінчується тим, що після свого воскресіння Йоганнес Мовчазний теж повертає їм їхнє життя. «І тема вірного служіння, і тема жертви, і тема мовчання – всі вони по-своєму переплітаються у творі «Страх і тремтіння»» [167, с. 10].

Центральною постаттю богословського трактату є біблійний персонаж

Авраам, якого Сьорен К'єркегор іменує «лицарем віри». Згідно із вимогою Господа він повинен принести в жертву свого улюбленого сина Ісаака, на що і зважається. Дослідник творчого доробку та життєвого шляху «данського Сократа» Андрій Дахній стверджує: «Почувши вимогу Ягве – умертвити свого сина Ісаака, принести останнього в жертву всемогутньому Богові, – він беззастережно підкоряється. Власне, ось ця беззастережність, ось ця абсолютна відданість, це безсловесне упокорення і роблять Авраама *отцем віри*, роблять його тим, ким врешті-решт є для всіх нас, з чим ми його асоціюємо» [54, с. 253]. Біблійний персонаж «Авраам як «лицар віри» відрізняється від інших героїв духу не тим, що він стає на шлях самовідречення, адже, як зауважує Сьорен К'єркегор, це лише початковий етап на шляху до істинної віри – етап, на який здатний і «лицар самовідречення», який готовий принести в жертву все, заради безконечного абсолюту. Сила Авраама полягає у його впевненості в набутті Ісаака силою абсурду в цьому житті» [94, с. 106]. «Лицар віри» не має сумніву у тому, що не тільки він перебуває у безконечному відношенні до Бога, але й Бог турбується про конечність його любові та життя. На релігійній стадії демонструється невіддільність феномену любові Авраама від його абсурдної віри. Феномен віри «у самій своїй суті потребує інструменту парадоксу, який незмінно виникає при дотику вічного буття до часового існування людини» [167, с. 11]. Рух віри Сьорен К'єркегор якраз і визначає як підпорядкування вимогам божественної любові. «Нічого поверхнево-людського при цьому не залишається, оскільки Богу потрібна ця любов цілковито, без остатку» [94, с. 107].

Богословський трактат «Страх і тремтіння» репрезентує напружену рефлексію Сьорена К'єркегора над стрибком Авраама від етичної стадії на релігійну. В основу стрибка покладена абсурдна віра, феномен якої, про що неодноразово наголошував філософ, він не здатний пізнати, а через це залишається представником етичної стадії. Релігійна стадія стала однією із провідних тем напруженої рефлексії К'єркегора-етика, а разом з тим, концептуальною лабораторією дослідження феномену любові, оскільки, згідно із філософом, істинна любов-повторення є можливою виключно на релігійній стадії.

У контексті проведення демаркаційної лінії між етичною та релігійною стадіями, Сьорен К'єркегор висуває ідею «телеологічного усунення етичного», що є тимчасовою зупинкою дії звичайних етичних законів. «Телеологічне усунення етичного» забезпечує збереження недоторканності особистих відносин індивіда з Господом. Закинутий у метафізичну прірву відчаю, Авраам не втрачає віри, що Бог не забере життя Ісаака, та здійснює акт парадоксальної віри – «акт, який зберігає протиріччя у всій їх гостроті, але вже всередині єдино вагомому жесту, що спасає: чудесного «повторення» Ісаакового життя» [108, с. 15]. Відтак, можна констатувати момент істинного повторення. «Авраам, внаслідок повторення, здійснює коловий рух: вирушаючи із даної, визначеної точки, перебуваючи у відношенні з Богом, досягає відчаю і здійснює самовідречення, а з допомогою парадоксальної віри здійснює стрибок, повертаючись у дану, визначену точку. Визначена точка не змінюється, повторення відбувається, але індивід, який зробив трансцендентальний рух людської екзистенції, повертається іншим. Визначеною точкою, від якої розпочинає свій трансцендентний рух Авраам і до якої він повертається, є Ісаак: відбувається втрата і набуття Ісаака Авраамом. Ісаак залишається незмінним, тоді як Авраам стає «лицарем віри» » [94, с. 107].

Здійснюючи інтерпретацію висловленого міркування про два образи любові на початку цього підрозділу, варто зазначити, що людський образ любові у богословському трактаті «Страх і тремтіння» репрезентують два персонажі – Авраам та Ісаак. Проте, незважаючи на яскраво виявлену мовчазливість Ісаака, що полягає у цілковитій смиренності перед Авраамом та у довірі до нього, представником істинної любові-повторення є лише «лицар віри». Визначальним фактором цього є феномен повторення. Авраам прожив істинне повторення, а відтак, для нього відкрилась істинна любов. В одній із складових частин трактату «Страх і тремтіння», а саме у «Похвальній промові Авраама», Сьорен К'єркегор зазначає, що у цьому світі кожна людська екзистенція була великою своїм особливим чином і залежно від величини того, що вона любила. «Адже той, хто любив самого себе, став великим через себе, і той, хто любив інших людей, став великим через свою відданість, але той, хто любив Бога, став найвеличнішим з

усіх» [108, с. 29]. Зазначене міркування яскраво демонструє, що найвищим проявом людського образу любові, згідно з «данським Сократом», є любов людини до Бога. І навіть радикальніше: істинна любов можлива лише у формі любові до Бога. Цікаву думку висловлює дослідник феномену любові Еріх Фромм, згідно з яким, оскільки людина не може бути «трошки мертвою» чи «трошки живою», вона й не може трошки любити і трошки не любити, оскільки єдиною ознакою любові є поняття «любити»: людина любить. «Любов до Бога не має вимірювальної одиниці: людина або має любов до Бога, або не має її. Вищої, більшої любові, ніж любов до Бога – немає, а менша – не є істинною любов'ю» [94, с. 108].

Феномен істинної любові «лицаря віри» – Авраама слід розглядати у контексті двох векторів: направленість любові на Бога та направленість любові до сина Ісаака. «Внаслідок здійснення Авраамом стрибка на релігійну стадію, любов до сина, через любов до Бога, констатується як істинна любов» [94, с. 108]. Важливим видається той момент, що причиною самовідречення, як і здійснення стрибка від етичної до релігійної стадії, є сама любов. Висловлювання: «В Авраама був тільки один син – той, якого він любив» [108, с. 33], – характеризується кількарразовим повторенням у трактаті «Страх і тремтіння». Відсутність любові у Авраама до Ісаака знівельовує визначення вимоги Бога як випробування та унеможлиблює здійснення Авраамом трансцендентного руху людської екзистенції. «Відчай не мав би тієї причини, яка б привела батька до самовідречення; без любові до Бога, мовчання Авраама втратило б свій містичний смисл, а стрибок – втратив би для Авраама свою потенційність» [94, с. 108]. Невіддільним супутником істинної любові є віра – «якраз такий парадокс, згідно з яким одиничний індивід стоїть вище всезагального, одиничний виправданий перед всезагальним, не підпорядковується йому» [108, с. 69]. Саме феномен віри набуває значення парадоксу, за якого одиничний індивід одиничний стоїть в абсолютному відношенні з абсолютним – Богом. «Той, хто любить Бога без віри, рефлектує про самого себе, тоді як той, хто любить Бога віруючи, рефлектує про Бога» [108, с. 48]. Відтак, очевидним видається той факт, що феномен віри є

недосяжним на естетичній стадії.

Важливо зауважити, що до сфери невияшеного потрапляє один цікавий момент: любов «лицаря віри» до свого сина є істинною, адже Авраам здійснює стрибок і досягає релігійної стадії, якій характерна саме істинна любов. Згідно з цим, виникають сумніви коли саме Авраам здійснює стрибок, оскільки Сьорен К'єркегор неодноразово констатує у тексті, що Авраам любить Ісаака і до того часу, у якому піднімає ніж над тілом сина. «Сумнівною здається думка, згідно з якою Авраам веде Ісаака на гору, не люблячи його, не люблячи Бога. Навіть більше того: віруючи в Бога, рефлектує про нього, але не любить його» [94, с. 108]. «Данський Сократ» не залишає міркування відкритими: Авраам любить Бога. «Любов до Бога може розбудити лицаря віри, який надасть своїй любові до ближнього вираження, абсолютно протилежне тому, чого з етичної точки зору потребує від нього обов'язок» [108, с. 84]. Якби це не було істинним, то, згідно з релігійним мислителем, віра перетворилась би на спокусу, якій піддався Авраам і загинув. Як демонструє Сьорен К'єркегор, абсолютний обов'язок може відкрити перед «лицарем віри» етичні межі та заборони, але не до відмови від любові. Варто зауважити, що Микола Бердяєв стверджує ідею, згідно з якою людина повинна відмовитися від любові в ім'я свого абсолютного обов'язку – свободи. Авраам Сьорена К'єркегора «повинен любити Ісаака всією душею; і коли Бог потребує його, він повинен, наскільки це можливо, любити Ісаака ще сильніше, і тільки тоді він зможе принести його в жертву; адже саме ця любов до Ісаака, є тим, що, будучи парадоксальною протилежністю його любові до Бога, перетворює його вчинок на жертву» [94, с. 89]. Авраам зможе запропонувати свого улюбленого сина як жертву лише тоді, коли зможе досягнути такого стану, за якого його вчинок встане у відношення абсолютної суперечності з його почуттями.

Розрізнення та розмежування двох векторів любові «лицаря віри» демонструє їхній взаємозв'язок: любов до Ісаака впливає із любові до Бога, і навпаки. Проте, вчинок Авраама засвідчує також протилежність цих векторів. «Любов до сина зумовлює абсурдність «через» віру, а любов до Бога, зумовлює абсурдність

«у» вірі. Авраам через свою любов до сина не втрачає зв'язку із своїм сином, а внаслідок любові до Бога не втрачає зв'язку з Богом. Утворюється певне своєрідне метафізичне коло (мандала), з'єднане проявом любові не лише батька до сина, але й сина до батька, та Бога до Авраама, як і Авраама до Бога» [94, с. 108]. Проте, доцільно зазначити, що у філософському творі «Повторення» Сьорен К'єркегор стверджує про необхідність моменту повторення у коловому русі індивідуальності, за якого вона здійснює свій трансцендентний рух вперед. Осердям батьківської любові є метафізика «належності», тоді як в основі любові до Бога закладена метафізика віри. Як зауважує філософ, без віри в Бога, люблячи його, ми рефлектуємо над собою. Відтак, «віра – це вища пристрасть у людині» [108, с. 139].

Виходячи із екзистенційних постулатів, варто погодитись із «данським Сократом» у тому, що ми можемо лише філігранно конструювати у своїх рефлексіях шлях Авраама, міркувати над кожним його кроком та піддавати філософському аналізу його вчинки. Існує ймовірність розуміння Авраама, але зуміти відчувати та прожити те, що відчув та прожив він – ні. «Не може бути другого Авраама: Авраам вже відбувся» [94, с. 108]. І він залишився вірним своїй любові. «Тому, хто любить Бога, як зауважує Сьорен К'єркегор, не потрібні ніякі сльози, ніяке захоплення, він забуває свої страждання у любові. Індивід здійснює рух віри через себе самого, набуваючи при цьому якраз себе самого у своєму вічному русі, в блаженній згоді із любов'ю до вічного суцього» [94, с. 108]. Очевидно, що релігійна любов, згідно з Сьореном К'єркегором, відмінна у своїй природі від естетичної любові, оскільки ґрунтується на містичності, а не на чуттєвості. «Коренем» релігійної любові є дія, спрямована на трансцендентне. «Данський Сократ» піддає філософському розгляду саме людський образ любові, досліджуючи його, що засвідчує постать біблійного персонажа Авраама у направленості на трансцендентне й людське.

Два образи любові – Божий та людський закладають діалогічний характер любові, за якого людина не залишається інертним атомом, а діючою особистістю. «Оскільки Бог першим полубив нас, наша любов відтепер є не просто заповіддю,

а відповіддю на дар любові, з якою звертається до нас Бог» [35, с. 6]. Людина має дати свою відповідь на Божу любов, але відповісти може лише той, хто є. Лише той, хто є особистістю, як зауважує Франц Розенцвайг та Мартін Бубер, може сказати «Я є». «Данський Сократ» – Сьорен К'єркегор, співзвучно з Францом Розенцвайгом, вважали такою особистістю Авраама, який на Господнє «Де ти?» відповідає своє ствердне «Я тут». Саме Авраам здатний почути поклик Бога, відповісти йому і нести відповідальність за свою відповідь. Авраам засвідчує через свою любов до сина, любов до Бога. Як і Бог, Авраам здатний принести любов у жертву заради любові. І саме сильна, як смерть, любов, послуговуючись визначенням Майстра Екгарта, повертає Аврааму сина.

Так як Божий образ любові потребує від людського образу любові особистісного характеру, людина потребує особистісного поклику до любові, щоб відповісти на нього. Як зауважує Бенедикт XVI, любов Бога є особистісна – любов вибору: Бог обрав Ізраїль і любить його, маючи план зцілення для всього людства. Але любов Бога настільки сильна та велика, що він у любові своїй звертається до кожного, вибираючи кожного, проте, не кожний спроможний йому відповісти. Так як не можна любити половиною серця, а тільки усім серцем, про що вже зауважувалось вище у тексті дисертаційного дослідження, так само, на чому наголошує Еріх Фромм та Мігель де Унамуну, не можна любити когось одного, не люблячи інших. Особистісний характер любові засвідчує любов особистості до того, у кому вона любитиме увесь світ. Завдяки любові до Бога, у Бозі ми можемо любити незнайомих чи ненависних нам людей. Завдяки любові до Бога, людське серце здатне до прощення, покаяння та милосердя. Лише той, хто є, хто є присутнім, притомним до свого буття, може покаятись та любити.

Цільну та знакову для свого часу концепцію любові запропонував попередник Сьорена К'єркегора, німецький філософ і репрезентант філософського романтизму – Бенедикт Франц-Ксавер фон Баадер. Мислитель німецької філософії доби ідеалізму здійснив вагомий вплив на формування ідеї андрогінної статі у філософії любові Миколи Бердяєва. Тематику жертвності у любові, що є близькою данському «нащадку Гамлета», Франц Ксавер фон Баадер розкриває на

сторінках свого відомого твору «Сорок тез релігійної еротики». Проте, згідно із німецьким мислителем, жертву в ім'я любові, на відміну від к'єркегорівського сюжету, приносить саме Господь: «людина, як говорить Сен-Мартен, хотіла бути людиною без Бога, але Бог не хотів бути Богом без людини» [6, с. 143]. Особистісна любов – велике полум'я християнської любові агапе. Агапе, на відміну від пристрасного висхідного еросу, – любов нисхідна, сонце, що заходить і гріє, не обпікаючи. Принцип агапе у Божому образі любові закладений у першій тезі релігійної еротики Франца Баадера: «(Бог) мусив позбутись Своєї величі для того, щоб ми могли охопити і витримати Його допомогу в нашій немочі та згіршеності. Лише любов може досягнути і лише вона здатна на цю жертву» [6, с. 144]. Бог як любов і Бог, який Сам любить, сходить до людини, щоб вона могла любити Його. У певному сенсі, Бог віддає людині Себе, що є виявом агапе у Божому образі любові. Франц Ксавер фон Баадер утверджує низхідний характер Божої любові. Лише істинна любов спроможна принести себе в жертву.

