

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені В.Н. КАРАЗІНА

(повне найменування вищого навчального закладу)

ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

(назва факультету)

Кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й.Б. Шада

(повна назва кафедри)

Кваліфікаційна робота

перший (бакалаврський) рівень вищої освіти

(освітньо-кваліфікаційний рівень)

Тема: «ТРАНСФОРМАЦІЯ УЯВЛЕНЬ ПРО КОХАННЯ У ЗАХІДНІЙ
ФІЛОСОФІЇ: ВІД ПЛАТОНА ДО СУЧАСНОСТІ»

Виконала: студентка IV курсу
група ОФФ-41

Спеціальність: 033 Філософія
(шифр, назва спеціальності)

Освітня програма: Філософія

Колесник Є.М.

Керівник Перепелиця О.М.

Рецензент Петренко Д. В.

Підсумкова оцінка: за національною шкалою:

кількість балів: _____

Підпис керівника _____

Кваліфікаційну роботу захищено на засіданні Екзаменаційної комісії

Протокол № _____ від « » червня 2025 р.

Голова Екзаменаційної комісії _____
(підпис) (прізвище та ініціали)

м. Харків – 2025 рік

АНОТАЦІЯ

Колесник Є.М. «ТРАНСФОРМАЦІЯ УЯВЛЕНЬ ПРО КОХАННЯ У ЗАХІДНІЙ ФІЛОСОФІЇ: ВІД ПЛАТОНА ДО СУЧАСНОСТІ» - Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису. Кваліфікаційна дипломна робота за спеціальністю 033 «Філософія». – Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, Харків, 2025.

Метою дослідження є визначення специфіки трансформації уявлень про кохання у західній філософії з огляду на зміну культурних, соціальних та інтелектуальних контекстів, у яких ці уявлення виникали і розвивалися.

Для досягнення поставленої мети необхідно реалізувати наступні завдання:

- Аналіз філософської концепції кохання, сформульованих Платоном у його діалогах, зокрема у «Бенкеті» та «Федрі», та вивчення розуміння кохання як шляху до пізнання істини та божественних ідеалів.
- Аналіз середньовічних та ренесансних філософських поглядів на кохання зокрема в роботах Томи Аквінського та Марсіліо Фічіно.
- Аналіз уявлень про кохання епохи Просвітництва через погляди Жан-Жака Руссо, Іммануїла Канта та Артура Шопенгауера.
- Дослідження уявлень про кохання у сучасній філософії у контексті екзистенціалізму та феноменології в роботах Жан-Поля Сартра та Габрієля Марселя.
- Визначення специфіки сучасних методологічних тенденцій дослідження кохання, які враховують мультидисциплінарні впливи та сучасні соціокультурні контексти.

Об'єкт дослідження - уявлення про кохання у західній філософії.

Предмет дослідження - трансформація уявлень про кохання у філософії західного світу,

У цій роботі дослідження феномену кохання здійснюється з позиції герменевтичної філософії, що передбачає інтерпретацію філософських і художніх текстів у їхньому культурно-історичному контексті. Основною методологічною настановою є розуміння кохання не як сталого поняття, а як змінного феномена, що

формується під впливом історичних епох, філософських течій та соціальних уявлень. Робота поєднує історико-філософський аналіз, порівняльний метод і елементи феноменологічного підходу, що дозволяє відтворити множинність значень і моделей кохання в різні періоди європейської думки. Для написання роботи використовується такі методи як дослідження відповідної літератури на початку всіх розділів, аналіз вже написаних ідей щодо феномену кохання, синтез відомих понять та ідей в різні епохи, індукція для розбору нових методологічних підходів, використовується також дедукція для розуміння спільних точок в уявленнях епохи Просвітництва, порівняльний аналіз отриманих висновків, психологічний аналіз європейського суспільства та його ставлення до визначення поняття кохання.

Теоретичне значення дослідження полягає в розширенні розуміння філософсько-психологічних аспектів кохання та процес його трансформації у сучасному європейському контексті.

Практичне завдання моєї роботи полягає в розробці нових методологічних підходів до вивчення філософії кохання, що враховують мультидисциплінарні впливи та сучасні соціокультурні контексти. Практичне застосування нових методологічних підходів передбачає проведення емпіричних досліджень, збирання та аналіз даних, щоб продемонструвати ефективність та застосовність цих підходів у реальних умовах. Оцінка результатів дослідження дозволить виявити нові можливості для глибшого розуміння феномену кохання та подальших досліджень у цій сфері.

Ключові слова: кохання, західна філософія, екзистенціалізм, феноменологія, філософські концепції, індивідуалізм, свобода, християнська теологія, культурні контексти, соціокультурні впливи.

ABSTRACT

Kolesnyk E.M. "TRANSFORMATION OF CONCEPTS OF LOVE IN WESTERN PHILOSOPHY: FROM PLATO TO THE PRESENT" - Qualification scientific work in the form of a manuscript

Qualification diploma thesis in the specialty 033 "Philosophy". – V.N. Karazin Kharkiv National University, Kharkiv, 2025.

The purpose of the study is to determine the specifics of the transformation of ideas about love in Western philosophy in view of the changing cultural, social and intellectual contexts in which these ideas arose and developed.

To achieve this goal, it is necessary to implement the following tasks:

- □ Analysis of the philosophical concept of love formulated by Plato in his dialogues, in particular in the "Banquet" and "Phaedrus", and study the understanding of love as a path to knowledge of truth and divine ideals.
- □ Analysis of medieval and Renaissance philosophical views on love, in particular in the works of Thomas Aquinas and Marsilio Ficino.
- □ Analysis of ideas about love of the Enlightenment era through the views of Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant and Arthur Schopenhauer.
- □ Research of ideas about love in modern philosophy in the context of existentialism and phenomenology in the works of Jean-Paul Sartre and Gabriel Marcel.
- □ Determination of the specifics of modern methodological trends in the study of love, which take into account multidisciplinary influences and modern socio-cultural contexts.

The object of research is the idea of love in Western philosophy.

The subject of research is the transformation of ideas about love in the philosophy of the Western world,

In this work, the study of the phenomenon of love is carried out from the position of hermeneutic philosophy, which involves the interpretation of philosophical and artistic texts in their cultural and historical context. The main methodological guideline is the understanding of love not as a stable concept, but as a variable phenomenon, which is formed under the influence of historical eras, philosophical trends and social ideas. The work combines historical and philosophical analysis, comparative method and elements of phenomenological approach, which allows to recreate the multiplicity of meanings and models of love in different periods of European thought. To write the work, such methods as

research of relevant literature at the beginning of all sections, analysis of already written ideas on the phenomenon of love, synthesis of known concepts and ideas in different eras, induction for analysis of new methodological approaches are used, deduction is also used to understand common points in the ideas of the Enlightenment era, comparative analysis of the obtained conclusions, psychological analysis of European society and its attitude to the definition of the concept of love.

The theoretical significance of the study is to expand the understanding of philosophical and psychological aspects of love and the process of its transformation in the modern European context.

The practical task of my work is to develop new methodological approaches to the study of the philosophy of love, taking into account multidisciplinary influences and modern socio-cultural contexts. The practical application of new methodological approaches involves conducting empirical research, collecting and analyzing data to demonstrate the effectiveness and applicability of these approaches in real conditions. Evaluation of the research results will reveal new opportunities for a deeper understanding of the phenomenon of love and further research in this area.

Keywords: love, Western philosophy, existentialism, phenomenology, philosophical concepts, individualism, freedom, Christian theology, cultural contexts, sociocultural influences.

Зміст

Вступ.....	12
.....	
Розділ 1. Філософські засади осмислення кохання в античній традиції.....	15
.....	
1.1 Онтологія та антропологія кохання в філософії Античності.....	15
1.2 Аналіз концепції кохання у Платона: діалоги «Бенкет» та «Федр».....	22
Висновки до розділу 1.....	35
Розділ 2. Філософія кохання: від теології до гуманізму.....	39
2.1 Тома Аквінський: теологічний підхід до кохання.....	39
2.2 Відродження: Марсіліо Фічіно та гуманістичний погляд на кохання.....	41
Висновки до розділу 2.....	42
Розділ 3. Уявлення про кохання в добу Просвітництва.....	45
3.1 Індивідуалізм та емоційність Просвітництва: Жан-Жак Руссо.....	45
3.2 Іммануїл Кант та Артур Шопенгауер про свободу та кохання.....	51
Висновки до розділу 3.....	58
Розділ 4. Сучасне філософське осмислення кохання: напрями і методології.....	60

4.1 Екзистенціалізм та діалог між «Я» і «Ти»: Жан-Поль Сартр та Габріель Марсель.....	60
.....	
4.2 Методологічна переорієнтація у вивченні кохання.....	73
Висновки до розділу 4.....	77
Висновки.....	79
.....	
Перелік використаних джерел.....	82

ВСТУП

Дипломна робота присвячена всебічному аналізу філософських концепцій кохання через призму історичного розвитку: від античної онтології та антропології, що розкривають ідеї кохання у творах Платона, до середньовічного теологічного підходу Томи Аквінського, від гуманістичних ідей Відродження у творах Марсіліо Фічіно до індивідуалістичних та емоційних концепцій Просвітництва, розроблених Жан-Жаком Руссо, а також романтичного осмислення свободи і пристрасті у філософії Іммануїла Канта і Артура Шопенгауера. Особливу увагу приділено сучасним теоріям екзистенціалізму, феноменології і постмодернізму через праці Жан-Поля Сартра і Габрієля Марселя, які пропонують нові методологічні підходи до осмислення цієї складної категорії.

Актуальність дослідження. Проблематика кохання належить до кола фундаментальних тем філософського осмислення, що супроводжує західну інтелектуальну традицію від її витоків. Протягом століть уявлення про любов зазнавали суттєвих змін, відображаючи трансформації світоглядних, релігійних, соціокультурних та антропологічних моделей. Саме ця динамічність феномену кохання зумовлює постійну актуальність його філософського аналізу. Особливої значущості це питання набуває в умовах сучасності, коли внаслідок глобалізаційних процесів, цифрової комунікації, переосмислення гендерних ролей та зміни соціальних структур спостерігається радикальний перегляд усталених уявлень про міжособистісні зв'язки.

Незважаючи на широку присутність теми кохання у філософських дискусіях, бракує системного дослідження, яке б дозволяло прослідкувати еволюцію філософських концепцій кохання в цілісній історико-критичній перспективі — від класичних платонівських уявлень до багатовимірних підходів постмодерного та екзистенційного мислення. Значна частина наявної літератури акцентує увагу на окремих історичних періодах або мислителях, не пропонуючи комплексного аналізу внутрішньої логіки розвитку цього феномена у філософському дискурсі. Відсутність такого інтегративного підходу ускладнює розуміння того, яким чином змінювались функції та смисли кохання в контексті трансформації уявлень про суб'єктність,

моральність, духовність та пізнання. З огляду на те, що сучасна філософія все частіше звертається до міждисциплінарних підходів, які поєднують філософський, психологічний, соціологічний і культурологічний аналіз, постає необхідність у дослідженні любові не лише як емоційного або етичного феномена, але й як концепту, що структурно пов'язаний з ширшими онтологічними та гносеологічними питаннями.

Об'єкт дослідження: уявлення про кохання у західній філософії від античності до сучасності, включаючи різні філософські дискурси та концепції, які формували розуміння кохання на різних етапах історії.

Предмет дослідження: трансформація уявлень про кохання у філософії західного світу.

Метою дослідження є визначення специфіки трансформації уявлень про кохання у західній філософії з огляду на зміну культурних, соціальних та інтелектуальних контекстів, у яких ці уявлення виникали і розвивалися.

Для досягнення поставленої мети необхідно реалізувати наступні завдання:

- Аналіз філософських концепцій кохання, сформульованих Платоном у його діалогах, зокрема у «Бенкеті» та «Федрі», та вивчення розуміння кохання як шляху до пізнання істини та божественних ідеалів.
- Аналіз середньовічних та ренесансних філософських поглядів на кохання зокрема в роботах Томи Аквінського та Марсіліо Фічіно.
- Аналіз уявлень про кохання епохи Просвітництва через погляди Жан-Жака Руссо, Іммануїла Канта та Артура Шопенгауера.
- Дослідження уявлень про кохання у сучасній філософії у контексті екзистенціалізму та феноменології в роботах Жан-Поля Сартра та Габрієля Марселя.
- Визначення специфіки сучасних методологічних тенденцій дослідження кохання, які враховують мультидисциплінарні впливи та сучасні соціокультурні контексти.

У цій роботі дослідження феномену кохання здійснюється з позиції герменевтичної філософії, що передбачає інтерпретацію філософських і художніх текстів у їхньому культурно-історичному контексті. Основною методологічною настановою є розуміння кохання не як сталого поняття, а як змінного феномена, що

формується під впливом історичних епох, філософських течій та соціальних уявлень. Робота поєднує історико-філософський аналіз, порівняльний метод і елементи феноменологічного підходу, що дозволяє відтворити множинність значень і моделей кохання в різні періоди європейської думки. Для написання роботи використовується такі методи як дослідження відповідної літератури на початку всіх розділів, аналіз вже написаних ідей щодо феномену кохання, синтез відомих понять та ідей в різні епохи, індукція для розбору нових методологічних підходів, використовується також дедукція для розуміння спільних точок в уявленнях епохи Просвітництва, порівняльний аналіз отриманих висновків, психологічний аналіз європейського суспільства та його ставлення до визначення поняття кохання.

Теоретичне значення дослідження полягає в розширенні розуміння філософсько-психологічних аспектів кохання та процесу його трансформації у сучасному європейському контексті.

Практичне завдання роботи полягає в розборі нових методологічних підходів до вивчення філософії кохання, що враховують мультидисциплінарні впливи та сучасні соціокультурні контексти. Розбір комплексних методологічних підходів, які враховують різноманітність та багатовимірність уявлень про кохання, є важливою частиною цього дослідження. Практичне застосування нових методологічних підходів передбачає проведення емпіричних досліджень, збирання та аналіз даних, щоб продемонструвати ефективність та застосовність цих підходів у реальних умовах. Оцінка результатів дослідження дозволить виявити нові можливості для глибшого розуміння феномену кохання та подальших досліджень у цій сфері.

РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ОСМИСЛЕННЯ КОХАННЯ В АНТИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ

1.1 Онтологія та анропология кохання у філософів античності

Погляди перших давньогрецьких філософів стали важливим етапом переходу від міфологічного сприйняття світу до логічного мислення, зокрема щодо феномену кохання у бутті та житті людини. Серед західних авторів, які присвятили свої праці цьому питанню, варто відзначити дослідження А. Чроуста, Ф. Пітерса, А. Коксона та Д. Кірка. Вони розглядають різні аспекти цієї теми у творчості давньогрецьких мислителів. На нашу думку, комплексне осмислення кохання у філософії ранньої античності має включати аналіз кохання як онтологічного начала та виявлення його як феномену людського існування. Тупченко наголошує, що у перших античних філософів кохання виступає онтологічним принципом, оскільки їхня філософія, що виростала з міфологічної свідомості та зазнавала впливу логосу, не змогла повністю звільнитися від антропоморфічного мислення. Міфологічні образи, зокрема Афродіти, Ерота та Філії, залишалися необхідними елементами філософських систем античних мислителів і продовжували існувати у їхніх творах [17, с. 88].

Згідно зі свідченням античного оратора Максима Тірського, у космогонічних уявленнях Ферекіда Ерот займав проміжне місце між Зевсом та Хтонією (Геєю). Він описує, як Ерот, перебуваючи між ними, сприяв народженню Офіонея та розгорнув битву богів [17, с. 89]. Прокл у своїх «Коментарях до Платонового «Тімея»» вказує, що Зевс, маючи намір створити світ, сам стає Еротом: з'єднуючи протилежності, він гармонізує їх через любов, утверджуючи єдність і тотожність у всьому космосі [17, с. 90].

Аналізуючи цей фрагмент, західний дослідник Д. Кірк у своїй праці «Досократичні філософи: критична історія з вибраними текстами» [26, 62] зауважує, що помітні риси стоїчної інтерпретації та вплив неоплатонізму, що може вказувати на те, що текст зазнав пізнішого редагування, хоча основна ідея має витоки у давньогрецькій філософії.

У «Бенкеті» Платон згадує, що Акусілай дотримувався думки про походження Ерота: першими виникли Хаос, Гея та Ерот. Парменід у своїй космогонічній концепції стверджував, що Ерот був першим серед богів, створеним природою для керування народженням та союзами людей. Відмінності між ранніми джерелами, як-от свідчення Дамаскія, і пізнішими, зокрема Платона, свідчать про різноманіття уявлень щодо космогонічної ролі Ерота. Втім, незмінним залишається акцент на ключовій ролі Ерота у творенні світу та впорядкуванні космосу.

Після Ферекіда та Акусілая ідею Ерота як космічного начала розвинув Парменід, представник Елейської школи. Від своїх попередників він відрізнявся тим, що у своїй творчості приділяв більше уваги Афродіті, ніж самому Еротові. У поемі «Про природу» Парменід наголошував на центральній ролі Афродіти у народженні та об'єднанні, вказуючи, що вона посиляла жінку до чоловіка і навпаки, та створила Ерота першим серед богів, встановлюючи гармонію у світі.

А. Коксон, один із сучасних дослідників творчості Парменіда, також надає ґрунтовний аналіз цього рядка. Він зауважує, що у праці Сімплікія «Коментар до «Фізики»» вказується: Афродіта є джерелом виникнення богів, у тому числі Ерота. Це наближає думку Парменіда до гераклітівського розуміння війни як першопричини та батька всього, включно з богами [24, с. 246][17, с. 92].

Відповідно до спостережень Ф. Пітерса, Ерот у ранніх грецьких мислителів постає як уособлення сили — рушійної сили в сексуальній моделі, що слугує для пояснення «шлюбу» та «народження» на основі міфологічних образів [31, с. 62].

Парменід застосовував міфологічні символи для опису неістинного світу, перевершивши первісний рівень натурфілософських космогоній. Він вибудував над ними рівень істини — світ чистого буття, де не існує ані небуття, ані множинності, ані руху. Проте у другій частині своєї поеми Парменід повернувся до традиційних космогонічних мотивів, розробляючи натурфілософську картину світу, що включає світлий вогонь, темну матерію та діяльне кохання, уособлене образом Афродіти. Вона керує світом із його центру, стаючи причиною всіх народжень у космосі. Саме Афродіта, створивши Ерота, ініціює об'єднання чоловіка й жінки.

У «Коментарі до «Фізики»» Сімплікія наголошується, що Афродіта виступає джерелом появи богів, включаючи Ерота, що ще раз підкреслює зв'язок з гераклітовською ідеєю війни як джерела буття [24, с. 243].

Підводячи підсумок щодо розуміння Ерота як першопочаткового та найдавнішого божества, доцільно навести слова Платона: «Оскільки він є прадавнім, то стає для нас джерелом найбільших благ. Адже я не можу уявити собі більшого добра для людини, яка щойно вступила у вік молодості... Той дороговказ, якого потребує людина протягом усього життя, щоб гідно прожити свій вік, не пов'язаний ані з кровними узами, ані з почестями чи багатством. Його може дарувати лише Ерот» [32, с. 178, с–d].

Для розуміння природи кохання у бутті світу та людини, згідно з вченням Емпедокла, варто окремо звернути увагу на образ Афродіти. Культ Афродіти, яка могла визволити праведну душу від страждань і повернути її до святих осель, продовжував існувати, знайшовши відображення навіть у деяких римських епітафіях. Емпедокл був тісно пов'язаний із цією традицією. Кохання, як рушійна сила у його космології, не ототожнюється безпосередньо з Афродітою, а радше розглядається як прояв божественної присутності у світі чотирьох елементів. Такий дуалізм у його концепції свідчить про архаїчність світоглядної картини Емпедокла та має структурні паралелі в міфологіях неіндоевропейських народів.

