

Український державний університет імені Михайла Драгоманова

Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

Павленко Надія Леонідівна

УДК 111.1:[177.61]:111.32:[305+141.32](043.3)

**Феномен любові в бутті сучасної людини і можливості її актуалізації:
гендерні й екзистенціальні виміри**

03 – Гуманітарні науки

033 – Філософія

Подається на здобуття наукового ступеня
доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело



Н.Л. Павленко

Науковий керівник: Єршова-Бабенко Ірина Вікторівна,
доктор філософських наук, професор.

Київ – 2025

ЗМІСТ

ВСТУП.....	16
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ ЛЮБОВІ В БУТТІ ЛЮДИНИ.....	33
1.1. Підходи до осмислення любові в історії західної та української філософії.....	33
1.2. Розуміння любові в психоаналізі: різноманіття підходів.....	49
1.3. Вибір методології дослідження.....	59
1.4. Визначення основних понять дослідження.....	67
<i>Висновки до першого розділу.....</i>	<i>73</i>
РОЗДІЛ 2. МЕТААНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФЕНОМЕНУ ЛЮБОВІ..	77
2.1. Феномен любові у буденному вимірі буття людини.....	77
2.2. Феномен любові у граничному вимірі людського буття	90
2.3. Трансформація любові у метаграничному бутті людини.....	108
<i>Висновки до другого розділу.....</i>	<i>124</i>
РОЗДІЛ 3. АКТУАЛІЗАЦІЯ ЛЮБОВІ В БУТТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ.	127
3.1. Специфіка буття та світогляду сучасної людини: можливості актуалізації любові.....	127
3.2. Практика філософської арт-терапії, філософського психоаналізу, андрогін- аналізу та гуманістичної педагогіки як можливість актуалізації любові	153
3.3. Актуалізація любові в контексті захисту і розвитку Україною цивілізаційної суб'єктності.....	168
<i>Висновки до третього розділу.....</i>	<i>176</i>
ВИСНОВКИ.....	183
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	194

АНОТАЦІЯ

Павленко Н.Л. Феномен любові в бутті сучасної людини і можливості її актуалізації: гендерні й екзистенціальні виміри. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 – філософія. Український державний Університет імені Михайла Драгоманова. Київ, 2025.

Зміст анотації

Дисертація присвячена аналізу проблеми любові та можливості її актуалізації в бутті сучасної людини в площині гендерного партнерства та екзистенціальних вимірів. Зазначено, що любов як екзистенціал людського буття на сьогоднішній день частіше розглядається в романтичному і гендерному сенсі, тоді як потенціал любові є ширшим: уособляє шлях до єдності, консенсусу, людяності, розуміння, спільного розвитку і співтворчості з Іншим як в річищі пари і сім'ї, так і в суспільстві і між суспільствами.

Для того, щоб системно розгорнути проблему, був використаний мультиметодологічний підхід. Стратегії герменевтики та компаративістики допомогли з'ясувати специфіку та послідовність осягнення любові в історії західної філософії та психоаналізу, виділити основне в багатогранності її проявів. Підходи гуманістичного психоаналізу, персоналізму, метаантропології та андрогін-аналізу плідно взаємодоповнили одне одного, склавши єдину науково-теоретичну базу в розумінні предмета дослідження та глибше розкривши пов'язані з ним поняття.

Доведено, що любов є результатом свідомої актуалізації – ціннісного спрямування, моральних і співтворчих зусиль, а тому не є стихійним явищем. В координатах гуманістичного психоаналізу любов виступає як здатність, яку не тільки можливо, але і необхідно реалізовувати в житті людини. Уточнено і

доповнено розуміння волі до любові у річищі метаантропології, що у поєднанні з гуманістичним психоаналізом відкриває шлях до поступової трансформації світогляду та внутрішнього самовдосконалення, результатом чого являється єдність свободи і любові в житті людини. Персоналістичний підхід у поєднанні з андрогін-аналізом допомагає виділити критерії справжності любові, основою якої є особистість як духовно-душевна цілісність людини, а також її комунікативно відкрита, діалогічна, звернена до Іншого позиція. Таким чином доведено, що справжня любов можлива там, де є міжособистісна площина та взаємодія, є динаміка морально-творчого та діалогічного зростання, екзистенціальна та психологічна сумісність, плідність взаєморозвитку на ниві щирості та краси спілкування, вчинку та відношення.

Аналіз феномену любові в західній філософській думці допомагає осягнути такі сторони любові, як ерос та карітас, які стосуються як особистісно-піднесених основ любові, так і співчутливо-емпатичних її проявів. Виявлено, що ерос як серцевина і сутність любові неможливий без карітаса, який очищує ерос від нарцисизму та егоїзму, підтверджуючи достеменність любові у світлі моральності, відповідальності і прощення. Психоаналітичні розвідки з проблематики любові звертають нас до необхідності розрізнення справжньої любові від невротичної вимоги, помилкової еротичної спрямованості та дитячих закарбувань лібідо, що викликають інтенсивні емоційні стани під час закоханості, але не завжди переростають у любов, а тому часто породжують деструктивні прояви жалості до себе. Протилежністю любові виступає садо-мазохістичний симбіоз, в якому через домінування однієї людини над іншою немає діалогу у міжособистісній площині, що призводить до грубості, контролю, знецінення і байдужості у відносинах. З'ясована роль архетипу в любові та закоханості. Виявлено, що в основі любові лежить не лише психологічна, але і екзистенціальна сумісність, яка не тільки закарбована на

рівні культурних архетипів, але є результатом актуалізації – свідомим поштовхом людини до самовдосконалення і здатності любити.

Усвідомлено, що любов є потенцією, що поступово розгортається в бутті людини згідно еволюції її світогляду, особистісного розвитку і набуття психологічної, соціальної, інтелектуально-духовної і моральної зрілості. Основу дослідження становить метаантропологічний підхід, який дає стрижень новизни, висуваючи критерії еволюції любові в бутті людини. Екзистенціальні виміри у дослідженні представлені метаантропологічними концептами буденного, граничного та метаграничного буття, що розгортаються послідовно у зв'язку з домінантою волею людини як її внутрішнього спрямування.

Доведено, що в буденному бутті людини любов залишається на рівні стихійного явища, де на першому плані виступає симпатія, що може переходити у закоханість, та психологічна сумісність, яка скріплюється спільною волею до самозбереження і продовження роду. Саме тому у буденному бутті любов ототожнюється із шлюбно-сімейними відносинами. Однак, виявлено, що у буденності любов поступово згасає, адже відбувається міжособистісне відчуження, міра якого контролюється культурою любові, романтизацією ритуалів і традицій сімейно-шлюбного життя, потребою у спільному піклуванні про добробут та нащадків, а також впливом життійського гумору та іронії, що нейтралізує абсурд буденності у міжлюдських відносинах і спонукає людей піднятися над ним. Виявлено, що значимим у буденному бутті є зародження цінності сім'ї, що важливо для людини граничного та метаграничного буття.

Усвідомлено, що у граничному бутті людини любов більшою мірою романтизується і ідеалізується – у творчості, або повністю знецінюється – у жазі до влади, тому часто залишається на рівні закоханості і ототожнюється з нею. В граничному бутті любов ще не постає як цілісність, але може існувати окремо як дружба, або як пристрасть, саме на цьому рівні вона набуває найглибших

колізій, суперечностей. Усвідомлено, що таке специфічне переживання людини граничного буття, як екзистенціальна туга, робить людину більш чутливою до закоханості, в якій вона переживає надію на любов, на глибину переживань і сенсів, однак, без усвідомлення різниці любові і закоханості людина може потрапити в пастку логофрустрації і садо-мазохістичних зрушень. Сенсом переживання любові в граничному бутті є досягнення любові до себе як ціннісного відношення до своєї внутрішньої духовно-душевної дійсності, віри в себе і розкриття свого потенціалу, що зіставляється з підходом гуманістичного психоаналізу, а також віра в любов, в зустріч зі своєю “половинкою”, що робить любов до себе цілісною. Виявлено, що саме через любов до себе людина очищується від егоїзму та нарцисизму, позбавляється психологічних комплексів та бар’єрів, що вели до об’єктивації Іншого та садо-мазохістичних симбіозів, маніпуляції у стосунках. Таким чином, через любов до себе людина актуалізує волю до любові як таку, що поступово підіймає її буття до буття метаграничного.

Усвідомлено, що волю до любові важливо відділити від бажання отримати любов як щось стає. Трагізм закоханості граничного буття у тому, що вона ототожнюється з любов’ю як єдиною можливістю звільнитися від страждання і гіркоти самотності. Саме тому у граничному бутті людина повинна пройти випробування закоханістю таким чином, щоб не втратити віру у любов, усвідомити сенс кожної закоханості для самовдосконалення, розуміння себе та Іншого, навчитися долати жалість до себе і почуття несправедливості. Світло мудрості і любові до життя, яке людина випромінює внаслідок проходження цього випробування, слугує екзистенціальним маяком для зустрічі з її любов’ю.

Проаналізовано, що любов у метаграничному бутті проходить найглибшу трансформацію, долаючи в собі патерни об’єктивації, замкненості у собі, і являє

собою потенціал, якому притаманні риси цілісності, комунікативного андрогінізму, діалогізму, надеротичної спрямованості, краси і глибини міжособистісної взаємодії та спільного розвитку у співтворчості.

Запропоновано концепт “культури любові”, що відображає погляди певної спільноти в історично-епохальному розрізі на взаємодію пари як в романтичних стосунках, так і в шлюбно-сімейній площині.

Досліджено, що сучасне капіталістичне суспільство розвиває і розширює у проявах цінність свободи, однак, разом з цим ще більшого значення набуває сенс любові, яка зумовлює конструктивність цієї свободи через її етико-гуманістичний вплив на світогляд.

У дослідженні висвітлені можливості актуалізації любові через філософське мистецтво та світоглядний діалог, які можливі також через обговорення художніх творів, взаємодію психоаналітика та клієнта, вчителя та учня, породжуючи інсайт і катарсис та спрямовуючи до діалогічної відкритості і комунікативного андрогінізму.

Критерієм конструктивного осмислення суспільством патріотизму та суб'єктності країни виступає братська любов у найширшому сенсі і у найглибшому любов-діалогізм – така діалогічна відкритість до Іншого і Чужого як Іншого, що сприяє волі до розуміння через ціннісно-світоглядний діалог і попереджає трагічні наслідки протистоянь, спрямовуючи до партнерства, консолідації і співтворчої взаємодії з іншими спільнотами, країнами. “Врятувати світ” може осмислення потенціалу любові і прийняття її як цінності, у якій міститься справжня сила і непоборність.

Ключові слова: любов, особистість, світогляд, гендерні виміри, екзистенціальні виміри, актуалізація, метаантропология, духовність, душевність, сім'я, закоханість, дружба, гуманізм, толерантність, свобода, співтворчість.

ABSTRACT

Pavlenko N.L. The phenomenon of love in modern human being and the possibilities of its actualization: gender and existential dimensions. – Qualification scientific work in the form of a manuscript.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the specialty 033 – Philosophy. Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University. Kyiv, 2025.

Abstract content

The dissertation is devoted to the analysis of the problem of love and the possibility of its actualization in the existence of a modern person in the plane of gender partnership and existential dimensions. It is noted that love as an existential of human existence is today more often considered in a romantic and gender sense, while the potential of love is broader: it personifies the path to unity, consensus, humanity, understanding, joint development and co-creation with the Other both in the context of a couple and family, and in society and between societies.

In order to systematically develop the problem, a multi-methodological approach was used. The strategies of hermeneutics and comparative studies helped to clarify the specificity and sequence of understanding love in the history of Western philosophy and psychoanalysis, to highlight the main thing in the multifacetedness of its manifestations. The approaches of humanistic psychoanalysis, personalism, metaanthropology and androgynous analysis fruitfully complemented each other, forming a single scientific and theoretical basis in understanding the subject of research and revealing the concepts related to it more deeply.

It is proved that love is the result of conscious actualization - value orientation, moral and co-creative efforts, and therefore is not a spontaneous phenomenon. In the coordinates of humanistic psychoanalysis, love acts as an ability that is not only possible, but also necessary to be realized in human life. The understanding of the will to love in the stream of metaanthropology has been clarified and supplemented,

which, in combination with humanistic psychoanalysis, opens the way to a gradual transformation of the worldview and internal self-improvement, the result of which is the unity of freedom and love in human life. The personalistic approach in combination with androgyny-analysis helps to identify the criteria for the authenticity of love, the basis of which is the personality as the spiritual and mental integrity of a person, as well as his communicatively open, dialogical, turned to the Other position. Thus, it is proven that true love is possible where there is an interpersonal plane and interaction, there is the dynamics of moral-creative and dialogical growth, existential and psychological compatibility, fruitfulness of mutual development in the field of sincerity and beauty of communication, action and attitude.

Analysis of the phenomenon of love in Western philosophical thought helps to understand such aspects of love as eros and caritas, which relate to both the personal-sublime foundations of love and its compassionate-empathic manifestations. It is revealed that eros as the core and essence of love is impossible without caritas, which purifies eros from narcissism and egoism, confirming the authenticity of love in the light of morality, responsibility and forgiveness. Psychoanalytic explorations on the issue of love draw our attention to the need to distinguish true love from neurotic demands, false erotic orientation and childhood imprints of libido, which cause intense emotional states during love, but do not always develop into love, and therefore often give rise to destructive manifestations of self-pity. The opposite of love is sado-masochistic symbiosis, in which, due to the dominance of one person over another, there is no dialogue in the interpersonal plane, which leads to rudeness, control, devaluation and indifference in relationships. The role of the archetype in love and falling in love is clarified. It was found that love is based not only on psychological, but also on existential compatibility, which is not only imprinted at the level of cultural archetypes, but is the result of actualization - a conscious impulse of a person to self-improvement and the ability to love.

It is realized that love is a potentiality that gradually unfolds in a person's being according to the evolution of his worldview, personal development and the acquisition of psychological, social, intellectual-spiritual and moral maturity. The basis of the study is a metaanthropological approach, which provides a core of novelty, putting forward criteria for the evolution of love in human being. Existential dimensions in the study are represented by metaanthropological concepts of ordinary, boundary and meta-boundary human being, which unfold sequentially in connection with the dominant human will as its internal direction.

It is proven that in ordinary human being, love remains at the level of a spontaneous phenomenon, where sympathy, which can turn into love, and psychological compatibility, which is strengthened by a common will to self-preservation and continuation of family name, come to the fore. That is why in ordinary human being, love is identified with marital and family relations. However, it has been found that in ordinary being, love gradually fades away, because interpersonal alienation occurs, the extent of which is controlled by the culture of love, the romanticization of rituals and traditions of family and marital life, the need for joint care for well-being and descendants, as well as the influence of everyday humor and irony, which neutralizes the absurdity of ordinary being in interpersonal relationships and encourages people to rise above it. It has been found that the emergence of the value of the family is significant in ordinary human being, which is important for a person of boundary and meta-boundary human being.

It is realized that in the boundary human being, love is more romanticized and idealized - in creativity, or completely devalued – in the lust for power, therefore it often remains at the level of infatuation and is identified with it. In the boundary human being, love does not yet appear as a whole, but can exist separately as friendship, or as passion, it is at this level that it acquires the deepest collisions, contradictions. It is realized that such a specific experience of a person in boundary

human being, as existential longing, makes a person more sensitive to infatuation, in which he experiences hope for love, for the depth of experiences and meanings, however, without realizing the difference between love and infatuation, a person can fall into the trap of logofrustration and sado-masochistic shifts. The meaning of experiencing love in the boundary human being is to comprehend love for oneself as a valuable attitude to one's inner spiritual and mental reality, faith in oneself and the disclosure of one's potential, which is compared with the approach of humanistic psychoanalysis, as well as faith in love, in meeting one's "half", which makes love for oneself holistic. It has been revealed that it is through love for oneself that a person is cleansed of selfishness and narcissism, gets rid of psychological complexes and barriers that led to the objectification of the Other and sado-masochistic symbioses, manipulation in relationships. Thus, through love for oneself, a person actualizes the will to love as such, which gradually elevates one's being to the meta-boundary human being.

It has been realized that it is important to separate the will to love from the desire to receive love as something permanent. The tragedy of falling in love in the boundary human being is that it is identified with love as the only opportunity to free oneself from suffering and the bitterness of loneliness. That is why, in the boundary human being, a person must pass the test of love in such a way as not to lose faith in love, to realize the meaning of each love for self-improvement, understanding of oneself and the Other, to learn to overcome self-pity and feelings of injustice. The light of wisdom and love for life that a person radiates as a result of passing this test serves as an existential beacon for meeting his or her love.

It is analyzed that love in meta-boundary human being undergoes the deepest transformation, overcoming patterns of objectification, self-enclosure, and represents a potential that is characterized by the features of integrity, communicative

androgynism, dialogism, super-erotic orientation, beauty and depth of interpersonal interaction and joint development in co-creation.

The concept of “culture of love” is proposed, which reflects the views of a certain community in a historical and epochal perspective on the interaction of a couple both in romantic relationships and in the marital and family sphere.

It is studied that modern capitalist society develops and expands the value of freedom in its manifestations, however, at the same time, the meaning of love, which determines the constructiveness of this freedom through its ethical and humanistic influence on the worldview, becomes even more important.

The study highlights the possibilities of actualizing love through philosophical art and worldview dialogue, which are also possible through the discussion of works of art, the interaction of a psychoanalyst and a client, a teacher and a student, generating insight and catharsis and leading to dialogical openness and communicative androgynism.

The criterion for the constructive understanding of patriotism and subjectivity of the country by society is brotherly love in the broadest sense and in the deepest love-dialogism - such dialogical openness to the Other and the Stranger as the Other, which promotes the will to understand through value-worldview dialogue and prevents the tragic consequences of confrontations, leading to partnership, consolidation and co-creative interaction with other communities and countries. Understanding the potential of love and accepting it as a value that contains true strength and invincibility can “save the world”.

Keywords: love, personality, worldview, actualization, gender dimensions, existential dimensions, meta-anthropology, spirituality, soulfulness, family, love, friendship, humanism, tolerance, freedom, co-creation.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ
Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1) статті у наукових фахових виданнях України:

1. Павленко Н. Ідея любові в історії західної філософії. *Актуальні проблеми філософії і соціології*. 2022. №37. С. 86-93. DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v037.2022.14>
2. Павленко Н. Метаантропологічний підхід у дослідженні любові. *Актуальні проблеми філософії і соціології*. 2023. №40. С. 214-219. DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v040.2023.36>
3. Павленко Н. Розуміння любові у психоаналізі: різноманіття підходів. *Актуальні проблеми філософії і соціології*. 2023. №43. С. 71-76. DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v043.2023.12>
4. Павленко Н. Феномен любові у буденному вимірі буття людини: зародження закоханості і цінності сім'ї. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політол. студії*. 2024. №54. С. 91-101. DOI: <https://doi.org/10.30970/PPS.2024.54.11>

2) статті в іноземних виданнях:

1. Павленко Н. Любов у граничному бутті людини: від трагічних колізій закоханості до надії та віри. *Knowledge, Education, Law, Management*. 2024. №4 (64). С. 51-60. DOI: <https://doi.org/10.51647/kelm.2024.4.8>
2. Павленко Н. Любов та її трансформація у метаграничному бутті людини. *Knowledge, Education, Law, Management*. 2024. №6 (66). С. 36-43. DOI: <https://doi.org/10.51647/kelm.2024.6.6>

**Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації,
матеріали конференцій:**

1. Pavlenko N. Meta-anthropological approach to the study of love. *Scientific researches and methods of their carrying out: world experience and domestic realities*. The V Correspondence International Scientific and Practical Conference (17 лютого 2023 р., Вінниця, Україна – Відень, Австрія). International scientific journal “Grail of science”, 2023. №24. P. 506.
2. Pavlenko N. Idea of love in Ukrainian philosophical thought. *Actual problems of modern science*. The 4th International Scientific and Practical Conference (January 31 – February 3, 20123. Boston, USA). International Science Group, 2023. P. 330-333. 492 p.
3. Павленко Н. Конструктивний та деструктивний потенціал культури скасування у сучасному медіапросторі. *Соціальні комунікації: виклики сьогодення (до Дня журналіста): збірник матеріалів конференції / за ред. Д. С. Файвішенко, Є. В. Шкурова*. Київ: Державний торгово-економічний ун-т, 2023. С. 85-88.
4. Павленко Н. Віра у власний лідерський потенціал як прояв любові до себе. *Розвиток лідерського потенціалу жінок в академічному середовищі: міжнародний досвід для потреб розбудови України: збірник матеріалів конференції / за ред. С. Ніколаєнка, І. Савицької, С. Харченка*. Київ: Національний ун-т біоресурсів і природокористування, 2024. С. 53-54.
5. Павленко Н. Проблема співвідношення любові та людяності: контексти метаантропології та андрогін-аналізу. *Проблема гуманізму в умовах війни та миру: методології осмислення і практики людяності: збірник*

матеріалів конференції / за ред. Н. Хамітова і С. Крилової. Київ: КНТ, 2024. С. 176-180.

6. Павленко Н. Роль вчителя в актуалізації волі до свободи та любові. *Молода наука – 2024: соціально-освітні розвідки* : збірник матеріалів IV Всеукраїнської науково-практичної інтернет-конференції, 23 травня 2024 року / Український державний університет імені Михайла Драгоманова. Київ: Вид-во УДУ імені Михайла Драгоманова, 2024. 121 с.

ВСТУП

Актуальність теми. Любов, що приймається не лише як почуття, а й як буття і смислова цінність, надихає людей на розвиток і самовдосконалення, закликає до розуміння, людяності, краси спілкування і єдності зі світом, утверджуючи життя. В результаті останніх подій в Україні і світі ми побачили, наскільки руйнуючою може бути стратегія конфронтації, і одночасно, наскільки необхідним для людства є діалог, що ґрунтується на світоглядній толерантності та взаєморозумінні. Саме любов як ціннісний орієнтир долає відчуження у суспільстві і актуалізує справжню любов до Батьківщини – ту любов, що народжується у стані консолідації і веде до творчості і співтворчості.

Сучасна людина потребує глибшого розуміння любові для того, щоб знайти вихід із самотності та протистояти маніпуляціям, що охопили простір міжособистісного спілкування. Чи завжди любов приносить страждання? Щоб відповісти на це питання, пропонується спроба поставитись до неї як до свідомого вибору, до чогось, що необхідно опанувати перш, ніж отримати. Не менш актуальною постає можливість подолання протиріччя між поглядами на любов: від скороминущої закоханості до стійкої душевної спорідненості, від стихійного потягу до здатності любити, яке людина набуває завдяки своїм душевним зусиллям. Любов у сучасних піснях часто зображується як рай або пекло, як щось неосяжне, про що хочеться мріяти, або як звичка, з якою важко розлучитися. Та чим вона є насправді? І як людині прийти до любові? Це справа лише везіння і збігу обставин, чи до неї є внутрішній шлях?

Проблематика любові не залишала байдужою мислителів від Античності до сучасності. Однак, невичерпним залишається питання, чому любов розуміється кожною людиною настільки по-різному, і як особисто для себе досягнути критерії її справжності. Це потребує більш цілісного розгляду любові,

передусім в контексті філософської антропології. Багатогранність проявів любові, суперечливість її станів і переживань вимагає структурованого підходу для розуміння послідовності її більш глибокого, зрілого, піднесеного розгортання у людському бутті.

Живучи у епоху кардинальних суспільних змін, а також неминучих зіткнень, викликів і загроз, людина повинна мати мудрість і мужність знайти ті конструктивні рішення, що здатні по-справжньому розв'язувати конфлікти, а не тимчасово ставити їх на антракт. Мудрі рішення неможливі без вибору любові. Любов, як сонце, просвітлює душу і розум там, де жага до влади може привести до нищівних наслідків. Лише глибше розуміння любові може допомогти людині побачити в любові більшу особистісну силу, ніж влада, яка завжди обумовлена страхом і слабкістю всередині себе.

Що актуалізує любов в житті людини? Який власний розвиток, які трансформації світогляду, цінностей людина проходить на шляху до любові? Що більше характеризує любов – глибина пристрасті чи глибина взаєморозуміння? Ці питання зумовлюють творчий пошук нових відповідей.

Ступінь розробленості проблеми. Для пізнання та аналізу феномену любові важливими є філософські проникнення епохи Античності, зокрема, у працях Платона, де любов висвітлена як ідеал, що одухотворює і перетворює звичну нам дійсність, як прагнення до цілісності, піднесеності, блага. Любов також осягається Арістотелем, Сенекою, зокрема такі її важливі сторони, як любов-дружба, а саме, гідність, достоїнство і здатність до неї, що актуалізує людину на самовдосконалення. Також в філософії Античності ми бачимо досить концептуальний підхід до любові через багатосторонній аналіз її проявів, форм: агапе, сторге, ерос, філія та ін.

В епоху Середньовіччя важливі міркування щодо любові можна знайти в працях Ф. Аквінського, який розглядав любов як найвищу чесноту, яку людина

повинна розвивати в собі протягом життя, і яка є протилежною тому, що в християнстві позначається як “гріх”. Таким чином акт гріха можна пов’язати з актом проти любові до себе або Іншого. Також філософ прояснює необхідність взаємості у любові, без чого вона не може розвиватися і рости. Його погляди є значущими у тому значенні, що він поєднує античні підходи з християнськими.

Важливі теоретичні передумови осмислення любові в добу Відродження здійснив М. Фічіно, висвітливши її в гармонії етичного і естетичного контекстів. Філософ пов’язує феномен любові із феноменом краси, що важливо для подальшого дослідження. М. Фічіно пояснює, як людина переживає любов у найширшому сенсі – на тілесному, духовному та душевному рівні, а також поєднує волю до любові з волею до краси і прагненням вічного, безсмертного.

У Новий час значущими можна вважати філософські роздуми Р. Декарта, Б. Спінози, Г. Лейбніца, які розглядали емоційні, пізнавальні та моральні здібності людини, що стосуються любові. Ці міркування продовжує Стендаль, який має цікавий трактат «Про любов».

Внесок німецької класичної філософії у прояснення проблеми любові здійснив І. Кант, який окреслив дві сторони любові: любов як доброзичливість та любов як симпатію, що допомагає визначати вектор дослідження любові як феномену – в осмисленні її у контексті дії та контексті стану.

Дотичними до проблематики любові в класичну добу української філософії є погляди Г. Сковороди та П. Юркевича, в творчих здобутках яких підкреслюється роль особливого зв’язку, діалогу, єдності духовного і сердечного, душі і розуму в осягненні любові. Саме на рівні серця все різноманітне, індивідуальне, дихотомічне синтезується, гармонізується і прояснюється, і цей акт уособлює собою акт любові. Уся класична українська філософія (Г. Сковорода, П. Юркевич, Т. Шевченко), яка є філософією серця, по

своїй суті, являє собою філософію любові, що важливо усвідомлювати сучасним дослідникам цього феномену.

Глибокий аналіз любові здійснили М. Шелер і М. Бердяєв, підкреслюючи важливість розвитку особистісного начала у досягненні повноти любові. Персоналістичні погляди Е. Муньє й М. Бердяєва окреслили критерії любові. Значущою для дослідження виступає ідея андрогінізму, гармонійної взаємодії чоловічого і жіночого на духовному рівні, а також зв'язку любові і творчості, яку висуває М. Бердяєв. О. Лосев дослідив феномен еросу у філософії Платона, продемонструвавши поєднання аналізу текстів й осягнення історичних особливостей епохи та біографій. В. Шестаков добре систематизував осмислення проблематики любові та еросу в західній філософській думці.

Важливий внесок у прояснення і концептуалізацію проблеми любові серед зарубіжних дослідників минулого століття здійснив Е. Фромм у фундаментальній праці “Мистецтво любові”. В координатах досліджень автора любов осмислюється як мистецтво, якому людина невтомно навчається щодня, а також як здатність, яку людині необхідно актуалізувати в собі. Е. Фромм висунув класифікацію любові, критерії її плідності, можливості осягнення, навчання та щоденної практики любові.

Значущими є наукові розвідки з проблеми любові З. Фрейда, А. Адлера, К. Хорні, які, зокрема, приділили увагу тим хибним проявам, які до справжньої любові не належать. Це міркування З. Фрейда про інфантильні вияви лібідо, які впливають на потяг, концепт помилкової еротичної спрямованості А. Адлера та концепція невротичної потреби/вимоги в любові, яку запропонувала К. Хорні. Також природу любові намагалися прояснити К. Юнг, Г. Салліван, А. Маслоу. Американський дослідник Р. Мей окреслює відмінність сексу і еросу, а також пояснює спрямування ероса прагненням до повноти любові. Сучасна

американська дослідниця Б. Хукс розглядає любов як акт волі і дії, а не просто почуття.

Грунтовний аналіз діалогічних основ любові і її гендерних вимірів в сучасній українській філософії представлений в працях В. Малахова, Н. Хамітова, С. Крилової. Завдяки дослідженням В. Малахова ми можемо осмислити любов як гармонію досконалої комунікації на основі екзистенціальної відкритості люблячих. Н. Хамітов пропонує концепт “любові-цілісності”, що поєднує в собі любов-пристрасть, любов-дружбу та любов до себе, які розвиваються у співтворчій взаємодії чоловіка та жінки. Українська вчена С. Крилова пропонує класифікацію любові як любові до себе, еротичної любові та надеротичної любові. На цій основі, розвиваючи підходи Платона, З. Фрейда, К.Г. Юнга, Е. Фромма, М. Бердяєва, С. Бем, Н. Хамітов і С. Крилова формують напрям філософського психоаналізу та андрогін-аналізу й створюють концепцію любові-андрогінізму, вбачаючи важливість духовно-душевної андрогінної цілісності, яка репрезентує екзистенціальні аспекти чоловічого і жіночого, окреслює шлях їх гармонійної взаємодії всередині особистості та у любовній комунікації особистостей, їх співтворчій відкритості. С. Крилова пов’язує любов із безсмертям, звертаючи увагу на те, що у романо-германських мовах слово “любов” звучить як заперечення смерті (фр. *amour*, італ. *amore*, іспан. *amor*).

Багатоманіття підходів до любові в античній філософії детально систематизує український вчений В. Туренко, усвідомлюючи етапи розвитку філософії любові. Витоки концепції еросу в православній релігійно-філософській традиції досліджує О. Шаталович, визначаючи любов одним з найважливіших екзистенціалів буття людини. Разом з І. Шаталович автор осмислює духовні основи сім’ї. Ю. Ковальчук ґрунтовно освітила діалогічну природу любові та позначила її як основоположну цінність людського буття.

Роль цінностей і спільного дозвілля у відносинах сімейної пари розкриває Л. Долинська.

Проблематику харизми люблячої пари досліджує В. Світла. Онтологічні та морально-екзистенційні виміри любові вивчала Т. Кучера. Вітчизняна дослідниця О. Романова висвітила проблему вибору любові у бутті сучасної людини, здійснивши екзистенціальний та метаантропологічний аналіз цього феномену.

Для продуктивного аналізу любові та її актуалізації в бутті нашого співвітчизника евристично цінними є роботи дослідників, які вивчають цінність свободи і любові в духовному світі й світогляді українця, гуманістичні тенденції становлення сучасного українського суспільства, особистості і сім'ї, драматичну соціалізацію особистості в кризових умовах цифровізації ХХІ століття, здійснюють аналіз людиноцентричних векторів розвитку сучасної науки, освіти, культури, цивілізаційної суб'єктності України в часи війни та миру (В. Андрущенко, Т. Андрущенко, М. Бойченко, А. Буковинський, К. Ващенко, К. Гончаренко, В. Заблоцький, І. Єршова-Бабенко, В. Кремень, Н. Криловець, Т. Матусевич, В. Павлов, Л. Панченко, С. Пирожков, С. Терепещий, Н. Хамітов, Л. Шашкова та ін.).

Можна констатувати, що проблема любові в контексті дотичної до неї проблематики достатньо висвітлена в класичній і сучасній філософії, проте можливостям й особливостям її актуалізації, зв'язку любові з розвитком світогляду приділено недостатньо уваги. Це й актуалізує необхідність даного дисертаційного дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація написана у відділі досліджень наукових і освітянських методологій та практик Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України й безпосередньо пов'язана з поточною темою наукового відділу “Культура

мислення і розуміння: аналіз філософського та наукового дискурсу в контексті сучасних типів раціональності”, що була затверджена Національною академією наук України 8 травня 2024 року, а також з освітньо-науковою програмою підготовки докторів філософії в аспірантурі Інститутів НАН України за спеціальністю 033 “Філософія”, спеціалізацією “Філософія науки та культури”, яка була затверджена Вченою радою Центру 24 грудня 2024 року, протокол № 5.

Тема дисертації затверджена Вченою радою Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України протокол № 10 від 23 листопада 2021 р. і уточнена та затверджена на засіданні Вченої ради Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України, протокол № 1 від 8 лютого 2022 р., спеціальність 033 – Філософія.

Мета дослідження – концептуалізація феномену любові в бутті сучасної людини в контексті екзистенціальних та гендерних вимірів й можливості її актуалізації.

Досягнення поставленої мети здійснюється через вирішення таких **завдань**:

- проаналізувати феномен любові в історії західної та української філософії і психоаналізі;
- обґрунтувати методологію дослідження;
- визначити основні поняття дослідження;
- здійснити аналіз феномену любові у буденному, граничному та метаграничному вимірах буття людини;
- дослідити специфіку буття і світогляду сучасної людини та можливості її актуалізації;
- розкрити можливості філософської арт-терапії, філософського психоаналізу, андрогін-аналізу та гуманістичної педагогіки в процесі актуалізації любові;

- досягнути актуалізацію любові в контексті захисту і розвитку Україною цивілізаційної суб'єктності.

Об'єкт дослідження – любов у людському бутті.

Предмет дослідження – екзистенціальні й гендерні виміри любові в бутті сучасної людини.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Теоретичну й методологічну основу дослідження становлять компаративістський і герменевтичний підходи, гуманістичний психоаналіз, персоналізм, метаантропологія та андрогін-аналіз.

Використання герменевтичного та компаративістського підходів у поєднанні з принципом історизму дозволило дослідити різні традиції розуміння любові у хронологічній послідовності.

Важливим методологічним орієнтиром дослідження виступив гуманістичний психоаналіз Е. Фромма, з позицій якого любов протистоїть самотності та відчуженню та розглядається як здатність, яку людині необхідно в собі актуалізувати. Е. Фромм окреслив основні види любові: братня любов, материнська любов, еротична любов, любов до себе та любов до Бога, які є концептуально важливими для дослідження. Методологічна основа гуманістичного психоаналізу Е. Фромма була використана з метою дослідити любов через критерії її плідності, впливу на неї гуманістичного світогляду, можливості та необхідності актуалізації її в житті особистості.

Актуальним для досягнення любові виступив персоналізм Е. Муньє і М. Бердяєва, в координатах якого свобода особистості є фундаментальним підґрунтям та умовою можливості любові. З персоналістичних позицій, любов можлива лише між цілісними особистостями.

Підходи української філософії серця у працях Г. Сковороди, П. Юркевича, Т. Шевченка стали важливими світоглядно-методологічними орієнтирами

нашого дослідження. Значущими були гуманістичні концепції С. Кримського та М. Поповича про необхідність і можливість бути гідною та вільною людиною в сучасному світі, що відкриває можливість справжньої любові. Осягненню любові у її взаємодії з екзистенціалом свободи у суспільному просторі України сприяють дослідження В. Андрущенка. Евристично цінними методологічними підходами виступили метаантропологія та андрогін-аналіз, які розвиваються в роботах Н. Хамітова та С. Крилової; це дозволило подивитися на феномен любові як на складне багатовимірне явище, яке має певну еволюцію та розглянути критерії цієї еволюції.

Значущим виступив неоконцептологічний підхід, який розробив В. Рижко, що дозволило чітко окреслити концептуальну структуру дослідження. Для осягнення феномену любові важливою є актуалізація проблеми особистості в сучасності і майбутньому, здійснена І. Єршовою-Бабенко. Виходячи з того, що любов виникає на основі створення образів тих, кого любиш, значущими є підходи В. Заболоцького щодо природи і функцій міфу. Враховуючи складність екзистенціальних, естетичних і етичних вимірів любові, важливими були напрацювання В. Драпогуза щодо художньої картини світу і Н. Середюк щодо прикладних аспектів етики. Розглянути предмет дослідження невід'ємно від проблематики людського буття і його екзистенціалів дозволила концепція екзистенціальних вимірів наукової діяльності С. Таранова. Осягнути любов в координатах української філософської антропології допомагають підходи С. Вільчинської.

Досвід роботи над проблематикою показав, що для осмислення складної екзистенціальної природи любові необхідне не лише теоретичне, але й образно-метафоричне, художнє мислення, тому аналітична частина дослідження поєднується з есеїстичним проникненням в проблему, а також з осягненням досвіду філософського мистецтва – філософської прози, поезії, фільмів.

Наукова новизна полягає у системному і комплексному дослідженні феномену любові та можливостей її виявлення й актуалізації у екзистенціальних вимірах, що сприяє виходу людини з граничних ситуацій і кризових станів.

Вперше:

- на основі методології метаантропології доведено, що любов має специфічні прояви в різних екзистенціальних вимірах людського буття у площині гендерного партнерства, виступаючи таким чином екзистенціалом людського буття, що не є остаточно окресленим, а несе у собі потенцію і поступово розгортається та трансформується із розвитком особистості, її світогляду, внутрішньої зрілості, глибини духовних і душевних поривань та проявів на рівні вчинків, відносин, здатності до діалогу, розуміння, співтворчої взаємодії. Констатується, що любов має свою еволюцію та критерії цієї еволюції. Любов також постає як потенціал, що розкривається разом із розвитком людини, спільноти, людства в цілому;

- доведено, що в буденному бутті людини любов ототожнюється лише з шлюбно-сімейними відносинами, що виникають на основі емоційної прихильності і прив'язаності: проявляючись певною мірою як закоханість, симпатія і переходячи поступово у шлюб та сім'ю, любов ще не має особистісного характеру, тому не виходить із площини родових завдань. У буденному вимірі буття любов досягається як стійка сумісність на сімейно-побутовому рівні, що поєднує чоловіка і жінку задля продовження роду, спільного піклування про нащадків та добробут, і контролюється культурою любові як традиціями певної етнічної або релігійної групи, що містять в собі обряди, звичаї, мораль і обов'язки, розподіл ролей.

- досліджено кризу родинних відносин у буденності, що яскраво зображена в українських сімейно-побутових драмах комедійного жанру: гумор та іронія допомагають піднятися над абсурдом міжособистісної байдужості та

нейтралізувати сварливість, усвідомити межі об'єктивації Іншого і пристосування;

- визначено, що романтизований зміст звичаїв і обрядів шлюбно-родинного буття допомагає підтримувати душевне тепло, яке може згасати у буденності, перетворюючись на звичку. Зроблено висновок, що позитивне значення любові у буденному вимірі буття полягає у зародженні цінності сім'ї та прийнятті моральних принципів її існування, що важливо для гармонійного розвитку людини та суспільства;

- проаналізовано, що в граничному вимірі буття людини любов набуває трагічних колізій, часто ототожнюючись із закоханістю, що загострює протиріччя між дружбою і пристрастю, породжуючи як творче натхнення, так і жалість до себе як самодеструкцію. Закоханість у граничному бутті може сприйматися як результат вдалої маніпуляції зовнішністю, часто вважається “слабкістю” або поривом пристрасті, що сприяє романтизації сексуальної свободи та “серцеїдства”. На основі синтезу гуманістичного психоаналізу і метаантропології прояснено, що у граничному бутті ще немає справжньої волі до любові, яка допомагає досягнути любов як гуманістичну, актуалізуючу, плідну орієнтацію людини, адже у площині гендерного партнерства граничного буття любов як почуття все ще егоцентрично замкнена у собі або у Іншому як еротичному ідеалі. Людина у граничному бутті усвідомлює себе як особистість, але ще не знає, як ставитися до своєї особистості: з любов'ю або із придушенням знайденого в собі дійсного “Я”;

- показано, що позитивним аспектом переживання любові у граничному бутті є актуалізація любові до себе як до гармонійного особистісного зростання, віри в себе, спрямування до духовно-душевної цілісності, системності та гуманістичності світогляду, подолання езистенціально-психологічних травм, комплексів, бар'єрів егоїзму та нарцисизму і набуття такого самовдосконалення,

що робить людину здатною любити і бути достойною любові. У граничному бутті людина повинна пройти випробування закоханістю таким чином, щоб не втратити віру у любов, усвідомити сенс кожної закоханості, що вчить нас любити Іншого. Світло мудрості, любові до себе і до життя, яке людина випромінює внаслідок проходження цього випробування, слугує екзистенціальним маяком для зустрічі з її любов'ю. Саме тому важливим у граничному бутті є переживання надії та віри - у думках, спілкуванні, творчості, що просвітлює в моменти туги або жалості до себе, допомагає знайти сенс у життєвих випробуваннях і спрямовує до любові;

- на основі поєднання підходів персоналізму, гуманістичного психоаналізу та метаантропології виявлено, що практика любові до особистості як духовно-душевної цілісності в граничному бутті починається з самопізнання, усвідомлення своєї цінності, місії, смисложиттєвих цілей, розвитку гідності, самоповаги та позитивного ставлення до себе, набуття архетипової жіночої або чоловічої зрілості, актуалізації конструктивної харизми через реалізацію особистісного потенціалу;

- показано трансформацію любові у метаграничному бутті людини, що характеризується тілесною, душевною та духовною ясністю взаємності у площині гендерного партнерства, діалогічною відкритістю одне до одного, волею до щирості і розуміння як вищого прояву поваги та турботи, волею до співтворчості, що очищує від об'єктивації і гармонійно поєднує любов з екзистенціалом свободи у спільному творчо-пізнавальному розвитку з Іншим. Любов у метаграничному бутті постає як любов-цілісність (любов-андрогінізм), що розвивається у співтворчості та має спрямованість до надеротичних проявів любові – служінню людству, вищим цінностям, спільній позитивній місії;

- виявлено, що любов актуалізується на рівні різних модусів сумісності – психологічного, гендерного, культурного, екзистенціального. Показано, що в

бутті сучасної людини найважливішими є саме психологічний й екзистенціальний;

- запропоновано концепт «культура любові» та в методологічних координатах метаантропології здійснено його аналіз у буденному бутті, де площина взаємовідносин регулюється певними етно-соціальними і цивілізаційно обумовленими звичаями, традиціями, стереотипами, у граничному бутті, в якому все стереотипне і традиційне протиставляється індивідуальному та нестандартному, але не завжди гармонійному, конструктивному та природньому і в метаграничному бутті людини, у просторі якого культура любові несе в собі гармонійне поєднання традиційного і сучасного, сімейно-родового та особистісного, архетипового та індивідуально-творчого;

- усвідомлено роль власної творчості в актуалізації любові – здатності до щирості і проникнення у світ Іншого через створення артефактів культури, передусім, у царині есеїстики й мистецтва – зокрема, музики, віршів, прози, афоризмів, живопису тощо. У творчості людина вчиться проявляти себе, відкривати Іншому свій внутрішній світ, почуття, думки, якісно і змістовно розгортати їх для себе та Іншого, виходити з замкнутості буденного і граничного, спрямовуватися за їх межі, трансцендувати. З іншого боку, показана значущість для актуалізації любові спільного сприйняття й осмислення творів, які мають катарсичний потенціал;

- осягнено любов як прагнення та любов як здатність, що у любові-цілісності (любові-андрогінізмі) нерозривно поєднані;

Удосконалено та уточнено такі положення:

- співставлено поняття “любові” та “закоханості”, що в світогляді і житті сучасної людини часто ототожнюються. Усвідомлено, що закоханість виступає як надія на любов, потенція, яка вимагає від люблячої пари актуалізації співтворчих зусиль у творенні краси стосунків та спільного розвитку;

- показано, що любов в бутті людини не виникає стихійно, вона потребує свідомої актуалізації, що спонукає людину на внутрішнє очищення, особистісний розвиток, самозміну та формування гуманістичного, філософського світогляду, в якому провідну роль грають цінність і ідеал любові, що гармонійно поєднуються та взаємодіють з іншими життєвими цінностями, такими як свобода, справедливість, самореалізація, успіх та ін. Практикою такої актуалізації може бути філософська арт-терапія, філософський психоаналіз та гуманістична педагогіка, що закладають ціннісну та морально-етичну основу любові – ідеал краси вчинків, стосунків, спілкування, виховують риси особистісної шляхетності та здатність до діалогу на рівні переживання, творчого мислення, світогляду;

- усвідомлено, що любов являє собою потенціал міжлюдських відносин, розвиваючись від почуття, ставлення, внутрішнього стану до екзистенціалу, світоглядної цінності та буття; виявлено, що любов являє собою процес, що спонукає на постійне оновлення і творчий розвиток, діалогічну спрямованість у динаміці життя;

- виявлено, що у цілісній любові (любові-андрогінізмі) любов до себе, любов до Іншого, а також віра в любов і її розвиток складають динамічну єдність.

Набули подальшого розвитку такі ідеї та положення:

- розвинено підхід І. Канта щодо основних видів любові: любові як доброзичливості та любові як симпатії. На цій основі виділяється любов як прагнення блага для Іншого та любов як захоплення Іншим, тим самим осягаючи душевний (турбота, вчинки, відносини) та духовний (інтерес, захоплення, творче натхнення) характер любові, який у своїй єдності спрямований на особистість людини, бажання їй такого блага, що розкриває її потенціал, місію. Це дозволяє осмислити любов як дію, волю та свідому

направленість своєї активності щодо Іншого та любов як споглядально-піднесений стан, що містить в собі сердечний відгук, диво, милування, захват;

- досліджено метаантропологічний концепт волі до любові та співставлено його з концептом мистецтва любові у гуманістичному психоаналізі Е. Фромма, які взаємодоповнюють одне одного. Розвинуто ідею, що воля до любові поєднується з волею до свободи у толерантності, щирості і співтворчості;

- розкрито потенціал концепції Н. Хамітова щодо нового гуманізму, який протистоїть неототалітаризму через усвідомлення ролі любові у світоглядних орієнтирах особистості. Любов як світоглядна цінність і практика у контексті викликів сучасності необхідна людству як гуманістичний та діалогічний імпульс, необхідний для збереження наших цивілізаційних основ та світлого майбутнього, попередження війн та катастроф, досягнення справедливого та стійкого миру. Досліджено, що любов у контексті суспільних відносин проявляється як гуманізм, що містить розуміння, толерантність, людяність і бажання блага людині і людству не тільки тут і зараз, але й в майбутньому;

- конкретизовано положення, що любов у її цілісності утворюють *ерос* та *карітас*, де *ерос* – сутнісна основа любові, її духовно-душевна серцевина, а *карітас* – критерій її достеменності, що екзистенціально очищує *ерос* від нарцисизму та егоїзму, звертає до співчутливо-жертвовної, шляхетно-моральнісної сторони любові і виховує людину у любові через прощення, розуміння, відповідальність, породжуючи справжній гуманізм у сім'ї і дійсний патріотизм у суспільстві.