Згідно із концепцією любові німецького філософа, цей великий дар любові від Бога здатна прийняти не кожна людина, а відтак, Бог, «хоча Сам є любов'ю» [6, с. 145], може любити дуже мало людей. Для того, щоб людина змогла прийняти Бога, прийняти від Нього дар любові, має увірувати в Нього, віддати Йому себе, довіритись Йому. Відтак, «любов потребує певного комунікативного зв'язку, за якого відбувається певна інтеракція: Бог не зможе віддати нам Себе до того часу, поки ми не увіруємо в Нього, не довіримося Йому. Коли ж ми довіримося Йому, віддамо Йому себе, Він стане нашим боржником» [94, с. 107]. Діалогічний тип любові потребує двостороннього відкриття, взаємності, що уможливлює зустріч двох люблячих. Той, хто не зустрів Бога, не може Його любити. Звідси випливає доцільність баадерівської тези: «...ніщо не гідне любові, як сама любов» [6, с. 145]. Визначення Бога як любові, здійснене німецьким філософом у душі християнської філософії, видається дуже важливим, оскільки утверджує людську здатність любити як безпосередній зв'язок людської екзистенції з Богом: як тільки людина починає любити – у ній з'являється Бог. Франц Баадер стверджує, що лише та особистість, яка любить Бога, може дозволити любити йому себе, а

відтак, він може любити дуже мало людей.

Бенедикт XVI, у своїй енцикліці «*Deus caritas est*», висловлює схожу думку до німецького богослова XIX століття: засадничим вибором життя християнина є віра в Бога. Згідно з Вселенським Архієреєм, цей вибір можна висловити такими словами: «Ми увірували в любов Бога» [35, с. 5]. Відтак, підкреслюється ірраціональний шлях осягнення любові, за якого любов не мислиться як хвороба (таке значення любові запропонувало XXI століття), а набуває значення феномену. Можна висловити навіть дещо радикальнішу думку: якщо Бог є любов, то любов набуває ноуменального значення – її не можна пізнати, але можна увірувати в неї. «Віра, яка бачить любов Господа у пронизаному серці Ісуса на хресті, дає початок любові» [35, с. 49].

Людський образ любові має два вектори: до Бога та до людини. Людина, буттюючи у любові, може віддавати себе як Богові, так і іншій людині. Франц Ксавер фон Баадер стверджує: «Тільки той, хто має себе, може себе давати; і лише такого можна отримати; того ж, хто не має себе або втратив, просто беруть і не дякують йому за це» [6, с. 148]. Прослідковується певна співзвучність із постулатами філософії діалогу. Послуговуючись термінологією останньої, відносини у яких не отримують чи приймають, а беруть, визначаються як відносини «Я-Воно». Людина стає за таких умов річчю, яка здатна до статевого потягу як інстинкту, але не до любові. Справа любові – справа неповторної індивідуальності, особистості, яка, згідно із Францом Баадером, спроможна у собі відтворити первісний андрогінний образ Бога. Сутність любові німецький богослов бачить якраз у процесі такого відтворення. Відтворюється андрогін через християнське подружжя. «Сорок тез релігійної еротики» демонструють цікаві рефлексії Франца Баадера в контексті кохання, у якому релігійний мислитель не вбачає гріховності, знівельовуючи її, надаючи любові між чоловіком і жінкою містичного значення. Кохання, яке є зрілою любов'ю, що обирає лише цю особу і назавжди, має ексклюзивний характер. Як влучно стверджує Бенедикт XVI: «Образові монотеїстичного Бога відповідає моногамне одруження» [35, с. 19]. Одруження має бути виявом безповоротної любові, яка знайшла того, кому

призначена. Відтак, ідея Франца Баадера щодо андрогіна у цьому контексті цілком корелюється із християнським ученням: кожна людина має поєднатись в одне ціле у вінчанні і з своєю другою половинкою, якій присягне на вічність. Двоє стають одним, відтворюючи первісний андрогінний образ Бога у людині, де і живе та діє Бог, згідно з німецьким богословом XIX століття.

Використовуючи метафору квітки, Франц Баадер вводить у любовну проблематику такі етичні категорії, як прощення та співчуття: «І коли квітка любові все ж сходить без сліз, то вона не зможе вкоренитись без цієї роси» [6, с. 151]. Серце, що кохає, здатне зрозуміти та пробачити тому серцю, яке йому кається, щиро сповідається. Щоб кохання не згасло, двоє, що кохають, мають внаслідок власного особистісного внеску підтримати полум'я кохання, знищивши у ньому все минуше та смертне. Згідно із Баадером, знищення у коханні минушого та смертного відбувається внаслідок знищення невірності та зрадливості, навіть у формі потенції. Людина має встояти у спокусі і залишитися вірною своїй любові. Кожне нове кохання, як зауважує філософ любові, схоже на беззахисне вразливе немовля, яке потребує турботи та старанного догляду. Якщо людина не спроможна зберегти свій дар любові, не вміє віддавати себе Іншому, то вона й не здатна отримати любов. Варто зауважити, що зрада не є кінцевим етапом відносин, оскільки любов, як було вище сказано, прощає тому, хто кається та щиро їй сповідається.

У творі «Сорок тез релігійної еротики» автор розрізняє непримиренну та примиренну зраду, вводячи категорію примирення. Непримиренна зрада рухається у центральному напрямку, стаючи тотальністю, тоді як примиренна зрада здійснює коловий рух, з часом повертаючись до відновлення. Примирення міцніше пов'язує зіпсоване, зв'язуючи його «ниткою любові» ще нерозривніше, ніж до здійсненої зради. У людському образі любові, вектор якого направлений на людину, зрада стає тріщиною у подружніх відносинах між чоловіком та жінкою, приводячи до розірвання шлюбу. Людина, яка живе своїми бажаннями, легко піддається тілесній насолоді та мінливим втіхам, здатна до зради, перебуває у відносинах «Я-Воно», а відтак, справжня любов, яка потребує особистості, за

таких відносин унеможлиблюється. І тільки зраджена «половина», маючи у серці справжню любов, яка здатна пробачити та зцілити розбите серце, стаючи на шлях примирення, скріплює цю тріщину. Велика любов, що пробачає, зцілює обох. Проте, примирення можливе лише за умови, що зражене серце прощає тому, хто покався. Безперечно, справжня любов настільки велика та сильна, що пробачає й тому, хто не усвідомлює своєї провини, але кається є оприсутненням, за якого любов знову набуває діалогічної форми: формується стосунок «Я-Ти». Тільки у стосунку «Я-Ти», як зауважує єврейський релігійний мислитель, представник юдейського хасидизму, Мартін Бубер, виникає справжній шлюб: «дві людини відкривають одна одній Ти» [29, с. 85]. Примирення є моментом відновлення не любові, а духовного стану самої людини, бо любов, попри свої латентні та актуальні стани, не перестає бути. Примирення є моментом особистісного вставання назустріч Іншому у любові, відкриття перед Іншим і приймання його.

У контексті образу людської любові слід зробити розрізнення між двома видами християнської любові: агапе та карітас. Обидва види любові поєднують такі етичні категорії, як «миłosердя» та «безкорисливість». Агапе є великим полум'ям християнської любові – милосердною, особистісною любов'ю. Карітас – милосердна християнська любов, яка направлена на все людство, практичне втілення соціального вчення Церкви, практичний вияв любові Граду Божого на землі, згідно з Августином Блаженным. В історії християнської любові має місце думка, що карітас – це єдність еросу та агапе, або освячений агапе ерос. Як зауважує у своїй енцикліці Бенедикт XVI, *caritas* є втіленням заповіді любові у церкві як «спільноті любові». Така любов не є законом, а заповіддю, яку висловлює той, хто сам любить. Бог дає людині свою любов, сходить до людини, приносячи в жертву заради людства Свого Сина, і якщо людина приймає Його любов, приймає цю велику жертву, то має відповісти Йому своєю любов'ю. Франц Баадер вказує на ідентичність любові та обов'язку, оскільки вони обоє вказують про зв'язок. Проте, зв'язок через обов'язок є одностороннім і невільним, на відміну від вільного, двостороннього зв'язку у любові. Двосторонність зв'язку у любові вказує на те, що любов потребує взаємності: Бог дає себе людині, бо

любить її; людина приймає любов Бога і віддає Йому свою любов, бо любить Його. Відтак, любов урівнює всіх – один із засадничих принципів християнської доктрини.

Приймаючи любов Бога, Його велику жертву заради неї, людина має взяти відповідальність на себе за Його любов та засвідчити Йому те, що вона гідна цієї любові. Піклування про ближнього свого, любов та прояв милосердя до людей, якраз і є втіленням карітас, втіленням заповіді любові. Німецько-єврейський філософ-діалогіст, представник традиційного юдаїзму, Франц Розенцвайг наголошує на тому, що любов є єдиною заповіддю, яка не може стати законом, оскільки закон потребує мовчазного скорення та дотримання, а любов – особистості, що називає себе та діє, любить. «Таке розрізнення любові-заповіді і закону філософ-діалогіст підкріплює темпоральністю: закон належить до Створення, яке було подією і залишилось у теперішньому лише як минуле, а любов належить до Одкровення і є подією, що приносить переживання тут і зараз, здійснюється тут і зараз. Саме у відношенні одкровення стоїть людина до Бога» [94, с. 108]. Таке трактування Франца Розенцвайга викликає певну аналогію з Іларіоном. У своєму творі «Слово про Закон і Благодать» Іларіон – Митрополит Київський, стверджує, що Старий Завіт є сповненням Закону, тоді як Новий Завіт – це сповнення Благодаті у постаті Ісуса Христа: хто увірував у возлюбленого Божого Сина, той прилучився до любові Господньої. Ісус Христос і є тією подією, яка принесла Одкровення Господнє для людини, Божу любов. У цьому контексті слід зауважити, що Августин Блаженний стверджував про присутність у латентній формі Нового Заповіту вже у Старому. Солідарний із цією думкою і Франц Розенцвайг, для якого Старий Завіт є «ґрунтом, у якому проростають зерна» Нового Завіту.

Крізь призму свідчення про Бога Франц Ксавер фон Баадер урівнює боголюблячого та богоненависника. Німецький філософ стверджує, що той, хто любить Бога, у щасті його прославляє та возвеличує, а в нещасті просить у нього допомоги та заступництва, тоді як той, що ненавидить Бога, у щасті нехтує ним, а в ситуації нещастя – проклинає. Проте, обоє свідчать про Господа. Важливим

моментом у трактуванні Баадером любові до Бога є ідентичність обов'язку і любові, яка проявляється через те, що вони обоє говорять про зв'язок. «Обов'язок підштовхує до зв'язку лише як проживаюча життя сила, супроти чого любов притягує як виповнююча та обживаюча сила» [6, с. 146]. Зв'язок, про який говорить обов'язок – односторонній, відповідно до цього і невільний. Зв'язок, про який говорить любов, стає різностороннім та вільним – сповненням закону, як сказано у Писанні. Така любов потребує вільної прихильності, бо того, хто ставиться неприхильно до нас, ми не можемо любити, що ще один раз підтверджує прихильність Бога до людини. Бог дає людині себе лише за умови, що він її любить. Аналогічно й людина може прийняти в Божому дарі Бога, якщо вона його любить. Відтак, відбувається містичне віднайдення люблячого люблячим і навпаки, з урахуванням того, що любов різносторонній зв'язок. Різносторонній зв'язок, за якого любов урівнює всіх: навіть Бог слугує тому, хто йому з приємністю та у щирості своїй служить.

Сьорен К'єркегор у заключній частині «Страху і трепету» висловлює думку, що тому, хто любить Бога, не потрібні ніякі сльози, ніяке захоплення, бо він забуває свої страждання у любові. Бенедикт Франц-Ксавер фон Баадер займає дещо відмінну позицію: «Коли квітка любові все ж сходить без сліз, то вона не зможе вкорінитись без цієї роси» [6, с. 151]. Подібно до концепції любові Мігеля де Унамуну, у якій централізується поняття «співстраждання», ми зустрічаємо «співчуття» у Баадера, в яке він вкорінює любов: саме у скруті ми пізнаємо обличчя друга чи коханого, звертаємось до Бога. «Без співчуття немає співраді» [6, с. 151]. А співчуваючи тому, хто щиро сповідається любові, кається перед нею, любов вибачає. Любов Бенедикта Франца-Ксавера фон Баадера йде шляхом християнської любові, яка вчить співчувати та прощати, яка не знає нічого іншого, крім себе самої – крім Бога. Бог є любов, яка готова прийняти в себе кожного, служити кожному, хто йде їй назустріч, а відтак, вона потребує від людини зусиль власного духу і власного серця. Не буде помилкою зауваження, що любов містить у собі момент еманациї: «Оскільки любов Бога сходить до людини, підіймаючи її до свого рівня, то у випадку людської любові

вона розгортається горизонтально, а у випадку любові до природи сходиться нижче, підіймаючи останню до свого рівня» [6, с. 155].

Важливого значення для Франца Баадера, при розгляді феномену любові, яка не виходить за межі релігійності, набуває поняття «примирення». Примирення міцніше пов'язує зіпсоване, зв'язуючи його ще нерозривніше, ніж до зради. Саме після падіння людини із Божого серця вийшла рятівна любов, яка розпочала справу примирення. Через цю любов, на думку філософа, почалось возз'єднання Бога із людиною, а через людину – возз'єднання Бога із світом. «Промінь Божої любові, або Ісус, перейшов у момент падіння відразу в Софію – справжню матрицю всіх першообразів, і в першообразі людини став людиною духа, оскільки від цього моменту розпочалось природне втілення у часі» [6, с. 157]. Через прощення і співчуття примирення веде до містерії, яка відбувається у грудях кожної людини, коли вона ще глибше входить у серце того, хто її зрадив. Відтак, поряд із примиренням, має місце і милосердя, прикладом якого слугує Боже серце. Зражене людиною внаслідок її падіння, Боже серце посилає їй свою любов, прагне допомогти їй віднайти себе, подолати розділеність, яка виникає у цьому різносторонньому зв'язку любові. Кров серця «дарує клей», який скріплює тріщини у любовному союзі, роблячи цей союз ще міцнішим, витривалішим перед наступними життєвими випробуваннями.