Таким чином, у космології Емпедокла існує простір, який протиставляється матеріальному світові стихій і де діють два начала — Кохання та Ворожнеча. У цьому особливому місці, яке ототожнюється з домівкою богині, Даймон переживає блаженне буття, що є його природним станом. Окрім розмірковувань ранніх грецьких філософів про кохання як початок усього сущого, із збережених фрагментів простежується й осмислення кохання як екзистенціальної основи людського існування [17, с. 95].

Одним із перших, хто у структурі людського буття розглядав кохання, був Емпедокл із Акраганта. У своїй праці «Про природу» він висловлює ідею, що кохання пізнається лише через саме кохання. Детальний аналіз цього уривку було представлено у другому розділі цієї роботи. Водночас заслуговує на увагу і думка Геракліта, передана Плутархом. Геракліт зауважував, що боротися з коханням надзвичайно

складно, оскільки воно здатне обміняти будь-які цінності на себе — навіть життя, багатство та славу [38, с. 755D]. Це свідчить, що вже в епоху ранньої грецької думки люди усвідомлювали боротьбу з пристрастю, проте визнавали її непереборну силу, що перевищує можливості людини.

Після Геракліта й Емпедокла Парменід, як свідчить давньоримський лікар Целій Авреліан, описуючи акт зачаття, уживає вираз «сім'я кохання». При змішуванні насіння чоловіка та жінки утворюється сила, яка формує тіло з різнорідної крові, створюючи добре гармонізовані тіла за умови правильного співвідношення суміші. Таким чином підкреслюється, що народження нової людини є проявом кохання.

Учні Сократа, які заснували різні сократичні школи, продовжили розробку теми кохання у своїх працях. Вони стали першими авторами спеціалізованих трактатів, присвячених цьому феномену. Наприклад, Діоген Синопський, представник кінічної школи, написав твір «Про кохання», Антісфен створив трактат «Про народження дітей» або «Про шлюб, мова кохання», а Евклід із Мегари, засновник мегарської школи, написав працю під назвою «Про кохання» [17, с. 106].

Попри наявність значної кількості досліджень окремих сократичних шкіл, феномен кохання в їхніх ученнях майже не досліджено. Через історичні обставини маємо у розпорядженні лише окремі вислови та сентенції, що обмежує можливість комплексного розуміння їхніх поглядів на кохання. Проте аналіз збережених фрагментів і цитат дає змогу окреслити основні риси їхнього підходу.

Перш ніж звернутися до аналізу розуміння кохання у людському житті в сократичних школах, важливо розглянути їхні уявлення про природу і онтологічний статус кохання. І. Нахов звертає увагу на збережену частину вірша кініка Керкіда, що поглиблює наше уявлення про цього поета. Керкід, знаний як серйозний публіцист, у цих віршах застосовував прийом поєднання «серйозного і смішного», об'єднуючи скептицизм із дидактикою. Його повчання стосуються сфери інтимних людських почуттів і пройняті доброзичливою іронією. Антитеза між спокійним та бурхливим коханням природно приводить до висновку про перевагу безтурботного «плавання» морем пристрастей, що завершується ще безпечнішим коханням «Афродіти з площі».

Згідно з Керкідом, кохання постає як подорож — шлях, який може бути як спокійним, так і буремним, ідея перегукується з думкою українського філософа Г. Аляєва, який наголошує, що кохання є шляхом трансцендування — виходом особистості за межі власної замкнутості та можливістю прилучення до іншого, що вказує на приналежність кожної людини до єдиної абсолютної духовної реальності [17, с. 99-103].

Варто пам'ятати, що з появою кохання, як підкреслює переважна більшість західноєвропейських філософів, людина вступає на шлях, де різко зростають не лише радощі життя, а й його труднощі, болі та тривоги. Кохання стає новим стимулом у структурі людської поведінки, який відкидає відблиск на всі інші стимули, порушуючи їхню рівновагу та змінюючи пропорції. Простота буття зникає, а індивідуальне існування ускладнюється, втрачаючи ясність, цілісність і визначеність.

Кохання як шлях до раю символізує прагнення людини до безсмертя. Рай уявлявся місцем, де не існувало смерті чи хвороб, а панували добро і світло. Тому мислителі, які перебували у фарватері біблійної та платонівської традиції, протиставляли кохання до минушого і тлінного — коханню до незмінного, безсмертного та вічного. З цієї точки зору досконалість кохання зростає пропорційно до онтологічної досконалості об'єкта: найвище кохання є коханням до «вічності».

Окрім того, Керкід зазначає, що шалена пристрасть та надмірний потяг до тілесного єднання ведуть до загибелі й кінцевого каяття. До кініків жоден із давньогрецьких філософів не висловлював такого песимістичного погляду на кохання. Саме в їхніх ученнях уперше виникає філософський песимізм щодо кохання, який згодом знаходить продовження у філософії Епікура та в римській думці.

Давньоримський філософ Лукрецій Кар зауважує, що кохання — це розплата за бажання, тривожна й іноді жахлива доля, омана людського серця [29, с. 125]. Цицерон у «Тускуланських бесідах» підкреслює, що в коханні виявляється така слабкість духу, яку неможливо порівняти ні з чим іншим. Відповідно, як для кініків, так і для римських філософів, кохання у житті людини є основою вільнодумства, легковажності та гріха. Серед усіх пристрастей воно постає наймогутнішою, а сама пристрасть до кохання визнається мерзотною. Кохання є несталим і мінливим, і ця його природа сприймається

як вияв потворності. Більше того, будь-яка пристрасть, включно з коханням, розглядається як хибна та вигадана, оскільки вона обирається людиною добровільно. Якби кохання було природним почуттям, усі люди кохали б однаково і постійно, без сорому та сумнівів.

На відміну від кініків, представники школи кіренаїків дотримувалися позитивного ставлення до тілесного кохання і до чуттєвого задоволення, що його супроводжує. За свідченням Діогена Лаертського, Феодор Атеїст був гедоністом, який цінував тілесну красу і насолоду від кохання, розглядаючи їх як прояви естетичної корисності. Він запитував, чи може бути корисною жінка або юнак, якщо вони володіють граматичною освіченістю, і відповідав ствердно.

Водночас серед кіренаїків існували й помірковані погляди. Аннікерід, хоча й стояв на позиції задоволення, визнавав цінність дружби не лише з погляду користі, а також вважав, що потрібно любити когось навіть у стражданні чи тоді, коли це не приносить безпосередньої насолоди.

У контексті взаємозв'язку між коханням і самогубством сила кохання, яка підтримує життя, також може проявлятися у феноменах самогубства. Головною причиною так званого «егоїстичного» або «анемічного» самогубства виступає психосоціальна ізоляція індивіда, його самотність і відсутність любові та турботи. Коли різко обриваються інтимні зв'язки людини з оточуючими, вона стає самотнім «атомом», що значно підвищує ризик самогубства. Навпаки, сильні емоційні зв'язки та прихильності знижують імовірність такого кроку.

Саме тому розлучені, вдівці та одинаки мають вищий рівень самогубств, ніж одружені; бездітні пари — вищий, ніж батьки; атеїсти — вищий, ніж віруючі. Прихильники східного православ'я, католицизму й іудаїзму демонструють нижчий рівень самогубств у порівнянні з протестантами та вільнодумцями, що підтверджує: без мінімальної кількості любові життя для егоцентричних людей стає важким тягарем. Щоб уникнути самогубства й не стати жертвою пристрасті, Кратет вважав за необхідне спілкуватися з жінкою без кохання й задоволення, зневажаючи її й залишаючись байдужим до тілесних утіх. Проте в іншому фрагменті Кратет наголошує, що велике кохання не може бути супутником підступних людей. Для нього не саме кохання є

джерелом злочинів чи аморальності, а вадами є самі люди: егоїзм, користолубство, безвідповідальність, ненависть, заздрість, помста, ревності, жорстокість і бездуховність. Кохання передбачає глибоку повагу до того, кого кохаємо, і є вигнанням зла із серця. У цьому сенсі думку Кратета перегукує сучасний дослідник А. Грюн, який підкреслює, що справжнє кохання не живе прихованою злобою. Воно супроводжується спокоєм і силою, теплом і ясністю. Справжнє кохання не ображається навіть на очевидні образи, не закривається перед агресією, а реагує належним чином. Воно не надмірно чутливе і не дає місця гніву, який виникає з нестриманості й передчасних емоцій. Образлива людина легко пориває з коханням, тоді як справжнє кохання зберігає стійкість і присутність у кожній миті життя [3, с. 104–105].

Кохання — це стан граничної зібраності людської особистості, відкритої й оберненої до Іншого. Подвижники й закохані однаково визнають: звертаючись серцем до серця іншого, людина починає прозирати глибини його душі й водночас відкриває невідоме багатство власного кохання.

Справжнє кохання не є злопам'ятним. Воно не фіксує зло й не підраховує завдані образи. У звичайних стосунках між людьми часто існує прагнення до компенсації: «Якщо мене образили, я повинен відповісти тим самим». Однак це лише веде до нескінченного кола взаємних кривд і зведення рахунків. Постійним підрахунком завданого зла займається лише маргінальна людина. Той, кого розширило кохання, не має потреби рахувати завдану йому шкоду. Кохання долає зло фундаментально — не підраховуючи його і не примножуючи [3, с. 105].

Античний кінік Антисфен наголошував, що добра людина гідна кохання. Водночас кохання охоплює всіх: і праведників, і грішників, і бідних, і багатих. Кохання не визнає релігійних, національних, політичних чи соціальних бар'єрів. Його основою є відповідальність, піклування, ніжність, віра й надія.

Особливу увагу кініки приділяли образу мудреця як носія чесноти. Антисфен стверджував, що мудрець не потребує нічого, бо все, що мають інші, належить йому вищим правом мудрості. Він вважає невідомість і працю благами, керується у своєму житті законами чесноти, а не загальноприйнятими правилами. Мудрець може

одружуватися, щоб мати дітей від найкрасивіших жінок, і не уникає кохання, бо лише він знає, кого варто кохати.

Менедем підтримував Антисфена, підкреслюючи, що мудрець — істота непогрішима і гідна кохання, яка не покладається на випадок. Проте йому опонував Арістип, засновник школи кіренаїків, який вважав, що мудрець має бути далеким від заздрості, кохання й забобонів, оскільки ці почуття породжуються надмірною підозріливістю. Однак навіть мудрець, за Арістипом, знайомий із природними для людини почуттями горя та страху. Згідно з аналізом поглядів на кохання в працях представників сократичних шкіл, можна стверджувати, що саме в цих філософських традиціях чітко розрізняються два види кохання: небесне та земне, піднесене і продажне. Кожна особа має право самостійно визначати, що для неї є коханням, і яке місце воно займає в її житті. Важливо підкреслити, що саме в рамках сократичних шкіл почалася перша філософська дискусія про значення кохання для філософії і філософа.

Окрім того, паралельно з сократичними школами в античному грецькому суспільстві існувала софістична школа. Софісти були платними вчителями красномовства та представниками філософського напрямку, який носить їхнє ім'я. Хоча їхні погляди на кохання часто сприймалися як неприязні до його обговорення, все ж таки, завдяки працям та фрагментам їхніх трактатів, що дійшли до нас через інших античних філософів, можна стверджувати, що вони не оминали цього важливого аспекту людського буття.

Погляди софістів на кохання були неоднозначними. Наприклад, Горгій, у своїй промові «Похвала Олені», висловлював негативну оцінку коханню. Він зазначав, що як божественна сила, кохання впливає на душу людини, спричиняючи пристрасті та бажання, які можуть бути нездоланими. За його словами, якщо кохання є людським стражданням і затемненням душі, то це не є злочином, а радше виявом нещастя.

1.2 Аналіз концепцій кохання у Платона: діалоги «Бенкет» та «Федр»

Діалог Платона «Бенкет» вважається першим філософським твором про кохання в європейській традиції, який вражає синтезом різних жанрів: літературного,

риторичного, художнього, філософського, епічного та навіть елементів балагану [12, с. 168].

Французький дослідник Ф. Бабю, аналізуючи цей твір, відзначає, що перші п'ять промов (Федра, Павсанія, Еріксімаха, Арістофана та Агафона) послідовно розвивають тему, готуючи ґрунт для промови Діотіми, жриці з Мантінеї, яку перекаже Сократ. У ході діалогу, особливо в промовах Діотіми та Алквіада, образи Ерота та Сократа дедалі більше наближаються один до одного, таке зближення невинне: і Ерот, і Сократ втілюють ідею філософа — перший у міфологічній формі, другий в історичній. Саме в цьому полягає глибинний зміст твору [22, с. 10].

У «Бенкеті» Платон демонструє різноманітність уявлень про кохання в давньогрецьких полісах, його багатогранність і суперечливість у житті кожної людини. Федр, один із учасників бесіди, починає свою промову з роздумів про Ерота, апелюючи до твору Парменіда «Про природу». Еріксімах, у свою чергу, згадує ідеї Гесіода та космогонічні концепції Ферекіда. Разом ці виступи створюють унікальну мозаїку поглядів на кохання, яка відображає як ідеї Платона, так і уявлення давньогрецького суспільства. Варто окремо зупинитися на початку діалогу. У вступі описується зустріч Аполлодора з Фалера та Главконом, який несподівано просить розповісти про бенкет у домі Агафона, що свідчить про те, що тема кохання виникає спонтанно, без попереднього плану [12, с. 3-11].

Французький мислитель Р. Барт трактує цей епізод так: подорожній, відчуваючи нудьгу, просить супутника розповісти про бенкет у Агафона. Таким чином, теорія кохання народжується з випадковості, байдужості та простої потреби в спілкуванні [22, с. 157]. Незважаючи на свою імпровізованість, розмова про минулі події переростає у серйозні роздуми про природу Ерота, які ми розглянемо детальніше.

Федр, один із учнів Сократа, першим із семи учасників бере слово. Він починає з розповіді про походження та давність Ерота, акцентуючи на тому, що цей бог є найстарішим серед усіх грецьких божеств. Закінчує свою промову він твердженням, що Ерот — найдавніший, найшанованіший і наймогутніший з богів, який дарує людям мужність і блаженство як за життя, так і після смерті [12, с. 15-17].

М. Фічіно у своїх «Коментарях до «Бенкету» Платона» додає, що Платон назвав Ерота «гідним захоплення богів і людей», що справедливо, адже велич будь-якої сутності визначається тим, кого вона підкоряє. З давніх-давен і боги, і люди захоплювалися коханням. Орфей та Гесіод стверджують, що душі як смертних, так і безсмертних підкоряються його силі. Боги й ангели захоплені божественною красою, тоді як люди — фізичною привабливістю. Федр же прославляє Ерота, наголошуючи на його походженні та корисності для людства [22, с. 146-147].

Федр, один із співрозмовників у діалозі, першим піднімає тему кохання під час бенкету. Він акцентує на найдавнішому походженні Ерота, описуючи його як силу, що організовує світопорядок. Спираючись на докласичні космологічні уявлення, Федр стверджує, що Ерот не має батьків. Його промова не відзначається глибоким аналізом, а лише перелічує загальноприйняті характеристики Ерота, сформовані ще в епоху панування міфологічного світогляду. Архаїчне мислення сприймало дійсність конкретно та чуттєво, тому всі рухи в природі інтерпретувалися як прояви кохання. Навіть всесвітнє тяжіння тлумачилося через його призму. Таким чином, у викладі Федре Ерот постає як давній, могутній і логічно обґрунтований принцип [12, с. 15-19].

Зважаючи на свою давнину, Ерот виконує такі функції:

1. Першоджерело найвищих благ, які полягають у взаємному коханні між людьми. Воно не є егоїстичним – його сутність у безкорисливій віддачі. Кохання дарує себе й інші блага тим, хто відкриває йому серце. Воно не потребує нічого натомість, адже людина, наповнена ним, уже має все необхідне.

2. Наставник людства, який вчить відрізняти гідне від ганебного та прагнути до високого. Кохання формує в людині здорове почуття сорому та гордості, направляючи її вчинки.

3. Провідник у світі прекрасного та критерій для оцінки доброчесних і порочних дій. Воно переосмислює цінності кожної особистості, виявляючи гармонію чи розлад у світі.

4. Джерело мужності для закоханих. Людина, керована коханням, здатна на подвиги. Як зазначає Федр, воно сильніше за страх смерті. Лише взаємне кохання чоловіка та жінки може стати поштовхом до героїзму. Тому у своїй промові Федр

особливо виділяє здатність до самопожертви заради коханої людини – якість, що переважає навіть найміцнішу дружбу.

Коли Павсаній згодом бере слово, він вносить важливе уточнення: перш ніж вихвалити кохання, слід визначити, про який його різновид йдеться. Так у «Бенкеті» з'являється чітка дихотомія між «земним» і «небесним» коханням, ідея була знайома софістам, але саме Платон надав їй філософської глибини. Помилково асоціювати цей поділ виключно з християнством – античність також усвідомлювала, що термін «кохання» потребує уточнення. Концепція двох Афродіт існувала в грецькій міфології, але Павсаній першим чітко її сформулював [12, с. 19-29]. Перевага, яку Плато надає гомосексуальним стосункам перед гетеросексуальними, цілком відповідала нормам тогочасної еліти, на це вплинули два фактори:

1. Тривалий період матріархального устрою, що вплинув на всі сфери життя давніх греків аж до класичного періоду, знайшов своє відображення в міфологічних образах та соціальних інституціях. Яскравими прикладами слугують міф про появу Афін Паллади з голови Зевса, що уособлює ідею батьківського начала, а молоді боги Олімпу відстоюють пріоритет чоловічого начала. Варто зазначити, що в класичній Греції жінки були практично позбавлені громадянських прав. Навіть гетери, що славились освіченістю та вільним способом життя, залишалися маргінальними фігурами в офіційній соціальній структурі.

2. Антична цивілізація кардинально відрізнялася від сучасної європейської моделі свідомості відсутністю концепції унікальної особистості. Індивід завжди був підпорядкований спочатку родовим, а згодом полісним інституціям, а на Сході - абсолютній волі деспота. Саме в Перській імперії набули поширення гомосексуальні зв'язки, які згодом проникли в еллінську культуру після встановлення міжцивілізаційних контактів, що сприяло формуванню естетичного ідеалу, де фізична досконалість, переважно чоловічого тіла, асоціювалася з суспільною значущістю, адже саме чоловіки були повноправними громадянами, законодавцями, воїнами та творцями полісної долі. У діалозі «Бенкет» ця концепція знаходить вираз у протиставленні двох іпостасей Афродіти: Небесної, покровительки духовного кохання до юнаків, та Пандемос, яка опікується земними чоловічо-жіночими відносинами [12, с. 25-31].

Позиція Платона, викладена через персонажа Павсанія, щодо переваги гомосексуальних відносин цілком відповідала соціокультурному контексту епохи:

1. Наслідки тривалого матріархату, що викликали культурну реакцію у формі утвердження патріархальних цінностей. Міфологічні сюжети демонструють трансформацію соціальних орієнтирів на користь чоловічого начала. Положення жінок у класичній Греції, позбавлених громадянських прав, підтверджує цю тенденцію.

