

## ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ ЛЮБОВІ В НІМЕЦЬКОМУ ІДЕАЛІЗМІ

*В статті розглядається питання складності побудови конкретного визначення поняття любові через його діалектичність в межах вчень мислителів, зокрема, і в німецькому ідеалізмі, взагалі.*

**Ключові слова:** Любов, німецький ідеалізм.

Тема любові в історії людської думки є вічним джерелом натхнення, полем постійних як філософських так і мистецьких пошуків. Й жодного разу ця тема не була вичерпана. Якщо взяти любов в якості поняття чи ідеї, то одразу впадає в око різноманітність її тлумачень. Від космічного порядку (Емпедокл) до втілення сексуальності особистості (фрейдизм) – кожна культурна епоха наклала свій відбиток на особливості інтерпретації цього феномену, надаючи любові все нових значень.

Завдяки демонстрації любові як складного поліфункціонального суспільного явища за відомим німецько-американським мислителем ХХ ст. – Е. Фроммом закріпилась слава одного з основних сучасних теоретиків філософії любові. Утім слід відмітити, що подібні, хоча й не такі ґрунтовні, штудії в історико-філософській практиці траплялись і раніше. Зокрема, це можна прослідкувати на прикладі філософських доробків представників німецького ідеалізму.

Варто зауважити, що модерна філософська думка, на відміну від античної й середньовічної, зміщує акценти в тлумаченні любові в бік антропологічних. Не винятком була і німецька новочасна філософія, про що досить переконливо свідчать твори І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шелінґа та Г. Геґеля, які не просто розкривають тему любові, але й характеризують її як надзвичайно неоднозначне явище. Найбільш рельєфно це проступає у філософії Ф. В. Й. Шелінґа та Г. В. Ф. Геґеля.

Однак перш ніж перейти до безпосереднього аналізу особливостей розуміння любові окремими персоналіями варто було б наголосити на спільній тенденції осмислення феномену любові німецьким ідеалізмом взагалі. Попри відмінності засад філософських систем таких корифеїв думки як І. Кант, Ф. Шелінґ та Г. Геґель, про що переконливо доводить як переконання їх самих, так і думка дослідників, втілена в ряді історико-філософських досліджень, існує й множина схожих ідей, з-поміж яких відразу впадає в око діалектична характеристика любові, щоправда в кожного вона була введена не спеціально, а із загального контексту їхньої філософії.

Задля збереження логіки викладу можливо варто почати з родоначальника трансцендентального ідеалізму – І. Канта, який звертається до теми любові переважно в ракурсі практичної філософії. Серед кантової філософської спадщини можна виділити наступні праці, які є дотичними до теми любові. Насамперед це "Метафізика звичаїв" (1797), "Релігія в

межах тільки розуму" (1794), "Кінець всього сущого" (1794), "Припустимий початок людської історії" (1786) та ін.

Жодна з цих робіт не містить остаточної конкретної дефініції цього поняття, але не в силу слабкості кантівської філософії, а з причини багатогранності прояву любові, яка існує не лише як моральне почуття, а й як форма світовідчуття, і виявляється не лише як людська, а й як божественна.

Кант локалізує любов в межах людської природи. Її місце серед задатків добра, посеред яких він виділяє три визначальні класи [1]. По-перше, задатки тваринності людини як живої істоти. По-друге, задатки людяності її як істоти живої і водночас розумної. І, по-третє, задатки особистості істоти розумної та відповідальної. Любов стосується задатків людяності, які Кант підводить під спільну рубрику відносного самолюбства, котре конкретизується в культурі в двох позитивних варіаціях, а саме в якості самолюбства як задоволення та благовоління, що не виключає в обох випадках можливості взаємної любові й потребує неодмінного втручання розуму. Залежним від розуму буде й сподівання на божественну любов. Саме завдяки розуму людині відкривається велика таємниця у вигляді практичної ідеї релігії – "Бог є любов". Людина ж в любові до Бога діє як благочестива істота, що послуговується свободою вибору та поважає моральний закон, оскільки християнська релігія попри зовнішні нашарування є моральною й непримусовою.

