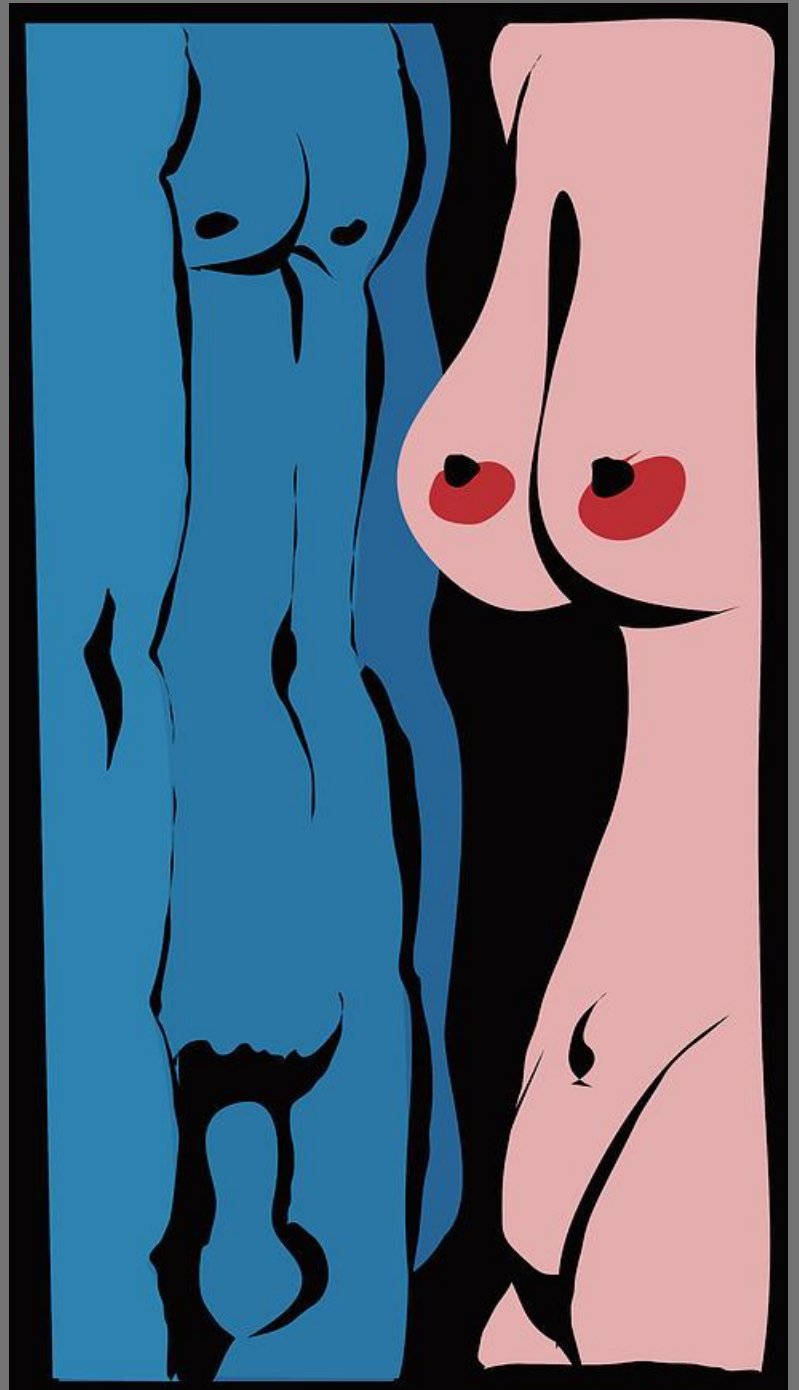


18+

Микола Махній

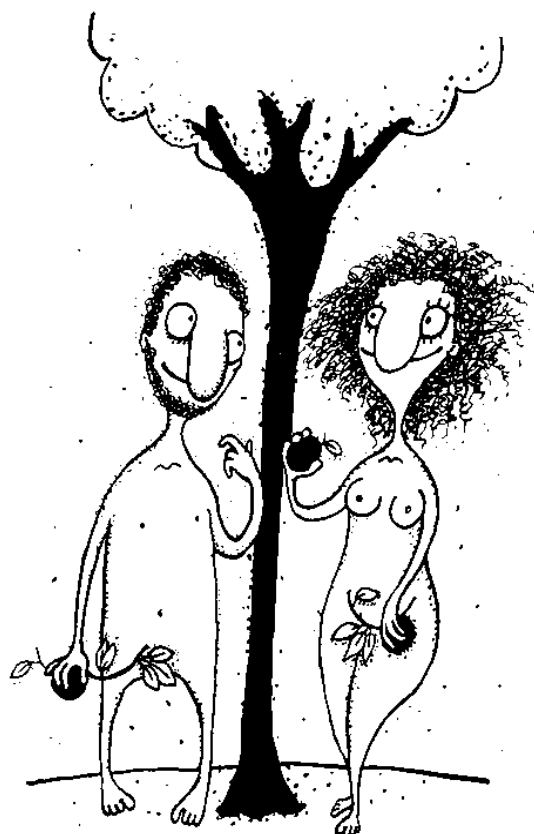
# ЕВОЛЮЦІЯ ІНТИМНОСТІ

*від Едему до Мережі*



*Микола Махній*

## *ЕВОЛЮЦІЯ ІНТИМНОСТІ*



*від Едему до Мережі*

*Academia.edu · 2017 · Digital Edition*

ББК 88.5  
УДК 392.6:159.9  
М 36

**Махній М. М.**

**Еволюція інтимності: від Едему до Мережі/М. М. Махній. –**  
Київ: Academia.edu, 2017. – 520 с.

Книга висвітлює еволюцію поширених моделей інтимності, трансформацію ставлення до статі і сексуальності у структурі соціокультурних взаємодій різних історичних епох. З використанням значної кількості наукових джерел у контексті сучасної методології здійснено історико-психологічний аналіз інтимної сфери людського буття з біблійних часів до початку ХХІ століття.

Для широкого кола читачів – студентів, викладачів, науковців, усіх, хто цікавиться запропонованою тематикою.

© Махній М. М., 2017  
© Academia.edu · Digital Edition, 2017

## *ПЕРЕДМОВА · 6*

### *Розділ 1. ПРИСТРАСТІ ЗА ЕДЕМОМ · 12*

- 1.1. Смак “забороненого плоду”:  
психологія гріхопадіння Адама і Єви · 13
- 1.2. Міфологема андрогінності:  
створення людини і проблема статі · 25
- 1.3. Єва і Ліліт:  
архети жіночої сутності · 41
- 1.4. “Содомський гріх”:  
релігія і гомосексуальність · 52

### *Розділ 2. АНТИЧНИЙ ЕРОС · 82*

- 2.1. Стріли Ерота:  
між міфом і реальністю · 83
- 2.2. Античні концепти інтимності:  
“філія”, “ерос”, “агапе”, “сторге” · 106
- 2.3. “Пута Гіменея”:  