Теоретичне та практичне значення роботи полягає у тому, що дослідження екзистенціальних та гендерних вимірів любові на основі методології метаантропології та андрогін-аналізу відкриває можливості подальшого осмислення цього феномену у різних галузях філософського знання. Усвідомлення екзистенціальних та гендерних вимірів любові є основою

побудови партнерських відносин між чоловіком та жінкою. Методологічні напрацювання та зроблені висновки можуть бути використані при дослідженні проблем у сферах філософської антропології, філософії культури, етики, соціальної філософії, а також при викладанні курсів та спецкурсів з цих дисциплін.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є оригінальним новаторським дослідженням. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно. Опубліковані праці за темою кандидатської дисертації написані без співавторів.

Апробація результатів дослідження. Основні теоретико-методологічні положення, новизна та висновки дисертаційного дослідження обговорювались на засіданнях кафедри філософії Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України, на методологічному семінарі «Філософська антропологія як метаантропологія», який щомісячно проходив в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, на методологічному семінарі аспірантів та докторантів школи філософської антропології як метаантропології в УДУ імені Михайла Драгоманова, щорічних звітних наукових конференціях викладачів і аспірантів Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України, круглих столах, міжнародних та всеукраїнських науково-практичних і науково-теоретичних конференціях (2021-2025).

Публікації. Основні положення, ідеї та висновки дисертаційного дослідження висвітлені в одинадцяти одноосібних авторських публікаціях (з них 2 – у зарубіжних фахових виданнях; 4 – в українських фахових виданнях категорії “Б”; 2 – у збірниках матеріалів міжнародних науково-практичних конференцій; 4 – у збірниках матеріалів всеукраїнських науково-практичних конференцій).

Структура та обсяг дисертації зумовлені специфікою її предмета та логікою розкриття теми, а також поставленою метою і завданнями дослідження. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, що включають у себе десять підрозділів, висновки та список використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 215 сторінок. Список використаних джерел становить 22 сторінки і налічує 203 найменувань, з них 51 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ ЛЮБОВІ В БУТТІ ЛЮДИНИ

1.1. Підходи до осмислення любові в історії західної та української філософії

Визначальні філософські підходи європейської культури щодо розуміння любові окреслені давньогрецькими мислителями. У діалозі Платона “Бенкет” можна в першу чергу помітити протиставлення тілесної любові-потягу та духовної любові: тільки остання тлумачилась як істинна [140]. На той час схильними до духовних прагнень вважалися чоловіки, що і визначило розуміння справжньої любові як філії – духовно піднесеної дружби, коли між чоловіком і жінкою існувала здебільшого пристрасть заради втіх або продовження роду.

Однак О. Лосєв, досліджуючи ерос у Платона, приходить до висновків, що сам філософ не відрікається від чуттєвої любові повністю, але дивиться у напрямку її одухотворення: “Платон хоче такого перетворення світу, в якому плоть була б чистою і плоттю саме духу, а не злим початком” [33]. Таким чином, ідея любові як *єдності духовного і чуттєво-тілесного зв'язку* потенційно закладається ще давньогрецьким філософом.

Цікавою є також ідея Платона про походження людей від андрогінів, що “поєднували в собі вигляд і найменування обох статей – чоловічого і жіночого” [140, с. 18]. За подальшим поясненням філософа, боги боялися сили андрогінів, тому розділили їх навпіл. Саме з цієї причини кожна людина тепер шукає свою половину – це бажання віднайти втрачену цілісність. Тобто, любов має характер *природного доповнення однієї людини іншою, у якій обидві відчують внутрішню завершеність*: “Отже, кожен з нас – це половинка людини,

розсіченої на дві камбалоподібні частини, і тому кожен шукає завжди відповідну йому половину” [140, с. 20]. Тому, за Платоном, “любов’ю називається жага цілісності і прагнення до неї” [140, с. 21].

Однак, постає питання, чи достаньо для любові лише одного факту доповнення? У “Бенкеті” Платона висловлює зауваження щодо ідеї про андрогінів Діотіма: “Деякі стверджують, - продовжувала вона, - що любити – означає шукати свою половину. А я стверджую, що ні половина, ні ціле не викличе любові, якщо не має, друже мій, якогось блага” [140, с. 49]. Отже, любов є прагненням до такої цілісності з Іншим, яка породжена благом, яке уособлює кожен люблячий.

Дослідник античної філософії любові В. Туренко вбачає у міфі про андрогінів одночасно трагічне і комічне, що проявляється в парадоксальності зустрічі, сповненої муками, стражданнями пошуку, і задоволенні від неї та неможливості передбачити її результат [169, с. 135]. Закохана людина проходить випробування пафосом романтичних очікувань і іронією ситуацій, які ведуть крок за кроком до справжньої любові, якщо ми знаходимо у собі мужність не відступати. В. Туренко знаходить сенс в унікальності цього шляху “для того, щоб люди мали змогу знайти своє місце у бутті як в особистому плані, так і в суспільному” [169, с. 142].

У давній Греції поняття любові не було однозначним. Тому доречно говорити про певний прояв, або вид любові. Арістотель у своїх працях, присвячених етиці, найбільш широко використовує поняття “філії”, що ототожнюється з дружбою як різновидом любові. Філософ вбачає зв’язок любові з благом, яке вона в собі містить та чітко розрізняє *здатність викликати любов* від потреби в любові: “Предмет, що викликає любов, не те ж саме, що предмет, який вимагає до себе любові, рівно як і бажане не те ж саме, що бажане.... З цим пов’язане питання: чи стають друзями гідний і поганий?” [4].

Тобто, бажати любові не означає зумовлювати її, спричиняти. Арістотель зауважує, що *бути достойним любові* важливіше, ніж вимагати її.

Філософ зазначає, що в справжній любові є те, що робить людину гідною, уособлюючи певні моральні чесноти: “...найміцніша, вірна і найпрекрасніша дружба – це взаємна любов людей гідних, в основі якої, природно, лежать чеснота і благо. Доброчесність, на яку спирається сама дружба, незмінна, так що незмінна і сама дружба” [4]. Тобто, справжня любов існує між двома достойними її людьми. Однак, у понятті “філія” існує протиріччя, тому що потяг до любові-дружби може залежати не тільки від моральної краси, але й від задоволення та вигоди. Саме тому Арістотель виділяє рівні дружби – “філії” – в залежності від моральних якостей самих людей: “Дружба кращих людей спирається на доброчесність, дружба більшості – на вигоду, а у людей грубих і пересічних дружба залежить від отриманої насолоди” [4]. Те, що філософ виділяє справжню, або кращу дружбу як саму любов і пов’язує її з чеснотами, вказує не на стихійний, а саме *актуалізуючий характер любові*.

Схожі погляди на любов та дружбу мав представник пізнього стоїцизму Л. Сенека: “Мені хочеться мати друга, але якщо ти не станеш і далі створювати себе так само, як спочатку, то моїм другом не зможеш бути і не будеш. Поки ж ти любиш мене, але другом ще не став... так удосконалюйся хоча б заради того, щоб навчитися любити” [150, с. 129]. Тобто, любов спрямовує на самовдосконалення; справжня любов не виникає сама по собі, проявляти любов до ближнього треба вміти, що тісно пов’язано із саморозвитком. У розумінні філософа любов в її повсякденному значенні – це лише одностороння симпатія, а любов-дружба – це вміння любити так, щоб *викликати любов до себе*. Філософ пропонує зростати як особистість, щоб стати справжнім другом, адже однієї любові-симпатії для дружби не достатньо [150]. Таким чином, любов у більш поверхневому сенсі може трактуватися як прихильність, бажання зблизитися, в

той час коли до любові-дружби – тобто, справжньої любові - людина *має бути здатна*. Тоді дружба стає змістовною, значущою – людей об'єднують спільні переживання, етичні погляди, інтереси, де кожен – активний, здатен помічати особистість Іншого і розуміти.

В епоху Середньовіччя погляди на любов істотно змінюються відповідно до основних епохальних зрушень того часу. Дослідник В. Шестаков усвідомлює, що під впливом християнства концепція еросу набуває нових рис і переходить у концепцію агапе [45]. Автор відмічає: “На відміну від еросу як уособлення чуттєвого бажання, пристрасного, часом екстатичного почуття, агапе представляє в грецькій мові більш розсудливе ставлення, близьке поняттям «повага», «оцінка»” [45].

Розуміння любові в епоху Середньовіччя виходить з міжособистісної площини у *надособистісну*. Християнство вводить у життя людей таке поняття, як “любов до Бога”, в той час як відносини з Богом набувають суттєвий характер [45]. Важливо відмітити те, що моральна сторона любові настільки підноситься в добу Середньовіччя, що починає витісняти не лише еротичну та естетичну сторони, але й часом особистісну, і тому замість ероса приходить карітас як співчуття і обов’язок. В. Шестаков осягає карітас як протилежність еросу, що, замість сходження вгору, до божественного, сходиться вниз, до людського і недосконалого, “до того, хто страждає, потребує жалості і допомоги” [45, р. 64]. Автор відмічає абстрактний, родовий, безумовний характер такої любові через відсутність в ній звернення до конкретної особистості [45]. Отже, можна прослідкувати певну дихотомію еросу і карітасу, які уособлюють любов у європейській філософії. В. Шестаков пояснює: “Якщо ерос – завжди пошук індивідуальності, вибір особистістю своєї втраченої, згідно міфології Платона, половинки, то карітас вибору не передбачає. Це любов не до конкретної особи, а до всіх людей” [45, р. 64]. Така любов, за автором, не

вимагає взаємності, вона лише віддає [45, р. 64]. Осягнутий таким чином, карітас є *зародженням гуманізму та практики людяності* у Середньовіччі. Можна погодитись, що жертовним та безкорисливим характером карітас схожий із грецьким поняттям “агапе”, що не протиставлявся, а існував поруч з еросом в епоху Античності. Таким чином, карітас сполучає любов із *прийняттям недосконалості людської природи*, її вразливості, схильності до слабкості та занепалості. Карітас, на відміну від еросу, уособлює всезагальний та безумовний характер любові, який теж важливо усвідомити.

На мій погляд, карітас у визначеній мірі доповнює ерос, звільняючи останній від егоцентризму та нарцисичного змісту. Карітас не може замінити ерос, як ерос не може повністю замінити карітас. Якщо говорити про більш достеменне і цілісне розуміння любові, обидві концепції важливі у своєму доповненні. Так само, як ідея карітасу приходить пізніше ідеї еросу, так само і в любові ерос має перше, спрямовальне значення, а карітас є завершеністю, критерієм справжності і духовності любові. Ерос не повинен заперечувати *роль прощення* у любові, а карітас – *роль віри в Іншого*, а тому - не перетворюватися на жалість, яка обмежує можливості людини і її розвиток.

Ф. Аквінський міркує про любов у своїй фундаментальній праці “Сума теології”. Ключовим знову ж таки постає питання, як пов’язана любов з дружбою, благом та чеснотами. Ф. Аквінський розмежовує егоїстичні наміри у любові від альтруїстичних, акценуючих на останніх як критеріях зрілості і готовності любити: “якщо ж ми не бажаємо блага тому, кого ми любимо, а бажаємо блага тільки собі (в зазначеному сенсі прийнято говорити, що ми любимо вино, коней тощо), то така любов є не дружбою, а свого роду пожадливістю. Справді, було б безглуздом говорити про дружбу з вином або з конем” [3]. Тобто, любов – це не тільки являти собою благо, як у Арістотеля та Л.Сенеки, але й *бажати блага Іншому*, що розширює розуміння здатності до

любові. Далі філософ міркує: “Однак одного бажання блага для дружби недостатньо, але необхідна також і взаємність любові, оскільки дружба існує між двома друзями і це бажання блага засноване на свого роду спілкуванні” [3]. Таким чином, дружба як відношення до людини з бажанням їй блага може підноситись до любові, але для існування дружба і любов потребують взаємності у такому бажанні. *Взаємність – запорука існування любові*, як кисень є запорукою того, що свіча буде горіти, хоча сам кисень не запалює вогонь.

Ф. Аквінський вважає любов найдосконалішою з усіх чеснот, адже вона зближує людину з Богом. Філософ осмислює досконалість любові через порівняння її з надією, яка є віддаленою від блага, тоді як любов є поєднаною з ним, а тому, більш досконалою [3]. Будучи найвищою чеснотою, любов водночас спричиняє і спрямовує усі чесноти до себе: “...матір’ю інших чеснот любов називають тому, що вона, розпоряджаючись ними, зачинає акти цих чеснот за допомогою свого прагнення до кінцевої цілі подібно до того, як мати зачинає в собі, але від іншого” [3]. Ф. Аквінський приділяє увагу саме першочерговому значенню любові у людському бутті.

Протиставленням прагнення до любові є скоєння гріха, що деактуалізує любов в житті людини. Ф. Аквінський зазначає, що “смертний гріх є перешкодою до всіяння любові, оскільки вже одне те, що людина вважає за краще гріх божественній прихильності, яка вимагає нашого послуху Його волі, обумовлює втрату навички до любові відразу ж після здійснення єдиного смертного гріха” [3]. Тобто, *скоєння гріха означає рух від любові*, від вміння та можливості любити: гріх – це не просто порушення певного морального закону, церковного канону, а саме віддалення від любові по своїй суті.

Ідея любові як зв’язку з Божественним у Ф. Аквінського пронизує всю його філософію [3]. Можна сказати, що *воля до любові виховує в людині моральні якості*, які сприяють єднанню з Богом та піднесенню людської природи. Разом з

тим Ф. Аквінський вважає, що “навик до піднесеної любові простягається не тільки на любов до Бога, але також і на любов до ближнього” [3].

Філософ також виділяє любов до себе, яка “полягає в бажанні собі благих речей, що ведуть до досконалості розуму, а саме так в першу чергу людина і любить себе із любові до іншого” [3]. Також важливою є думка філософа, що “людина любить більше те, що більш тісно з нею пов’язане” [3]. Можна погодитись з філософом, що предмет любові часто має щось *спільне з нами самими*, або містить щось близьке до нас, на що відгукується серце.

Ф. Аквінський не протиставляв душевне і тілесне, але вказував на тісноту єднання, яке можливе саме на сердечному рівні: “Наше тіло ближче до нашої душі, ніж ближній, в тому, що стосується устрою нашої природи, але в тому, що стосується причетності до блаженства, душа ближнього пов’язана з нашою душею тісніше, ніж наше тіло” [3]. Тобто, єднання на рівні душі з Іншим може бути тіснішим, ніж зв’язок з власною тілесністю, спрямовуючи обох до духовного блаженства.

Доба Ренесансу характеризується розквітом піднесеного кохання у мистецтві, вірою в людську особистість. Чуттєвість Античності відроджується на ниві ідеї гуманізму. З’являється любовна поезія Д. Аліг’єрі і Ф. Петрарки.

Важливим для окреслення того часу є підхід італійського філософа М. Фічіно, який звертається до творів Платона – перекладає їх та переосмислює, зокрема важливим є його коментар до “Бенкету”. М. Фічіно осягає любов як бажання насолоджуватися красою – тілесною, душевною, моральною [13]. Еротичне та естетичне, витіснене у добу Середньовіччя, *повертається у новому переосмисленні* в добу Відродження.

М. Фічіно окремо описує любов тілесну та любов душевну, знаходячи їх схожість в тому, як наше тіло спонукає нас до вживання їжі задля росту і розвитку, аби продовжувати себе – до зачаття нового життя, так само і жага до

знання тягне нас до духовної їжі, що продовжує себе в текстах, які передаються від наставника його учням, тобто, починають нові знання [13]. Автор підсумовує: “Таким чином, завдяки любові як тіло, так і душа кожної людини можуть, як здається, після її смерті вічно існувати в людських справах” [13]. Можна підсумувати, що прагнення до пізнання, до творчості, на думку філософа, виходить з любові, з душевних поривань людини. Любов пронизує все людське буття, вона спрямована на вічність, безперервність, плідність, переродження, творення. По відношенню до самого себе любов спонукає до особистісної краси, шляхетності. Італійський філософ трактує *любов як потяг до прекрасного* як на тілесному, так і на душевно-духовному рівні. Як зазначив дослідник європейського еросу В. Шестаков, “для Фічіно всяка любов благородна і праведний всякий закоханий. У любові немає нічого непристойного і тому любов веде тільки до благородного і прекрасного” [45].

Філософія Нового часу сповнена дискусій раціоналізму та емпіризму – такою її робить загальна спрямованість епохи до наукового знання [183, с.101]. Якщо уявлення Р. Декарта про любов близькі до емоційних станів [12], то уявлення Б. Спінози – до інтелектуального пізнання [156]. Тоді як у Г. Лейбніца любов оцінюється передусім з моральних позицій – як бескорисливість, щастя іншої людини як своє [31].

Стендаль розповідає про стихійну природу любові, зводячи її здебільшого до різної інтенсивності та спрямованості афективних проявів. Він виділяє 4 види любові: любов-пристрасть, любов-потяг, фізіологічна любов і любов-марнославство [47]. Такі види любові плинні та ближчі до закоханості, однак, автор виділяє любов-пристрасть як найбільш близьку до істинної любові, в якій немає розрахунку або вигоди, вона не будується на раціональних доводах розуму, не є лише задоволенням потреби. Філософ зазначає, що “...любов подібна лихоманці, вона народжується і гасне без найменшої участі волі. Це

одне з головних відмінностей між любов'ю-потягом і любов'ю-пристрастю; можна радіти якостям улюбленої істоти тільки як завдяки щасливому випадку” [47]. Таким чином, Стендаль багато уваги приділяє феномену *закоханості і пристрасті*, що ототожнюється з любов'ю і значно частіше зустрічається у реальному житті. Для нашого дослідження важливо усвідомити роль любові-пристрасті як важливої складової любові чоловіка та жінки, яка не є випадковою, і, хоча вона виникає стихійно, вона стосується Іншого як Єдиного і неповторного, і здатна підіймати людину над інстинктивними потягами, вигодою, раціонально-інтелектуальними обґрунтуваннями тощо – і бути найбільш чистосердечною і навіть в подальшому одухотвореною.

На початку XIX століття набуває розквіту німецька класична філософія. Цікавими для нас є погляди найяскравішого її представника І. Канта, який виділяв доброзичливу любов та любов-симпатію. Філософ пояснює: “Любов з доброзичливості полягає в тому, щоб із прихильності і бажання сприяти щастю Іншого. Любов по симпатії є те задоволення, яке ми отримуємо, захоплюючись досконалістю іншого. Задоволення це може бути чуттєвим і інтелектуальним” [28]. Доброзичливість у розумінні філософа має діяльний характер, тобто, людина не просто бажає щастя свої коханій людині, але і сприяє йому. Люблячий бажає, “...щоб інший знайшов себе, щоб він став гідний всього щастя і справді досяг його” [28]. Таким чином, І. Кант виділяє дві грані любові: *любов як захоплення Іншим та любов як турбота про Іншого*.

Розвідки з історії філософії допомагають усвідомити, що “властивою рисою української класичної філософії є першість серця” [183, с. 200], що зацікавлює нас своєю наближеністю до теми любові. Основоположник кордоцентризму Г. Сковорода стверджує: “Щастя в серці, серце в любові, любов же — в законі вічного” [154, с.153]. Відділяючи від пристрасті, він вбачає виникнення любові “із спорідненості вічних душ” [154, с. 167]. Для українського філософа любов є

ідеалом душевної єдності, етико-моральних чеснот, чистосердечності, вона не породжується “тлінними речами”, а породжується вічними, вона “усе єднає, будує, творить” [154, с. 109]. Любов у розумінні Г. Сковороди має духовну природу, вона *сполучає на глибинному рівні та спонукає до творення*. Однак, філософ зазначає, що “всякому серцю є своя любов” [154, с.112]. Таким чином, особливий духовний зв’язок не є випадковим, адже кожна людина має зустріти того, кого вона полюбить по-справжньому, і ця любов буде взаємною. Розуміння серця як домінанти людського буття приводить до висновку, що повнота щастя людини неможлива без переживання любові.

Продовжує розвивати кордоцентризм український філософ П. Юркевич, у якого один із головних постулатів полягає в тому, що серце випереджає відволікаюче знання розуму, саме разом з серцем знання стає душевною ясністю, духовним орієнтиром, світоглядним та важливим елементом людини [203]. Дослідники вчення філософа зазначають, що для нього “стосунки людей через серце – сердечні стосунки – це взаємодія у свободі, а не в необхідності; всі високі істини, що об’єднують людей, стають дійсними, коли входять у їхні серця, перемагаючи безкінечні сумніви розумування і розуму” [183, с. 204]. Любов являє собою сердечне ставлення до іншої людини: саме через серце ми бачимо в Іншому вільну, неповторну особистість, стверджуємо життя і все живе, благо цього світу. П. Юркевич пояснює важливість серця в істинному пізнанні: “Уяснити серцем – значить зрозуміти; пізнати всім серцем - зрозуміти повністю” [203]. Автор акцентує на співчутливій, співстраждальній стороні любові, в якій радість і нещастя Іншого переживаються як власні, а також виділяє такі риси люблячого серця, як “справедливість, чесність, свободна вірність слову й договорів, великодушність і благородність, готовість на жертви, ставлення загального добра перед особистим щастям” [203]. *Любов єднає серце*

та розум, тому справжня любов не знає сумнівів та мисленнєвих коливань, вона наче пізнання істини.

У М. Шелера, якого справедливо вважають засновником філософської антропології – вчення про природу людини та акіології – вчення про цінності, любов “завжди спрямована не на саму цінність, а на носія цінності — на особистість” [42, р. 35]. Філософ розвиває персоналістичні погляди на природу любові: на його думку, досягнути любов може лише вільна особистість, яка звільнилася від ресентименту – мстивої заздрісності, що спотворює мораль [42, р. 36]. Таким чином, *любов направлена на особистість Іншого*, а любити здатна лише вільна від ресентименту людина.

В персоналістичній філософії М. Бердяєва цікавою є думка про взаємозв'язок любові і творчості: “Любов є не тільки джерело творчості, але сама любов до ближнього, до людини є вже творчість, є випромінювання творчої енергії, що володіє радіоактивністю. Любов є радій в духовному світі” [9]. Справжня любов *надихає людину*, наповнює її силою, сміливістю і мужністю творення. М. Бердяєв розвиває ідею андрогінізму Платона та Беме [176, с. 89]. Як зазначає автор, “андрогінізм і є остаточне з'єднання чоловічого і жіночого у вищому богоподібному бутті, остаточне подолання розпаду і розбрату, відновлення образу і подоби Божої в людині” [8, с. 98]. Однак, яким чином можна було б розгорнути ідею андрогінізму? На це ми знайдемо відповіді далі.

Сучасним філософським течіям в Україні, що пояснюють феномен любові, притаманні риси *діалогічності, комунікативної єдності, цілісності дружби і пристрасті, андрогінізму та співтворчості*. Спроба якомога повно досягнути феномен любові дає змогу побачити можливість свідомого шляху людини до любові.

Український дослідник В. Малахов продовжував ідею любові як поєднання в цілісний організм М. Бердяєва, акцентуючи увагу на красі і гармонії комунікативної взаємодії люблячих: “Ця цілісність не здатна бути нічим іншим, як світом, котрий огортає люблячих, і разом з тим вона залишається окремим буттям у цьому світі – окремою щільно зчепленою молекулою досконалого людського спілкування” [118, с. 352]. Філософ звертає увагу на важливість звернення до свободи Іншого та спонукання її, без чого неможлива любов, і що дає змогу разом створювати “світ обопільних стосунків, світ ідеального спілкування, яке завдяки зусиллям партнерів саме обґрунтовує себе, саме творить власне буття й оновлює «великий світ» навкруги” [118, с. 351]. Отже, В. Малахов пояснює любов як *комунікативну гармонію та єдність*, що формується співтворчими зусиллями, стає цілісним буттям люблячих та творчо взаємодіє з оточуючим світом.

С. Кримський вбачає у любові одну з найважливіших умов щастя людини, підкреслюючи здатність любові виводити за межі егоцентризму, трансформувати, змінювати, підіймати над обставинами. Автор зазначає, що любов “здатна переривати ланцюжок зла, освячувати продовження роду, створювати особливий, особистісний і неповторний світ сім’ї як самостійного осередка суспільства, що рятує нас від самотності і жорстокої реальності” [110, с. 173-174]. Таким чином, любов долає замкненість на собі і захищає від холоду оточуючої дійсності, допомагаючи людині гідно пройти життєві випробування.

Важливого розгляду потребує концепція “любові-андрогінізму” та “любові-цілісності”, яку запропонували українські дослідники Н. Хамітов та С. Крилова; в даній концепції любов у вищих своїх проявах – це реалізація особистостей у співтворчості [176].

Н. Хамітов розв’язує протиріччя підходів до розуміння любові у ідеї любові-цілісності, що поєднує в собі любов-пристрасть, любов-дружбу та

любов до себе, які розвиваються у спільній творчій взаємодії чоловіка та жінки [176]. З точки зору автора, любов між чоловіком та жінкою зазвичай постає або як *любов-пристрасть*, або як *любов-дружба*. Якщо “любов-пристрасть - це любов, в якій сексуальний початок виступає основним при вираженій вибірковості партнера” [176, с. 94], то “любов-дружба є форма любові, яка заснована на домінуванні душевного та еротичного спілкування над пристрасстю” [176, с. 95]. *Любов-цілісність*, яка є “золотою серединою” між ними, розвивається значно рідше, набути її складніше, проте саме вона *звільняє людину від самотності*. Дослідник зазначає, що любов-цілісність реалізується саме через співтворчість: “Тільки в співтворчості яскравість любові може бути довготривалою, більш того, вічною” [176, с. 97].

В контексті підходу, який розвиває українська наукова школа метаантропології й андрогін-аналізу, людина спочатку приходить до внутрішньої цілісності, що дає змогу вступити у комунікативну та співтворчу гармонію з Іншим [189]. Щоб зрозуміти це, дослідники звертають увагу на концепт андрогінізму, який визначається наступним чином: “Андрогінізм (від гр. andros – чоловік, gín – жінка) – поняття філософії статі, який відображає глибинну екзистенціальну та комунікативну гармонію чоловічого та жіночого начал” [189, с. 12]. Саме ця гармонія і є можливістю існування любові у її найвищій повноті, що в координатах метаантропології відповідає метаграницьному буттю людини [180].

На думку С. Крилової, “андрогінізм є ознакою динамічної цілісності людської особистості та відносин між особистостями завдяки гармонійному зростанню як духовно-чоловічого, так і душевно-жіночого начал людського буття” [104, с. 394]. Таким чином, важливими передумовами виникнення любові є екзистенціальний андрогінізм, що має на увазі як внутрішню духовно-душевну цілісність особистості, так і комунікативну єдність як красу відносин

чоловіка та жінки в парі [104, с. 412]. Ідея співтворчості та відкритої взаємодії люблячої пари зі світом як цілісного організму доповнює концепт любові-андрогінізму [104], тим самим даючи *поштовх до постійної актуалізації любові та її розвитку*.

С. Крилова усвідомлює три основні форми любові: любов до себе, еротичну любов та надеротичну любов [104]. Дослідниця зазначає, що справжня любов до себе це “зростання і накопичення знань і почуттів, що дає можливість не тільки брати, але й віддавати, це спрямованість до нових обріїв самого себе... людина, що не полюбила себе, не здатна до такої особистісної напруги, як любов до Іншого” [104, с. 371]. *Еротична любов* являє собою любов-андрогінізм у своїх найвищих проявах – цілісного поєднання на рівні пристрасті, дружби та співтворчої взаємодії. *Надеротична любов* являє собою “вихід за межі інтересів і цінностей і власної особистості, і люблячої пари особистостей” [104, с. 372]. С. Крилова пов’язує любов із безсмертям, звертаючи увагу на те, що у романо-германських мовах слово “любов” звучить як заперечення смерті (фр. amour, італ. amore, іспан. amar) [104].

Багатоманіття підходів до любові в античній філософії уточнює та систематизує український вчений В. Туренко, усвідомлюючи етапи розвитку досліджень філософії любові загалом і надаючи власну ґрунтовну інтерпретацію античним доробкам [169]. Важливим є аналіз В. Туренком становлення поглядів Платона, який долає стереотипне усвідомлення “платонічних стосунків”, в яких любов віддаляється від статі і її чуттєво-пристрастної складової: “Платон як мислитель, як особистість пройшов великий шлях у розумінні даного феномена...наприклад, в політичних трактатах Платон категорично заперечує одностатеві стосунки і можливість редукування любові лише до насолоди та задоволення” [169, с. 261]. Автор приходить до висновку, що у діалогах Платона справжня любов *до протилежної статі підносить*

людину духовно, адже “завдяки тільки любові, людина здатна отримати найбільші дари, які тільки можливі на землі і лише в любові до особи протилежної статі дарується неймовірна сміливість” [169, с. 262].

Витоки православної концепції еросу досліджує О. Шаталович, визначаючи любов одним з найважливіших екзистенціалів буття людини. Разом з І. Шаталович автор осмислює духовні основи сім'ї [195]. Автори розкривають екзистенціальну сутність сім'ї, зазначаючи, що “сімейність - це щось, глибоко приховане в надрах людини”, являє собою одночасно “атрибут буття людини, принцип організації соціального буття, спосіб існування універсуму” [195].

Українська дослідниця Ю. Ковальчук вичерпно освітила діалогічну та аксіологічну природу любові, проклавши місток між нею та трансцендентним [95]. Авторка пов'язує любов з особистісним зусиллям – переживанням та баченням Іншого – направленим до любимого: “Сутність любові не у розумінні любові, а у її переживанні... до того, як людина проявить прагнення стосовно любові до Іншого, вона має бачити його. Побачити – означає суб'єктивно вивести Іншого зі статусу безликого “Воно”, надати значення йому “Ти” [95, с. 388-389]. З точки зору Ю. Ковальчук, любов до ближнього конкретизує і робить справжньою любов до Бога: “Любов до Бога не може мислитися в абстрактних категоріях, вона завжди проявляється в любові до ближнього та світу, в кожному божому творінні” [94].

Роль цінностей і спільного дозвілля у відносинах сімейної пари розкриває Л. Долинська. Дослідниця приходить до висновку, що спільне проведення часу, вільного від роботи, єднає люблячих людей емоційно-чуттєво та ціннісно, що запобігає конфліктам і непорозумінням, а спільна науково-пізнавальна та духовно-естетична спрямованість, можливість її обговорення, зближує не тільки пару, але й бітків і дітей, сім'ю загалом [80; 81].

Проблематику харизми люблячої пари досліджує В. Крилова (В. Світла). Авторка приходить до висновку, що любляча пара особистостей, які гуманістично-творчою активністю актуалізували власну харизму та діалогічно відкриті до світу, утворюють подвійну харизму пари [101]. Така харизма схожа на світло, що запалює серця інших, вона “постійно розвивається, виходячи за межі пари і відкриваючись світу у акті спільної творчості не лише родини, артефактів культури або бізнесу, а й гуманістично значущих проєктів, активізуючи харизму послідовників” [101, с. 302-303].

Онтологічні та морально-екзистенційні виміри любові вивчала Т. Кучера, яка визначає любов як духовну здатність особистості, що “залежить від рівня розвитку людини та передбачає творчість, через яку людина перемагає заздрість, самолюбівання, владолубство та усвідомлює свою силу” [113].

Вітчизняна дослідниця О. Романова приділила увагу концепту “вибір любові”, що усвідомляється нею як “самовизначеність, істинний вибір особистості, вибір способу життя, в якому поєднуються світоглядні устремління, прагнення розуму з екзистенціальними переживаннями, почуттями й пориваннями тілесності в собі і у єднанні з Іншим як з близьким” [147]. Отже, вибір любові є передусім особистісним, ціннісно обумовленим явищем, що передує любові як такій, адже визначає стиль та спосіб життя людини, її взаємодію зі світом та іншими людьми.

Як бачимо, сучасні концепції українських філософів є продовженням традицій класичної філософської антропології, персоналізму й гуманістичного психоаналізу; це робить їх плідними для практичного застосування у житті, здатними до розв’язання екзистенціально-психологічної та етико-моральної проблематики сучасності. Розгортаючи вказані філософські традиції, вони мають потенціал подолання суперечностей, що протягом століть формувалися у європейській культурі.

Отже, любов вимагає від особистості такої душевної зрілості, що спрямовує її зусилля у сторону внутрішнього самовдосконалення задля краси міжособистісних стосунків з Іншим. Здатність бачити в коханій людині унікальну, вільну особистість з її особливими смислами, світоглядом, цінностями, переживаннями та мріями дає можливість вступати не тільки в тілесно-душевну, але й у духовно-творчу взаємодію. Однак, саме взаємність почуття дає любові основу для існування і постійного творення.

У західній філософії любов – це не тільки пошук своєї “недостаючої половинки”, пристрасно-чуттєвий порив, але і така взаємодія з Іншим, в основі якої лежить доброчесність, гідність, готовність жертвувати собою, сприяти щастю Іншого. Любов включає в себе як турботу про іншу людину, співчуття і співпереживання, чуйне і схвильоване ставлення до її вразливості, так і захоплення нею, здатність бачити в людині, яку любиш, божественне, досконале, сутнісне, і саме в цій цілісності можна говорити про дійсне переживання повноти любові. Спільні цінності, світоглядні орієнтири і співтворча діяльність спрямовують палаючий вогонь “єдності вічних душ”. Ідея любові в західно-європейській філософії тримається на підґрунті християнської моралі, що співзвучна з ідеєю першості серця української класичної філософії та персоналістичними поглядами, що спрямовані на єдність двох цілісних та унікальних особистостей.

1.2. Розуміння любові в психоаналізі: різноманіття підходів

Виникнення на початку XX століття психоаналізу сприяло глибшому розумінню мікрокосму окремої людини, зв'язків між її внутрішнім світом та світом зовнішнім. Проблема душевного страждання у любові-закоханості змушує представників психоаналізу приділити увагу біологічним, психологічним, соціокультурним й екзистенціальним основам людського буття

у їх взаємодії. Плідним стає життєвий досвід спілкування психоаналітика та клієнта, в якому посилюється рефлексивне ставлення до свідомих та позасвідомих аспектів особистості, її вольової спрямованості.

В координатах психоаналізу суперечливість любові слід шукати, насамперед, в суперечливій природі імпульсів і прагнень самої людини. Окрім того, психоаналітичний спосіб осягнення феномену любові дає змогу прояснити внутрішній шлях до неї. Любов таким чином постає не просто бажаним людським почуттям, а буттям зрілої, цілісної у духовному та душевному проявах особистості.

Погляди на любов З. Фрейда демонструють дивну суперечність - є водночас надто узагальненими і конкретизованими, тобто, звуженими до лише одного аспекту. Засновник психоаналізу, міркуючи над першопричинами людських страждань, приходить до розуміння визначної ролі тих процесів, які лежать за межею усвідомлення. Таким чином дослідник наближається до власного трактування любові та еросу: на його думку, людиною керує *потяг до задоволення* – “лібідо”, що має сексуальну природу. Автор зазначає: “Ми назвали так енергію тих первинних позивів, які мають справу з усім тим, що можна узагальнити поняттям любові” [15]. Будь-яка любов – до іншої людини або до чогось абстрактного, на думку психоаналітика, є певною формою “лібідо”. Аналізуючи прояви лібідо у дитинстві, З. Фрейд виявляє інфантильні сценарії закоханості, любовної прихильності. Цікавою є думка автора про те, що справжня любов не повторює інфантильні реакції, а передбачає нові риси [15]. Чи не говорить це про те, що зріла любов виходить за межі опосередкованості “закарбованим спогадам” лібідо у дитинстві?

А. Маслоу усвідомлював протиріччя досить матеріалістичної теорії З. Фрейда через феномен ніжності, який, на його думку, не може бути наслідком придушення сексуальної енергії [36]. Автор вбачає у ніжності зовсім іншу

природу, не пов'язану з лібідо [36]. Таким чином, З. Фрейд хоч і виявляв важливість не тільки сексуального, але і особистісного компоненту любові, але він ще не достатньо усвідомлював можливість їх поєднання. Ставлячи акцент на основній невротичній проблемі свого часу, автор залишив розв'язання цього питання своїм послідовникам.

На противагу своєму вчителю, австрійський психоаналітик А. Адлер розуміє любов через соціальну детермінованість людини: “Любов як взаємозв'язок двох людей, як елемент соціального почуття має свої закони і є необхідним компонентом в збереженні людського суспільства” [1]. Автор розуміє любов як основу людських співтовариств, соціальної взаємодії, причиною існування людського суспільства [1]. Соціальне почуття, на думку А. Адлера, допомагає людині розкритися в соціумі [1]. Таким чином, автор підкреслює *соціальну* природу такого феномену, як любов: розвиток суспільних та міжособистісних відносин формує людину, виховує її і визначає. А. Адлер відмічає також роль цінностей і потреб людини у формуванні образу коханого або коханої: “Любовні взаємини не виникають раптово, а базуються на тривалій підготовці. Еротичний зв'язок завжди присутній між людськими істотами, але він повинен стикнутися з певними потребами особистості, щоб відчутти і побачити його в якості любові” [1].

А. Адлер також стверджує, що сучасна людина ще не дозріла до любові на відміну від дружби [1]. Психоаналітик вважає, що можна скоригувати *помилкове еротичне спрямування* – тобто, таке спрямування, яке відчужує людину від справжнього почуття любові через невротичні цілі або внутрішні страхи [1]. Наприклад, коли людина закохується у емоційно відстороненого партнера, відчуваючи свою цінність лише будучи його “рятівником від холодності”, зациклюється на образі когось відомого, популярного і шукає лише схожого на нього або на неї, зникає до страждання, вдаючись до сліпої

ідеалізації, шукає таких стосунків, де не треба брати відповідальність, будувати близькість та сторониться здорових і відкритих відносин.

Американський психоаналітик К. Хорні, яскрава представниця неофрейдизму, акцентує не на сексуальному, а на соціокультурному характері невротів – внутрішніх конфліктів особистості. Дослідниця розрізняє невротичну потребу та вимогу любові від власне любові. Щодо визначення любові, авторка відмічає, що легше було б сказати, чим любов точно не являється, а саме – в любові не може бути невротичної ворожості, підозрілості та владної вимоги до досконалості, хоча справжня любов може включати конструктивну критику, праведний гнів, що мають на меті допомогу людині з тим, щоб виправитися, порозумітися [23]. Тобто, несправжня любов завжди сліпа і не звернена до “Ти” Іншого, адже вона базується на власній егоїстичній потребі – у прихильності, схваленні, піднятті самооцінки за рахунок Іншого, знятті з себе відповідальності. Невротична “любов”, врешті-решт, виходить із потреб, які людина хоче задовольнити шляхом *підлаштування або влади над Іншим*. Однак, на думку авторки, цілковиту альтруїстичність та жертвність також ще не можна назвати любов’ю [23]. Людина дуже часто себе обманює, плутаючи її із вдячністю, на якій можуть будуватися стосунки [23]. К. Хорні вважає, що невротична потреба в любові виникає від бажання позбавитися від базової тривоги, тому така “любов” дуже ірраціональна і нав’язлива, часом компульсивна [23].

К. Хорні усвідомлює, що на противагу невротичній потребі, почуття любові включає в собі надійність та відданість, зверненість до особистості, вміння бачити Іншого, тому зазначає: “...остання ознака нездатності любити, яку я хочу підкреслити особливо: ігнорування особистості іншого, його особливостей, недоліків, потреб, бажань, розвитку. Таке ігнорування частково є результатом тривожності, яка спонукає невротика чіплятися за іншу людину”

[23]. Інакше кажучи, дослідниця пояснює, що людина має пройти власний шлях від невротичної, часом егоїстичної потреби у любові до усвідомлюваної любові, де є увага до себе як особистості та бажання відкривати для себе особистість Іншого.

Автор гуманістичного психоаналізу Е. Фромм концептуалізував погляди на любов у своїй фундаментальній праці «Мистецтво любити». Унікальністю поглядів Е. Фромма є передусім те, що любов автор порівнює з мистецтвом, яке потребує від нас уваги, зусиль, концентрації, щоденної практики і навчання. Мислитель зазначає, що “...якщо ми хочемо навчитися любити, то маємо йти тим самим шляхом, що ним зазвичай ідуть, прагнучи оволодіти будь-яким іншим мистецтвом, скажімо, музикою, живописом, теслярським ремеслом, медициною чи інженерною справою” [17, с. 4].

Е. Фромм виявляє зв’язок любові до іншої людини з любов’ю до своєї особистості: “Ствердження власного життя, щастя, зростання, свободи бере початок із здатності людини любити – себто з турботи, поваги, відповідальності і знання. Якщо індивід здатен на плідну любов, він любить і себе самого; якщо він може любити тільки інших, він узагалі не спроможний любити” [17, с. 47].

Любов, на думку Е. Фромма, не може бути не тільки стихійним, але і пасивним явищем. Психоаналітик зазначає: “Заздрість, ревності, честолюбство, всякого роду жадібність – це пристрасті; любов же – завжди дія, прояв людської сили, що можливо тільки в умовах свободи і ніколи – внаслідок примусу” [17, с. 59]. Таким чином, любов передбачає активність зі сторони людини, прояв її внутрішньої свободи та вольового устремління. На противагу любові Е. Фромм ставить *симбіотичний зв’язок*, що породжує садизм або мазохізм як психофізичну залежність один від одного, *злиття* у бажанні *підкорити* Іншого або бажанні *бути підкореним* Іншим [17]. Він зазначає, що “любов допомагає людині подолати почуття самотності і відчуження і разом з тим дозволяє їй

залишатися самою собою, зберегти свою цілісність. Парадокс любові в тому, що дві істоти складають одне ціле і все ж залишаються двома істотами” [17, с. 35]. Тобто, можна прослідкувати певний зв’язок між невротичною потребою та симбіотичним зв’язком, які зумовлюють одне одного і виникають через ігнорування особистісної площини одне одного.

Згідно Е. Фромму, існують чотири базові елементи, притаманні будь-якій формі любові – це *турбота, відповідальність, повага та знання*. [17, с. 75]. Психоаналітик акцентує на важливості присутності кожного, тому що окремо кожен елемент не може ще означати любов: “Турбота і відповідальність – складові елементи любові, але без поваги і знання коханої людини любов вироджується в панування і власництва” [17, с. 79].

Однак, як зрозуміти, що люди відчують одне до одного саме любов? На це питання Е. Фромм відповідає: “Можливий лише один доказ присутності любові – глибина взаємин, життєвість і сила кожного з двох; ось той плід, за яким розпізнається любов” [17, с. 84]. Тобто, критерієм справжності любові є міра життєствердності і особистісного саява кожного партнера, глибина розуміння одне одного.

Важливо відмітити погляди К. Юнга щодо ролі *взаємодії та взаємодоповнення* на рівні чоловічого та жіночого архетипів у любові. На думку психоаналітика, у кожного чоловіка є образ ідеальної жінки – “аніми”, а у жінки такий самий образ чоловіка – “анімуса”, закарбовані у підсвідомості [202]. Співпадіння цих внутрішніх образів між собою у чоловіка і жінки веде до прихильності, закоханості [202]. Отже, можна констатувати підсвідомий, архетиповий рівень *сумісності* чоловіка та жінки, на якому ми вбачаємо в Іншому наш ідеал і доповнення, але це ще не означає любов. Архетипова сумісність – це лише добре підґрунтя для подальшого розвитку в парі. Людина може зустріти втілення свого ідеалу, своєї аніми або анімуса, відчути

невгамовну пристрасть і тяжіння, однак, швидко розчаруватися у його або її особистісних якостях, вчинках, цінностях, світогляді тощо. Саме тому, *екзистенціальна сумісність більш суттєва для сучасної людини, яка дійсно шукає любов*. Значимо, що К. Юнг протиставляє любові жагу до влади: “Там, де панує любов, відсутня воля до влади; там, де першочергово прагнення до влади, любов відсутня” [27]. Отже, воля до влади над Іншим може спотворювати стосунки, тоді як влада над собою – навпаки, обумовлювати їх можливість.

Американський дослідник Р. Мей розглядав проблему любові у своїй праці “Любов і воля”. Важливим постало для нього розуміння *відмінності сексу і еросу*, які раніше майже ототожнював З. Фрейд: “... ерос - це відносини, у яких ми не шукаємо розрядки, а швидше прагнемо розвивати, породжувати та творити світ у його формах. Від еросу ми чекаємо на посилення стимуляції. Секс – це потреба, ерос – це бажання; саме ця домішка бажання і ускладнює кохання” [37]. Автор відповідає на питання А. Маслоу щодо природи ніжності, яка, на його думку, не є сублимацією лібідо, а являється чимось окремим, врешті-решт, розглядаючи *в ніжності прояв еросу*: “Саме в цьому прагненні до єднання з партнером проявляється притаманна людині ніжність. Бо джерелом ніжності є ерос, а не секс як такий. Ерос – це прагнення досягти повноти стосунків” [37]. Таким чином, у координатах методології андрогін-аналізу можна розглянути ерос як духовно-душевне спрямування людини у стосунках з Іншим.

Будучи учнем психоаналітика Г. Саллівана, Р. Мей поділяв його погляди про те, що любов до Іншого починається з любові до себе: “ми любимо інших людей тією мірою, якою здатні любити себе самих, і якщо ми не цінуємо себе, ми не можемо цінувати чи любити інших” [37]. Актуалізація любові, таким чином, починається з акту любові до своєї особистості – у конструктивній

творчо-пізнавальній активності, у позитивному відношенні і оцінюванні себе, самохваленні, у вірі і здатності до самоздійснення, самовдосконалення.

Українські дослідники розвивають розуміння *любові як андрогінізму*, що ґрунтується на ідеї глибинної цілісності та комунікативної гармонії чоловічого та жіночого начал [188]. В сучасному світі важливо відрізнити гендерні стереотипи, які часто обмежують розвиток особистісних якостей чоловіка або жінки від саме архетипів, які є важливими для краси відносин чоловіка та жінки, а також внутрішньої гармонії особистості загалом. Поряд з архетиповими якостями особистість може розвиватися на екзистенціальному рівні прояву чоловічності та жіночності, що потенційно закарбовані в кожній людині і спричиняють її цілісність – як проявлені духовність та душевність: “Душевність означає здатність до любові і співчуття, переживання самоцінності сьогодення. Духовність співвідноситься із глибинними проявами чоловічого начала – спрямованістю в майбутнє, бажанням свободи, нехай навіть усупереч любові” [188]. Саме стратегія *екзистенціального андрогінізму* як гармонійної єдності і зростання духовних та душевних начал особистості сприяє актуалізації любові в житті людини [188].

Протилежністю любові в андрогін-аналізі вважається не ненависть, а *жалість до себе*. Вона може переростати в психологічний комплекс, створюючи в стосунках внутрішні бар’єри, породжені самодеструкцією, замінюючи собою любов, що призводить до згасання любові у парі [188]. Людина, яка сповнена жалості, віддаляється від любові до себе і таким чином від любові у відносинах з Іншим. Автори андрогін-аналітичного підходу підкреслюють, що “справжня любов вільна від тієї жалості, що веде до творчого застою й руйнує спочатку красу відносин, а потім і самі відносини. При цьому в справжній любові є співчуття, але не жалість” [188].