В репрезентації початку людської історії Кант звертає увагу на трансформацію задатків, які з природних обертаються на людські, й таким чином виводить гіпотетичну г'єнезу любові в якості людської здатності. Від первинного інстинкту розмноження, який виявляється як хтивість чи потяг до протилежної статі, до морального почуття, що закріплюється в соціальному інституті – шлюбі. Основною цього стала усвідомлена розумом влада над природним спрямуванням. Незворотна відмова стала тим "тем волшебным средством, превратившим чисто чувственное влечение в идеальное, животную потребность – в любовь, ощущение, просто приятное – в понимание красоты сначала в человеке, а затем и в природе" [2]. Саме таким чином починає культивуватись моральність.

У ракурсі вчення про добродетель Кант робить акцент на суб'єктивному вияві цього почуття. У його розумінні любов належить до особливих суб'єктивних моральних властивостей, наявність яких уможлиблює спроможність відчуття обов'язку. Тому любов до ближнього разом з моральним відчуттям, совістю та самоповагою є природними душевними задатками, попередніми естетичними якістьми, які провокують моральність і водночас стимулюються нею.

Однак любов має як спільність так і принципову відмінність щодо морального почуття та совісті. Спільність полягає в тому, що вони є первинно заданими особистості, а не набуваються емпіричним чином, хоча й можуть і повинні неодмінно культивуватись прагненням обов'язку. Щодо розбіжностей то вони перш за все функціональні. Так моральне почуття дає можливість розрізнати добро і зло, оскільки коріниться у сприйнятливості вільної сваволі до спонукань чистого практичного розуму. Совість

виступає оцінюючим фактом чи суддею суб'єкта стосовно відповідності дій обов'язку. Коли йдеться про безсовісність, то мається на увазі не її брак чи відсутність, а здатність суб'єкта до байдужості. Самої любові не можна забажати чи воліти, оскільки вона породжується відчуттям. І хоча зобов'язувати любити конкретну людину видається цілковитим безглуздом, однак це має місце. Так можна виділити принаймні один з різновидів любові, який може й, навіть більше, повинен підкорятись закону обов'язку – безкорисна дія благовоління. Останнє – обов'язок стосовно інших осіб, виконання якого не спонукається їхнім зобов'язанням. Як результат такої дії виникають відповідні почуття – взаємна любов (котра зближує індивідів) і повага (котра, навпаки, зберігає постійну дистанцію).

Такий контекст дозволяє мислителю здійснити бодай мінімальну класифікацію феномену любові. Любов естетична – як задоволення від досконалості інших людей; любов-симпатія – безкорисні почуття; любов практична, що мислиться як максима благовоління – людинолюбство ("величайшее нравственное украшение мира" [3]). На думку Канта, найвищою формою любові на яку може бути спроможна людина є саме любов до ближнього, яка узасадничує обов'язковість взаємн у соціумі й демонструє світ як прекрасне моральне ціле в його досконалості. Не можна не згадати й інші форми любові, які стали предметом аналізу філософа, а саме любов материнську та любов статеву. Однак на Кантове переконання вони надто прив'язані до природних задатків людини, відповідно не можуть бути осмисленні виключно розумом.

В своїй "Системі вчення про звичаї" (1798) деякою мірою піднімає тему любові і Й. Фіхте. Навіть в досить короткому побіжному огляді любові, а саме як втілення моральнісних чеснот шлюбу, філософ підхоплює тему її діалектичної природи. Любов – це поєднання природного й розумного, жіночого й чоловічого [4]. Початковим носієм цього почуття є жінка (дружина й мати), бо здатність любити коріниться в її натурі. Любов же чоловіка є похідною щодо почуття дружини та дітей. Любов є природним спонуканням з певними задатками моральності.