від спартанського шлюбу до афінських повій · 131
- 2.4. Давньогрецька гомоеротика:  
відмінна інтимність чи збоченість? · 168

### *Розділ 3. ОГОЛЕНИЙ СХІД · 189*

- 3.1. Давньоіндійський культ Лінгама:  
до і після “Камасутри” · 190
- 3.2. Давньокитайська еротологія:  
“Дао кохання” для “нефритових покоїв” · 208
- 3.3. Юдейська еротика:  
“Пісня пісень” і правила “кошерного сексу” · 224
- 3.4. Інтимність по-арабськи:  
секс і полігамія в ісламі · 233



*Розділ 4. БЛУДНА ЄВРОПА · 248*

- 4.1. Від Пріапа до Колодія:  
фалічні культури язичницької Європи · 249
- 4.2. У тенетах “прабатьківського гріха”:  
любострастя і християнський шлюб · 264
- 4.3. Епоха лицарів:  
куртуазне кохання і реабілітація плоті · 293
- 4.4. Любовні політики Нового часу:  
галантні забави і сімейні чесноти · 314

*Розділ 5. ЕРА ЛІБІДО · 339*

- 5.1. Відкриття сексогенезу:  
інтимні пристрасті під прицілом науки · 340
- 5.2. Психоаналіз:  
лібідо в “Едіповому трикутнику” · 367
- 5.3. Сучасні концепції любові:  
від загальної соціології до психогенетики · 392
- 5.4. Піонери досліджень інтимного життя:  
пошуки “формули кохання” · 429

*Розділ 6. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ІНТИМНОСТІ · 449*

- 6.1. Глобалізація й інтимно-шлюбні орієнтації:  
від гетеросексизму до поліамурності · 450
- 6.2. Етногеографія кохання:  
крос-культурні особливості і перспективи · 476
- 6.3. “Покоління порно”:  
інтимність і сексуальність у Міжмережжі · 492