Важливою ідеєю в андрогін-аналізі є те, що саме у любовному єднанні особистість підтримує вогонь своєї духовно-душевної цілісності. У спілкуванні, у щоденному зверненні, відношенні, співтворчій взаємодії людина підтримує і актуалізує себе справжню. Адже людина спочатку проходить період усамотнення, щоб пізнати себе, зрозуміти свій шлях до екзистенціального андрогінізму як цілісності, і одного разу відчувти внутрішній резонанс з такою самою цілісною особистістю, зумівши її по-справжньому розпізнати серед інших, по-справжньому закохатися, але залишитися усвідомленим щодо своїх ілюзорних проекцій щодо Іншого, а тому – вміти дійсно побачити Іншого. Без такої цілісності виникає та сама “невротична потреба” – людина відчуває сліпу емоційну потребу в Іншому як умовну компенсацію своєї “роз’єднаності”.

Якщо розуміти любов не як пасивне явище, а таке, що розвивається, то що живить любов? На думку засновників андрогін-аналізу, це - співтворчість, співвідкриття – як те, що підтримує вогонь любові, спрямовує любов до постійного оновлення, зміцнення, поглиблення на світоглядно-смысловому рівні. Концепт краси відносин як краси міжособистісної взаємодії та комунікації та концепт любові-цілісності як співтворчості визначає діяльнісний, актуалізуючий характер любові в андрогін-аналізі.

Отже, всеохоплююча природа любові зумовлює різноманіття підходів різних авторів до її осягнення. Засновник психоаналізу З. Фрейд усвідомлює протиріччя між досить егоїстичним принципом задоволення та безкорисливістю прояву ніжності, але цілком схиляється до біологічної детермінації любові, яка в узагальненому виді сексуального потягу пронизує все його вчення про несвідоме. Послідовники австрійського психоаналітика звертають увагу на соціокультурну природу любові, і це говорить про те, що любов як феномен еволюціонує з розвитком людини і суспільства, людства в цілому.

А. Адлер та К. Хорні намагаються зрозуміти любов через те, чим вона не являється – а саме, через поняття невротичної потреби та помилкового еротичного спрямування. Сам термін “невроз” у психоаналізі усвідомлюється через суперечливість людських прагнень у їх стиканні з дійсністю, що не завжди їм відповідає. Невротичні способи взаємовідносин часто надто егоїстичні або крайнім чином жертвні – людина або зовсім ігнорує Іншого, або зовсім розчиняється в ньому, ігноруючи себе. Невротичне уявлення про любов тримається на неусвідомленому жаданні, неможливість вгамування якого викликає тривогу.

Концептуалізація любові вдається Е. Фромму, який проголошує, що любов є мистецтвом, над яким людина повинна працювати щодня. На його думку, до любові не можна прийти стихійно, тому з позицій метаантропології і андрогін-аналізу ми уточнюємо, що існує *воля до любові* як усвідомлюваний вибір, спрямування особистості, що виходить із її здатності до плідних стосунків між собою та світом. Е. Фромм акцентував на тому аспекті любові, який Р. Мей називав еросом, маючи на увазі волю до самоствердження, розвитку, гармонії, творення. Таким чином, психоаналітична думка ХХ століття *протиставляє любов як сексуальну або невротичну “розрядку” любові як здатності*, яка характерна для зрілої любові, якій доступна повнота єднання з Іншим. Усвідомлення різниці між злиттям і єднанням є ключовим, адже останнє можливе лише на особистісному рівні. Невротичність як така є засліпленою потенцією волі до любові, яка не може себе реалізувати через помилковість свого спрямування і нерозуміння природи любові, шляху її актуалізації.

Сучасна американська дослідниця Б. Хукс розглядає любов як акт волі і дії, а не просто почуття, вона рішуче відсікає крайнощі патріархального і матріархального розуміння любові. У своїй широковідомій праці “Все про любов: нові бачення” авторка визнає, що проблема нашого сучасника полягає в

тому, що він заплутується у розумінні любові, яка часто ототожнюється з тим, чим вона не являється, а тому знецінюється її потенціал і роль у конструктивному розвитку людства [22]. Як не лише теоретик, а практик любові, Б. Хукс акцентує увагу на вмінні любити, якому потрібно вчитися, а також на сміливості бути відкритими до любові з Іншим, що є проявом особистісної сили, чесності та мужності.

Підсумовує розмаїття підходів до любові концепт любові-цілісності українських дослідників Н. Хамітова та С. Крилової, що являє собою результат стратегії екзистенціального адрогінізму – єдності духовного як вищого прояву чоловічого і душевного як вищого прояву жіночого начал в особистості при актуалізації статі. Саме єдність духовного та душевного зумовлює гармонійне поєднання цінностей свободи та любові в житті людини.

Таким чином, любов є наслідком розвитку особистості, свідомо обраною цінністю і ідеалом, що сприяє красі взаємин з Іншим та продовжує себе у пориві співвідкриттів, що світоглядно єднає люблячих і відкриває повноту взаємодії зі світом.

1.3. Вибір методології дослідження

Для досягнення смислової єдності, системного аналізу різноманітних підходів, концепцій, що допомагають у вирішенні поставлених завдань дисертаційного дослідження, були передусім застосовані компаративістський та герменевтичний підходи. Поєднання їх з принципом історизму дозволило дослідити різні традиції розуміння любові у хронологічній послідовності.

Важливим методологічним орієнтиром дослідження виступив гуманістичний психоаналіз Е. Фромма, в координатах якого любов долає відчуження та самотність і порівнюється із мистецтвом, яке потребує уваги, концентрації, зусиль та навчання. У своїй книзі “Мистецтво любити” Е. Фромм

виділив основними такі види любові, як братня любов, материнська любов, еротична любов, любов до себе та любов до Бога; з'ясував основні ознаки справжності любові, розмежував стихійно виникаючу емоційну прихильність від здатності любити як сталої особистісної риси та світоглядної спрямованості [17]. Методологічна основа гуманістичного психоаналізу Е. Фромма дозволяє дослідити любов через критерії її плідності, зрозуміти вплив гуманістичного світогляду на уміння любити та вказує на необхідність актуалізації любові у бутті людини.

Також значимою методологією у дослідженні феномену любові виступив персоналізм Е. Муньє і М. Бердяєва, в річищі якого любов виступає єдністю двох особистостей. Важливо відмітити різницю між індивідом і особистістю: “Індивід – це егоцентрично-замкнене Я. Особистість – це Я, що перебуває в творчому саморусі, який з'єднує зі світом” [183, с. 248]. Згідно персоналізму, особистість не може бути об'єктом, отже, не може бути і об'єкту любові. Критерії справжності любові невіддільні від персоналістичних принципів суб'єкт-суб'єктної взаємодії як взаємодії рівних між собою духовно-душевних площин, але різних за своїм досвідом, рисами характеру тощо.

Евристично плідними методологічними підходами стали метаантропологія та андрогін-аналіз, що дозволило прослідкувати послідовність розгортання любові у екзистенціальних та гендерних вимірах та досягнути, за якими критеріями повнота любові еволюційно розкривається в бутті людини і що сприяє її цілісності.

Метаантропологічний підхід у дослідженні вперше був запропонований Н. Хамітовим в книгах “Філософія самотності”, “Філософська антропологія: актуальні проблеми”, “Філософія: буття, людина, світ”. Метаантропологічні концепти розвинені автором разом з С. Криловою і представлені у філософсько-

антропологічних словниках “Людина і світ”, “Етика і естетика”, “Людина і культура”, “Філософія науки і культури”.

Метаантропологія є вченням про екзистенціальні виміри людського буття, які визначаються спрямованістю волі: до самозбереження і продовження роду у *буденному* бутті, до пізнання і творчості або до влади у *граничному* бутті, до свободи, любові та співтворчості у *метаграничному* бутті [189]. Поняття “метаантропологія” з’являється вперше у М. Шелера у роботі “Філософський світогляд” [40], в якій філософ усвідомлює шляхи трансцендування людини до стану творчого партнера (Mitbildner) Божественного.

Важливо розуміти, що *життя людини багатовимірне*: воно переплітає всі три виміри буття *при домінанті одного з них*, а також при домінанті одного з *вольових імпульсів*, які зумовлюють буттєвий вимір, над іншими [185]. Цілком можна погодитися з думкою, що “кожна людина містить у собі всі ці виміри, які складно й нелінійно впливають один на одного” [185, с.121].

Щоб зрозуміти *буденний вимір* людського буття, звернемося до філософського словника, в якому він усвідомлюється як такий, що є “результатом реалізації волі до самозбереження та волі до продовження роду. У результаті буденне буття людини в метаантропології трактується як родове та цивілізаційне буття” [176, с. 11]. Домінанта буденності *пригнічує, гальмує неповторне та особистісне в людині*, її вибори, думки, визначеність власного шляху. Людині в буденному бутті легше бути *підпорядкованою* іншому, або групі людей, певній традиції і порядку, *наказу*, до якого немає критичного ставлення: “Це насолода несвободою, відсутністю відповідальності, що зводить людину до рівня об’єкта маніпуляцій. У буденності можна виявляти велику зовнішню активність, проте вона завжди задана ззовні, а не внутрішньо, глибинно [176, с. 12]. Таке розуміння маємо вже у М. Гайдеггера, який осмислює буденність як “заспокоєність в невластному бутті” [19]. Теорія

буденного світосприйняття розглядалась різними філософами та характеризувалася здебільшого безособовістю та невизначеністю людини, некритичним ставленням до подій.

Буденне життя людини також можна зрозуміти у безперервності імпульсів *бажання* та *страждання*, відчуття необхідності і жаги її задовольнити, що відсторонює від рефлексії життя, її більш глибоких основ. Автор метаантропології зазначає: “Життя в буденності – життя задоволення матеріальних бажань... В кожному бажанні є страждання, у кожному стражданні укорінено якесь бажання. Безкінечний круговорот бажання і страждання складає метушню буденності” [176, с. 29].

Важливими для розуміння буденності також являються поняття *пристрасті* та *звички*: “Звичка є сурогатом пристрасті та насолоди. Звичка – це універсальний спосіб переходу безмежності пристрасті і насолоди в замкнутість задоволення...” [176, с. 33].

Буденному буттю людини відповідає *буденний світогляд*: людина формує свої погляди під впливом оточення, тобто наслідує їх, без критичного осмислення, самостійного аналізу, творчого мислення. Саме тому буденний світогляд формується під впливом пануючих у суспільстві стереотипів, масових стихійних тенденцій. Важливо розуміти, що “людина з буденним світоглядом не налаштована на творчість і не має бажання саморозвитку” [185, с. 42].

Граничний вимір буття постає перед нами як вихід з буденності через звернення до *особистісного* в людині, що розвиває людину, але водночас несе в собі усвідомлення своєї самотності. Домінування волі до влади – з одного боку, волі до пізнання і творчості, волі до справедливості – з іншого, призводить до виходу з узвичаєного буденного розпорядку: “Граничне буття можна усвідомити як негацію буденності, трансцендування за її межі. Це є напруження, в якому відбувається звільнення від буденності з її затишком та

спокоєм” [185, с. 35]. Тобто, вихід із буденності вимагає затрат внутрішніх сил людини, особистісної напруги, що дає можливість сформувати власний світогляд, власний погляд на речі – щоправда, як конструктивний, так деструктивний. У граничному бутті людина формує власну позицію, кристалізуються її прагнення, цілі, відокремлюючись від цілей та прагнень інших. З одного боку, людина може набувати домінантності волі – наприклад, високопоставлений керівник з волею до влади. З іншого боку – це може бути більш уособлена, усамотнена людина з волею до пізнання і творчості, як, наприклад, Герман Гессе та образ головного героя роману “Степовий вовк” [20]. У філософському словнику “Людина і культура” Н. Хамітов зазначає, що граничне актуалізується також *волею до справедливості*, в якій людина так само протиставляє себе буденному, покірному усталеним наративам буттю [189].

Важливо у свою чергу співвіднести поняття *граничної ситуації* та граничного буття. Граничними ситуаціями можна назвати “саме ситуації і стани, які значною мірою задані ззовні – ситуації небезпечної хвороби, смерті близьких тощо... Гранична ситуація означає кризовий стан людини, який веде до актуалізації особистісного начала” [185, с. 35]. Тобто, граничні ситуації можливі і у буденному бутті, що вимагає від людини визначення власних позицій, ставлень, цінностей, переосмислення життя і його сенсів. Важливо усвідомити, що гранична ситуація “спрямовує людину до вчинку як моральнісного самовизначення, що виходить за межі буденного буття як підкореності традиційним способам світовідношення” [185, с. 35]. *Відмінність граничної ситуації від граничного буття* полягає в тому, що останнє не залежить від зовнішніх обставин, а є *усвідомленим вибором людини*, її вільним виходом в поза-буденні стани [185]. Людина входить у граничне буття не стихійно, а послідовно, органічно її життєвому шляху, світоглядній зрілості, здатності перебувати за межами буденності не тимчасово, а майже постійно.

Таким чином, у граничному вимірі буття людина стикається з низкою протиріч. Воля до пізнання і творчості та воля до влади виводять людину з буденного буття, індивідуальність проявляється більш яскраво. Самостановлення і самозміна стають способом життя. Людина шукає себе і створює себе, будуючи опору на власні ідеали. Воля до влади або воля до пізнання і творчості виштовхують людину з буденності, але загострюють її відчуття самотності та пошук сенсу.

Граничному виміру буття відповідає *особистісний світогляд*, який допомагає долати людині стереотипи свого оточення, бути недоступною для маніпуляцій. Людина може самостійно формувати власні цілі, цінності, ідеали [185]. Тим не менш, особистісний світогляд може містити в собі багато протиріч, конфліктних частин, незлагоджених між собою, тому його важко назвати гармонійним і завершеним.

У граничному вимірі буття людина виходить за межі буденного, але опиняється у нових межах: свого внутрішнього світу. Цілісність, яку людина нібито знайшла, знову втрачається. Людині не вистачає сенсів, щоб збагачуватися душевно, відчувати єдність з іншими людьми та світом. Егоцентризм особистісного зростає. Без відкритості до внутрішнього світу Іншого людина переживає глибоку самотність.

Тоді людина спрямовує свою *волю до свободи та любові* в їх єдності, що підносить її до *метаграничного* виміру буття. Н. Хамітов описує цей вимір наступним чином: “Розгортання метаграничного буття можливе через феномени толерантності, свободи та любові, що означає глибинне очищення й олюднення буття людини через його де-об’єктивацію; це – екзистенціальне очищення людського буття” [185, с. 37]. Якщо у граничному бутті людина відокремлює себе від соціуму, і її особистість набуває індивідуальних, унікальних рис, то в

метаграницьному бутті людина здатна відчувати *єдність з Іншим* через відкритість до іншої особистості у свободі і співтворчості.

Метаграницьне буття людини є відображенням *філософського світогляду*, що характеризується не тільки самостійним, критичним, творчим характером, але ще й системністю і цілісністю [185]. Людина невтомно працює над стійкістю і злагодженістю своїх особистісних цінностей, життєвих стратегій, цілей. Автор пояснює філософський світогляд як постійне розширення поглядів на світ, що граматизує людину, робить її досконалішою: “Філософський світогляд є складна й безупинна робота духу, що переборює власну обмеженість” [185, с. 45]. Саме це дарує людині філософського світогляду внутрішню опору долати кризи і колізії в житті мудро і толерантно, залишаючись *людиною любові*.

Методологія андрогін-аналізу, запропонована Н. Хамітовим та С. Криловою, конкретизує і доповнює проект метаантропології. Автори зазначають: “Андрогін-аналіз – (від грець. andros – чоловік, gin – жінка) – теорія і практика дослідження й глибинної корекції буття особистості та відносин між особистостями через осягнення стратегій взаємодії екзистенціальної чоловічості як *духовності* і екзистенціальної жіночості як *душевності*” [189, с.11]. Гармонія взаємодії чоловічого та жіночого на *гендерному* та *екзистенціальному рівні* актуалізує любов у житті особистості.

Дослідники вказують на три основні стратегії взаємодії екзистенціальної жіночності та чоловічності всередині особистості. Першою стратегією являється *екзистенціальний сексизм*, що полягає у “розвитку чоловічості або жіночості в особистості чи парі за рахунок придушення своєї протилежності” [189, с.11]. Як приклад, це душевна жінка, яка придушує у собі духовне, або духовний чоловік, який відсторонюється від душевності у собі. У парі такі чоловік та жінка рано чи пізно відчують самотність: чоловіку не вистачає розуміння жінкою його

творчих, інтелектуальних, смислових поривів, усвідомленого розділення з ним цінностей, принципів, а жінці не вистачає сердечного, теплого спілкування та розуміння її на рівні почуттів.

Другою стратегією взаємодії екзистенціальної жіночості та чоловічості являється *екзистенціальний гермафродизм* – “стратегія середньої статі” [189, с. 12]. Зростання духовності та душевності гальмується у особистості або сім’ї заради цінності безпеки та самозбереження, і на перше місце виходять соціально-структурні стосунки [189], породжуючи холод та відчуженість на особистісному рівні. Якщо пасивний екзистенціальний гермафродитизм відносно безпечний для суспільства, то активний екзистенціальний гермафродизм, виникаючи із сублимації афективних виявів чоловічого та жіночого, веде до харизматичного лідерства, часто фанатичного по причині психотичних зрушень такої особистості [189].

Третьою стратегією взаємодії екзистенціальної жіночості та чоловічості являється *екзистенціальний андрогінізм* – стратегія актуалізованої статі без придушення однієї іншою, а саме через рівномірне, взаємне зростання і конструктивну взаємодію між ними [189, с.13]. Методологічно важливою для дослідження дана концепція являється тому, що вона дозволяє досягнути феномен любові через взаємодію духовного і душевного в особистості, в парі, в сім’ї, також вона допомагає знаходити шляхи подолання протиріч, викликаних гендерними стереотипами, що ведуть до внутрішньої самотності.

Підходи української філософії серця у працях Г. Сковороди [154], П. Юркевича [203], Т. Шевченка [197] стали важливими світоглядно-методологічними орієнтирами нашого дослідження. Значущими були гуманістичні концепції С. Кримського [107; 110] та М. Поповича [141] про необхідність і можливість бути гідною та вільною людиною в сучасному світі, що відкриває можливість справжньої любові.

Значущим є неоконцептологічний підхід, який розробив В. Рижко, що дозволить чітко окреслити концептуальну структуру всього дослідження, визначити його базові концепти [144]. Для осягнення феномену любові важливою є актуалізація проблеми особистості в сучасності і майбутньому, здійснена І. Єршовою-Бабенко [85; 86]. Виходячи з того, що любов виникає на основі створення образів тих, кого любиш, значущими є підходи В. Заболоцького щодо природи і функцій міфу [87]. Враховуючи складність екзистенціальних, естетичних і етичних вимірів любові слід використати напрацювання В. Драпогуза [82] щодо художньої картини світу і Н. Середюк [151] щодо прикладних аспектів етики. Концепція екзистенціальних вимірів наукової діяльності С. Таранова [161] актуалізує розгляд предмета дослідження невід’ємно від проблематики людського буття і його екзистенціалів. Для осягнення любові в координатах української філософської антропології евристично цінними постають підходи С. Вільчинської [70].

Вважаємо, що для осмислення складної екзистенціальної і гендерної природи любові необхідне не лише теоретичне, а й образно-метафоричне, художнє мислення, тому аналітичну частину дослідження слід поєднати з есеїстичним проникненням в проблему, а також з осягненням досвіду філософського мистецтва – філософської прози, поезії, фільмів.

1.4. Визначення основних понять дослідження

Провідними у дослідженні можна виділити наступні поняття: “любов”, “буття”, “сучасність”, “людина”, “актуалізація”, “особистість”, “екзистенціальні виміри” та “гендерні виміри”.

Для визначення *любові* звернемось до “Філософського енциклопедичного словника”, в якому вона осягається як “екзистенціал людського буття, який окреслює найглибше відчуття повноти особистісного буття і переживання

цілісності у з'єднанні з іншою особистістю та світом” [105, с. 354]. Для нашого дослідження важливо осмислити любов як фундаментальну основу людського буття. Дослідник любові в Античності В. Туренко відмічає, що “мислителі ранньої давньогрецької філософії по-різному ставилися до любові як екзистенціалу, але всі вони фактично одностайні в тому, що вона як ніщо інше на світі має фундаментальне значення в долі кожної людини” [169, с. 261]. Отже, визначення любові як глибинно значимого екзистенціалу людського буття доцільне в нашому дослідженні, а також розуміння любові як такої єдності з Іншим, що долає несвободу і самотність [105]. У “Великій українській енциклопедії” [58] любов розглядається як “ставлення до когось (або чогось) як до безумовно цінного, життєзначущого, прагнення до поєднаності, сполученості з ним; особливе афективне і моральнісне ставлення до іншої особистості” [58, с. 135]. У нашому дослідженні приділяється увага саме особистісному аспекту любові. С. Крилова усвідомлює любов як цілісність взаємодії між чоловіком та жінкою: “У вищих своїх проявах еротична любов виступає як любов-цілісність. Така цілісність стає дійсністю не просто як статеве тілесне поєднання, а як співтворчість чоловіка і жінки” [104, с. 133]. Таким чином, любов визначається у дослідженні як екзистенціал, що спрямовує двох особистостей не тільки до тілесно-чуттєвого, але і ціннісно-світоглядного та співтворчого єднання.

Категорія *буття* постає перед нами як одна з найбільш фундаментальних у філософії. В. Табачковський узагальнює уявлення про буття наступним чином: “...поняття буття – то абстрактна визначеність усього сущого, котра збігається з гранично загальним відношенням людини до світу” [63, с. 50]. Філософ досліджував уявлення про буття, враховуючи світогляд людини, а також взаємодію людського і позалюдського [63]. Е. Корет в “Основах метафізики” цікаво визначає буття як “певну єдність у різноманітті, спільність у всякій відмінності” [63, с. 61]. Це може говорити про певну вимірність,

просторовість, множинність форм буття. Н. Хамітов визначає буття як “реальність, яка відбивається і перетворюється свідомістю, і виступає не тільки матеріальною, а й духовно-душевною (особистість), а також реальністю об’єктивації духу (культура)” [189, с. 29]. Автор виділяє три загальні типи буття: буття природи, буття особистості і буття культури. Важливо досягнути світоглядно-особистісну, тобто, екзистенціальну площину буття, через призму якої розглядається предмет дослідження, тобто, мова йде про метаантропологічні виміри буття людини.

Щоб визначити термін “сучасність”, потрібно окреслити межу початку та водночас критерії сучасної епохи. Для українського суспільства такою межею доцільно буде вважати кінець XX століття, а саме, 1991 рік – рік проголошення незалежності Української Держави, початок кардинальних суспільних змін, нової доби в історії нашого сучасника. Для світу це “час народних антитоталітарних демократичних революцій, що охопили країни Центральної та Південно-Східної Європи, об’єднання Німеччини, краху СРСР, відходу в небуття соціалістичної системи тощо” [76]. Сучасність можна здебільшого охарактеризувати як розпад біполярності світу, спрямованість глобальної інтеграції, демократизації та гуманізації суспільств разом з усіма внутрішніми суперечностями, викликами і загрозами, які виникають всередині держав та між державами на тлі такого спрямування. Також сучасність можна визначити як епоху екранної культури та інформаційно-мережевої цивілізації [138]. Для українців сучасна епоха визначається боротьбою за цивілізаційну суб’єктність. Українські дослідники С. Пирожков та Н. Хамітов вбачають позитивну мету цивілізаційної суб’єктності у вигляді переходу до ноосферної цивілізації, “яка дозволяє відійти від домінуючої у світі ірраціональної волі до влади над партнерами і опонентами до волі до пізнання, творчості та співтворчості” [138, с. 234]. Таким чином, сучасність окреслюється не тільки хронологічним

кордоном у зв'язку з політичними та соціальними змінами, але і еволюційним вектором, який пов'язує задачі українського суспільства з задачами світової спільноти у цілому. Дослідження феномену любові вкрай актуальне для сучасної людини, яка потребує виходу з кризи вічних антагонізмів та протистоянь як в особистісній, так і в суспільно-політичній площині буття. Отже, під поняттям сучасності ми будемо розуміти період з кінця XX століття по сьогоднішній день, для України сучасність можна усвідомити як проміжок з моменту проголошення незалежності в 1991 році до нинішнього часу. А сучасна людина – це, відповідно, людина зазначеної епохи.

Поняття “людина” та “особистість” потребує співставлення. В. Табачковський визначає людину як “природно-соціальну істоту, якісно особливий ступінь живих організмів на Землі, здатну до свідомої саморегуляції, завдячуючи чому вона постає як суб'єкт суспільно-історичної діяльності й культури” [158]. Тобто, людина є біологічно, соціально, історично та культурно зумовленою. Тому поняття “людина” здебільшого стосується її ролі у суспільному процесі, є загальним в своєму значенні порівняно з особистістю. С. Крилова трактує особистість як “глибинну реальність внутрішнього світу людини, що характеризується унікальністю та відкритістю, які реалізуються в самопізнанні та самотворенні й об'єктивуються в артефактах культури” [189, с. 167]. Тобто, людина є більш ширшим поняттям, включаючи як константу в себе біологічний та соціальний вимір, але при цьому особистісний вимір може бути проявлений в потенційному або актуалізованому стані. У річищі метаантропології, що методологічно спрямовує дослідження, особистість розуміється як духовно-творче та душевне буття людини у їх динамічній єдності [189].

Одним із ключових концептів, що розкривають шлях до любові в бутті людини, являється актуалізація. Ідея Е. Фрома про те, що любов не виникає

стихийно [17], її необхідно актуалізувати в своєму житті, задає закономірне питання: а що є актуалізація? І чи можна її застосувати до такого ніжного, тендітного, неосяжного почуття, як любов?

Концепт «актуалізація любові» цікаво осмислюється нідерландським теологом і філософом Т. Вільямсом у праці “Любов, свобода та зло: чи вимагає справжня любов свободи волі?” [51]. На думку автора, до любові людина приходить не сама, а через взаємодію з Божественним у собі, що здійснює “реформацію серця” [51]. Актуалізація любові постає як молитва до Бога, свідомий та щирий намір навчити серце любити, гуманізувати свої переконання тощо.

На перший погляд, актуалізація в універсальному значенні є “переходом потенційної можливості у дійсність” [67, с. 17], що, апелюючи до особистості, набуває значення розвитку здібностей людини, реалізації потенціалу, самоздійснення, себто, самоактуалізації за А. Маслоу як “процесу вільного розгортання людиною глибинних сенсів та можливостей власного буття” [189, с. 8]. А. Маслоу пов’язував самоактуалізацію особистості з її здатністю до справжньої, піднесеної, щирої та зрілої любові. З іншого боку, така спрямованість особистості протилежна маніпуляції як об’єктивації Іншого. За Е. Шостором маніпуляція, на противагу актуалізації, направлена не на самопізнання і саморозвиток, а на контроль над іншою людиною [46]. Саме тому доцільним для дослідження буде розуміння актуалізації у визначенні Н. Хамітова як “спрямованості особистості на творчий розвиток і на взаємодію з іншими особистостями за моделлю “Я-Ти” [189, с. 7-8]. Актуалізація звертає увагу людини на власні можливості, які посилюють відчуття своєї цінності, суб’єктності, неповторності без мети влади над іншим, але з метою такої взаємодії з іншими, що також посилює їх власну неповторність, суб’єктність і цінність. У річищі андрогін-аналітичного підходу актуалізацію можна розуміти

як “гармонію духовності та душевності у комунікації і внутрішньому світі особистості” [189, с. 8].

Отже, актуалізацію любові можна визначити як процес розкриття в людині здатності до любові, можливості переживання і творення її на рівні почуття й буття. Таким чином, актуалізація є процесом, що може бути зверненим як до самого себе, так і до Іншого; у цьому контексті актуалізація любові постає як шлях розгортання потенціалу особистості у гуманістичному напрямку, що відкриває серце та волю людини до здатності любити і викликати любов до себе та Іншого.

Враховуючи, що предмет нашого дослідження лежить в площині екзистенціальних та гендерних вимірів, необхідно визначити, що саме мається на увазі під цими вимірами, спираючись на обрану теоретичну та методологічну стратегію.

Екзистенціальні виміри людського буття пов’язані, за І. Бичко, з духовними, за межовими щодо “тілесного” інтенціями [63, с. 187]. Тобто, такими інтенціями можуть бути пошуки смислу свого існування, питання сенсу життя та смерті, ціннісні прагнення, які виривають з площини буденного, відкривають шлях до любові і свободи. Дослідник С. Таранов дає визначення екзистенціальним вимірам наукової діяльності як “онтологічного підґрунтя процесу здійснення творчості вченого в царині будь-якої науки” [161, с. 132]. У дослідженні через призму методології метаантропології екзистенціальними вимірами виступає буденне, граничне та метаграничне буття, які зумовлені домінантою ціннісно-вольового спрямування людини.

Гендерні виміри людського буття пов’язані із соціокультурною репрезентацією чоловічої та жіночої статі у суспільстві. Фемінність як жіночність і маскуліність як чоловічність мають певні ознаки і можуть бути проявлені незалежно від біологічної статі у кожній людині. Інакше кажучи,

гендерні виміри являють собою психологічні, соціальні та особистісні аспекти гендерних відносин в широкому значенні. Звертаючись до методології андрогін-аналізу, слід виділити концепт “гендерного партнерства”, що особливо важливий у контексті дослідження актуалізації любові в житті сучасної людини. Українські дослідники визначають таку проблему сучасника, як прагнення до гендерної рівності як самоціль, реваншизм між чоловіком і жінкою, що виключає гендерне партнерство, зазначаючи, що “гендерне партнерство – це така стратегія життя чоловіка і жінки, коли відносини з протилежною статтю будуються на довірі, розумінні і толерантності” [184]. Таким чином, спрямування до гендерного партнерства являє собою необхідний компонент світогляду особистості, без якої неможлива любов та толерантність. У контексті методології метаантропології та андрогін-аналізу гендерні виміри розглядаються як відносини між чоловіком і жінкою у соціально-психологічному та екзистенціальному - духовно-душевному вимірі.

Висновки до першого розділу

- Проаналізовано феномен любові в історії західної та української філософії. Виявлено, що від часів Античності природа любові була об’єктом філософських міркувань, а справжній, піднесений любові надавався один із провідних сенсів в бутті людини. Древньогрецькі мислителі намагалися розкрити не лише форми любові, але й осягнути, що зумовлює любов, які прагнення лежать в її основі. Усвідомлено, що рушійною силою любові можна назвати досягнення цілісності у єднанні з Іншим, що відображає ідея про андрогінів Платона. З іншого боку, в основі любові необхідним чином лежить благо, що розкривали у своїх ідеях Арістотель та інші предстваники Античності, звертаючи увагу на шлях морального, етичного, особистісного самовдосконалення, що робить людину достойною любові та здатною до

любові. Звідси ми можемо зрозуміти, що шлях до любові полягає у вольовому зусиллі та внутрішньому спрямуванні особистості. Таким чином, справжня любов у добу Античності набагато глибша за симпатію, прихильність, закоханість, вона вимагає вольової, моральної, особистісної напруги від людини. На противагу Античності, у Добу Середньовіччя в природі любові вбачається прийняття недосконалостей людини, що актуалізує важливість прощення, милосердя, терпіння, жертвенності, поблажливості, служіння Іншому. Разом з тим усвідомлюється, що піднесеною любов'ю можна любити не лише Бога, але і ближнього. Досліджено, що у Добу Відродження переосмислюється людська особистість, ерос, краса та любов. Естетичне та етичне не протиставляються, а з'єднуються у єдину гармонію. Усвідомлено всеохоплюючий принцип любові, що проявляє себе на тілесному, душевному та духовному рівнях, а також зв'язок любові з безсмертям у прагненні до відтворення, продовження, безперервності, вічності. Філософи Нового часу диференціюють інтелектуальний та емоційний компонент любові. В цілому, для західної філософської парадигми притаманний погляд на проблему любові з позиції персоналізму – ідеї справжності любові у зверненні до особистості Іншого, його свободи і цінності. У дусі кордоцентризму української філософії, зокрема завдячуючи поглядам Г. Сковороди та П. Юркевича, природа любові вбачається як така, що злагоджує серце та розум, єднає на глибинному рівні, будує, створює, випромінює творчу енергію. Людина, яка по-справжньому любить, наповнюється силою творення. Основними ідеями сучасних українських філософів можна визначити наступні: діалогічність, комунікативна єдність, краса взаємодії з Іншим у словах, вчинках та відношеннях, екзистенційний андрогінізм як духовно-душевна гармонія всередині особистості, ідея любові-цілісності, що об'єднує любов-дружбу та любов-пристрасть та розвивається у співтворчості.

- Розглянуто різноманіття підходів до природи любові у психоаналізі. Усвідомлено, що первинно у психоаналітичній теорії любов розглядалась як сублімативна форма лібідо, тобто трансформація сексуального потягу, тоді як із розвитком психоаналітичного підходу його послідовники все більше розмежовують справжню любов від сублімації, а далі – від невротичної потреби, помилкової еротичної спрямованості, симбіотичного зв'язку. Для того, щоб зрозуміти, чим любов не являється, психоаналітики застосовують концепцію неврозу, визначаючи цим самим схильність людини до внутрішнього конфлікту, коли людина наділяє сенсом любові ті взаємовідносини, які любов'ю не являються, а лише емоційно схожі неї. Визначено, що вичерпно концептуалізував феномен любові Е. Фромм, який довів, що любов не є стихійним процесом, людина має навчатися любові, як будь-якій формі мистецтва, її необхідно реалізувати, актуалізувати в житті свідомо, працюючи над самим собою. Українські дослідники на шляху до любові визначають важливу роль статі, репрезентованої на психологічному, соціальному та екзистенціальному рівні: шлях до любові зумовлений зрілістю жіночого та чоловічого архетипів та набуттям духовно-душевної цілісності, що звільняє від самотності і відкриває простір краси спілкування, глибини розуміння і вершин співтворчості.

- Для теоретичного осмислення любові найбільш важливими були творчі доробки таких авторів, як Платон, Арістотель, Ф. Аквінський, Л. Сенека, М. Фічіно, Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Лейбніц, Стендаль, І. Кант, Г. Сковорода, П. Юркевич, М. Бердяєв, М. Шелер, З. Фрейд, А. Маслоу, А. Адлер, К. Хорні, Е. Фромм, В. Франкл, О. Лосєв, В. Шестаков, В. Малахов, Н. Хамітов, С. Крилова, В. Туренко, Ю. Ковальчук, О. Шаталович, І. Шаталович, С. Кримський, Л. Долинська, О. Романова, В. Світла, Т. Кучера.

- Визначено методологічною базою дослідження гуманістичний психоаналіз Е. Фромма, що дозволяє дослідити любов з позиції можливості та необхідності її актуалізації, а також критеріїв плідності любові, усвідомлення любові як динамічного процесу, розвитку, свідомого вибору. Також методологічною базою дослідження виступив персоналізм Е. Муньє та М. Бердяєва, що допомагає зрозуміти любов через принцип “суб’єкт-суб’єктної” взаємодії, що заперечує існування “об’єкту” любові та вектору об’єктивації у любові взагалі. Евристично плідними методологіями виступили метаантропологія та андрогін-аналіз, що дозволяють прослідити еволюцію любові через екзистенціальні виміри, з’ясувати критерії цієї еволюції, визначити роль соціально-психологічних та екзистенціальних проявів статі на шляху до актуалізації любові в бутті людини, тим самим дослідити феномен любові у площині гендерних вимірів. Творча спадщина представників української філософії серця (Г. Сковорода, П. Юркевич, Т. Шевченко) відіграла значну роль у світоглядно-методологічному спрямуванні дослідження. Також значущими виступили гуманістичні концепції С. Кримського та М. Поповича, неоконцептологічний підхід В. Рижка, зверненість до проблеми особистості і людиномірності І. Єршової-Бабенко, підходи В. Заболоцького, В. Драпогуза, Н. Середюк, С. Таранова та С. Вільчинської.

- Визначено ключові концепти дослідження: “любов”, “буття”, “сучасність”, “людина”, “актуалізація”, “особистість”, “екзистенціальні виміри”, “гендерні виміри”. Зазначено, що в координатах дослідження доцільно спиратися у дефеніції основних понять на теоретико-методологічну стратегію дослідження.

РОЗДІЛ 2.

МЕТААНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФЕНОМЕНУ ЛЮБОВІ

2.1. Феномен любові у буденному вимірі буття людини

*“Щось шепчеш зачаровано і тихо ти,
той шепіт мою душу синьо крає!
І забуваю я, що вмію дихати,
І що ходити вмію, забуваю!”*

Г. Чубай. Збірка “П’ятикнижжя”

*“Чи він кохав Палагну? Така думка ніколи не займала його голови.
Він газда, вона газдиня, і хоч дітей у них не було, зате була
худібка — чого ж ще більше?”*

М. Коцюбинський.
“Тіні забутих предків”

Для того, щоб осягнути любов у послідовному розгортанні її глибини і справжності у людському житті, звернемося до проблематики екзистенціальних вимірів у речіщі метаантропології як вчення про буденне, граничне та метаграничне буття людини.

На даному етапі дослідження ми проаналізуємо феномен любові у всіх його можливих проявах у буденному бутті людини. Перш за все, цікаво замислитися, що саме ми вкладаємо в поняття *буденності*? Зазвичай, на думку приходить асоціація з повсякденною необхідністю, чимось звичним і рутинним, що підтримує функціонування життя як на біологічному, так і у соціальному плані. Враховуючи, що нами обрано методологічний підхід, в якому буденність виступає виміром буття, цікаво провести паралель з концепцією Dasein, яку ми зустрічаємо у К. Ясперса. Дослідниця підходу К. Ясперса Л. Мандрищук робить висновок, що у поняття Dasein К. Ясперс вкладає “існування людини як форму

життя, в якій людина народжується, сприймає, потребує їжі, відпочинку, безпеки, старіє, вмирає тощо” [117]. В такому значенні буденність зводиться до *життя-як-існування*, у термінології К. Ясперса – наявного емпіричного існування [25]. Як далі зазначає Л. Мандрищук, “поняттям Dasein Ясперс розуміє спосіб, в який людина є – живе існування, яке виявляє природно-тілесну індивідуальність людини, але в якому вона ще не мислить себе і навіть не є свідомою того, що вона «є тут»” [117]. Судячи з міркувань К. Ясперса, Dasein ототожнюється з *повсякденністю*, що визначена *практичними* життєвими потребами, в яких розчиняється внутрішнє буття людини і тому не активна самосвідомість; людина бачить емпірично представлений світ, але ще не відображає себе в ньому, її увага направлена на предметне, необхідне, *без виходу за межі наявного*. Дитина, яка вперше вивчає іноземну мову, починає з простих очевидних стверджень: “Це – яблуко, а це – стіл”, з чого саме і починається оперування мовними структурами, і з чого починається власне “я” – що я бачу і що сприймаю. Тобто, на цьому рівні ще немає достатньої рефлексії. Саме так людина проявляє себе у наявному бутті – це форма існування людини, очевидна данність і слідування за течією звичних потреб. Однак, К. Ясперс закликає до руху до справжнього буття: “Необхідно постійно виривати самого себе зі світу звичних, бездумних речей, що зрозумілі, з заїждженої колії, щоб не загубитися там остаточно” [25]. Можна метафорично це охарактеризувати наступним парадоксальним твердженням: слід не боятися глибини, щоб не потонути на поверхні.

Продовжує цей заклик М. Бердяєв, адже для нього буденність – це те, чому особистість протистоїть, вбачаючи у буденності соціальну та особистісну байдужість, згасання розвитку людини, поступове відсторонення від моралі, свободи, справедливості і людяності. Автор висловлює свою думку у есеїстичному творі “Трагедія і буденність”: “Буденність перебуває “з іншого

боку добра і зла”, її “норми” морально байдужі і потрібні лише для улаштування добробуту” [Berdyayev, 2019, с. 298]. У М. Бердяєва буденність *відмежовується від повсякденності*, яка є просто частиною життя будь-якої людини, і набуває характеру поступового занурення особистісного у забуття, відсторонення від пошуку справжніх цінностей, етики доброго і поганого.

Таким чином, буденність може включати в себе повсякденне, але, на відміну від останнього, вона екзистенційно ширше емпіричного, наявного буття, адже являє собою проблему, яку ми окреслимо далі.

У метаантропології поняття буденності висвітлено у одному з ключових її концептів, а саме, *буденному вимірі буття*, означаючи “вимір людського буття, яке є результатом реалізації волі до самозбереження та волі до продовження роду” [189, с. 30]. У випадку сприйняття буденності як самоцінності сповільнюється неповторно-особистісне в людині, вона стає більш підкореною обставинам, іншій людині або спільноті, в результаті чого для неї стає характерна втеча від свободи і відповідальності, свідомого вибору і духовного напруження, в якому людина долає себе, змінює [189]. Буденному виміру буття характерна “насолада несвободою, відсутністю відповідальності, що зводить людину до рівня об’єкта маніпуляцій” [189, с. 30]. Буденний вимір буття репрезентує людину як представника свого роду та цивілізації. Важливо відмітити різницю між інстинктом і волею: “...воля до самозбереження та воля до продовження роду виступають розвитком та трансформацією відповідних інстинктів. Але якщо інстинкт – це зсередини діюча сила, яка проявляється через механізм біо-генетичного наслідування, то воля завжди є надбання окремого індивіда” [185, с. 249]. Тобто, людина орієнтована на власну сім’ю, плекаючи продовження родового імені, особливий родовий рід занять, схильностей, релігійних поглядів, систему суджень і принципів, що відрізняють від, як часто кажуть на Закарпатті, “чужої файти”, маючи на увазі чужі родинні

уклади та риси характеру, що передаються у спадок. Тому у людини є саме *воля* до продовження роду, що у буденному бутті доповнюється волею до безпеки.

Важливою ознакою буденного виміру буття дослідники вважають “безособовість та буттєву монотонність перебування” [185, с. 227], що розуміється як неусвідомлення себе як унікальної особистості, відсторонення від своїх глибинних переживань і запитань до себе і світу, коли людина не шукає варіантів, їй достатньо того, що їй “дане ззовні”. Цікаво відмітити, що буденність становить собою “примарне та сонне буття” [185, с. 225], якому притаманна “насолада відсутністю відповідальності, адже в буденному бутті людини відповідальність кожного переноситься на всіх, на спільноту” [185, с. 225]. У буденному вимірі буття людина адаптується до навколишнього середовища і створює всі умови для забезпечення базових потреб. Однак, адаптація є скоріше підкоренням обставинам, пануючому устрою та ідеології, людина легко вірить у те, що їй підносять за “правду”, частіше відсторонюється від запитань і дискусій, які змушують шукати нові рішення, бачити іншу точку зору, підійматися над обставинами і щось корінним чином змінювати, допоки протилежний “марш” не стає стихійним мейнстрімом більшості.

Тепер нам важливо досягнути *різницю* між буденним та повсякденним. Повсякденність – важлива частина нашого життя, яку ми не можемо не приймати. Практичні задачі, побут, гігієна, звичні дії, графіки і режими – це простір нашого життя. Але повсякденність не значить буденність. Буденність – це стан душі, коли людина ні до чого не прагне. Це відсутність ідеалів, відсутність справжніх цілей, імпульсів до пізнання, розвитку. Буденність – це кожен раз замість спланованого дозвілля задовольнятися лише емоційно-тілесною розрядкою – “диванним спортом”, випивкою та змістовно порожньою розвагою. Буденність – це відмова від особистісних зусиль, психологічної,

розумової напруги, творчого підходу до вирішення завдань та будь-якого самовираження. У житті може бути повсякденність як норма руху життєдіяльності, але у домінуванні буденності людина внутрішньо згасає, стає заручником інстинктивно-стереотипних імпульсів.

Таким чином, ми усвідомили основні ознаки буденного буття людини. Однак, яким чином проникає у дійсність буденності любов? Можна уявити, що любов легким дотиком все-таки пронизує буденність, одночасно і підіймаючи над нею, відкриваючи свій особливий шарм у закоханості, завдяки якій виникає пристрасть, утворюється стійка прив'язаність до іншої людини. Проте, якщо закоханість суперечить родовим установкам, релігійним, етно-національним поглядам, звичаям тощо, тобто, якщо об'єкт закоханості “надто чужий”, вона швидко придушується. Вибір любові може раціоналізуватися, як, наприклад, у “Лісовій пісні” Л. Українки, коли Лукашу, щиро закоханого у Мавку, мати знаходить невістку Килину, спираючись на власну потребу допомоги у господарстві, а не на почуття сина. Мрійливість Мавки для матері Лукаша – чужа, неприйнятна і незрозуміла риса, яка може тільки нашкодити клопотанню про побут. Трагедія Лукаша в тому, що він не зміг *протистояти буденності*, яка проявлялася у напорі матері і в укладах непростого селянського життя. Трагедія Мавки – в неможливості вписатися в це життя, знайти себе в ньому, підіймаючи інших над буденністю в натхненному зові музики, співу, співтворчості з коханим. Таким чином, закоханість підіймає людину над буденністю, але вона ще *не усвідомлює цінність* цього виходу, цінність для розвитку своєї особистості перш за все, розкриття світові своєї внутрішньої *духовно-душевної* дійсності.

У буденному бутті любов ототожнюється як із тілесним тяготінням одне до одного у вирі закоханості та пристрасті, так і з турботою про сім'ю, відчуттям спільного, що пов'язує з родом. Н. Хамітов пояснює зародження

цінності сім'ї наступним чином: “Взаємодія чоловічого та жіночого начал у буденності породжує перш за все рід-сім'ю. Рід-сім'я виступає тією найпершою формою організації людського буття у соціумі, члени якої пов'язані між собою спільним походженням і пам'яттю про спільне походження” [185, с. 237]. Однак, щоб сімейне тепло у буденності не згасало, людині потрібно час від часу *підійматися над буденністю*.

Варто підсумувати, що *вибір любові у буденному бутті ще не актуалізований*. Дослідниця О. Романова приходить до наступного висновку: “Людина з буденним світоглядом у буденному вимірі, намагаючись здійснити вибір любові, виражає не власну волю, а волю батьків, предків, тощо. Тобто ціннісна підсистема у неї вже означена як незмінна, тверда, нерухома. У такому виборі індивід забуває власне Я...” [146].

Закоханість, відсторонена від родових канонів, у буденному бутті людини постає як щось трагічне, інколи – навіть опорочене. У поемі Т. Шевченка “Катерина” головна героїня закохується у чоловіка, який абсолютно відчужений від неї світоглядно через свою роль у соціумі та стереотипи різних національних приналежностей, але вона цього не відчуває, адже щиро вірить у його кохання попри все. Канони роду захищають від трагічних колізій закоханості буденного буття, адже висувають вимогу поважати суспільно прийнятну культуру любові, тобто, уникати етнонаціональних та родових розходжень – бути у колі “своїх”, щоб протистояти “чужим”, слідувати традиціям сватання та одруження, правилам зачаття дітей, інакшим чином – людина осуджується без найменшого співчуття. Трагедія Катерини – трагедія жінки, закоханість якої настільки підняла її над родовим буттям, що вона вийшла за межі його суворих наставлень, адже на тому рівні, де ще немає особистісного, а лише примха інстинкту, яку один із партнерів трактує більш піднесено, ніж інший, немає можливості протистояти й обставинам. Поет щиро

співчуває її долі і описує проблему наскільки можливо емоційно-драматично, щоб застерегти жінок від подібного життєвого сценарію.