2. Відмінність античного світогляду від сучасного через відсутність індивідуалістичного начала. Перський вплив сприяв поширенню педерастії, яка в еллінській інтерпретації набула форми культу фізичної та інтелектуальної досконалості, втіленої в образі вільного громадянина, що пояснює, чому учасники «Бенкету» ототожнюють вищу форму кохання з відносинами між чоловіками, тоді як зв'язки з жінками розглядаються як нижча, хоча й необхідна для продовження роду форма [12].

Таким чином, платонівський діалог відображає характерну для еллінської культури ієрархію цінностей, де духовно-естетичний ідеал пов'язувався з чоловічим началом, а жіноче розглядалося переважно в біологічному аспекті [20, с. 519-520].

У своїй роботі «Коментар до Платонового «Бенкету»» Марсіліо Фічіно застерігає від буквального трактування ідей про одностатеві зв'язки в діалозі. Італійський філософ наголошує, що надмірне захоплення чуттєвими насолодами всупереч духовному спогляданню становить зловживання істинним призначенням кохання. Павсаній у діалозі категорично відкидає такий підхід. На його думку, справжній шанувальник повинен, хоч і цінувати фізичну досконалість, але через неї пізнавати красу душі, розуму та божественного, віддаючи перевагу саме цим вищим формам [21].

У пізній творчості Платона, зокрема у «Законах», простежується різка зміна позиції щодо цього питання. Аналізуючи «концепцію двох Афродіт», можна виділити два аспекти – моральний та художній.

Моральний вимір у промові Павсанія проявляється через проблему доброчесності у любовних стосунках, тема стає лейтмотивом усієї його промови та особливо акцентується в бесіді Сократа з Діотімою. Він чітко розмежовує

«шляхетний» та «низький» типи почуттів, що знаходить відображення у всіх дискусіях учасників бенкету, таку позицію можна пояснити через призму традицій «чоловічих товариств» – військових братств, де дружба між воїнами становила основу суспільного устрою. Девальвація гетеросексуальних відносин пов'язана з їхнім «тілесним» характером, тоді як дружба між чоловіками, навіть у сучасному суспільстві, часто залишається незрозумілим явищем. З етичної перспективи, кохання потребує суворих рамок, про що й говорить Павсаній, чітко відокремлюючи його від дружніх стосунків.

Аналізуючи різні культурні традиції, Павсаній виступає як своєрідний дослідник антропології, порівнюючи звичаї Афін, Спарти та інших полісів з практикою варварських народів, його міркування базуються на ключовій ролі чоловічих об'єднань у системі управління давньогрецькими містами-державами. Філософ наголошує, що справжнім об'єктом прихильності має стати душа, а не тіло, оскільки вульгарний шанувальник зосереджений на мінливій фізичній оболонці, що робить його почуття нестабільними. Павсаній високо цінує постійність у відносинах, які мають бути взаємними та довічними. Він також підкреслює важливість обережного вибору об'єкта поклоніння. Соціальні норми вимагали стриманості – як відмови від легковажної згоди, так і торгівлі почуттями за політичні чи матеріальні блага, оскільки такі мотиви є недовговічними та не відповідають ідеалу шляхетності. У цьому контексті мова йде саме про дружні зв'язки.

Подальший хід дискусії набуває несподіваного повороту через випадкову обставину – напад гикавки у Арістофана, що змушує учасників змінити порядок виступів. Цей епізод можна інтерпретувати як символ ірраціональної природи кохання, яке не підкоряється логічним схемам і завжди виявляє творчий потенціал.

Як зазначає британський дослідник М. Мозес, тісний зв'язок між медичною наукою та філософією був характерною рисою давньогрецької інтелектуальної традиції. Розвиток філософської думки багато в чому спирався на досягнення медицини, таку взаємодію можна простежити в інших творах Платона, який часто вдавався до біологічних аналогій для обґрунтування своїх концепцій [28].

Еріксімах розвиває оригінальну теорію про двоїстий вплив Ерота на людський організм. Згідно з його вченням, небесний Ерот сприяє здоров'ю, підтримуючи

гармонійний стан усіх систем тіла, тоді як земний Ерот викликає хворобливі стани, порушуючи природний баланс. Таким чином, справжнє кохання виступає фундаментом фізичного благополуччя, оскільки здоров'я розуміється як внутрішня злагода організму, така позиція суттєво відрізняється від поглядів Павсанія, якщо останній розглядає вплив Еротів через призму психічних процесів, то Еріксімах акцентує увагу на фізіологічних аспектах. Такий підхід дозволяє говорити про Павсанія як про об'єктивіста, який вивчає явище ззовні, тоді як Еріксімах виступає суб'єктивістом, зосередженим на внутрішніх механізмах.

Ключове завдання лікаря, згідно з Еріксімахом, полягає у встановленні балансу між двома типами Ерота. Лікування розуміється як мистецтво регулювання тілесних бажань, де важливим є вміння відрізнити шляхетні прагнення від низьких. Справжній майстер – це той, хто здатний усунути дисгармонію та створити умови для внутрішньої рівноваги. Переходячи до аналізу музики, Еріксімах виявляє її глибокий зв'язок із коханням. Він посилається на Геракліта, який описує гармонію як результат поєднання протилежностей – подібно до того, як ліра перетворює різні звуки на мелодію. Платон підкреслює, що справжня гармонія виникає лише через мистецьке об'єднання контрастів, що знаходить пряму аналогію в коханні, принцип проявляється в ритмі життя, де прискорення та уповільнення створюють динамічну рівновагу. Кохання, як і музика, не є лінійним процесом – воно нагадує злітну смугу з її складною розміткою, де кожен елемент має значення. Платон через Еріксімаха натякає на міф про андрогінів, який підтверджує ідею пошуку цілісності через поєднання протилежностей.

Музика, на думку Еріксімаха, може бути як високою, так і вульгарною, залежно від того, який тип Ерота панує в душі творця чи слухача, що підкреслює універсальність законів гармонії, які виявляються як у мистецтві, так і в любовних стосунках. Таким чином, концепція Еріксімаха розкриває комплексний зв'язок між фізичним здоров'ям, мистецтвом і коханням, пропонуючи унікальний погляд на природу людської гармонії[12].

Еріксімах у своїх міркуваннях розкриває глибокий паралелізм між музичною гармонією та феноменом кохання. Він доводить, що справжня гармонія народжується

з різнорідних звукових висот, які завдяки мистецькому синтезу перетворюються на єдине ціле. Цей процес знаходить своє відображення в природі кохання, де емоційна згода виникає з поєднання різних характерів і світоглядів. Музика, подібно до медицини, виступає мистецтвом створення внутрішньої рівноваги, що є основою щирих стосунків.

Музичне мистецтво, за Еріксімахом, містить у собі фундаментальні принципи кохання, виражені через лад і ритм. Обидва явища відкидають хаос, хоча й допускають нескінченну варіативність своїх проявів. Кожна мелодія унікальна, як і кожна історія кохання, проте всі вони підкоряються загальним законам гармонії. Ця думка знаходить підтвердження в середньовічній музичній традиції, де античні піфагорійські теорії поєднувалися з християнською символікою, демонструючи універсальність принципів музичної гармонії. Філософ наголошує на двоїтій природі музики, яка може бути як високою, так і вульгарною, залежно від того, яким Еротом натхненний творець, дихотомія відображається в усіх сферах людської діяльності - від медицини до землеробства. Справжнє мистецтво, як і справжнє кохання, вимагає повної віддачі та щирості, без яких неможливе досконале виконання.

Особливе місце в діалозі займає промова Арістофана, яка, містить глибокий філософський підтекст. Дослідник вказує, що Платон свідомо обрав комедійну форму для викладу ключових ідей, приховавши їх під маскою гумористичного оповідання, художній прийом дозволяє філософу розкрити складні концепції через доступні образи, зберігаючи при цьому глибину мислення.

Використання образу Арістофана як носія важливих ідей не є випадковим - античні джерела свідчать про особливе ставлення Платона до творчості цього комедіографа, факт підкреслює важливість поєднання філософської глибини з художньою виразністю у платонівському тексті, що робить «Бенкет» унікальним твором, який поєднує в собі літературні та філософські досягнення античності[12]. У платонівському «Бенкеті» міф про андрогінів, викладений устами Арістофана, представляє особливий інтерес через свій парадоксальний характер. Використання комедійної форми для розповіді про глобальну трагедію людства підкреслює суттєву особливість кохання як феномену, що поєднує в собі протилежності. Кохання завжди

містить елемент таємничості - той факт, що конкретна особа стає об'єктом найсильніших почуттів, залишається непоясненим раціонально. Справжнє кохання неможливо звести до об'єктивних характеристик, таких як краса чи розум. Якби це було можливо, ми мали б справу не зі справжніми почуттями, а з їх імітацією. Унікальність кожного любовного союзу полягає саме в цій нераціональній складовій, що робить кохання одночасно смішним і глибоким явищем.

Арістофан у своїй промові розкриває, що об'єкт кохання стає символом внутрішньої неповноцінності, яку людина намагається подолати. Ім'я коханої особи перестає бути просто ідентифікатором, а набуває глибокого смислового навантаження, поширюючись на все, що пов'язане з об'єктом почуттів, трансформація звичайної мови в мову кохання демонструє прагнення перетворити випадкове на необхідне.

Міф про андрогінів яскраво ілюструє двоїсту природу кохання, яке поєднує страждання втрати і радість знайдення, що відображає сутність людського буття, де щастя і болісні переживання нерозривно пов'язані. Платон через Арістофана показує, що справжнє кохання ніколи не буває однозначним - воно завжди містить у собі елементи і трагедії, і комедії.

Комічний аспект любовних стосунків проявляється в декількох ключових моментах. По-перше, сам процес пошуку «другої половинки» сповнений абсурдних ситуацій і невідповідностей. По-друге, навіть у момент знайдення ідеального партнера людина часто відчуває себе вразливою і беззахисною. По-третє, дискурс кохання завжди містить елементи нещастя, що незнищено пов'язані з відчуттям щастя. Складна діалектика робить міф про андрогінів не просто гумористичною історією, а глибоким філософським висловом про природу людських стосунків. Використання комедійної форми дозволяє Платону розкрити серйозні істини про людську природу, уникнувши при цьому дидактизму та моралізаторства.

У ключовому епізоді міфу про андрогінів Арістофан через образ Гефеста пропонує закоханим радикальне возз'єднання - стати єдиною істотою, поділяючи спільну долю як за життя, так і після смерті, пропозиція, за словами Арістофана, викликає не вагання, а радісне визнання довгоочікуваного ідеалу. Філософ підкреслює,

що таке прагнення глибоко корениться в людській природі, адже первісна цілісність залишається нашим фундаментальним бажанням.

Кохання постає як справжнє чудо людського буття, коли дві раніше чужі істоти раптово розпізнають один в одному свою половинку, момент нагадує зняття покривала - те, що для стороннього спостерігача є звичайним, для закоханих стає відкриттям унікальної краси. Арістофан вбачає в цьому феномені глибокий метафізичний сенс: у світі, розділеному протиріччями, любов стає тим місцем, де дві особистості можуть досягти справжньої єдності.

Серед усіх учасників платонівського діалогу саме Агафон у своїй промові розкриває найбільш повну та систематизовану характеристику Ерота [12, с. 47 - 55]. На відміну від інших ораторів, які досліджують походження або соціальні функції цього божества, Агафон зосереджується на його сутнісних якостях. Він розглядає Ерота не просто як міфологічний персонаж, а як фундаментальний принцип, що пронизує всі сфери буття - від мистецтва до політики, від особистого життя до космічних процесів.

Агафонська концепція Ерота виходить за межі звичайного уявлення про любовний потяг, перетворюючи його на універсальну творчу силу. У цьому він близький до платонівської ідеї про любов як рушій філософського пізнання, хоча й зберігає своєрідну поетичну образність, властиву агафонівському стилю мислення.

З погляду онтології кохання, що розглядається крізь призму платонівського діалогу «Бенкет», Агафон устами Сократа підкреслює стражденню природу Ерота. За Платоном, любов не лише сама зазнає мук, а й через свій вплив породжує страждання в інших. Водночас насильство є чужим для Ерота, оскільки він не має здатності до його вчинення. Філософ розглядає страждання як невід'ємну складову любовного переживання, що приносить не лише радість, а й біль тим, хто піддається його владі. Платон заперечує спрощене розуміння людських почуттів, які нібито обмежуються лише позитивними чи негативними полюсами» [24, с. 92-93]. На його думку, кохання, подібно до інших емоцій, є амбівалентним явищем, що поєднує в собі радість і страждання як природний процес. Любов постає як своєрідне випробування, що виводить індивіда за межі буденності, вимагаючи цілковитої відданості. У мить закоханості інші аспекти життя відступають на другий план, що потребує значної

терплячості від закоханого. Людина, охоплена любовним почуттям, переживає глибокі потрясіння як на фізичному, так і на емоційному рівнях, які трансформують її існування, внутрішні зміни можна уподібнити до «великого вибуху», що не лише інтенсифікує життя особистості, а й супроводжується болісним очікуванням.

У своїй промові Агафон також акцентує увагу на ніжності як ключовій характеристиці Ерота. Він наводить слова Гомера, який, описуючи богиню Ату, відзначає її ніжні стопи, що ступають не по землі, а по головах людей, образ ілюструє думку про те, що ніжність передбачає рух по м'якому, а не по твердому. Аналогічно, ніжність Ерота проявляється в тому, що він оселяється в душах м'яких і чутливих людей, уникаючи суворих і жорстоких характерів. Таким чином, якщо Ерот обирає лише м'які серця, то він сам є втіленням надзвичайної ніжності.

Агафон стверджує, що кохання оминає черствих і жорстоких людей, розглядаючи ніжність як фундаментальний атрибут цього почуття, що зближує його з добротою та милосердям. Люди з суворим характером часто ставляться до почуттів з цинізмом або скепсисом, тому кохання не знаходить у них притулку. З цього випливає, що ніжна й співчутлива людина є більш схильною до переживання кохання та отримання взаємності. Філософ також зауважує, що саме ніжність Ерота робить його проникнення в людське життя непомітним. Кохання виникає поза нашим свідомим контролем і бажанням. Унікальність природи Ерота полягає в його всеосяжній силі, що дозволяє йому впливати як на олімпійських богів, так і на смертних. Таким чином, кохання є певною мірою передвизначеним для нас. Розуміння ніжності як визначальної риси Ерота розкриває випадковий характер кохання – воно приходить тихо й несподівано, без будь-якого примусу, і людина усвідомлює свою закоханість вже перебуваючи під його владою.

Безсумнівно, кохання має випадковий характер щодо часу та обставин його виникнення, проте об'єкт нашої любові не є випадковістю. Давньогрецькі мислителі розуміли, що ми не можемо передбачити мить першої зустрічі з коханням, але сама особистість, яку ми починаємо кохати, є обраною серед багатьох інших. Отже, можна стверджувати, що кохання – це не випадкова випадковість, на яку ми всі підсвідомо

чекаємо та «випадковість», заради якої ми готові пожертвувати багатьма аспектами свого життя – щастям, успіхом, здоров'ям – лише б бути поруч з коханою людиною.

Агафонічна концепція розкриває глибоку взаємозалежність між коханням і ніжністю, два поняття існують у нерозривній єдності - справжня ніжність неможлива без кохання, як і кохання не може існувати без ніжності. Важливо розуміти, що ніжність не обмежується зовнішніми проявами на кшталт ніжних слів чи дотиків. Вона являє собою фундаментальну потребу кожної людини в емоційній теплоті, турботі та справжній увазі з боку Іншого.

Ніжність у контексті любовних стосунків виконує важливу пізнавальну функцію. На відміну від руйнівних емоцій на кшталт жорстокості чи злості, вона дозволяє глибше пізнати як кохану людину, так і навколишній світ, і навіть самого себе. Агафон показує, що ніжність часто виникає як відповідь на внутрішні потреби партнера, допомагаючи йому досягти стану внутрішнього спокою та гармонії.

Агафон у своїй промові наголошує на природній справедливості Ерота, який ніколи не діє всупереч своїй сутності. На відміну від людських уявлень, справжнє кохання не перетворюється на ненависть, заздрість чи жорстокість. Однак філософ застерігає від спрощеного розуміння кохання як виключно джерела радості та насолоди - його справжня природа передбачає і складніші, іноді болючі аспекти.

Агафон у своєму виступі на симпозіумі «Бенкет» наголошує на глибокій мудрості, притаманній Ероту, мудрість проявляється в його здатності до інтелектуальної діяльності, адже він є покровителем творчих особистостей, зокрема поетів, а також майстрів у різних ремеслах, мистецтвах, лікарській справі та пророцтвах. Згідно з цим поглядом, саме завдяки коханням світ збагатився різноманітними мистецтвами та професіями. Світ відкривається з нової сторони через призму кохання. Саме завдяки йому розквітають квіти, наповнюючи повітря ароматами, птахи зачаровують своїм співом, а рослинний і тваринний світ постають у своїй найрозкішнішій красі. Прагнення чоловіків і жінок до фізичної та розумової досконалості також значною мірою стимулюється любовним почуттям. Уявіть світ, позбавлений кохання, – він би нагадував безжиттєву пустелю. Мистецтво, наука,

суспільне життя і значна частина релігійних вірувань були б неможливими без його існування.

Промова Агафона розкриває кохання як особливу форму пізнання, що передбачає глибоке проникнення в сутність буття, відчуття його цінності. Завдяки цьому почуттю особистість встановлює зв'язок з духовним простором свободи та здобуває внутрішню самостійність.

У своєму виступі Агафон також розглядає чотири специфічні аспекти взаємозв'язку між коханням і страхом. Британський дослідник А.Д. Наугль проводить паралелі між «Гімном Еросу», виголошеним Агафоном, та «Гімном Любові» з Першого послання апостола Павла до коринфян [30]. Згідно з міркуваннями Агафона, кохання постає стосовно страху як наставниця, помічниця, рятівниця та супутниця.

На перший погляд, ці твердження можуть здатися незвичайними, тому варто детальніше проаналізувати ці аспекти взаємодії. Кохання виступає як наставниця і помічниця страху, оскільки воно сприяє його трансформації з тваринного інстинкту в більш соціально усвідомлене почуття, наповнюючи його сенсом і глибиною. Кохання має здатність змінювати все, включаючи страх. Воно є наставником страху, оскільки володіє глибинним розумінням того, що є справді страшним, а що не заслуговує на це почуття. Людське існування складно уявити без того знання, яке приносить кохання.

Крім того, кохання є рятівником від страху. Як зазначається у Новому Заповіті: «У любові немає страху, але досконала любов проганяє страх, бо страх має муку. Хто боїться, той не досконалий у любові». Григорій Богослов також підкреслює перевагу кохання над страхом. Якщо людина відчуває любов, вона перестає боятися за інших і може існувати за межами цього екзистенційного почуття, переживаючи глибоку таємничу радість, ніби перебуваючи у стані блаженства.

Промова Агафона розкриває нові грані природи Ерота. Серед ключових аспектів розуміння кохання виокремлюються його стражденність, мудрість, ніжність, а також особливий зв'язок з фундаментальними екзистенційними явищами, такими як страх і справедливість.

Висновки до розділу 1

Антична філософська традиція започаткувала концептуальне розуміння кохання як фундаментального принципу світобудови, що виконувало роль зв'язкової ланки між міфологічним і раціональним світосприйняттям. Перші грецькі мислителі втілювали цей феномен у образах Ерота, Афродіти та Філії, надаючи йому центрального значення в космогонічних та антропологічних побудовах. Сучасні дослідження підтверджують ключову роль любовного принципу у формуванні всесвітньої гармонії та єдності, демонструючи, як античний синтез міфології та логосу заклав основи для подальшого філософського осмислення людського буття.