*ВИБРАНА БІБЛІОГРАФІЯ · 509*

## ПЕРЕДМОВА



*“Adam and Eve and... Apple”/ Notviper, USA, 2007*

Кожен з нас час від часу у своєму лексиконі використовує поняття “інтим” та похідні від нього слова і словосполучення. Парадоксально, але спроба витлумачення слова “інтим” приводить нас, принаймні, до двох варіантів дефініцій, що заперечують або підтверджують обовязковість присутності в його визначенні ознак сексуальності. Адже “інтимне” може включати, а може не включати в себе сексуальний компонент.

Зі словом “інтимність” (англ. варіант – *intimacy*) переважно пов’язують уявлення про близькість, задушевність, дружність, товариськість, щирість, відвертість, унікальність, теплі, довірливі і, звичайно, любовні стосунки між людьми

в широкому і вузькому розумінні цього слова, що в українській мові позначається словом “кохання”. Іншим чином це поняття (англ. варіант “*privacy*”) використовується тоді, коли мова йде про щось приватне, конфіденційне, секретне, потаємне, глибоко особисте, сокровене тощо. Отож, особливість інтимного – в його неpubлічності. Сфера табуйованого для публічного вжитку в порівнянні із загальнодоступним, по суті, невелика. Вона складається з трьох різних, але взаємопов’язаних компонентів: сексу, еротики і кохання.

Концепт “інтимність” поєднує в собі тілесне й духовне в людині та представляє феномен єдності тіла й свідомості, які базуються на взаємозв’язку фізіологічних станів та емоційних реакцій. На мовному рівні структура концепту “інтимність” переважно виступає у вигляді тріади:

- сфера людських стосунків, які характеризуються теплою й довірою;
- сфера людських емоцій, почуттів, які виникають у процесі близького спілкування людей;
- сфера сексуальності, де лексему “інтимність” та похідні від неї використовують для евфемізації статевих контактів.

Безперечно, інтимні відносини вельми різноманітні і складні. Зокрема, інтимність без романтики або сексуальних взаємин може відрізнитися від інтимності, яка супроводжує любов або пристрасний еротичний потяг.

На рівні повсякденної свідомості ми далеко не завжди диференціюємо поняття “еротика” і “секс”. Загалом, поняття “секс” ми розуміємо як категорію близьких людських відносин, що спрямована на задоволення статевого потягу, у вузькому сенсі це – *коїтус* (від лат. *coitus* – статеві зносини, злягання) – генітальний контакт двох людей з метою задоволення сексуальної потреби, а також для продовження роду.

Дослідники зазначають, що латинське слово “*sex*” спочатку вживалося у значенні “стать” (чоловіча чи жіноча). На-

віть в англійській мові, звідки прийшло його сучасне значення, слово “секс” вперше було вжито у значенні “коїтус, статеві зносини” в творах англійського письменника Девіда Герберта Лоуренса (1885-1930), автора скандального роману “Коханець леді Чаттерлей” (1928). А от слово “sexу” у значенні “привабливий” набуло вжитку лише з середини 1950-х років.

Еротика у широкому розумінні – сукупність усього, що пов’язано зі статевою любов’ю, її розвитком і проявами у спілкуванні, моді, мистецтві тощо. Якщо секс належить природі, то еротика, сексуальність – це складники цивілізації, результат обробки і переробки людської природи в процесі еволюції. У традиційній культурі на основі природної складової – сексу через посередництво еротики виникає феномен суто людських відносин – кохання.

До осмислення феномену інтимних, любовних взаємин звертались численні видатні мислителі різних епох. Від античності до сьогодення над природою любові розмірковує чи не кожен філософ, а також богослов. Кохання є благодачною темою для поетів і прозаїків. Феномени любові та сексуальності, залишаючись трансцендентними, набули свого понятійного обрису в просторі синтаксису та дискурсу або в межах культури в цілому.

Виявлення змістовних атрибутів категорій “кохання”, “інтимності”, “сексуальності” як і раніше, продовжує залишатись актуальною проблемою, оскільки базові характеристики даних понять переживають суттєву трансформацію у сучасній глобально-омережевленій культурі. В нашому дослідженні ми не претендуємо на впровадження нового визначення категорії “інтимного життя” або ж дискутування з приводу того, що є істинною інтимністю, а що – ні. В даній роботі ми розглянемо еволюцію поширених моделей інтимності, ставлення до статі і сексуальності у структурі соціокультурних взаємодій різних історичних епох.