Таким чином, закоханість у буденному бутті сприймається з певною долею опасіння, адже любов по принципу “притерпиться, то й пригорнеться” видається більш соціально безпечною і посилює ймовірність обрання партнера, який забезпечить і захистить сім’ю, продовжить рід найкращим чином. У повісті М. Гоголя “Вечори на хуторі близ Динканьки” героїня Оксана намагається приховати від самої себе закоханість у сільського коваля Вакулу, глузує з нього, аж поки не отримує про нього сумну звістку – цим самим створюється гранична ситуація. Саме вихід із буденного, фантастично-містичний подвиг Вакули пробудив власні почуття коханої настільки, що вона їх нарешті усвідомила. Такий сценарій відкрив закоханим вирій у особистісне, інакшим чином кожен міг би обрати своє “стерпиться, полюбитися”.

Таким чином, у буденному бутті людини закоханість зароджується, адже вона слугує пристрасті, що береже відданість коханій людині та спрямовує до продовження роду і створення сім’ї, проте, водночас закоханість викликає опасіння як щось ірраціональне, що може руйнувати сім’ю, виводити людину із родових канонів, традицій, звичаїв, актуалізувати небажану толерантність до чужого тощо. Воля до самозбереження домінує над іншим типом волі. Цікавий приклад – мультфільм студії У. Діснея “Покахонтас”, сценарій якого написаний по мотивам реальної історії про доньку індіанського вождя, яка своїми дипломатичними здібностями досягла високої поваги з боку правителів Великої Британії. У анімаційному фільмі Покахонтас закохується у англійця Джона Сміта, який приїздить зі своєю командою по наказу короля задля пошуку золотих скарбів і освоєння нових територій. У сюжеті вона допомагає йому осягнути цінність розуміння одне одного в протиставі жорстокості і несправедливості збройних протистоянь, він все більше звертається до пізнання

її світу, побуту, кожен з них підіймається над буденністю. Врешті-решт, Джон Сміт спрямовує свою волю з влади над Іншим до пізнання і розуміння Іншого. Звісно, що такий союз викликає у племені Покахонтас і команди Джона Сміта роздратування і побоювання, адже вони не вірять, що Чужий може бути Другом, який намагається допомогти, а не загарбати. І тільки вчинки головних героїв в ім'я любові дають відчутти обом сторонам ті катарсичні переживання, той вихід за межі буденного, що спрямовує їх до припинення вогню і торжества свободи і толерантності над владою.

У буденному бутті людини закоханість торкається долі людини як маленький вогник, який не може горіти довго, але може переходити у емоційну турботливість і таким чином компенсувати згасання пристасті. Н. Хамітов, досліджуючи відносини чоловіка і жінки у буденності, приходить до висновку: “Вихід за межі пристасті означає для чоловіка та жінки спробу відновити її у турботі одне про одного та дітей... Мова тут іде саме про буденну турботу, яку у буденній мові ми зустрічаємо у множині («житейські турботи»), і яку ми часто називаємо навіть не стурбованістю, а заклопотаністю” [185, с. 234]. Отже, слід відрізняти буденну турботу, яка стає автоматичною, часом егоїстичною, відстороненою від того, що було б дійсним благом для Іншого, від глибшого розуміння турботи, її можливих екзистенціальних виріїв [185]. У буденному бутті людини відбувається поступове стихання жадань і прагнень заради стабільності та спокою, яке забезпечується вже визначеним розпорядком, що обертається на звичку [185]. Таким чином *закоханість* і *пристрасть* перетворюються у *турботливість*, турботливість – у *зклопотаність*, *зклопотаність* – у *звичку*, *звичка* – у *байдужість*. Тільки поштовхи, які створюють граничні ситуації, значущі або досить несподівані події, можуть певним чином пробуджувати переживання, які весь час були витісненими.

Повне домінування буденності рано чи пізно приводить до згасання всього, що колись людину в глибині душі хвилювало.

Паралель із тим, як закоханість, пристрасть у буденному бутті переходять у звичку і байдужість, можна віднайти у протиставленні ціннісних орієнтацій “володіння” і “буття” в працях Е. Фромма. Автор відмічає, що радість зустрічі, почуття закоханих поступово стихають, коли вони починають вважати, що володіють одне одним – зокрема, через шлюбний контракт [174]. Маючи таким чином “право на володіння Іншим”, партнери перестають викликати любов одне в одного, завойовувати, плекати вогонь зацікавленості і пристрасті, а тому переходять до задоволення спільним володінням – грошима, будинком, соціальним положенням, дітьми, тощо: “Таким чином, у деяких випадках шлюб, що ґрунтувався спочатку на коханні, перетворюється на мирне спільне володіння власністю, якусь корпорацію, в якій егоїзм одного з'єднується з егоїзмом іншого та утворює щось ціле: "сім'ю"” [174, с. 60]. Отже, міжособистісна байдужість буденного буття переходить у спільну заклопотаність не лише одне одним, але й володінням – статусом, майном, дітьми, турбота про яких більше схожа на контроль над ними, нечуйність і нечутливість до їх дійсних потреб, світоглядних проблем, прагнень їх власного “Я”.

У буденному вимірі буття чоловік і жінка не прагнуть відновляти закоханість через самозміну, вчинки, цікавість і новизну у спілкуванні, адже вона не є стрижневим переживанням у буденності, на відміну від буття граничного, де закоханість часто стимулює на творчість. Однак, зароджуючись у буденному бутті, вона зумовлює пристрасть, яка є хоч і стихійною, але вибірковою – вона спрямовується саме до конкретної людини. Пристрасть у буденному бутті не може існувати постійно, адже вона потребує виходу із буденності – постійного оновлення і захоплення. Як писала українська поетеса

Л. Костенко, “пристрасть – натхнення тіла, кохання – натхнення душі” [97, с. 317]. Для натхнення тіла, як і для натхнення душі, потрібно виходити за межі буденного. Саме тому закоханість і пристрасть часто підіймають людей над буденністю. В іншому випадку буденне буття “не може витримати температури пристрасті і вона... охолоджується і перетворюється у звичку” [176, с. 33]. Пристрасть як рух, хвилювання душі за Р. Декартом [12], воліє здійматися вгору, до возз’єднання з духом, однак, це руйнує звичний гомеостаз буденності, порушує його відчуття спокою і простої очевидності у будь-яких питаннях щодо дійсності, суперечить усталеній традиції, а значить, і безпеці. Пристрасть рано чи пізно стає звичкою, обов’язком, усталеною потребою. Звичка, на погляд Н. Хамітова, це “спроба уникнути трагізмів, пов’язаних із пристрастю та насолодою, спроба знайти пристрасть і насолоду, залишаючись у буденності” [176, с. 33].

Щоб краще усвідомити екзистенціальну самотність, яка не дає цілісно розгорнутися любові у буденному бутті, слід поміркувати над різницею між переживаннями *нудьги і туги*. У річищі метаантропології нудьга притаманна буденному буттю як “переживання пересічного та безособистісного існування, переживання відсутності повноти життя, відсутності його сенсу”, що породжує бажання знайти ілюзію виходу з неї, заповнити її чимось [180, с. 236]. Людина буденного буття не відчуває самотність, адже не звернена до свого внутрішнього світу, вона шукає повноти життя лише ззовні, у розвагах і володінні чимось. Це “поверхова екстраверсія”, яка насправді замикає суто на зовнішньому, або практичному спілкуванні, де внутрішнє, духовно-душевне спілкування здається зарозумілим і непотрібним.

У буденному бутті цінність сім’ї виражається не тільки у клопотанні про спільний статок, але і у піклуванні про дітей, вносячи у взаємовідносини душевну теплоту і радість, що на певний час дуже об’єднує: “діти скріплюють

взаємовідносини чоловіка і жінки у буденності” [176, с. 34]. Цінність сім’ї є однаково важливою у буденному, граничному і в метаграничному бутті людини, однак саме у буденному бутті сім’я часто виступає надцінністю, підіймаючись над цінностями самореалізації, свободи і любові. Саме це часом перетворює цінність сім’ї на культ сім’ї: людина повинна жертвувати своєю особистістю заради своєї ролі у сім’ї, навіть якщо ця жертва сприймається як щось насильне, жити за “вказівкою старших”, а суспільні або родові устої створюють заборони, табу, певні обов’язки, яким людина не має право перечити, навіть якщо в неї на те є поважні причини. Але варто усвідомити, що жертвність, яка не заперечує, а стверджує особистісне начало, заглядає у світ Іншого і впускає його у свій, яка сповнена піднесених почуттів, протиставляється безособовій, вимушеній жертвності у буденності. Філософ В. Малахов зазначав: “Завжди приємно і втішно прийняти вільний дарунок, добровільну жертву того, хто любить; а проте, не можна жити сімейним життям з людиною, котра, як ми відчуваємо, жертвує собою. І неможливо бути добрим сім’янином, переживаючи своє буття у сім’ї як жертву” [119, с. 264]. Якщо жертвність у буденності може посилювати егоїзм і байдужість членів сім’ї, заради яких здійснюється така самопожертва, то жертвність із радості зберігає в собі світло особистості, стверджене, вільне “Я”, відкрите до щирої взаємовіддачі.

У буденному бутті немає тієї внутрішньої напруги, що б спрямовувала людину до вибудовування стосунків на рівні “Я-Ти”, що є неодмінною рисою зрілої любові. В буденності людина прагне до чогось сталого, такого, що б не вимагало постійної напруги. Вивчаючи діалогічні та персоналістичні ідеї М. Бубера, український дослідник Т. Лютий приходить до висновку, що “людина не здатна простою силою волі чи настирливістю зродити стосунки «Я – Ти». Їй доводиться безперестанку прагнути знову й знову вишукувати близькість та

довірливість із кожним Ти й таким чином надавати світові й собі сенсу” [115].

Отже, буденність – це прагнення до такої заспокоєності, яка не потребує особистісного вираження, напруження, самозміни, щоденних зусиль задля діалогу “Я і Ти”, розуміння і порозуміння, можливості побачити і почути, і саме така заспокоєність пов’язана з модусом буття “мати, володіти”, а не “бути, набувати, ставати”.

Об’єктивація у сімейних взаєминах добре відображена у “Кайдашевій сім’ї” І. Нечуй-Левицького. Маруся Кайдашиха та Омелько Кайдаш ведуть спільне господарство, ростуть синів, однак, поміж заклопотаними буднями помітна явна відчуженість у сім’ї. Кайдашиха знаходить втіху у зверхньому користуванні працею невістки, внутрішньо самотній Кайдаш, зломлений колись трагічною долею і не відігрітий душевністю у подружньому житті та оновленому родинному колі, врешті-решт, спивається у шинку. Кожен починає бачити у одне одному не тільки “чужого”, але і “лихого”, бажаючи нашкодити, використати, забрати щось у іншої людини. Так *байдужість* буденного буття перетворюється на *сварливість*. Надією на примирення виступає всохла груша, яка метафорично відображає безплідність відносин у модусі *володарювання і об’єктивації* домінанти буденного в житті людини.

Таким чином, у буденному бутті людини зароджується закоханість і пристрасть, цінність створення сім’ї для фізичної, соціальної безпеки та продовження роду, з’являється вперше “я тебе люблю” – де ще немає пізнання та ствердження особистості Іншого, однак, існує стійка емоційна прив’язаність, симпатія і прихильність. Вибір любові часто регламентований сімейними канонами, звичністю сприйняття образу батька або матері – партнер обирається за схожістю, як, наприклад Карпо Кайдаш із “Кайдашевої сім’ї” І. Нечуй-Левицького обирає схожу на матір “кусливу” Мотрю, що спричиняє конфлікт схожих за темпераментом персонажів. На противагу Іван Палійчук із повісті

“Тіні забутих предків” М. Коцюбинського, який ще змалку протистоїть буденності, закохується у таку само як і він мрійливу Марічку, а схожа за характером на його матір Палагна викликає у нього байдужість.

Закоханість і пристрасть у сімейно-побутовій площині буденного буття досить швидко згасають, переходячи у хрест шлюбних зобов’язань у надії відновити себе у задоволенні від спільних матеріальних надбань, піклуванні про дітей та усталеній клопотливості щодо одне одного. Однак, без можливості піднятися над безособовістю буденності, піклування переходить у звичку, на ниві якої можуть виникнути *сварливість або байдужість*. Тому у сімейно-побутових драмах письменники часто змальовують *кумедність сімейного життя у буденності* та трагічні колізії тих людей, які намагаються сам-на-сам їй протистояти. Те ж саме можна сказати про гумористичні шоу, де сміх глядачів викликають саме ті ситуації, де проявлені найбільш акцентуйовані риси спілкування і взаємодії сімейних пар у буденному бутті.

Врешті-решт, приходимо до висновку, що при домінанті буденного буття любов не може бути розкрита і проявлена у всій своїй повноті, адже ще не являється найвищим сенсом в житті людини, навіть якщо це декларується. В координатах метаантропології ми можемо стверджувати, що любов в буденності не має того екзистенціального відтінку, який вона отримує в граничному й метаграничному бутті людини – в силу нерозвинутості особистості в буденному вимірі.

Закоханість, хоч і підіймає людину над буденністю, проте, часто лякає своєю ірраціональністю, виходом за межі, які можуть бути небезпечними, тому стихає, витісняється, набуваючи більш «практичного» і раціонального змісту. В буденному бутті людина не шукає справжньої любові, але тяжіє до звичного і належного, видділяючи таким чином “своє” від “чужого”.

Тому в буденності “любов” стає чимось стихійним, або тим, що може бути викликаним суто зовнішніми чинниками – лише певним видом зовнішності, спадковими рисами, приналежністю до певного роду, матеріальним становищем тощо – саме воля до самозбереження і продовження роду буде визначати “об’єкт любові”, тим самим породжуючи об’єктивацію у *відносинах*, що означає сліпоту щодо особистісного потенціалу своєї «половинки» і близьких, які *споріднені з нею (родичі)*, або *породжені разом із нею (діти)*.

Критерієм справжності любові завжди є вихід за межі буденності, звернення до особистісного в людині. При цьому позитивною рисою осмислення й переживання людиною любові в буденності є прийняття сім’ї як принципової цінності, що має сенс і для граничного й метаграничного вимірів буття людини.

2.2. Феномен любові у граничному вимірі людського буття

Персоналістичний підхід покладений в основу метаантропології як вчення про екзистенціально-особистісні виміри людського буття. Провідним аспектом тут виступає *воля* як така здатність людини, що підіймає її над інстинктами, соціально детермінує, надає здатності діяти, відноситись і вчиняти згідно ціннісної картини світу.

У річищі метаантропологічного підходу граничне буття людини зумовлене, з одного боку, волею до пізнання та творчості, волею до справедливості, та волею до влади – з іншої [180]. Граничному буттю людини притаманний особистісний світогляд – людина осмислює навколишню дійсність і, як висловився А. Шопенгауер, “разом з першими проблисками роздумів, зароджується... здивування” [44], людина дивиться на цей світ і запитує, оволодіваючи критичним і самостійним мисленням, вона здатна творчо

вирішувати поставлені перед собою задачі, синтезувати різні точки зору, формуючи власну позицію і погляд на світ, що може мати як конструктивний, так і деструктивний (антигуманний) зміст. Граничне буття являє собою екзистенціальне буття – як свідомо обране буття, на відміну від граничної ситуації, яку описує К. Ясперс, що утворена зовнішніми чинниками. Саме в контексті граничного буття ми і будемо усвідомлювати любов разом з тими внутрішніми суперечностями, які в ньому панують – суперечності любові-пристрасті і любові-дружби [180], суперечності любові і закоханості, внутрішньої самотності і успіху, відчуття гострої потреби у Іншому і прагнення до абсолютної самодостатності, а також – суперечності цінностей влади і свободи.

У граничному бутті людини буденний світогляд трансформується до *особистісного*, у якому людина “усвідомлює і долає стереотипи середовища, а тому стає недоступною для маніпуляцій” [189, с. 196]. Особистісний світогляд “виступає основою творення нових цілей, ідеалів, цінностей” [189, с. 197], однак, являє собою лише ступінь до філософського світогляду, в якому ідеї і погляди гармонійно поєднані у цілісність або прагнуть до такого поєднання, що долає високий ступінь невротизму людини граничного буття через внутрішні конфлікти, які у ньому постійно виникають. Граничне буття висуває *проблему співіснування внутрішньої самотності та любові-як-закоханості*, але ще не вирішує її, через що виникають самоцінність влади, що егоїстично замикає на собі та самоцінність свободи або любові, що протистоять або входять у суперечність одне з одним.

Чим граничне буття відрізняється від граничної, кризової ситуації? По-перше, прояснимо для себе розуміння останньої за К. Ясперсом, який вперше ввів даний термін. Автор визначав провідну роль граничної ситуації у актуалізації істинного себе, усвідомленні прихованих, більш глибинних

переживань. К. Ясперс відмічає: “На граничні ситуації ми реагуємо або їх приховуванням, або, якщо ми їх дійсно осягаємо, розпачем і подальшим визволенням від нього: ми стаємо самими собою в процесі того, як змінюється наше усвідомлення буття” [25]. Проте, гранична ситуація скоріше викликана несподіваними для людини умовами і обставинами, що спричиняє саме ситуаційний, тимчасовий характер впливу на стан людини, її сенси та цілі в житті.

Водночас розуміння граничного у К. Ясперса важливе для усвідомлення екзистенціального в бутті людини: “Те, що перед лицем смерті являється суттєвим, те входить в екзистенцію” [25]. Узагальнюючи розуміння концепту граничної ситуації К. Ясперса, український дослідник А. Мельніков приходить до висновку, що “...в цих ситуаціях людина позбавляється будь-якої опори, яка підтримувала її раніше. Вона більше не може відчувати наявне існування як міцне і стійке, а також відкриває, що в світі немає ніякої завершеності” [125]. Отже, гранична ситуація породжує в людині неспокій і тривогу, і разом з тим дає можливість по-новому усвідомити себе і навколишню дійсність: “людині відкриваються найбільш глибокі форми переживання реальності, що додають їй максимальну смислову наповненість...” [125]. Гранична ситуація – явище, протилежне буденності, адже викликає саморефлексію, звернення до себе, свого життя і буття.

У співставленні з буденним виміром буття, Н. Хамітов розглядає граничну ситуацію та екзистенціально близьке до неї граничне буття наступним чином: “Якщо гранична ситуація здебільшого постає результатом зовнішніх по відношенню до людини обставин, то граничне буття є наслідком усвідомленого та вільного виходу в поза-буденні стани. В цих станах граничність втрачає свій випадково-ситуативний характер і сама набуває ознаки специфічного буття” [180]. Таким чином, граничне буття можна осягнути як таке буття, де людина на

постійній основі переживає екзистенціальні стани, створює власні сенси, світогляд, стає особистістю через усвідомлений вибір, і головним чином – через *актуалізацію волі*, що висуває людину *за межі родового буття*. У контексті метаантропології воля до пізнання та творчості, воля до справедливості, воля до влади – виштовхують людину та наступний щабель буття, більш складний і незавершений [180]. Людина усвідомлює себе особистістю, стає багатогранною і неповторною у своїх світовідчуттях і смислових роздумах, однак, це обтяжує її і більшою кількістю внутрішніх протиріч: “Граничне буття як усвідомлено-трагічне напруження людського звільняє від буденності, але не від страждання” [185, с. 258].

Важливо осмислити любов також через феномен самотності, яка є її протиставленням у Е. Фромма разом з поняттям відчуженості. Досліджуючи феномен самотності, Н. Хамітов осмислює проблему *граничного буття як перехідного* між буденним і метакраничним, в якому людина повинна знайти власний вихід із самотності, а отже, *знайти свій шлях до любові*.

У граничному бутті людина виокремлюється від родового буття, вона відчуває потяг до сфери культури, науки, мистецтва, політики, де провідну роль грає особистість, тобто *автор* або *діяч*. Специфічним екзистенціальним переживанням граничного буття є *переживання туги*, що протиставляється *нудьзі*, притаманній в більшій мірі саме буденності: “Туга є оголенням самотності, яка у таємному вигляді існує у буденності в стані нудьги” [185, с. 265]. Тугу як екзистенціальне переживання можна охарактеризувати як одночасне почуття екзистенціального холоду самотності і світлої надії на звільнення від неї: “Гранична туга – це туга за мета-граничним” [185, с. 265]. Таким чином, у переживанні туги людина підсвідомо прагне більш глибокої взаємодії і комунікації з особистістю Іншого, і це прагнення може актуалізувати такий розвиток людини, в якому вона творчо зростає, долає саму себе і ті моделі

маніпуляції і нарцисизму, що залишають її замкненою у граничному бутті [180]. Однак, у граничному, як і у буденному бутті людини, ще *немає волі до любові*, адже немає усвідомлення значення і цінності тих духовних і душевних зусиль, які перетворюють буття закоханих у любов. Тому специфічним переживанням любові у граничному бутті виступає *закоханість*, яка часто буває досить егоцентричною, але інколи – доволі піднесеною: людина плекає свій ідеальний образ коханого і відчайдушно очікує, і, навіть, вимагає – взаємності.

І. Франко ці переживання передає у вірші:

Ні, не тебе я так люблю,
 Люблю я власну мрію!
 За неї смерть собі зроблю,
 Від неї одурію.

Важливу роль закоханості ми детальніше розглянемо після окреслення рис *егоцентричності, усамотненості та замкнутості-у-собі*, що притаманні людині граничного буття.

Егоцентризм людини граничного буття ґрунтується на заглибленні у себе і може мати позитивний характер, на відміну від егоїзму та нарцисизму, які також яскраво проявляються саме у граничному бутті [180].

Усвідомлення самотності, з одного боку, є таким ключовим аспектом граничного буття, що спрямовує людину до формування власної культури *самотності-як-усамотнення*, що має провідний сенс у конструктивній і плідній самореалізації, пізнанні себе, самозміні і самоствердженні, врешті-решт, переживанні справжньої *любові до себе*. Саме тому важливе значення граничного буття для людини полягає в осягненні любові до себе, що є *запорукою актуалізації волі до любові у метаграничному бутті*. Важливо наголосити на такій формі любові до себе, як творення свого ідеального образу [104], що включає, перш за все, морально-творче, особистісне

самовдосконалення. Тобто, любити і приймати себе просто таким, як є – мало для справжньої любові до себе, адже намір вдосконалюватися, долати свої вади, набувати внутрішньої цілісності, зрілості і мудрості несе в собі більш достеменні критерії любові до себе, що підтверджує віру в себе.

З іншого боку, самотність може бути пов'язана з *жалістю до себе*, що веде людину до *самотності як замкненості-у-собі*. Така замкненість часто зумовлена проявами нарцисизму та маніпуляції: “Нарцисизм як сліпа спрямованість на себе породжує відношення до інших людей як об'єктів маніпуляції. Нарцисична людина є абсолютно замкнено-самотньою вже тому, що вважає суб'єктом, особистістю лише себе; тому вона оточена об'єктним світом, з яким не може людяно розмовляти і якому не здатна співчувати” [185, с. 151]. З іншого боку, жалість до себе призводить до ролі постійної жертви по відношенню до інших, до обставин і до життя в цілому, що характеризується пасивністю, безвідповідальністю, самоприниженням, внаслідок чого людина сама сприймає себе як об'єкт, що не здатний до волевиявлення та не спроможний бачити і створювати можливості.

О. Романова, досліджуючи проблему вибору любові, вбачає як позитивні сторони особистісного прояву у граничному бутті, в яких людина незалежна по відношенню до родових канонів, соціальних стереотипів тощо, так і можливість розвитку комплексу “хворобливої самодостатності” у такої особистості. Авторка зазначає: “Часто трапляється, що людина граничного буття обирає самотність і перебування в стані егоїстичної насолоди від творчої реалізації без намагання наблизитися до вибору любові та здійснити перехід у метаграничне буття” [146]. Таким чином, постає питання *цілісної любові до себе* – коли ми віримо не тільки у свій творчий, інтелектуальний, моральний потенціал, але ми віримо також у любов – зокрема, в те, що кожна людина має свою духовно-душевну – екзистенціально андрогінну – половинку-цілісність, найбільш

гармонійного і резонуючого з її особистістю партнера, якого вона неодмінно зустрине, а також віра у можливість продовжувати, розвивати любов у співтворчості.

Чудовою ілюстрацією проходження шляху від усамотнення до любові є роман Дж. Остін “Гордість та упередження”, в якому один з героїв – містер Фіцувільям Дарсі – впливовий, егоцентричний, але при цьому розумний і проникливий, надто принциповий й закритий від безособових знайомств чоловік, екзистенціально постає перед нами як людина граничного буття, насамперед, людина туги, що часто свідомо обирає усамотнення. З одного боку, він абсолютно байдужий до поверхових розмов, критично оцінює інших з моральної точки зору, плекаючи ідеали шляхетності і доброчесності. Однак, будучи аристократом за походженням, тримаючись надто гордо, він виглядає та поводить себе на перше враження зухвало, чим відштовхує від себе головну героїню роману, розумну та шляхетну дівчину з небагатої дворянської сім’ї, міс Елізабет Беннет. Одна лише закоханість у молоду дівчину ще не змінює його внутрішньої замкнутості і емоційної сухості, він досить критично оцінює її родичів і інколи вагається в тому, чи вона для нього “гарна партія”, що навіть підкреслює під час зізнання у коханні. Однак, стикнувшись з її супротивом до можливо скоєних некрасивих вчинків по відношенню до інших та до проявів нарцисизму у його зізнанні, а також з духовною силою її особистості, що готова обрати самотність, щоб тільки не зрадити себе, свої внутрішні принципи, він поступово долає власну гординю і змінюється. Таким чином, закоханість, яка далі у вчинках та відношеннях перейшла у любов, дала змогу містеру Дарсі вирватися із тенет власної упередженості, що була результатом стилю життя усамотненої людини туги вищого прошарку суспільства. Його привертає зовнішня і внутрішня краса, гострота розуму, моральна чистота міс Беннет, які він до сих пір не зустрічав в жодній жінці. Як зазначає С. Крилова, “краса

відносин – це обмін красивими вчинками, красиві вчинки в комунікації, більше того, в діалозі” [102, с. 352]. Долаючи самого себе, містер Дарсі трансцендує з граничного буття у метаграничне: його закоханість перейшла у любов, переборюючи егоїзм та замкненість-у-собі. Таку саму трансформацію проходить і Елізабет Беннет, долаючи власну упередженість щодо шляхетності нашого героя. Тепер вони бачать особистість одне одного ширше, ясніше і глибше.

Таким чином, закоханість як у буденному, так і у граничному бутті, являється лише *надією на любов*. Без волі до любові герої роману не намагались би по-справжньому відкритися і зрозуміти одне одного, а також пробачити себе та Іншого, здійснити вчинки заради любові.

Лаконічно натякає на стихійний характер закоханості, що “залишена сама собі” [175, с. 48], Е. Фромм: “любов – це діяльність, а не пасивний вплив” [175, с. 48]. Закоханість у граничному бутті часто виступає як відчуття залежності, в якій серце однієї людини знаходиться у полоні іншої. Закохатися може кожний – як людина зі шляхетними якостями, так і з аморальними. Те ж саме стосується і до об’єкту закоханості. Людина граничного буття надто довго дивиться вглиб себе, і через це часто наділяє своїми рисами Іншого, інколи не помічаючи, що поряд з нею людина буденного буття, людина нудьги, яка не може її по-справжньому зрозуміти і взаємно полюбити. Засліпленість такою ілюзією кохання викликає жалість до себе людини граничного буття, породжує невротичні стани, деактуалізує віру у любов.

Н. Хамітов розглядає закоханість як тимчасове послаблення почуття туги у граничному бутті, але ще не звільнення від туги як такої: “Закоханість – це усвідомлений потяг позбавитися від туги, але туга завжди присутня у закоханості. Бо закоханість не є любов і завжди носить часовий та перехідний характер. У закоханості, яка підіймає людину понад обрієм буденності, завжди

живе почуття її кінцевості” [185, с. 269]. Тут для нас важливо відмітити *перехідний характер закоханості* – вона може перейти як у дійсну любов, так і у *садо-мазохістичний симбіоз*. Однак, саме закоханість здатна підіймати людину над буттям, в якому вона до цього була укорінена, розкривати онтологічні вікна перед нею, давати надію.

Х. Ортега-і-Гассет у монографії “Етюди про любов” прирівнює закоханість до містичного та гіпнотичного стану, до “виходу за межі себе” [39]. Хоч закоханість у автора безпосередньо пов’язана з проявом зацікавленості, однак, являє собою надмірний її рівень [39]. Людина майже гіпнотично накладає на образ Іншого свій еротичний ідеал і тим самим входить у благоговійний стан закоханості. Х. Ортега-і-Гассет акцентує на обмеженні вільної зацікавленості до оточуючого світу, яке відчуває людина під час пориву закоханості: “Ми опиняємося в замкненому просторі, абсолютно ізольовані від зовнішнього світу... Душа закоханого нагадує кімнату хворого, у яку не поступає свіже повітря” [39]. Таким чином, закоханість на певний час закриває інтерес людини до дійсності, замикаючи його на одній людині, що є протилежністю любові, у якій егоїзм люблячої пари розчиняється у відкритості пари оточуючим, навколишньому світу, переживанні єдності з ним і іншими людьми.

Людина граничного буття може маніпулювати почуттям закоханості, свідомо викликаючи її у Іншого зовнішніми чинниками – надмірному слідуванні шаблонам краси, солодкими, але неправдивими словами, свідомим справлянням враження задля досягнення власних цілей – що не є щирим спонуканням у цьому випадку, як може бути у коханні, але суто егоїстичним. У замкненому колі нарцисизму і маніпуляції людей граничного буття закоханість часто постає елементом гри, у якій одна людина бажає влади над почуттями іншої. Х. Ортега-і-Гассет це визначає наступним чином: “Наскільки точно

говорять у народі – “закружити голову”. І справді: голова поглинена, заворожена предметом любові! Переважна частина “любовних історій” зводиться до цієї елементарної маніпуляції зацікавленістю іншого” [39].

Однак, щоб досягнути переживання любові у граничному бутті, потрібно звернути увагу також на особливий романтизм закоханості, що є джерелом натхнення для людей, які мають домітанту волі до пізнання та творчості. Чуттєвий і пристрасний період закоханості між людьми в українській мові часто називають *коханням*, саме у граничному бутті воно найбільш оспівується, стає провідною темою віршів, романів, музичних і образотворчих творів тощо. В українській літературі кохання то ототожнюється, то протиставляється любові, однак, правда в тому, що воно є власне *почуттям у любові*. У коханні є залежність від зовнішніх обставин: кохання щасливе, якщо умови сприятливі; протистояти, будувати, взаємно змінюватись заради любові – кохання ще не може; воно як дитя щасливого випадку, можливої особистісної зустрічі, і інколи, навіть, спалаху співтворчості – але ще не знає, куди прямувати і як, чим жертвувати, що віддавати; воно просто є, воно зігріває, пливучи за течією, або трагічно закінчується...

Цікаво розмірковує про відмінність закоханості і кохання від любові український письменник В. Винниченко у романі “Сонячна машина”: “Кохання сліпе, дике, з поширеними ніздрями, скрюченими пальцями, накидається на все, що можна задовольнити. Кохати можна одночасно двох, трьох, п’ятьох, стільки, скільки вистачить сили тіла і вогню. Любити одночасно можна тільки одного. Врости можна тільки в одну душу, і тільки любов може пройняти всю істоту до кінця” [69, с. 28]. Будучи мінливою частиною любові, закоханість можна вважати зародженням, передумовою, але вона ще не є повнотою душевної та духовної близькості з коханою людиною і не є *усвідомленим спрямуванням до цього*.

Н. Хамітов, розмірковуючи про онтологічні виміри закоханості та любові, приходять до висновку: “Закоханість як почуття та буття існує в часі, любов розгортається у Вічності... любов – це переживання та буття, яке разом з особистістю виходить за будь-які межі... однак на шляху *любові як почуття та буття*, яке виходить за будь-які межі, стають дві реальності людського буття-на-межі – жах та відчай” [185, с. 270]. Таким чином, переживання *туги, жаху та відчаю як екзистенціальних рис самотності* особистості, яка стала усвідомленою саме у граничному бутті, є етапом *внутрішньої метаморфози* на шляху до любові. Закоханість виступає в певній мірі розрядкою в площині переживань граничного буття, але одночасно і *потенцією*, що може перейти в любов.

Таким чином, закоханість, зокрема, у такій особовій, романтизованій формі, як кохання – виступає, як зазначив Х. Ортега-і-Гассет, однією лише “фазою великого таїнства любові” та являється специфікою переживання любові саме у граничному бутті [39]. Розуміючи, що закоханість є необхідним щаблем, з якого починається наша зосередженість, зацікавленість Іншим, Х. Ортега-і-Гассет зазначає: “Любов завжди проходить через шалений етап “закоханості”; в той самий час часто-густо зустрічається “закоханість”, за якою не слідує справжня любов. Не будемо, стало бути, приймати частину за ціле... по мірі того, як наші почуття переймаються духовністю, вони втрачають шаленість і автоматизм притиску” [39]. Відтак, закоханість є певною сходинкою до переживання і буття любові – в її повноті і цілісності; любов надто багатогранна, щоб отожднювати її з закоханістю.

Якщо буденне буття значною мірою пов’язане з родовим, сімейним, в цілому – душевним буттям, то граничне – з буттям духовним. Аналізуючи “Конттури духовності” С. Кримського, дослідник В. Табачковський приходять до висновку, що “духовність постає як спосіб "самовибудовування" людської

особистості” [158, с. 210], а також “конститується у вигляді покликання свого носія, позаяк пов'язана з вибором своєї власної подоби, своєї долі й ролі, зрештою із зустріччю кожного із самим собою” [158, с. 210]. Дослідниця С. Репетій робить висновок, що “духовний розвиток можливий у тому випадку, коли індивід досяг стану особистості” [142, с. 46], адже духовність “спрямовує особистість до самопізнання, творчості, гуманістичної поведінки, оволодіння духовними цінностями, сприяє піднесеності внутрішнього світу людини” [142, с. 46]. У цьому значущий сенс перебування людини у граничному бутті – *стати достойною любові*, знайти і зрозуміти себе істинного, побудувати таку систему цінностей, яка б глибинно відображала внутрішню суть, досягти душевної і духовної зрілості. Жінка осягає зрілі архетипи своєї фемінності, чоловік – маскулінності, підіймаючись над тими гендерними стереотипами, які заважають у одне одному бачити особистість. Духовно-творчий розвиток допомагає такому самовдосконаленню і внутрішньому очищенню, що звільняє від травм і психологічних комплексів, які до цього моменту схиляли людину до об'єктивації Іншого або прийняття позиції об'єкту щодо суб'єкту Іншого.

Знову повертаючись до головних героїв роману Дж. Остін “Гордість та упередження” містера Дарсі та міс Елізабет, необхідно відмітити високе прагнення до втілення духовного ідеалу у житті кожного. У контексті кризових життєвих ситуацій, випробувань та спокус, складності прийняття доленосного вибору, кожен герой викарбовує свої особистісні риси і демонструє достойність любові. Абсолютно протилежною у романі виступає пара містера Уікхема і міс Лідії Беннет, молодшої сестри міс Елізабет, шлюб яких започаткувався на підґрунті безвідповідальності, безпринципності і меркантильності чоловіка та нерозумності, легковажності і безсоромності жінки, абсолютно розважливих і відсторонених від духовних ідеалів. Вони показані як інфантильні особи, які живуть за рахунок інших, і не викликають симпатій у читача. Більш

відповідальним, але не менш трагічним для міс Елізабет являється шлюб її дорогої подруги Шарлоти, яка виходить заміж через соціальне і фінансове становище за недалекого і малоприємного містера Колінза, який все життя служить “підпанком” до своєї багатой та статної патронеси місис Кетрін де Бьор. Головна героїня вірить в любов і твердо відстоює свої принципи попри великий ризик залишитися самотньою і не здатною себе забезпечити; вона може випадково симпатизувати, але не дає собі нестямно закохатися у людину недостойну і далеку від ідеалів розумності, великодушності і шляхетності.

Коли людина граничного буття відвертається від духовного розвитку через домінування волі до влади над волею до пізнання та творчості, вона стає в більшій мірі раціонально-інтелектуальною, поступово втрачаючи гуманістичні риси. У річищі гуманістичного психоаналізу Е. Фромма можна зазначити, що людина все більше віддаляється від модусу “бути”, і все, що її оточує – не лише предмети, але й інші люди – входять до модусу “володіти”, що, врешті-решт, набуває пануючого змісту в її житті. Н. Хамітов, досліджучи самотність людини граничного буття, констатує: “Людина достатньо послідовно рухається від маніпулювання речами та тваринами до маніпулювання людьми. На цьому шляху вона хоче втратити самотність-тугу. Однак вона лише втрачає себе, а туга стає безмежною. Такою самою безкрайньою стає самотність” [185, с. 277].

Важливою проблемою граничного буття є *ототожнення любові з закоханістю*, через що любов постає для низки людей меншою цінністю, ніж влада, могутність, і навіть творчість, пізнання і свобода. Любов пов’язується з залежністю, слабким станом, в якому важко зосередитись на власних цілях і інтересах, що перешкоджає успішності, соціальному домінуванню. Любов-як-закоханість може поставати як розвага, як новизна, яка інколи пробуджує якісь потаємні сили, прагнення, жадання, пристрасне та екстатично-тілесне задоволення, але раціонально-практичний погляд людини може, врешті-решт,

переважити, через що людина залишається незмінною у тому світогляді, який раніше був сформований. В найменш шляхетній формі любов ототожнюється з сексуальним потягом із подальшим бажанням досягти влади над партнером, маніпулюючи зовнішністю, поведінкою і т.д.

Інший сценарій людини граничного буття – беззаперечне домінування цінності любові як почуття до Іншого без осягнення любові до себе, яка також несправедливо ототожнюється лише із закоханістю, а остання – із самозакоханістю. Така людина хоче бути відданою рабою свого кохання, розчинитися у його безмежному екстазі, жертвовно придушуючи свій духовний стрижень, прагнення до внутрішньої свободи як творчої самозміни і самооновлення. Так само вона боїться свободи Іншого, що часто означає “мене покинуть”. Це схоже на надмірний альтруїзм і хворобливу жертвність, яка не діє від радості зростання, але від нестямного потягу віддати всю себе заради “любові” через *страх самотності*. Така людина забуває про любов до себе і втрачає здатність по-справжньому бачити Іншого, свобода Іншого також знецінюється, адже вона заважає “суцільному єднанню”. Людина хоче любити, але не турбується, щоб *викликати повагу і особистісний інтерес до себе*.

Звідси витікає, що волю до любові актуалізує усвідомлений акт конструктивної любові до самого себе: “Любов до себе дає можливість кожній людині пережити, що окрім тілесності вона має ще духовне та душевне начала, які у їх поєднанні і складають особистість” [102, с. 60]. На мою думку, Е. Фромм закладає любов до себе в основу до принципу “буття”, що є протилежним до “володарювання”, яка проявляється у внутрішній активності людини: “Бути активним – означає дати проявитися всім здібностям, таланту, всьому багатству людських обдарувань, якими, хоча й різною мірою, наділено кожну людину. Це означає оновлюватися, зростати, виливати свої почуття,

любити, виходити за рамки свого ізольованого «Я», цікавитися чимось, пристрасно прагнути чогось, щось віддавати” [174, с. 100].

Якщо у буденному бутті любов ототожнюється з сімейними відносинами, сімейним обов’язком та з сім’єю в цілому, то у граничному бутті зростає зацікавленість до особистісно-індивідуального, тому любов ототожнюється з шаленою пристрасстю до певної людини, сталою закоханістю, про що людина може мріяти або сподіватися все життя, з чимось недосяжним або нероздільним, тому бажаним і трагічним одночасно. На відміну від людини буденного буття, людина граничного буття більш трагічно переживає закоханість – *адже переживає її усією своєю особистістю* – і саме це викликає дихотомічні коливання від шаленої ейфорії до саморуйнування. *Особистісний характер закоханості* проявляється в тому, що людина настільки глибоко ототожнює її з любов’ю, що трагізму майже не оминати. Палкими стражданнями І. Франко звертається у своїй поезії до жінки, що заволоділа його серце без шансу на взаємність - Целіни Зигмунтовської:

За що, красавице, я так тебе люблю,

Що серце треплється в грудях несамовито,

Коли проходиш ти повз мене гордовито?

За що я тужу так, і мучусь, і терплю?

З іншого боку любов, що ототожнюється з закоханістю та разом з тим із емоційною залежністю, у людини граничного буття викликає бажання відсторонитися, обрати шлях одинака, як головний герой роману Г. Гессе “Степовий вовк” [21]. У граничному бутті людині здається, що в “любові” вона втрачає свою свободу, що у “любові” вона підкорена Іншому, як людина буденного буття підкорена своїм базовим необхідностям та суспільній думці. Людина граничного буття призирає будь-яке підкорення, будь-яку фальш, ілюзорність і тим самим бунтує навіть проти еротичної любові. Любов до своєї

свободи, до справедливості, любов до Бога, любов до свого професійного покликання, любов до Батьківщини можуть виступати для людини граничного буття більш “шляхетним” видом любові – але без досвіду переживання справжньої любові до конкретної людини разом із знеціненням її важливості, людина може набувати рис фанатизму, нарцисизму та інших неконструктивних форм “-изму” у даних видах любові, і в деяких випадках набувати самодеструкції.

Таким чином, людина граничного буття шукає свободи – у пізнанні, у самопізнанні, у творчості – вона хоче стверджувати власну особистість попри все, так само як і власний світогляд. Патріархальне суспільство задає риси переважно чоловічої суб’єктності при недостатній суб’єктності жінки, що ще більше посилює небажання дивитися в сторону Іншого як особистості, до якої спрямовуються *зусилля в мистецтві любові*. Саме в граничному бутті людина ставить перед собою питання: що може бути більш цінним за свободу? В координатах методології метаантропології маємо вирішення проблеми у осягненні *свободи як такої, що звільнена від пут самодостатності*: “Свобода передбачає здатність не лише бути собою, а й бути з Іншим” [180, с.160]. Автор наголошує на толератності, що відкриває для себе внутрішній світ Іншого у любові: “Свобода перестає бути свободою відокремлення Чужого та від Чужого, вона стає свободою прийняття-розуміння Чужого, свободою синтезування з ним” [180, с. 159]. Людина граничного буття повинна пізнати істинного себе, щоб по-справжньому пізнати Іншого. Але, не менш того, зрозуміти справжній сенс своєї свободи через пізнання любові до себе: “Здатність долати репресивність і саморепресивність у власному життєвому просторі означає любов до себе, без якої неможливе органічне становлення вільної особистості, яка здатна любити іншу особистість і цінувати її свободу” [180, с. 161].

Значимість переживання людиною граничного буття полягає в тому, щоб стати цілісною, гармонійною особистістю – для того, щоб по-спражньому, глибинно з'єднатися з Іншим – у цінностях, світогляді, у спів-творчості, а також духовно і гуманістично досягти такої зрілості, що робить тебе достойною любові.

Самотність людини граничного буття передбачає не лише тугу, жах і відчай, але й світлі переживання *віри* та *надії*. Звернемося до філософсько-антропологічного словнику “Людина і культура”: “Надія – це стрижень, що пронизує всі ситуації граничного буття. Вона допомагає зберегти цілісність особистості в тузі, оживляє у відчаї і проясняє в гніві” [189, с. 159]. *Закоханість може виступати надією на любов*, підіймаючи внутрішні сили людини і спрямовуючи її на конструктивні дії. Ключовою для людини граничного буття є екзистенціал віри – саме вона найглибшим чином пов’язана з тим, як саме людина вибудовує свій шлях до любові. Влучно висловився про це В. Шинкарук: “Для осяяння і прозріння вічності любов має животворитися вірою. Щоб вірити в щось, потрібно, щоб воно стало предметом любові. Без любові немає предмета для надії” [198]. Людина граничного буття осягає самого себе, будує власний світогляд і осмислює свою віру для того, щоб підійматися до буття любові.

Отже, саме у граничному бутті народжується особистість, що протистоїть буденності і її байдужості до Іншого, її підкореності обставинам і надто обмежувачим родовим канонам, суспільним стереотипам. Випробування граничного буття в тому, щоб досягнути його як перехідний етап, протягом якого людина може навчитися цілісно любити себе – вірити у себе і вірити в можливість любові у своєму житті, плекати в собі чесноти, спрямовувати свою самореалізацію на благо суспільства, долати в собі інфантильні, незрілі спонукання, ставати достойною любові. Любов у граничному бутті найбільшим

чином романтизується і одночасно найбільшим чином знецінюється, тому особливий виклик для людини граничного буття – долати такі екзистенціальні крайнощі, як невротичний страх самотності та комплекс відлюдника, відрізняючи самотність-як-замкненість від самотності-як-усамотнення, де останнє виступає зрілим відношенням до вибору партнера, бажанні поглибити свою особистість, усвідомити і гармонізувати світогляд, цінності.

У граничному бутті специфічним переживанням любові виступає закоханість, яка має більш особовий і глибокий характер, ніж у буденному бутті, тому часто викликає жалість до себе, саморуйнування, якщо має трагічне завершення. Закоханість маскує тугу у граничному бутті, але ще не звільняє від неї. Саме надія і віра як екзистенціал граничного буття допомагають людині вийти з деструктивних і саморепресивних станів внутрішньої самотності і трагічних колізій кохання.

Якщо розглядати любов як мистецтво, то закоханість схожа на натхнення: для того, щоб стати справжнім художником, потрібно і надихатися, і наповнюватися знаннями, вчитися майстерності, багато працювати. Так само і в любові – закоханість є лише вступним акордом, від якого подалі розгортається симфонія двох, ще далі – любов до світу, до всього людства, але вона потребує особистісних зусиль, внутрішньої напруги, наснаги так само, як в творчості. Таким чином, значення граничного буття для людини полягає не лише у тому, щоб усвідомити себе як особистість і пережити екзистенціальну самотність, але й у тому, щоб досягнути любов як цінність, що не протиставляється свободі, але поєднується з нею у таку гармонію, без якої людина не може бути щасливою; постійно самовдосконалюватися і зростати, долаючи жалість до себе у пізнанні і творчості, плекаючи віру в себе і в зустріч з тією самою людиною, з якою закоханість стане любов'ю.

2.3. Трансформація любові у метаграничному бутті людини

Ми вже дослідили, що граничне буття необхідне для розкриття унікального внутрішнього світу людини через усвідомлений поштовх до свободи – в тому числі, у свободі творення культури, творення вчинків у контексті історичних подій, а також творення себе і творення власного життя. Однак, у граничному бутті людина може більше уваги приділяти не тільки своєму внутрішньому світу, але своїй соціальній масці, статусу і таким чином реалізовувати владні амбіції, також проявляючись як індивідуальність. Особистісний світогляд, який розвивається в граничному бутті, завжди унікальний, самостійний, критичний, творчий [189, с. 31], але не завжди гуманістичний, толерантний, відкритий, цілісний і гармонійний, тому людина граничного буття може набувати не тільки конструктивної, але і деструктивної самозміни, реалізовувати свої цінності і ідеали не від серця, а від егоїстичних потреб, що відвертає людину від любові.