З традиційною багатоплановістю підійшов до розуміння любові "філософський Протей" – Ф. В. Й. Шелінґ. Для нього любов – це не тільки почуття, а й первинна буттєва форма виразу кінцевого й безкінцевого, визначати, яку він береться в декількох ракурсах: естетичному, моральному та онтологічному. Це було відображено цілою низкою його творів. Зокрема, "Про відношення реального й ідеального в природі" (1806), "Про відношення образотворчих мистецтв до природи" (1807), "Філософські дослідження про сутність людської свободи" (1809), "Філософія одкровення" (1856) тощо.

Доволі розхожою в дослідницьких колах є думка, що Шелінґ в процесі розбудови онтологічної моделі базово використовує принцип полярності, тобто в основі всього сущого має бути протилежність, яка об'єднується в своїй протидії. Два різні зрізи буття – матерія та розум – в своєму існуванні виражають однаковий зв'язок – єдність кінцевого й безкінцевого.

Для того, щоб кінчене і безкінчене були пов'язані, вони вимагають об'єднання первинною і абсолютною необхідністю, якою є любов. Вона – форма і вираз кінченного і безкінченного. Головною спонукальною силою істотності у світі є безкінченна любов до самого себе, (що у всіх речах є найвищим), як безкінченне бажання відкривати самого себе. Не позбавлений цього бажання й абсолют, тільки сутність його варто мислити в якості воління-самого-себе.

Абсолютне буття не редукується лише до воління самого себе, а є волінням безкінченим чином, відповідно, в усіх формах, ступенях і потенціях реальності. Тому відбитком цього вічного і безкінченного воління-самого-себе є не що інше як світ.

Зважаючи на факт розділеності Бога й людини, Бога й світу, філософ піднімає питання про умови богопізнання, що, в свою чергу, вимагає додаткових концептуальних моментів, певного тла частково негативного. В дослідженні сутності людської свободи Шелінг таким засобом маніфестації абсолюту в людському світі вбачає зло.

Тут зло постає як необхідна умова одкровення Бога, оскільки воно універсальна протилежність. Звертаючись до божественної любові мислитель не проводить чіткої демаркації між добром і злом, оскільки бог є нерозрізною єдністю двох начал (світлого й темного). Тому Бог як абсолютна єдність пізнається через розділення світу, подібно до того як і любов пізнається через свою протилежність – ненависть. Відносно реальності світу абсолют постає як ідеальна досконалість, стосовно розуму людини – як дух. Божественне буття при творенні подвоюється на спонтанне перебування у вічності й особистісний креаціонізм. Божественна замість – абсолютне Я визначається волею, яка в людській свідомості подвоюється на волю основи (зла) й волю любові.

Бог як дух, що розуміється людиною як вічний зв'язок обох начал, є найчистішою любов'ю, а в ній не може бути волі до зла, як не може бути її в ідеальному началі. Втім для існування Бога необхідна темна основа, вона йому іманентна і водночас містить у собі природу відмінну від Бога. І хоча воля любові та воля основи є різними, навіть, протилежними, вони мають неперехідний характер. Оскільки воля любові не може протистояти волі основи, не може зняти її, тому що в цьому випадку вона б мала протидіяти самій собі.

Первинне зло це та основа, яка уможливило любов, що є волінням до одкровення. Але для того, щоб одкровення мало місце воля основи повинна породжувати особливість і протилежність. Тобто первинне зло провокуючи недосконалість продукту божого творення, як людини зокрема, так і світу взагалі, діє не з метою обмежити його всемогутність, а з ціллю показати його благість і любов, уможливити богопізнання.