У вченнях досократиків кохання виступає активною силою, здатною примиряти протилежності та впорядковувати світову структуру. Парменід і Емпедокл, посиляючись на міфологічні персоніфікації, розглядали його як космогонічний принцип, де Ерот і Афродіта символізують творчі та об'єднуючі процеси. Дослідження античних космологічних моделей, де любов протистоїть ворожнечі, виявляє універсальні закономірності буття, що зберігають свою евристичну цінність для сучасного розуміння природи людських взаємин. Цей аналіз підкреслює нерозривний зв'язок між міфопоетичними образами, релігійними уявленнями та філософськими абстракціями в інтерпретації любовного феномену.

Ранньогрецька філософія розкрила багатовимірність кохання як онтологічної категорії та екзистенціального феномену. Від космологічних інтерпретацій, де воно виступає гармонізуючим принципом (Емпедокл, Геракліт, Парменід), до антропологічних концепцій сократичних шкіл, що розглядали його як засіб духовного вдосконалення, - античні мислителі заклали теоретичні основи для розуміння ключової ролі кохання у взаємодії природи, космосу та людини. Цей концептуальний каркас став підґрунтям для подальшого розвитку філософських теорій у західній традиції.

Антична думка виробила діалектичний підхід до розуміння любовного феномену, де платонівське прагнення до вічного ідеалу контрастує з кіренаїківським акцентом на чуттєвій насолоді. Кінічний песимізм щодо пристрастей та критичні зауваження Лукреція і Цицерона про небезпеки кохання демонструють усю складність

цього явища в життєвому світі людини. Проте за цими різноспрямованими підходами проглядається єдина ідея про кохання як потужну рушійну силу, здатну гармонізувати соціальні відносини та подолати світові протиріччя. Античні філософи, поєднуючи індивідуальні інсайти з універсальними принципами, створили концептуальну основу, що залишається актуальною для сучасного філософського дискурсу про природу кохання

Платонівський діалог «Бенкет» займає особливе місце в європейській культурній традиції як перша систематична спроба осмислити феномен кохання через синтез літературних, філософських та риторичних елементів. У промовах учасників бенкету розкривається багатогранність цього явища - від міфологічних витоків у викладі Федра до високої філософської абстракції в промові Діотими. Діалог демонструє, як кохання стає рушійною силою, що формує моральні орієнтири особистості та водночас виступає універсальним принципом світобудови. «Бенкет» не лише фіксує античні уявлення про кохання, а й встановлює його роль як основи гармонії між людиною та космосом.

У своїй промові Павсаній запроваджує принципове розрізнення між двома типами кохання, що знайшло відображення в античній культурній традиції. Небесне кохання, пов'язане з культом Афродіти Уранії, уособлює прагнення до духовної досконалості та інтелектуального піднесення. На противагу цьому, земне кохання, асоційоване з Афродітою Пандемос, орієнтоване на фізичне задоволення та матеріальні аспекти взаємин, концептуальна бінарність відображає соціокультурні реалії давньогрецького суспільства, де ідеали краси та гармонії займали центральне місце у системі цінностей.

Павсанієва концепція двох Афродіт розкриває глибокий етичний зміст античного розуміння кохання. Протиставлення «шляхетного» та «низького» типів кохання ґрунтується на розрізненні між духовним піднесенням і чуттєвою пристрастю, дихотомія знайшла своє втілення в інституті чоловічих спілок, які відігравали важливу роль у соціально-політичному житті грецьких полісів. Філософ наголошує на необхідності стабільності та вибірковості в любовних стосунках, де пріоритет віддається духовній складовій над фізичною.

Еріксімах доповнює етичні роздуми Павсанія фізіологічною перспективою, розглядаючи кохання як фактор внутрішньої рівноваги організму. У його концепції Небесний Ерот уособлює гармонію та здоров'я, тоді як дисбаланс у людських бажаннях призводить до патологічних станів. Філософ трактує кохання як мистецтво регулювання пристрастей, здатне примирити протилежні начала в людині, підхід інтегрує медичні знання античності у філософське осмислення любовного феномену.

Еріксімах розвиває оригінальну аналогію між коханням і музичною гармонією, підкреслюючи важливість ритму та узгодженості в обох явищах. Подібно до того, як музична гармонія виникає з поєднання контрастних звуків, справжнє кохання передбачає єдність різних начал, концепція знаходить свій вираз у міфі про андрогінів, де любов інтерпретується як пошук втраченої цілісності. Арістофан у своїй промові розкриває парадоксальну природу кохання, підкреслюючи його здатність надавати сенс людському існуванню через прагнення до духовного та фізичного єднання.

У платонівському «Бенкеті» Арістофан розкриває кохання як феномен, що трансцендує звичайні міжособистісні відносини. Через міф про андрогінів він представляє любов як метафізичне прагнення до цілісності, де дві особистості взаємно доповнюють одна одну, підхід виявляє унікальну здатність кохання подолати світову роз'єднаність, створюючи нову якість єдності. Амбівалентна природа любові проявляється в її здатності поєднувати страждання розділення з радістю возз'єднання, що надає їй особливого екзистенційного статусу.

Арістофан підкреслює, що справжнє кохання ґрунтується на фундаментальних цінностях довіри та вірності, які перетворюють усі аспекти життя коханої людини на значущі символи, його концепція виходить за рамки випадковості, надаючи любовним стосункам глибокого онтологічного значення. Подібно до людського життя, шлях кохання постає складним і багатогранним, де радощі нерозривно пов'язані з труднощами, що й робить кожен любовну історію унікальною та неповторною.

Агафон у своїй промові пропонує комплексний аналіз природи кохання, виділяючи його ключові характеристики. Він розкриває амбівалентність цього почуття, яке поєднує в собі радість і біль, вимагаючи від людини повної віддачі та терпіння. Ніжність Ерота інтерпретується як вибіркова якість, що проникає лише в

лагідні та добрі душі, що робить кохання непередбачуваним, але визначальним досвідом. Філософ особливу увагу приділяє справедливості як невід'ємній характеристиці кохання, яка виступає етичним орієнтиром у протистоянні з несправедливістю. Мудрість Ерота проявляється у його здатності надихати творчість та пізнання, розкриваючи глибинні пласти буття. Агафон також демонструє трансформативну силу кохання щодо страху, яке перетворює його на довіру та внутрішню впевненість.

РОЗДІЛ 2. ФІЛОСОФІЯ КОХАННЯ: ВІД ТЕОЛОГІЇ ДО ГУМАНІЗМУ

2.1 Тома Аквінський: теологічний підхід до кохання

Середньовічне мислення переносить акцент з міжособистісних відносин у сферу надперсональних цінностей. Центральною стає ідея кохання до Бога, яка набуває першочергового значення у системі духовних орієнтирів. Моральний вимір кохання досягає такого піднесення, що значно приглушує його еротичну та естетичну складові.

Карітас передбачає принципово інший вектор руху порівняно з еросом: якщо останній спрямований вгору, до ідеалу краси та досконалості, то карітас орієнтований вниз - від божественного до страждаючої людської природи. Важливою відмінністю є те, що карітас є не індивідуальним, а родовим почуттям, що охоплює все людство без винятку, на відміну від еросу з його акцентом на унікальному обранні.

Іншою суттєвою рисою карітасу є його безвимоговість: якщо ерос передбачав обов'язкову взаємність, то середньовічне кохання дарує себе без очікування відплати, жертковий характер карітасу має очевидні паралелі з грецьким поняттям агапе, водночас поєднуючись із християнським прийняттям людської недосконалості та вразливості. Карітас і ерос, незважаючи на свою протилежність, виявляються взаємодоповнюючими принципами. Карітас звільняє ерос від егоцентричних тенденцій, водночас сам потребує еросу як первинного спрямовуючого імпульсу. Подібно до того, як сіль надає страві завершеного смаку, карітас стає мірилом духовної глибини кохання.

Видатний середньовічний теолог Ф. Аквінський у своїй фундаментальній праці «Сума теології»[1, с. 45] докладно досліджує природу кохання у зв'язку з такими категоріями, як дружба, благо та чесноти. Він проводить чітку межу між справжньою дружбаю, що передбачає прагнення блага іншій людині, та егоїстичним «пожаданням», яке може стосуватися навіть неживих об'єктів. Аквінський підкреслює, що для існування справжньої дружби недостатньо одностороннього прагнення блага - необхідна обов'язкова взаємність почуттів, взаємність стає тим «киснем», що підтримує «полум'я» кохання, хоча сама по собі не є його джерелом[1, с. 67]. Таким чином, середньовічна філософія розвиває складну багаторівневу концепцію кохання, що поєднує божественне і людське, ідеальне і реальне.

Тома Аквінський висуває кохання на перше місце серед усіх чеснот, оскільки саме воно наближає людину до Божественної сутності. Порівнюючи кохання з вірою та надією, філософ зазначає: «Хоча об'єктом надії та кохання є одне й те саме благо, кохання передбачає єднання з цим благом, тоді як надія - віддаленість від нього. Таким чином кохання, на відміну від надії, не сприймає це благо як важкодоступне, що й доводить його вищу досконалість»[1, с. 78]. Як найвища чеснота, кохання одночасно виступає джерелом усіх інших чеснот: «Кохання називають метою інших чеснот, оскільки спрямовує їх до власної мети. Матір'ю ж чеснот воно є тому, що, керуючи ними, породжує їхні акти через прагнення до кінцевої мети, подібно до того, як мати заचाє в собі, але від іншого». Аквінський підкреслює першочергове значення кохання в людському бутті. Головною протилежністю коханню виступає гріх, який послаблює в людині здатність любити: «Той, хто порушує Божі заповіді, через смертний гріх стає перешкодою для народження кохання, оскільки саме віддання переваги гріху перед Божественною прихильністю, що вимагає нашої покори Його волі, веде до втрати здатності кохати вже після вчинення єдиного смертного гріха». Іншими словами, гріх є не просто порушенням морального закону, а саме відступом від самої сутності кохання. Центральною ідеєю роздумів Аквінського про кохання є єднання з Богом, що відрізняє його від надії та віри. Однак будь-який смертний гріх веде до віддалення від Бога[1, с. 98]. Таким чином, усі моральні гріхи суперечать коханню, тоді як надії та вірі - лише ті, що руйнують здатність до цих чеснот. Прагнення до кохання формує в людині моральні якості, що сприяють єднанню з Богом та духовному піднесенню.

Тома Аквінський вважає, що «здатність до піднесеного кохання поширюється не лише на любов до Бога, а й на любов до ближнього». Він також виділяє кохання до себе, яке «полягає в прагненні до благ, що ведуть до досконалості розуму, і саме так людина перш за все любить себе через кохання до іншого». Важливою є його думка, що «людина любить більше те, що тісніше з нею пов'язане»[1, с. 111]. Філософ не протиставляв духовне та тілесне, але вказував на глибину єднання, можливу саме на рівні душі: «Наше тіло ближче до нашої душі за своєю природою, ніж душа ближнього, але у відношенні до блаженства душа ближнього пов'язана з нашою душею тісніше, ніж наше власне тіло». Таке духовне єднання з іншою людиною породжує відчуття благодаті. Епоха

Відродження знаменується розквітом романтичного кохання в мистецтві, ідеалістичного та піднесеного ставлення до коханої особи. Антична чуттєвість відроджується в руслі гуманістичних ідей. Вершинними зразками цієї традиції стають любовна поезія Данте Аліг'єрі та Франческо Петрарки.

2.1 Відродження: Марсіліо Фічіно та гуманістичні погляди на кохання

Марсіліо Фічіно, італійський філософ епохи Відродження, у своїх працях звертається до платонівської традиції, особливо до тлумачення діалогу «Бенкет». Він надає власну інтерпретацію понять кохання та краси, стверджуючи: «Кохання є прагненням отримувати насолоду від краси. Краса ж є особливим саявом, що приваблює людську душу. Фізична привабливість є нічим іншим, як цим самим саявом, що проявляється у гармонії кольорів та форм. Духовна ж краса є блиском, що виявляється у єдності знань та моральних якостей» [28]. У своїй концепції Фічіно поєднує фізичний та духовний рівні розуміння краси та кохання, відроджуючи еротичний та естетичний аспекти, які були відсунуті на другий план у середньовічній традиції.

Фічіно проводить паралелі між тілесним та духовним коханням, виявляючи глибокі аналогії у їх функціонуванні. Тілесне кохання, пов'язане з фізіологічними процесами, спонукає людину до споживання їжі та напоїв для підтримки життєдіяльності організму. Коли тіло досягає зрілості, це кохання пробуджує репродуктивні функції, спрямовані на продовження роду. Подібним чином духовне кохання, властиве пізнавальній складовій душі, викликає прагнення до істини, яка стає своєрідною «поживою» для розуму [28]. Філософ описує, як душа, втрачаючи знання через забуття чи бездіяльність, може відновити їх завдяки процесам пригадування та роздумів. Зріла душа відчуває потяг до навчання та творчості, щоб через книги та учнів зберегти і передати знання майбутнім поколінням. Таким чином, завдяки механізмам кохання як на фізичному, так і на духовному рівні, людина може досягти певної форми безсмертя, продовжуючи існувати у своїх нащадках та інтелектуальній спадщині [28], концепція відображає ренесансний ідеал гармонійного поєднання матеріального та духовного початків у людині.

Видається можливим зробити висновок, що прагнення до знання та креативності, згідно з міркуваннями філософа, бере свій початок у коханні, з внутрішніх поривань людини. Кохання, за переконаннями М. Фічіно, орієнтована на безкінечність, неперервність, плідність, відродження, творчість. Вона пробуджує в індивіді прагнення до саморозвитку, здобуття певних добродішностей. Італійський мислитель розглядає кохання як тяжіння до прекрасного як на фізичному, так і на духовно-ментальному рівнях[28].

Висновки до розділу 2

У Середньовіччі концепція кохання зазнає глибокої трансформації, зміщуючи акцент з індивідуального чуттєвого прагнення на моральну та духовну складову. Християнська думка сприяє витісненню еросу та утвердженню агапе й карітас як вищих форм кохання, які наголошують на жертвуванні, загальності та безумовному прийнятті людської природи. Кохання більше не потребує взаємності чи вибору – вона стає даром, спрямованим до всього людства. Ця еволюція у розумінні кохання визначила культурні та соціальні норми епохи, підкреслюючи її зв'язок із духовністю та милосердям.

Кохання у філософсько-теологічному контексті постає як взаємодоповнююче поєднання еросу та карітасу. Ерос є первинним імпульсом, що спрямовує людину до пошуку близькості, тоді як карітас є вищою формою кохання, позбавленою егоїзму, що реалізується через жертву і безумовне прийняття. Як зазначає Тома Аквінський, кохання не лише прагне блага іншого, а й потребує взаємності, що наближає її до дружби. Вона є найвищою чеснотою, яка керує всіма іншими моральними якостями та визначає людське буття у духовному аспекті. Вчинення гріха є віддаленням від кохання, що свідчить про її фундаментальне значення у формуванні морального вибору та духовного стану людини. Таким чином, кохання постає не лише як емоційне чи чуттєве переживання, а як головний принцип людської етики та взаємин.

Кохання, за Томою Аквінським, є не просто чеснотою, а першоосновою людського існування, що наближає людину до Бога. Вона перевершує віру та надію, бо передбачає безпосереднє єднання з божественним благом. Моральні гріхи

віддаляють людину від кохання, руйнуючи її здатність любити та формувати внутрішню гармонію. Водночас кохання не обмежується лише релігійним аспектом— вона поширюється на ближнього і навіть на саму людину, допомагаючи їй прагнути до досконалості.

Кохання, як вищий моральний принцип, не лише об'єднує людські душі, а й визначає якість їхніх взаємин. Її духовний вимір, за Аквінським, є глибшим за тілесну близькість, що підкреслює значення єднання на рівні душі. Відродження романтичного ідеалу кохання в Ренесансі стало своєрідним поверненням до античного світосприйняття, поєднуючи духовне та чуттєве в мистецтві та культурі.

Марсіліо Фічіно осмислює кохання як глибоку взаємодію між тілесним та духовним, пов'язану з красою, знанням і моральністю. Його концепція зводиться до того, що кохання є прагненням до гармонії, яке живить як фізичний, так і розумовий розвиток людини. Кохання тілесне сприяє продовженню роду, тоді як духовна — пошуку істини та збереженню знання.

Таким чином, кохання у трактуванні Фічіно не лише є естетичною насолодою, а й механізмом, що забезпечує безперервність існування людини через її спадщину — чи то фізичну, чи то інтелектуальну. Його філософія втілює ренесансний синтез чуттєвого ідеалу з духовним прагненням до істини та краси.

Марсіліо Фічіно розглядає кохання як рушійну силу людського розвитку, джерело творчості та прагнення до знання[28]. Його трактування кохання виходить за межі суто емоційної чи фізичної сфери, підкреслюючи її роль у духовному зростанні та моральному вдосконаленні. Кохання, за його переконаннями, є безперервним прагненням до прекрасного, яке формує як індивідуальну, так і суспільну культуру.

Фічіно акцентує увагу на шляхетності кохання, її здатності приносити лише благородні ідеали. Він інтерпретує її не тільки як естетичний феномен, але і як фундаментальний принцип буття, що визначає людську природу і взаємини між людьми. У такому контексті кохання стає ключовою силою, що забезпечує гармонію між матеріальним і духовним, між особистим самопізнанням і прагненням до блага інших.

РОЗДІЛ 3. УЯВЛЕННЯ ПРО КОХАННЯ В ДОБУ ПРОСВІТНИЦТВА

3.1 Індивідуалізм та емоційність Просвітництва: Жан-Жак Руссо

Жан-Жак Руссо у своїх філософських роздумах розглядає кохання як прояв первісної людської доброчесності, яка зазнає спотворення під впливом суспільних інститутів. Він вбачає в коханні природний стан чистоти та автентичності, властивий людині до її входження в систему соціальних норм і конвенцій. За Руссо, у досоціальному існуванні люди спроможні відчувати щирі, безкорисливі почуття, вільні від будь-яких утилітарних розрахунків чи суспільних очікувань. Таке кохання постає як безпосередній вияв природної доброти, що ще не зазнала впливу цивілізації. Однак з інтеграцією особистості в соціальне середовище відбувається суттєва трансформація емоційних переживань. Кохання втрачає свою первісну чистоту, перетворюючись на складний комплекс соціальних амбіцій, пристрастей і боротьби за владу, метаморфоза призводить до виникнення таких деструктивних явищ, як ревності, егоїзм і соціальна нерівність. Таким чином, руссоїстська концепція розкриває діалектичний перехід від ідеалізованого природного кохання до його соціально зумовленої, амбівалентної форми.

Руссо розвиває ідею природного виховання, спрямованого на збереження автентичного кохання [14, с. 13–25]. Він стверджує, що лише поза впливом соціальних конструктів людина може досягти істинного кохання, заснованого на моральній гармонії та взаємній повазі. Ідеальні афективні переживання, на його думку, виникають не через прагнення до винагороди чи соціального схвалення, а як природний вияв внутрішньої доброчесності.

Руссо зображає кохання як відображення постійної боротьби між природною добротою людини та руйнівним впливом цивілізації [10]. Автентичне кохання може існувати лише поза межами суспільних структур або в опорі їхньому впливу. Філософ підкреслює, що це почуття в його первісній формі є простим, щирим і морально чистим, але в соціальній реальності воно зазнає тиску з боку різних інституцій, ідеологій і людських пристрастей, що призводить до його спотворення. Руссоїстський

аналіз виявляє суттєву напругу між потенційною чистотою природного кохання та складною соціальною реальністю.