В координатах метаантропології людина здатна виходити з граничного буття в метаграничне [189, с. 143]. Метаграничне буття реалізується волею до любові і свободи в їх єдності, що зумовлює волю до співтворчості і волю до толерантності і визначає перехід від особистісного до філософського світогляду, що є “ступенем зрілості особистісного світогляду” [189, с. 197]. Це дозволяє розрізняти справжню *свободу і свавілля*, усвідомлення чого є важливим для переходу з граничного у метаграничне: “У метаантропології свобода усвідомлюється як екзистенціал метаграничного буття людини – така єдність духовності і душевності, що дозволяє любити і бути любимим. Саме це відрізняє свободу від свавілля, яке приводить особистість у стан внутрішньої самотності” [189, с. 199]. Тобто, навіть якщо людина вважає свободу найвищою цінністю, що проявляється у пізнанні, творчості, у можливості впливати на

інших і досягати справедливості – у відстороненні від цінності любові така свобода рано чи пізно буде вчиняти на власний розсуд без будь-яких обмежень і самообмежень – етичних, гуманістичних, моральних – і вносити деструктивні тенденції у суспільство або у життя Іншого та тим паче самого себе. Отже, метаантропологічний вимір є результатом єдності двох фундаментальних цінностей людського буття – любові і свободи.

Трансформація любові у метаграничному вимірі буття, як і трансформація свободи, пов'язана з усвідомленням необхідності їх гармонійної взаємодії – такої взаємодії, що б звільняла від самотності і логофрустрації, які породжують або саморуйнування, або гіперкомпенсації екзистенціальної спустошеності шляхом контролю, тиску та маніпуляції у взаємодії з Іншим.

Що характеризує метаграничне буття і чому воно важливе для досягнення любові? Сама назва концепту дозволяє зробити висновок, що особистість *підіймається “над” («мета»)*, здійснює *перехід* – “метаграничне буття є подолання замкненого характеру людського буття, який виражається у самодостатності владно-вольових актів та об’єктивації як творення артефактів культури” [180, с. 36]. Таким чином, метаграничне буття є таким виходом за межі безособовості буденного буття і особистісного егоцентризму граничного буття, в якому людина звільняється від патерну об’єктивації і стає глибинно відкритою до Іншого. Далі варто зазначити, що в метаграничному бутті трансформується і сама творчість як об’єктивація культурних артефактів – книг, картин, пісень тощо. Тобто, вона перестає бути самоціллю, чимось основним в бутті людини, поступово перетворюючись у “творчість як актуалізацію – само-творення і творення продуктивної комунікації” [180, с. 36]. Тим самим, виникає мистецтво взаємодії з Іншим.

Дослідниця проблеми вибору любові О. Романова підкреслює усвідомлену авторську позицію людини метаграничного буття щодо творення

повноти свого життя, в якому вона “здатна вийти до співтворчості з Іншим, здатна любити, а не випромінювати егоїстичні чи нарцисичні хвилі зачарування” [146].

Метаграничне буття характеризує прагнення до гармонії – але чим вона відрізняється від звичайної “гармонійної безтурботливості” простого, часом навіть примітивного відношення до життя? Якщо людина граничного буття восстає проти абстрактної злагодженості буденності, то людина метаграничного буття спрямовується до гармонії особистісного [185, с. 306]. Ми бачимо, що гармонія може виступати не просто яскравим гримом життя без напружень, а плодом постійних *особистісних зусиль*, що сприяє світоглядній зрілості через невтомну роботу духу у досягненні злагодженості внутрішніх прагнень і переконань.

Таким чином, у метаграничному бутті об’єктивація і маніпуляція переходить у *актуалізацію*, а творчість – у *творення* – тобто, відбувається *перехід з предметного у комунікативний, міжособистісний рівень* [185]. Цікаво відмітити різницю творчості і творення, де останнє асоціюється не з об’єктом, який ми створили, а з процесом, що означає “глибинне очищення й олюднення буття людини через його роз-речевлення, де-об’єктивацію” [185, с. 306]. Творення постає як “глибинна катарсизація людського буття” [185, с. 306], що можна назвати *екзистенціальним катарсисом* [185, с. 306]. Таким чином, творчість виходить на наступний щабель свого розвитку – у *творення комунікації з Іншим, зі світом і з собою як Іншим*.

Цікаво надалі розглянути таке поняття метаантропології як «екзистенціальний катарсис»: воно визначає стан, завдяки якому людина звільняється від екзистенціальних травм, внутрішніх протиріч, замкнутості і стає діалогічно відкритою, сповненою душевної наснаги і світлої надії. Н. Хамітов у праці “Самотність у людському бутті” пояснює: “Екзистенціальний

катарсис відбувається тоді, коли ми реалізуємо віру у власному зусиллі – зусиллі волі та натхнення... Лише внутрішньо-активна віра стає надією; по суті справи, надія – це віра, що почала реалізовуватися, увійшла у процес людського самотворення” [185, с. 307-308]. Тобто, екзистенціальний катарсис є внутрішнім очищенням від зневірення, безнадійності і відчаю, які час від часу захоплюють людину у буденному і граничному бутті. Саме прагнення до екзистенціального катарсису, рух до нього і є *рухом до буття метаграничного і утвердженням в цьому бутті*.

Передумовою волі до любові у метаграничному бутті вважається толерантність – феномен, який “основується на вірі в людину і надії на можливість плідної комунікації з Іншим” [185, с. 308]. Толерантність можна назвати “екзистенціальною передумовою до любові” [185, с. 308], тим самим пом’якшуючи тон відносин, звертаючи увагу на свободу Іншого. Важливе заключення для нас в тому, що екзистенціальний катарсис покликаний трансформувати творчі, пізнавальні та владні імпульси у прояви толерантності та любові [185, с. 309].

І справді, відстоюючи своє розуміння свободи або справедливості, людина граничного буття часто забуває про любов і толерантність, що робить її комунікативний зв’язок з Іншим надто різким і упередженим, інколи – мстиво-ненависницьким, що створює симбіотичний союз з Іншим або з аудиторією, групою людей, соціальною інституцією тощо. Тоді людина вибудовує ідеалізований, “бажаний” образ задля впливу на інших, але цей образ не дає бути собою. Воля до справедливості часто змішується з волею до влади, духовні та душевні риси витісняються інтелектуальністю та компетентністю як “впливовими рисами”, віра переходить у фанатичне постулювання, що стримує пошук екзистенціального катарсису і деактуалізує волю до толерантності і любові. Така реалізація волі до свободи стає свавільним монологом,

“ліцензованою” об’єктивацією, що часто викликає у інших справедливе обурення. Вдягаючи певну соціальну маску для маніпуляції і контролю, людина об’єктивує в першу чергу саму себе – це свого роду амуніція, яка щільно заслонує справжнє Я, робить людину її заручником.

Дослідниця Р. Кузьменко розуміє толерантність як намір побачити в Іншому особистість і поставитись до нього як до суб’єкта, що має свою свободу думки, вибору, і заслуговує доброзичливого ставлення і розуміння [112]. Авторка вбачає в толерантності шлях до “Ти” Іншого, можливість відкритися і пізнати одне одного, що дає змогу відбутися конструктивній співпраці і співтворчості, пошуку абсолютної істини, розумінню [112]. Важливо відмітити, що “саме в метаграничному бутті людини толерантність є показником творчих стосунків, творчого спілкування, творчої співпраці з Іншим як із співтворцем” [112]. Звідси виходить, що воля до толерантності як усвідомленого прагнення дотримуватися поваги до свободи Іншого є однією з визначальних ознак метаграничного буття і являє собою передумову творення стосунків у любові.

Воля до толерантності унеможливорює бажання володіти Іншим, впливати на Іншого задля свого зиску, але без волі до любові вона не спрямовує людину до єдності з Іншим. Саме тому варто зазначити важливим перехід від волі до толерантності – до *волі до любові* як шлях від поваги до свободи Іншого – до *прагнення єдності зі свободою Іншого*. Толерантність, не зігріта любов’ю, може набувати рис байдужого невтручання і відсторонення від консенсусу і єднання, самозміни в любові.

Отже, воля до любові і свободи, воля до толерантності і воля до співтворчості трансцендує, підіймає буття людини від буденного і граничного до метаграничного. Звідси можна стверджувати, що любов у своєму справжньому, відкритому обличчі з’являється саме у метаграничному бутті. Дослідниця Т. Кучера дивиться на любов як на фундаментальну основу буття:

“Істинний розгляд любові можливий лише у світлі найвищого сенсу людського спілкування. Тільки в такому масштабі може бути поясненою та обґрунтованою всепроникна сила любові, котру вже в давнину ототожнювали із загальною космічною силою, що є скрізь і всюди” [113]. Український поет-пісняр В. Крищенко метафорично відображає любов як берег, до якого, щоб дійти, потрібні іманентні зусилля обох її суб’єктів:

Берег любові в далекім тумані,
А допливеш, коли тільки удвох.
А допливеш, коли спільне бажання.
Берег любові та хвилі тривоги.

Хвилями тривоги художньо зображується замкненість граничного буття, його усвідомлена внутрішня самотність, туга і невизначеність, які переживає особистість. Як влучно зауважив Е. Фромм, “досвід відчуженості посилює тривогу – загалом це і є джерелом усіх хвилювань” [175, с. 30].

Отже, яким чином любов трансформується у метакраничному бутті, набуваючи просвітлених, достеменних рис?

Важливим аспектом трансформації можна назвати розречевлення, *деоб’єктивацію відносин* між людьми [189, с. 33]. Згідно вчення М. Бубера, відношення людини зі світом можна досягнути у двох вимірах – “Я-Воно” та “Я-Ти”: “Світ як досвід належить основному слову Я-Воно. Основне слово Я-Ти створює відносини” [11]. Дослідник Є. Андрос пояснює відмінності між двома вимірами М. Бубера, усвідомлюючи відношення “Я-Воно” як базовий тип взаємодії з матеріальним, предметним світом: “Це світ буденних людських турбот, світ техніки, підприємництва, користування, науково-технічних розробок, соціальних пошуків і експериментів, світ значною мірою зовнішніх для нас речей” [53, с. 227]. Описаний тип взаємодії з оточуючим світом є основою рольових процесів у людському житті, в такому випадку особистість

не існує повною мірою, а радше, функціонує. Однак, якщо людина проектує таку форму відносин до всього іншого, особливо – до екзистенціально значимого – близької людини, і навіть – національної ідеї, вона набуває нарцисично-егоїстичного характеру. Дослідник Є. Андрос закликає до діалогічної комунікації “Я-Ти”: “Саме у діалозі... відбувається актуалізація спів-буття людей, саме завдяки йому з'являється принципово важливий феномен повноцінного людського існування — зустріч, завдяки якій перетинаються людські долі й відбувається взаємопроникнення мікрокосмів людських світів” [53, с. 228]. Таким чином, необхідною внутрішньою еволюцією для можливості любові є перехід від “Я-Воно”, яке панує у буденному бутті у виключно родовій взаємодії – коли людина сприймається лише як носій певної ролі, значимої для продовження і підтримки сімейної системи або спільного цивілізаційного розвитку, так і у граничному бутті, де Інший часто сприймається як об’єкт володіння, до “Я-Ти”.

На противагу монологічності стосунків “Я-Воно”, що мають місце у буденному і граничному бутті людини, необхідним принципом метаграничного буття виступають суб’єкт-суб’єктні відносини, що в толерантній міжособистісній комунікації утворюють справжній діалог. В. Малахов справедливо відзначає: “Діалогічний суб’єкт «чує» не тільки себе, він уходить у послідовність мислення свого партнера по спілкуванню, зважає на його підстави, його внутрішню логіку й цим радикально відрізняється від суб’єкта монологічного, для якого існує лише одна логіка, один смисл, один «голос» — його власний” [121, с. 175].

Дослідниця Л. Ситниченко аналізує поняття “зустрічі”, яким М. Бубер характеризує процес взаємодії “Я-Ти”: “Коли Ти зустрічає Я, то і Я зустрічає Ти як якесь певне Ти. Саме у цій взаємопов’язаній зустрічі й полягає, за Бубером, життя. При цьому він звертається до слова зустріч тому, що воно є більш

вдалим, ніж просто «розмова між»; воно наголошує на духовному зв'язку двох істотно не пов'язаних між собою реальностей» [153, с. 170]. Зустріч можна досягнути як момент переживання духовно-душевного зв'язку двох особистостей, навіть якщо вона відбувається через мережі інтернету або при листуванні один з одним. Зустрітися – це дати проявитися “Я-Ти” зв'язку, пережити його, відчути його і з радістю усвідомити.

Отже, можна говорити про те, що є *передумовами любові* – а саме, про таке очищення комунікації та взаємодії з Іншим від об'єктивації, маніпуляції, безособовості і замкнутості, де можливий *діалог і зустріч* між Я і Ти. Зустріч є моментом усвідомлення, що між мною і Іншим є духовний і душевний *зв'язок, глибинне розуміння*. Це усвідомлення пробуджує внутрішні сили, що спрямовують до співтворчого піднесення в комунікації, співбуття. Інший пронизливим чином потрапляє у “зряче око люблячого серця”, “Сутність Я” споглядає у “Сутність Ти” [121]. Таким чином, діалог і зустріч – це завжди про особливий *взаємозв'язок* – саме в ньому, на мою думку, і лежить одна із таїн любові... щоденне мистецтво вдосконалення цього невидимого, сакрального, незбагненого раціональним мисленням взаємозв'язку одне з одним наближає нас до трансцендентності любові, що єднає з усім світом. Любов *трасцендує від почуття до буття* [185].

Любов неможлива без свободи. Діалог і зустріч можливі тоді, коли актуалізована воля до свободи та воля до толерантності, що разом з волею до любові і співтворчості зумовлюють метаграницне буття. Продовжуючи міркування М. Бубера про відмінність комунікації від діалога, дослідник М. Ковальчук зазначає, що діалог є результатом взаємодії двох взаємних свободних намірів відкритися, щоб зустрітися: “Ми маємо свободу в тому, щоб відмовитись відкриватись Іншому, таке ж можливе і навпаки. Та сам акт відкритості є проявом свободи двох, оскільки наше «Я» та Інший відкриваємося

один одному, таким чином даючи можливість проникнути один в одного...” [93]. Дослідницькі зусилля Левінаса в цьому питанні покликані звернути увагу на взаємодію “Я-Інший” як на відповідальність перед Іншим, на звернення до “обличчя Іншого”: “мене не стосується, як до мене ставиться інший, це його справа; для мене він є, передусім, тим, за кого я відповідаю” [32]. Таким чином, наше відношення до Іншого постає моральним імперативом, воно фактично “у наших руках”, у межах нашої власної відповідальності, на відміну від відношення Іншого до нас – і саме, з цього і починається етика, на думку філософа. В. Малахов підсумовує: “Діалогізм як філософський принцип спонукає до обмеження егоцентризму, утвердження відкритості в стосунках із зовнішнім світом, відповідальності щодо партнерів по спілкуванню” [120].

Саме у метаграничному бутті людині відкривається суб’єкт-суб’єктна взаємодія в повній мірі, ба більше, саме у метаграничному бутті вона *переходить у взаємодію Особистість-Особистість*. Концепції “Я-Ти”, “Я-Інший”, “Суб’єкт-Суб’єкт” набувають живих, динамічних, творчих рис – перед нами не просто суб’єкт дії, а *суб’єкт духовного та душевного акту*. Яким чином це відноситься до любові? Основоположник персоналізму Е. Муньє пов’язує основну суть особистісного буття з буттям любові: “Я люблю – значить, і існую” [38], однак, ми маємо припустити, що особистісне буття як вільне, творче, таке, що стверджує цінність людини, її суб’єктність, свободу і самореалізацію, народжується в справжній любові до себе, що відрізняє персоналізм від замкнених на собі крайніх форм індивідуалізму, егоїзму та нарцисизму. Іншими словами, цінність актуалізації особистісного в людині – у здатності любити. Якщо у граничному бутті людина може пережити акт любові до себе, акт свободи, самопізнання та самотворення, то в метаграничному бутті їй відкривається любов у її повноті – *свободі як співтворчості і співтворенні з Іншим* [185]. Співтворчість народжується із особистісної свободи кожного і

спрямовується толерантністю і любов'ю, що відрізняє її від співпраці, де особистісна проявленість не обов'язкова. У будь-якій співпраці може бути присутня співтворчість – потенційно, однак, без імпульсу любові, що спрямовує людей до співрозуміння, зустрічного консенсусу двох світів, розширення свого досвіду, свідомості, меж сприйняття, така “спільна творчість” залишається на тому самому зовнішньо-практичному рівні, на якому і розпочиналася. Співтворчість відчиняє двері людського досвіду до світу спільних ідей і відкриттів, які реалізуються у спільних проектах, артефактах культури, формах дозвілля, розробках і втіленнях, тощо. Справжня співтворчість завжди охоплює *метаеротичний аспект – одушевлення і одухотворення світу*.

Любов-співтворчість, яка балансує любов-пристрасть і любов-дружбу, поєднуючи їх в любов-цілісність, у метаграничному бутті переходить у *любов-співтворення*, що відбувається як “поява нової реальності – реальності люблячих, що виходить за межі об'єктності культури” [185, с. 342]. Творення краси міжособистісної взаємодії у парі, або, як зазначав В. Малахов, досконалого спілкування, можна назвати актом любові [121]. Любов-співтворчість і любов-співтворення можуть виходити за межі люблячої пари – повертаючись до світу, одушевлюючи і гуманізуючи світ – і, таким чином, переходячи у любов-буттєтворення.

Любов у метаграничному бутті звернена до “Ти” як у її – найглибших – духовно-душевних, особистісних, так і в тілесно-чуттєвих проявах. В. Малахов звертає увагу на феномен ніжності і тілесної ласки, яка набуває зверненості до Іншого: “Смиренне служіння Ти свого партнера обертається для суб'єкта розширенням чуттєвої бази його власного Я, аж до відчуття його абсолютної виправданості як трансцендентальної основи й мети свободи іншого – цього самого Ти” [121, с. 198]. Таким чином, позбавлена від егоїзму і замкнутості на собі не лише внутрішня, але і зовнішньо-тілесна сфера взаємодії з Іншим, в якій

чуттєва насолода розростається зі звернення одне до одного на рівні “Ти” у кожному дотику, де контакт фізичний не порушує і не вимикає міжособовий зв’язок, але насичує його ласкою, ніжністю, палкою любов’ю-пристрастю у присутності всього цілісного образу “Ти”. Душевно-тілесне може певним чином переважати в інтимній любові, але не відрізати, не глушити нанівець тоненьку струну духовного зв’язку, який не дає об’єктивувати Іншого повністю.

У метаграницьному бутті люблячий погляд серця звертається на свободу Іншого як на його *унікальний особистісний прояв* у житті. У справжній любові ми бачимо достоїнства людини, але любимо людину не просто як носія певних якостей, а те, як звучить її неповторний шлях, як вимальовується її особистість у контексті цінностей і достоїнств, які вона здобуває, реалізує – у всій багатогранності, багатоповерховості її внутрішнього світу [10, р. 115]. Д. Гільдебранд у “Природі любові” визначає любов як ціннісну відповідь: “... щоб викликати любов – на відміну від захоплення, подиву або радості – необхідно, по-перше, щоб були присутніми цінності певного роду, а саме такі, які надають блиску цій людині, а по-друге, ці цінності повинні бути зовсім особливим чином втілені ним” [21]. Можна припустити, що у жінок частіше викликають любов *вчинки* заради них чоловіка, у чоловіків – *відношення* до них жінки, яке включає не тільки душевні, але і духовні аспекти і несуть надеротичний, звернений до світу благодіючий імпульс. Причому, в коханій людині завжди присутня та сама “краса і цінність, яка заключена в ній як така” [21]. Ця краса і цінність по-особливому звернена до люблячого, унікальним чином проявляється у світі, і незбагнено для нас викликає “озаріння розуму і серця”, сповнене еросом, філією і агапе водночас.

Звідси виникає відкрите для нас питання: чому серце обирає саме цю людину? Чому з іншою не вдається кохання перерости у любов? У певну фаталістичність, передбаченість зустрічі вірить філософ-персоналіст М.

Бердяєв: “Справжня любов виникає, коли зустріч не випадкова і є зустріч судженого і судженої. Але у незліченній кількості випадків зустріч буває випадковою і людина могла б зустріти при інших обставинах більш підходящу людину” [10, р. 110]. Чи може така зустріч бути наслідком активної, інтуїтивно-творчої віри людини, проявом її життєтворення? Якщо віру у любов як віру у зустріч судженого/судженої вважати проявом любові до себе у буденному та граничному бутті, а зневіреність – до прояву жалості до себе, то реальність такої невідповідної зустрічі чинить сильний актуалізуючий вплив на людину, що відкриває її устремління до вищих вимірів буття. Вона з кожним днем очищується від болю і страждань, які були наслідком ілюзії любові – любові до “не свого”, як часто можна почути у ліричних творах. Українська поетеса Л. Костенко [10] передає у віршах передчуття зустрічі з судженим:

Не знаю, хто ти, де живеш,
кого милуєш і голубиш.
А знаю – ти чекаєш теж,
тривожно згадуєш і любиш.

І я прийду в життя твоє.
Тебе, незнаного, впізнаю,
як син вигнанця впізнає
прикмети батьківського краю.

Я ради цього ладна жить.
Всі інші хай проходять мимо,
аби в повторях не згубить одне,
своє,
неповториме.

Авторка таким чином зосереджує творчі сили на вірі, яка дає сенс її життю. Вона проявляє себе у мистецтві любові, ніжно звертаючись до судженого, якого ще не зустріла, але вже вірна йому серцем.

Загадка часу зустрічі і відчуття наближення когось, на кого давно чекає наше серце, кого воно ніби вже давно знає, але і не знає водночас, відображається у парадоксальному міркуванні дослідника феномену любові В. Туренка: “Давні греки розуміли, що ми не знаємо місце і час нашої першої зустрічі з любов'ю, з тим, в кого будемо закохані, але улюблена особистість – не випадкова, вона обрана нами серед сотень тисяч людей. Врешті-решт, можна сказати, що любов – це не випадкова випадковість, випадковість, на яку ми згодні, яку ми всі чекаємо” [169, с. 145-146].

М. Бердяєв завжди відчував конфлікт свободи і любові, протиставлення еросу і каритасу, що є, на мою думку, свідченням граничного буття людини, де воля до свободи або до влади сильніша за волю до любові, і остання часто асоціюється з афективним бажанням, необхідністю, що заповнює людину суцільно і є чимось, що просто “стається”. У метаграничному бутті ерос не переходить повністю в каритас, але, *доповнюючи ерос*, очищує його від гордині силою прощення, співчуття і співстраждання, в яких не згасає віра в людину, а навпаки, актуалізується.

Любов як стихійний процес і любов як воля – кардинально протилежні концепції розуміння природи любові. Воля до любові вже сама по собі означає творче напруження, вибір, актуалізацію – у метаграничному бутті – “творчість як актуалізацію – само-творення і творення продуктивної комунікації” [180, с. 36]. У метаграничному бутті людина не жертвує свободою заради любові, а любов'ю заради свободи, тому що вони невіддільні і зумовлюють одна одну, пліч-о-пліч супроводжують і опосередковують буття люблячих: “...справжня

свобода в бутті людини глибинно пов'язана з любов'ю, більше того, і є любов'ю" [180, с. 136]. Гармонія цінностей свободи і любові, їх поєднання і розвиток у любові-співтворчості, любові-співтворенні і любові-буттєтворенні – це внутрішній напрям, тому метаграницне буття не може бути сталим. Тобто, підсумовуючи метафорично, буття метаграницне не є викарбуваною монетою, яку можна покласти у карман і носити при собі постійно. Метаграницне буття є по своїй суті устремлінням до подолання колізій і суперечностей буття граничного, що необхідно для розвитку особистості, але тим самим породжуються нові суперечності, нова динаміка дійсності, не даючи метаграницному стати буденним [180, с. 145]. Таким чином, любов являє собою *потенціал міжлюдських відносин*.

В контексті усвідомлення любові як потенціалу міжлюдських відносин, важливим є уточнення взаємодії екзистенціалів любові та віри. Раніше ми усвідомили, що у граничному бутті, в якому формується любов до себе, розвивається віра в любов не тільки до себе, а й між особистостями. Тепер ми можемо сказати, що в метаграницному бутті віра в любов трансформується у *віру в любов до конкретної особистості*, більше того, у *віру в розвиток любові до неї*.

Отже, в цілісній любові (любові-андрогінізмі) любов до себе, любов до Іншого а також віра в любов і її розвиток складають динамічну єдність.

При цього цінність філософського світогляду у метаграницному бутті полягає в тому, щоб долати світоглядні протиріччя, які не дають людині можливість любити та бути любимою.

Дуже важливою у метаграницному бутті є трансформація сім'ї. Як фундаментальна людська основа, вона набуває рис міжособистісної взаємодії, що світоглядно, морально, ціннісно і водночас душевно і турботливо підтримує

людину, екзистенціально зігріває її буття, дає відчуття соціального захисту, гордості і впевненості у суспільних відносинах.

Українські дослідники О. Шаталович та І. Шаталович, усвідомлюючи сім'ю як “універсалию та трансценденталію”, наголошують: “У мільйонів людей дійсно є потреба в сім'ї, причому не функціонального, а екзистенціального характеру. Людина не може існувати без сім'ї. Вона, хоча і перебуває в суспільстві, але все одно тягнеться до більш інтимного спів-буття з Іншим” [195]. Продовжуючи українські традиції філософії серця, С. Кримський міркує про позамежні можливості співбуття у сім'ї: “У сім'ї, якщо вона успішна, любов перетворюється на обмін особистостями. Закохані наче втілюють себе один в одному, створюючи ту “хімію духу”, феномен “Ти”, який сходить до Бога. Ось чому в православ'ї сім'ю називають “малою церквою” [110, с. 174].

Повертаючись у простір методології метаантропології, ми можемо зазначити, що в метаграничному бутті вже немає культу сім'ї буденного буття, де ігнорується особистість, і немає знецінення сім'ї граничного буття, де людина боїться втратити свободу і індивідуальність. Сім'я стає гармонійним душевно-родовим і духовно-особистісним співбуттям, що врівноважує проявленість людини у буденному, граничному і метаграничному бутті.

Волю до любові, яка з'являється саме у метаграничному бутті, можна співставити з мистецтвом любові Е. Фромма. Воля до любові спрямовує людину до знань і зусиль, які набагато глибші за навикі набуття “популярності і сексуальної привабливості” [175, с. 21-22]. Е. Фромм наголошує на тому, що здатність любити опановують так само, як будь-яку форму мистецтва – від теоретичного осмислення до практики [175, с. 26]. Любов у метаграничному бутті перестає бути муніпуляцією, а стає актуалізацією. Актуалізація, за Е. Шостромом, включає чесність як щирість, прозорість і справжність, усвідомленість як відгук, життєвість і інтерес, свободу як спонтанність і

відкритість та довіру як віру і переконаність [46]. Автор наголошує на внутрішній трансформації, яка відбувається з людиною на шляху актуалізації, коли вона втілює свої потенціальні можливості, соціально, морально і творчо зростає: “Ви дієте з позиції самоцінності, а не із неповноцінності. Вважаючи себе гідною істотою, "ти", а не "річчю", ви і в інших будете бачити "ти"” [46]. Таким чином, *воля до любові включає в собі волю до актуалізації як утвердження свободи, розвитку і блага Іншого*. Е. Фромм виділяє такі важливі складові здатності до любові, як турбота, відповідальність, повага і знання, наголошуючи на останньому: “коли володію об’єктивними знаннями про людину, я можу пізнати її в абсолютній сутності, в любові” [175]. Сапопізнання та актуалізація своєї особистості готують нас до такого екзистенціального напруження, як *воля до любові – у пізнанні Іншого та актуалізації свободи як творчого потенціалу Іншого*.

Воля до любові є також *волею до краси вчинків і відносин* [104]. Авторка цього концепту С. Крилова, яка розвиває метаантропологічний підхід у соціальній і культурній метаантропології [189, с. 204; 189, с. 126], зазначає, що саме любов породжує красу відносин, що виходить із нашої щиросердності: “Щирість дарує людині гармонію зі світом інших людей, об’єднує з ним, долаючи екзистенціальне, соціальне та культурне відчуження” [104, с. 411]. На мою думку, щирість як можливість *комунікативного андрогінізму* – духовно-душевного спілкування, діалогу “Я і Ти” є основою, без якої неможлива воля до любові. На відміну від відвертості, щирість виходить із глибин особистості, її почуттів та переживань, звернена до Іншого у формі діалогу від серця до серця. Відвертість, яка може сухо констатувати, висловлювати прямо будь-які спонтанні помисли, в тому числі упередження, засудження, звинувачення та “все те, що на думці”, не може дістатися до серця, адже вона часто монологічна і замкнена у своїх поверхневих реакційних заключеннях, інтелектуально-

емоційній прямолінійності. Усвідомлювати відмінність відвертості від щирості так само важливо, як відмінність байдужого усамітнення від творчого усамітнення. Таким чином, краса стосунків потребує знання людської душі. У об'єктивованій творчості – *віршах, музиці, живописі* – людина навчається тій *щирості*, яка необхідна у комунікативній творчості люблячих. Хоча життя не може бути безперервною піснею, але в наших руках – вчитися мистецтву любові, яке здатне робити цей світ світлішим, кращим.

Отже, ми приходимо до висновку, що любов у метаграничному бутті невіддільна від свободи, а тому вона переходить у контексті персоналізму від любові до себе до міжособистісної любові. Саме тут любов постає у цілісності своїх проявів, у зверненні до “Ти”, вона діалогічна – від найнижчого, пристрасно-тілесного, до найвищого, духовно-душевного рівня. І виникає така її цілісність із волі до любові, яку людина може актуалізувати, зростити в самій собі. Любов у метаграничному бутті очищена від об'єктивації і від жалості до себе та до Іншого, очищена від замкнутості на собі, саме тому вона підіймає творчі сили в людині і з'єднується зі свободою. Любов завжди персоналістична, і саме персоналізм любові є передумовою її над-персоналістичної спрямованості – творчої та гуманістичної відкритості світу, а також співтворчої взаємодії люблячих пар задля блага людства.

Висновки до другого розділу

- У даному розділі було розглянуто проблему любові на методологічних засадах метаантропології, у річищі якої буття людини можна умовно поділити на три екзистенціальні виміри: буденне, граничне та метаграничне, які послідовно розгортаються в процесі розвитку особистості. Визначено, що любов у буденному вимірі буття тісно пов'язана із сімейними цінностями і площиною роду. Саме тому любов було розглянуто насамперед у контексті

подружніх та сімейно-побутових відносин, у контексті закоханості і пристрасті, які частково пронизують буденність, підіймаючи людину над нею. Зроблено висновок, що у буденному бутті кохання і пристрасть зароджуються, однак, їх згасання сприймається як належне, поступово витісняючись із буденного буття.

- З'ясовано, що буденність відрізняється від повсякденності, адже є більшою мірою внутрішнім станом, в якому згасають душевно-духовні пориви, поштовхи, людина перестає цікавитись собою та Іншим, пізнавати себе та Іншого. Саме у буденному бутті людина найменш особистісно проявлена, тому вибір любові постає між крайнощами стихійності та раціональності, обмежується родовими та іншими суспільними канонами. Замкнена у собі безособовість буденності, неможливість духовного та поступове згасання душевного єднання призводить до емоційного відчуження членів сім'ї, перетворення піклування одне про одного у звичку, що призводить до сварливості або байдужості, що добре зображена в українській літературній творчості, зокрема, у соціально-побутових драмах. Однак, позитивною стороною є те, що саме у буденному вимірі любов, яка переживається людиною у закоханості і душевності родового життя, зароджує *цінність сім'ї*, що особливо важливо для неї у наступних екзистенціальних вимірах – граничному та метаграничному.
- На основі методологічного аналізу встановлено, що у граничному бутті любов ототожнюється із закоханістю, але, на відміну від буденного буття, закоханість набуває: по-перше, більш суттєвої ролі для особистості, адже їй передуює екзистенціальне переживання туги; по-друге, більш трагічного змісту, адже закоханість досить швидко згасає, не перетворюючись на любов, залишаючи людину в усвідомленні її внутрішньої самотності; по-третє, закоханість може слугувати лише в якості натхнення, або у

негативному випадку, приводом маніпуляції Іншим, що посилює вкоріненість у творчості і свободі як вищих за любов цінностей, або посилює цінність влади, що в обох випадках відвертає від метаграницного буття як буття любові і співтворчості. Доведено, що *трагізм закоханості*, самотності і зумовленої цим самодеструкції долається *надією і вірою у любов*. Позитивним аспектом переживання любові у границному бутті є *осягнення любові до своєї особистості* – прагнення такого внутрішнього очищення і самовдосконалення, що робить людину достойною любові, здатною по-справжньому любити Іншого та викликати любов до себе.

- Любов розгортається у своїх проявах від необхідності для продовження людського життя до потенціалу трансценденції людського буття. Було доведено, що метаграницний онтологічний рівень постає як рух особистості до екзистенційного катарсису і відкриває можливість любові, звільненої від об'єктивації і монологічної замкненості. Трансформація любові визначається як процес і потенція, яка можлива саме через *волю до любові*: воля до толерантності унеможливорює присутність влади і контролю над свободою Іншого, а любов спрямовує до єдності. Досліджено, що воля до любові у метаграницному бутті проявляється як воля до актуалізації Іншого, воля до краси вчинків та відносин, воля до діалогу і розуміння Іншого, воля до вдосконалення міжособистісного взаємозв'язку, воля до *щирості і розуміння* як можливості комунікативного андрогінізму. Любов трансцендує людину від буття почуттів до буття творення унікального світу люблячих, відкритого до одушевлення і просвітлення світу зовнішнього.
- Досліджено, що ключовою проблемою любові є ототожнення її із закоханістю. Саме закоханість у границному бутті слугує внутрішнім іспитом людини в тому, наскільки вона вміє по-справжньому любити себе, по-справжньому вірити у любов і ставитися з любов'ю до Іншого.

- Любов відрізняється від толерантності тим, що у любові людина не просто відкрита до Іншого, але намагається зрозуміти Іншого, пізнати і досягнути Іншого, як самого себе, і це розуміння торкається глибинних особистісних щаблів – світогляду, цінностей, мрій і спрямувань – задля єдності з Іншим, замість суто толерантного, але відстороненого ставлення на кшталт “кожен має право на своє”. Звідси постає, що любов - дитя не просто свободи, але щирості та розуміння з цієї свободи. На відміну від толерантності, любов спрямована не просто на компроміс або усереднення у проблемних питаннях, а на консенсус думок, ставлень і відношень.

РОЗДІЛ 3.

АКТУАЛІЗАЦІЯ ЛЮБОВІ В БУТТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

3.1. Специфіка буття та світогляду сучасної людини: можливості актуалізації любові

Щоб зрозуміти буття сучасної людини, потрібно виявити основні виклики, які стоять перед людством на сьогоднішній день, а також досягнути ті тенденції на тлі історичних змін, науково-технічного прогресу, які не залишають нас байдужими.

Перш за все, потрібно зрозуміти взаємовплив особливостей епохи та проблем епохи, тому більшою мірою ми розглянемо труднощі, які можуть бути на шляху актуалізації любові в житті людини, плавно переходячи до позитивних можливостей.

Розглядаючи тенденції та виклики сучасності, необхідно виділити постмодернізм та суспільство споживання, які американський дослідник Ф. Джеймісон нерозривно пов'язує [24]. На думку автора, хоч постмодернізм і виникає як альтернатива і протиставлення піднесеним закликам модерну, він розвивається під впливом соціального запиту, який зростає разом зі здатністю капіталістичного устрою з вигодою для себе задовольняти людські потреби у розвагах, враженнях, відволіканні і розслабленні [24]. Однак, проблема постає в тому, що така тенденція спричиняє культурну та світоглядну еклектику, тому що “являє собою стирання деяких ключових зв'язків чи відмінностей; найбільш примітна тут ерозія розрізнення між високою культурою і так званою масовою чи поп-культурою” [24]. Ми живемо в епоху стирання меж піднесеного та розважливого, класичного та авангардного. Для сучасника це не зміна або послаблення невротичного напруження, а скоріше, *важкість у виборі ідеалів*, в

тому числі внутрішніх опор, ціннісно для нього забарвлених, що стосується перш за все міжособистісних стосунків, культури сім'ї та культури любові.

Французький дослідник Ж. Бодріяр постулює, що на сьогоднішній день ті речі, які розглядалися раніше через призму значення і сенсів, все частіше замінюються знаками, імітаціями, псевдоречами, так званими “симулякрами” [6]: “Логіка товару поширюється, керуючи сьогодні не тільки процесами праці та виробництва матеріальних продуктів, вона керує всією культурою, сексуальністю, людськими відносинами до індивідуальних фантазмів і імпульсів” [5]. Для автора епоха споживання постає як епоха глибокого відчуження [5]. Ж. Бодріяр вбачає у зазначеній тенденції трагічніші наслідки, коли об’єктивація будь-чого у товар “робиться спектаклем, тобто представляється, виробляється, організується в образи, у знаки, в споживані моделі” [5]. Таким чином, виникає симулякр як щось синтетичне, відмежоване від дійсності, або таке, що поступово від неї відокремлюється. З одного боку, капіталістичне суспільство стає багатшим і інноваційнішим у науково-технічному плані, з іншого – надмірна фіксація на прибутку, стандартах успіху і споживанні робить людину залежною і відрубаче в неї ті творчі крила, які нібито мали зростати у такому достатку. Симулякри є також продуктом маніпуляції – а саме, маніпуляції значенням, що створює надлишковий, штучний за цінністю продукт, який може проявлятися навіть в якості політтехнологічного наративу тощо. Можливість протистояти симулякрам є – і це значить зростати особистісно, розвивати духовно-сміслові бачення речей. Таким чином, мистецтво жити на сьогоднішній день – це мистецтво розрізняти, а тому – мислити самостійно і критично, постійно занурюючись у глибину своєї особистості, щоб звідти діставати правду про себе і те, що для тебе справжнє.

Образ “того, хто заслуговує любові” також може стати об’єктом споживання – товаром, який можна купити. Е. Фромм рефлексує на цю тему

наступним чином: “Привабливість зазвичай означає гарну упаковку властивостей, які популярні та потрібні на особистісному ринку... Двоє людей закохуються тоді, коли відчують, що знайшли найкращий об'єкт, що є на ринку” [175, с. 23-24]. Любов, таким чином, ризикує стати мірою попиту, чимось примітивним і доступним для “придбання”, володіння, а не результатом духовного та душевного зусилля, вибору і зростання особистості. І саме тут постає проблема любові та закоханості. Останню дійсно можна при бажанні “купити” – адже, маніпулюючи зовнішнім образом, поведінкою, людина може викликати еротичну спрямованість до неї, однак, ніяким чином не можливо купити справжність міжособистісного розуміння, яке є у любові.

Дослідниця Г. Чміль аналізує вплив симулякризації суспільства на людські цінності, виявляючи постмодерністські зміни у сприйнятті піднесеної любові у вигляді зведення до її “сексуальних ігор” [191]. Сучасна людина схильна до втечі від свободи, морального та творчо-пізнавального напруження, адже подібні зусилля знецінюються до таких, що здаються нудними. Однак, парадокс в тому, що відсутність особистісного напруження і породжує нудьгу – а, значить, і попит на розважливе споживацтво. Г.Чміль додає: “На цьому паразитує цей всюдисущий ринок, перетворюючи сокровенне на річ, що має обмінну вартість і тим самим знищується одна з антропологічних сутностей людини” [191]. Таким чином, увага сучасника все дедалі зміщується від внутрішньо-особистісної площини у зовнішньо-симулякрову, причому зрушуючи баланс, до якого людина наближалася століттями. Таким чином, шлях до любові невід’ємний від усвідомлення тих викликів сьогодення, що впливають на розвиток зрілого, відповідального ставлення людини до власних і суспільних потреб.

Надмірний, заміщуючий особистісну площину, акцент на зовнішньому неодмінно викликає феномен гламурності. Один з викликів нашої епохи – в

розумінні того, наскільки штучно гламурність та нарцисизм стають популярними і навіть “взірцевими” у сучасному суспільстві, не дивлячись на те, що вони ведуть людину до самотності і деактуалізують любов в її житті. Однак, на певному етапі ці тенденції приваблюють людей можливістю впливу на інших, швидкої слави, відчуття бажаності і великої уваги до себе, легкого фінансового зльоту і домінування над іншими. Звісно, повне ігнорування або знецінення зовнішньої самореалізації, здорового прагнення до успіху, гармонії з соціумом, може також вести людину до надмірної ізоляції і викликати духовну гординю. Однак, найбільш популярною тенденцією на сьогоднішній день постає схвалення гламурності і нарцисизму як “соціального шарму”, що дає можливість маніпулювати аудиторією, прагнучи тотального обожнювання. С. Крилова пояснює даний феномен через концепт гламурності, який вона визначає як “бажання бути гранично красивим і успішним всупереч будь-яким проблемам” [171, с. 94]. Гламурність, на думку вченої, являє собою “суперкомпенсацією недостатньої внутрішньої краси зовнішньою красою”, що утворює прірву між етичним та естетичним всередині людини [171, с. 94]. Тобто, гламурність як побічний ефект суспільства споживання надмірним чином фокусує і замикає людину на самій собі в естетичній площині свого “Я”. Дуже часто доводиться спостерігати, як співаки звертають увагу виключно на техніці співу та техніці створення музичного ритму, який би “застрягав у голові” і приносив високу кількість переглядів, відсторонюючись від етичного і смислового значення слів – віршів. Такі виконавці створюють яскравий гламурний образ, який впливає на аудиторію і викликає нарцисичні наслідування. З одного боку, естетика гламурності відповідає сучасним очікуванням щодо естрадного образу і його здатності справляти враження під час виступу, емоційно тримати аудиторію, з іншого – такий ефект може бути деструктивним, якщо він водночас пронизується вульгарністю, а також

саморуйнівним способом життя (алкоголь, наркотики), претендуючи на образ “вільної від моралі, відповідальності і комплексів” людини. Авторка відмічає, що у річищі метаантропології гламурність усвідомлюється як “прикрашене звичайне буття людини, яке видає себе за граничне і позамежне буття”, позначаючи її влучною метафорою “лакована буденність” (“глянцева буденність”)” [171, с. 94].

Таким чином, під впливом суспільства споживання колишня естрада народних артистів стає шоу-бізнесом, де особистість самого артиста все більше нагадує на пошук найбільш впливаючого на маси гламурного образу, талант змішується з грою на публіку, а це особливим чином і заворює, і засліплює свідомість глядача і слухача.

Не можна не погодитися, що в сучасному світі велику роль відіграє екранна культура, яка змішується із цифровою, і постає у формі кіно, телебачення, блогерства тощо [171, с. 134]. Вплив на погляди, світогляд, життєвий стиль все більше мають екранні образи та їх посили. З одного боку, стиль завжди підкреслює особистість, з іншого боку, гламуризація стилю відсторонює естетичне від етичного – глядач може настільки захоплюватися подачею, винятковою імпровізацією та харизмою медійної особи, що її особистісна та етична сторона стає абсолютно неважливою. Таким чином, акцент на неважливості етичного розвитку людини популяризується як щось звичне і нормальне, сучасне і таке, що в тренді та в цілому прийнятне. Акуталізація любові в житті людини починається з гармонії естетичного та етичного, власне, ціннісного балансу аспектів, які взаємодоповнюють, а не конфліктують між собою, а тим паче – взаємовиключають. Конструктивне вирішення внутрішнього конфлікту етики і естетики вирізняє людину з філософським світоглядом та наближає людину до любові.

Дослідниця В. Світла попереджає про необхідність критичного осмислення того, що пропонує екранна культура, яка на сьогоднішній день впливає на людину через цілодобову доступність інтернету та його інформаційно-розважального простору, що набуває рис регулярної повторювальності: “Саме циклічність часто межує з пропагандою, насаджуванням глядачу-Обивателю споживчих цінностей та моделей поведінки. Це стосується не лише “шикарного” зовнішнього вигляду, а й стилю життя, побуту людини” [149, с. 268].

Таким чином, сучасник споживає “ідеали”, які можуть вести його до внутрішньої самотності, адже гламуризація веде до згасання особистісного. З іншого боку, певна яскравість та особистісна харизма [101] актора кіно може надихнути людину до знаходження свого образу, дати позитивний імпульс до самотворення і саморозкриття, особливо, якщо особистість героя є конструктивною, етично красивою. Таким є образ головної героїні Енді у екранізованому романі Л. Вайсбергер “Диявол носить Prada”, яка показує відмінність між спокусою віддатися гламурності і таким способом піднятися над усіма та внутрішнім викликом йти сродним шляхом і розвивати себе як особистість, з’єднуючи внутрішній успіх як реалізацію свого потенціалу та зовнішній як соціальне визнання. У книзі автор зображує досвід роботи молодшої творчої дівчини Енді на владну господарку модного глянцевого журналу Міранду. Героїня Міранда, яку автор роману метафорично і психологічно зображує як “диявола, що носить лише гламурні речі”, вимагає від Енді маніпулятивності більшою мірою, ніж креативності, причому поступово виходячи за межі моралі. Енді в певний момент розуміє, що вона далі так працювати не згодна, адже має етичну межу. Вона також розуміє, як це може її особистісно деформувати. Міранда – типовий змій-спокусник, Мефістофель: пропонує всі блага кар’єрного успіху та слави в обмін на душевність, яку вона

сприймає як "слабкість". Тобто, на перший погляд виходить спокуса обрати легкий шлях у модусі "мати", яка забороняє тобі "бути", адже у цій грі ти можеш тільки здаватися, вішаючи на себе гламурні речі. Енді в кінці фільму ясніше розуміє свої моральні цінності та актуалізує свою волю до успіху у творчості, до якої і неї є справжній хист. Таким чином головна героїня краще розуміє, з ким хотіла б вступити в співтворче партнерство, в оточенні яких людей їй хотілося б працювати і заради яких цілей та цінностей. Бути в садо-мазохістичному симбіозі в підпорядкуванні Міранди – явно не її шлях. Такі екранізовані романи дуже варто обговорювати з етичної точки зору, тому що головна героїня Міранда у кіно певною мірою романтизується, і людина, яка мислить недостатньо критично, може надто захопитися її образом.

Ролі гламурних сексуальних жінок, які об'єктивують чоловіків або які самі постають для них об'єктом, досить яскраво популяризувала талановита акторка Мерлін Монро, що, з одного боку, привело до фінансового успіху таких стрічок та в подальшому її образу, та до внутрішньої самотності самої артистки, з іншого. Популярність мюзиклу "Чикаго" також говорить про те, що феномен гламурності є результатом прагнення людей до слави і успіху, що досить легко реалізується у суспільстві споживання та толерується ним як свобода людини "бажати те, чого хочеш" і жити одним днем, не замислюючись над наслідками своїх вчинків. У мюзиклі зображується проблема – але без її вирішення. Некритичний глядач настільки закохується в образи, що певна життєва вдача, що супроводжує морально некрасивих персонажів, а також зваблююча компенсаторна гламурність веде до романтизації інфантильного способу життя. Саме тому важливим на сьогоднішній день є *філософське мистецтво*, що може не тільки створювати, але і творчо, образно-метафорично і психоаналітично інтерпретувати популярні сюжети, більш цілісно їх усвідомлювати, досягати

головну ідею твору таким чином, щоб актуалізувати вибір любові, а не самотності в житті людини.