«Сорок тез релігійної еротики» має характер одкровення релігійного серця мислителя. Перейнявши від Якоба Бьоме ідею андрогінності, філософ вважає, що істинна любов постає внаслідок становлення андрогінної людини, яка створена на подобу та образ Божий. В андрогіні, який відповідає природі першого чоловіка, живе та діє Бог: діє Святий Дух та Боже премудрість – Софія. Ця ідея, як загалом і вся філософія Бенедикта Франца-Ксавера фон Баадера, здійснила великий вплив на філософську доктрину Миколи Бердяєва. Варто зауважити, що попри містично-міфілогічні елементи баадерівської філософії, провідною ідеєю всієї його творчості були християнські ідеали та принципи. Саме християнська сім'я стає носієм істинної любові, оскільки любов, за Бенедиктом Францом-Ксавером фон Баадером, – це Бог, який потребує людського серця.

4.2. Тракткування феномену любові до Бога у філософії любові Миколи Бердяєва

Крізь призму ідеї досягнення буття андрогіна російський представник релігійного екзистенціалізму – Микола Бердяєв розкриває феномен любові до Бога. Фундаментального значення набуває його дослідження християнської любові у «Темні віки», зокрема визначення каритативної любові. У контексті метафізики статі, що окреслила межі філософських запитів щодо любовної тематики у творчості Миколи Бердяєва, філософ піддає напруженій рефлексії обґрунтування природи статі Ісуса Христа. Подібно до Іларіона Київського, що стверджував про прихід царства Благодаті, у якому панує любов з народженням Сина Божого, релігійний екзистенціаліст трактує постать Ісуса Христа як прихід «нового Адама», абсолютної людини, що утвердила нову істинну любов. Феномен любові до Бога у філософській творчості Миколи Бердяєва репрезентує багатогранність та унікальність розгляду.

У статті «Метафізика статі та любові», що репрезентує постулати філософії любові раннього періоду філософської творчості екзистенційного мислителя, філософ виокремлює три типи любові: любов-ерос – злиття мужнього начала з вічною жіночністю у конкретно призначеному Богом місці; містичний потяг до ближнього свого у Христі, що є радісним злиттям з Іншим у Боголюдському тілі; відчуття особистості кожної живої істоти як потенції образу Божого. Визначені три ступені любові, як зазначає Микола Бердяєв, є «суть конкретизації та індивідуалізації єдиної любові до Бога, до спільної божественної природи у людях, в ім'я якої тільки й можливе всесвітнє братство й любовне злиття всіх творінь» [12, с. 68]. Звідси є очевидним твердження, згідно з яким у суті любові до чоловіка чи жінки, до дитини чи друга, до рідних і близьких, до світу в цілому є любов до образу Господнього.

Перший тип любові визначається як повна та найвища форма любові, у яку входять усі інші типи як складові компоненти. У її основі лежить містичне злиття із протилежною статтю – таємниця єднання двох, внаслідок чого долається метафізичний розрив у світі. Такий тип любові Микола Бердяєв визначає як

Афродіту небесну. Її детальний розгляд було здійснено у попередньому розділі дисертаційної роботи. Другий тип любові демонструє власне християнську любов – єднання з Іншим у Христі. В основі такого типу єднання, що знаходить своє вираження у формі братерства, лежить особистісне начало. Микола Бердяєв у трактуванні природи християнської любові виокремлює плотський елемент, оскільки вона повинна об'єднати людство в єдине тіло – Боголюдське. Проте, цей тип любові характеризується моментом індивідуалізації та обиранням одного об'єкта любові із кількох. Відтак, констатуємо момент переходу від єднання двох – чоловіка та жінки у шлюбній таємниці, до єднання деяких і, нарешті, до єднання всіх. У цьому полягає універсальний характер християнської любові, за якої множинність зводиться в єдине. Третій тип любові характеризується спрямованістю на всіх людей без винятку, а відтак, об'єктом любові є також ворог чи незнайомец. У випадку любові до того, кого людина не знає, відкривається момент абсурдності, «але люблячи Бога, можна любити увесь світ, всю природу, всяку травинку і билинку, бачити у всьому відблиск Божества і вищий смисл» [12, с. 70]. Три ступені любові, які виокремлює Микола Бердяєв – це сходження особистості до набуття досконалого буття андрогіна та злиття з Богом.

Ключовою постаттю у концепції християнської любові екзистенційного мислителя є Ісус Христос. Суть нової любові, яку утвердив своїм приходом «новий Адам», полягає у тому, що Син Божий смертю смерть подолав. А відтак, Ісус Христос установив особистісну та індивідуальну любов, що протистоїть смертоносності родової любові, згідно з Миколою Бердяєвим. Філософ-екзистенціаліст стверджує про відмінність між трактуванням та розумінням природи любові у християнській доктрині й у вченні Ісуса Христа. «Антихристиянська та антирелігійна свідомість нашого часу близька у своїй роздвоєності, у брехливій аскетичності до середньовічного християнства, хоча безкінечно далека від Христа і позбавлена середньовічного трагізму» [12, с. 29]. Микола Бердяєв стверджує, що стаття вважається чимось демонічним як для епохи Середньовіччя, так і для сучасного йому часу, а слова Сина Божого про любов і стаття – невідомі для існуючої християнської свідомості. Заповідь любові Ісуса

Христа, як наголошує філософ, викривлена у своєму змісті. Істинне злиття людей у любові можливе лише у лоні Отця Небесного – у сфері індивідуального та у сфері свободи.

У статті «Метафізика статі та любові» Микола Бердяєв визначає «нову любов» як Афродіту небесну, як божественний Ерос. «Ерос, про який так таємничо вчив Христос, яким хотів з'єднати людей у Богові, – не родова любов, а особиста і соборна, не природна любов, а надприродна, не дробить індивідуальність у часі, а утверджує її у вічності» [12, с. 43]. Слід зауважити, що поняття Афродіти небесної у вченні Ісуса Христа Микола Бердяєв обґрунтовує крізь призму платонівського розуміння природи феномену любові. Більше того, представник релігійного екзистенціалізму зауважує, що Син Господній навчав саме про той божественний Ерос, який «відчув» Платон. «В Афродіті небесній Платона вже відчувається дихання християнського Ероса, таємничого і до цього часу» [12, с. 32]. Виокремлення особистого начала у любові, а не родового, та направленість любові на трансцендентне – суть спільного між вченням про Ерос в античного філософа любові та Ісуса Христа. Таким чином, цілком доцільно трактувати філософію любові Миколи Бердяєва як спробу поєднання платонівської та християнської доктрин щодо розуміння природи любові. Здійснення цієї ідеї репрезентують праці, присвячені любовній тематиці, російського філософа-екзистенціаліста. У трактуванні Еросу Ісуса Христа Микола Бердяєв якраз і розходиться із Володимиром Соловйовим: «Ерос Христа не безстатевий і не безплотний, не «імпотентно-моральний», як висловлюється Володимир Соловйов, він преображає плоть і долає стать, утверджуючи її надприродно» [12, с. 45]. Проте, як зауважує філософ любові, люди ще не готові цілісно прийняти вчення Сина Господнього, оскільки для появи нової релігійної свідомості і релігійної творчості, що тісно пов'язані з вченням про Ерос, необхідно подолати родове начало. У статті «Метафізика статі та любові» автор, вслід за євангелістами, визначає Сина Господнього як Божественний Ерос, що, будучи втіленим у людство, становить джерело істинної любові, яка зв'язує в єдине всі частини світу, навіть найвіддаленіші.

Варто звернути увагу й на те, що у площині християнства Микола Бердяєв розходиться і з Василем Розановим. Останній репрезентує реакцію на «християнську отруту статі». Василь Розанов, не здійснюючи диференціації між статтю та родом, за що його теж критикував Микола Бердяєв, відкидає і християнський період історії. Досліджуючи давні язичницькі релігії, він сповідував ідею повернення до тієї релігійної свідомості, що існувала до приходу Ісуса Христа. «Але він забуває, що не християнство вигадало трагедію статі і трагедію смерті, що поява Христа через це і була неминуча, що в основі світової історії лежала ця трагедія, що античний світ з великою своєю культурою загинув так трагічно, так ганебно виродився» [12, с. 31]. Микола Бердяєв погоджувався із Василем Розановим у тому, що згідно із термінологією другого, християнська любов стала безстатевою та безкровною, «скляною» любов'ю, оскільки історія Церкви, яка уподібнилась до господарства, була культурною і нерелігійною. Але філософ-екзистенціаліст стверджує, що причиною цього явища була відсутність розкриття людиною істинного смислу християнської любові, що ґрунтується на творчому акті. «У всесвітній, вселюдській християнській любові повинний бути той же творчий порив в інший світ, те ж бачення людського обличчя всякого брата по духу в Богові, що найвищою мірою є у любові еротичній» [21, с. 147]. Істинна християнська любов направлена на все людство та єднає усіх людей у свободі Духу.

Микола Бердяєв критично висловлювався проти християнського аскетизму, що визначав як антитезу у містичній діалектиці буття. Відомим порівнянням середньовічного чернецтва із «чорними квітами» філософ демонструє своє засудження трактування статевої любові як гріховності, якого дотримується аскетичне християнство. У дисертаційній роботі вже вище зауважувалось, що у час Середньовіччя існування любові між чоловіком та жінкою мало лише одне виправдання – дітонародження. Проте, у книзі «Любов і sex в Середні віки» Олександр Бальхаус, на основі історичних довідок, стверджує, що «Темним вікам» характерна: поява борделів і їхня приналежність до папської свити, зумовлена наявністю Венери у Ватикані; бенкетна традиція у лазнях, яка

супроводжувалась безчинством та подружньою зрадою; метаморфоза любові до Дами серця в еротичну релігію. Такі явища є наслідками осудження статевої любові: пригнічення у собі сексуального потягу не лише завдає мук, але й призводить до бунту проти власної природи. У певному значенні, відбувається щось на кшталт гіперкомпенсації. Позиція трактування статевої любові між чоловіком та жінкою як гріховності не вирішує проблему духовного падіння людини, а навпаки, укорінює нову небезпеку: одержима своїми пристрастями та бажанням насолоди, людина підкоряється Афродіті вульгарній – руйнівному Еросу.

За таких обставин підпадають під руйнацію не лише деякі моральні цінності та орієнтири людини, але й її духовна сутність. Християнський догматизм Середньовіччя, визначаючи тілесність як знак гріху людської особи, упускав важливий момент: вона є єдністю тілесного та духовного. Микола Бердяєв навіть стверджує думку про метафізичне підґрунтя плоті, що метафізично є рівноцінною духу, і плотське у любові рівноцінне духовному. «Трансцендентне коріння плотського життя видиме для релігійної та філософської свідомості» [12, с. 66]. Відтак, трактування статевої любові християнською доктриною у «Середні віки» із самого початку детерміноване хибним шляхом. І навіть радикальніше: утверджуючи статево любов як «non», виправдовуючи її лише через дітонародження, вона утверджується і як «sic», послуговуючись термінологією П'єра Абеляра. Микола Бердяєв критично ставився до трактування природи статевої любові християнською доктриною, саме через упущення цього «sic», згідно з яким вона є Афродітою небесною. Істинне єднання чоловіка та жінки є духовним. Відтак, обґрунтування феномену Афродіти небесної у час Середньовіччя віднаходимо виключно у філософських роботах представників містичної традиції. У контексті крайнощів слід зауважити, що сучасне трактування природи любові висвітлює ще одну грань небезпеки: возвеличується тілесний аспект статевої любові. Родове начало любовного феномену редукується до «безплідного бажання». Оскільки любов між чоловіком та жінкою

унеможливується, то унеможливується будь-який інший прояв любові, зокрема феномен любові до Бога.

Піддаючи нищівній критиці засудження статевої любові християнською доктриною доби Середньовіччя, Микола Бердяєв високо оцінював лицарський культ Прекрасної Дами та середньовічний романтизм. «Романтизм не мислимий до Христа і без Христа, хоч умовно і говорять про романтизм в'янучого античного світу. Романтизм – хранитель особистісного начала у статі і любові, це нова особиста любов, яка починається» [12, с. 46]. Заперечуючи родову любов та сім'ю як форму соціальної групи, середньовічний романтизм, згідно з Миколою Бердяєвим, репрезентує витoki нової любові та нової релігійної свідомості. Ідею нової релігійної свідомості, що невід'ємна від ідеї нової любові, Микола Бердяєв обґрунтував на сторінках збірника статей «Нова релігійна свідомість та громадськість», у структуру якого також входить стаття «Метафізика статі та любові». Згідно з філософом-екзистенціалістом, християнська релігія мислиться як духовна та політична революція, за якої максимую вирішення суспільних суперечок стане свобода, а не насильство, та зумовить перехід до нового щабля світової історії. Нова релігійна свідомість, що включає релігійний смисл творчості людини як структурний елемент, потребує повернення до первинності вчення Ісуса Христа.

Напрочуд цікавим видається зауваження Миколи Бердяєва, згідно з яким підкреслюється ціннісна особливість доби Середньовіччя крізь призму культурного аспекту: «лише Середні віки створили культ жіночності, чужий античному світу, що поклонявся мужності. І це був культ вічної жіночності – божественного начала, це любов до Божества свого у конкретно-чуттєвій формі, тут особистісне сплітається містично із вселенським» [12, с. 46]. У попередньому розділі дисертаційної роботи вже зазначалось про наявність у філософії любові Миколи Бердяєва двох культів: культ вічної жіночності та культ Діви-Софії. «Середні віки» репрезентують культ Діви Марії, який згідно з філософом, як і культ Прекрасної Дами, належить до культу вічної жіночності. Останній – жіноча стихія, що розлита по всьому живому. Важливо зауважити, що культ Діви Марії,

який бере свій початок від конкретної жінки, що історично відбулась, відмінний від культу Прекрасної Дами, в основі якого закладена любов до абстрактного жіночого образу. У відносинах із Прекрасною Дамою лицар любив абстракцію, що накладалась на будь-яку даму, любив любов до неї і перетворював свою любов на релігію. Культ Діви Марії ґрунтувався на релігійному освяченні жіночого начала: лоно жінки-грішниці – нащадка Єви, прийняло Сина Господнього через непорочне зачаття. Контраверсійність та антагонізм Середньовіччя є суттю самої епохи, що виникла внаслідок найбільшого парадоксу віків.