Жан-Жак Руссо у своїх філософських розвідках розкриває дві основні форми людських почуттів: *amour de soi* (кохання до себе) як природний механізм самозбереження, і *pitié* (співчуття) як вроджену здатність до емпатії [10]. Він вбачає справжнє кохання не як продукт соціальних відносин чи прагнення до панування, а як органічний процес взаємного прийняття, що випливає з природної людської доброти, почуття, за Руссо, має свої витoki в інстинктивній турботі про ближнього та здатності до щирого співпереживання.

Однак філософ констатує, що суспільні інститути та соціальні практики перетворюють це первісне почуття, перетворюючи його на егоцентричну боротьбу за статус і владу. Така трансформація веде до втрати автентичності та віддалення від природної доброчесності. Руссоївський аналіз виявляє суттєву напругу між природною чистотою кохання і його соціально зумовленими спотвореннями.

У процесі цивілізаційного розвитку кохання зазнає значної метаморфози, набуваючи таких деструктивних рис, як егоїзм, патологічна ревності та об'єктивізація партнера. Руссо вважає, що справжнє кохання можливе лише поза межами соціальних умовностей - як чисте, щире почуття, вільне від зовнішніх впливів [3, с. 215]. Воно ґрунтується на глибокому моральному зв'язку, позбавленому егоїстичних мотивів і соціальних масок.

Таке кохання стає відображенням первісної людяності, пошук якої був центральним у філософії Руссо. Він протиставляє цей ідеал спотвореним формам почуттів, що виникають у соціальному середовищі. Таким чином, руссоївська концепція підкреслює суттєвий розрив між природною сутністю кохання і його соціальними інтерпретаціями.

У трактаті «Міркування про походження та основи нерівності між людьми» Жан-Жак Руссо пропонує глибокий аналіз еволюції людських взаємин, де кохання розглядається як результат розвитку первинної соціальної потреби [3, с. 218]. На ранніх етапах людської історії, за спостереженнями філософа, індивіди існували переважно ізольовано, а їхні контакти обмежувалися виключно біологічними

потребами продовження роду та мінімальною турботою про потомство. У таких умовах кохання як складне емоційне явище не мало ґрунту для розвитку, оскільки первісна доброта людини проявлялася лише як відсутність агресії, обмежена інстинктом самозбереження.

Руссо використовує не емпіричний, а концептуальний підхід, розрізняючи природні та штучні елементи людської психіки. Він простежує уявний шлях від первісних інстинктивних зв'язків до складних форм усвідомлених емоційних відносин. Зародження «почуття власного існування» створювало передумови для появи справжнього кохання, яке поступово набувало рис щирості та індивідуальної свободи, звільняючись від панування біологічних імпульсів.

З розвитком суспільних структур відбувається радикальна трансформація не лише матеріальних, а й психологічних аспектів людського буття. Кохання набуває нових якісних характеристик, пов'язаних із зростанням індивідуальної свободи та здатністю до самовдосконалення. Воно проявляється як можливість безкорисливої прив'язаності, вміння будувати глибокі емоційні зв'язки без надмірної афектації.

Однак цей прогрес має парадоксальний характер. Разом із розвитком самосвідомості та моральних орієнтирів людина потрапляє в складну систему соціальних відносин, сповнену обману, залежностей та прагнення до влади. Хоча людська природа містить потенціал для щирого кохання, його первісна чистота нерідко губиться під впливом суспільних умовностей і стереотипів. Таким чином, свобода волі та прагнення до досконалості, будучи фундаментальними характеристиками людини, одночасно стають джерелом внутрішніх суперечностей, що ускладнюють автентичний вияв кохання.

Жан-Жак Руссо у своїх філософських працях розглядає кохання як складний феномен, що формується під впливом як природних інстинктів, так і соціальних факторів [6, с. 170]. На ранніх етапах розвитку людського суспільства, коли люди почали об'єднуватися у невеликі групи, спостерігається суттєва зміна у природному інстинкті самозбереження. Філософ зазначає, що конкуренція за увагу потенційних партнерів призводить до появи нового психологічного явища - порівняльної оцінки

власної привабливості, процес стає визначальним у формуванні кохання як соціально-емоційного феномену.

Руссо детально аналізує цю трансформацію на прикладі індивідуального розвитку [6, с. 203]. Він показує, як статеве дозрівання кардинально змінює самосвідомість людини, перетворюючи її на учасника соціальної конкуренції за прихильність. У цьому контексті кохання втрачає свою природну спонтанність, стаючи складним соціальним явищем, що формується під впливом зовнішніх обставин і внутрішніх психологічних процесів. Таким чином, руссоїстська концепція розкриває діалектичну природу кохання, що поєднує біологічні передумови з соціально-психологічними факторами.

Руссо проводить принципову відмінність між двома типами почуттів: природним коханням до себе, спрямованим на задоволення базових потреб, і егоїстичним потягом, що виникає в соціальному контексті [6, с. 255]. Останній він описує як самолюбство, яке проявляється у прагненні до визнання та поваги з боку оточуючих, почуття стає потужним чинником соціальної взаємодії, трансформуючи природну доброту людини під впливом суспільних відносин.

Філософська концепція Руссо розкриває кохання як результат напруження між природними інстинктами та соціальними умовностями. Воно виступає одночасно як вияв природної доброти людини і як складний продукт її соціальної взаємодії. У цьому сенсі кохання є не просто емоційним переживанням, а важливим етапом у розвитку особистості, що відображає її здатність до глибоких почуттів і соціальної адаптації.

Проте більш глибокий аналіз «Міркувань про нерівність» разом із педагогічним трактатом «Еміль, або Про виховання» відкриває більш складний і нюансований погляд на це явище [16, с. 217]. Хоча самолюбство дійсно може спотворювати первісну людську природу, воно водночас слугує потужним стимулом для розвитку розуму та формування соціальної самосвідомості. Таким чином, воно виявляється амбівалентним феноменом - з одного боку, джерелом егоїзму і конфліктів, з іншого - потенційним чинником прогресу через усвідомлення соціальної відповідальності. Діалектика становить ключовий аспект антропології Руссо. Незважаючи на те, що історичний досвід свідчить про переважання деструктивних форм самолюбства,

філософ вбачав можливість його конструктивного втілення через відповідну організацію суспільства та виховання, такі ідеї знайшли відображення як у «Суспільному договорі», так і в педагогічній системі, викладеної в «Емілі» [6, с. 257], де Руссо пропонує шляхи перетворення цієї потужної психологічної сили на джерело благородних вчинків і гармонійної соціальної взаємодії.

У низці своїх важливих робіт, зокрема у «Міркуванні про походження та основи нерівності між людьми» [6, с. 245], Жан-Жак Руссо проводить чітке розмежування між самолюбством як соціально обумовленою пристрастю, що істотно відрізняється від початкового кохання до себе, яке є властивим безпосередньому, природному та нерелексивному сприйняттю власного існування. В інших своїх впливових творах, особливо в «Емілі», філософ наочно ілюструє, як ця початкова форма кохання до себе зазнає складних перетворень і набуває нових якісних проявів у контексті соціального життя, тим самим підтверджуючи головну тезу про те, що всі складні людські пристрасті є наслідком розвитку та трансформації саме цієї базової психологічної сили.

Відповідно до глибоких роздумів Руссо, особливий тип егоїстичного потягу, що природно виникає через сексуальну конкуренцію та постійне порівняння себе з іншими у відносно невеликих і тісно пов'язаних спільнотах, досягає найбільш руйнівної сили тоді, коли він поєднується зі зростанням матеріальної взаємозалежності між індивідами, перебільшений різновид самозакоханості, який часто проявляється у формі надмірної гордості або патологічного марнославства, стає могутнім джерелом соціальних конфліктів і напруження, оскільки спрямований не стільки на справжнє відчуття власної гідності як неповторної особистості, скільки на невтомне прагнення до домінуючого визнання і схвалення з боку інших, часто шляхом приниження їхньої гідності.

У контексті суспільних структур, що мають ієрархічну організацію, підлеглі особи виявляють нагальну потребу в керівниках як у посередниках для доступу до життєво важливих ресурсів і засобів існування, тоді як самі керівники, охоплені жагою до суспільного визнання та поваги, вимагають від своїх підлеглих постійного підтвердження власної вагомості та значущості. У середині такої владної системи кожен учасник соціальної взаємодії змушений певною мірою відмовлятися від своїх

справжніх переконань і автентичних прагнень заради досягнення практичних цілей, що в підсумку призводить до втрати початкової чистоти кохання як щирого емоційного зв'язку. Навіть ті, хто отримує лестощі й зовнішні прояви шани від підлеглих, насправді, на думку Жан-Жака Руссо, природне кохання до себе, соціально сформоване самолюбство і вроджена здатність до співчуття не охоплюють усього багатства пристрастей, які визначають глибинну сутність кохання як базового феномену людського існування. Лише тоді, коли людина починає усвідомлювати себе як частину ширшої соціальної спільноти, а не як самодостатню одиницю, стає можливою поява моральності як складної системи регулювання поведінки, що безпосередньо пов'язана з розвитком сумління — внутрішнього морального орієнтира. У найпростіших формах первісного суспільного життя, ще до формування складного самолюбства, здатність до співчуття відігравала важливу роль у стримуванні егоїстичних імпульсів, що виникали з природного інтересу до власного виживання, виступаючи як елементарна форма морального відгуку. Однак співчуття на цьому етапі залишалося інстинктивним і поверховим, позбавленим раціональної рефлексії та справжньої моральної ваги, яка вимагає свідомого осмислення принципів добра і їхнього застосування у складних ситуаціях соціальної взаємодії.

У протигагу цьому, справжня моральність, за роздумами Жан-Жака Руссо, полягає у свідомому проникненні раціонального пізнання у сферу людських вчинків і поведінки, що черпає натхнення у феномені совісті — глибокому внутрішньому почутті, яке спонукає людину прагнути справедливості та втілювати високі моральні ідеали у реальність, наділяючи їх майже естетичним забарвленням, сумління базується на фундаментальному коханні до гармонійного устрою світобудови, яка втілює іманентну доброту вищого, трансцендентного порядку буття. Проте в соціальному світі, де домінує невгамовне самолюбство, типова модель взаємодії передбачає, що моральність, яка є плодом раціонального осмислення, не лише не підсилює природні симпатії, але часто навіть витісняє їх на периферію свідомості. У реаліях сучасного цивілізованого суспільства здатність до раціонального судження і глибинного співчуття часто поступається місцем прагненню до накопичення матеріальних благ, до соціального підкорення інших і до безжальної експлуатації, що неминуче позбавляє

кохання його справжньої автентичної природи, перетворюючи його на інструмент досягнення влади та гегемонії. Таким чином, критика Жан-Жака Руссо спрямована на виявлення глибокої суперечності між природним потенціалом людини до щирого кохання та деструктивними наслідками соціальної організації, яка заохочує егоїзм і прагнення до домінування.

Філософія, яка за своєю суттю мала б відкривати шлях до глибшого розуміння істинної природи людського кохання у його багатогранності та складності, інколи, на жаль, перетворюється на інструмент легітимації викривлених моральних орієнтирів та хибних цінностей. Як переконливо свідчить есе Жан-Жака Руссо «Фрагменти про війну» [6], різноманітні нормативні системи та правові кодекси можуть ненавмисно сприяти легітимізації насильства та агресії, приглушуючи природну здатність людини до співчуття та спонтанної емоційної відповіді на страждання інших. У результаті кохання, яке за своєю суттю має бути щирим проявом душевної доброти та взаємної турботи, опиняється під загрозою перетворення на механічний інструмент соціальної маніпуляції та самозради, коли його справжні вияви підміняються прагненням до суспільного визнання та безмежним особистим егоїзмом, що руйнує гармонію міжособистісних стосунків.

3.2 Іммануїл Кант та Артур Шопенгауер про свободу та кохання.

Розглядаючи філософські уявлення про свободу та кохання, особливої уваги заслуговують ідеї Іммануїла Канта та Артура Шопенгауера. Їхні концепції, хоча й мають суттєві відмінності, водночас відображають характерні риси інтелектуального середовища того періоду. Аналізуючи витoki людського почуття кохання, варто зазначити його глибоке коріння у найраніших формах соціальної взаємодії, де материнська турбота та емоційна підтримка є ключовими чинниками формування відчуття духовної безпеки та психологічної стабільності особистості. Саме цей досвід перших міжособистісних зв'язків створює умови для розвитку індивідуальних здібностей і розкриття унікальних талантів.

Протягом історії філософії спостерігається різноманітність підходів до осмислення феномену кохання, що обумовлено розбіжностями у методологічних установках та світоглядних орієнтирах мислителів. Щодо концепції Іммануїла Канта, слід підкреслити його етичний підхід, де кохання трактується не як звичайне емоційне переживання, а як моральний обов'язок, що визначає правила взаємин між людьми. У кантівській етиці чітко розрізняються практична та патологічна форми кохання [8]. Практичне кохання є активним наміром волі, спрямованим на благо іншої особи, що проявляється у шанобливому ставленні до божественного і турботі про ближнього. Натомість патологічне кохання, за Кантом, є результатом чуттєвих схильностей, обумовлених особистими емоційними потребами, і тому не може бути основою морального обов'язку.

Артур Шопенгауер, продовжуючи лінію німецької класичної філософії та водночас критично її переосмислюючи, розглядає кохання в межах своєї метафізичної концепції, де центральною категорією є воля до життя [35]. З його погляду, романтичне кохання є лише ілюзорною формою, яка насправді приховує інстинктивне прагнення роду до самозбереження, маскуючись під високі почуття. Шопенгауер вбачає у потягу кохання величезну силу, що, однак, не має нічого спільного зі справжньою духовністю чи свободою, оскільки повністю підпорядкована сліпим імпульсам волі. Досягнення свободи, за його вченням, можливе лише через усвідомлення ірраціональної природи волі та через практику аскетичного самозречення.

Таким чином, незважаючи на спільний історичний контекст, Кант і Шопенгауер представляють різні, а подекуди й протилежні бачення природи кохання та її зв'язку зі свободою людського духу. Кант робить акцент на моральному вимірі кохання як обов'язку, тоді як Шопенгауер тлумачить його як прояв несвідомої волі, що обмежує істинну свободу.

Звертаючись до філософських поглядів Іммануїла Канта на кохання в контексті романтичної доби та його зв'язку з питаннями свободи, слід підкреслити, що мислитель розглядав кохання як явище, що певною мірою виходить за межі прямої моральної оцінки [8]. У кантівській філософії емпірично спостережуване кохання постає як

спонтанна емоційна реакція симпатії до іншої особи, що може бути витлумачене як вияв піднесених властивостей, притаманних людській природі.

Кохання, якщо розглядати його як емоційну схильність або безпосереднє тяжіння, не може бути підставою для встановлення безумовної етичної норми. Передусім варто зауважити, що симпатія як форма кохання, подібно до інших емоційних станів, має випадковий і значною мірою ірраціональний характер, будучи результатом нерелексивного психічного імпульсу. Така спонтанна емоція потенційно може стати причиною підпорядкування волі зовнішнім обставинам, що призводить до гетерономії, коли вчинки особи визначаються емпіричними мотивами, а не самостійними рішеннями розуму. Кохання у своїй стихійній формі є індивідуальним переживанням емоційної насолоди. З огляду на його мінливий та суб'єктивний характер, кохання не може стати основою універсального морального закону, який, відповідно до кантівського підходу, має спиратися на апіорні принципи розуму, обов'язкові для всіх раціональних істот. У межах філософської системи Канта чітко простежується розмежування між емпіричним коханням як чуттєвим переживанням та мораллю, що базується на обов'язку, визначеному розумом [3, с. 544].

Аналізуючи філософські уявлення про кохання та залучаючи ширші інтелектуальні горизонти, зокрема звертаючись до східної філософської думки, можна знайти цікаві аналогії та протиставлення у розумінні цього важливого людського переживання. Звертаючись до мудрості Лао-цзи, варто звернути увагу на його наголошення на вирішальній ролі кохання в різноманітних аспектах людського існування. Згідно з його роздумами, істина, позбавлена кохання, перетворюється на жорстоку критику; виховання без кохання породжує внутрішні протиріччя та напругу; буденне життя, не просвітлене коханням, веде до обмеженості та вузькості світогляду; знання без кохання робить людину самовпевненою та байдужою до інших; володіння без кохання викликає ненаситну жадобу; а віра, що позбавлена кохання, може перерости у фанатизм. Таким чином, ця традиція виразно підкреслює універсальне значення кохання як об'єднуючої сили, що надає людському буттю гуманістичної глибини.

У цьому контексті кохання розглядається як основне почуття, що за важливістю не поступається внутрішнім імперативам, таким як совість, честь, розум або прагнення до свободи. Розмірковуючи над питанням виникнення кохання, можна зауважити, що пояснити його раціонально досить складно, оскільки прив'язаність до конкретної особистості не завжди зумовлюється об'єктивними якостями, такими як краса, інтелект або сила. Якби саме ці риси були визначальними, тоді б кохання можна було б звести до раціонального вибору ідеального зразка. Проте у реальному житті емоційна прив'язаність часто виникає до особи, яка не є об'єктивно найкращою за вказаними критеріями. У випадку закоханості людина переживає глибоке суб'єктивне переконання в унікальності об'єкта своїх почуттів, вважаючи його найкращим і найпривабливішим, що свідчить про ірраціональну та інтимно особистісну природу цього феномена [14, с. 403].

Аналізуючи концепцію кохання до людства в етичній системі Іммануїла Канта, важливо зосередити увагу на його поглядах щодо ролі людських схильностей у моральній філософії. Кантова етика, що базується на категоричному імперативі та перевазі обов'язку, чітко протиставляє моральні обов'язки егоїстичним нахилам та особистим бажанням. Кенігсберзький філософ наголошував, що моральна цінність вчинку визначається тим, наскільки він відповідає моральному закону, а не тим, чи приносить він задоволення або користь. Кант докладно аналізує проблему можливості обов'язку кохати, розрізняє різні прояви кохання, вказуючи, що кохання як насолода досконаlostями інших є емоційним станом, який не може бути предметом припису чи обов'язку, оскільки емоції за своєю природою є спонтанними і не піддаються безпосередньому контролю волі. Водночас доброзичливість як практична установка волі, спрямована на благо іншого, в кантівській системі розглядається як моральний обов'язок. Кант звертає увагу на часту плутанину, коли чесноту доброзичливості неправильно ототожнюють із емоційним коханням, що є некоректним використанням термінів. Таким чином, кантівська етика підкреслює важливість дієвої доброзичливості як морального імперативу, а не пасивного емоційного переживання кохання до інших [14, с. 498].

У філософських міркуваннях Артура Шопенгауера про природу романтичного кохання постає інша картина, де ілюзія його піднесеності розвіюється перед суворою реальністю підпорядкованості сліпій волі до життя. На думку Шопенгауера, глибокі переживання закоханості, що здаються вищим виявом емоційної близькості та духовної єдності, насправді є інструментами несвідомої сили, яка прагне забезпечити продовження роду. У «Метафізиці статевого кохання», що входить до праці «Світ як воля та уявлення»[35], Шопенгауер демонструє ірраціональність закоханості, стверджуючи, що вибір партнера визначається підсвідомим оцінюванням його репродуктивного потенціалу. У цьому світлі романтичне кохання постає як біологічна стратегія, яка спонукає індивідів до утворення пар для продовження життя, забезпечуючи безперервність волі до життя у нових поколіннях. Через живі істоти ця фундаментальна сила утверджується, виявляючи себе у нескінченному циклі народження і смерті. Шопенгауер особливо наголошував, що «розмноження є кінцевою метою кожного організму та його найсильнішим інстинктом» [35, с. 512]. Таким чином, прагнення до інтимності та близькості, яке люди часто сприймають як особисте, виявляється проявом глибинної біологічної програми, орієнтованої на збереження виду.