Ще Кант переконаливо довів, що в житті людини не існує лише чіткої необхідності природи, в розгортання органічного її буття втручаються дух, воля і свобода, які при культивуванні особистісної моральності можуть наблизити її до Бога. "Воля человека есть сокрытый в вечном стремлении зародыш Бога, существующего только в основе, сокрытая в

глибине іскра божественної життя" [5]. Людина, каже Шелінґ, займає таке положення, що вона сама в собі містить як джерело руху до добра, так і джерело руху до зла. Зв'язок начал у людині не є необхідним (як у Бога), а вільним. Саме тому люди вільні лише як індивіди, себто як самостійні істоти. Основа людського існування є самістю – Я. І якщо самість не проникнута духом божественної любові, вона перетворюється на заміщаючий егоїзм або іншими словами гріховність. В іншому випадку людське ество проникнуте строгістю духу, на заміну спонтанної гріховності приходять релігійність, яка виражається не в зовнішній позірній набожності, а в довершеній моральності – совісті. Тобто якщо людина відкрита вищій любові, то вона перш за все морально вища.

Виникає питання: звідки береться необхідність морального закону? Відповідь Шелінґа багато в чому відтворює відповідь Канта: так, кожна людина є вільною істотою, але саме в силу своєї свободи свобода Я обмежується такою ж самою свободою іншого Я. Отже, необхідність не просто виникає як результат зустрічі двох свобод, вона, крім цього, ще підвищується до рівня незалежної від окремого Я об'єктивної реальності.

До цього кантівського переконання Шелінґ додає власний штрих, який пов'язує моральність як взаємообмеження конкретних Я з Я абсолютним і полягає в тому, що моральнісне життя людини пронизане променем божественної любові призводить до його перетворення на красу чи грацію міжособистісних взаємин. Крім того Шелінґ піднімає ще й питання можливості божественної моральності. Чи здатний Бог розрізняти добро і зло, або ж він є чисто необхідним логічним конструктом, який услужливо пропонує наш розум виключаючи при цьому можливість дійсної релігійної віри і разом з тим особистісність віри.

Однозначної відповіді в Шелінґа не існує, оскільки ймовірність божественної моральності пов'язана з наявністю божественної свободи, яка можлива тільки у відношенні його волі любові. Однак Бога слід розглядати завжди у відношенні двох начал само одкровення (волі основи й волі любові). Єдине, що лишається філософу – функціонально їх ієрархізувати щодо акту свободи або творення. "Первоначалом в творенні єсть стремление единого породять самого себя, или воля основи. Второе начало єсть воля любви, посредством которой в природу провозглашается слово и с помощью которой Бог только и делает себя личностью. Потому воля основи не может быть свободной в том смысле, в каком свободна воля любви" [6]. Воля основи через брак свободи не може бути чистою активністю, вона лише порив, прагнення до дії, а не сама дія, якою й виступає воля любові.

Онтологічна основа не є тотожною Богу, вона схильна до поліваріативності світу. Бог же в своїй досконалості прагне єдності, однак і основа не хаотична – вона без порядку. В своїй безпорядності вона прагне Бога. Бог в свою чергу не може існувати без основи і не може водночас знищити або поглинути її, а свою розбіжність з основою він долає любов'ю, уникаючи тим самим зла. Людині ж цього не дано, вона може тільки прагнути злагоди власної самості зі світом сподіваючись на свою свобо-

ду. Остання спонукає людину до постійної дії, бо самість, що дримає позбавлена добра. Відмова від добра і є гріх. Тільки активізована самість спроможна до любові. На думку Шелінґа, любов не є самостійною силою, бо породжується в ненависті, коли та долається. Під ненавистю тут мається на увазі не відкрита боротьба інтересів особистостей, а усвідомлення протилежності в індивідуальному, подолання якої є кохання як різновид моральної любові.

Відповідно, подружня любов зводиться Шелінґом до реакції на протидію двох споконвічних основ людського – чоловічого й жіночого.

Також не лишається в Шелінґа поза увагою й інший різновид любові, а саме батьківська любов. Щоправда репрезентовано її було через христологію в ракурсі філософії одкровення. Це було аргументоване тим, що жертвенна любов Бога до людського світу є апогеєм батьківської любові.