«Середні віки, знову ставши нам рідними і зрозумілими, були і найаскетичнішою, і найчуттєвішою епохою: аскетичне відторгнення земної плоти окрасило небо у чуттєво-еротичний колір, відношення до Христа, до Богоматері, самі божественні відношення на небі отримали статево забарвлення» [12, с. 47]. Релігійну еротіку Микола Бердяєв розуміє у баадерівському значенні: прояв любові до божественного крізь призму статевої чуттєвості. Категорія сексуальності під началом Ероса у цьому контексті мислиться виключно як відчуття метафізичної полярності світу. Доцільним видається зауваження В'ячеслава Шестакова, що Франц Баадер, виходячи із глибокого розуміння ролі любові у християнстві, вважає, що лише християнство могло відновити роль жінки у суспільстві та культурі: «Велике приниження жінки в особі Єви (Eva) відшкодовано у християнстві її возвеличенням в особі Марії (Ave)» [185, с. 234]. Це міркування влучно корелюється із вищезазначеним твердженням щодо культу Діви Марії у Середньовіччі. Більше того, вказівку на двоякість чи приналежність до іманентного і трансцендентного вже можемо спостерігати у самому імені «Діва Марія»: Діва – у бьомівському значенні премудрість Божа, що належить трансцендентному; Марія – конкретна реальна жінка. Діва Марія є земною дівою, у якій пробудилась Небесна Діва, згідно із концепцією Миколи Бердяєва. «Середньовічний культ Мадонни, образу вічної жіночності, був початком небаченої ще у світі любові, це релігійний корінь, із якого виростала любов до прекрасної Дами, до конкретного образу божественної сили» [12, с. 47]. Микола Бердяєв наголошує, що осердям середньовічного релігійного життя була чуттєва

краса, пронизана Еросом: у «Темні віки», поряд із «чорними квітами» чернецтва, були й «червоні квіти» чуттєвості. Доцільно зауважити, що поняття чуттєвості мислиться як позасенсорна чуттєвість, що належать до модусів інтимно-чуттєвого спілкування з Божеством.

Мета будь-якої любові, згідно з Миколою Бердяєвим, як і прихід Божественного Ероса в Особі Ісуса Христа, є досягнення індивідуального образу андрогіна в Богові. «Повне здійснення царства любові, вище втілення Еросу у світовому житті можливе лише в теократії, у царстві Божому і на землі, як і на небі; царство Боже і є царством любові, зв'язок світових частин, що базується на містично-вільному потягу, а не на насильстві й примусі» [12, с. 72]. Філософ-екзистенціаліст, із таємниці шлюбної любові між двома статями, виводить шляхом еманациї таємницю шлюбної любові між всіма живими створіннями у світі, які єднаються у боголюдське тіло в містичній Церкві Христовій. Теократія якраз і мислиться Миколою Бердяєвим як завершальна ланка здійснення любові усіх індивідуальностей та повне звільнення від безликості родової стихії – перемога та утвердження Афродіти небесної через появу нової плоти любові. Очевидно, що релігійний мислитель віднаходить шлях подолання демонізму статі, лицемірності християнського аскетизму, руйнівної хтивості та еротичного фетишизму в релігії. Доцільно зауважити, що в праці «Смисл творчості» Микола Бердяєв визначає аскетизм як одну із метафізик статі, оскільки християнські аскети, що поборюють фізичне життя статі, могутньо відчували центральність статі у людині. У контексті творчо-енергетичного потенціалу статі філософ переосмислює феномен аскетизму.

Головні постулати його критичного ставлення до християнського аскетизму у добу Середньовіччя залишаються незмінними, оскільки лицемірність він вбачає у констатації перемоги над статтю як знаком гріховного у людині: «Аскетизмові підсилу лише перерозподілити статевою енергію, дати їй інше направлення, але не під силу її знищити» [21, с. 89]. Проте, Микола Бердяєв зазначає, що аскетична цнотливість не є запереченням статі, а збереженням її цілісності. Відтак, очевидно, що філософ надає аскетизму статевого значення та стверджує, що

християнський статевий аскетизм був істинно містичним. У праці «Смисл творчості» Микола Бердяєв висловлює таке міркування: «В глибинах християнства закладена символіка статі: християнство відкриває містику статі у взаєминах Христа і Його Церкви, Логоса і душі світу. І все ж світ християнський залишається поза позитивним одкровенням нової статі» [21, с. 110]. Оскільки, християнство пропонує не лише шлях аскетичного заперечення статі, але й утвердження, як висловлюється філософ любові, «старої статі», у якій вкорінене шлюбне єднання задля продовження роду. Микола Бердяєв наголошує, що істинна релігійна самосвідомість можлива лише у свободі та зумовлена звільненням від влади роду. Відтак, основним аргументом критичного ставлення до продовження роду через дітонародження, згідно із представником релігійного екзистенціалізму, є констатація того, що істинне християнство признає лише народження від Духу і зв'язок по духу. Народження є елементом діалектичного циклу «народження-смерть», але Ісус Христос смертю смерть подолав, народившись від Духа, що означає перемогу над родовою стихією.

Філософський розгляд феномену християнської любові Микола Бердяєв здійснює невіддільно від розгляду статевої любові, оскільки, згідно із його концепцією, феномен християнської любові невіддільний від феномену статевої любові, із якого еманує та утримує в собі як першоелемент. Видається доволі важливим той факт, що вирішення проблеми гріховного розриву цілісності людини та світу філософ вбачає в універсальності любові: «любов статева долає гріховний розпад чоловічого та жіночого у нетутешнім єднанні двох. Любов християнська долає гріховний розпад усіх створінь світу, всіх частин світу у нетутешньому єднанні всіх» [21, с. 148]. Спокута статевого гріха долається заперечно через істинний аскетизм та позитивно через творчий потенціал любові. Саме у любові, згідно із філософом-екзистенціалістом, відкривається таємниця не чоловіка чи жінки, а саме людини – андрогіна. Андрогін репрезентує цілісність статі у богоподібному бутті особистості. Трагедія любові полягає в тому, що повне досягнення андрогінного буття є неможливим у цьому світі, згідно з Миколою Бердяєвим. У праці «Світоспоглядання Достоевського» екзистенційний

мислитель стверджує, що таємниця істинної любові не зможе не тільки розкритись, але й існувати у безбожному людському світі, оскільки там буде відбуватись те, про що пише Федір Достоєвський у «Бісах». Істинна любов людини є в Богові, а відтак, вона утверджує у вічності лик кожної людини. «Але є любов до людини поза Богом; вона не знає вічного лику людини, бо він лиш в Богові існує» [13, с. 165]. У безбожній любові особа відрікається від своєї свободи, приходять до жорстокості і чинить насильство та безчинність над іншими, яких мислить виключно як засіб. У християнській же любові кожний для кожного є братом у Христі.

Феномен любові до Бога є передумовою будь-якої любові, навіть статевої, згідно із філософською концепцією любові Миколи Бердяєва. «Людина перш за все повинна любити Бога. Це – перша заповідь. А за нею слідує заповідь любові до ближнього. Любити людину тільки через те і можливо, що є Бог, єдиний Отець. Його образ і подобу ми повинні любити у кожній людині. Любити людину, якщо немає Бога, означає возвеличувати людину як Бога» [13, с. 166], – стверджує Микола Бердяєв. Проте, возвеличення людини як Бога не зробить її Богом, а без Бога – людське існування абсурдне. Людинобог бачить іншу людину лише як засіб, а відтак: «неможливою виявляється любов до Людини, якщо немає любові до Бога» [13, с. 166]. У вищенаведеній цитаті Миколи Бердяєва зазначається, що людина повинна любити Бога, але з істинністю цього постулата слід посперечатись, оскільки любов, згідно з філософом, це повсякчас свобода – акт у свободі, а тому, форма «повинності» протилежна у своєму смислі до любові. Людина, будучи діючою у свободі особистістю, має сама обрати чи любити їй Бога, як і те, чи вірити в Нього. Любов немає жодної причини, крім самої себе, бо Бог є любов.

У філософському творі «Спасіння і творчість» Микола Бердяєв визначає смирення як засіб, а відтак, воно негативне. Дотримуючись міркування за таким логічним зразком, слід зауважити, що повинність любові містить негативний характер, тоді як істинна «любов до Бога є ціль, вона вже позитивна» [22, с. 169]. Очевидним видається той факт, що вирішення проблематики людського спасіння

Микола Бердяєв теж віднаходить у любові. Філософ зазначає, що найвеличніші християнські містики любов до Бога і злиття із Ним ставили вище особистого спасіння. У цьому контексті слід зауважити, що екзистенційний мислитель здійснює розрізнення між аскетизмом та містикою. Відмінний від аскетизму ступінь духовного життя – містика розуміє спасіння як просвітлення і преображення людської істоти, подолання відірваності від Бога. Любов до Бога, згідно з Миколою Бердяєвим, якраз і є творчим преображенням людської природи та невіддільна від любові до ближнього. «Мене спасає, тобто преображає мою природу, не тільки любов до Бога, але й любов до людини. Любов до ближніх, до братів, справи любові входять у шлях мого спасіння, мого преображення» [22, с. 170]. Така любов універсальна, оскільки її об'єктом є все живе: тварини, рослини, моря і ріки, сонце і місяць, гори та ін. У всьому живому, що є творінням Господнім, людина любить Господа. Микола Бердяєв прагне показати, що християнська любов, всупереч «скляній любові» Василя Розанова, є не абстрактно-духовною, а духовно-душевною. «Лише духовно-душевна любов, у якій душа преображається у духові, є любов жива, боголюдська» [22, с. 170].

Відтак, одним із аргументів критики Миколи Бердяєва щодо «чорних квітів» чернецтва полягає у тому, що деякі чини монахів дотримуються відречення від людей та світу. Таку позицію філософ-екзистенціаліст визначає як виродження християнства, його занепад: «Підміна заповіді любові до Бога і любові до ближнього, що дана самим Христом, заповіддю зовнішнього смирення і послуху, що охолоджує всяку любов, і є виродження християнства, нездатність вмістити божественну істину християнства» [22, с. 171]. Проте, пошук Царства Божого не є пошуком особистого спасіння, а пошуком спасіння для цілого світу і всіх людей у ньому. Без Іншого як любов, так і спасіння унеможливлюються. Любов до Бога є любов'ю до Особистості трансцендентного порядку, а відтак, потребує відходу від направленості на себе, утверджуючи направленість до божественного. Слід погодитись із визначенням Миколи Бердяєва любові як шляху реалізації особистості, бо направленість на трансцендентне зумовлена духовним ростом. У філософській праці «Про рабство і свободу людини» автор здійснює

диференціацію між двома типами любові: любов'ю низхідною – еросом та любов'ю висхідною – агапе. Особистість, для якої є характерними ці два типи любовного феномену, здійснює себе через рух низхідного та висхідного. Античний Ерос Платона репрезентує висхідний тип любові, яка не направлена на конкретне живе створіння, а направлена на благо, божественну досконалість. Згідно з дуалізмом старогрецького філософа, конкретні створіння світу речей не відповідають світу ідей. Відтак, як стверджує Микола Бердяєв, трагедія любові містить у своїй суті конфлікт між любов'ю до конкретного створіння та любов'ю до елементів світу ідей. «Через це любов-ерос, любов-висхідна, любов-захоплення повинна з'єднуватись з любов'ю-низхідною, з любов'ю-жалістю і співчуттям» [22, с. 174].

Любов-ерос присутня у всіх типах любові, в основі яких закладений вибір: любов-дружба, любов до Батьківщини, кохання, любов до Бога та ін. Ерос обирає своїм об'єктом те, що є кращим, ціліснішим, досконалим, тоді як агапе не шукає нічого для себе, оскільки її сутність не у набутті, а у віддаванні. Любов-низхідна жертвна і направлена на того, хто її потребує, хто страждає. «Любов-ерос бачить образ іншого, люблячого в Богові, ідею Бога про людину, бачить красу улюбленого. Любов-жалість бачить іншого, що є покинутий Богом» [22, с. 174]. Важливою відмінністю між античним Еросом та християнською агапе є поняття особистості. В основу вибіркового характеру любові-еросу закладений пошук досконалого, тоді як сам Ерос є безликим. Християнська агапе направлена на конкретну особистість, яку визначає як екзистенційну неповторність. У концепції філософії любові Миколи Бердяєва віднаходимо ще один тип християнської любові – каритативну любов. Відмінність між карітас і агапе репрезентують два види любові, що виокремлює екзистенційний мислитель: містичний потяг до ближнього – агапе; відчуття особистості кожної живої істоти як потенції образу Божого – карітас. Агапе є великим полум'ям християнської любові – милосердною, особистісною любов'ю. Карітас – милосердна християнська любов, яка направлена на все людство, практичне втілення соціального вчення Церкви, практичний вияв любові Граду Божого на землі, згідно з Августином Блаженным.

Доцільно зауважити, що Вселенський Архієрей Бенедикт XVI визначає «*caritas*» як втілення заповіді любові у Церкві як «спільноті любові». Відтак, відбувається переосмислення феномену любові, за якого вона набуває значення не тільки заповіді, але й відповіді на любов Божу до нас. Любов-карітас є самовідданою любов'ю до кожного, здійсненням Церкви як «спільноти любові», виявом милосердя до кожного живого створіння. У цьому контексті любов-карітас є близькою за змістом до концепту «благоговіння перед життям» Альберта Швейцера, оскільки суттю обох є вихід із внутрішнього стану у практичну площину. Ерос є виключно творчо-духовним потягом, а відтак, позбавлений практичного здійснення.

У ході здійснення диференціації між любов'ю-еросом та любов'ю-агапе чи любов'ю-карітас, Микола Бердяєв зазначає: «Любов-ерос потребує взаємності, любов-жалість не має потреби у взаємності, у цьому її сила і багатство» [22, с. 174]. Агапе як і карітас не потребують взаємності, оскільки їхня суть у віддаванні, а не у набутті, про що вже зазначалось вище. Екзистенційний мислитель часто здійснює ототожнення між християнською агапе та карітас, об'єднуючи їх категорією «любов-жалість». Проте, треба наголосити на ще одній суттєвій відмінності між цими двома типами любові. А саме: для агапе, як і для еросу, на відміну від карітас, характерний вибір. Любов-агапе є любов'ю до ближнього у Христі, а не до усієї спільноти. Доцільно зауважити, що статева любов між чоловіком та жінкою теж може набувати форми любові-агапе. Франц Баадер, стверджуючи про низхідну любов між чоловіком та жінкою, що ґрунтується на співчутливому розумінні один одного, милосерді та спроможності пробачити зраду, стверджує саме про агапе. У контексті розмежування висхідної любові-еросу – любов, яка сходить, та низхідної любові-жалості – агапе чи карітас – любові, яка заходить, Микола Бердяєв висловлює дуже важливу ідею про необхідність злиття цих типів любові в єдине. Запропонована ідея ґрунтується на констатації анти-персоналістичного характеру Еросу та його демонічної природи, що проявляється через одержимість і створення ілюзій. «Ерос антиперсоналістичний, він не впізнає неповторної особистості і не утверджує її»

[22, с. 180]. Доцільно зазначити, що про демонічну природу любові-еросу, про неї як «божественне марення» стверджував і Дені де Ружмон. Французький дослідник феномену любові визначає Ерос як тотальне бажання без меж, як невпинний рух сходження, що через свою одержимість стає демонічним та руйнуючим.