Вже класичним стало твердження, що пріоритет у відк-

ритті сексуальності належить Зигмунду Фройдю (1856-1939). Психосексуальну теорію розвитку особистості вперше було обґрунтовано “батьком психоаналізу” у праці “Три нариси з теорії сексуальності” (1905), однак пізніше вона переглядалася ним кілька разів. Центрувавши свої концепції на психосоматичних феноменах, дослідник трансформував тілесність і сексуальність у сферу, припустиму для обговорення “порядними людьми” й науковцями, сферу, якій було “дозволено” ставати центром інтелектуальної події або дискусії. Вважаючи, що саме сексуальна поведінка особистості є “прототипом її загального регулювання й поведінки в житті”, З. Фройд доводив: сексуальність – ключовий чинник усіх людських реакцій, стимулів та почуттів, а протистояння Еросу й Танатосу не тільки пояснює вчинки окремих індивідів але й детермінує діяльність соціальних та політичних утворень.

Психоаналітики почали розглядати еротизм як сублимацію сексуальності через призму культурного життя людини, тобто сексуальність, що пройшла через цензуру культурних, моральних і соціальних заборон, тому й трансформована до невпізнанності в різноманітних сферах людського життя. Саме така позиція найбільш явно і виразно проступає в теорії З. Фрейда: “В часи, коли задовольнити любовний потяг можна було без перешкод, як, наприклад, в період падіння античної культури, кохання було знецінене, життя спустіле. Стали потрібними потужні “реактивні утворення”, щоб створити необхідні афективні цінності. Все це дає підстави твердити, що аскетичні течії християнства надали коханню такої психологічної цінності, що її ніколи не могла надати язичницька давнина. Найвищого значення любов досягла в аскетичних монахів, все життя яких було сповнене майже виключно боротьбою з лібідозними спокусами”.

Представник неофройдизму, видатний німецько-американський психолог та соціолог Еріх Фромм (1900-1980) започаткував дослідження сутності любові як соціа-

льного феномену. У праці “Мистецтво любити” (1956) науковець стверджував, що любов, – це не стільки взаємини з конкретною людиною, скільки орієнтація особистості, яка визначає її стосунки зі світом, а не з окремим об’єктом. Любов для Е. Фромма – це спосіб долання людського відчуження, це фундаментальна потреба злитися з іншою людиною для пізнання таємниці людини. Справжнє кохання, на думку вченого, вимагає наполегливої праці й постійного самовдосконалення.

Величезний вплив на психоісторичні дослідження тілесності і сексуальності у ХХ столітті справила творчість французького історика і філософа Мішеля Фуко (1926-1984). Зокрема, його тритомна “Історія сексуальності” (1976-1984) була присвячена аналізу історичних механізмів суб’єктизації індивіда через практики сексуальності. Вчений справедливо зазначав, що сучасна “наука про сексуальність” – не синонім і не заміна “мистецтву кохання”, що існувало в Китаї, Японії, Індії, Давньому Римі чи арабсько-мусульманських суспільствах. Прадавня еротологія була нероздільно пов’язана з етикою, естетикою та релігійними цінностями, пропонуючи своїм адептам не стільки знання і конкретні рецепти, скільки загальну життєву філософію.

Значну увагу аналізу інтимності в умовах соціальних змін приділив відомий британський соціолог Ентоні Гідденс. Своє осмислення сучасних практик близьких стосунків, що в останні десятиліття перетворилися із соціального інституту на інструмент емоційної самореалізації індивіда, вчений виклав у праці “Трансформація інтимності. Сексуальність, любов та еротизм в сучасних суспільствах” (1992).

Наразі у глобалізованому світі під тиском сексуальності підтримується стан так званого контрольованого хаосу, коли сексуальний потяг або хіть змушує індивіда постійно шукати або хоча б мріяти про об’єкт її задоволення, до того ж змінний. Основними ключовими теоретичними концептами сучасних філософських, культурологічних, соціологі-



чних, психоаналітичних праць усе частіше стають поняття “чуттєвості”, “тілесності”, “еротизму”, “спокуси”, “екстазу”, “сексуальності” з вибором префіксів на будь-який смак: “анти-”, “гетеро-”, “гомо-”, “бі-”, “інтер-”, “транс-”, “кібер-”, “гіпер-” тощо. Невипадково український психолог Віталій Татенко у монографії “Психологія інтимного життя” (2013) звертає увагу на те, що у наявних спробах психологічного дослідження феномена інтимності його розгляд часто-густо зводиться до сексуального аспекту, аналізу міжстатевої поведінки, оздобленого, у кращому випадку, пасажами ґендерного змісту. Таким чином нехтуються душевний та духовний плани інтимного життя, а також їхній зв’язок з його тілесним планом.