Проблему цифровізації, тобто взаємодії у системі “Людина – Цифра”, висвітлює українська дослідниця І. Єршова-Бабенко: “У наш час людина виштовхується, або поглинається або розчиняється «цифрою» шляхом «обнулення» – ігнорування емоційної, ціннісної складових... В умовах досить розвиненої цифровізації людина разом виявляється непотрібною, зайвою зі своїми психо- і людиномірністю, людським фактором, людськими цінностями...” [86]. В умовах дуже швидкого розвитку технологій авторка наголошує на важливості людиномірності, актуалізації людського в людині, суб’єкт-суб’єктній взаємодії: “Гуманізоване суспільство вимагає здатності особистості обирати цінності й правила поведінки, що не ламають людиномірні суспільні норми, а збагачують культурно-ціннісний досвід людства” [86].

Ще на початку XX століття К. Ясперс охарактеризував сучасну епоху як панування маси [26]. Зі швидкою цифровізацією комунікації у 21-му столітті описане дослідником панування маси стало ще більш відчутним і помітним. Висновки К. Ясперса можна поширити на сьогоднішній день: “Умовою життя стала необхідність виконувати якусь функцію, яка так чи інакше служить масам. Маса і її апарат стали предметом нашого животрепетного життєвого інтересу. У своїй більшості вона панує над нами” [26]. Тобто, шлях самореалізації пересічної людини перехрещується так чи інакше із запитом пануючої масової свідомості, однак, людина може бути підпорядкована їй повністю, або, на мій погляд, розуміти, яким чином можна побудувати з нею більш плідні і гармонійні відносини, віднайти свою власну стратегію взаємодії із нею, де в центрі – людина і її особистість, сродна самореалізація. К. Ясперс додає, що маса “хоче забезпечення свого існування їжею, еротикою, самоствердженням; життя не приносить їй задоволення, якщо щось із цього відсутнє” [26], що

підтверджує думку Е. Фромма, що “щастя сучасної людини – у розвагах” [175, с. 129]. Звісно, така ситуація дезорієнтує сучасну людину, адже перед нею стоїть вибір: актуалізація любові в її бутті через пошук аутентичного способу життя і самоздійснення, або загравання з масою, яке дає гіперкомпенсацію щастя і виходу з самотності через симбіотичну взаємодію з нею.

Ще один важливий виклик, пов’язаний з такими вищезгаданими концептами як панування маси, суспільство споживання – це культура скасування. Із зростанням популярності екранної культури та збільшенням можливостей людини виражати свою думку, впливати на інших у медіапросторі, виникає специфічне “народовладдя” у соціальних мережах. Для того, щоб публічно осудити окрему особу або групу осіб – бренд, компанію тощо, достатньо написати гнівний коментар, об’єднатися з однодумцями і спричинити тим самим спільний натиск на репутацію. Тобто, діяти публічно у медіапросторі стало набагато легше і ефективніше, ніж юридично, адже головний важіль впливу – психоемоційний. Так виникає феномен культури скасування (англ. cancel culture), що “означає викриття й бойкот публічній людині як за аморальні слова та дії, так і за відверті злочини, причому ця людина вважається недостатньо покараною суспільством і законом” [189, с. 123]. Однак, чи можна говорити про ті лінії, які окреслюють межу конструктивного та перехід до деструктивного аспекту культури скасування у медіапросторі?

Породжена волею до справедливості [189], культура скасування може сприяти правосуддю там, де інші способи засудження антигуманного вчинку не діють. Проте, часто воля до справедливості суб’єктів культури скасування може вступати в протиріччя з волею до толерантності, волею до свободи та любові й набувати, таким чином, тієї самої антигуманності. Тут можна говорити як про ресентимент, так і про комплекс меншовартості або надвартості, який насправді

керує суб'єктом культури скасування. В результаті розвивається садо-мазохістичний симбіоз між суб'єктом та об'єктом культури скасування: наперед виходить не воля до справедливості, а ненависть і приниження, які все більше сягають свого пафосу у сучасних соціальних мережах [189; 175].

“Скасована особистість” або предмет культури зазнає тієї жорстокої і несправедливої маргіналізації, яка не дає можливості глибинній трансформації та придушує свободу вибору тих світоглядних орієнтирів, які не є злочинними самі по собі. Тут можна констатувати деструктивність моралі, яка не має душевних та духовних основ, а являє собою маніпуляцію інформацією та почуттям провини. В основі цієї маніпуляції лежить бажання принизити Іншого [189], відмінити, скасувати те, що сприймається як погане або вороже, не дивлячись на духовну та душевну цінність об'єкта культури скасування.

Важливо зауважити той факт, що “екранна культура в сучасному світі все більше ототожнюється з цифровою культурою” [189, с. 73], що опосередковує зростання способів комунікації між людьми. Дослідниця О. Берегова зазначає: “Комунікація, на відміну від спілкування, не спрямована на досягнення згоди і пошук спільних смислів. Часто комунікація, особливо масова, має негативний підтекст” [61]. Тобто, ми маємо розуміти, що феномен масового обміну інформації у соціальних мережах, блогах тощо частіше призводить до роз'єднання цінностей і формування субкультур, які можуть по-своєму впливати на ті чи інші процеси у суспільстві.

Носії субкультури, що здійснюють тиск на публічну особу, часто керовані волею до влади, що майже унеможливлює діалог і бажання зрозуміти одне одного. О. Берегова підкреслює важливість діалогічної позиції для сучасника: “Діалог встановлює той ступінь емоційно-ціннісної нейтральності Чужого (культури, людини тощо), коли вороже позиціонування змінюється зустрічними зусиллями розуміння і довіри” [61, с. 27]. Можна констатувати, що сама

природа культури скасування недіалогічна, хоч і має конструктивний потенціал у волі до справедливості.

Культура скасування важливим чином закликає публічних людей підтримувати загальноприйняті моральні стандарти, цим самим регулюючи міру толерантності. Разом з тим варто замислитись, чи є універсальною, загальнолюдською природа тієї моралі, що є причиною засудження і, як результат, “скасування”. В. Малахов у навчальному посібнику “Етика” задає слушний вектор для міркування: “Мораль насправді ніколи не може бути засобом пригнічення або приниження особи, бо саме формує основи її гідності; не може робити людину рабом, позбавляти її притаманної їй свободи, бо сама на цій свободі ґрунтується” [118, с. 11]. Протилежністю моральності автор вважає ідеологію, яка через примус і неповагу до свободи думки насаджує наративи власних, недіалогічних засуджень і повчань. Таким самим чином, треба задатися питанням, чи не формує певна субкультура свою ідеологію, або припускає її?

Отже, у соціальних мережах та інших платформах цифрової комунікації представники субкультур тяжіють до контролю та висуванню власних етичних принципів, незгода з якими призводить до суворого покарання об’єкту культури скасування. Але чому нашому сучаснику важливо не просто публічно засудити, а саме скасувати? І як це пов’язано з любов’ю до творців культури взагалі?

Ворожість і нетерпимість до певного явища або об’єкту взаємодії все частіше виступає в свідомості маси значно ціннішою за толерантність і людяність, адже керується стихійною емоційною силою, а не почуттями. Людина, у якої воля до влади, маніпуляції та контролю сильніша за волю до любові, не завжди може подивитися на творця культури із глибинним розумінням, співчуттям до його переживань та усвідомленням унікальності і значимості його творчості для міста, країни, для світу в цілому. Можна

констатувати спотворення *здатності любити*: сучасна людина все більше спирається на публічну оцінку, ніж на власне бажання побачити і почути, посправжньому зрозуміти і прийняти у своє серце окрему духовну та душевну дійсність.

Коли людина постає перед законом, її дії оцінюються за мірою порушення нею певних правил, тим самим передбачаючи різний ступінь її провини і спокути. Культура скасування має однакове покарання для всіх, хто став об'єктом її прискіпливої уваги. Чи не отримуємо ми в такому випадку парадоксальну втрату справедливості там, де саме вона рушійно вела нас від початку до правосуддя? Можна підсумувати, що така нетерпимість до нетолерантності породжує наступну нетерпимість та нетолерантність [118].

Таким чином, у сучасному медіапросторі важливо виділити тенденцію до розгортання деструктивного потенціалу культури скасування, яка виникає не як наслідок справедливого судження в ім'я торжества гуманності та любові, а як наслідок ресентименту і пов'язаних з ним психологічних комплексів, що породжує знецінення культури і культурного, витіснення творчого, консолідуючого мислення виключно емоційно-засуджуючим.

Швидкість комунікації, доступність її способів та засобів сприяє швидкому поширенню інформації – вона стає таким самим об'єктом споживання, як чіпси та кока-кола. Людина живе в епоху інформаційної залежності та інформаційної виснаженості, звичним стає гугл-мислення [29], а також зовсім нова форма інформаційно-комунікативної взаємодії – ШІ-спілкування через чат-GPT, що тотожна йому. Як зазначив Н. Хамітов, гугл-мислення “робить людей різних поколінь, а особливо, молодь, більш сприйнятливими до маніпуляцій”, тобто, відучує людину від критичного, системного та самостійного аналізу прочитаного [29, р. 84]. Також автор додає: “Проблема гугл-мислячої людини в тому, що вона в принципі не відрізняє

знання від інформації. І не може побачити фатальну межу, за якою інформація та інформування не тільки не примножують пізнання і знання, але і руйнують їх” [29, р. 83-84]. Таким чином, маніпуляція інформацією може впливати на світогляд людини, її здатність мислити послідовно, розсудливо та глибоко. Людина починає знецінювати авторство думки, адже отримує “мішок безособової сукупної інформації” від GPT-чату. З іншого боку, сучасна людина може використовувати технологічні можливості для пошуку корисної для себе літератури, відео, кола однодумців тощо, що може актуалізувати особистість такої людини. Чат-GPT може працювати для людини як помічник у надмірно великому просторі інформаційної мережової бібліотеки. Дуже важливою для людини є міра використання програмних технологій, здатність до самообмеження і віра в свої аналітичні і творчі здібності.

Аналізуючи вплив науково-технічного прогресу, ми плавно підходимо до проблеми трансгуманізму. Як зазначає дослідниця І. Кобзєва, “трансгуманізм формується як теоретичний рух, що обґрунтовує потребу вдосконалення традиційної людини, із заміною на іншу форму буття та перетворення її надалі вже на постлюдину” [92]. Трансгуманізм акцентує в більшій мірі на тілесній та інтелектуальній досконалості людини, ніж на моральній, саме тому він також є викликом, який впливає на духовне життя людини, на її вибір любові як цінності та здатність любити. І. Кобзєва вбачає вирішення проблеми трансгуманізму через гуманізацію даної теорії, послаблення її матеріалістично налаштованого антропоцентризму: “Сьогодні конче потрібно відроджувати саме ідеї гуманізму та гуманного начала в людині... Приймати чи не приймати ідеї трансгуманізму – особистий вибір кожної людини, але в будь-якому разі при самостійному виборі слід не загубити моральну та духовну себе” [92]. Таким чином, трансгуманізм не є однозначно позитивним або негативним чинником на шляху до любові нашого сучасника, тому що все залежить від

самої людини, її спрямування до духовно-душевної цілісності, тоді трансгуманістичні рішення можуть бути засобом для такої людини, а не самоціллю. Технології потрібні людині, вони допомагають вдосконалити її тілесну вразливість і обмеженість, як, наприклад, велосипед допомагає швидше дістатися до роботи, правильно підібрані лінзи допомагають бачити. Однак, є межа, коли технологізація людини веде до зміщення тих духовних цінностей, що виникли завдяки людській чутливості, специфічній уразливості і крихкості живого організму, тонкості його внутрішніх процесів. Людська недосконалість в певному значенні має конструктивний сенс для розвитку морально-етичних якостей, емпатичності і чуйності.

Доволі серйозним викликом нашого часу можна вважати *боротьбу неототалітаризму та нового гуманізму*, яке розкриває у своїй праці “Війна в Україні та новий гуманізм: Давид проти Голіафа” Н. Хамітов [29]. На думку автора, сучасний тоталітаризм проявляє себе через контроль над медіапростором, що і створює концепт неототалітаризму, який відрізняється від його більш явної для суспільства класичної форми: “Неототалітарна система робить все, щоб “заразити” весь світ своєю ідеологією та пропагандою, більше того, своїм способом буття” [29, р. 23]. Таким чином, автор описує проблему маніпуляції тоталітарних правительств своїми громадянами та громадянами тих країн, в захопленні яких вони зацікавлені – як у ідеологічному, так і в територіальному плані, через соціальні мережі та медіапростір. Це створює протидію демократичним країнам. Автор наголошує на небезпеці такого способу маніпуляції, ціллю якого є придушення свободи людини, її вільного вибору та вільного мислення, адже це неодмінно веде до дегуманізації суспільного життя і зовнішньої політики. Щоб по-справжньому протистояти розгортанню неототалітаризму, демократичні країни повинні проявляти не лише співчуття і готовність до гуманітарної допомоги жертвам неототалітарних

режимів, але й робити все, щоб попереджати подібні наслідки, конфронтації, бути відкритими до світоглядного діалогу заради врегулювання можливих небезпек, досягнення справедливого і стійкого миру там, де виникла війна, через розв'язання екзистенціальних причин конфліктів. Дослідник вводить концепт нового гуманізму як такої форми зрілості гуманізму, в якій, на мою думку, поєднуються відповідальність за майбутнє та діалогічна відкритість, що спонукає на превентивне вирішення гострих політичних, економічних та воєнних зіткнень заради збереження людських життів і недопущення страждань, прогнозування з метою попередження трагічних наслідків зростаючих у своїй руйнівній силі військово-технічних засобів.

Отже, необхідність оновленого розуміння гуманізму спрямовує нас до більш стурбованого і відповідального відношення до людського суспільства і його майбутнього, тому новий гуманізм постає як “боротьба з нелюдністю і в просторі війни, і в умовах миру” [29, р. 37]. Концепція нового гуманізму доповнює загальнохристиянську ідею співстраждання Іншому через концепцію нового гуманізму як розуміння Іншого заради недопущення страждання. Однак, яким чином розуміння може проявлятися у взаємодії з ворогом? Ґрунтуючись на діалогічних основах принципу “Я-Ти”, розуміння у контексті нового гуманізму “означає недопущення приниженості і злорадства від приниженості” [29, р. 36], адже “перемога, просочена приниженням того, хто переміг, веде до нової агресії, навіть якщо це приниження скрашене співчуттям” [29, р. 36]. Прояв нового гуманізму як такої якості гуманістичної людини, яка нейтралізує агресивний запал опонента через відмову від позиції “проти”, але в позиції “за – свої цінності і інтереси” – не дає йому екзистенціально замкнутися на собі і своїх ідеологемах, а тому може зрушити його з мертвої точки заперечень до визнання різниці в цінностях як дійсності, яку потрібно прийняти як факт, від якого можливо відштовхуватися заради консенсусу, усуваючись від

монологічного та агресивного тиску на своєму. Яке відношення новий гуманізм має до системи цінностей нашого сучасника? Свобода і любов таким чином повертаються у верхній ряд ієрархії цінностей людей, суспільств і країн, тим самим підіймаючись над волею до безпеки і влади, що в конструктивному сенсі може виступати лише засобом реалізації цінностей свободи і любові [29].

Дослідник Я. Любивий пояснює новий гуманізм терміном “гуманізм порозуміння”, що, на його думку, “долає пасивний характер старого гуманізму “співчуття”, має випереджувальну активність, в якій реалізм розуміння і прийняття Іншого означає звернення не лише до його інтересів, а й до цінностей, що унеможлиблює екзистенціальний конфлікт” [114, с. 34]. У суспільстві, в якому утверджуються такі основоположні цінності, як людина, її права та свободи, розвиток і гідна самореалізація [138], можливе зростання суспільної моралі і готовності приймати більш діалогічну позицію його лідерів. Дослідник В. Матвєєв доповнює, що “новий гуманізм повинен базуватися на цілісній, глибоко філософській системі самореалізації особистості, яка б вказувала шлях до досягнення соціального ідеалу” [122, с. 62]. Якщо самореалізація людини несе в собі не лише розкриття практичних здібностей, напрацювання професійних навичок, але також включає моральний і творчий розвиток, гуманізм порозуміння перестає вважатися утопічним, а реалізується у суспільній взаємодії людей. Таким чином, небезпека неототалітаризму висуває необхідність для нашого сучасника актуалізації здатності до любові як здатності до розуміння через діалогічну позицію та відмову від приниження Іншого.

Які головні світоглядні зміни щодо культури сім’ї та культури любові відбулися протягом минулого століття і якими вони є тепер? Сучасна людина опинилася в досить вільному, але неоднозначному становищі: тиск суспільства, сімейної системи, близького оточення на вибір партнера у житті зменшився, вимоги триматися певного про шарку суспільства послабилися. У романах

відомої англійської письменниці кінця 18-го – початку 19-го століття Дж. Остін зображена залежність союзу чоловіка та жінки від соціального статусу, батьківського схвалення, покровительства знатної особи, спадку, посагу жінки, її здатності до дітонародження тощо. Герої творів авторки приречені розриватися між коханням та обов'язком, між почуттями та розрахунком. З одного боку, моральні погляди в суспільстві у той час досить стійкі та мають більший вплив на виховання особистості, людина знатного походження мала більше часу для дозвілля, пізнання себе, творчості. Але з іншого – нерівність положення чоловіка та жінки в соціумі дуже впливала на можливість любові, а найбільш деструктивного значення набувала частота воєнних зіткнень, суперечок із застосуванням зброї, необхідності чоловіків у гіпермаскулінних проявах задля безпеки та захисту і абсолютна безпорадність жінок, які повністю економічно і морально залежали від чоловіка та спадку. Деяко протилежні настрої можна побачити в картині режисера Ф. Феліні “Солодке життя”. Чоловік та жінка у тривалі мирні часи вільні та рівні у своєму виборі та рівні в можливостях, самореалізовані і незалежні, але розхристані еклектичним плюралізмом цінностей та орієнтирів. Головний герой фільму, журналіст на ім'я Марчелло, постійно перебуває в пошуках чогось справжнього посеред безглуздя божественного життя, але не може ні зрозуміти, чого він справді хоче, ані змінити звичний спосіб існування, адже залежний від його розважливих утіх. Вибір свободи і любові як закоханості і розваги розпорошують саму свободу і роблять із неї безтурботливу подорож неприкаяного, що призводить героя до драгівливості.

Е. Фромм описує сучасне суспільство через категорію відчуженості, тобто відділеності від самого себе та від іншого. Він вважає, що людина в епоху споживацтва дуже сильно відірвалася від своїх справжніх цінностей. Усвідомлюючи, що людина не може нікуди дітися від необхідності закривати

свої потреби в їжі, безпеці, філософ вважає, що “тільки в тому випадку може вона утвердити себе, якщо не відірветься від основ свого існування, якщо не втратить здатності радіти любові та дружбі, усвідомлювати свою трагічну самотність та короткочасність буття” [16]. Отже, окрім фізіологічних, людина не повинна забувати про свої справжні потреби і задачі розвитку, одвічні цінності і радості, що є частиною її душевного життя. Філософ вбачає проблему будь-якого суспільства у всі часи в буденному світовідношенні, яке посилюється залежністю людини від культури споживання та зануренням у відособлену працю [16].

Найважливішим перед нами постає відношення до любові. Переважний прагматизм нинішнього суспільства здається дуже звичним та зрозумілим, але на екзистенціальному рівні постає дещо абсурдним, що вдало підмітив Е. Фромм: “Сучасна людина – це реаліст, який вигадав окреме слово для кожного типу автомобіля, але лише одне слово «любов», щоб висловити найрізноманітніші душевні переживання” [174, с. 48]. Цінність свободи – перш за все, фінансової свободи, заміняє будь-яку іншу форму свободи, в тому числі свободу пізнавати та творити, свободу мислити і брати відповідальність за себе, розкривати свій потенціал. Адже фінансова свобода дає людині можливості задовольняти її базові потреби, розважатися та відволікати увагу від почуття самотності, яка все частіше виявляється у депресії та залежності від алкоголю, наркотичних виробів, азартних ігор, шопінгу, садо-мазохістичних стосунків тощо. Насамперед, потрібний новий погляд на фінансову свободу – вона повинна стати не самоціллю, а трампліном для розвитку цілісної особистості, захищеної від будь-яких садо-мазохістичних взаємодій, а також спрямовувати до якісного дозвілля, навчання, творчих проєктів, розкриття потенціалу тощо, в цілому – корисних інвестицій у сродність стилю життя і праці, нових обріїв самовираження і натхнення.

Знецінення піднесених, романтичних настроїв у сучасному суспільстві чуттєво змалював англійський письменник Джон Фаулз у романі “Волхв”: “Вимирають не тільки рідкісні види тварин, а й рідкісні види почуттів. Мудрець не зневажатиме людей минулого за те, що ті багато чого не вміли; він зневажатиме себе, бо не вміє того, що вміли вони” [14, р. 643]. Розуміння любові лише як пристрасті робить людину захищеною від душевної вразливості, відсторонює її від внутрішніх зусиль, які проходить людина заради звільнення від психологічних травм і комплексів, бар’єрів у відкритому і щирому спілкуванні. Зробити любов чимось примітивним вигідно для прибутку: “хочеш, щоб тебе любили – зроби модну зовнішність”.

Однак, що відбувається з особистістю сучасника на екзистенціальному рівні? На це питання намагається відповісти В. Франкл: “Сучасній людині загрожує утвердження безглуздості її життя, або, як я називаю її, екзистенціальний вакуум. То коли цей вакуум проявляється, коли цей, настільки часто прихований вакуум заявляє про себе? У стані нудьги та апатії” [172, с. 108]. Таким чином, *проблема сенсу життя* турбує сучасну людину частіше, ніж будь коли. Цікаво доповнює цю думку американський соціолог Е. ван де Хааг, пояснюючи, що нудьгу неможливо вилікувати розважливим відволіканням, адже людині перш за все необхідно звернутися до самої себе [18]. Автор зазначає: “Вона відчуває, що їй не вистачає самотійності та самотності, вміння по-своєму сприймати світ, від якого її старанно відгороджують. І жодні розваги не в змозі відновити це втрачене вміння. Ось чому вона така невтішна і така ненаситна” [18]. У такому розумінні людина відчуждена від проживання цінностей, її постійно відволікає прагнення до поверхневого задоволення. Щоб будувати своє світовідношення, людина повинна відособитись від постійного поштовху до нових емоційних вражень, а звернутися до переживань та відчуттів всередині себе.

Е. ван де Хааг прослідковує зв'язок між ставленням до мистецтва в сучасному суспільстві та ставленням до любові: “Істинне мистецтво, як і любов, живиться почуттям: воно не може бути спрацьоване однією людиною лише для того, щоб догодити смаку іншого. Масові страви виготовляються для любителів розважитися, справжнє мистецтво (і любов!) присвячують себе творінню (і коханій людині)” [18]. Таким чином, людина, що може відрізнити справжнє мистецтво від споживацького, може зрозуміти, чим являється справжня любов.

Незважаючи на кризу цінностей та екзистенціальний вакуум сучасної людини, важливою позитивною зміною в сучасному суспільстві є тенденція до рівноправної позиції чоловіка та жінки. Персоналістичні погляди ми бачимо у яскравій представниці феміністичного руху Франції, письменниці та філософа С. де Бовуар: “... бути жінкою – це не покликання, а стан, жінка, як будь-яка людина, повинна прагнути самоствердження як особистість – у творчості, праці, саморозкритті. Вона не машина для відтворення людського роду” [7]. Вона закликає жінку звернутися до її особистості, її власної творчої та пізнавальної активності. Можна сказати, що її ідеї здебільшого мають вплив на можливість любові-андрогінізму в нашому суспільстві, адже така любов можлива між двома вільними та цілісними особистостями. С. де Бовуар пророкує любов як здійснену задачу становлення особистості жінки: “Того дня, коли жінка зможе любити завдяки своїй силі, а не завдяки слабкості, коли вона любитиме не для того, щоб тікати від себе, а для того, щоб себе утвердити, — того дня любов стане для неї, як і для чоловіка не смертельною небезпекою, а джерелом життя” [7]. Таким чином, важливий поштовх до можливості актуалізації любові в житті сучасної людини здійснюється завдяки зміні ідентичності жінки, що тепер може сама створювати себе, будувати своє життя, бути не підвласною, а вільною і тому входити у відносини з чоловіком не від страху самотності чи фінансових проблем, а в результаті свobodного вибору, справжньої спорідненості

світобачення, прагнень, цілей, мрій, моральних принципів та волі до співтворчості.

Сучасна людина має ту ступінь свободи, що може призвести як до найвеличнішого її розвитку, так і до найбезгрудішого свавілля. Г. Маркузе міркує про суспільні тенденції наступним чином: “Для визначення ступеня людської свободи вирішальним фактором є не багатство вибору, наданого індивіду, але те, що може бути обране і що ним обирається” [35]. Тобто, свобода не в тому, що дозволено обрати будь-що, але в тому, що людина може *обрати щось свідомо*. Таким чином людина обирає ті цінності, які вона хоче втілювати в житті, ті цілі і та ідеали, які вона вважає достойними.

Здатність усвідомлювати справжні цінності, плекати і виховувати в собі – *нова міра відповідальності людини сучасної епохи* перед соціумом та самою собою. Академік М. Попович у праці “Бути людиною” зазначав: “Коли кішка грає з мишкою – зла вона чи ні? Вона така, яка є, – якою її створила природа, вона – безвідповідальна. А людина – це така тварина, яка може відповідати за свої дії...” [141, с. 16].

Як можливості актуалізації любові пов’язані зі світоглядом людини? По-перше, слід відзначити, що світогляд пов’язаний не тільки зі сприйняттям дійсності і знанням про дійсність, але й розумінням себе, своєї ідентичності, своїх можливостей, потенціалу, намірів як таких та у порівнянні з іншими людьми [189]. Дослідник І. Бичко пропонує зрозуміти світогляд як єдність свтовідчуття та світорозуміння: “Світогляд – це своєрідна інтегративна цілісність знання й цінностей, розуму й чуття, інтелекту і дії, критичного сумніву і свідомої переконаності... світогляд інтегрує пізнавальну, ціннісну та спонукально-діяльну установки людської життєдіяльності” [63, с. 15]. Важливим також у даному визначенні є *мотиваційний, спонукальний характер*

світогляду. Таким чином, розвиваючись, світогляд формує вольові та ціннісні орієнтири людини, спосіб взаємодії зі світом.

Таким чином, важливою передумовою актуалізації любові в житті людини є набуття такої зрілості світогляду, де цінність любові не вступає в конфлікт з іншими цінностями і розгортається не просто як емоційне переживання закоханості, а як стан, процес і розвиток, свідомий вибір, вольове та натхненне ставлення до міжособистісної комунікації, буття, в якому зчезає привид об'єктивації. Людина повинна намагатися пізнати любов і зрозуміти її направленість на спільний розвиток і красу спілкування, взаємодії одне з одним.

В. Малахов розмірковує про цінність *ідеалу любові* в світогляді людини: “Нехай не всяке спілкування надихається любов'ю, проте погане таке спілкування, що не прагне до цього, не орієнтується на ідеал любові, хоча б у найвіддаленішій перспективі” [118, с. 193]. Людина, яка усвідомлює свій ідеал любові, прагне до нього так само, як учень прагне грати на скрипці не гірше свого вчителя. Для такої людини “любов сама по собі постає як досконалий тип спілкування, в якому його смислові, екзистенціальні й моральні аспекти розкриваються у своїй найадекватнішій формі” [118, с. 193].

Таким чином, любов актуалізується в бутті людини тоді, коли виступає важливою смисложиттєвою цінністю. Звернення до ідеалів любові повинно огортати взаємодію людини з самою собою та з іншими: у спілкуванні, у відношенні, у вчинках.

Місце любові в системі світогляду сучасної людини визначається у відношенні людини до любові через віру в любов та розумінні любові – в тому числі того, чим вона не являється. На відміну від закоханості, любов – це свідомий вибір людини, її активна зацікавленість до життя іншого [Фромм, 2010]. Також можна стверджувати, що любов – це бачення перспектив розвитку, потенційних можливостей коханої людини [172, с. 172], про що наголошував

засновник логотерпії В. Франкл. Його відношення до любові розглядалося в річищі набуття людиною сенсу, збагачення духовним досвідом. Автор вважає, що справжня любов дарує мудрість духовного бачення, вона, на відміну від закоханості, не засліплює людину, не вводить в ілюзію щодо того, ким насправді є Інший [172]. Однак, поряд з ясним баченням особистості Іншого, той, хто любить, наче майстерний скульптор або художник, творить образ Іншого, актуалізує в ньому все найкраще [172]. В. Франкл зазначає: “Взаємна любов є виразно творчою. У взаємній любові, у якій кожен бажає бути гідним іншого, стати подібним до того, яким його бачить інший, відбувається діалектичний процес, у якому кожен розвивається сам і розвиває іншого” [172, с. 173]. Таким чином, любов включає творення і спів-творення, в ній постійно оновлюється кожен, де взаємність почуттів, ціннісного відношення одне до одного – важлива умова зростання любові.

Необхідною умовою актуалізації любові є *віра в неї як константна складова її світогляду*, що допомагає долати жалість до себе після досвіду невзаємного кохання. До того, як ми усвідомимо, що наша любов взаємна, ми відчуваємо в першу чергу закоханість. Саме вона, не будучи розділеною, викликає у людини жалість до себе: сором, провину, невдачу, бажання відгородитися від людей, сильне страждання через почуття неповноцінності. В. Франкл наголошує на тому, що людина, якає шукає любов, повинна вірити в неї і не здаватися, адже людина, яка себе жаліє, “забарикадовує себе за першою чи останньою невдачею, щоб більше ніколи її не зазнати”, і таким чином відвертається від можливостей її зустріти [172, с. 174-175]. Отже, людині важливо *не ставитися до невзаємного кохання як до несправедливості*, що може викликати тільки жалість до себе та робити її все більш непомітною, відчуженою та закритою для своєї справжньої любові.

Таким чином, розвиток світогляду людини передбачає глибину розуміння природи любові, форм її проявів, критеріїв її справжності, що допомагає в здатності не ототожнювати любов із закоханістю. Дуже часто закоханість говорить про архетипову близькість з партнером, співпадіння з ідеальним чоловічим або жіночим образом всередині себе, що є фундаментом для любові. Закоханість дарує надію на набуття едемської тиші в серці та гучного звучання життєвої наповненості, і саме її сердечні поштовхи слугують натяками нашого підсвідомого про можливість любові, однак, ця можливість зростає зі щирої, вільної взаємності. У виборі любові людина перш за все повинна спиратися на серце, але не тоді, коли воно засліплює розум і причиняє самотність і страждання – а навпаки, у просвітлюючому, радісному єднанні з ним.

Досить популярним на початку 21-го століття був роман французького письменника Ф. Бегбедера “Любов живе три роки” [60]. Головний герой пов’язує любов з гормональним перебігом закоханості, яка триває в середньому три роки, тому кожного разу очікує її закінчення, що здебільшого і відбувається. Наче глядач кінофільму, він відособлено вивчає “любов”, відокремлену від будь-яких особистісних зусиль, і, врешті-решт, очікує терміну придатності гормонального виплеску. Автор роману окреслив банальність та приреченість стихійного кохання, при всьому поклавши надію на певні чинники, що можуть її “зберігати” – наприклад, гра в емоційну недоступність, ролі в коханців, гра у ревності, психологічні маніпуляції, сексуальні експерименти тощо. Популярність книги свідчить про те, що у сучасному суспільстві любов та закоханість синонімічні і сучасник дійсно шукає відповідь на питання, як позбутися самотності та здобути любов. Однак, коли людина розуміє, що *здатність любити* та *здатність віддаватися* потягу не одне і те ж саме, вона *розкриває перед собою нову ціннісну перспективу*.

Е. Фромм визначає головний світоглядний орієнтир людини, що хоче пізнати любов та пояснює необхідність відваги йому слідувати: “Щоб бути коханим і любити, необхідна відвага, відвага вважати певні цінності вартими найвищої уваги, а також відвага заради цих цінностей ставити на карту все” [175, с. 45]. Тому можна стверджувати, що любов постає свідомим вибором людини. Важливим світоглядним питанням вибору любові в житті людини є відношення до самотності. Е. Фромм стверджував, що “вміння бути одному являється умовою здатності любити” [175, с. 56]. Це важливим чином говорить про те, що *страх самотності призводить до страху усамотнення*, що забирає у людини власний простір задля можливості зрозуміти себе, свої прагнення, цілі, призначення та через знання себе усвідомити образ свого ідеального коханого. Інший вибір – це вибір самотності як хворобливої самодостатності без вступання у глибокі і щирі стосунки з однією людиною. Таким чином, самотність може бути усамотненням як трампліном для актуалізації любові, розуміння себе та важливих якостей партнера, вагомих спільних інтересів, цінностей, або виступати відособленістю чи, навпаки, дуже швидким злиттям з іншою людиною із-за страху залишитися одному. Усамотнення, що актуалізує любов, не повинно бути пасивним та відчуженим, воно має бути направленим на активне залучення творчих сил, на зростання гуманістичної і творчої проявленості людини у соціумі [185].

Можна зробити висновок, що сучасна людина втілює та переживає світоглядну цінність любові в своєму житті завдяки любові до себе як конструктивній актуалізації своїх цінностей, потенціалу та здібностей, завдяки спрямованості до ідеалу любові, культурі самотності як творчому усамотненні, що дає можливість віднайти у глибині душі образ коханого, творчій активності, що робить людину помітною для своєї другої половини, віри у зустріч коханих як двох цілісних особистостей, що готові до співтворчості у житті.

Підсумовуючи також основні виклики, що становлять собою буття нашого сучасника, можна сказати, що людина в більшій мірі переживає цінність свободи – починаючи з економічного рівня, і зростаючи до свободи вибору своєї ідентичності, віри, професії, способу життя тощо. Немає вже такої класової заангажованості, цінується рівність і партнерство, однак, виникають нові форми відчуження, які поширюють свій вплив у соціальних мережах – маніпуляція і нарцисизм, тиск на індивіда масової свідомості. Свобода, яка була дана людині раніше повноти її моральної зрілості, переходить в свою тіньову сторону – безмірність і безпринципність, стирання меж і свавілля в питанні справжніх цінностей і ідеалів, набутих за тисячолітній час цивілізаційної історії. На одній сцені опиняється пристойний артист та вульгарний, і масова свідомість малює над ними щонайменше знак еквівалентності у творчому значенні, адже в першу чергу враховується популярність як результат маркетингу. Етико-моральна еkleктика спрощує онтологічно-сміслові поняття, але деталізує звичні повсякденні: з'являються нові слова, які визначають щоденні емоційні враження від медіапереглядів - вони “крінжові”, “хайпові”, “топові” і т.д. Людина нудьги культивується як модна і цікава, адже знається на розвагах. Звісно, щось є абсолютно природнім – розвивається кількість мовних запозичень або крилатих висловів, з одного боку, з іншого – людина зацікавлена в тому, щоб викликати симпатію, “вподобайку”, але не любов у її більш глибокому значенні, тому розвиватися як особистість їй не цікаво. Попри всі труднощі залишатися собою у епоху панування маси і суспільства споживання, ми можемо констатувати економічний зріст капіталістичних країн, що так чи інакше зупинило необхідність у активному воєнному пануванні та військово-промислового самоствердженні більшості країн. Це підтверджує популярний вислів, що “краще торгувати, ніж воювати”. Однак, може з'явитися і нова загроза – коли війна і торгівля можуть об'єднатися в один процес, що могло би

бути нищівним для людства. Саме тому, при всьому плюралізмі світобачення, людина як ніколи стоїть перед необхідністю глибшого осмислення гуманізму як гуманізму не тільки співстраждання, але і недопущення страждань, як дійсного протистояння неототалітаризму, щоб звільнити світ від вірусу гіперманіпуляції - прикривання темних вчинків “світлими лозунгами”. Людина приречена, щоб обрати світоглядну цінність гуманізму і любові як діалогу і порозуміння з Іншим. Для нашого сучасника світоглядна орієнтація на любов відкриває перспективи гуманістичної та діалогічної взаємодії між суб’єктами – між країнами, політиками, дипломатами, бізнесменами, освітянами, представниками інтелектуальної та креативної інтелігенції, а також між членами робочої команди, університету, коледжу, школи, громади і, врешті-решт, сім’ї, - що є запорукою здорового суспільства, де особистість, її конструктивний, вільний розвиток і самореалізація є головною цінністю.

3.2. Практика філософської арт-терапії, філософського психоаналізу, андрогін-аналізу та гуманістичної педагогіки як можливість актуалізації любові

Любов – феномен, який менше за все можна звести до технологій та схем, це ж можна сказати і про можливість *актуалізації любові* в житті людини – такої внутрішньої самозміни, яка спонукає людину до здатності любити і бути такою особистістю, що викликає любов, а також можливості переживати любов як стан, як процес спільного розвитку і як спільне буття [185].

Актуалізація любові – процес особистий та особистісний водночас, адже кожна людина має унікальний життєвий досвід, погляди на себе та оточуючий світ, а також досвід проживання травмуючих подій та формування на основі них захисних комплексів, що становлять захисний бар’єр між ними та духовно-

душевною дійсністю – своєю та Іншої людини. Актуалізація любові можлива як шлях подолання цих внутрішніх бар'єрів до розкриття себе справжнього, передбачає психоемоційне, езистенціальне та світоглядне очищення та подолання жалості до себе, розуміння свого унікального шляху до буття свободи, любові і співтворчості.

Як можна допомогти сучасній людині у процесі її особистісного розвитку, в якому можлива актуалізація любові?

Людина вимагає цілісної роботи – з її внутрішніми переживаннями, станами, способом мислення та світоглядом. Найбільш універсальним методом самоочищення та актуалізації творчих, життєстверджуючих сил в людині завжди слугувало мистецтво – через активну чи пасивну взаємодію з ним, роль автора або споглядача, читача тощо. У 20-му столітті також популярності набуло мистецтво взаємодії психоаналітика та клієнта, яке допомагає людині краще зрозуміти себе і свої внутрішні протиріччя, що заважають вільному розвитку, гармонії з собою та світом.

Актуалізація любові на світоглядному рівні, на мою думку, потребує не просто мистецтва як такого, а саме *філософського мистецтва*, яке направлене на вирішення екзистенціальних протиріч життя людини. Філософське мистецтво покликане “приходити до духовного освоєння трагічних протиріч людського буття в умовах, коли інше мистецтво або біжить від цих протиріч, або зображує їх нерозв'язними” [189, с. 249]. Саме таким чином народжується філософська арт-терапія.

Філософська арт-терапія є результатом втілення на практиці філософського мистецтва [178, с. 9]. Філософське мистецтво у своєму вищому осягненні здатне чинити катарсичний, інсайтний, зцілюючий вплив на людину. В цілому варто зазначити, що мистецтво у його загальному значенні протягом тисячоліть давало людству більше розуміння людської душі, ніж сама наука. Те

ж саме можна сказати про досягнення любові та її актуалізацію – саме через художню творчість – від народної, фольклорної, до авторської – людина виховувала в собі ідеали любові, екзистенційно відкривалася до неї.

Важливим для нас є усвідомлення ролі катарсису у філософській арт-терапії. Ф. Шеллінг описує цей феномен наступним чином: “...почуття, що виникає при завершенні творіння, супроводжується зворушенням, служить доказом того, що художник приписує повне розв’язання протиріч, яке він бачить в своєму творі, не тільки самому собі, а добровільно дарованій милості самої природи” [43]. Розвиток людини відбувається через творче зусилля, яке людина здійснює, щоб подолати суперечності, неспокій всередині себе. Переконливо звучить думка, що саме через мистецтво природнім шляхом відбувається гармонізація внутрішнього стану людини: “...катарсис виступає, на мій погляд, не просто характеристикою комунікативного рівня художнього розв’язання протиріччя. Це його всезагальний критерій та категорія” [178, с. 70]. Отже, катарсис являється і критерієм, і результатом можливого виходу із внутрішнього конфлікту людини у мистецтві.

Які основні протиріччя виникають у людини на шляху актуалізації любові у її житті?

Розуміючи онтологічну природу найзагальніших протиріч людини, можна виділити особливо важливими для нашої уваги протиріччя любові та свободи, любові та закоханості, почуття та обов’язку, самотності та спілкування, дружби і пристрасті тощо. Протиріччя можуть по-різному переживатися у дитинстві, в юності, молодості та зрілості [189]. Рішення протиріч передбачає моральне очищення і автора, і глядача.

Якими можуть бути форми філософської арт-терапії? Зупинимося на найбільш доступних та зрозумілих для нашого сучасника. На сьогоднішній день важко не назвати кіно одним з найпопулярніших видів художнього

мистецтва. Дуже яскраве та життєве, кіно зрозуміле усім: анімаційний фільм – дітям, художній фільм – дорослим усіх поколінь. Люди будь-якого типу світогляду, екзистенціального виміру буття, представники різних національних спільнот та культур, люди у всьому світі незалежно від віку та матеріального положення - ніхто ще не залишився байдужим до цієї форми мистецтва. Ми ніби бачимо самих себе та своє життя за ширмою допитливого глядача. Літературна творчість оживає на екрані, стає реальністю, в яку ми безпосередньо поринаємо.

Українська дослідниця, автор концепції екранної метаантропології В. Світла приходить до висновку, що “кіно – це динамічна “картина у рамці”, яка викликає у глядача зацікавленість і завдяки художньому розв’язанню життєвих суперечностей дає йому досвід концентрованого життя, що змінює його повсякденність, або, принаймні, ставлення до неї” [149, с. 100]. Таким чином, справжній витвір кіномистецтва прагне вплинути на свого глядача, залишити в ньому небайдужий відгос або дійсно змінити світовідношення людини, трансформувати її власне Я. Складно не погодитись з В. Світлою, яка зазначає: “Кіно стає гуманістичним філософським мистецтвом, що актуалізує людину на особистісні відкриття та екзистенціальні прозріння” [149, с. 133]. Отже, філософське кіно прагне не лише до виявлення основних хвилюючих тем та сценаріїв життя здатне до світоглядних змін глядача. Важливо, що “саме філософське кіно із завершеним катарсисом, просякнуте вірою, любов’ю до життя та волею до сенсу постає істинним твором мистецтва, адже воно просвітлює душу автора і глядача, звеличуючи справжню екранну культуру” [149, с. 142]. Саме таке кіно перетворюється на форму філософської арт-терапії. Таким чином, філософське кіно впливає на особистість, її душевний і духовний вимір, цінності та ідеали, спроможне давати поштовх до актуалізації любові в житті людини.

Щоб зрозуміти вплив кінотерапії як філософської арт-терапії на актуалізацію любові в житті людини, ми проаналізуємо фільм “День бабака”.

“День бабака” – відома американська комедія від режисера Г. Раміса за сценарієм Д. Рубіна, яка вийшла в прокат 1993 року. Головну роль у фільмі грає відомий актор Б. Мюррей. У центрі сюжету - історія метеоролога Філа Конорса, який приїжджає разом з новим продюсером Рітою та оператором Ларі до маленького містечка Панксатоні, щоб провести репортаж зі свята Дня бабака. Філ поводитьсь досить зухвало, відкрито нудьгує, цинічно ставиться до події та інших людей. Здається, нічого в його житті не може змусити його змінити своє відношення, однак, з ним трапляється непередбачуване. Одного ранку він прокидається, виходить на двір і розуміє, що проживає той самий день, що був учора. Часова петля замикає Філа у сценарії одного й того самого святкового дня, що кожного ранку повторюється.

Головна психологічна та філософська ідея фільму полягає у розумінні головним героєм значення загальнолюдських цінностей, які наповнюють життя людини відчуттям сенсу та змісту. У центрі цього розуміння – трансформація Філа Конорса із самозакоханого егоїста в талановиту людину, що здатна любити Іншого. Герой стикається з граничною ситуацією, яка змушує його вперше замислитися над тим, що справді може зробити його щасливим і осмисленим.

Спершу Філ Конорс намагається насичити життя яскравими емоціями, задоволенням усіляких потреб, поміж тим він, активно маніпулюючи іншими, дозволяє собі все, що заманеться. З одного боку, його нудьга часом розвіюється, пригоди стають все більш комічними. З іншого боку, почуття внутрішньої пустоти тільки посилюється, змушуючи його втікати від життя будь-яким чином. Однак, попри всі його спроби, він знову просипається в тому самому ліжку і День бабака починається знову і все йде за звичайним сценарієм. Наш

герой Філ ставить собі завдання все складніші, і тому намагається закохати в себе молоду колегу Ріту. Він розраховує кожний крок, кожну репліку, вивчає всі її смаки та вподобання. Вона майже закохується в нього, але кожного разу наприкінці побачення виявляє його маніпулятивні стратегії та неприродність поведінки. Неможливість викликати справжні почуття у Ріти, світоглядні орієнтири якої спрямовані на душевну та духовну близькість з чоловіком, породжує таку екзистенціальну кризу, що одного разу приводить його до справжніх особистісних змін. Філ Конорс починає звертати увагу на свою особистість – єдине, що залишається з ним наступного ранку, це його здібності, його внутрішні зміни. Він пробує навчитися грі на фортепіано, скульптурному мистецтву, починає безкорисливо допомагати іншим. Таким чином головний герой спрямовує свої сили на розвиток власних здібностей та служіння іншим людям. Він відчуває справжнє задоволення від творчої діяльності та співпраці з іншими, допомоги, пізнання людей і світу. Вперше в житті він читає книги не для того, щоб справити враження, а тому, що йому це справді цікаво. Він перестає боятися своєї вразливості. Він починає бачити в Риті її доброту, унікальну внутрішню красу та говорити їй про це, розуміючи, що глибоке почуття до неї справді наповнює його буття сенсом. Одного разу Філу вдається захопити увагу Ріти своєю особистістю. Вона відчуває його відкритість і чуйність до людей, а його гра на фортепіано вражає її серце. Вона закохується в нього. Філ не намагається нею зухвало заволодіти, натомість ніжно і чисто виражає їй свої почуття, *милується нею*, шанує кожну мить її присутності. Тільки тоді, коли він осягає смисл любові до себе та до іншої людини, він прокидається... але минулий день вже не повторюється, а починається новий. По пробудженню Філ Конорс постає перед нами зовсім іншою особистістю. Полюбивши себе, він здатний до такого духовного та душевного напруження, як любов до іншого. Саме такий смисложиттєвий шлях повинен був пройти

головний герой, щоб віднайти своє власне Я та розвинути свою особистість. Внутрішнє збагачення знову призводить його буття до руху, розвитку, спрямованості. Він пізнає чудо любові.

Ще одним яскравим методом філософської арт-терапії являється *афоризмотерапія*. Афоризм можна визначити як чітку та завершену думку, яка несе в собі глибокий смисл і парадоксальний характер, але при цьому спонукає на мислення та творчість [171, с. 55].