Любов-жалість сходиться до Іншого, віддає йому себе, не потребує взаємності. Микола Бердяєв наголошує, що не можна любити всіх, якщо не вживати любов у значенні карітас, оскільки жалість та милосердя можна відчувати до усіх людей. У чистому вигляді Ерос може бути безжальним і здійснювати насильство, може бути рабством люблячого та любимого, а відтак, він має бути «освячений» любов'ю-жалістю. У статті «Розмисли про Ерос», що входить у главу філософської праці Миколи Бердяєва «Самопізнання», автор стверджує: «якщо любов-ерос не з'єднується з любов'ю-жалістю, то результати її бувають знищуючими і болісними. В Еросі самому по собі є жорстокість, він повинний бути присмирений жалістю, *caritas*. Ерос може з'єднуватись з агапе» [19, с. 96]. У єдності з християнською любов'ю безликий Ерос зазнає метаморфози і у нього проникає особистісне начало. Лише «освячений» Ерос, що є духовно-божественним піднесенням та творчим станом духу, містичним проникненням в особистість Іншого, репрезентує істинну любов до Бога. Цікавим видається той факт, що ще псевдо-Діонісій Ареопіт у своєму творі «*Sui nomi divini*» називає Бога і «ерос», і «агапе». Вселенський Архієрей Бенедикт XVI висловлює схожу думку в енцикліці «Бог є любов. *Deus caritas est*»: «Любов-ерос Бога до людини є водночас любов-агапе» [35, с. 17]. Згідно ж з концепцією любові Миколи Бердяєва, любов Бога до людини розглядається лише як низхідна любов.

Микола Бердяєв здійснює філософський розгляд феномену любові до Бога через призму багатогранності ознак та суперечностей любові. Християнство екзистенційний мислитель визначає як єдино можливу площину відбування істинної, емануючої любові. Екзистенційним завданням для людини, згідно з філософом, є досягнення андрогінного буття у Богові. Істинне містичне єднання двох та усіх у Боголюдське тіло є можливим лише у теократії, у містичній Церкві Ісуса Христа. «Християнство для Миколи Бердяєва – це насамперед одкровення

свободи та любові, яке потребує творчого акту від людини. Чуючи Божий поклик, людина має стати творцем себе у своїй свободі, відчуваючи творчий порив в «інший світ» » [90, с. 82]. Ерос якраз належить до іншого світу, а відтак, очевидним є його томління за божественним та досконалим. Микола Бердяєв наголошує, що природа любові є космічною, вона «не від світу цього» і приходить у цей світ не за нашим покликом, а згідно з волею Божою. Трагізм любові зумовлений тим, що істинна любов є «нетутешньою квіткою», яка приречена на загибель у недосконалому та грішному світі. Якщо людина не зуміє відповісти на поклик Божої любові, то вона не досягне безсмертя та вічності. Перемога над родовою стихією та подолання містичного розриву у світі можливі лише через містичну любов, що є основою єднання світу в Богові. Без любові до Бога, що є всеосяжною та невіддільною від любові до ближнього, людина неспроможна відчутти неповторну особистість кожної істоти, а ідея спасіння та досягнення безсмертя стає утопією.

До релігійної тематики феномену любові представник релігійного екзистенціалізму – Микола Бердяєв, звертається майже у всіх своїх філософських працях, що не є випадковим: нова релігійна свідомість невіддільна від нової любові та ідеї подолання статевого розриву у світі. Любов до Бога, згідно з екзистенційним мислителем, є передумовою існування будь-якої любові, а разом з тим, осердя метафізики статі. «У Богові зустрічається люблячий та любимий, в Богові бачать любиме обличчя» [19, с. 393]. У природному ж світі ті, що люблять – роз'єднуються. Утвердження космічної та надіндивідуальної природи любові зумовлює те, що людина завдяки любові сама стає досконалою індивідуальністю, відкриває у собі андрогіна: не чоловіка, не жінку, а саме людину. Андрогінізм є відтворенням в людині образу і подоби Божої. Зв'язок любові еротичної з андрогінністю і є її зв'язок з особистістю, адже, як вважає Микола Бердяєв, вся особистість насправді андрогінна. Возз'єднання людини із Богом можливе за умови відтворення первісного Божого образу у людині, що уможливорює справжня любов, а через андрогіна Бог возз'єднається із світом. Микола Бердяєв здійснює розгляд людського образу любові, досліджує саме

любов людини до Бога, а не любов Бога до людини. Проте, Божий образ любові – оприсутнення любові для людини, репрезентує любов до людей Ісуса Христа, як і жертва Сина Божого заради людей. Господня любов має низхідний характер: через Ісуса Христа Божа любов сходить до людини, щоб підняти її до себе.

Любов до Бога є відповіддю неповторної особистості на Його любов до неї. «Є Божий поклик, звернений до людини, на який людина повинна відповісти у свободі» [22, с. 171]. Відтак, утверджується діалогічний характер любові та метафізичний діалог неповторної людської екзистенції з Богом. Як демонструє концепція Миколи Бердяєва, любов Господа до людини настільки велика, що Він любить її навіть тоді, коли вона ще не досягнула досконалого буття андрогіна. Дослідники біографічного та творчого шляху релігійного мислителя стверджують, що визначення Бога як «Великого Самотнього» французьким письменником Леоном Блуа, філософ прожив як внутрішній досвід, відчувши метафізичне божественне страждання. Це підтверджується у випадку смерті дружини представника російського екзистенціалізму – Лідії Бердяєвої, стан якої в останні дні її життя філософ визначає як стан духовного просвітлення, радіючи її майбутньому возз'єднанню з Богом через смерть. Любов людини до Бога є духовно-творчим способом подолання не тільки метафізичного розриву цього світу, але є спробою подолання розриву між трансцендентністю Бога та іманентністю цього світу.

Висновок до розділу 4

Внаслідок філософського аналізу феномену любові виділено два образи любові: людський і Божий. Особливого значення це розмежування набуває при вияві любові на релігійній стадії, на якій розгляд людського образу любові невіддільний від розгляду Божого образу любові. На релігійній стадії у філософській творчості Сьорена К'єркегора репрезентантом людського образу любові є Авраамова любов до Бога. Отже, релігійна любов є найвищим ступенем любові у всіх концепція любові, представники яких були релігійними мислителями. Сьорен К'єркегор стверджує, що істинна любов лише і можлива на релігійній стадії. Авраам, здійснивши трансцендентальний шлях власної екзистенції, отримує винагороду: залишається вірним своїй любові. А ім'я його любові – Бог. Визначення Бога як любові, властиве і філософській доктрині Франца Баадера і Миколи Бердяєва. Проте, говорячи про любов до Бога, Сьорен К'єркегор акцентує на екзистенції людини у відношенні до своєї любові. Франц Баадер розглядає феномен релігійної любові цілісно. Він намагається показати взаємозв'язок людської любові до Бога і Божої любові до людини. Микола Бердяєв вже здійснює класифікацію релігійної любові, виділяючи два типи: християнську любов і власне любов людини до Бога.

Отож, лицар віри Сьорен К'єркегор – Авраам здійснює стрибок у абсурдній вірі, за якого досягає любові-повторення – істинної любові. Маючи віру у Бога, Авраам у своїй любові не заглиблюється у себе, не рефлектує над собою, а рефлектує над Богом. Відтак, любов його направлена лише на Бога, прагне служити йому, вірити йому. Згідно з думкою К'єркегора, що людина велика відносно величі того, що вона любить, Авраам стає найвеличнішим – він любить Бога. І велич його стає ще більшою, бо пройшовши відчай, самовідречення (відрікся від себе, зберігши віру в Бога), здійснивши стрибок через абсурдну віру, здійснивши коловий рух власної екзистенції, знову набувши сина свого Ісаака, Авраам зберіг свою любов до Бога. Доцільно буде стверджувати, що сам Авраам, який самовідрікся від себе, а завдяки його мовчанню ми можемо говорити про його відреченість від світу, отримує визначення любові до Бога, бо крім цієї

любові, у нього нічого не було, навіть самого себе. Сьогодні часто звертається до Бога молитвами-проханнями, але Авраама воно знає одного, і той Авраам мовчав.

Франц Баадер, який був попередником Сьорена К'єркегора, теж визначає Бога як любов. Любов, яка завжди готова зігріти грішне людське серце, співчуваючи йому. Примирення констатується як місток між Богом і людиною, на який вони стають одночасно, будучи рівними. Любов у Франца Баадера урівнює навіть Бога з людиною, яка завдяки своїй андрогінній природі є його образом та подобою. Ісус Христос трактується як промінь Божий, який має допомогти людині після її падіння. Любов Господня настільки милосердна, що він відмовляється від своєї величі лише для того, щоб людина змогла прийняти цю любов. «Сорок тез релігійної еротики» є певним одкровенням як самого мислителя, так і одкровенням любові у її християнському вимірі, що наповнена релігійністю. Така любов вражає своєю відвертістю та милосердям, вмінням співчувати та прощати.

Дослідивши концепцію любові Франца Баадера, спадкоємця ідей Якоба Бьоме, можна ствердити: представник філософського романтизму утверджує два види любові: низхідну – Божий образ любові; висхідну – людський образ любові. У цьому ключі здійснює розгляд феномену любові Микола Бердяєв. Для російського релігійного мислителя середньовічний культ Богородиці репрезентує божественний Ерос, що є висхідним шляхом людської екзистенції. Низхідний шлях репрезентує жертва Ісуса Христа – Син Господній приносить себе в жертву заради людей. Отже, Микола Бердяєв безжально критикує засудження християнською традиційною доктриною статевої любові та «чорні квіти» чернецтва, але разом з тим, філософ констатує християнство як джерело народження нової релігійної свідомості та нової любові.

Констатовано, що Микола Бердяєв визначає Бога як всеосяжну любов, пізнавши яку, людина відчуває особистість кожної істоти, радісно зливається з усім живим у Боголюдському тілі. Проявом релігійної любові є і християнська любов, яка є духовною та містичною, живою та боголюдською. Отже, християнство для Миколи Бердяєва – це перш за все одкровення свободи та

любові, яке потребує творчого акту від людини. Чуючи Божий поклик, людина має стати творцем себе у своїй свободі, відчуваючи творчий порив в «інший світ». Байдужість до всього живого та творчого веде християнство до його омертвіння. А відтак, висловлювання Володимира Розанова, що християнський Ерос є холодним і «скляним», матиме силу на основі реальної відповідності. Чуттєвість, яку дає Середньовіччя через культ Мадонни, а відповідно і ніжна любов, зумовлена ним, буде втраченою для християнства як і саме християнство для людини: родове, природно-безособистіне зруйнує особистість.

Отже, людина обов'язково має пам'ятати, що Христова любов – це перш за все відчуття особистості, містичне проникнення в особистість іншого. На жаль, не тільки сучасна людина Миколі Бердяєву, але й людина вже XXI століття ще не готова прийняти та зрозуміти Христовий Ерос, який є джерелом всякої любові. Здається, людина сьогодення не може прийняти та зрозуміти і саму себе, що вказує на неможливість набуття нею своєї андрогінної природи, на неможливість осягнення нею своєї досконалої індивідуальності. Людина, залишаючись осторонь себе, залишається і осторонь Бога. Безумовно, такий висновок доволі полемічний, адже екзистенція українського народу є екзистенцією у любові до Бога.

Зміст цього розділу висвітлено у публікаціях автора [90, 91, 94, 202].

ВИСНОВКИ

Грунтовне і всебічне дослідження феномену любові у філософських концепціях таких екзистенційних мислителів, як Сьорен К'єркегор, Мігель де Унамуно, Микола Бердяєв, Габріель Марсель та Жан-Поль Сартр, здійснене у рамках запропонованої до розгляду дисертаційної роботи, дозволило по-новому визначити сутність любові, що проявляє себе через одиничну екзистенцію та, вступаючи в істинну комунікацію з Іншим, і будучи направленою до трансцендентного Бога, долає самотність, відчуження, метафізичний розрив статі, смерть і минущість.

Виявлено, що в екзистенціалізмі любов не є відповіддю на власні запитання: істинна любов є способом віднайдення шляху до самого себе. Поворот до буття одиничного індивіда і переосмислення його аксіологічних пріоритетів та інтенцій в екзистенційній філософії не останньою чергою було зумовлене суспільними подіями ХХ століття, зокрема, болісним досвідом Першої та Другої світових воєн, і проявлялось у прагненні утвердження нових онтологічних засад людського існування та буття світу «Ти». Визначення любові як «справи одиничного» знівельовує загальний характер поняття, але завдяки любові як шляху становлення та набуття людиною свого буття як «Я», людина спроможна досягнути єдності з Іншим та відчуття спільності і духовного єднання з іншими людьми. Оскільки індивід здатний, згідно з екзистенційною філософією, самореалізуватись лише у процесі екзистенційної комунікації і трансценденції, що передбачає вагомість чинника розімкненості людського існування, то важливим є з'ясування – на основі філософського аналізу концепцій любові таких мислителів, як Сьорен К'єркегор, Мігель де Унамуно, Микола Бердяєв та Габріель Марсель, – діалогічної сутності любові. На основі цього висновку рекомендується здійснювати подальший

розгляд екзистенційного виміру досліджуваної проблематики крізь призму основних постулатів філософії діалогу.

Доведено, що феномен любові в екзистенційній філософії, як і філософії діалогу, потребує «притомного буття», буття людини як присутності. З'ясовано, що в екзистенційній доктрині любов мислиться не лише як прояв людської екзистенції, але й набуває значення самобутнього феномену – утверджується її онтологічний вимір та аксіологічний аспект. Зокрема, яскраво репрезентують цю ідею Франц Баадер, Сьорен К'єркегор та Габріель Марсель, які, слідом за релігійною доктриною християнства, визначають Бога як любов. Микола Бердяєв займає, втім, дещо відмінну позицію, оскільки наділяє феномен любові самобутністю, незалежно від буття людини чи Особистості трансцендентного порядку.