Коли розглядається питання існування гомосексуальності у контексті шопенгауерівської теорії статевого кохання, виникає очевидна дилема: якщо основною метою волі до життя є продовження роду, то що пояснює появу потягу між особами однієї статі, який виключає можливість природного народження потомства? У додатку до своєї праці «Метафізика статевого кохання» Шопенгауер пропонував розв'язання цієї суперечності, припускаючи, що природа інколи наділяє юнаків та літніх чоловіків гомосексуальними потягами в періоди їхньої репродуктивної неповноцінності[35]. На його думку, це стосується осіб, у яких «неповноцінне насіння», що унеможливорює появу здорового та сильного потомства. Незважаючи на збереження сексуальної активності та можливість запліднення, з погляду волі до життя таке відтворення вважалося небажаним. Природа, у своєму прагматизмі, нібито створила гомосексуальність як механізм запобігання народженню нащадків із ослабленими властивостями. Хоча сучасна наука досі розглядає гомосексуальність як еволюційну

загадку і не підтримує напряду шопенгауерівські міркування, його підхід певною мірою перегукується з ідеями дарвінізму. Шопенгауер припускав, що гомосексуальність могла зберігатися завдяки своїй ролі у забезпеченні загальної пристосованості виду. Таким чином, у його філософії гомосексуальність не розглядається як протиріччя волі до життя, а радше як один із природних механізмів оптимізації процесу відтворення.

Досліджуючи фундаментальну ідею волі до життя у філософії Артура Шопенгауера, слід звернути увагу на його глибокий песимізм щодо продовження цієї волі через акт прокреації. На думку філософа, цей процес є не тільки сліпим і позбавленим справжньої мети, а й є основним джерелом страждання людства. Тоді як багато хто схильний прославляти кохання як джерело радості та високих почуттів, Шопенгауер вважав, що саме існування є тяжким тягарем, і тільки всеохопна та могутня сила кохання змушує людину приймати рішення про народження дітей. Він риторично запитував: «Якби дітей приводили у світ виключно актом чистого розуму, чи продовжував би існувати людський рід?» [35, с. 515]. Його відповідь була однозначною — ні.

На переконання Шопенгауера, якби наркотична і затьмарююча дія кохання не приглушувала діяльність розуму, ніхто свідомо не обрав би шлях відтворення та батьківства. Романтичне кохання має надзвичайно важливе місце в людському житті: у періоди самотності ми прагнемо його знайти, перебуваючи в стані закоханості — цілковито занурюємось у об'єкт нашої пристрасті, а втрата коханої людини призводить до глибокого емоційного спустошення. Думки про кохання стають нав'язливими, їх важко відкинути, вони характеризуються великою інтенсивністю. Увага до кохання пронизує музику, літературу, кінематограф, телебачення, рекламу, журнали, наші розмови, цілі та плани.

Однак Шопенгауер не вбачав у цьому ажіотажі нічого несподіваного. Він запитував: «Чому весь цей галас? Чому ця метушня, хвастощі, муки та нестача? Чому така дрібниця повинна відігравати таку важливу роль і створювати заворушення та плутанину в упорядкованому житті людства?» [35, с. 516]. І сам же давав відповідь: «Але для серйозного дослідника дух істини поступово розкриває відповідь: тут йдеться

не про дрібницю; важливість кохання цілком відповідає серйозності та завзяттю, з яким його домагаються. Кінцева мета всіх інтриг, незалежно від їх трагічного чи комічного характеру, насправді важливіша за всі інші цілі в людському житті, і тому цілком заслуговує на ту глибоку серйозність, з якою її переслідують» [35, с. 520]. Таким чином, Шопенгауер вбачав у силі прагнення до кохання прояв фундаментальної ролі волі до життя, яка діє через ілюзію особистого щастя та задоволення.

Звертаючись до глибинних взаємозв'язків між стосунками та продовженням людського роду, Артур Шопенгауер наголошував на їхній ключовій ролі у забезпеченні безперервності існування виду. З цієї точки зору, романтичне кохання є невіддільним від статевого акту, оскільки, як зауважував мислитель: «Будь-який вид кохання, яким би ефірним він не здавався, цілком походить від статевого інстинкту» [35, с. 501]. Окрім того, що Шопенгауер зводив кохання до його біологічної основи, він також наголошував на тому, що сама статева близькість не приносить такої радості, як часто уявляється. У збірці есе та афоризмів «*Parerga and Paralipomena*» він зазначав: «Безпосередньо після злягання чується сміх диявола» [34, с. 398].

Образ влучно передає стан усвідомлення, що настає після оргазму, коли людина на короткий момент розпізнає своє поневолення волею до життя, яка несвідомо керує статевими потягами. У посткоїтальній ясності ми бачимо себе як тимчасові носії волі до життя, які служать їй безглузdim цілям, що згодом спричиняють нові страждання через народження потомства. Примітно, що існує спеціальне поняття для позначення цього емоційного стану — посткоїтальна тристеса, або посткоїтальна дисфорія, явище добре задокументоване як серед чоловіків, так і серед жінок, хоча дослідження вказують на значно вищу його поширеність серед чоловіків. Науковці описують цей стан як переживання сльозливості, пригнічення, дратівливості та загального емоційного дискомфорту після статевого акту.

Уже в античності це явище не лишалося непоміченим: давньогрецький лікар і філософ Гален зауважував, що «кожна тварина сумує після злягання, за винятком самки людини та півня», а Барух Спіноза у своєму трактаті «Про удосконалення інтелекту» писав: «...після того, як минає насолода від чуттєвої втіхи, настає найбільший смуток» [36, с. 29]. Хоча дослідники можуть характеризувати

посткоїтальну тристесу як незрозумілу емоційну реакцію, з точки зору шопенгауерівської філософії вона є цілком закономірною. Це миттєве усвідомлення ірраціональності нашого прагнення до продовження роду, незалежно від нашого істинного щастя.

З еволюційної перспективи, чоловіки, які переживають цей негативний емоційний зсув після сексу, могли б мати більше нащадків, ніж ті, хто не зазнає подібних емоційних змін або переживає їх слабше. Відчуття незадоволеності чи смутку може спонукати чоловіка швидше розірвати зв'язок з однією партнеркою та шукати нову, що сприяє реалізації короткострокової стратегії спарювання. Натомість жінки, які після статевого акту відчують позитивний емоційний підйом, мають більше шансів утримати чоловічу підтримку та турботу, підвищуючи таким чином шанси на успішне виховання потомства. Отже, позитивний афективний зсув після сексу можна розглядати як механізм, що сприяє реалізації жіночої довгострокової стратегії спарювання.

Висновки до розділу 3

Філософський аналіз феномену кохання являє собою складну та багатоаспектну проблему, яка досліджувалася численними мислителями протягом історії інтелектуальної думки. Розглядаючи погляди Жан-Жака Руссо, слід підкреслити його концептуалізацію кохання як іманентно притаманного людській природі стану первісної доброчесності, що зазнає деструктивного впливу соціальних структур та конвенцій, які призводять до трансформації щирої безкорисливої прив'язаності у складний комплекс амбіційних устремлінь та боротьби за соціальне домінування, що неминуче породжує деструктивні емоції та поглиблює соціальну нерівність, водночас Руссо наголошував на потенційній можливості збереження первісної чистоти кохання через природне виховання, звільнене від згубного впливу суспільства, що дозволяє індивіду досягнути його сутності, засновану на моральній гармонії та взаємній повазі, відображаючи діалектичну напругу між природною схильністю до щирої прив'язаності та спотворюючим впливом цивілізації, а також розрізняючи природне кохання до себе

та соціально зумовлене самолюбство, яке може бути як руйнівним, так і стимулюючим фактором соціальної взаємодії, проте його гіпертрофована форма, особливо в умовах матеріальної взаємозалежності, є джерелом конфліктів, тоді як істинна моральність, що базується на совісті, може бути витіснена домінуючим самолюбством, спотворюючи кохання. Іммануїл Кант, у свою чергу, трактував кохання переважно як моральний імператив, а саме як практичну настанову волі до доброзичливості, розмежовуючи її з емпіричним коханням-симпатією, яка є випадковою емоцією та не може слугувати універсальною етичною нормою, оскільки моральність, за Кантом, ґрунтується на апіорних принципах розуму. Артур Шопенгауер запропонував радикально інший погляд, розглядаючи романтичне кохання як ілюзію, інстинктивний механізм волі до життя, спрямований на продовження роду, підпорядковуючи його сліпим біологічним імпульсам та висловлюючи песимізм щодо акту прокреації як джерела страждань, а посткоїтальну тристесу інтерпретуючи як усвідомлення індивідом свого поневолення цією волею, що контрастує із сучасними еволюційно-психологічними теоріями, які розглядають емоційні реакції після статевого акту як адаптивні механізми, що регулюють стратегії спарювання чоловіків та жінок. Таким чином, філософський аналіз кохання демонструє розмаїття підходів до розуміння цього фундаментального аспекту людського буття, від його ідеалізації до критичного деконструювання його біологічних та соціальних детермінант.

РОЗДІЛ 4. СУЧАСНЕ ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ КОХАННЯ: НАПРЯМИ І МЕТОДОЛОГІЇ

4.1 Екзистенціалізм та діалог між «Я» і «Ти»: Жан-Поль Сартр та Габріель Марсель

У розгляді інтелектуального ландшафту ХХ століття постать Жана-Поля Сартра постає як одна з ключових фігур, чий вплив на культурну та філософську парадигму є незаперечним і глибоким. Його критичні літературні студії, вирізняючись оригінальністю стилю, поєднувалися з радикальним політичним радикалізмом і руйнуванням усталених філософських наративів, що визначило його як мислителя, який свідомо протиставляв себе домінуючим інтелектуальним течіям свого часу. Як один із засновників та провідних представників екзистенціалізму — новаторського напрямку філософської думки — Сартр сформулював основоположний принцип про пріоритет існування над сутністю. Саме в його особі доктрина атеїстичного екзистенціалізму знайшла свого яскравого виразника.

На становлення світогляду Сартра суттєво вплинули праці знакових мислителів — Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля, Карла Маркса, Сьорена К'єркегора, Фрідріха Ніцше, Макса Шелера, Едмунда Гуссерля, Мартіна Гайдеггера та Моріса Мерло-Понті, кожен із яких по-своєму окреслив горизонти його філософських пошуків. Рецепція феноменології Гуссерля та онтології Гайдеггера спричинила спробу оригінального переосмислення ідей, висвітлених у фундаментальній праці «Буття і час», яка справила на Сартра потужне враження[16, с. 517].

Екзистенційна проблематика проникла також у художню творчість французького мислителя. Так, у романі «Нудота», який спочатку мав робочу назву «Меланхолія», центральною темою стає відчуження як невід'ємна характеристика людського буття. У збірці оповідань «Стіна» Сартр розкриває феномен абсурду та байдужості суб'єкта до навколишньої реальності, підкреслюючи, що будь-яке людське діяння без об'єктивного підґрунтя є абсурдним, а сенс буття розкривається через вільний акт вибору. У 1943 році, перебуваючи у полоні, Сартр завершує «Буття і ніщо»

— філософську працю, яка стала наріжним каменем французького атеїстичного екзистенціалізму. У цьому творі мислитель аналізує феномени абсурду, тривоги, туги та нудоти як визначальні риси людської екзистенції. Публікація 1946 року — стаття «Екзистенціалізм — це гуманізм» — підсумувала його ранній філософський період, проголошуючи необхідність реалізації свободи через імпульсивну дію, яка ігнорує традиційні моральні норми та передбачувані наслідки.

Окремої уваги заслуговує аналіз однієї з ключових секцій «Буття і ніщо», де йдеться про первинне ставлення суб'єкта до Іншого, включно з феноменами любові, мови та мазохізму. Тут розгортається глибока рефлексія над сутністю любові в інтерпретації Сартра. Французький мислитель, використовуючи методологію екзистенційної феноменології, осмислює любов через онтологічні модуси буття: буття-в-собі, буття-для-себе та буття-для-іншого. У трактуванні Сартра любов не зводиться ні до інстинктивних імпульсів, як у психоаналітичній традиції Фрейда, ні до соціальних детермінант, як це трактує Еріх Фромм, на що слушно вказує А. Б. Демидов.

Аналізуючи критику Жана-Поля Сартра стосовно поширеного уявлення про кохання як прагнення до фізичного володіння об'єктом пристрасті, стає очевидним, що стосунки, засновані виключно на фізичній присутності без взаємного визнання, неминуче приречені на розчарування. За Сартром, закоханому потрібна не пасивна істота — «автомат», що позбавлений свободи, — адже без справжнього визнання з боку коханого індивід залишається самотнім. Сутнісним прагненням закоханого є не позбавити коханого свободи, а шляхом «зваблення» і «чарування» спонукати його вільно обрати цей полон. Свобода Іншого, зберігаючи свою природу, повинна самотійно бажати стати залежною.

У цьому контексті варто провести паралель із «Щоденником звабника» Сьорена К'єркегора, де акт зваблення виступає механізмом здобуття буття-для-себе. Корделія, існуючи як буття-для-іншого, завдяки Йоганнесу набуває власної суб'єктної свободи. Натомість, у Сартра зваблена Корделія втратила б свободу, перетворившись винятково на буття-для-іншого [16, с. 517].

Важливим аспектом у Сартровому розумінні любові є очікування вільної та взаємної відповіді. Індивід прагне через Іншого досягти визнання власної цінності й знайти опору для свого існування в об'єктивній реальності. Ізольована людина, поза міжсуб'єктними стосунками, потенційно нівелюється до «ніщо», оскільки справжність її буття засвідчується лише через погляд і визнання Іншого.

У повсякденному житті ми перетинаємося з анонімними обличчями, які залишаються для нас «ніщо», поки ми не наділяємо їх індивідуальністю через акт сприйняття. Подібне розуміння має паралелі у працях Мігеля де Унамуно та Миколи Бердяєва. Таким чином, буття Іншого залежить від нашого визнання, як і наше буття залежить від погляду Іншого. «Інший дивиться на мене і відкриває таємницю мого буття, розкриваючи, ким я є; отже, справжній сенс мого існування перебуває поза мною, ув'язнений в Іншому».

Феноменологія погляду, яку розробив Сартр, чітко розмежовує «буття-яке-розглядають» (тобто буття-для-іншого) та «буття-що-дивиться-на-мене» (буття Іншого) [16, с. 507].

Аналізуючи засади екзистенційної філософії, Жан-Поль Сартр висловлює думку, що саме Інший є джерелом людського буття, а отже, певною мірою отримує владу над її існуванням [16, с. 212]. Відповідно до цієї концепції, чоловік, який виступає Іншим для жінки, котра відчуває до нього кохання або вважає його об'єктом своїх почуттів, надає їй онтологічного статусу, роблячи її визначеною сутністю у межах власної свідомості. При цьому слід розуміти, що отримане від чоловіка буття не є ідентичним її власному «буттю для себе», а натомість є «буттям для Іншого». Оскільки це буття надане зовнішньою істотою, жінка опиняється у стані залежності, що істотно обмежує її свободу та зменшує її суб'єктність, встановлюючи онтологічні межі її самовизначення.

Інший прагне стати «об'єктом, що обмежує трансцендентність, до якої інші об'єкти можуть бути спрямовані, але яка сама не піддається подоланню» [16, с. 513]. Хоча закоханий чоловік і не ставить перед собою завдання безпосередньо обмежувати свободу жінки, його глибинним прагненням є те, щоб вона добровільно прийняла ці межі в межах власної свободи, ще до моменту повного усвідомлення. Сартр зазначає,

що «бажання бути коханим полягає в прагненні передати іншому власну реальність, спонукати його постійно відтворювати тебе як необхідну умову свободи, що підкоряється і віддається; це прагнення, щоб свобода ставала фактом, однак фактом, який має більшу цінність, ніж сама свобода» [16, с. 514]. Таким чином, за Сартром, сама природа «буття-для-іншого» є конфліктною.

Філософські міркування Сартра дозволяють розглядати кохання як процес здобуття власного буття в Іншому через завоювання його свободи. Він аналізує це питання переважно в контексті романтичних стосунків, у яких присутні статева диференціація та еротичний компонент. Принцип здобуття буття та свободи може застосовуватися як до еротичного, так і до материнського або братерського кохання. Однак особливу увагу Сартр приділяє аспекту зваблення, який найбільше стосується саме кохання.

Кохання розуміється як сукупність інтенціональних проєктів суб'єктивного «Я», спрямованих на повернення власної свободи та онтологічної визначеності. Досягнення буття та свободи стає можливим лише за умови взаємності почуттів Іншого до «Я»; тобто коли чоловік, будучи Іншим стосовно жінки, також відчуває до неї кохання, а не тільки прагне її почуттів. Якщо ж «Я» стає для Іншого абсолютною метою та найвищою цінністю, воно втрачає своє інструментальне значення. «Моє існування у світі стає точним корелятом моєї трансцендентності-для-мене, оскільки моя незалежність є абсолютно забезпеченою». Інший повертає «Я» реальність свободи, оскільки чоловік робить вільний вибір, обираючи кохану жінку як свою кінцеву мету.

Таким чином, «Я» перестає бути «нічим» і стає «всем». Саме «Я» надає буття Іншому, котрий відчуває кохання. «Моє існування забезпечене тим, що воно є необхідним. Це існування, оскільки я приймаю його на себе, стає чистим актом доброчинності. Я існую тому, що віддаю себе» [16, с. 217]. Якщо жінка не отримує кохання від чоловіка, вона може сприймати своє буття як надлишкове; натомість, коли її існування визнається через кохання, вона переживає радість.

Особливо важливо зазначити, що жінка набуває цінності для того, хто її кохає, не внаслідок володіння нею, а тому, що через її образ світ стає значущим для Іншого. У цьому сенсі вона стає цілим світом для того, хто її кохає.

Формулюючи концепцію Іншого як погляду, Жан-Поль Сартр підкреслює, що суб'єкт не здатен довільно визначати власну свободу з метою самоположення, так само як він не має можливості примусити себе до кохання. У контексті спокуси жінка, яка виступає об'єктом полонення, повинна самотійно ініціювати процес зваблення Іншого. При цьому її метою не є розкриття Іншому своєї суб'єктивності; вона здійснює акт зваблення через власну об'єктність.

Спокушання, за Сартром, є дією, що завжди супроводжується ризиком, адже суб'єкт свідомо відкриває свою об'єктність перед Іншим. Жінка, перебуваючи у стані «буття-що-розглядають», свідомо демонструє себе перед «буттям-що-дивиться-на-неї», підставляючи себе під погляд Іншого і активно сприяючи тому, щоб він її спостерігав [16, с. 519]. Основною метою спокушання є пробудження у свідомості Іншого усвідомлення власної обмеженості у присутності об'єкта, що зваблює. У процесі спокуси суб'єкт прагне постати як повнота буття, примусити Іншого визнати цю повноту та прийняти її.

Таким чином, жінка у ролі спокусниці прагне затвердитися в очах Іншого як щось винятково цінне, пропонуючи себе як унікальну величину та утверджуючи свою значущість як об'єкта. За таких обставин спокуса спрямовується на використання такого дієвого інструменту, як зачарування. Зачарування, що включає елемент чарівності як прояву трансцендентності, саме по собі не гарантує виникнення кохання.