Входження сучасного суспільства в інформаційну “омережевлену” епоху породжує нові типи інтимності й сексуальної поведінки, налаштованої на віртуальність. Найбільш яскраві прояви експериментування у кіберпросторі – віртуальна “зміна статі” і девіантна сексуальність в Мережі. Як бачимо, координати, вектори, критерії та показники функціонування і розвитку інтимності є мінливими і тому не можуть встановлюватися раз і назавжди.

[mykola.makhnii@gmail.com](mailto:mykola.makhnii@gmail.com)  
[www.facebook.com/mykola.makhnii](http://www.facebook.com/mykola.makhnii)

Розділ перший

## ПРИСТРАСТІ ЗА ЕДЕМОМ

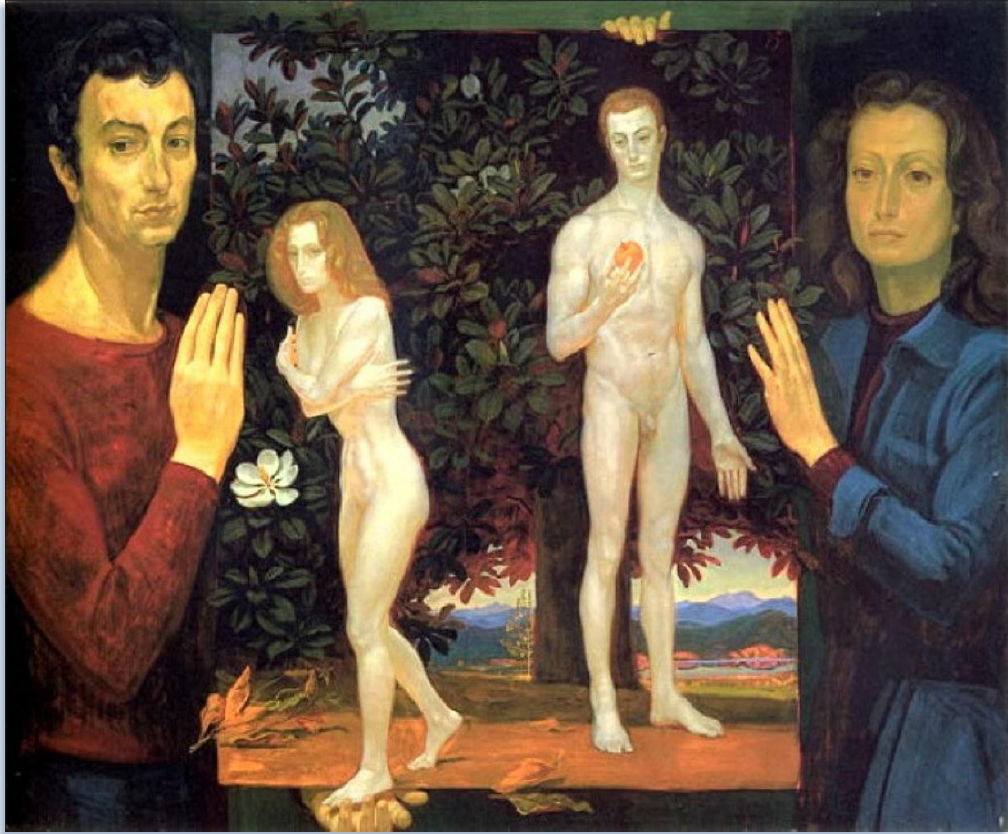


“Адам і Єва” / Alex Grey, США, 1988

- *Едем* (з івр. e'den – “насолада”, “приємний”, “ніжний”) – райський сад, що згадується у Біблії, місце первісного проживання людей. У переносному, образному вживанні “Едем”, “сади Едему” – це синонім до слів “рай”, “райське життя”.