Одним із основних висновків дисертаційного дослідження є твердження: феномен любові не зводиться до чуттєвого життя індивіда, визначаючись виключно як бажання, що є помилковим; чи лише до значення ціннісної відповіді на існування окремої людини; феномен любові є і трансцендентним буттям, «космічною квіткою», послуговуючись терміном Миколи Бердяєва, набуваючи окремого онтологічного статусу. Якщо ж визначати любов крізь призму екзистенційного аспекту як прояв людської екзистенції, то вона набуває форми дії, відповіді присутності на запити та виклики буття, здійснюючись у практичній площині.

Показано, що, згідно з поглядами екзистенційних мислителів XIX-XX століть, любов як самобутність відбувається поміж «Я» і «Ти», які є притомними і відкритими, «розімкненими» як до свого буття, так і до буття Іншого, через що знівельовується поняття відчуженості. Іntenційність любові на Іншого є репрезентантом агапе – низхідної особистісної любові, яка надає Іншому значення виняткового та неповторного буття. Здійснене у тексті дисертаційної роботи дослідження таких типів любові, як агапе, ерос та карітас – у філософії любові екзистенційних мислителів, – зумовило наступний висновок: істинна любов становить єдність еросу, агапе та карітас. Микола Бердяєв стверджує про

необхідність «освячення» еросу через агапе, але тоді принцип універсальності буде упущено: любов буде спрямована на одну особистість, що мислиться як найвища досконалість. Лише любов-карітас, будучи проявом милосердя у спільноті до кожного живого створіння, репрезентує принцип універсальності та тотальності в істинній любові.

Здійснивши дослідження феномену любові у філософських концепціях таких екзистенційних мислителів, як Сьорен К'єркегор, Мігель де Унамуно, Микола Бердяєв, Габріель Марсель та Жан-Поль Сартр, ми приходимо до висновку, що істинна любов є діалогічною у своїй сутності та знаходить свій вияв через форму стосунку «Я-Ти». Як було продемонстровано у тексті дисертаційної роботи, екзистенційна любов – це завжди справа одиничного, це шлях становлення його неповторної екзистенції, але без категорії Іншого ця любов стане абсурдністю.

Дослідивши концепцію любові Жана-Поля Сартра, який є репрезентантом атеїстичного екзистенціалізму, виявлено, що причина конфліктності буття, згідно з французьким мислителем, якраз і полягає у неспроможності бути у повноцінному стосунку з Іншим. Якщо перенести цю проблему у практичну площину сучасності, то побачимо її наслідки: бажання володіти іншим буттям та панувати над ним призводить до соціального відчуження, знецінення духовних цінностей та орієнтирів. Існує чимало яскравих прикладів цього нав'язування і насадження своєї культури та релігії Іншому (це репрезентують різні агенти такої парадигми; наприклад, сучасний дискурс ІДІЛу, протизаконне захоплення території іншого народу, що стало сьогодні злободевною ситуацією не тільки для українського народу, а разом із тим часто відбувається й найтрагічніше – привласнення собі життя Іншого). Отже, дослідження екзистенційної любові як стосунку «Я» та Іншого виходить за межі теоретичної площини та становить очевидну практичну доцільність. Доведено, що ставлення до Іншого визначає стосунок між людьми у світовому масштабі, згідно з Мігелем де Унамуно чи Миколою Бердяєвим. Стосунок з іншою людиною залежить від самого індивіда. А відтак, важливо, щоб той, хто формуватиме свій стосунок з Іншим, був притомним перш за все до власного буття. Бути притомним – набути буття «Я», а

шляхом цього набуття є саме любов. З'ясовано, що екзистенційна любов, суттю якої є дія, а не стан, є справою одиничного – вона не становить «еліксир для людства», але, будучи неповторним шляхом становлення людської екзистенції, «рятує» загальне через одиничне. Що більше: така мета як досягнення безсмертя, згідно з Мігелем де Унамуно чи Габріелем Марселем, є досяжною лише завдяки любові окремої особистості, що становить єдність еросу, агапе та карітас.

Отже, доведено, що звернення до любовної тематики кожного із згаданих мислителів (С. К'єркегор, М. де Унамуно, М. Бердяєв, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель), а разом із ними і Франца Баадера, зумовлене особистим вектором філософської рефлексії та їхнім власним екзистенційним досвідом. У когось цей вектор філософської рефлексії сягав категорії смерті (М. де Унамуно), Іншого (Ж.-П. Сартр), безсмертя (Г. Марсель) чи статі (М. Бердяєв), а в когось був заглиблений у ситуативність власного життя (С. К'єркегор). Взаємна дотичність філософських парадигм любові, які були розглянуті у дисертаційній роботі, обумовлена історичною приналежністю та пошуком цілісної особистості, але тлумачення феномену любові, залишалось «справою одного», – індивідуальним тлумаченням окремого філософа. Таким чином, підсумовуючим твердженням буде констатація єдності екзистенційного досвіду та рефлексії над феноменом любові у вище зазначених мислителів. Дотримуючись принципу, згідно з яким не можна повідомляти істин, що не підкріплені моментом власного персонального прожиття, данський мислитель у центр своєї рефлексії над феноменом любові ставить свою любовну ситуацію з Регіною Ольсен, тоді як вихідним пунктом рефлексії над феноменом любові для Габріеля Марселя є його любов до покійної матері. Проаналізувавши любовні ситуації таких філософів, як П'єр Абеляр, Блез Паскаль, Сьорен К'єркегор, Мігель де Унамуно, Микола Бердяєв та Габріель Марсель, ми приходимо до висновку, що любов є ключовим чинником становлення неповторного «Я» індивідуальності, тоді як інтенційність акту цього феномену становить особливий спосіб буття, за якого проявляється істинне людське існування.

З урахуванням принципу одиничності, якого потребують екзистенційні

істини, а також індивідуального пошуку, розділи цієї дисертаційної роботи були побудовані так, щоб відобразити сходження людини через феномен любові спочатку до самої себе – набуття людиною свого буття як «Я» (С. К'єркегор, М. де Унамуно); потім до Іншого – неповторного світу «Ти», за якого любов набуває значення стосунку «Я-Ти» (М. Бердяєв, Г. Марсель) чи унеможлиблюється (Ж.-П. Сартр); і нарешті, в останньому розділі дисертаційної роботи здійснено ґрунтовне дослідження феномену любові до Бога як сходження до Іншого трансцендентного порядку (С. К'єркегор, Ф. Баадер, М. Бердяєв). Послідовність такого розгляду була зумовлена прагненням відобразити шлях особистості до своєї цілісності, до усвідомлення своєї автентичності через призму феномену любові – саме на прикладі концепцій провідних представників екзистенційної філософії ХІХ-ХХ століть. Виявлено, що для більшості з них любов до Бога є найвищим проявом феномену любові та потребує духовного вивершення особистості.

З'ясовано, що проблематичний аспект феномену любові, на якому наголошують такі екзистенційні мислителі, як Мігель де Унамуно, Микола Бердяєв та Габріель Марсель, залишається вельми актуальним і для нашої сучасності: так, підкреслюваний Бердяєвим фетишизм у любові залишається доволі поширеним явищем у стосунках; шлюб нерідко мислиться як взаємовигідна угода або як легалізація статевого відносин: ціннісний аспект любові часто-густо знівельовується визначенням феномену любові як статевого бажання чи «філігранно відточеного» егоїзму; популяризація еротики у споживацьку добу веде до зведення любові до винятково лібідозного потягу та накладає на неї значення товару. Екзистенційні діагнози й візії мислителів, чії філософські концепції любові було розглянуто у цій дисертаційній роботі, підтверджуються і констатуються сьогодні як дійсність. Трагізм у любові, про який стверджує Мігель де Унамуно та Микола Бердяєв, містить метафізичне підґрунтя, а тому повинен бути вирішений саме екзистенційним шляхом: через становлення людської екзистенції, яка спроможна відповідати на щоразу складніші і драматичніші виклики буття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм / Николо Аббаньяно ; [пер. с итал. А. Зорина]. – СПб. : Алетейя, 1998. – 505 с.
2. Абельяр П. Історія моїх страждань. Листування Абельяра й Елоїзи / П'єр Абельяр ; [пер. з лат. Р. Паранько]. – Львів : Літопис, 2004. – 136 с.
3. Августин Св. Сповідь / Августин Святий ; [пер. з лат. Ю. Мушака]. – Львів : Свічадо, 2011. – 356 с.
4. Алексієвич С. Час SEKOND-HAND (кінець червоної людини) / Світлана Алексієвич ; [пер. з рос. Л. Лисенко]. – К. : Дух і Літера, 2015. – 456 с.
5. Аляев Г. Религиозно-философское *credo* Н. Бердяева («Основы религиозной философии»: источниковедческие разыскания) / Геннадий Аляев // Ноосфера і цивілізація : Всеукраїнський науковий журнал. – Донецьк, 2014. – Вип. 1 (15). – С. 12-20.
6. Баадер Ф. Сорок тез релігійної еротики / Франц Баадер // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ : Лілея НВ, 2003. – С. 143–157.
7. Бадью А. Хвала любові / Ален Бадью [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://commons.com.ua/hvala-lyubovi/>
8. Бальхаус А. Любовь и секс в Средние века / Александр Бальхаус. – М. : Книжный Клуб 36.6, 2012. – 336 с.
9. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / Михаил Бахтин [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.bim-bad.ru/docs/bakhtin_rablai.pdf
10. Беме Я. Аурага или Утренняя заря в восхождении / Якоб Беме [пер. А. Петровскаго]. – М. : Мусагеть, 1914. – 415 с.
11. Беме Я. Christosophia, или Путь ко Христу / Якоб Беме. – СПб. : А-сэд, 1994. – 224 с.
12. Бердяев Н. Метафизика пола и любви / Николай Бердяев // Эрос и личность: Философия пола и любви. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2012, – С. 24–76.

13. Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского. Любовь. / Николай Бердяев // Эрос и личность: Философия пола и любви. – СПб. : Азбука-Аттикус, 2012. – С. 151–168.
14. Бердяев Н. О назначении человека / Николай Бердяев. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
15. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека / Николай Бердяев // Эрос и личность: Философия пола и любви. – СПб. : Азбука-Аттикус, 2012. – С.173–198.
16. Бердяев Н. Размышление об Эросе / Николай Бердяев // Эрос и личность: Философия пола и любви. – СПб. : Азбука-Аттикус, 2012. – С.198–211.
17. Бердяев Н. Письмо будущей жене Л.Ю. Рапп / Николай Бердяев // Эрос и личность: Философия пола и любви. – СПб. : Азбука-Аттикус, 2012. – С.21–24.
18. Бердяев Н. Повесть о небесном роде / Николай Бердяев // Эрос и личность: Философия пола и любви. – СПб. : Азбука-Аттикус, 2012. – С.89–135.
19. Бердяев Н. Самопознание / Николай Бердяев. – СПб. : Азбука-Аттикус, 2015. – 416 с.
20. Бердяев Н. Сартр и судьба экзистенциализма / Николай Бердяев // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1946_sartr.htm
21. Бердяев Н. Смысл творчества / Николай Бердяев // Эрос и личность: Философия пола и любви. – СПб. : Азбука-Аттикус, 2012. – С.86–151.
22. Бердяев Н. Спасение и творчество / Николай Бердяев // Эрос и личность: Философия пола и любви. – СПб. : Азбука-Аттикус, 2012. – С.168–173.
23. Бердяев Н. Тайные силы любви / Николай Бердяев // Философия любви. Сборник. Ч. 2. – М.: Изд. политической литературы, 1990. – С.374–395.
24. Білоцерківець Н. Сартр і наша сучасність / Наталка Білоцерківець // Сартр Ж.-П. Нудота. Мур. Слова. – К. : Основи, 1993. – С. 459–463.
25. Бибахин В. Кьеркегор и Гоголь / В. Бибахин // Мир Кьеркегора: русские и датские интерпретации творчества Сёрена Кьеркегора. – М., 1994. – С.82–91.
26. Бичко І. Сьорен К'єркегор і Микола Гоголь: екзистенціальні паралелі мислення / Ігор Бичко // Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. Доповіді міжнародного семінару. Переклади. Матеріали. – Львів : Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. – С.36–49.

27. Брюкнер П. Парадокс любові: есей / Паскаль Брюкнер ; [пер. з фр. Л. Кононовича] – К. : Грані-Т, 2012. – 344 с.
28. Бубер М. Диалог / Мартин Бубер // Бубер М. Два образа веры. – М. : Республика, 1995. – С. 93–120.
29. Бубер М. Я і Ти. / Мартін Бубер // Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням. – К. : Дух і літера, 2012. – С.25–223.
30. Бурханов А. Экзистенциал надежды в теистической философии Габриэля Марселя / А. Бурханов // Молодой ученый. – 2011. – №5. (Т.1). – С. 240–245.
31. Бурханов А. Метафизика Веры, надежды и любви Габриэля Марселя [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://psibook.com/philosophy/metafizika-very-nadezhdy-i-lyubvi-gabrielya-marselya.html>
32. Васильев С. М. Драматургія Французького Опору: п'єси Ж. Ануя «Антигона» та Ж.-П. Сартра «Мухи» / С. М. Васильев // Всесвітня література та культура в навчальних закладах України. – 2006. – №3. – С. 2–9.
33. Ватолина Ю. В. М.М. Бахтин и Ж.-П. Сартр: «я» / другой, границы рефлексии / Ю. В. Ватолина [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://jkhora.narod.ru/2010-12-09.pdf>
34. Век. В. Влюбленность и любовь как объекты научного исследования. Монография / Владимир Век. – Пермь : ООО «Издательский Дом «Типография купца Тарасова», 2010. – 332 с.
35. Венедикт XVI. Deus Caritas Est. Бог є любов / Венедикт XVI. – Жовква : Місіонер, 2008. – 60 с.
36. Венедикт XVI. Caritas in veritate. Любов у правді / Венедикт XVI. – Львів : Свічадо, 2011. – 95 с.
37. Визгин В. Забытый мислитель [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=275&Itemid=52
38. Визгин В. Экзистенциальная философия Габриэля Марселя / В. Визгин // Габриэль Марсель. О смелости в метафизике. – СПб. : Наука, 2013. – С. 5–31.