Також слід згадати, що Шелінґ не був би собою, якби не знайшов у власній філософії мистецтва бодай найменшого місця для любові. Любов як тема художнього образу постає як почуття, "которое длится дольше чувственного бытия и возвышается в божественном ореоле над руинами внешней жизни и счастья" [7].

Найбільш потужно тема любові в філософії мистецтва розвивалась Г. Гегелем, що знайшло відображення в курсі його лекцій з естетики. Специфіка гегелівської інтерпретації любові як головної теми творів полягає у відкритті її історичного характеру. Тобто особливості зображення любові є своєрідною маніфестацією динаміки становлення світогляду. Звертаючись до таких історичних формоутворень мистецтва як класицизм і романтизм філософ переконливо доводить, що трактовка природи любові є прямо залежною від ціннісних установок часу.

Якщо брати до уваги репрезентацію любові в творах античних авторів (що уособлюють класичне мистецтво), то одразу впадає в око її людиномірність та природність, що протистоїть позитивності. Любов є породженням абсолютної ідеї або всезагальної істини. Водночас вона її визначений, конкретний особливий момент. І поряд з іншими моральними й релігійними почуттями любов повинна бути сутнісною сама по собі тобто виступати в якості ідеалу. Людина здатність любити не отримує, а віднаходить в глибинах власної душі за допомогою самовдосконалення. Вона є порухом душі, пристрастю, яка притаманна людському сердцю й складає його власне внутрішнє переживання.

Основними формами любові цього періоду є любов батьківська, яка має природне походження, та любов подружня, яка закріплюється морально.

В романтичному періоді любов є основним змістовним наповненням. Домінуючим виявляється позитивний образ любові як примирення людського й божественного. Найвища фантазія романтичного мистецтва – материнська любов, бо романтична любов – це перш за все втрата себе в другому.

Романтична любов є обмеженою. "Її змісту бракує в собі і для себе сушої всезагальності. Вона є лише особистим почуттям одиничного суб'єкту, яке наповнене не вічними інтересами й об'єктивним змістом

людського існування – сім'єю, політичними інтересами, батьківщиною, професійними обов'язками, соціальним станом, прагненням до свободи, релігійністю, – а лише власним самобуттям, котре хоче отримати назад своє почуття, відображене іншим самобуттям" [8].

В плані філософії релігії Геґель звертається до теми любові в якості релігійного почуття, що забезпечує індивідуальність й рівність духу. Як-що коротко резюмувати гегелівське філософсько-релігійне вчення, то можна вивести наступну формулу любові. Релігійну любов не можна редукувати до природної схильності, чи морального благовоління, бо це радше умонастрій аргументований абсолютною самопожертвою.

Розглядаючи феномен шлюбу в ракурсі філософії права мислитель піднімає питання особливого чину існування в ньому любові. Зважаючи на попередній досвід, в тому числі і кантівський, визначення сутності шлюбу Геґель доходить висновку, про необхідність деякого уточнення. Факт вступу у шлюб зумовлюється не тільки потягом, моральним обов'язком чи договірним відношенням особистостей, але прагненням моногамії, яка є істинною й відвертою взаємною нероздільною відданістю. Відповідно, подружжя це не тільки узаконена реалізована пристрасність й громадянська відповідальність, а усвідомлення в іншому самого себе. "Тому шлюб точніше краще визначити, що він – це правова моральна любов, через що з нього зникають минуще, непостійне й просто суб'єктивне" [9]. Виходить, що подружжя любов не просто детермінує статеві стосунки, а й наближає особистість до пізнання абсолютного.

Слід зазначити, що тему любові в якості пізнання Геґель піднімав і раніше, ще під час викладання в Єнському університеті курсу реальної філософії. В її контексті любов постає як практична здатність суб'єктивного духу є відкриттям його інобуття в потязі й інтересі. Любов є пізнанням воліючої свідомості, через роздвоєння смислу знання: кожен рівняється до іншого в його протипокладанні. В любові самість діяльнісно пізнає через зняття себе в бутті-для-іншого як індивідуальна воля чи характер. Любов характерів втрачає свою безпосередність, набуває предметності за особливої умови – сім'ї, де інаковість перетворюється на взаємослужіння заради третього – дітей. "Єдинство обох характеров єсть только *любовь*, но ещё не знает себя как любовь. Как таковую она знает себя в ребёнке. В нём любящие созерцают любовь; это их самосознательное единство, как таковое" [10]. Взаємини любові гарантовано регулюються і, відповідно, зберігаються в стані права.