1.1. СМАК “ЗАБОРОНЕНОГО ПЛОДУ”:  
ПСИХОЛОГІЯ ГРІХОПАДІННЯ АДАМА І ЄВИ



“Адам і Єва” / Дмитро Жилінський, Росія, 1986

Історично першим відчуттям, що прокинулося колись дуже давно в Божому творінні, було відчуття сорому. Адама і Єву, як свідчить Біблія, збентежила їхня голизна, коли поласували плодом з дерева пізнання добра і зла. Отож, вони поквапилися прикрити свій страм фіговим листочком.

Історія потягу до “забороненого плоду” починається у другому розділі Книги Буття, коли Адамові дається заповідь – не споживати плодів з дерева “пізнання добра і зла”, інакше – “напевно помреш” [Бут. 2:17]. Але спочатку в тексті дається інформація про те, що в саду, окремо від інших дерев, ростуть ще двоє дерев – “дерево життя” і “дерево пізнання добра і зла” [Бут. 2:9].

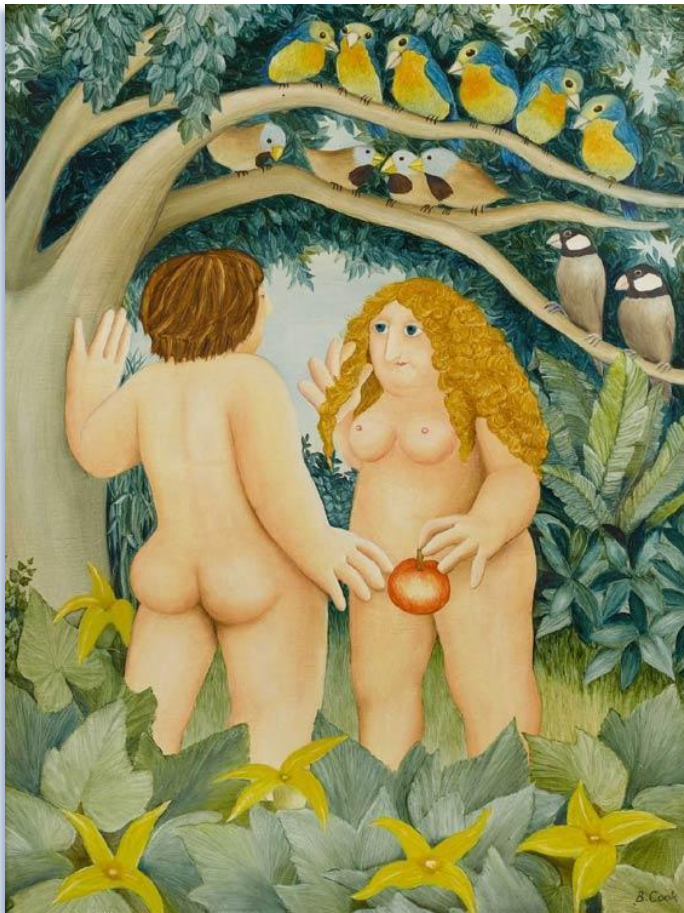
- *Заборонений плід* – вислів походить з біблійної оповіді про дерево пізнання добра і зла, плоди якого Бог заборонив їсти Адаму і Єві. Образна назва чогось дуже бажаного, але недоступного чи забороненого.

Заборона стосується лише одного дерева, причому, кара за порушення – смерть, тобто те, що є протилежним до життя. Отже, ймовірно, людина була створена безсмертною і їй непотрібно було їсти плоди з дерева життя, доки вона не втратила свого безсмертя. Єврейський текст у даному випадку є досить неоднозначним. Книга Буття 2:9 говорить однозначно лише щодо дерева життя, посаженого у середині Едему. Чи було дерево пізнання добра і зла також у центрі – неможливо стверджувати напевне, виходячи із специфіки синтаксису давньоєврейської мови. Часто-густо образи обох райських дерев ототожнювались, через це отримали спільну назву “*дерево життя та пізнання*”.

Аналогом дерева пізнання на теренах європейської культури культури виступає яблуна. Недивно, що у масовій свідомості християн усталилася версія, що в Едемському саду Єва й Адам з’їли “*яблуко спокуси*”. Звідки прийшло таке переконання? Адже у Біблії не вказано, що саме червонясте яблуко було на дереві, а написано – “плід” (невідомо який).

- *Яблуко спокуси* – вислів походить з тієї самої біблійної легенди, що й фразеологізми “дерево пізнання добра і зла” та “заборонений плід”. За народними уявленнями, деревом пізнання добра і зла була яблуна, і саме яблуко скуштувала Єва, спокушена змієм. Фразеологізм “яблуко спокуси” вживають стосовно обставини, за якої є спокуса порушити заборону, скоїти гріх.