Метод зцілення афоризмами створює і вперше використовує у практиці філософського психоаналізу Н.Хамітов. Успішний досвід дозволяє заснувати афоризмотерапію як “метод подолання екзистенціальних криз, звільнення від психологічних травм і комплексів за допомогою спеціально підібраних авторських афоризмів” [171, с. 55]. У книзі “Таїна чоловічого та жіночого”, посвяченій зціленню афоризмом, автор зазначає: “Афоризм – це стріла, яка через розум попадає прямо в серце. Одночасно пронизуючи розум та серце, афоризм пробуджує дух. І ще глибше: афоризм з’єднує дух та душу, звільняючи безграничну енергію особистості і долаючи кризи, які здавалися вічними і нерозв’язними” [177, с. 6]. Зцілюючий афоризм, який людина читає, слухає або особисто створює, може звільняти людину від психологічних комплексів, невротичних зажимів, світоглядних протиріч, душевної болі, занепокоєння, стурбованості, метушливих думок, криз особистості та психічних травм [177, с. 6]. Людина сприймає афоризм розумом та серцем, відчуваючи таке осяяння, що пробуджує її внутрішні сили. Людина відчуває полегшення, гармонізацію, знаходить відповідь на важливе питання, вирішує протиріччя.

Вплив афоризму подібний до поезії або музики, людина проникається його смислом дуже природньо та невимушено, і це проникнення часто супроводжується внутрішнім мовчанням, спокоєм та озарінням.

Як афоризмотерапія може актуалізувати любов в житті людини? Саме завдяки своїй здатності проникати до глибини особистості, афоризм допомагає подолати внутрішнє протиріччя, жалість до себе, зневіреність, знецінення власних зусиль, відчай. Правильно підібраний афоризм дарує надію та укріплює віру людини у любов, відкриває серце, урівноважує чоловіче та жіноче в людині на глибинному рівні. Він може допомогти людині знайти внутрішню адрогінну цілісність, зрозуміти направленість своїх творчих зусиль, усвідомити сенс трагічних подій або страждань, знайти в собі мужність і спрямуватися.

Афоризм потрібно не тільки розуміти, але й пережити, відчувати. Він потребує нашої сприйнятливості, проникливості. Влучний, потрібний нам афоризм дарує відчуття легкого захвату та осяяння, знімає минулу напругу, хвилювання, сум, відчай.

Особливо зцілюючим є самотійне створення афоризмів. Автор афоризму здійснює творчі зусилля над тим, щоб осмислити певну проблему, дійти до вирішення важливого питання, звільнюється від тиску емоційної напруженості, “крику душі”. Людина таким чином бере відповідальність за своє власне ставлення до ситуації, працює над собою, шукає рішення, певний сенс, який дасть силу, зміцнить її внутрішній стрижень, або дасть надію.

Візьмемо, наприклад, ситуацію, коли дівчина постраждала від нещасного кохання, надмірно віддаючись іншій людині, жертвуючи своїми власними інтересами, сенсами. Вона відчуває сильну жалість до себе та не може віднайти в собі сили повірити, що вона колись зустріне свою любов. Я пропоную наступний афоризм, взятий з книги “Таїна чоловічого та жіночого”:

“Жінка щаслива настільки, наскільки вона кохана. Готова віддати заради кохання навіть свободу, вона забуває просту істину: жінка кохана настільки, наскільки вона вільна” [177, с. 25].

Даний афоризм парадоксально відкриває перед жінкою важливість свободи та любові в її поєднанні, не заперечуючи одне заради іншого.

Для того, щоб зрозуміти, як поєднуються у коханні чоловіка та жінки такі протилежні стани, як потяг та милування, пропоную афоризм відомої української письменниці Ліни Костенко:

“Пристрасть - це натхнення тіла, а кохання - це натхнення душі” [97, с. 15].

Письменниця дуже ніжно поєднала через натхнення тілесний та душевний вимір любові, тим самим надаючи краси їх єдності.

Отже, ми виявили, що кіно- та афоризмотерапія здатні розвивати особистість людини, звільняючи її від масок психологічних комплексів та травм, вирішуючи світоглядні протиріччя. Людина будує своє цілісне бачення світу, знаходить ідеали любові та сили повірити в них.

Ми вже зазначили, що у 21-му столітті суттєвої популярності та доступності набуло психологічне консультування, психотерапія та психоаналіз. Людина звертається до спеціаліста задля досягнення психоемоційного здоров'я, морального самопочуття так само, як колись зверталися до священників або інших духовних наставників. Невротичне напруження викликане інтенсифікацією життя людини – необхідною професійно-діловою, навчальною активністю, щоденним викликом конкуренції та високими стандартами до результатів та досягнень, необхідністю обробляти значні обсяги інформації. Душевне здоров'я стає таким само важливим, як здоров'я тілесне. Діалог психоаналітика та клієнта може бути не тільки зосередженим на те, щоб врегулювати психоемоціону адекватність для комфорту соціальної взаємодії, але й бути направленим на актуалізацію особистості людини, а також свободи і любові в її житті. Саме таким є *філософський психоаналіз як актуалізуючий психоаналіз та андрогін-аналіз*, що виникли на світоглядній основі

метантропології як філософської метаантропології [171]. Цей напрям філософського мистецтва у психоаналітичній практиці можна охарактеризувати як стратегію “спілкування аналітика й пацієнта на рівні світоглядного діалогу, що приводить до розв’язання внутрішніх конфліктів, звільнення від травм і комплексів; результатом цього є актуалізація особистості – розкриття глибинних можливостей людини у творенні свого життя” [171, с. 33]. Варто відмітити, що будь-який гуманістичний та персоналістичний напрям психотерапії та психоаналізу здатний дати поштовх до актуалізації любові у бутті людини, однак, ми найбільшою мірою розглянемо цілісний і системний підхід, який з’явився на витоках української ментальності та філософсько-антропологічної традиції, органічний архетипічним особливостям східних слов’ян – а саме, *поєднанні мудрості східної та західної культур* – у західних цінностях свободи як перш за все інноваційній творчості, індивідуальному самовираженні та східних цінностях любові як служінні одне одному у сім’ї та суспільстві, збереженні традиційних поглядів на чоловіче та жіноче, та надалі розвивається в Україні та закордоном.

Практика філософського психоаналізу передбачає співтворчість у спілкуванні в поєднанні з ведучою інтерпретуючою та задаючою напрям роллю аналітика, який бере відповідальність за діалогічну позицію та спрямування до катарсичного та інсайтного вирішення проблеми. Філософський психоаналіз є продовженням екзистенціального психоаналіза Ж.-П. Сартра, гуманістичного психоаналіза Е. Фромма, класичного психоаналіза З. Фрейда [171, с. 382]. Філософський психоаналітик спрямований на актуалізацію творчих сил клієнта у вирішенні його внутрішніх конфліктів, допомагає зрозуміти свої цінності, світогляд, потенціал. Таким чином, трансформації у світобаченні відбуваються поступово і природньо – від особистісного світогляду, де є самотійність і критичність поглядів на своє місце у соціумі, події у світі тощо, але ще є

присутність антагоній, мислення “крайнощами”, що не дає світогляду системності, викликаючи у людини переживання тривоги, апатії, провини, самотності, - до філософського світогляду – де клієнт може подивитися на свої смисложиттєві цінності більш цілісно, де немає протиставлення, гіперкомпенсації і заміщення, а є бачення своїх перспектив і руху до повноти життя.

Філософський психоаналіз як форма філософського мистецтва плідно використовує художню творчість, метафори, образи, афоризми – таким чином інтегруючи методи філософської арт-терапії.

Андрогін-аналіз як напрям філософського психоаналізу спрямований на усвідомлення причин внутрішньої самотності завдяки філософсько-антропологічним концептам *духовності і душевності*, що характеризують екзистенціальну чоловічість та екзистенціальну жіночість відповідно: “в андрогін-аналізі ключовою є ідея про те, що особистість є єдністю духовності і душевності, відчуження яких породжує внутрішню самотність” [171, с. 39]. Важливим для нашого сучасника є те, що андрогін-аналіз допомагає подолати протиріччя маскуліноцентризму та феміноцентризму, які на сьогодні є досить проблемними, а також спрямовує до конструктивної взаємодії духовного і душевного у людині шляхом екзистенціального андрогінізму – їх гармонійного розвитку і взаємодії замість стратегії взаємовиключення у екзистенціальному сексизмі – ідеї про те, що лише чоловіки мають право на духовність, а жінки – єдині носії душевності, а також замість стратегії екзистенціального гермафродитизму, де через хворобливе прагнення до влади і безпеки заперечується духовне і душевне зростання в людині, і людина набуває деструктивних рис [171]. Шлях до екзистенціального андрогінізму передбачає вільне, гармонійне спрямування людини до любові, свободи, розвитку, справедливості, толерантності, людяності і співтворчості шляхом власного

катарсичного, творчого подолання внутрішніх комплексів, жорсткості і жалості до себе як бар'єрів на цьому шляху.

У центрі наших внутрішніх конфліктів найчастіше стоїть протистояння раціонального та ірраціонального, свідомих імпульсів та несвідомих, порядку та хаосу, ментальних станів та чуттєвих переживань; і вихід завжди не в антагонії, а у балансі і гармонії рушійних сил нашого життя. Завдання філософсько-психоаналітичної роботи - прийти до цього внутрішнього вирішення і очищення, навчитися цьому для комфортного та цілісного шляху зростання та розвитку.

У процесі андрогін-аналізу людина перестає прикриватися психологічними комплексами у комунікативному процесі, а починає мислити разом з Іншим - творчо, відкрито, намагаючись зрозуміти більшою мірою, ніж проявити захисний тиск і контроль, підозру, недовіру, маніпуляцію. Андрогін-аналіз є практикою зрілого діалогу з Іншим, духовної та душевної відкритості у спілкуванні, актуалізації єдності любові і свободи в житті людини. Процес досягнення внутрішньої цілісності є динамічним, а не сталим, адже, на думку С. Кауфмана, являє собою “довгий шлях відкриттів, щирості і хоробрості, яким ми дістаємося чимраз вищих рівнів інтеграції й гармонії із собою та із зовнішнім світом, нарощуємо рівень гнучкості й свободи, щоб стати тим, ким справді хочемо бути” [90, с. 290]. Андрогін-аналіз допомагає на цьому шляху не втратити взаємозв'язок і баланс внутрішніх імпульсів особистості, щоб духовно-інтелектуальний розвиток не став компенсаторним витісненням душевного розвитку і навпаки, щоб у душевному досвіді людина не закривалася від духовного як чогось, що її віддаляє від життєвих задоволень і простого життійського спокою.

Таким чином, філософська арт-терапія, філософський психоаналіз та андрогін-аналіз є практиками актуалізації любові в бутті людини, адже

спрямовані на подолання тих внутрішніх перепон, що перешкоджають людині ставитися до себе та до Іншого з любов'ю, а не із позиції жалості до себе, нарцисизму та егоїзму. Практика філософського аналізу художньої творчості – літератури, пісень, віршів, фільмів, анімації, музики, образотворчого мистецтва – допомагає людині зрозуміти її для себе таким чином, щоб актуалізувати внутрішні життєствердні сили на шляху до любові, зрозуміти, як відрізнити її від того, чим вона не являється, як пережити трагічні колізії закоханості, не втрачаючи надії і віри. Людина також може у процесі філософської арт-терапії стати автором і використовувати потужний арсенал творчості як п'єдестал для зростання її особистісної та екзистенціально-комунікативної харизми [103].

Філософське мистецтво допомагає через сюжетні лінії та художні образи осмислити проблематику моральних дилем, які є невід'ємною частиною прикладної етики [151], торкаючись життя люблячої пари майже щодня.

Поглибити розуміння відносин чоловіка та жінки в любові як мистецтво допомагає концепція В. Драпогуза про художню картину світу, що являє собою “цілісну систему художньо-образних уявлень про реальну дійсність, яка утворюється на засадах сукупності видів і жанрів мистецтва” [82, с. 394]. Резонанс смаків і вподобань у мистецтві, схожість у образно-метафоричному сприйнятті та мисленні єднають закоханих на естетичному і етичному рівнях. Художня картина світу, яка є частиною внутрішнього життя людини, зустрічає дуже близьке і рідне собі у Іншому, доповнює і розширює себе у взаємодії з Іншим, що єднає у світовідношенні і стає підґрунтям для глибини розуміння і співтворчого єднання двох людських світів.

Цінність гуманістичної педагогіки, в центрі якої є актуалізуюча роль вчителя, є досить важливою для осягнення волі до любові. Сучасний акцент на технологізації освітньо-наукового процесу, постійній модернізації методики

викладання, вибору все більш ефективного інструментарію, всеохоплюючій ролі тестування часто відволікає нас від такої теми, як особистість вчителя. Ми часом забуваємо, що покликання вчительства набагато шляхетніше за клопотання про ерудицію, адже несе в собі особливу духовну місію, від якої залежить майбутнє суспільства.

Коли вчитель стає справжнім авторитетом для учнів завдяки ставленню та міжособистісній взаємодії, взаємоповазі, харизмі, тоді стає можливим морально-етичний і актуалізуючий вплив образу вчителя. Важливо відмітити, що актуалізація означає “спрямованість особистості на творчий розвиток і на взаємодію з іншими за моделлю “Я-Ти”... і є протилежним поняттю “об’єктивація” [189, с. 8]. Саме вчитель може поставати як актуалізатор, тобто той, хто стимулює розвиток здібностей, таланту, обдарованості, на власному прикладі вчить культурі спілкування – а саме, здатності до діалогу в чуйності і повазі до Іншого. В. Сухомлинський підкреслював: “Чуйність, сердечна турбота про людину – це плоть і кров педагогічного покликання. Учителеві не можна бути холодною, байдужою людиною” [157, с. 424]. Таким чином, виключно раціональне ставлення вчителя до учнів викликане недовірою і контролем, що абсолютно протилежне актуалізації. Американський дослідник Е. Шостром зазначає, що людина-актуалізатор плекає атмосферу чесності, свободи, спонтанності, щирості, відкритості, цікавості, відгуку, довіри [46]. “Знайдіть слово – єдине слово треба шукати з-поміж тисяч, - яке тонко, розумно, тактовно б спонукало б вашого вихованця розкрити своє серце” - до такого душевного напруження повинен воліти вчитель на думку В. Сухомлинського [157, с. 605].

Саме воля до свободи і любові у їх єдності виступають провідними чинниками такої спрямованості вчителя, що розгортається у духовній та душевній самовіддачі [189]. Вчитель не пригнічує внутрішньої свободи учня, а стимулює висловлювати власну думку і толерантно сприймати протилежну

думку Іншого, відстоювати позицію, формувати власні принципи, додержуватися обов'язків, а також ілюструє любов до людей – як ставитися з чуйністю, співпереживанням і розумінням до Іншого через власний приклад, починаючи з себе. Така екзистенційно-комунікативна харизма вчителя, що ґрунтується на любові до себе та Іншого, щирості, іронії та відкритості до діалогу [101], захоплює учнів, вони вбачають у вчителеві *особистісну силу*, яка надихає, тому закарбовується на підсвідомому рівні як внутрішній ідеал.

В. Сухомлинський вбачав покликання вчительства як мистецтво любити і у любові актуалізовувати особистість – стверджуючи її творче, пізнавальне, морально-ціннісне зростання, що є простором її внутрішньої свободи. На думку видатного педагога, “учительська професія – це людинознавство, постійне проникнення у складний духовний світ людини, яке ніколи не припиняється” [157, с. 421]. Отже, справжнє покликання вчительства – це передавати здатність спрямовувати свою особистість до ідеалів свободи і любові у їх єдності, що проявляється у відношенні до Іншого, до світу, таким чином спонукати до душевного хвилювання та самостійного мислення, що дає глибинно засвоювати предмет, а не поверхнево завчати.

Таким чином, актуалізувати любов в бутті нашого сучасника може філософське мистецтво, а також практика філософського мистецтва у вигляді арт-терапевтичних методів, філософського психоаналізу та андрогін-аналізу, можливість обговорення художніх та анімаційних фільмів, продуктів екранної культури, - з наміром глибше усвідомити дійсність, себе як особистість і свої цінності, знайти вихід із проблем, які породжують жалість до себе та самотність, прийти до катарсичного розв'язання протиріч, звільнення від психологічних та світоглядних бар'єрів, що заважають діалогічній спрямованості особистості, щирості і відкритості, волі до толерантності і співтворчості з Іншим. Усвідомлено позитивну роль гуманістичної педагогіки,

яка створює умови для творчого проявлення учня, віри у свої можливості, а також закладає взірцеві образи для наслідування і морально зміцнює людину.

3.3. Актуалізація любові в контексті захисту і розвитку Україною цивілізаційної суб'єктності

Любов можлива там, де є суб'єкт, особистість, яка *здатна до любові, відкрита* на духовному і душевному рівні до неї. Людина, яка актуалізувала в собі цю здатність, може по-справжньому любити не тільки себе, Іншого, але і Батьківщину, людей, які споріднені з нею за національними та етнічними рисами, цивілізаційно і територіально знаходяться з нею у єдиному просторі. Патріотизм, який виходить із волі до любові і свободи, зумовлює таке ставлення до країни та співвітчизників, в якому немає ксенофобії, владного радикалізму, егоїзму та нарцисизму по відношенню до інших. Творча активність такої особистості буде допомагати у набутті країною суб'єктності природньо і гуманістично.

Патріотичне почуття базується на *братській любові*, яка у дослідженні Е. Фромма визначається як “відчуття зв'язку з усіма людьми, людська солідарність, людська єдність” [175, с. 80]. Окрім того, плідність патріотичного почуття визначається *рівнем консолідації* суспільства, що є умовою творення людяності: “Консолідація означає щось більше, ніж інтеграція. Це не просто економічні зв'язки, кооперація, що потребують компромісів, а й ціннісне, гуманітарне єднання, яке неможливе без консенсусу” [182]. Звідси виходить, що любов до людей, а саме – своїх співвітчизників, з їх світоглядним різноманіттям, специфікою ментальності відносно того чи іншого регіону, закладає фундамент відкритості до консенсусу та консолідації під час трагічних випробувань, що зумовлює можливість справжньої патріотичної єдності, спрямованої на спільний позитивний розвиток і вирішення суперечностей.

М. Шелер у своїй фундаментальній праці “*Ordo amoris*” розкриває природу любові з позицій бачення потенціалу, віри в нього і впливу на його розгортання: “Любов любить і дивиться в процесі любові завжди дещо далі, ніж тільки на те, що в неї в руках, чим вона володіє... рух [любові] – у граничному випадку любові особистісної - у принципі безмежно розгортає особистість саме таким чином у властивому їй напрямі ідеальності та досконалості” [41]. Таким чином, справжність та плідність патріотизму, спрямованого на суб’єктність своєї країни, починається зі здатності людини до любові, що розкривається глибше у вірі у позитивний розвиток та потенціал своєї країни, спонукаючи до творчої активності, бажання діяти - зробити свій вклад, залишити світлий слід у добробуті суспільства.

У річищі метаантропологічного потенціалізму С. Пирожкова та Н. Хамітова “метою будь-якої відкритої та гуманістичної соціальної системи є розкриття життєвого потенціалу людини, її самореалізації до рівня суб’єктності, що стає умовою розкриття потенціалу і набуття суб’єктності всією цією системою” [138, с. 50]. Це означає, що актуалізація потенціалу окремої людини зумовлює як її власну суб’єктність, так і суб’єктність спільноти, зокрема, Батьківщини.

Що передуює набуттю суб’єктності? Чи можна сказати, що будь-яка країна так само, як особистість, може мати свою “долю та свій шлях широкий” [197, с. 300], тобто, свій напрям реалізації вільного розвитку, самобутності? Країна, так само, як і особистість, прагне бути собою, прагне набутти суб’єктності, що є динамічним процесом, а не “статикою її безпеки й незалежності” [138, с. 13]. Тобто, одного акту проголошення незалежності і можливості створити армію недостатньо для того, щоб постати на міжнародній арені як суб’єкт, адже останнє правильно трактувати як процес, спрямований на “стан розвитку країни, коли вона сама творить свою цивілізаційну долю, обирає ідентичність і

партнерів” [138, с. 14]. Тобто, це справа постійного набуття і становлення – у всіх сферах функціонування та життєдіяльності суспільства. Суб’єктність країни постає як справжній критерій її незалежності, гарантія її безпеки і реалізується завдяки постійному руху країни у сторону вдосконалення співбуття її громадян, равноцінного партнерства і плідності взаємодії з іншими країнами [138].

Що є спільного між свободою та суб’єктністю? Суб’єктність розгортатає такий потенціал особистості або спільноти, в якому вона реалізує свободу – діяти і вирішувати згідно своїм цінностям, обраним напрямом, не порушуючи свободу інших. В суспільно-політичному плані свободу можна усвідомити як “здатність самостійно творити власний цивілізаційний проєкт і втілювати його в життя, обираючи своїми партнерами та союзниками тих, хто є компліментарним на цьому шляху” [138, с. 14]. Суб’єктність країни як право здійснювати міжнародну політику за власними орієнтирами повинна ґрунтуватися на свободі як цінності всередині такої країни – тієї цінності, що опосередковує політико-економічну, законодавчу, освітньо-виховну, культурну, науково-інноваційну сфери, пронизує її буття і основи ставлення одне до одного. Якщо всередині країни воля до безпеки буде придушувати волю до свободи, це буде деактуалізовувати особистісне буття людей з волею до пізнання і творчості, без чого неможлива інноваційна суб’єктність країни, діалог культур і взаємообмін досвіду в креативних та гуманітарних сферах. Цінність любові може зробити інноваційну суб’єктність країни гуманістичною, а співпрацю з партнерами – взаємоплідною і довгостроковою.

Отже, ми підходимо до визначення цивілізаційної суб’єктності, що дотична ступеню розвитку країни, починаючи з усвідомлення її історичної спадщини, особливостей на шляху становлення до формування її благополучного сьогодення і майбутнього. Цивілізаційна суб’єктність постає не

лише як визначення національного проекту та реалізація його збереження та безпеки, але у більшій мірі як “якість соціального буття”, результат злагоджених зусиль у всіх сферах суспільного життя [138, с. 14]. Не можна погодитися з наступною дефініцією: “Цивілізаційна суб’єктність країни – це вільна й цілісна реалізація власних національних інтересів у економічному, політичному, духовно-культурному вимірах, яка враховує національні інтереси не лише партнерів, а й конкурентів” [138, с. 14]. Цивілізаційний розвиток країни, отже, є наслідком “політики консенсусу” як всередині країни, так і за її межами. В якості ключових варто виділити зусилля людей, спрямовані на конструювання майбутнього на основі спільних цінностей та інтересів, які посправжньому консолідують суспільство, а не виражають потреби і цінності лише його певної частини або використовуються як маніпулятивні лозунги.

Український дослідник Ю.І. Шаповал визначає мету духовно-культурної площини як провідного чинника цивілізаційної суб’єктності наступним чином: “Першочерговим завданням є формування нових ціннісних дороговказів, концептуальним ядром яких має бути власна національна ідея, що охоплює всі царини економічного, інтелектуального і духовного життя суспільства” [192, с. 62]. Творчість провідних науковців, літераторів, загалом представників гуманістичної інтелектуальної еліти повинна бути спрямована першочергово на вирішення суперечностей, які заважають створенню та реалізації національної ідеї, в подальшому – на усвідомлення і обговорення її задля порозуміння у поглядах. Особистість, у якої воля до влади переважає над волею до свободи і любові, буде намагатися здійснити вплив на формування такого національного вектору, який буде підтримувати лише його егоїстичні та владні повноваження, а не конструювати світле майбутнє країни.

Український поет В. Симоненко [152] виражає внутрішній супротив псевдопатріотичним тенденціям, які не дають цивілізаційній суб'єктності відбутися:

За плату ви закохані в ідею
І зморшки морщите на ситому чолі...
Кому ж ви служите, приручені Антеї,
Відірвані від матері-землі?

Хто ваш народ? Яка у нього доля?
Куди його коріння проросло?
Чиї могили стогнуть серед поля,
Забрівши здичавіло у село?

Іншою стороною, що перешкоджає вільному розвитку країни на шляху її цивілізаційної суб'єктності, є намагання сліпо і неузгоджено імітувати взірцеві країни, ігноруючи власну специфіку, готовність, ментальність, органічність тих чи інших нововведень. Дослідник Майборода О. підкреслює, що “орієнтація на передові країни не повинна набувати форми поклоніння якійсь «месіанській цивілізації», яка має сприйматися як взірцева” [116, с. 72]. Суб'єктність не можна імітувати, вона виростає на ниві *власної креативної спроможності в повазі до минулих традицій та досвіду*.

Також варто відмітити, що суб'єктність як суспільна зрілість країни, зокрема її правлячої еліти, виходить зі здатності тверезо споглядати на дійсність, враховувати реальні потреби людей, реалізовувати їх права і свободи без маніпуляції наративами, які немовби і спираються на національну безпеку, що некритично і позитивно сприймаються людьми з буденним світоглядом [189], однак, насправді являються лише найлегшим способом контролю.

Повага до свободи Іншого виростає із любові до себе, в якій є реалізація власної свободи – пізнавати світ, себе, досліджувати свій хист і своє призначення, творити. Країна так само, як і особистість, проходить шлях самостановлення, набуття суспільством моральної зрілості, прийняття відповідальності за рішення, а також за кризи, які так чи інакше стаються, виховуючи і загартовуючи нас. Актуалізація любові в бутті нашого сучасника необхідна для гуманістичного і діалогічного світобачення, що спрямовує людей на знаходження реального виходу із криз та загроз, а не лише ситуаційних чи симулякрів, що надають перевагу тій чи іншій політичній особі на певний період часу.

Чи може країна набувати суб'єктність, але стверджувати її за рахунок перешкоджання суб'єктності інших країн, конфронтації та придушення свободи у власних суспільних процесах? Напевно, що ми знайдемо такі випадки як в хроносі історії, так і в сучасності. Саме тому українські дослідники акцентують увагу на *гуманістичній суб'єктності* демократичної країни: “Зараз важливо усвідомити, що в сучасному світі саме гуманістична якість суб'єктності кінець кінцем детермінує її справжню силу, пасіонарність і стабільність, а отже – продуктивну інноваційність” [179, с. 34]. Також країна, яка “відстоює” свою суб'єктність, але при цьому здійснює політику придушення своїх гуманістичних засад, рано чи пізно буде втрачати інноваційність, тим паче що спроможні до неї люди не зможуть розділити цінності такої країни та будуть змушені на еміграцію. Емоційно зображує трагічні опасіння щодо вимушеного бігства з Батьківщини І. Франко [173]:

Благословлю тебе! Чи ждять тобі ще треба
 Поваги й блиску від будущини,
 Чи ні, – одного лиш тобі благаю з неба,
 Щоб з горя й голоду не бігли геть від тебе

Твої найкращі сини.

Українській державності органічна гуманістична та інноваційна суб'єктність [138], що дотична до цінностей любові і свободи людини. Кожна країна проходить шлях усвідомлення своїх деструктивних паттернів взаємодії, психологічних комплексів, які охоплюють національну свідомість і підсвідомість. Суспільна мораль, де є цінність людської гідності, вільної самореалізації і творчості, повинна бути аксіомою, яку не перехопить пропаганда країн з неототалітарним режимом або власна політична антиінтелігенція, яка шукає можливості для влади і збагачення. Щоб не сплутати авторитарну суб'єктність з гуманістичною, варто відзначити, що “в процесі втілення цивілізаційного проєкту України потрібно не залякувати й не спонукати, а зацікавлювати людей – і в економічній, і в політичній, і в духовно-культурній царинах” [138, с. 165-166]. Гуманістична і інноваційна суб'єктність є результатом особистісних зусиль кожної конкретної людини, тому цінність її прав і свобод повинна бути непорушною.

Сучасні українські дослідники пропонують цікавий концепт “особистісний потенціал народу”, що звільняє від тієї об'єктивації людини, яка присутня в концепті “людський капітал” [137]. В даному контексті народ осмислюється як “спільнота особистостей, яких споріднює спільна культура”, а “людина розуміється як вільна особистість з духовними, моральними і креативними можливостями і здатністю до гідної самореалізації” [137]. Тобто, ставлення до людини визначає можливість реалізації потенціалу народу, формує атмосферу можливостей для кожного, створює фундамент культурно-інноваційного фонду, яким можна пишатися і відчувати себе гідно на світовій арені, а не мріяти про еміграцію в «прогресивну й зручну» країну зі значними соціальними виплатами.

Актуалізація любові, що зумовлює гуманістичну і діалогічну спрямованість у світогляді людини, волю до толерантності та до розуміння Іншого, є основною рушійною силою єдності всередині країни та можливості будувати взаємовигідні і співтворчі відносини з іншими державами: “...доброякісність внутрішньої консолідації країни, заснована на діалозі, толерантності та партнерстві, зумовлює доброякісність суб’єктності країни у світі й, відповідно, доброякісність зовнішньої консолідації – з іншими країнами, консолідації міжнародної” [138, с. 199-200]. Ми бачимо, що діалогічність всередині країни є необхідною умовою діалогічності на зовнішній арені, що дає можливість передбачати кризи, трагічні ситуації, ризики та мати змогу запобігати їм констуктивно для свого розвитку і цілісності. Не менш важливо відмітити, що консолідація тоді є достеменною, коли єднає людей не “проти”, а “задля”: “Консолідація з акцентом на ксенофобії в усі часи обертається на руйнацію консолідації; не є виключенням і сучасність з її специфічною іронічною і водночас пафосною ксенофобією” [138, с. 196]. Коли у світогляді людини воля до безпеки переважає над цінністю любові та свободи, вона необхідним чином буде сприймати Іншого як ворога навіть тоді, коли він таким не являється, особливо під впливом маніпуляції масовою свідомістю.

Зародження щирого патріотичного почуття повертає людину до споглядання краси – світлих нарисів своєї Батьківщини, рідних серцю місць, відчуття їх атмосфери, пізнання їх духу, особливостей, поринання у вирій солодких споминів, закарбованих з дитинства, юності. Миті такого споглядання наповнюються присутністю божественного, трансцендентного. Поетеса Л. Костенко [98] передає свій настрій у вірші:

Буває, часом сліпну від краси.

Спинюсь, не тямлю, що воно за диво,—

оці степи, це небо, ці ліси,

усе так гарно, чисто, незрадливо,
 усе як є – дорога, явори,
 усе моє, все зветься – Україна.
 Така краса, висока і нетлінна,
 що хоч спинись і з Богом говори.

Можна підсумувати, що людина, яка *актуалізувала свою особистість*, постає як *автор і діяч*, що своїм *духовним і душевним* розвитком *посилює розвиток своєї країни*. Інноваційна та гуманістична суб'єктність країни створюється людьми, які здатні до справжньої любові до себе, мають гуманістичний світогляд і у своїх почуттях до Батьківщини звернені у її світле майбутнє: з вірою, надією і любов'ю.

Висновки до третього розділу

- Проаналізовано, що ті чи інші тенденції сучасності неодмінно переходять у виклики, що постають перед людством. Таким чином постмодернізм та суспільство споживання взаємообумовлюють одне одного та народжують феномен симулякру – коли речі, раніше наповнені значенням, переростають у примітивні споживані моделі, стають просто “знаками, що добре продаються”. Ми бачимо пакет у супермаркеті із зображенням скульптури Давида Мікеланджело, що надуває гумку – і в цьому сенсі сакральність артефакту культури набуває риси модного, навіть дещо гламурного тренду. Іронія постмодерну своєю розважливістю імponує феномену панування маси К. Ясперса, тому вони ідуть пліч-о-пліч, вкорінюючись у екранно-цифрову культуру сьогодення. У контексті актуалізації любові перед людиною постає випробування: відноситься до любові як також до споживчої моделі, - і таким чином, набувати тих рис, що

роблять тебе бажаним придманням на ринку взаємовідносин, або звернутися до особистісної площини, щоб розвинути в собі критичне і творче мислення, навчитися розврізняти споживче від справжнього. Без актуалізації особистісного і філософського світогляду любов буде таким самим продуктом панування маси, як будь-що інше.

- Досліджено роль феномену гламурності в епоху екранної культури. Виявлено, що насадження споживчих цінностей відбувається саме через кажимість безумовного отримання любові і успіху гламурної людини. Одночасно, тенденція, виклик і спокуса для сучасника – заміщення любові обожнюванням через стереотипну зовнішність та “ідеальне життя, в якому немає проблем”. Однак, визначено, що актуалізація любові можлива лише там, де людина не боїться щоденних викликів, які вимагають сили духу та мужності серця, сміливості бути собою попри очікування пануючої маси. Гламурність як ілюзія метаграницного буття є манкою через те, що людина усвідомлює любов не як здатність, а як маніпулятивний вплив на Іншого шляхом створення образу сексуальності і успіху як чогось ідеального, досконалого, безумовно бажаного, від чого неможливо відвернутися.

- З’ясовано, що культура скасування виникає внаслідок тенденції більшості людей до симбіотичних, тобто, садо-мазохістичних відносин з Іншим, що є протилежністю справжньої любові. Це веде до знецінення сакральності особистісного, авторського, тобто такого, що несе у собі духовну і душевну проявленість, цінність, визнання якої є основою любові і певною мірою імунітетом від симбіотичного зв’язку. Саме тому прагнення до гуманізації світогляду є необхідною сходинкою саморозвитку для актуалізації любові в бутті людини.

- Виявлено, що любов як буття розкривається у соціальному просторі як гуманізм і діалогізм, а точніше, через практики людяності, нового

гуманізму і філософського діалогу, що може протистояти феномену неототалітаризму – маніпуляції свідомістю владних структур заради спотворення дійсності і укріплення диктаторських режимів. Саме такі режими рано чи пізно розв'язують війни, щоб деактуалізувати суб'єктність інших держав і цим самим утвердити свою. З'ясовано, що інноваційна і гуманістична суб'єктність демократичної держави можлива у результаті творчої свободи і толерантності у суспільстві, поваги до авторства, до різності мислення, а не культу воєнної сили і маніпуляції масовою думкою через “дискусійні вкиди” в соціальних мережах.

- Окреслено, що позитивною тенденцією сучасності в контексті актуалізації любові можна назвати повагу до особистості жінки, свободи її самореалізації. Жінка перестає бути належністю чоловіка, її роль у відносинах трансформується від служіння до партнерства і співаторства. Деоб'єктивація жіночого начала є необхідною основою можливості любові-андрогінізму, що є результатом духовного та душевного розвитку чоловіка і жінки, спільної відповідальності за гармонію у відносинах. Однак, постає і новий виклик – маскулінізація жінок і, як наслідок, фемінізація чоловіків, знецінення гендеру на психологічному і соціальному рівні, етики леді і джентельмена. Людина на шляху до філософського світогляду вирішує суперечність між гендерними стереотипами, які прагнуть бути подоланими, і трансформації чоловічих та жіночих архетипів, без досягнення яких неможлива краса відносин, розуміння, що біологічно закладена розрізненість чоловіка і жінки існує не лише для продовження роду і виживання, а має також екзистенціальний сенс – краси відношення до своєї і протилежної статі, цілісності тілесного і духовного.

- Проаналізовано, що сучасна людина живе в плюралістичній та дихотомічній системі цінностей, які стоять в одній площині, і це спрямовує її

на власний пошук значимих для себе орієнтирів, поглядів, уявлень. Людина порівнює, обирає, робить висновки, пізнає себе та дійсність. Проте, саме самостійність та критичність її мислення допомагає створити особистісне та філософське світовідношення, яке надає змогу протистояти тому, що насправді чужде людині, але нав'язується суспільною думкою через щоденне поринання у цифровий простір.

- Виявлено, що найбільш позитивний катарсичний вплив на актуалізацію любові має філософське мистецтво, адже воно прячує зі світоглядом людини, системою ставлень і переконань, цінностей і спрямоване на розв'язання проблем людського буття, а не лише на їх констатацію. На сьогоднішній день філософським мистецтвом можна назвати не тільки артефакти культури, себто, художня літературна та образна творчість, публіцистика, есеїстика, поезія, музика, театр, кіно і т.д., але і міжсобосистісну взаємодію – філософський психоаналіз і гуманістичну педагогіку.

- Висунуто думку, що кіномистецтво загалом виховує сучасну людину більше, ніж будь-який інший вид мистецтва. Однак, у світі кіно можна знайти як такі витвори мистецтва, що деактуалізують людину на шляху любові, так і такі, що навпаки, актуалізують її віру, набуття духовно-душевної цілісності, архетипової гармонії, що відкриває реальність комунікативного адрогінізму у парі та звільняє від самотності. Важливо ті твори, які не розв'язують суперечностей, але лише репрезентують їх наявність – філософськи інтерпретувати таким чином, щоб особистість отримала актуалізуючий для себе імпульс. Спосіб кінотерапії як філософської терапії має на меті так зворишити людину, очистити її чуттєво та емоційно, щоб її екзистенціальний відчай та завуальоване психологічними комплексами світовідношення відкрилося до таких переживань, як віра, надія

та любов, відбулося зцілення, і, як наслідок, розуміння свого шляху у до повноти життя як звільнення від самотності і відчуження. Проаналізувавши відібрані для кінотерапії фільми, ми можемо прослідкувати те, як герої актуалізували любов у своєму житті.

- Доведено, що афоризмотерапія як метод зцілення афоризмами базується на зціленні душі за допомогою лаконічних, часто парадоксальних та глибоких за змістом висловлювань, думок, що несуть в собі природу істини, доброти та справедливості. Афоризмам притаманна проникливість, інколи навіть поетичність, що несе в собі особливий піднесений, духовно-душевний стан, що здатний активізувати потенційні ресурси особистості для вирішення внутрішніх протиріч, емоційних криз тощо. Таким чином афоризм актуалізує сенс любові в житті людини, спрямовує її до гармонії та справжньої цінностей, адже відзивається не тільки розум, але й серце.

- Розкрито роль особистості вчителя не тільки в отриманні знань, але і у самостійному бажанні пізнання і схильності до творчого мислення, а також волі до любові і свободи, яку демонструє сам вчитель у своєму відношенні та взаємодії з учнями як з суб'єктами, а не об'єктами освітнього процесу. З'ясовано, що вчитель може виступати актуалізатором здібностей та моральних якостей. Воля до свободи та любові у їх єдності проявляються у духовно-душевній віддачі педагога, його щирості та відкритості, чуйності до особистості учня; проявлена екзистенційна харизма вчителя спонукає учня до власної самозміни, формуванні опорних внутрішніх переконань, які дають змогу проявитися найкращим людським якостям.

- Досліджено критерії справжності та плідності патріотизму як любові до Батьківщини, в основі якої лежить любов до себе та до Іншого, очищена від об'єктивації та маніпуляції. Усвідомлено, що плідність патріотизму визначається рівнем консолідації в країні, гуманістичним вектором її

цивілізаційної суб'єктності, ступенем діалогічності у вирішенні суспільних протиріч і проблем, що впливає на діалогічність ззовні як можливість вступати в конструктивне партнерство, співпрацю та співтворчість з іншими країнами, а також виходити із загроз гострих конфронтацій. Любов до Батьківщини нерозривно пов'язана з вірою у потенціал своєї країни, у тому числі особистісний, її перспективи, а також з волею до реалізації цього потенціалу, осмисленим і відповідальним ставленням до спів-буття з іншими людьми і спільного творення майбутнього. Несправжня любов до Батьківщини, прихована або показна, виходить із владних тенденцій, контролю, егоїзму та ворожого ставлення до інших. Доведено, що суб'єктність властива не лише людині, але і спільноті. Прояснено, що суб'єктність демократичної країни відрізняється від суб'єктності авторитарної країни гуманістичним і інноваційним спрямуванням, що актуалізує її цивілізаційний прогрес.

- Проаналізовано, що домінування цінності любові і свободи над цінністю влади, яка може навіть виступати під маскою справедливості, є критерієм справжності патріотизму як прагнення до етно-національної єдності, розвитку і відповідальності, що звільняє від комплексів меншовартості та надвартості у розбудові національного проекту. Воля до любові в особистісному й суспільному просторі в контексті методології метаантропології постає як воля до розуміння Іншого, людяності і толерантності, що гуманістично і діалогічно спрямовує авторів і діячів, які впливають на настрої людей всередині країни, масову свідомість і підсвідомість, і задають політико-економічний та духовно-культурний вектор. Такий автор - філософ, письменник, публіцист, політолог або будь-який інший гуманістичний інтелектуал, який також може постати як діяч - національний герой, політичний лідер тощо – творчо спрямований на

конструктивне вирішення суперечностей, що приводить до єдності в суспільстві, розбудови національного проекту із волі до справедливості і толерантності у їх єдності задля світлого майбутнього Батьківщини і поваги до свободи і гідності кожного громадянина. Країна, в якій шануються її гуманістичні інтелектуали і творчі особистості, герої та генії, тобто, не переслідуються і не маргіналізуються через культуру скасування, буде набувати сили своєї суб'єктності. Таким чином, актуалізація любові в суспільному просторі постає як воля до єдності і толерантності, діалогу та гуманістичного вирішення суперечностей і веде до процвітання.

ВИСНОВКИ

- Окреслена актуальність дослідження феномену любові в бутті сучасної людини. Виявлено виклики, які постали перед нами у 21-му столітті – зокрема, нарцисизм медіапростору, хаос гендерної ідентичності, поява штучного інтелекту, суперечності гуманізму і трансгуманізму, ріст маніпулятивного впливу на маси через цифрові мережі, що призводить до феномену неототалітаризму, та, як його наслідок - російсько-українська війна, що почалася у 2022 році. Все це зумовлює необхідність актуалізації любові, зокрема, через невід’ємні від неї ціннісні спрямування – до гуманізму, людяності, толерантності, діалогу, консолідації, консенсусу і співтворчості. Любов як етична категорія привносить порядок там, де свавілля інновацій та інтелектуального експерименту породжує безлад у суспільстві та відносинах людей між собою. Цінність любові не лише в почуттях, але і у набутті зрілої світоглядної якості - відкритої, діалогічно-співтворчої позиції до світу. Одночасно варто сказати про самотність нашого сучасника, який не може зрозуміти різницю між закоханістю, емоційною залежністю та любов’ю у її найвищому прояві, що відкриває людині повноту буття на смисловому і душевному рівні.

- Проаналізовано феномен любові в історії філософії. Ще з часів Античності любов осягалася як духовна і смислотворча категорія. Любов у Платона є *прагненням* до внутрішньої досконалості, завершеності, цілісності – “андрогінної половинки”, і одночасно до вищого блага, яке ми вбачаємо в нашій “поливинці-цілісності”; несе в собі потенціал очищення і піднесення пристрасно-тілесного, світу матерії і всього тлінного. Найбільш універсально, але дещо опредмечено, любов можна визначити через давньогрецьке поняття “філії” – природнього тяжіння, прихильності,

симпатії до будь-чого. Звідси ми маємо багато слів, зокрема, “філософія”, що означає любов до мудрості. Любов-філію можна зрозуміти як принцип нашого життя – до чого людина може прагнути, чому навчатися, якому дозвіллю віддавати перевагу, яку музику слухати тощо. Однак, любов у своєму вищому сенсі підіймається над філією до особистісного рівня. Вже у Стародавній Греції у мислителів виникає питання: чи всяка любов справжня? Таким чином любов не є чимось стихійним вже у Арістотеля, який фокусує на любові як *здатності*, що означає набуття певних чеснот, “заслуг духу”, - вміння особистості викликати любов до себе і бути достойною її. Любов постає як дар, який людина отримує в знак самодосконалення, духовних і душевних зусиль, гідного проживання свого життя і ставлення до інших. У епоху Середньовіччя відбувається очищення особистісного аспекту любові від егоцентризму і нарцисизму через категорію каритасу і агапе. Любов осмислюється не лише як захоплення, але і як здатність до *прощення*. Крайнощами такого сприйняття любові є витіснення особистісного в любові в тій мірі, що воно знецінюється, і тоді любов постає лише як жалість, моральний обов’язок або те, що виправдовує саморуйнування, жорстокість заради “любові до всеохоплюючого” – до людства, держви, Божественного, але без краси взаємодії з собою і ближнім. Любов лише як жертвність призводить до того, що жертвою стає і ерос, і особистість як носій еросу, а тому і любов врешті-решт у її глибинній основі. Однак, варто розуміти, що у кожної людини є вади, є простір, у якому їй ще потрібно зростати, - тому карітас є екзистенціальне очищення від надмірної вимогливості до ідеалу, є випробуванням любові на достеменність. У пізньому Середньовіччі Ф. Аквінський знову звертає увагу на особистісний аспект, інтегруючи ерос і карітас: любов постає як *бажання блага* Іншому, є протилежністю гріха, *першоджерелом всіх можливих чеснот і кінцевим їх сенсом*. Те, що у

християнстві трактується як “гріх”, є рухом від любові. Любов спрямовує до чогось близького по духу і серцю в першу чергу. Ренесанс дарує нове дихання *етико-естетичному синтезу* в осягненні любові. Виникає любов як *краса* – моральна, особистісна, тілесна. Любов постає як блаженний *потяг до краси і до вічного*, - до розширення і розвитку, *від безсмертя через продовження роду до безсмертя ідей*, подвигів, особистісного в артефактах культури, метафізичній сфері. Такі риси Нової доби, як раціоналізм і реалізм, також проникають у розуміння любові: фокус наводиться на повсякденну “любов” у її суперечливих станах закоханості з усіма емоційно-пристрастними проявами, буревіями почуттів і захоплень. І. Кант виділяє, на мій погляд, активну та пасивну форму любові: любов-симпатія виражає захоплення, почуття, зацікавленість, еротичну спрямованість до Іншого; любов-доброзичливість припускає здійснення блага для Іншого, прояв турботи і віри, розуміння і відповідальності, акту і вчинку заради Іншого, краси звернення до нього. Г. Сковорода афористично і пронижливо описує *духовно-творчу і упорядковуючу, поєднуючу* сторони любові. Кожне серце шукає своє серце, що повертає нас до Платонівської ідеї про андрогінів. Завдяки дослідницьким пошукам П. Юркевича любов постає як *осяяння*, озаріння, що *з’єднує серце і розум*, заглушає усі сумніви і тривоги; так само, як у пізнанні істини, ми розуміємо, що любимо – у глибині серця і ясності нашого розсудку. Тобто, справжня любов не засліплює, але робить людину зрячою.

- В сучасній українській філософії розвинено ідеї *любові-цілісності*, *любові-андрогінізму*, осмислено динаміку рівнів любові від *любові до себе*, *еротичної до надеротичної* та *діалогізм як критерій любові*. Поаналізовано, що досвід західної та української філософської думки можна використовувати

у практиці філософського консультування для того, щоб актуалізувати любов в житті нашого сучасника.

- Усвідомлено любов в контексті різноманітних підходів до її інтерпретації у психоаналізі. Досліджено, що всеохоплюючість сексуального потягу “лібідо” дотичне до всеохоплюючого значення внутрішньої схильності до чогось як “філії”, однак, ні те, ні інше не можна назвати любов’ю, адже має об’єктний характер. Визначено, що бажання любові не завжди містить в собі здатність до неї, що концептуалізується у андрогін-аналітичному концепті *волі до любові*. Виявлено, що те, що сучасна людина розуміє як любов, насправді може виявитися невротичною вимогою любові, помилковою еротичною спрямованістю, дитячими закарбування лібідо, уособлюючи в собі психоемоційну залежність, що часто призводить до страждання, психологічних та екзистенціальних травм.