Коротко резюмуючи гегелівські ідеї слід зауважити, що його інтерпретація поняття любові є такою ж багатогранною як це можна прослідкувати в філософії Канта й Шелінґа.

При розгляді заявленої теми хотілось би навмисно обмежитись лише цими персоналіями, оскільки у Л. Фюєрбаха тема любові є настільки тісно вплетеною в усю його філософію, що вимагає більш значних обсягів вивчення – окремого самостійного дослідження.

Підсумовуючи варто відмітити, що багатозначність поняття любові в німецькому ідеалізмі проявляється принаймні двояко. По-перше, відслі-

дковується певна динаміка варіативності цієї теми між системами Канта, Шелінґа та Гегеля – від моральної якості до онтологічної основи, від естетичного прояву до громадянсько-правового акту. По-друге, в межах вчень самих мислителів поняття любові теж зазнає значної трансформації, демонструючи її феномен в якості найважливішого людського екзистенціалу, що було використано в подальшому розвитку світової філософської думки. Зокрема, в російській релігійній філософії (М. Бердяєв, М. Булгаков, В. Соловйов та ін.), в психоаналітичній традиції (З. Фройд, Е. Фромм, Г. Маркузе та ін.) та філософії постмодерну (Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Лакан, Ж. Дельоз та) реалізується філософсько-антропологічна експлікація любові в тих ціннісно-гносеологічних рамках, що були закладені ще традицією німецького ідеалізму.

1. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Тракаты и письма / [общ. ред. и вступ. стат. А. В. Гулыги]. – М. : Наука, 1980. – С. 96. 2. *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории // Там же. – С. 47. 3. *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // Сочинения в шести томах / [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – М. : Мысль, 1965. – С. 399. 4. *Фихте И. Г.* Система учения о нравах ; Наукоучение 1805 г. ; Наукоучение 1813 г. ; Наукоучение 1814 г. / И. Г. Фихте ; пер. с нем., вступит. статья В. В. Мурского. – СПб. : Из-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – С. 315. 5. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Сочинения / пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова. – М. : Мысль, 1998. – С. 972. 6. Там же. – С. 1008. 7. *Шеллинг Ф. В. Й.* Об отношении изобразительных искусств к природе // Сочинения / пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова. – М. : Мысль, 1998. – С. 919. 8. *Hegel G. W. F.* Ästhetik. – Berlin ; Weimar : Aufbau-Verlag, 1965. – Bd. I. – S. 543. 9. *Гегель Г. В. Ф.* Основи філософії права або природне право і державознавство / Г. В. Ф. Гегель ; пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. – К. : Юніверс, 2000. – С. 154. 10. *Гегель Г. В. Ф.* Иенская реальная философия. // Работы разных лет : в 2 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1970. – С. 313.

Надійшла до редколегії 15.04.13

***H. N. Boboshko***

### **ОСОБЕННОСТИ ПОНИМАНИЯ ЛЮБВИ В НЕМЕЦКОМ ИДЕАЛИЗМЕ**

*В статье рассматривается вопрос сложности построения конкретного определения понятия любви в силу его диалектичности в пределах учений мыслителей в частности и немецкого идеализма в целом.*

**Ключевые слова:** Любовь, немецкий идеализм.

***N. M. Boboshko***

### **THE FEATURES OF LOVE IN GERMAN IDEALISM**

*In this article author researches difficulties of the construction of exact definition for the notion of love because of its dialectical nature. This problem is researched in the context of German Classical Idealism.*

**Keywords:** Love, German idealism.