Українська легенда оповідає, що у горлі Адама застряг шматок забороненого плоду – яблука – і тепер воно виступає на гортані в кожного чоловіка. Мабуть, не випадково у повір’ях багатьох народів кадик (“адамове яблуко”) є прикметною ознакою чоловіка та елементом його сексуальності в очах жінки.



*“Адам і Єва” / Beryl Cook, Велика Британія, 1977*

У давніх магічних ритуалах слово “яблуко” входить до низки метафоричних сполук, які позначають плоди з властивостями афродизіаків – “райські яблучка”, “мандрагорові яблучка”. З народних казок відомі “молодильні яблука”, які повертають молодість тому, хто їх здобуде. Європейська культурна традиція приписує яблуку семантику гармонійності, довершеності і пізнання, але, разом з тим, оманливість і спокусу. “Райське яблуко” – плід, солодкий і гіркий водночас, символізує злет і падіння, насолоду й біль, втілює пристрасть, чуттєву насолоду, еротичні бажання.

У третьому розділі Книги Буття йдеться про те, що Адам і перша жінка порушили стан гармонії з Богом [Бут. 3:1-7]. Роль жінки в цьому особливо чітко підкреслено в тексті. Порушення Божої заборони не їсти з дерева пізнання

пов'язане з порушенням первісної гармонії між Богом і людиною, Богом і світом. Біблія описує цю подію через поняття “гріхопадіння”, “первородний гріх”, “прабатьківський гріх” тощо.

В останній фразі другого розділу говориться про те, що Адам і його жінка були “нагі (“*arumim*”), та (одне одного) не соромилися” [Бут. 2:25]. Фраза, якою розпочинається другий розділ, має такий вигляд: “З усіх же польових звірів, що їх сотворив Господь Бог, найхитріший (“*arum*”) був змій” [Бут. 3:1]. Тобто, на івриті “бути нагим” і “бути хитрим” пишеться однаково.

Розповідь про те, як змій спокушає людину – це психологічний шедевр. Змія прикидається дурнем. Він хоче, щоби жінка його повчила: “Чи справді Господь Бог велів вам не їсти ні з якого дерева, що в саді?” [Бут. 3:1].

Змія розмовляє саме з жінкою, а не з чоловіком, безпосереднім учасником подій, адже жінки ще не існувало, коли Адамові дана була заповідь. Біблійний автор цілком свідомо будує діалог жінки і змія так, що в міру його розвитку збільшується ступінь невідповідності між тим, що ми знаємо з другого розділу, і тим, що вони про це говорять. Кожна наступна фраза додає неточностей у переказі. Змія говорить: “Чи справді Господь Бог велів вам не їсти ні з якого дерева, що в саді?” [Бут. 3:1]. До того ж, він перекручує сенс сказаного. Адже було чітко сказано: “З усякого дерева в саду їстимеш” [Бут. 2:16].

У відповіді жінки теж з'являються невідповідності. Вона говорить про дерево пізнання добра і зла, як про дерево, котре посаджене посередині саду, у той час як у другому розділі було сказано, що посередині саду розміщено дерево життя [Бут. 2:9]. Більше того, жінка додає до оповіді власне уточнення: “не їжте його, ані не доторкайтесь, а то помрете” [Бут. 3:3]. Однак Адамові нічого не було сказано про те, що не можна торкатися дерева.

І в останніх словах змія ступінь невідповідності доходить



свого апогею, до прямого заперечення того, що було сказане раніше: “Ні, напевно не помрете! Бо знає Бог, що коли скуштуєте його, то відкриються у вас очі, і ви станете, як Бог, що знає добро й зло” [Бут. 3:4-5].



*“Адам і Єва” / Jan Gossaert, Нідерланди, 1525*

З цього моменту в оповіді виокремлюються зорові образи. Змій говорить “відкриються ваші очі”, і зразу ж жінка бачить, що “дерево було добре для поживи й гарне для очей і приманювало, щоб усе знати; і взяла з нього плід та й скуштувала й дала чоловікові, що був з нею, і він теж скуштував” [Бут. 3:6].

Зазвичай гадають, що людська плоть відіграла вирішальну роль у спокусі Єви. Але, як бачимо, це не знаходить підтвердження у Біблії. Єва спокушається не тілесно, а горди-

нею – бажанням знати добро і зло (вирішальні слова змія: “і ви станете, як Бог, що знає добро й зло”).