39. Визгин В. Николай Бердяев и Габриэль Марсель: к феномену встречи / Виктор Визгин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=111&Itemid=52
40. Визгин В. Присутствие художника / Виктор Визгин // Присутствие и бессмертие. Избранные работы. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – С. 6–19.
41. Визгин В. Философия надежды Габриэля Марселя / В. Визгин // Марсель Г. Опыт конкретной философии. – М. : Республика, 2004. – С. 198–212.
42. Вільчинська С. Антропологічні розвідки Памфіла Юркевича і Сьорена К'єркегора: аналогії і паралелі / Світлана Вільчинська // Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. Доповіді міжнародного семінару. Переклади. Матеріали. – Львів : Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. – С. 50–62.
43. Вулф В.Своя кімната / Вірджинія Вульф [Електрон. ресурс]. – Режим доступу : <http://www.bookmate.com/books/Q0Sorwm0>
44. Войнич Л. Овод / Лилиан Войнич. – М. : Астрель, 2010. – 379 с.
45. Войтыла К. Любовь и ответственность / Кароль Войтыла [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://mirror01.iptelecom.net.ua/~secretar/volodymyr/KWojtyla - lubovtavidpov.doc>
46. Гайденко П. Трагедия эстетизма. О мирозерцании Серена Киркегора / П. Гайденко. – М. : Республика, 1997. – 207 с.
47. Галік Т. Ніч сповідника. Парадокси малої віри у постоптимістичну епоху / Томаш Галік ; [пер. з чес. Н. Лобур, Л. Федик}. – Жовква : Місіонер, 2010. – 288 с.
48. Гараджа Е. Евангелие от Дон Кихота / Е. Гараджа [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://predanie.ru/unamuno-migel-de-miguel-de-unamuno/book/214256-o-tragicheskom-chuvstve-zhizni/#toc1>
49. Глюксман А. Философия ненависти / Андре Глюксман ; [пер. з фр. А. Демина]. – М.: АСТ, 2006. – 284 с.
50. Голенков С. Феноменология Другого Сартра / С. Голенков // Вестник Самарской гуманитарной академии. – Философия. Филология. – Вип.1(4), 2006. – С. 88–112.

51. Гусева Т. К вопросу об экзистенциализме: Мигель де Унамуну / Татьяна Гусева [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-ob-ekzistentsializme-migel-de-unamuno>
52. Гюлен Ф. Діалог і толерантність / Фетхуллах Гюлен ; [пер. з тур. О. Зубань] – К. : Видавництво Жупанського, 2012. – 376 с.
53. Дахній А. Людина ХХ століття крізь призму філософії К'єркегора / Андрій Дахній // Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. Доповіді міжнародного семінару. Переклади. Матеріали – Львів, 1998. – С. 25–30.
54. Дахній А. Нариси історії західної філософії ХІХ-ХХ ст.: навч. посібник / Андрій Дахній. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2015. – 488 с.
55. Дахній А. Становлення людської екзистенції у творчості Сьорена К'єркегора: від естетизму до релігійності / Андрій Дахній // Преображення. Альманах християнської думки. – Випуск 1. – Львів, 2003. – С. 78–90.
56. Демидов А. Феномен человеческого бытия / А. Демидов [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://psylib.org.ua/books/demid01/index.htm>
57. Дінцельбахер П. Історія європейської ментальності / За ред. Петера Дінцельбахера ; [пер. з нім. В. Кам'янець]. – Львів : Літопис, 2004. – 720 с.
58. Долгов К. Эстетика Жана-Поля Сартра / Константин Долгов. – М. : Знание, 1990. – 64 с.
59. Долгов К. М. О встрече с Жан-Поль Сартром и Симоной де Бовуар / К. М. Долгов // Вопросы философии. – 2007. – № 2. – С. 151–160.
60. Долгов К. М. От Киркегора до Камю : философия. Эстетика. Культура / К. М. Долгов. – М. : Искусство, 1990. – 399 с.
61. Достоевський Ф. Злочин і кара / Федір Достоевський ; [упоряд., авт. ст. та прим. В. Звinyaцьковський ; пер. з рос. І. М. Сергєєва ; іл. С. Якутовича]. – К. : Либідь, 2014. – 668 с.
62. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. – СПб. : Издательская группа «Лениздат», 2013. – 224 с.

63. Ерѣмина Е.А. Мигель де Унамуно и его трагическое чувство жизни / Екатерина Ерѣмина // «Litera». Филологические исследования. – М. : НБ «Медиа», 2014. – № 1. – С.50–67.
64. Заболотских К. Проблема Бога у философии Мигеля де Унамуно / К. Заболотских [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://virlib.eunnet.net/sofia/07-2005/>
65. Захара І. Категорія любові у творчості Григорія Сковороди / Ігор Захара // Спадщина Григорія Сковороди і сучасність. – Львів, 1996. – С. 50–56.
66. Зенкин С. Сартр и сакральное / С. Зенкин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/76/ze8.html>
67. Зенкова А. Ж.-П. Сартр: опасность визуального самоопределения / Анна Зенкова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://discourse-pm.ur.ru/avtor5/zenkovaaur.php>
68. Ивин А. Апокалипсис любви. Философское эссе / Александр Ивин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.proza.ru/2010/12/08/1137>
69. Ивин А. А. Многообразный мир любви / А. А. Ивин // Философия любви. Сборник. – Ч. 1. – М. : Изд. политической литературы, 1990. – С. 380–509.
70. Ивин А. Философия любви. Сборник. – Ч. 1. – М. : Изд. политической литературы, 1990. – 380 с.
71. Ивин А. Философия любви. Сборник. Ч. 2. – М. : Изд. политической литературы, 1990. – 605 с.
72. Изотова И. С. «Лаборатория смерти» Мигеля де Унамуно / И. С. Изотова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=371
73. Изотова И. С. Человек, Бог и религия в философской танатологии Мигеля де Унамуно / И. С. Изотова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=263
74. Іларіон. Слово про Закон і Благодать / Іларіон Київський [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://litopys.org.ua/oldukr/ilarion.htm>
75. Исаева Н. Авраамов нож, или Рождение веры / Наталья Исаева // Страх и трепет. Сёрен Кьеркегор. – М. : Академический Проект, 2011. – С. 5–19.

76. Исаева Н. Выбор духа – бессмертие навзрост / Наталья Исаева // Или-или. Фрагмент из жизни. – М. : Академический проект, 2014. – С. 7–29.
77. Йенсен М. Хранительница любовного пламени: Регина Ольсен и Сёрен Кьеркегор / Мортен Йенсен [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://gefter.ru/archive/12350>
78. Камю А. Неверная жена / Альбер Камю // Избранное. – М. : Правда, 1990. – С. 461–477.
79. Качалин В. Серен Кьеркегор – «философ жизни» // Мир Кьеркегора: русские и датские интерпретации творчества Сёрена Кьеркегора. – М., 1994. – С.49–52.
80. Керкегор С. Афоризми естетика / Серен Керкегор [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/KIRKEGOR/estetik.txt>
81. Керкегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал / Сьорен Керкегор // Несчастнейшей. – М., 2011. – С. 103–234.
82. Керкегор С. Дневник обольстителя / Сьорен Керкегор // Несчастнейшей. — М., 2011. – С. 235–357.
83. Керкегор С. Несчастнейшей / Сьорен Керкегор // Несчастнейшей. – М., 2011. – С. 17–29.
84. Керкегор С. Повторение / Сьорен Керкегор // Несчастнейшей. – М., 2011. – С. 29–103.
85. Киссель М. Философская эволюция Ж.-П. Сартра / Михаил Киссель [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://lib.ru/SARTR/kissel.txt>
86. Кісь Р. Теоцентрична антропологія Сьорена К'єркегора і категорія окремішнього індивіда (антиномії чи взаємозв'язки?) / Роман Кісь // Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. Доповіді міжнародного семінару. Переклади. Матеріали. – Львів : Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. – С. 93–103.
87. Клімань С. Я та Інший: любов як відповідальність в контексті «діалогічності життя» / С. Клімань // Проблеми гуманітарних наук (Серія «Філософія»). – Дрогобич, 2015. – Вип. 35. – С. 42–52.

88. Ключовський Я. Філософія діалогу / Ян Ключовський – К. : Дух і Літера, 2013. – 224 с.
89. Кнотц К. Секс, якого не знаєте / Ксаверій Кнотц. – Львів : Свічадо, 2010. – 224 с.
90. Ковальчук Ю. Любов до Бога як творчий шлях особистості у філософії любові Миколи Бердяєва / Юлія Ковальчук // Актуальні проблеми філософії та соціології. – Одеса : Одеська юридична академія, 2015. – Вип. 4. – С. 79–83.
91. Ковальчук Ю. Любов у Середні віки: *sic et non* / Юлія Ковальчук // Університетська кафедра. – №4. – К. : КНЕУ, 2015. – С. 17–24.
92. Ковальчук Ю. Любов як одкровення між «Я» і «Ти» у філософії діалогу / Юлія Ковальчук // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2015. – Вип. 17. – С. 107–111.
93. Ковальчук Ю. Поняття шлюбу у любовному дискурсі Сьорена К'єркегора / Юлія Ковальчук // Людинознавчі студії: збірник наукових праць ДДПУ ім. Івана Франка. – Дрогобич : Видавничий відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2015. – Вип. 32. – С. 65–74.
94. Ковальчук Ю. Сьорен К'єркегор і Франц Баадер: дві парадигми любові до Бога / Юлія Ковальчук // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «історичне релігієзнавство». – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014. – Вип.11. – С. 104–114.
95. Ковальчук Ю. Сьорен К'єркегор як віртуоз філософії любові / Сьорен К'єркегор // Гілея, 2015. – Вип. 101 (10). – С. 225–228.
96. Ковальчук Ю. Трагування любові як «воскресіння в іншому» у філософських рефлексіях Мігеля де Унамуну / Юлія Ковальчук // Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць ДДПУ ім. Івана Франка. – Дрогобич : Видавничий відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2015. – Вип. 35. – С. 34–41.
97. Ковальчук Ю. Феномен любові у філософії статі Миколи Бердяєва / Юлія Ковальчук // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Гендерні дослідження». – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2015. – Вип.1. – С. 104–114.

98. Ковальчук Ю. Філософський аналіз категорії любові в екзистенційних візіях Світлани Алексієвич / Юлія Ковальчук // Актуальні проблеми філософії та соціології. – Одеса : Одеська юридична академія, 2016. – Вип. 10. – С. 62–64.
99. Корноносенко К. Мигель де Унамуно и русская культура / К. Корноносенко. – СПб. : Европейский дом, 2002. – 400 с.
100. Корноносенко К. Святой Мануэль и другие / К. Корноносенко // Унамуно М., де. Святой Мануэль Добрый, мученик: Роман, повести. – СПб.: Симпозиум, 2000. – С.8–14.
101. Коссак Е. Экзистенциализм в философии и литературе / Е. Коссак. – М. : Политиздат, 1980. – 360 с.
102. Кузнецов В. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм / Виталий Кузнецов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://personalism.narod.ru/sartr.html>
103. Кутырёв В. Сумерки любви / В. Кутырёв [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.philosophy2.ru/library/kutyrev/love_dusk.html
104. Кьеркегор С. Эстетическая значимость брака / Сёрен Кьеркегор // Или-или. Фрагмент из жизни. – М. : Академический проект, 2014. – С. 449–596.
105. Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни / Сёрен Кьеркегор. – М. : Академический проект, 2014. – 775 с.
106. Кьеркегор С. Непосредственные стадии эротического, или Музыкально-эротическое / Сёрен Кьеркегор // Или-или. Фрагмент из жизни. – М. : Академический проект, 2014. – С. 70–58.
107. Кьеркегор С. Первая любовь / Сёрен Кьеркегор // Или-или. Фрагмент из жизни. – М. : Академический проект, 2014. – С. 247–292.
108. Кьеркегор С. Страх и трепет / Сёрен Кьеркегор. – М. : Академический Проект, 2011. – 154 с.
109. Лунгина Д. Идея спасения в псеводнимных произведениях С. Керкегора. Очерк второй. Анти-климакус как мыслитель модерна (Болезнь к смерти) / Дарья Лунгина // Вопросы философии. – 2015. – № 3. – С. 192–199.

110. Лунгина Д. А. Керкегор и Дарвин: что считать происходящим (комментарий к статье Джеймса Джайлза) / Дарья Лунгина // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2016. – № 1. – С. 44–50.
111. Лунгина Д. Сёрен Керкегор: замороженность проблемой человека / Дарья Лунгина // Русский журнал. – 2012. – № 7. – С. 1–3.
112. Маєвська О. Жіночі образи та моделювання чоловічої психології в романі Мігеля де Унамуну «Туман» / К. Корносенко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.lnu.edu.ua/faculty/inomov.new/Visnyk/visnyk/Visnyk_18/articles/24Mayevska.pdf
113. Маланчук Г. Сьорен К'єркегор та його значення як мислителя / Г. Маланчук // Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. Доповіді міжнародного семінару. Переклади. Матеріали. – Львів : Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. – С. 16–24.
114. Малахов В. Поліфонія страху в філософській творчості К'єркегора / Віктор Малахов // Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. Доповіді міжнародного семінару. Переклади. Матеріали. – Львів : Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. – С. 115–121.
115. Малахов В. Уязвимость любви / Виктор Малахов. – К. : Дух І Літера, 2005. – 560 с.
116. Марсель Г. Метафизический дневник (1928-1933) / Габриэль Марсель // Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск : Сагуна, 1994. – С. 9–132.
117. Марсель Г. Очерк феноменологии обладания / Габриэль Марсель // Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск : Сагуна, 1994. – С. 133–153.
118. Марсель Г. Присутствие и бессмертие / Габриэль Марсель // Присутствие и бессмертие. Избранные работы. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 328 с.
119. Марсель Г. Ты не умрешь / Габриэль Марсель. – СПб. : Издательский дом «Мирь», 2008. – 96 с.

120. Марсель Г. Homo viator / Габріель Марсель. – К. : Видавничий дім «KM Academia», Університетське вид-во «Пульсари», 1999. – 320 с.
121. Менжулін В. Біографія філософа як складова історико-філософського пізнання: досвід фахівців з англomовних країн / Вадим Менжулін // Практична філософія. – № 3. – 2008. – С. 237–248.
122. Менжулін В. Історико-філософська біографістика: провідні тенденції та віхи становлення / Вадим Менжулін [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://www.researchgate.net/publication/305755190_Istoriko-filosofska_biografistika_providni_tendencii_ta_vihi_stanovle
123. Мень А. Мирова духовна культура / Александр Мень [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Men/_Index.php
124. Мень А. Николай Александрович Бердяев / Александр Мень [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.vehi.net/men/berdyayev.html>
125. Михайлов А. Из прелюдий к Моцарту и Кьеркегору / А. Михайлов // Мир Кьеркегора: русские и датские интерпретации творчества Сёрена Кьеркегора. – М., 1994. – С. 91–106.
126. Ніцше Ф. Так казав Заратустра / Фрідріх Ніцше [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ukrlib.com.ua/books-zl/printthebookzl.php?id=280&bookid=1&sort=0>
127. Николаева А. История любви Жан-Поля Сартра и Симоны де Бовуар / Анна Николаева [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://french-book.net/index.php?name=Html_Content&op=page&folder=Bio&contentsite=sartr6.html
128. Нудельман Ф. Сартр – автор своего времени? / Ф. Нудельман [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/76/nu6.html>
129. Онищук О. Антиномія віри і розуму в екзистенційній філософії Сьорена К'єркегора / Оксана Онищук // Філософські пошуки. Пізнання: епістемологічний, онтологічний та соціальний виміри. – Вип. ХІХ. – Львів-Одеса, 2005. – С. 261–269.