Повертаючись до роздумів про необхідність спонукати іншу людину до кохання, виникають сумніви щодо щирості таких почуттів, на що справедливо звертає увагу Жан-Поль Сартр. Він зазначає: «Кохання, що очікує від іншого, не повинно нічого вимагати: воно є чистою відданістю без очікування взаємності. Але саме таке кохання не може існувати інакше, як у формі потреби того, хто кохає; і якщо той, хто кохає, є полоненим, то полонений він чимось зовсім іншим: він є свободою, яка прагне тілесного втілення і потребує чогось поза собою; тобто – він є свободою, що розіграє втечу до іншого, свободою, яка саме в якості свободи наполягає на власному відчуженні» [16, с. 417].

Таким чином, кохання виникає завдяки зачаруванню тоді, коли особа, яку ми кохаємо, сама формує інтенційний проект бути коханою.

Аналізуючи фундаментальну категорію проекту у філософській системі Жана-Поля Сартра, слід звернути увагу на його тезу про те, що здатність до кохання належить лише тій екзистенції, яка має досвід пережитого відчуження. Людина, що перебуває у стані відчуження, прагне подолати його, звертаючись до Іншого. Проте сам по собі «Інший-об'єкт», зокрема жінка у даному контексті, не володіє достатньою інтенсивністю для самостійного ініціювання почуття кохання до себе. Це породжує певне протиріччя: чи має індивід достатньо свободи для руху до «Іншого-об'єкта» – того, хто його кохає – і чи може він вільно віддати свою свободу, якщо головним мотивом його вчинку є втеча від чогось? Сартр обходить цю тонку суперечність, натомість концентруючись на іншій: «Кожен із закоханих є повністю полоненим Іншим, адже охоплений інтенсивним бажанням викликати у нього кохання до себе, відкидаючи інших; водночас кожен потребує від Іншого такого кохання, яке не зводиться до простого «проекту бути тим, кого люблять»» [16, с. 523].

Звідси постає парадоксальність, що є умовою кохання у розумінні Сартра: людина водночас є тим, хто кохає, і тим, кого кохають, вона постає як Інший щодо Іншого. «Кожен прагне, щоб Інший його кохав, не усвідомлюючи, що кохати – це прагнути бути коханим, і що бажання кохання Іншого є прагненням, щоб Інший сам прагнув твого кохання». Тут спостерігається момент взаємного відображення, де закоханий одночасно стає об'єктом кохання. Інший, який кохає «Іншого-об'єкта», сприймає його як чисту суб'єктивність [18, с. 524].

Жан-Поль Сартр наголошує, що первинне відношення кохання до Іншого приречене на крах, виділяючи чотири основні причини цього. По-перше, досягнувши оволодіння свободою Іншого, суб'єкт втрачає його як зовнішню опору для власного буття. Зусилля закоханого, спрямовані на завоювання кохання, перестають бути виправданими, оскільки сам проект кохання втрачає зміст. Слід зазначити, що за Сартром кохання є проектом самого закоханого, орієнтованим на те, щоб викликати кохання у Іншого. Варто звернути увагу, що вже на етапі проектування міститься помилка, яка неминуче призводить до руйнування кохання: воно постає лише як сукупність проектів здобуття буття, а отже, втрачає свою трансцендентність і перетворюється на засіб досягнення мети, не будучи метою самою по собі.

По-друге, існує ймовірність, що Інший у будь-який момент може звільнитися від «чарів» і побачити того, кого кохає, не як унікальну величину, а як одного з багатьох «об'єктів», що викликає невпевненість у закоханого щодо свого статусу як того, кого кохають. Слід зауважити, що кохання не прив'язується до конкретних якостей людини, як наголошує теоретик кохання Еріх Фромм. Якщо людина боїться, що її справжнє «Я» буде відкрито, виникає ризик прожити чуже життя, втрачаючи сенс власного існування.

Іншу позицію стосовно розуміння кохання висловлює Габріель Марсель, який у своїй діалогічній концепції Іншого формулює ідею співіснування суб'єктивного «Я» та Іншого. Його підхід зосереджується на пошуку підґрунтя для ствердження самостійності та автономності «Я» в актах мислення й самосприйняття, що є важливим для повноцінних взаємин із «візаві» [12, с. 145].

Варто підкреслити діалогічний характер роздумів Марселя, який, за оцінкою Емануеля Левінаса, відкрив для європейської філософії «нову раціональність», що полягає у міжособистісній раціональності буття людини разом з іншою людиною. Це природно веде до присутності у творчості Марселя проблематики кохання та діалогічності людської екзистенції, яка іноді може бути знівельована або підмінена у процесі міжособистісних стосунків. Марсель відзначає, що «кохання обертається навколо певного стану, де немає ні мене, ні іншого як окремих сутностей: інший стає тим, що я називаю «ти»», підкреслюючи, що спроба визначити феномен кохання мовою абстракцій неминуче переведе його у площину об'єктивації – сферу «Воно» [12, с. 115].

Один із основоположників філософії діалогу, єврейський мислитель Мартін Бубер, наголошував, що кохання за своєю природою завжди є діалогічним і являє собою один із найтонших способів існування й розвитку діалогу між суб'єктивним «Я» та об'єктивним Іншим. Водночас варто підкреслити, що Бубер зауважує: кохання є вужчим поняттям порівняно з діалогом, оскільки діалог охоплює ширшу сферу взаємодії, ніж тільки кохання. У цьому зв'язку цілком логічно звернути увагу на проблему кохання у філософії Габріеля Марселя, розглядаючи її крізь призму його концепції діалогу. Важливо акцентувати, що основними категоріями як філософії

кохання, так і філософії діалогу, є «Я» та «Ти» [12, с. 169]. Онтологічно-метафізичне значення єдності слова й кохання знайшло своє відображення у Святому Письмі: Бог постає як Кохання, яке звернулося до людини через Слово. Таким чином, існує Той, хто здійснює Одкровення, і той, кому воно адресоване.

У цьому контексті доречно провести паралель із філософською спадщиною німецько-єврейського мислителя Франца Розенцвайга, який, аналізуючи стосунки між Богом і Авраамом, розкриває сутність взаємин «Я-Ти». Відповідно до роздумів Розенцвайга, біблійний герой демонструє процес становлення самоусвідомленого «Я». Коли Бог звертається до Авраама із запитанням: «Де Ти?», той відповідає: «Я тут». Сучасний дослідник проблематики діалогу Ян Анджей Ключовський, автор праці «Філософія діалогу», зазначає, що Франц Розенцвайг виводить граматичну форму «Він-Вона-Воно» для позначення способу буття, позбавленого діалогу. Прикладами бездіалогічного буття виступають біблійні постаті Адам і Єва. У відповідь на Боже запитання щодо гріха Адам перекладає провину на Єву, використовуючи займенник «Вона», тоді як Єва виправдовується, звинувачуючи Змія через вживання займенника «Воно». У таких ситуаціях акт самостійної ідентифікації не відбувається через відсутність того, хто спроможний здійснити його в діалозі. Натомість відповідь Авраама демонструє нерозривний зв'язок між буттям і словом: промовляючи до Бога, Авраам започатковує своє існування для Нього. Слід окремо звернути увагу на вказівний прислівник «тут» у відповіді «Я тут», що ліквідує абстрактність і позначає конкретне просторове розташування та індивідуальне «Я». Для того щоб кохання стало можливим, необхідний момент відокремлення: «Я» має набути власної онтологічної визначеності, аби згодом у коханні промовити «Ти».

Саме Бог першим звертається до людини в особі Авраама. Це співвідноситься з філософією кохання Франца Баадера, який у праці «Сорок тез релігійної еротики» акцентує увагу на акті божественного сходження в коханні до людини. Задля піднесення людини до свого рівня Бог відмовляється від власної величі. У цьому самозреченні розкривається сила жертвовного кохання заради Іншого, що є улюбленим буттям для Бога. Варто підкреслити, що Габріель Марсель поділяє погляди Франца Баадера, розглядаючи Бога як втілення самого кохання.

Представник теїстичного екзистенціалізму обґрунтовує поняття «зустрічі», розкриваючи через нього онтологічний зміст стосунку «Я-Ти», таким чином висвітлюючи метафізичний вимір діалогу. За думкою французького філософа, основною умовою здійснення справжньої зустрічі є усвідомлена присутність «Я» до буття «Ти», що вимагає сприйняття «Ти» як неповторної, особистісної та цінної сутності. Поняття «Ти» трактується як Інший, до буття якого «Я» спрямовує своє свідоме існування. «Ми надаємо іншому можливість бути лише завдяки тому, що Бог присутній до нашого буття і стає закликом до буття, здійснюючи заповідь кохання» [11, с. 237]. Інший для Габріеля Марселя є покликом до буття, що спонукає становлення «Я», а згодом перетворюється на виклик, на який має відповісти вже сформоване «Я». Міжособистісний діалог можливий лише тоді, коли людина бачить в іншій особі унікальність світу «Ти» – суб'єкта, а не безособового об'єкта.

Неусвідомлення власного буття окреслюється категорією «Воно», яка репрезентує наявне, але не осмислене існування, у межах якого постають відношення «Я-Воно», «Я-Він» чи «Я-Вона». Єва та Адам залишалися в межах такого стану буття, не усвідомлюючи його. Мартін Бубер вводить розрізнення між двома основними формами первинного слова: «Я-Воно» та «Я-Ти». У стосунку «Я-Ти» «Я» постає в повноті свого існування, тоді як у первинному слові «Я-Воно» виявляється прихована відсутність «Ти». Відносини відрізняються від стосунків тим, що у стосунках обидві сторони активно взаємодіють, тоді як у відносинах одна сторона залишається пасивною, об'єктом віднесення. Бубер акцентує увагу на тому, що стосунок передбачає вибір, коли обирають обидві сторони: «Я» обирає «Ти», а «Ти» обирає «Я». У контексті кохання це виражається у виборі єдиної, неповторної особистості серед безлічі інших. У відношенні «Я-Воно» унікальний вибір не відбувається, адже «Воно» позбавлене особистісних рис.

Взаємність виступає істотною рисою як кохання, що передбачає наявність двох суб'єктів, так і діалогу, де зникає розмежування між суб'єктним «Я» і об'єктним «Ти»: той, хто кохає, одночасно стає тим, кого кохають. Подібну ідею можна простежити у концепції кохання Жана-Поля Сартра, де межа між суб'єктом кохання та об'єктом кохання також стирається. Однак у Сартра кохання, що базується на підкоренні

свободи Іншого, втрачає справжню природу стосунку «Я-Ти». Шлях до кохання у його філософії проходить через флірт і зваблення, а не через щире відкритість, що є принциповою відмінністю від бачення феномену кохання у Габріеля Марселя.

Варто відзначити, що у праці «*Homo viator*» Габріель Марсель підкреслює: «Одна з головних заслуг – і вельми значна – праці Сартра полягає, безперечно, у тому, що вона незаперечно свідчить: метафізика, яка заперечує або відкидає благодать, неминуче являє нам світ атрофований та суперечливий, у якому найкращий із нас, у кінцевому підсумку, не спроможний себе впізнати» [11, с. 178]. У своїх «Прологоменах до метафізики надії» Марсель висловлює досить критичну оцінку філософської позиції Сартра, називаючи її «люциферським протестом» [11, с. 180]. Більше того, Марсель стверджує, що бунтівна індивідуальність, яка сама собі огидна у сартрівській концепції, насправді відповідає на ті заклики й знаки, на які її налаштувала саме кохання, за умови, що це кохання зуміло очиститися від фантазмів, у які воно перетворюється під час рефлексії замість справжнього здійснення. Цілком обґрунтованою є підтримка позиції Габріеля Марселя, оскільки, як було встановлено у попередньому розділі дисертаційного дослідження, феномен кохання у Жана-Поля Сартра зводиться до фікції чи ілюзії: кохання втрачає реальність і лише здається тим, чим мало б бути насправді.

Варто звернути увагу на те, що французький представник теїстичного екзистенціалізму веде приховану полеміку з автором праці «Буття і ніщо», що проявляється на сторінках його різних творів. У роботі «Присутність і безсмертя» Габріель Марсель здійснює пошук героя, який би став антиподом сартрівському Оресту – головному персонажу п'єси Жана-Поля Сартра «Мухи». У книзі «Бути і мати» релігійний мислитель, який репрезентує ідеї християнського екзистенціалізму, критично виступає проти егоїзму в коханні, наголошуючи на її фундаментальній свободі. Спроба Сартра підпорядкувати свободу коханої особи жорстко засуджується Габріелем Марселем. Більш того, у «Метафізичному щоденнику (1928–1933)» Марсель чітко розрізняє кохання і бажання, підкреслюючи їхню протилежність: «Протилежність між бажанням і коханням являє собою надзвичайно важливий приклад протилежності між володінням та буттям». У певному аспекті бажання

прирівнюється до володіння, оскільки «бажати насправді означає володіти, не володіючи». Відтак, кохання, яке Жан-Поль Сартр розглядає через призму сексуального бажання, у трактуванні Габріеля Марселя перетворюється на прагнення до володіння.

На противагу цьому, Габріель Марсель стверджує: «Кохання, оскільки воно відмінне від бажання, протистоїть йому, підпорядковує «Я» вищій реальності – тій реальності, що є ближчою до моєї сутності, ніж я сам» [11, с. 197]. Справжнє кохання здійснює «преображення» людини, переводячи її з безособового стану «Воно» у світ особистісного «Ти», що стає другим «Я» для того, хто кохає. У цьому контексті особливу вагу набуває поняття «побачення», яке активно використовується у термінології кохання.

Аналізуючи модуси існування кохання до Іншого у філософській концепції Габріеля Марселя, важливо розглянути варіанти буття власного суб'єктного «Я». Теїстичний екзистенціаліст визначає кілька способів співіснування «Я» з Іншим: відношення приналежності, володіння, відкритості та присутності Іншого з Іншим. Варто підкреслити, що відношення приналежності та володіння по суті є псевдоформами діалогу, які позбавлені взаємного особистісного наповнення і лише імітують стосунок, не досягаючи його справжньої глибини. Таким чином, подальший аналіз доцільно розпочати саме з розгляду приналежності та володіння як негативних форм існування, що унеможливають присутність кохання до Іншого. За філософською логікою Марселя, така взаємодія відбувається лише на предметному рівні, обмеженому часом і простором, що веде до суб'єктно-об'єктної парадигми і виключає рівність та горизонтальну мобільність учасників взаємин.

Відношення приналежності виявляється через неадекватне самосприйняття власного «Я», що унеможливорює правильне сприйняття Іншого. У цьому випадку проявляється тенденція до самоприниження та піднесення «візаві» до рівня обожнення, що руйнує можливість гармонійного співбуття. Виникає поділ на домінуючого та підлеглого, активного та пасивного. Причиною цього розриву або, швидше, дезінтеграції стосунку є відсутність кохання до себе, нездатність до самоприйняття, що веде до замкнутості та неможливості щиро кохати Іншого. Відтак

можна стверджувати, що такий тип відносин є наслідком кохання до себе у спотвореній формі, що унеможлиблює повноцінне кохання до Іншого. Саме кохання до власного «Я» дозволяє індивіду формувати адекватне самосприйняття та переносити цю здатність на стосунок із Іншим. Кохання до самого себе є основою духовного становлення особистості, відкриває її до світу Іншого та дозволяє оцінити власну внутрішню цінність. З цього усвідомлення виникає здатність визнавати цінність Іншого та приймати його через призму кохання.

Іншим типом взаємодії, який виявляється неспроможним вміщувати кохання, є відношення володіння. Воно характеризується тим, що об'єкт обожнювання переноситься з Іншого на власне «Я», що викликає спотворене сприйняття як самого себе, так і Іншого через призму власного «Я». Як і у випадку відношення приналежності, у відношенні володіння один із учасників сприймається як річ, а не як рівноправний Інший. Таким чином відбувається заперечення свободи одного з учасників псевдостосунку.

Відношення відкритості натомість виступає справжнім способом співіснування, яке містить у собі автентичний зміст стосунку. Саме відкритість реалізує справжню зустріч «Я» з Іншим, у результаті чого обидва суб'єкти розгортають свою свободу, не заперечуючи свободу одне одного, а визнаючи їхню самоцінність. Ключовим елементом здійснення цього відношення є кохання «Я» до самого себе. При цьому важливо зазначити, що кохання до себе розуміється як повноцінне кохання, яке не перетворюється на самообожнювання, а навпаки, спрямовує людину до кохання Іншого. Кохання до себе є моментом становлення власного «Я».

Габріель Марсель у праці «Homo viator» наголошує: «Пізнання індивідуального буття невід'ємне від акту кохання або милосердя, який переносить це буття у вимір, де воно перетворюється на унікальне створіння, або, якщо бажаєте, на образ Божий»[11, с. 210]. Адекватне усвідомлення себе як самоцінності можливе тільки через кохання до себе, через кохання до образу Божого у власній особі. Лише тоді, коли людина любить себе, вона здатна побачити і прийняти цінність Іншого як рівного собі. Така форма кохання узгоджується із Божою заповіддю: «любви ближнього свого як самого себе». Саме завдяки коханню стосунок змінюється з «суб'єктно-об'єктного» на «суб'єктно-

суб'єктний», де обидва учасники виступають рівноправними особистостями, і їхній зв'язок стає справжньою цінністю для обох.

Якщо відношення відкритості в концепції Габріеля Марселя є антитезою до відношення приналежності, то категорія присутності протиставляється відношенню володіння. Присутність є автентичним, наповненим коханням взаємозв'язком двох Інших. Вона має метафізичний вимір, оскільки передбачає буття Іншого поруч із суб'єктом «Я» не тільки на фізичному рівні, обмеженому часом, а й на духовному рівні, незалежному від фізичної присутності. Саме в цьому і полягає принципова відмінність між володінням і присутністю.

Володіння Іншим обмежене ступенем його підпорядкованості владі суб'єкта, уподібнюючи Іншого до речі у «руках» того, хто володіє. У цьому випадку кохання підмінюється володінням і примусом матеріального характеру, що призводить до самообожнювання. Присутність же втілює взаємне кохання між «Я» та Іншим, постаючи як діалогічна єдність двох рівноправних особистостей. «Кохання долає опозицію між собою та іншим, оскільки переносить нас у сферу буття» [11, с. 210].

Відношення присутності є найвищою формою прояву кохання та свободи для обох учасників і водночас втілює ідею вічності у часовому вимірі. Саме постійна присутність свідчить про вічну духовну кохання, яка надає сенс людському існуванню та забезпечує можливість залишатися у стосунку з Іншим навіть поза межами фізичного володіння.

Габріель Марсель, як релігійний мислитель, розглядає стосунок «Я-Ти» не лише в межах міжособистісної взаємодії, а й у ширшому вимірі, подібно до Франца Розенцвайга та Мартіна Бубера. Для філософа-віруючого найвищим проявом «Ти» є трансцендентний Бог, із яким суб'єктне «Я» перебуває у живій єдності. Бог постає як абсолютне «Ти» у прояві милосердя та через кохання до кожного, хто звертається до Нього. Марсель у праці «Нарис феноменології володіння» наголошує: «Бог може бути даний мені як абсолютна Присутність лише у поклонінні кохання; 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». Бог як абсолютна Присутність потребує від людини відкритості, і якщо особа залишається замкненою у собі та зануреною у самотність, вона не дозволяє Богові явити Себе їй та піднести її до Себе.