- Розгорнуту концепцію любові пропонує Е. Фромм, протиставляючи любові *садо-мазохістичний симбіоз*, що виникає внаслідок домінування однієї людини над іншою, ціль якого – бути безумовною частиною, принадою одне одного, а не окремою цілісною особистістю. Симбіотична залежність виникає там, де цінність любові відмежовується від цінності свободи, взаємовиключаючи одне одного. Усвідомлено, що однією з важливих заслуг психоаналізу є те, що він відкриває нам двері у архетипове – внутрішні образи чоловічого і жіночого, які існують у нашому підсвідомому і визначають гармонію відносин. Невротична любов часто може бути пов’язана як з архетиповою несумісністю, так і навпаки, з несумісністю особистості на фоні архетипового тяжіння одне до одного. Зачіпка за ідеальний чоловічий або жіночий образ, надлишкова романтизація його може створювати психоемоційні застрягання, в яких особистість не відчуває себе вільно. Так народжуються страждання, невротичні очікування, біль і жалість

до себе. Однак, якщо не зважати на архетип, ми можемо відчувати неповноту відносин. Тому у любові-андрогінізмі ми обираємо особистість, яка тілесно і екзистенціально гармонує з нашим архетипом, ідеально доповнює його.

- Уточнено поняття еросу – як рушійної сили, що веде до повноти відносин, і виступає як паралельний потяг із потягом лібідо, однак, відноситься саме до духовно-душевної сфери, що дотично до ідеї любові-андрогінізму. Визначено, що любов-андрогінізм є протилежністю невротичної потреби та садо-мазохістичного симбіозу, адже ґрунтується на еросі - особистісному єднанні, включаючи як *фундамент* тілесно-психологічну та екзистенціально-архетипову *сумісність*.

- Методологічна основа дозволила розглянути любов не як стихійне якище, а як результат актуалізації, руху в сторону духовного і душевного розвитку, особистісних зусиль і світоглядних змін. Використано мультиметодологічний підхід, що включає в себе гуманістичний психоаналіз, персоналізм, метаантропологію й андрогін-аналіз. Акцент на особистісній, гуманістичній, діалогічній та світоглядній площині, екзистенційному андрогінізмі та онтологічних вимірах дозволив зробити евристичні висновки щодо природи любові, які є продуктивними у подоланні тривоги, відчаю, самотності та жалості до себе сучасної людини.

- Досліджено, що у буденному бутті любов *ототожнюється з бажанням сім'ї та стійкістю сімейно-побутових відносин*. Однак, у буденності згасає інтерес людини до свого внутрішнього світу та внутрішнього світу Іншого. Звичка клопотатися, тривожитися про сімейну безпеку, здоров'я, спільне майно, дітей повністю відсторонює від міжособистісної взаємодії. Цінність сім'ї у буденності переростає у надцінність сім'ї, і, зрештою – у *культ сім'ї*. Сакралізована через

ототожнення з любов'ю, сім'я стає сенсом, заради якого можлива будь-яка самопожертва, перш за все – особистісна. Культура любові у буденному бутті суворо підпорядкована традиціям, звичаям, канонам, які служать безпеці сім'ї та її членів: це має сенс, щоб стимулювати продовження роду, захищати від публічного осуду та сприяти матеріальному достатку. Домінанта буденності веде до сімейно-побутових відносин, в яких згасає ерос, надаючи місце звичці, базовим потребам і обов'язкам. Більшість комедійних творів ілюструють домінанту буденного у відносинах, тим самим підіймаючи людину на певний час над ним. Життєвий *гумор*, добра іронія допомагають в буденності не втратити душевність, *не дійти до абсурдної байдужості і нейтралізувати сварливість*. Позитивним сенсом прояву любові у буденному бутті є *зародження цінності сім'ї та етики сімейних відносин*, що важливо для людини у граничному та метаграничному вимірі. Критерій справжності любові – у виході за межі буденності. Синтезуючи підхід метаантропології та гуманістичного психоаналізу Е. Фромма, приходимо до висновку, що у буденному бутті любов проявляється більшою мірою у модусі “мати” і “володіти”, що ще не робить її справжньою.

- Усвідомлено, що у граничному бутті розуміння любові переміщується із соціально-побутової площини у бік особистісного – романтизації образу коханої людини, захоплення, *ототожнюючись із закоханістю*. Осягнуто, що у граничному бутті любов знаходиться у суперечливій позиції між модусом “мати” і модусом “бути”, між волею до свободи і волею до влади, усвідомленою самотністю і надією на звільнення від неї. У граничному бутті важливо осягнути любов як цінність, що не протистоїть свободі, а доповнює і робить свободу справжньою, адже *саме любов упорядковує, організовує свободу, дає їй конструктивне смислове*

спрямування. Найбільш плідного характеру у граничному бутті набуває *любов до себе* як до своєї духовно-душевної дійсності; саме завдяки любові до себе формується *воля до любові* у метаграничному бутті. Осягнуто, що *любов до себе – це віра у себе*, розуміння себе, мужність бути автором і творчо розвиватися, вірити у любов і можливість актуалізувати її у житті. Гуманістичний творчий розвиток стимулює волю до щирості, діалогу з Іншим, здатність бути чесним, відкритим і відповідальним з Іншим. У гарничному бутті *закоханість* виступає одночасно *розрядкою*, що тимчасово звільняє від туги, і *потенцією*, що може перейти у любов. Досліджено, що *закоханість – це надія на любов*, але вона вимагає від людини мужності вірити в неї, пізнавати її справжню природу, пильно і щиросердно навчатися ній. СENS любові до себе у граничному бутті – у такому особистісному розвитку людини, щоб *актуалізувати здатність до любові і можливість любові*, стати достойною любові, осягнути архетипи зрілої маскулінності/фемінності, підійнятися над тими гендерними стереотипами, що заважають бачити одне в одному особистість, пережити любов до себе як любов до своєї свободи і повагу до свободи Іншого.

- Проаналізовано, що у метаграничному бутті любов проходить трансформаційне очищення, розкриваючись у своїй таємничій невичерпності і водночас повноті, комунікативній відкритості, красі і цілісності взаємодії на тілесному і духовно-душевному рівні. Воля до толерантності у метаграничному бутті потрібна для того, щоб нейтралізувати волю до влади над Іншим, але для справжньої близькості цього недостатньо, потрібна *воля до любові*. Ключовим у метаграничному бутті є вихід на комунікативний і актуалізуючий рівень у міжособистісній площині, коли об'єктивація інших людьми влади та об'єктивація артефактів культури людьми пізнання і творчості виходить у мистецький простір *творення відносин*. Осягнуто, що у

метаграницьному бутті любов трансцендує від почуття до буття, в якому почуття не зникає, але набуває ширших форм переживання і світовідношення. У метаграницьному бутті воля до любові поєднується з волею до співтворчості і волею до співтворення, що єднає людей як на рівні спільного авторства ідей, проектів, мрій, так і на рівні творення краси комунікативного зв'язку одне з одним, буття люблячих. Любов-співтворчість і любов-співтворення у метаграницьному бутті відкриваються комунікативній єдності зі світом – через його гармонізацію і гуманізацію. Діалогізм як комунікативний андрогінізм – духовна і душевна відкритість, звернення до “Ти” Іншого і взаємодія з ним, єднують тілесно-чуттєву і особистісну сферу, сексуальне та еротичне: статевий акт, екзистенціально зігрітий таким зверненням, наповнюється ширшою палітрою сприйняття дотику, ніжності, ласки - цілісність оргастичної розрядки опересередкована і водночас пронизана таким саме дотиком душі і духу у контакті з присутністю і образом Іншого. Навіть мовчання і дихання поряд Іншим так само особистісно звернене. Усвідомлено, що любов є потенцію людства, чимось, що відкривається людині у свій повноті і красі поступово, з кожним етапом розвитку і душевної зрілості. Синтезуючи ідею, осягнену у діалогах Платона, що любов є благом і рухом до певного блага, з ідеєю Сковороди, що кожне серце має свою любов, тобто, кожна людина може мати свого “суженого” або свою “сужену”, приходимо до гіпотези, що кожна людина може при унікальних обставинах зустріти свою половинку-цілісність – душевні і духовні прояви якої будуть незрівнянно, винятково проявлені, - таким чином, що людина впізнає свою любов, відкривається їй у ясності взаємності. Поєднуючи підхід метаантропології та підхід гуманістичного психоаналізу Е. Фромма, можна прийти до висновку, що воля до любові містить в собі всі ознаки здатності до любові і наміру начатися її мистецтву, втілювати її в

життя. Воля до любові містить в собі волю до актуалізації як протилежності маніпуляції, розкрити Е. Шостромом, а також волю до краси вчинків та відносин, волю до розуміння Іншого та волю до щирості. Сене об'єктивованої творчості граничного буття – навчитися тієї щирості, яка необхідна у комунікації-творенні люблячих. Любов у метаграничному бутті пронизує сімейне буття і буття культуротворчості і історієтворчості, наповнюючи зверненням до особистісного як у сім'ї, так і у співтворчих проектах - стимулюючи до екзистенціального катарсису – одухотворяючи і одушевляючи світ.

- Усвідомлено, що буття сучасної людини пронизано рухом до свободи – у споживанні, у інформаційно-цифровому забезпеченні і розповсюдженні, у доступі до розваг, у безлічі варіацій самовираження, способів монетизації своєї творчості тощо. Однак, така свобода створює інформаційний хаос, в якому людина все частіше стає об'єктом маніпуляції. Оновлене і поглиблене усвідомлення любові, її актуалізуючої і діалогічної спрямованості, здатне протистояти тенденціям свавілля, маніпуляції та відчуження.

- З'ясовано, що на актуалізацію любові впливає філософське мистецтво та світоглядний діалог. Філософське мистецтво допомагає в розумінні і переусвідомленні внутрішньої картини свого життя і світогляду – переживань і думок, цінностей, сенсів, пріоритетів, а через зцілюючу дію інсайту і катарсису дає можливість підійнятися над проявами жалості до себе - наслідків психологічних травм у вигляді захисних бар'єрів, що перешкоджають душевному і духовному розвитку. В силу того, що філософське мистецтво торкається світоглядного пласту особистості, воно сприяє тому, щоб людина знайшла свою ціннісну опору та ідеали, які плекають віру, надію, підтримують на життєвому шляху. Розкрито, що

однією з найбільш розвопсюджених форм філософського мистецтва в 21-му столітті є жанр кіно, однак, не кожен продукт кіноматографу можна назвати філософським: це потребує появи *філософської кіно-терапії*, що дає змогу розширити позитивний катарсичний вплив, зрозуміти ідеї сюжету таким чином, щоб відбулась актуалізація особистості глядача. Також важливою формою філософської арт-терапії виступає *афоризмотерапія* – через пронизливе читання або написання зцілюючих та актуалізуючих афоризмів. Відмічено, що філософське мистецтво може виражатися не лише через артефакти культури, але і через *діалог* – пацієнта і психоаналітика, вчителя і учня, що зумовлює практику філософського психоаналізу, андрогін-аналізу та гуманної педагогіки. Філософський діалог як форма філософського мистецтва має безпосередній актуалізуючий вплив і допомагає переживати комунікативний андрогінізм у міжособистісній взаємодії, відкривати нові обрії комунікативної зрілості.

- Проаналізовано, що воля до любові є необхідним ціннісним конструктом у розбудові сильної, суб'єктної країни, її гуманістичного та інноваційного спрямування і плідної співтворчості на міжнародній арені. Домінування цінності любові і свободи над цінністю влади, до якої може домішуватися навіть воля до справедливості, є критерієм справжності патріотизму та прагнення до етно-національної єдності, свободи від комплексів меншовартості та надвартості у розбудові національного проекту. Воля до любові у суспільному просторі постає як *воля до розуміння, людяності і толерантності*, що гуманістично і діалогічно спрямовує авторів і діячів, які впливають на настрої людей всередині країни, масову свідомість і підсвідомість, і задають політико-економічний та духовно-культурний вектор. Критерієм конструктивного осмислення патріотизму та суб'єктності виступає братська любов у найширшому сенсі і у найглибшому *любов-*

діалогізм – така діалогічна відкритість до Іншого і Чужого як Іншого, що сприяє волі до розуміння через *світоглядний діалог*, що єднає у спільній відкритості істині народ, націю, спільноту і попереджає екзистенціальні війни і протистояння як всередині, так і зовні.

- Зауважимо, що представлене дослідження не вичерпує всієї проблематики любові, в подальшому ми плануємо більш детально дослідити колізії любові і свободи в бутті людини, а також розвинути запропоновану в дисертації концепцію актуалізації любові в координатах філософського психоаналізу й філософської арт-терапії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Adler A. The Education of Children. London: Allen & Unwin, 1935. 309 p.
2. Alberoni F. Falling in Love and Loving. New York: Random House, 1983. 166 p.
3. Aquinat St Thomas. Summa theologica. London: Burns, Oates & Washbourne, 1922. 373 p. URL: <https://archive.org/details/summatheologica004thom/page/n5/mode/2up>
4. Aristotle. Nicomachean ethics (W.D. Ross, Trans.). The Internet Classics Archive. URL: <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.2.ii.html>
5. Baudrillard J. The Consumer Society. St. Lois: Tellos Press, 1970. URL: <https://archive.org/details/ baudrillard.-1970.-the-consumer-society/Baudrillard.1970.TheConsumerSociety/>
6. Baudrillard J. Simulacra and Simulation. Michigan: University of Michigan Press, 1994. 164 p. URL: <https://archive.org/0/items/ baudrillard.-1970.-the-consumer-society/Baudrillard.1981.Simulacra-and-Simulation.pdf>
7. Beauvoir S. The Second Sex. London: Lowe and Brydone (Printers) Ltd, 1949. URL: <https://newuniversityinexileconsortium.org/wp-content/uploads/2021/07/Simone-de-Beauvoir-The-Second-Sex-Jonathan-Cape-1956.pdf>
8. Berdiaeff N. De l'esclavage et de la liberté de l'homme. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1963, 302 pp. URL: https://classiques.uqam.ca/classiques/Berdiaeff_Nicolas/Esclavage_et_liberte_homme/Esclavage_et_liberte_homme.html
9. Berdyaev N. The Destiny of a Man. New York: C. Scribner's Sons, 1937. URL: https://archive.org/details/destinyofman0000berd_p5x7/page/n5/mode/2up

10. Berdyaev N. *Self-Knowledge: An Essay in Autobiography*. New York: Semantron Press, 2009. 360 p.
11. Buber M. *I and Thou*. Translated by Ronald Gregor Smith. Edinburgh: T. & T. Clark, 1937. 120 p. URL: <https://www.maximusveritas.com/wp-content/uploads/2016/04/iandthou.pdf>
12. Descartes R. *The Passions of the Soul*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1989. 165 p.
13. Ficino M. *El libro dell'amore. El Libro dell'Amore* (a cura di Sandra Niccoli). Firenze: Istituto Nazionale di Studi dei Rinascimento, 1987. URL: https://www.iliesi.cnr.it/prin/testi/Ficino_Amore_1469_2.pdf
14. Fowles J. *The magus*. Vintage Publisher, 2008. 720 p.
15. Freud S. *Observations on Transference-Love*. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1958. P. 159-173.
16. Fromm E. *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1949. 272 p. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.28965/page/n5/mode/2up>
17. Fromm E. *The Art of Loving*. London: Thorsons, 1995. 104 p.
18. Haag E. van den. *Of Happiness and of Despair We Have No Measure* /ed. by B. Rosenberg, & D. Manning White. *Mass Culture: The Popular Arts in America*, 1957. P. 504–536.
19. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967. 437 S.
20. Hesse H. *Der Steppenwolf*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012. 175 S.
21. Hildebrand D. *The Nature of Love*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2009. 432 p. URL: <https://pdfcoffee.com/the-nature-of-love-pdf-free.html>

22. Hooks B. All About Love: New Visions. New York: HarperCollins Publishers, 2016. 272 p. URL: <https://dn790000.ca.archive.org/0/items/all-about-love-new-visions-bell/All-About-Love-New-Visions-Bell.pdf>
23. Horney K. The Neurotic Personality of Our Time. New York: W. W. Norton & company, 1937. 299 p. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.187614>
24. Jameson F. Postmodernism and Consumer Society. The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983-1998. London: Verso, 1998. S.1-20. URL: <https://analepsis.org/wp-content/uploads/2011/01/jameson.pdf>
25. Jaspers K. Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy. New Heaven: Yale University Press, 1951. URL: <https://archive.org/details/waytowisdomintro00jasp>
26. Jaspers K. Die Geistige Situation der Zeit. Berlin: Walter De Gruyter & Co, 1955. URL: <https://archive.org/details/geistigesituatio0000karl/page/n9/mode/2up>
27. Jung C. Psychology of the Unconscious. New York: Moffat, Yard and Company, 1916. 650 p. URL: <https://ia601306.us.archive.org/14/items/psychologyofunco00junguoft/psychologyofunco00junguoft.pdf>
28. Kant E. Lectures On Ethics. London: Methuen and Co Ltd, 1930. URL: <https://archive.org/details/dli.ernet.3873/page/n11/mode/2up>
29. Khamitov N. The war in Ukraine and the new humanism: David versus Goliath. Meta-anthropology of the history of the 21st century. Sofia: Kibea, 2023. 124 p.
30. Lee J. A. The Colors of Love: An Exploration of the Ways of Loving. Toronto: NewPress, 1973. 294 p.

31. Leibniz G.W. Letters To Nicolas Malebranche /ed. by Loemker, L.E. *Philosophical Papers and Letters. The New Synthese Historical Library*. 1989. vol 2. Springer, Dordrecht. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-010-1426-7_23
32. Levinas E. Entre-nous. Thinking-of-the-other. New York: Columbia University Press, 1998. 256 p. URL: https://monoskop.org/images/0/03/Levinas_Emanuel_Entre_Nous_on_thinking_of_the_other_1998.pdf
33. Lossev A. Eros chez Platon. *Cahiers de philosophie de l'université de Caen [En ligne]*. 2011. №48. URL: <https://journals.openedition.org/cpuc/1052>
34. Ludwig P.W. Eros and Polis. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 398 p.
35. Marcuse H. Eros and Civilization. Boston: Beacon Press, 1955. URL: <https://archive.org/details/HerbertMarcuseErosandCivilization/mode/2up>
36. Maslow A. Motivation and Personality. New York: Harper & Brothers Publishers, 1954. 411 p.
37. May R. Love and Will. New York: W.W. Norton, 1969. 352 p.
38. Mounier E. A Personalist Manifesto. London; New York: Longmans, 1938. Green and Co. 298 p. URL: <https://archive.org/details/personalistmanif0000moun/page/n5/mode/2up>
39. Ortega y Gasset J. Estudios sobre el amor. URL: <https://www.marxists.org/espanol/ingenieros/1915-estudios-sobre-el-amor.pdf>
40. Scheler M. Philosophische Weltanschauung. München: Dalp-Taschenbücher, 1954. 135 S.
41. Scheler M. Ordo amoris. Madrid: Caparros Editores, 1996. URL: <https://ru.scribd.com/doc/152451342/Scheler-Max-Ordo-Amoris>

42. Scheler M. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2017. 138 p.
43. Schelling F. The philosophy of art. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. 342 p. URL: <https://archive.org/details/philosophyofart0000sche>
44. Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung. URL: <https://archive.org/details/ArthurSchopenhauerWeltAlsWilleUndVorstellung/page/n1/mode/2up>
45. Shestakov V. The Philosophy of Eros and European Art. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1996. 110 p.
46. Shostrom E. Man, the Manipulator. New York: Abingdon Press, 1967. 256 p. URL: https://archive.org/details/manmanipulator0000ever_q3u1
47. Stendhal. On love. New York: Brentano's, 1915. URL: <https://archive.org/details/onlove01sten/page/n7/mode/2up>
48. Sternberg R. J. A triangular theory of love. *Psychological Review*. 1986. № 93 (2). P.119–135. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.93.2.119>
49. Turenko V. Philosophical view on importance of love in society: Plato vs Aristotle. *Politology bulletin*. 2020. № 85. P. 66–76.
50. Turenko V. Features of explication of love by representatives of the second sophistic. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2022. № 20 (2). С. 69-73. <https://doi.org/10.17721/sophia.2022.20.16>
51. Williams T. J. Love, Freedom, and Evil: Does Authentic Love Require Free Will? [PhD-Thesis – Research external, graduation internal, Vrije Universiteit Amsterdam, 2011]. Editions Rodopi. URL: <https://research.vu.nl/ws/portalfiles/portal/42205772/abstract%20english.pdf>
52. Аляєв Г.Є. Особистість у відносинах «я-ти» і «я-ми». С. Франк і філософія діалогу. *Філософські обрії*. 2009. № 22, С. 3–19.

53. Андрос Є. Комунікативна природа людського буття /за ред. Табачковський В.Г., Булатов М.О., Хамітов Н.В. *Філософія: Світ людини. Курс лекцій: Навч. Посібник*. 2004. Київ: Либідь.
54. Андрос Є.І. Інтелект у структурі людського буття: монографія. Київ: Стилос, 2010. 358 с.
55. Андрущенко В. П. У пошуках свободи: історіософія української культури від найдавніших часів до наших днів: наукова публіцистика: книга для читання / ред. М. Журба. Київ: Вид-во Людмила, 2023. 735 с.
56. Андрущенко Т. В. Комунікативні чинники толерантності. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. 2011. Вип. 51 (№ 9). С. 497–503.
57. Андрущенко, Т. І. Аксіологічні виміри формотворення в сучасному мистецькому просторі / за ред. М. Бровка. Київ: Видавництво Ліра-К, 2019. С. 189–211. URL: <http://lira-k.com.ua/preview/12601.pdf>
58. Арістова А., Шліхта І. Велика українська енциклопедія. Тематичний словник гасел з напрямку “Філософські науки” (філософія, логіка, етика, естетика) / за заг. ред. д. і. н., проф. Киридон А. М. Київ: Державна наукова установа “Енциклопедичне видавництво”, 2019. 256 с.
59. Башук, О. Онтологічний зміст поняття “Ерос” як безпосередній досвід особистості в традиції платонізму. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2012. №109. С. 8-11. http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKNU_FP_2012_109_4.
60. Бегбедер Ф. Кохання живе три роки. Київ: КМ-Букс, 2017. 192 с.
61. Берегова О.М. Культура та комунікація: дискурси культуротворення в Україні в ХХІ столітті. Київ: Інститут культурології АМУ, 2009. 184 с.
62. Бистрицький Є. К., Пролесєв С. В, Кобець Р. В. Ідея культури: виклики сучасної цивілізації. Київ: Альтерпрес, 2005. 192 с.

63. Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г., Бузький М.П.
Філософія: підручник. Київ: Либідь, 2002. 408 с.
64. Бліхар В.С., Козловець М. А., Горохова Л. В., Федоренко В. В.,
Федоренко В. О. Філософія: словник термінів та персоналій. Київ: КВІЦ,
2020. 274 с.
65. Бойченко М.І. Соціально-філософське бачення системоутворюючого
характеру світогляду. *Вісник Національного технічного університету
України “Київський політехнічний інститут”*. Філософія. Психологія.
Педагогіка. 2010. № 3. С. 18-22.
66. Буковинський А. Сім'я як соціокультурний феномен в Україні: автореф.
дис. канд. філос. наук. Київ: НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. 19 с.
67. Булатов М.О. Естетика (Спостереження над її історією). Київ: Стилос,
2013. 222 с.
68. Ваксютенко П. С. Феномен любові на особистісному рівні. *Науковий
часопис Національного педагогічного університету імені
М.П.Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія*.
2013. №29 (41). С. 294-298. URL:
<http://enpuir.npu.edu.ua/handle/123456789/12530>
69. Винниченко В. Сонячна машина. Київ: Сакцент Плюс, 2020.
70. Вільчинська, С. В. Українська філософська антропологія: метаморфози
сучасної соціокультурної рефлексії. *Totallogy-XXI. Постнекласичні
дослідження (Київ, ЦГО НАН України)*. 2014. № 31. С. 59-100.
71. Вінтюк Ю. Психологічні особливості прояву феномену любові:
формування передумов дослідження. *Молодий вчений*. 2018. №10 (62). С.
616-622. <https://www.molodyivchenyi.ua/index.php/journal/article/view/3848>

72. Воронкова В. Г. Філософія глобалізації: соціоантропологічні, соціоекономічні та соціокультурні виміри: монографія. Запоріжжя: ЗДІА, 2010. 272 с.
73. Гавриленко Я. А. Психологічні конфігурації залежних стосунків у міжособистісній взаємодії. *Вісник Київського національного торговельно-економічного університету*. 2013. № 5. С. 94–104.
74. Гірняк М. Між почуттям та інтелектом: філософія любові в романі Євгена Плужника «Недуга». *Слово і Час*. 2022. №5. С. 76-93.
<https://doi.org/10.33608/0236-1477.2022.05.76-93>
75. Гончаренко К. Цифрова людина: фантазм втрати ідентичності. *Філософські обрії*. 2019. № 42. С. 137-140.
76. Горбань Ю. Історія сучасного світу. Соціально-політична історія XV – початку XXI століть: навчальний посібник. Київ: Знання, 2012. 438 с.
URL: <https://westudents.com.ua/knigi/367-storya-suchasnogo-svtu-sotsalno-politichna-storya-XV-pochatku-XXI-stolt-gorban-yua.html>
77. Гриценко В. Людина і культура. Київ: Либідь, 2005. 365 с.
78. Грюн А. Жити в домі любові. Львів: Свічадо, 2005. 120 с.
79. Даренський В. Ю. Віра, надія, любов як екзистенціали людського світовідношення. *Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія.7 Релігієзнавство, Культурологія, Філософія*. 2005. №7 (20). С. 142-151.
80. Долинська Л., Волошина В. Спільне дозвілля як дієва соціально-психологічна умова попередження конфліктів у подружніх пар. *Науковий часопис УДУ імені Михайла Драгоманова. Серія 12: психологічні науки*. 2023. № 22 (67). С.16-27.
81. Долинська Л., Пенькова О. Ціннісна обумовленість сімейної взаємодії. *Науковий часопис НПУ імені МП Драгоманова. Серія 12: Психологічні науки*. 2012. № 38. С. 84-90.

82. Драпогуз В. Художня картина світу/ за ред. Н. Хамітова. *Філософія науки і культури: словник*. Київ: КНТ, 2024. 437 с.
83. Дяченко К.А. Феномен честі людини як предмет філософсько-антропологічного аналізу. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. Запоріжжя : ЗДІА, 2013. № 45. С. 251-257.
84. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Київ: Лібра, 1999. 585 с.
85. Єршова-Бабенко І.В., Жижко Т.А. Психомірність людини та її поведінки: монографія. Київ: ЦП Компринт, 2024. 222 с.
86. Єршова-Бабенко І., Бондаренко В., Семенова А. Особистісний вимір вищої освіти: актуалізація контенту людиномірності та цифровізації. *Вища школа*. 2021. №12.
87. Заблоцький В. Дискурсивна міфологія: природа і функції міфу. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*. 2024. №51(10-12). С. 27-35.
88. Золотнюк О. П. Любов як суб'єктивний корелят міжособистісних стосунків: наукові спроби визначення поняття та спроби вимірювання. *Грані*. 2015. № 5. С. 16-23.
89. Іщенко Ю. А. Біогносис: подвійний топос життя. Житомир: Волинь, 2010. 300 с.
90. Кауфман С. За межами піраміди потреб. Новий погляд на самореалізацію. 3-тє видання. Київ: Лабораторія, 2023. 400 с.
91. Клімань С. Я та інший: любов як відповідальність в контексті "діалогічності життя". *Проблеми гуманітарних наук. Серія: Філософія*. 2015. №35. С. 42–51.
92. Кобзева І. Трансгуманізм і майбутнє людини: спроба філософсько-антропологічного осмислення. *Мультиверсум. Філософський альманах*.

2019. Випуск 3–4. С. 3-12. URL: <http://jnas.nbuiv.gov.ua/article/UJRN-0001041800>
93. Ковальчук М. Діалогізм Мартіна Бубера та місце “Іншого” в ньому. *Наукові записки Національного університету “Острозька академія”. Серія “Філософія”*. 2017. Вип.20. С. 18-22.
 94. Ковальчук Ю. Феномен любові у філософії статі Миколи Бердяєва. *Наукові записки Національного університету “Острозька академія”. Серія “Гендерні дослідження”*. 2015. № 1. С. 104-114.
 95. Ковальчук Ю. Феномен любові у сучасному філософському дискурсі. *Людина і суспільство: філософські, психологічні та політологічні виміри*. В 3 кн. Кн. 1. Переусвідомлення буття людини під впливом глобальних викликів: ідентичність і свобода самовираження : монографія /за ред. Мельник В. П., Карась А. Ф., Дахній А. Й. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2023. С. 384–405.
 96. Коломієць О. Метаантропологічний аналіз екзистенціально-трансцендентального руху людського Я як необхідної умови існування особистості. *Особистість, стать, сім'я: виклики та відповіді філософської антропології, психоаналізу і арт-терапії*: зб. наук. праць IV Міжнар. наук.-практ. конф. (30-31 березня 2017 р., м. Кив). Київ: Інтерсервіс, 2017. С. 148-151.
 97. Костенко Л. Записки українського самашедшого. Київ: А-ба-ба-га-ла-ма-га, 2011. 416 с.
 98. Костенко Л. Триста поезій. Київ: А-ба-ба-га-ла-ма-га, 2014. 432 с.
 99. Кремень В. Синергетика в освіті: контекст людиноцентризму. Національна академія педагогічних наук України. Київ: Педагогічна думка, 2012. 368 с.

100. Кремень В. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору. К.: Педагогічна думка, 2009. 520 с.
101. Крилова (Світла) В. Харизма людини і спільноти: від теорії до практики. Метаантропологія харизми. Монографія. Київ: Вадекс, 2025. 508 с.
102. Крилова С. А. Виміри любові та проблема подолання самотності. *Людина. Екзистенція. Культура. Підхід філософської антропології як метаантропології*: збірник наукових праць / За редакцією Н. Хамітова і С. Крилової. Київ: КНТ, 2020. С. 60-69.
103. Крилова В. О. Харизма людини як духовно-душевна та тілесна цілісність: метаантропологічний аналіз. *Культурологічний альманах*. 2022. № 3. С. 131–136. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2022.3.18>.
104. Крилова С. А. Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу: монографія. Видання 3-є, перероблене та доповнене. Київ: КНТ, 2023. 581 с.
105. Крилова С.А. Любов / за ред. В. Шинкарука. *Філософський енциклопедичний словник* / НАН України, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди. Київ: Абрис, 2002. 742 с.
106. Криловець Н. Філософія любові в поезії Ліни Костенко. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Сер. Філологічна*. 2013. №32. С. 128-138. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nznuoaf_2013_32_15.
107. Кримський С. Б. Запити філософських смислів. Київ: Парапан, 2003. 240 с.
108. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. Київ: ВД "Києво-Могилянська академія", 2008. 367 с.

109. Кримський С. Б. Ранкові роздуми. Київ: Майстерня Білецьких, 2009. 120 с.
110. Кримський С. Б. Про софійність, правду, смисли людського буття. Збірник науково-публіцистичних і філософських статей. Київ: вид-во Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2010. 464 с.
111. Кримський С.Б. (1996). Архетипи української культури. Феномен української культури: методологічні засади осмислення. НАН України. Київ : Фенікс.
112. Кузьменко Р. Толерантність як основа спільної дії в бутті людини. *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія*. Збірник наукових праць. Київ: НАУ, 2019. Вип. 1(№ 29). С. 93–98.
113. Кучера Т.М. Онтологічні та морально-екзистенційні виміри любові. *Університетська кафедра*. 2013. № 2. С. 74-89.
114. Любивий Я. Проблема гуманізму в контексті прагматичного і ціннісного підходів / за ред. Н. Хамітова Н., С. Крилової. *Проблема гуманізму в умовах війни та миру: методології осмислення та практики людяності*. Збірник наукових праць. Київ: КНТ, 2024. 208 с.
115. Лютий Т. В. Інший і Чужий у структурі людського Я (М. Бубер, Е. Левінас, Ю. Кристева). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2018. Т. 1. С. 20-28
116. Майборода О.М. Перспективи цивілізаційної суб'єктності України у ХХІ столітті / за ред. О. Майбороди. *Суб'єктність України в сучасному світі: оцінки, стратегії, прогнози. Аналітична доповідь*. Київ: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020. 88 с.

117. Мандрищук Л. Поняття Dasein у філософії Карла Ясперса. *Філософська думка*. 2015. № 4. С. 87-103. URL: <http://jnas.nbuiv.gov.ua/article/UJRN-0000583344>
118. Малахов В. Етика: курс лекцій. Київ: Либідь, 1996. 304 с.
119. Малахов В. Право бути собою. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. 336 с.
120. Малахов В. Еманюель Левінас : погляд із Києва. *Дух і Літера*. 1997. № 1-2. С. 292-308.
121. Малахов В.А. Етика: курс лекцій. Острог: Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2014. 214 с.
122. Матвеев В. Новий гуманізм в аспекті самореалізації особистості / за ред. Н. Хамітова, С. Крилової. *Проблема гуманізму в умовах війни та миру: методології осмислення та практики людяності*. Збірник наукових праць. Київ: КНТ, 2024. 208 с.
123. Матвеев В. О. Філософські основи концепції самоактуалізації особистості А. Маслоу – засновника гуманістичної психології. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. 2013. №49 (1). С. 63-66.
124. Матусевич Т. Екзистенційні азимути сучасної гендерної культури: від поліваріантності ідентифікаційних сценаріїв до еклектичності гендерних стереотипів. *Наукові записки Національного університету “Острозька академія”. Серія: Культурологія*. 2016. №17. С. 238-243.
125. Мельніков А. “Гранична ситуація” (К. Ясперс) як категорія екзистенційної соціології. *Релігія та Соціум. Міжнародний часопис*. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013. № 1 (9). С. 66-71.
126. Мід Д.Г. Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста. Київ: Український Центр духовної культури, 2000. 416 с.

127. Опришко Н. Осмотичний сенс любові у постмодерному тексті.
Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія. 2014. № 8(2). С. 96-100.
128. Осадча Л. Від істоти до особистості: становлення людської самості.
Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. 2013. С. 52-58.
129. Осетрова О. Г. Марсель: сім'я як об'єкт філософської рефлексії.
Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках.
2022. №5(1). С. 43-49. DOI: <https://doi.org/10.15421/342206>
130. Павленко Н. Любов у граничному бутті людини: від трагічних колізій закоханості до надії та віри. *Knowledge, Education, Law, Management.* 2024. №4 (64). С. 51-60. DOI: <https://doi.org/10.51647/kelm.2024.4.8>
131. Павленко Н. Любов та її трансформація у метаграничному бутті людини. *Knowledge, Education, Law, Management.* 2024. №6 (66). С. 36-43. DOI: <https://doi.org/10.51647/kelm.2024.6.6>
132. Павленко Н. Ідея любові в історії західної філософії. *Актуальні проблеми філософії і соціології.* 2022. №37. С. 86-93. DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v037.2022.14>
133. Павленко Н. Метаантропологічний підхід у дослідженні любові. *Актуальні проблеми філософії і соціології.* 2023. №40. С. 214-219. DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v040.2023.36>
134. Павленко Н. Розуміння любові у психоаналізі: різноманіття підходів. *Актуальні проблеми філософії і соціології.* 2023. №43. С. 71-76. DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v043.2023.12>
135. Павленко Н. Феномен любові у буденному вимірі буття людини: зародження закоханості і цінності сім'ї. *Вісник Львівського університету.*

Серія філос.-політол. студії. 2024. №54. С. 91-101. DOI:
<https://doi.org/10.30970/PPS.2024.54.11>

- 135а. Павлов В. Духовність та її роль у житті людей. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія».* 2022. № 45, 112–128, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.45.8>
136. Панченко О. А. Соціалізація особистості в умовах інформаційної турбулентності. *Актуальні проблеми психології.* 2019. №52. Т. 1. С. 87–92.
137. Пирожков С. І., Хамітов Н. В. Розвиток українського народу в часи екзистенціальної війни і повоєнного відновлення. *Вісник Національної академії наук України.* 2025. №5. С. 11-23. DOI: <https://doi.org/10.15407/visn2025.05.011>
138. Пирожков С. І., Хамітов Н.В. Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини. Київ : “Наукова думка”, 2020. 256 с.
139. Пирожков С. Зовнішня міграція в Україні: причини, наслідки, стратегії / за редакцією С. І. Пирожкова, Н. Марченко, О. Малиновської. Нац. ін-т стратег. дослідж., Нац. акад. наук України. Київ: Академпрес, 1997. 127 с.
140. Платон. Бенкет. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. 178 с.
141. Попович М. В. Бути людиною. Київ: ВД “Києво-Могилянська академія”, 2011. 223 с.
142. Репетій С.Т. Духовний розвиток особистості майбутнього фахівця: навчально-методичний посібник. Київ: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2017. 170 с.

143. Рижко В. А. Концепція як форма наукового знання. Київ: Наукова думка, 1995. 203 с.
144. Рижко В. А. Неоконцептологія: монографія. Київ: Логос, 2016. 603 с.
145. Рікер П. Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість. Київ: Дух і літера, 2002. 114 с.
146. Романова О. П. Екзистенціальні та комунікаційні виміри любові в бутті сучасної людини. *Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences*. 2020. №8(43), І.: 243. Р. 20-24. DOI: [doi:10.31174/SEND-HS2020-243VIII43-04](https://doi.org/10.31174/SEND-HS2020-243VIII43-04) (дата звернення: 12.05.2024).
147. Романова О. Екзистенціальні та психоаналітичні аспекти вибору любові у філософсько-антропологічному дискурсі ХХ – ХХІ ст. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія “Філософія”*. 2020. №41. С. 313–326. DOI: [https:// doi.org/10.24919/2522-4700.41.21](https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.21)
148. Ружмон Д. Любов і західна культура. Львів: Літопис, 2000. 304 с.
149. Світла В. Кіно і телебачення: арт-терапія душі, зачарованої екраном. Вступ до екранної метаантропології. Київ: КНТ, 2020. 358 с.
150. Сенека. Моральні листи до Луцілія. Київ: Основи, 1999. 608 с.
151. Сердюк Н. Г. Прикладна етика та етос науки: філософсько-соціологічні рефлексії. *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження*. 2017. №34. С. 239-259.
152. Симоненко В. Земне тяжіння . Київ: Молодь, 1964. с. 114.
153. Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. Київ: Либідь, 1996. 176 с.
154. Сковорода Г. Повне зібрання творів у 3-х томах. Т.1. Київ: Наукова думка, 1973. 532 с.

155. Сковорода Г. Буквар миру / упоряд., перекл., передм., приміт. Л. Ушкалова. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. 320 с.
156. Спіноза Б. Етика. Київ: Андронум, 2020. 210 с.
157. Сухомлинський В.О. Сто порад учителеві. Вибрані твори. Т.2. Київ: Радянська школа, 1976. 670 с.
158. Табачковський В.Г. Людина. *Філософський енциклопедичний словник* / за ред. В. Шинкарука / НАН України, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди. Київ: Абрис, 2002. 742 с. URL: https://archive.org/details/filosofskyi_entsyklop/page/n5/mode/2up
159. Табачковський В.Г., Булатов М.О., Хамітов Н.В. та ін. Філософія: Світ людини. Курс лекцій: Навч. Посібник. Київ: Либідь, 2004. 432 с.
160. Таран В.О., Зотов В.М., Резанова Н.О. Соціальна філософія: навчальний посібник. Київ: Центр учбової літератури, 2009. 272 с.
161. Таранов С. Екзистенціальні виміри наукової діяльності. *Філософія науки і культури: словник* / за ред. Н. Хамітова. Київ: КНТ. 437 с.
162. Тарасюк Л. Андрогінізм як поєднання мікрокосму та макрокосму. Філософія та політологія в контексті сучасної культури. 2016. №4(13). С. 119-126. DOI: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP/article/view/796>
163. Теліженко Л. Любов як сутнісний атрибут буття людини. Філософія та політологія в контексті сучасної культури/ 2020/ №12(2). С. 46-52. DOI: <https://doi.org/10.15421/352033>
164. Теліженко Л. В. Постнекласична модель цілісної людини: монографія. Київ: ЦГО НАНУ, 2011.
165. Туренко В. Концепт любові як еросу в «Евдемовій етиці» Арістотеля. *Політологічний вісник*. 2013. №71. С. 97–107.

166. Туренко В. Філософія любові у спадщині римських стоїків: антропологічний контекст. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2015. №1. С. 56-59. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/sophia_2015_1_17.
167. Туренко В. Е. Особливості диференціації дружби і закоханості у Платона: постановка питання. *Гілея: науковий вісник*. 2018. №132 (5). С. 174–177.
168. Туренко В. Е. Специфіка герменевтики любові в античному неоплатонізмі. *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий альманах*. 2017. №8. С. 62–65.
169. Туренко В. Е. Антична філософія любові: монографія. Київ: Вадекс, 2017. 288 с.
170. Філософський енциклопедичний словник: енциклопедія / голов. ред. В. Шинкарук. Київ: Абрис, 2002. 751 с.
171. Філософія науки і культури: словник / за редакцією Н. Хамітова. Київ: КНТ, 2024. 437 с.
172. Франкл В. Лікар та душа. Основи логотерапії. Харків: КСД, 2018. 319 с.
173. Франко І. Поезії. Мойсей: поема. Украдене щастя: драма з сільського життя. Київ: Дніпро, 1989. 567 с.
174. Фромм Е. Мати чи бути? Київ: Український письменник, 2010. 222 с.
175. Фромм Е. Мистецтво любові. Харків: КСД, 2018. 148 с.
176. Хамітов Н. Філософія людини: пошук меж. Лекції з філософії. Київ: Наукова думка, 1997. 172 с.
177. Хамітов Н. Таїна чоловічого та жіночого. Київ: Либідь, 2002. 176 с.
178. Хамітов Н. Мистецтво як вирішення протиріч життя. Основи філософської арт-терапії. Київ: КНТ, 2019. 223 с.

179. Хамітов Н., Таранов С. Гуманістична якість суб'єктності України / за редакцією С. Пирожкова та ін. *Україна як цивілізаційний суб'єкт історії та сучасності: національна доповідь*. Інститут історії України НАН України. Київ: Ніка-центр, 2020. 356 с.
180. Хамітов Н. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 4-е видання, виправлене і доповнене. Київ: КНТ, 2022. 405 с.
181. Хамітов Н. Новий гуманізм як відповідь на виклик неототалітаризму: підхід метаантропології в осягненні глобальної суперечності нашого часу / за ред. Н. Хамітова, С. Крилової. *Проблема гуманізму в умовах війни та миру: методології осмислення та практики людяності*. Збірник наукових праць. Київ: КНТ, 2024. 208 с.
182. Хамітов Н.В. Творення людяності як головна мета суспільної консолідації в Україні. *XIV Всеукраїнська науково-практична конференція "Людяність творчості як творчість людяності"*. Київ: ТОВ НВП "Інтерсервіс", 2017. С. 235-238.
183. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія Філософії. Проблема людини. Вступ до філософської антропології як метаантропології: навчальний посібник зі словником. 6-е видання, перероблене та доповнене. Київ: КНТ, 2020. 396 с.
184. Хамітов Н., Жулай В., Крилова С. Соціокультурні складові цивілізаційного поступу України: толерантність, діалог, партнерство. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України*. 2017. № 4 (90). С. 240-256.
185. Хамітов Н.В. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. 3-е видання, виправлене і доповнене. Київ: КНТ, 2018. 370 с.

186. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 5-е видання, виправлене і доповнене. Київ: КНТ, 2023. 405 с.
187. Хамітов Н.В., Крилова С.А. Філософська освіта та наука в Україні: відповіді на нові виклики глобалізації XXI століття. *Європейські педагогічні студії*. 2012. №5-6. С. 95-111.
188. Хамітов Н.В., Крилова С.А. Гендерні виміри краси в життєвому та освітньому просторі: підходи метаантропології й андрогін-аналізу. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2014. № 1. С. 69-79.
189. Хамітов Н. В., Крилова С. А. Людина і культура: словник. Філософська антропологія, філософія культури, культурологія. 2-е видання, виправлене і доповнене. Київ: КНТ, 2023. 295 с.
190. Харченко А. С. Феномен любові: філософсько-психологічний аналіз. *Вісник Національного університету оборони України*. 2015. №1. С. 240–245. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnaou_2015_1_44
191. Чміль Г. Симуляційна природа сучасності: Фарс чи повільно діюча отрута свідомості? *Актуальні проблеми мистецької практики і мистецтвознавчої науки*. 2010. С. 254-261. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/apmpmn_2010_3_41
192. Шаповал І. Шляхи розвитку духовно-культурної суб'єктності України. *Суб'єктність України в сучасному світі: оцінки, стратегії, прогнози. Аналітична доповідь / за ред. О. Майбороди*. Київ: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2020. 88с.
193. Шаталович О. “Метафізика любові” Дітріха фон Гільдебранда у контексті модернізації католицької релігійно-культурної традиції.

- Науково-теоретичний альманах Грані*. 2022. №25(5). С. 41-46. DOI: <https://doi.org/10.15421/172259>
194. Шаталович О.М., Шаталович І. В. Наукова творчість мовою платонівської філософії любові. *Дослідження з історії і філософії науки і техніки*. 2023. №32 (1). С. 86-92. DOI: <https://doi.org/10.15421/272309>
 195. Шаталович О., Шаталович І. Сутність сім'ї у традиційній та сучасній культурі (філософський аналіз). *Науково-теоретичний альманах Грані*. 2022. №25(3). С. 36-41. DOI: <https://doi.org/10.15421/172234>
 196. Шевцова Д. Феномен кохання як базова умова становлення концепції щастя сучасної особистості. *Перспективи та інновації науки*. 2021. №4 (4). С. 423-430.
 197. Шевченко Т. Кобзар. Київ: Школяр, 2020.
 198. Шинкарук В.І. Віра, надія, любов. *Віче*. 1994. № 3. С. 145–150.
 199. Шинкарук В.І. Вибрані твори: у 3-х т. Київ: Центр духовної культури, 2003. 392 с.
 200. Шкляр А. Любов як перетворення особистості у релігійно-філософських поглядах Володимира Соловйова. *Науково-теоретичний альманах Грані*. 2016. №19(8). С. 58-69. DOI: <https://doi.org/10.15421/171653>
 201. Шумчук Б. О. Співвідношення концепції шлюбу та любові у працях філософів у період від середньовіччя до модернізму. *Культурологічний альманах*. 2024. №1. С. 259–266. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.1.32>
 202. Юнг К. Архетип і символ. Київ: Центр навчальної літератури, 2024. 436 с.

203. Юркевич П. Вибрані твори: Ідея – Сердце - Розум і Досвід.
Вінніпег: Колегія Св. Андрея в Вінніпезі, 1984. 167 с. URL:
<https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/2000/file.pdf>