130. О니щук О. Духовна ситуація часу та філософська позиція С. К'єркегора / Оксана Онищук // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. – Вип. 17. – К., 2006. – С. 269–274.
131. Онищук О. Непряма комунікація як метод філософії Сьорена К'єркегора / Оксана Онищук // Збірник наукових праць ДДПУ «Людинознавчі студії». – Вип. 16. – 2007. – С. 54–64.
132. Онищук О. Ціннісні орієнтації людського існування у філософії Сьорена К'єркегора / О. Онищук // Людинознавчі студії. Збірник наукових праць ДДПУ. Вип.10 Філософія – Дрогобич, 2004. – С. 180–190.
133. Павко А. І. Екзистенціалізм Жана Поля Сартра у контексті філософії свободи / А. І. Павко // Трибуна. – 2010. – №5/6. – С. 29–31.
134. Парнев А. Габриэль Марсель о доказательствах бытия / А. Парнев [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://anthropology.ru/ru/text/parnev-av/gabriel-marsel-o-dokazatelstvah-bytiya-boga>
135. Парова Н. С. Екзистенційна проблематика у творчості Мігеля де Унамуну / Н.С. Парова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://www.filosof.com.ua/Jornel/M_43/Parova.htm
136. Паскаль Б. Думки / Блез Паскаль; [пер. з фр. Олег Хома]. – К. : Дух і Літера, 2009. – 704 с.
137. Паскаль Б. Рассуждение о страстях любви / Блез Паскаль // Трактаты. Полемические сочинения. Письма. – К. : Port-Royal, 1997. – 576 с.
138. Перье Ж. Жизнь Блеза Паскаля / Жильберта Перье // Паскаль Б. Трактаты. Полемические сочинения. Письма. [Сост. О. И. Хома]. – К. : Port-Royal, 1997. – С.279–324.
139. Пырма И. Любовь или зависимость / Ирина Пырма. – М. : Протестант, 2008. – 159 с.
140. Платон. Бенкет / Платон ; [пер. З давньог. І коментарі У. Головач, вступна стаття Джованні Реале]. – Львів : Вид-во Укр. католицького університету, 2005. – 178 с.
141. Подорога В. Жало и плоть. Физическая экономия веры / В. Подорога // Мир

- Кьеркегора: русские и датские интерпретации творчества Сёрена Кьеркегора. – М., 1994. – С. 21–45.
142. Попова О. Н. А. Бердяев и Ж.-П. Сартр: два полюса экзистенциальной философии / О. Попова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Popova/>
143. Пролесев С. Екзистенційна помилка Сьорена К'єркегора / Сергій Пролесев // Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. Доповіді міжнародного семінару. Переклади. Матеріали. – Львів : Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. – С. 142–152.
144. Пронкевич О. Роман як засіб екзистенційного експериментування: післямова / Олександр Пронкевич // Унамуно М. Вибрані твори. – Львів : Астролябія, 2015. – С. 548–571.
145. Пушкарев Е. Любовь! Благо или зло? / Евгений Пушкарев [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.lyubi.ru/kniga.php>
146. Рубенис А. Сущность любви – тема философского размышления / А. Рубенис // Философия любви. Сборник. Ч. 1. – М. : Изд. политической литературы, 1990. – С. 205–230.
147. Ружмон Д. де. Любов і західна культура / Дені де Ружмон. – Львів : Літопис, 2000. – 304 с.
148. Рюриков Ю. Б. Детство человеческой любви / Ю. Б. Рюриков // Философия любви. Сборник. Ч. 1. – М. : Изд. политической литературы, 1990. – С.11–35.
149. Рюриков Ю. Б. Любовь: ее настоящее и будущее / Ю. Б. Рюриков // Философия любви. Сборник. Ч. 1. – М. : Изд. политической литературы, 1990. – С. 268–330.
150. Савчук К. Любовь через призму диалога «Я» – «Ты» / К. Савчук [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://virlib.eunnet.net/sofia/07-2005/>
151. Саломе Л. Искусство любви / Лу Саломе. – СПб. : Амфора, 2005. – 435 с.
152. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр ; [пер. з фр. В. Лях, П. Таращук]. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 854 с.

153. Сартр Ж.-П. За закрытыми дверями / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Грязными руками: пьесы. – Х. : Фолио, 1999. – С. 75–113.
154. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Жан-Поль Сартр // Сумерки богов ; [сост. и общ. ред. А.А. Яковлева]. – М. : Политиздат, 1990. – С. 319–344.
155. Сартр Ж.-П. Мухи / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Грязными руками: пьесы. – Х. : Фолио, 1999. – С. 5–75.
156. Сартр Ж.-П. Нудота. Мур. Слова / Жан-Поль Сартр ; [пер. з фр. О. Жупанського]. – К. : Основи, 1993. – 464 с.
157. Сартр Ж.-П. Перша позиція щодо іншого: кохання, мова, мазохізм / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології. – К. : Основи, 2001. – С. 508–529.
158. Сартр Ж.-П. Слова / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Нудота. Мур. Слова ; [пер. з фр. О. Жупанського]. – К. : Основи, 1993. – С. 329–458.
159. Сартр Ж.-П. Тетради по морали. Проблема цели и средства в политике / Жан-Поль Сартр // Этическая мысль: современные исследования. – М.: Республика, 1992. – С. 178–240.
160. Семенова С. Г. Любовь – это стремление к бессмертию / С. Г. Семенова // Философия любви. Сборник. Ч. 1. – М. : Изд. политической литературы, 1990. – С. 162–204.
161. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. / Григорій Сковорода. – К. : Наук. думка, 1973. – Т. 2. – 574 с.
162. Соловьев В. Смысл любви / Владимир Соловьев [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.magister.msk.ru/library/philos/solovyov/solovv21.htm>
163. Стаченко Е. Религиозно-мистический опыт присутствия в антропологии Г. Марсея / Е. Стаченко [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.hses-online.ru/2009/02/09_00_13/04.pdf
164. Стрельцова Г. Парадокс философии Сёрена Кьеркегора / Галина Стрельцова // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – №4. – М., 2000. – С. 106–120.

165. Стрельцова Г. Я. Сартр / Г. Я. Стрельцова // История философии под ред. В.В. Васильева и др. 1 изд. – М. : Академический проект, 2005. – С. 558–570.
166. Стрельцова Г.Я. Судьба любви сегодня (Нравственно-психологический очерк) / Г. Я. Стрельцова // Философия любви. Сборник. Ч. 1. – М. : Изд. политической литературы, 1990. – С. 331–379.
167. Суховой А. Репетиция. Подражание. Повторение / А. Суховой // Несчастнейшей. – М., 2011. – С. 7–17.
168. Суходуб Т. «Щоденник спокусника» в контексті життєвих ситуацій та літературних тем ХХст./ Тетяна Суходуб // Українська К'єркегоріана. – Львів, 1998. – С. 122–130.
169. Тавризян Г. Габриэль Марсель: Бытие и интерсубъективность [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://iphras.ru/uplfile/root/biblio/hp/hp1/3.pdf>
170. Травина Е. Жан-Поль Сартр, закованный в свободу / Е. Травина [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://20v-euro-lit.niv.ru/20v-euro-lit/articles-franciya/travina-sartr-zakovannyj-v-svobodu.htm>
171. Унамуно М. Любав і педагогіка / Мігель де Унамуно. – Львів: Астролябія, 2016. – 256 с.
172. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни у людей и народов / Мигель де Унамуно [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000686/>
173. Унамуно М. Туман / Мігель де Унамуно // Вибрані твори. – Львів : Астролябія, 2015. – С. 5–245.
174. Унамуно М. У всякому разі справжній чоловік / Мігель де Унамуно [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://litopys.org.ua/novela/unamuno.htm>
175. Унамуно-и-Хуго М. Любовь, боль, сострадание и личность / Мигель Унамуно-и-Хуго // Трактаты о любви. – М.,1994. – С. 210–302.
176. Фейербах Л. Сущность христианства / Людвиг Фейербах [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://socialistica.lenin.ru/txt/f/feuerbach_1.htm
177. Филиппов Л. И. Философская антропология Жана-Поля Сартра / Л. И. Филиппов. – М. : Наука, 1977. – 285 с.

178. Флобер Г. Госпожа Бовари / Гюстав Флобер. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 384 с.
179. Франко І. Що таке поступ / Іван Франко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://chtyvo.org.ua/authors/Franko/Scho_take_postup7/
180. Фромм Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни / Эрих Фромм ; [пер. с англ.]. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 384 с.
181. Фромм Э. Искусство любить / Эрих Фромм. – М. : Республика, 1992. – 123 с.
182. Черный Ю. Философия пола и любви Н.А. Бердяева / Юрий Черный. – М. : Наука, 2004. – 127 с.
183. Швейцер А. Благоговение перед жизнью как основа этического миро- и жизнеутверждения / Альберт Швейцер // Глобал. проблемы и общечеловеческие ценности. – М. : Прогресс, 1990. – С. 328–350.
184. Шелер М. *Ordo amoris* / Макс Шелер // Трактаты о любви. – М. : Институт философии РАН, 1994. – С. 77–100.
185. Шестаков В.П. Эрос и культура: Философия любви и европейское искусство / Вячеслав Шестаков. – М. : Руспубліка, 1999. – 464 с.
186. Шестаков В. Философия любви Н.А. Бердяева / Вячеслав Шестаков // Эрос и личность: Философия пола и любви. – СПб. : Азбука-Аттикус, 2012. – С. 5–18.
187. Шестов Л. Кирхегардт и Достоевский / Лев Шестов [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.odinblago.ru/path/48/>
188. Шестов Л. Кирхегардт и экзистенциальная философия / Лев Шестов [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.odinblago.ru/filosofiya/shestov/shestov_1_kirgegard_i_ek/
189. Шіллер Ф. Про піднесене / Фрідріх Шіллер // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ, 2003. – С. 94–109.
190. Шморгун О. Гуманістичні виміри свободи в екзистенційній драматургії Лесі Українки та Ж.- П. Сартра / О. Шморгун // Слово і час. – 2010. – №2. – С. 41–53.
191. Шморгун О. Драма людського буття: від відчаю до свободи. Леся Українка і Жан-Поль Сартр / О. Шморгун // Філософська думка. – 2010. – №4. – С. 86–102.

192. Шопенгауэр А. Метафизика половой любви / Артур Шопенгауэр [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.aquarun.ru/psih/psex/ps7.html>
193. Шопенгауэр А. Мысли / Артур Шопенгауэр. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. – 192 с.
194. Юнг К. Психология и алхимия / Карл Юнг. – М. : АСТ Москва, 2008. – 603 с.
195. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека / Памфил Юркевич [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://grani.agni-age.net/articles3/yurkevich.htm>
196. Ярошенко Т. До проблеми філософського стилю Сьорена К'єркегора / Тетяна Ярошенко // Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. Доповіді міжнародного семінару. Переклади. Матеріали. – Львів : Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. – С. 153–158.
197. Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / Карл Ясперс. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 448 с.
198. Barbier R. J-P. SARTRE et J. KRISHNAMURTI, deux « athéismes » pour une morale [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.barbier-rd.no>
199. Beauvoir S. Le Deuxième Sexe I / Simone de Beauvoir. – Paris : Gallimard, 1976. – 395 с.
200. Bruckner P. L'amour du prochain / P. Bruckner [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.babelio.com/livres/Bruckner-LAmour-du-prochain/36538>
201. Cesbron G. «Gabriel Marcel: l'unite d'un temoignage» / G. Cesbron [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.gabriel-marcel.com/Pdf/cesbron.pdf>
202. Kovalchuk Yu. Two Images of Love: a philosophical reflection on the phenomenon of love in the writings of Xaver von Baader/ Yu. Kovalchuk // Science and education a new dimension. – Budapest, 2015. – Issue 64. – P.10–13.
203. Marcel G. «Tu ne mourras pas» / G. Marcel [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.laprocedure.com/mourras-gabriel-marcel/9782845900578.html>
204. Mounier E. «Introduction aux existentialismes» / E. Mounier [Электронный

- ресурс]. – Режим доступа :
http://classiques.uqac.ca/classiques/Mounier_Emanuel/intro_aux_existentialismes/intro_aux_existentialismes.html
205. Parain-Vial J. «Être et essences dans la philosophie de Gabriel Marcel» / J. Parain-Vial [Электронный ресурс]. – Режим доступа :
https://www.google.com.ua/search?q=Mounier+E.+«Introduction+aux+existentialismes»&ie=utf-8&oe=utf-8&gws_rd=cr&
206. Raynova Y. «Le Problème de l'Autre dans la philosophie française du vingtième siècle» / Y. Raynova [Электронный ресурс]. – Режим доступа :
http://web.ics.purdue.edu/~smith132/French_Philosophy/Win95/siecl.pdf
207. Rizk H. «Comprendre Sartre» / H. Rizk [Электрон. ресурс]. – Режим доступа :
<https://www.amazon.fr/Comprendre-Sartre-Hadi-Rizk/dp/2200346417>
208. Thévenaz P. «Études critiques: la philosophie de M. Gabriel Marcel : une métaphysique de la présence et de la fidélité» / P. Thévenaz [Электронный ресурс]. – Режим доступа :
<https://www.google.com.ua/search?q=Thévenaz+P.+«Études+critiques:+la+philosophie+de+M.+Gabriel+Marcel+:+une+m>
209. Touchet F. «Kierkegaard, foi, morale et existence» / F. Touchet [Электронный ресурс]. – Режим доступа :
<http://www.philosophie.ac-versailles.fr/bibliotheque/Kierkegaard.foi.pdf>
210. Fisher H. «Pourquoi nous aimons?» / H. Fisher [Электронный ресурс]. – Режим доступа :
http://www.scienceshumaines.com/qu-est-ce-que-l-amour_fr_14434.html
211. Fournie M. L'amour: une philosophie nouvelle pour le XXIe siècle / Martine Fournie [Электронный ресурс]. – Режим доступа :
http://www.scienceshumaines.com/l-amour-une-philosophie-nouvelle-pour-le-xxie-siecle_fr_31243.html
212. Fournie M. «Réinventer l'amour Entretien avec Alain Badiou» / Martine Fournie [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
http://www.scienceshumaines.com/reinventer-l-amour-badiou_fr_36030.html