У релігійному контексті Габріель Марсель також підкреслює зв'язок між коханням і молитвою: «Утримуватись від молитви – значить не дозволяти собі любити» [11, с. 245]. Молитва розглядається філософом як порив, що спрямований або до прохання, або до подяки. Аналогічно і кохання є спрямованим поривом, у якому основоположними є відкритість і щирість.

У «Нарисі феноменології і метафізики надії», що входить до складу праці «Homo viator» [11, с. 245], Марсель описує надію як відповідь буття на випробування. Феномен надії нерозривно пов'язаний із феноменом кохання, оскільки, за словами філософа, «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». Подібну думку Марсель висловлює і в книзі «Ти не помреш», де зазначає, що надія є засобом подолання обмежень часу. Не маючи певності у знанні майбутнього, ми спрямовуємо надію на здійснення своїх сподівань, водночас покладаючи на Іншого відповідальність за їх реалізацію, що надає нашій довірі характер пророчої впевненості та позбавляє Іншого можливості уникнути цієї відповідальності [12, с. 211].

Французький теїстичний екзистенціаліст тісно поєднує феномен надії з феноменом кохання. Важливо відзначити, що для Марселя кохання має винятково характер агапе, що передбачає розпізнавання обличчя Іншого та потребу в ньому, а не є безособовим коханням-еросом, ідею він висловлює у «Метафізичному щоденнику»: «Кохання-агапе – корінь надії» [12, с. 199].

4.2 Методологічна переорієнтація у вивченні кохання

Розгортання наукового дискурсу щодо феномену кохання неминує передбачає ретельний аналіз соціокультурних чинників, що фундаментально впливають на його розуміння та переживання в межах людської спільноти. Відтак, феномен кохання,

часто сприйманий як іманентна та суто індивідуальна емоція, насправді глибоко вкорінений у мережу соціальних конструктів та культурних наративів, які визначають його межі, форми вираження та ідеалізовані образи. Постструктуралістська методологія, з її акцентуванням на визначальній ролі дискурсу у формуванні суб'єктивності та соціальної реальності, надає дієвий інструментарій для розкриття прихованих механізмів влади та ідеологічних підґрунть, що лежать в основі уявлень про кохання[25]. Дослідження показують, що романтичні ідеали, які домінують у західній культурі, не є універсальними чи позачасовими, а історично та культурно зумовленими конструкціями. Літературні твори різних епох, починаючи від куртуазного кохання середньовіччя до сентиментальних романів Просвітництва та сучасних бестселерів, демонструють еволюцію уявлень про ідеального партнера, характер коханих переживань та цілі стосунків. Кінематограф, як потужний засіб масової комунікації, відіграє значну роль у візуалізації та поширенні певних моделей романтичної поведінки та очікувань, часто закріплюючи гендерні стереотипи та ідеалізуючи певні форми стосунків як єдино можливі та бажані. Популярна музика, з її домінуючою темою кохання у всіх його проявах, від радісного захоплення до болісного розставання, постійно відтворює та підсилює певні наративи, формуючи емоційний ландшафт переживання кохання. Рекламні образи, що експлуатують символіку романтичних стосунків для просування товарів та послуг, також сприяють комерціалізації кохання та його прив'язці до споживацьких практик. Соціальні медіа, з їхньою тенденцією до ідеалізованого представлення особистого життя, створюють своєрідну «вітрину» романтичних успіхів, що може призводити до порівняння та формування нереалістичних очікувань у користувачів [25]. Аналізуючи ці різноманітні культурні тексти крізь призму постструктуралізму, стає очевидним, що дискурс кохання не є нейтральним відображенням природних почуттів, а потужним інструментом соціалізації, що формує наші уявлення про гендерні ролі, владні відносини та бажані моделі поведінки у стосунках. Наприклад, традиційні наративи часто підкреслюють активну роль чоловіка у завоюванні жіночої прихильності та пасивну роль жінки як об'єкта бажання, що відображає та підтримує існуючі патріархальні структури. Деконструкція цих наративів дозволяє виявити їхню

ідеологічну природу та розкрити можливості для альтернативних, більш егалітарних та різноманітних розумінь кохання та партнерства. Наукове дослідження кохання вимагає не лише феноменологічного опису суб'єктивних переживань[25], але й критичного аналізу соціокультурних дискурсів, що формують ці переживання. Розкриття прихованих владних механізмів та ідеологічних підґрунть, що лежать в основі домінуючих уявлень про кохання, є важливим кроком на шляху до більш глибокого та усвідомленого розуміння цього складного та багатогранного феномену людського існування. Подальші наукові розвідки можуть бути спрямовані на дослідження мінливості дискурсу кохання в різних культурних контекстах та його впливу на формування індивідуальної та колективної ідентичності.

Розглянувши соціокультурну деконструкцію дискурсу кохання та виявивши його вплив на формування наших уявлень і переживань, неможливо оминати питання про біологічні та нейронні основи цього фундаментального людського почуття. Адже, попри потужний вплив соціальних конструктів, кохання також має глибокі корені в нашій біологічній природі, що проявляється через складні нейрохімічні процеси та нейронні мережі[38]. Відтак, для досягнення більш цілісного розуміння феномену кохання, необхідно звернутися до міждисциплінарного підходу, що поєднує філософський аналіз суб'єктивного досвіду з даними сучасних нейронаук. Саме цей нейрофілософський синтез відкриває нові перспективи для дослідження еволюційного походження, нейронних механізмів та гормональних впливів, що лежать в основі цього складного та багатогранного явища.

Інтеграція досягнень нейронаук у філософське осмислення кохання відкриває нову епоху в дослідженні цього складного феномену, надаючи можливість дослідити його біологічні та нейронні основи, що раніше залишалися поза межами емпіричного аналізу. Завдяки прогресу в нейровізуалізації та нейрохімії, сучасна наука отримує змогу виявляти конкретні нейронні контури та нейромедіаторні системи, що активуються під час переживання закоханості, формування прив'язаності та підтримки близьких стосунків.

Зокрема, дослідження виявляють значну роль таких нейромедіаторів, як дофамін, окситоцин та вазопресин, у регуляції емоційних та поведінкових аспектів

кохання. Дофамін, пов'язаний із системою винагороди мозку, відіграє ключову роль у відчутті задоволення та мотивації, що супроводжують початкові стадії романтичної закоханості. Окситоцин, часто відомий як «гормон обіймів», бере участь у формуванні почуття довіри, близькості та прив'язаності між партнерами[38]. Вазопресин, у свою чергу, асоціюється з довготривалою парною зв'язком та моногамною поведінкою, особливо у чоловіків. Незважаючи на значний прогрес у виявленні нейронних корелятив кохання, постає важливе методологічне питання щодо можливості повного зведення складного суб'єктивного досвіду до суто біологічних процесів. Філософський аналіз наполягає на якісній унікальності людського переживання кохання, що включає в себе не лише емоційні та фізіологічні реакції, але й когнітивні оцінки, інтерсуб'єктивні взаємодії, культурні інтерпретації та особистісні смисли. Редукціоністський підхід, який намагається пояснити кохання виключно через призму нейронних зв'язків та гормональних впливів, може призвести до втрати цілісного розуміння цього багатогранного феномену. З метою уникнення методологічних пасток редукціонізму, нейрофілософський синтез пропонує інтегративний підхід, що поєднує емпіричні дані нейронаук з філософською рефлексією щодо природи свідомості, емоцій та міжособистісних відносин. Такий підхід дозволяє не лише виявляти біологічні механізми, що лежать в основі кохання, але й досліджувати їхній зв'язок із суб'єктивним досвідом, ціннісними орієнтаціями та етичними аспектами людських стосунків. Нейрофілософський синтез може сприяти глибшому розумінню еволюційного походження кохання та його адаптивної функції в контексті виживання та розмноження[38]. Дослідження показують, що формування міцних соціальних зв'язків, зокрема парних стосунків, мало важливе значення для виховання потомства та забезпечення його виживання впродовж еволюції людини. Нейронні механізми, що лежать в основі кохання та прив'язаності, могли розвинутися як еволюційно вигідні адаптації, що сприяли успішному відтворенню та виживанню виду. Поєднання нейронаукових досліджень із філософським аналізом відкриває нові горизонти для розуміння кохання як складного біопсихосоціального феномену. Проте, здійснюючи цей синтез, необхідно зберігати методологічну обережність, уникаючи редукціонізму та зберігаючи цілісність та унікальність людського переживання кохання у всій його

повноті та багатогранності. Подальші міждисциплінарні дослідження, що поєднують нейронаукові дані з філософською рефлексією, можуть призвести до більш глибокого та всебічного розуміння цієї фундаментальної аспекти людського існування.

Висновки до розділу 4

Феномен кохання являє собою складний та багатогранний об'єкт міждисциплінарного дослідження, що охоплює філософські, соціокультурні та нейрофілософські перспективи. Екзистенційна філософія Жана-Поля Сартра розглядає кохання як динамічну взаємодію, позначену прагненням суб'єкта до завоювання свободи Іншого та отримання онтологічного визнання, що неминуче призводить до потенційної конфліктності міжособистісних відносин. На противагу цьому, філософська концепція Габріеля Марселя акцентує на діалогічній природі кохання, підкреслюючи важливість взаємної присутності, відкритості та духовного зв'язку як визначальних характеристик автентичного міжособистісного буття.

Соціокультурний аналіз, здійснений у межах постструктуралістської методології, виявляє значну роль дискурсивних практик та культурних наративів у формуванні розуміння та переживання кохання. Доводиться, що уявлення про ідеального партнера, характер емоцій та цілі стосунків є соціально конструйованими та історично мінливими, відображаючи існуючі владні відносини та ідеологічні підґрунтя.

Нейрофілософський підхід інтегрує дані нейронаукових досліджень із філософською рефлексією, спрямовуючись на вивчення біологічних та нейронних корелятивів кохання. Виявлення нейромедіаторних систем, зокрема дофаміну та окситоцину, у регуляції афективних та поведінкових аспектів близькості, є важливим елементом розуміння біологічної основи кохання. Однак, наголошується на необхідності холистичного підходу, що поєднує емпіричні дані з якісним аналізом суб'єктивного досвіду.

Кохання постає як комплексна інтеракція філософських концептуалізацій, соціокультурних детермінант та біологічних імперативів. Його всебічне осягнення

вимагає застосування міждисциплінарного підходу, здатного синтезувати різноманітні теоретичні рамки та емпіричні дані, уникаючи редукціонізму та сприяючи глибшому розумінню цього фундаментального аспекту людського існування.

ВИСНОВКИ

У результаті проведеного дослідження було встановлено, що уявлення про кохання в західній філософії не є статичними, а демонструють постійну динаміку змісту та функцій цього поняття залежно від історичного контексту, домінантних онтологічних, етичних, гносеологічних і антропологічних уявлень. Концепт кохання виявився чутливим до змін у філософських парадигмах: від метафізичної ідеалізації в платонівській традиції до персоналістського виміру в екзистенціалізмі й деконструкції в постмодернізмі. Ключовим результатом є виявлення внутрішньої логіки історичної еволюції філософських підходів до кохання: від розуміння його як шляху до трансцендентного пізнання — до спроб інтерпретувати любов як форму міжособистісного зв'язку, що вкорінена в екзистенційному досвіді та культурних структурах, водночас показано, що жодна з епох не дала остаточного, вичерпного визначення цього феномена — кохання залишається відкритим до подальших інтерпретацій.

Змістовний аналіз філософських поглядів Платона, Томи Аквінського, Фічіно, Руссо, Канта, Шопенгауера, Сартра та Марселя засвідчив не лише зміну формулювання питання про кохання, але й зміщення акцентів з метафізичної до соціально-екзистенційної площини, що дозволило продемонструвати, що філософія кохання не лише відображає стан культури, а й сама є чинником її трансформації. Інтеграція міждисциплінарних підходів з психології, соціології, літературознавства, культурології засвідчила ефективність такого підходу для аналізу складних, багатовимірних концептів, підхід дозволяє не лише збагачувати філософський аналіз, а й адаптувати його до сучасних запитів суспільства, у якому кохання постає як феномен, що визначає ідентичність, моральний вибір і соціальні відносини. У результаті дослідження сформовано методологічні передумови для подальшого осмислення кохання як філософської категорії, що поєднує особистісне, культурне та трансцендентне. Таким чином, робота не тільки систематизує існуючі концепції, а й відкриває перспективу нових філософських досліджень феномену любові в умовах постмодерного суспільства.

У результаті виконаної роботи поставлену досягнуто мету — це всебічно дослідити трансформацію уявлень про кохання у західній філософії від античності до сучасності. Здійснений історико-філософський аналіз дозволив простежити еволюцію концепту кохання як філософської категорії у широкому культурному, онтологічному та гносеологічному контекстах, на основі зіставлення ключових філософських доктрин різних епох виявлено як спадковість ідей, так і радикальні зсуви в розумінні природи любові, її функцій, сенсів та антропологічних вимірів.

Також були виконані наступні завдання:

- Проаналізовано уявлення про кохання у творах Платона, зокрема в діалогах «Бенкет» та «Федр», де окреслено концепт любові як шляху до пізнання трансцендентної істини. Платонівське розуміння еросу як руху душі до божественного стало методологічним підґрунтям для подальших метафізичних тлумачень кохання в західній філософії.

- Висвітлено специфіку християнської трансформації уявлень про кохання в середньовічній філософії на прикладі праць Томи Аквінського, де любов постає як форма божественної благодаті. У добу Відродження досліджено гуманістичну реабілітацію тілесного і духовного начала в любові у концепції Марсіліо Фічіно, який синтезував платонізм з християнською містикою.

- Досліджено уявлення про кохання в епоху Просвітництва, зосередившись на філософських текстах Руссо, Канта та Шопенгауера. Виявлено зміщення акцентів на суб'єктивне, емоційне та моральне осмислення кохання. Особливо підкреслено, як любов у цю добу розглядається в контексті морального закону, свободи волі та ірраціонального потягу.

- Здійснено філософський аналіз сучасних інтерпретацій кохання, зокрема в екзистенціалізмі Сартра та Марселя, феноменології та постмодернізмі. Показано, як любов інтерпретується як акт свободи, автентичного буття та взаємного визнання, а також як концепт, що піддається деконструкції у постструктуралістських контекстах.

- Обґрунтовано необхідність знання нових міждисциплінарних підходів до вивчення феномена кохання, що поєднують філософські, психологічні, соціологічні та культурологічні перспективи. Виявлено потенціал цих підходів для більш

комплексного, багаторівневого аналізу кохання як смислотворчого елементу індивідуальної та колективної ідентичності.

ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аляєв, Г.Є. (2009). Особистість у відносинах «я-ти» і «я-ми». С. Франк і філософія діалогу. *Філософські обрії*, № 22.
2. Баумейстер А. (2012) Тома Аквінський: вступ до мислення. К.: Дух і літера, Інститут Релігійних Наук Св. Томи Аквінського. 408 с.
3. Грюн, А. (2005). Жити в домі любові [пер. з нім. О. Конкевича]. Львів: Свічадо.
4. Даренський, В.Ю. (2005). Віра, надія, любов як екзистенціальні людського світовідношення. *Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія.7 Релігієзнавство, Культурологія, Філософія*, № 7 (20).
5. Єрмоленко В. (2017) Руссо, або Страх близькості. *Далекі близькі. Есеї з філософії та літератури*. Львів: Видавництво Старого Лева.
6. Жан-Жак Руссо. (2001) Про суспільну угоду, або принципи політичного права. Переклад з французької та коментарі: О. Хома. Київ: Port-Royal. 349 с.
7. Завідняк, Б. (2015) Сонце вечорове . Лірика та переклади. Львів: Сполом, 380 с.
8. Кант І. (2007) Естетика. Переклад з німецької Богдана Гавришківа. Львів: Аверс. 360 с.
9. Крилова С.А. (2019) Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу : монографія. Видання 2-е, перероблене і доповнене. Київ : КНТ. 563 с.
10. Малахов Г. (1996) Етика : курс лекцій. Київ : Либідь, 304 с.
11. Марсель Г. (1999) Homo viator – К. : Видавничий дім «КМ Academia», Університетське вид-во «Пульсари».
12. Марсель Г. (19994) Метафізичний щоденник (1928-1933) / Марсель Г. Бути і мати. <https://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-mars1.htm>
13. О. Мироненко. (2011) Руссо Жан-Жак. *Політична енциклопедія* / Редкол.: Ю. Левенець (голова), Ю. Шаповал (заст. голови) та ін. К.: Парламентське видавництво, с. 646.

14. Петрушенко В.Л. (2004). *Філософія. Навчальний посібник*. Львів «Новий світ 2000».
15. Платон (2005) Бенкет, перекл. з давньогрецької і коментарі Уляна Головач, вступна стаття Джованні Реале. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету 2005. xliv+178с.
16. Сартр Ж.-П. (2001) Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології, Жан-Поль Сартр; пер. з фр. В. Лях, П. Таращу. К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 854 с.
17. Туренко В. Е. (2017) Антична філософія любові: монографія / В.Е. Туренко. Київ: Вадекс, 288 с.
18. Туренко, В. Е. (2014). Феномен любові у ранніх давньогрецьких філософів: від міфу до логосу. *Гуманітарні студії*, Вип. 21.
19. Хамітов Н. (2022) Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 4-е видання, виправлене і доповнене. Київ : КНТ, 405 с.
20. Хамітов Н., Крилова С. (2018) Філософський словник. Людина і світ. 2-е видання, виправлене і доповнене. Київ : КНТ, 200 с.
21. Шморгун О. (2010) Драма людського буття: від відчаю до свободи. Леся Українка і Жан-Поль Сартр / О. Шморгун. *Філософська думка*. №4. С. 86–102.
22. Babut, D. (1980). Peinture et dépassement de la réalité dans le «Banquet» de Platon, *Revue des études anciennes*.
23. Cesbron G. «Gabriel Marcel: l'unité d'un témoignage» / G. Cesbron [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.gabrielmarcel.com/Pdf/cesbron.pdf>
24. Coxon, A.N. (2009). The fragments of Parmeides: A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary. Van Gorcum.
25. Fisher, H. (2004). Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love. New York: Henry Holt and Company.
26. Kirk, G. S. (1983). The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts. Cambridge University Press, 501 p.

27. Kovalchuk Y. (2015) 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, – Issue 64. – P.10–13.
28. Michael J.B. (2008) Allen: Marsilio Ficino: Commentaries on Plato, v 1: Phaedrus and Ion. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), ISBN 978-0-674-03119-7
29. Morana, K. (1996). L'atomisme antique face a l'amour, Revue philosophique en France et de l'étranger, №1.
30. Naugle, D. The Platonic Concept of Love, URL: http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/platonic_love.pdf
31. Peters, F. E. (1967). Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon. – New York: New York University Press.
32. Plato. (1976). Symposium, Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). T.2: Tetralogias 3-4(continens).
33. Plutarch. (1917). Pompey, Lives, Plutarch. Volume V: Agesilaus and Pompey. Pelopidas and Marcellus. Translated by Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 87. Cambridge, MA: Harvard University Press.
34. Schopenhauer, A. (2000). Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays (Volume 1). Cambridge University Press.
35. Schopenhauer, A. (2018). The World as Will and Representation: Volume II. Cambridge University Press.
36. Spinoza, B. (2015). Ethics and Selected Letters. Dover Publications.
37. Touchet F. «Kierkegaard, foi, morale et existence» / F. Touchet [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.philosophie.acversailles.fr/bibliotheque/Kierkegaard.foi.pdf>
38. Young, L., & Alexander, B. (2012). The chemistry between us: Love, sex, and the science of attraction. Current.