Дерево для Єви “пожадане” тому, щоб “набути знання” [Бут. 3:6]. Тобто не тіло спокушає її зірвати плід, не заради тілесної втіхи та насолоди вона це робить, а спокушається вона духовно – в ній діє дух гордині. Донині “дочкою Єви” називають кожну допитливу жінку.

Натомість тілесність людей є першою жертвою цього падіння людського духу. Бо першим наслідком його було те, що “розкрилися очі в обох них, і пізнали, що нагі вони. І зшили вони фігові листя, і зробили опаски собі” [Бут. 3:7]. Первісний блаженний стан вільної, нічим нестримної тілесності (“і були вони нагі обоє, Адам та жінка його, і вони не соромились”) змінюється ущемленням тіла і його свободи [Бут. 2:25]. Отож: в тілесності як такої не було ніякого гріха, тілесне життя було безгрішне, а от першою карою за гріховність стало накладання обмежень на плоть, котра вже не могла постати у своєму неприкритому вигляді.

За свідченням антропологів, дітородні органи прикриваються фактично в усіх народів – починаючи від фігового листка чи стегнової пов’язки і закінчуючи фартухом, обов’язковим в українській традиції для дівчини на порі та жінки. У XVI-XVIII століттях християнська церква особливо ревно виступала проти зображення оголеної людини. Тому, посилаючись на Біблію, тогочасні митці на місці статевих органів оголених фігур на картині або скульптурі послуговувалися фіговим листком. Це й стало, мабуть, причиною поширення вислову “*фіговий листок*” на позначення лицемірного прикриття чогось непристойного, маскування справжніх намірів або справжнього стану речей.

- *Фіговий листок* – за біблійною легендою, коли Адам і Єва з’їли “заборонений плід”, вони пізнали свою голизну і зробили собі пояси з фігового листя, щоб прикрити її. У переносному вживанні “фіговий листок” – благопристойне прикриття ганебних вчинків.

Дослідники біблійної символіки зазначають, що фігове дерево (смоква) виявляється немовби онтологічно пов'язаним з бажанням, яке людина має до божественного Мужа, його листя – ріст бажання, його плід (відомий нам інжир) – його звершення.



*“Гріхопадіння”/ Cornelis van Haarlem, Голландія, 1592*

Сам момент гріхопадіння в тексті описаний досить лаконічно. А далі оповідь рухається дуже швидко, фрази короткі й уривчасті, переважають дієслова: “І розкрилися очі в обох них, і пізнали, що нагі вони. І зшили вони фігові листя, і зробили опаски собі” [Бут. 3:7]. Тут знову продовжується



гра слів “нагий” і “хитрий”, розпочата раніше: обмануті хитрістю змія, люди стали голими.

Наступний фрагмент біблійного тексту говорить про Господа Бога, який має голос, і який запитує Адама “Де ти?”, ніби не знає відповіді на своє питання [Бут. 3:8-9]. Відповідь людей на запитання Бога – це перекладання вини з себе на іншого: Адам перекладає цю вину на Бога і на жінку: “Жінка, яку ти дав мені, щоб була зо мною, дала мені з дерева, і я їв” [Бут. 3:12]; жінка – на змія: “змій обманув мене, і я їла” [Бут. 3:13]. Після цього всі діалоги припиняються, і починається діалог Бога, який проголошує прокляття змієві, жінці й Адамові.

Фінал третього розділу – це, власне, і фінал історії про Адама і Єву. Господь Бог робить першим людям шкіряну одягу і виганяє їх з Едемського саду. Він боїться, що Адам з’їсть також і плоди з дерева життя і отримає безсмертя, житиме вічно. Отже, слова Господа Бога: “Оце чоловік став, як один з нас, знаючи добро і зло” [Бут. 3:22] – звучать як реалізація обітниць змія. На сході райського саду Господь Бог поставив ангела з вогняним мечем, щоб охороняти шлях до дерева життя.

Перші люди пізнають, що вони нагі. Це образ. Він нічого не говорить про теперішній тілесний чи статевий устрій людини. В основі цього образу лежить “гра слів”. Змій пообіцяв: Ви станете “агом” – розумні, знаючі, сильні [Бут. 3:5]. Після гріхопадіння Адам і Єва пізнають, що вони стали “агом” – нагі, бідні, незнаючі, безсилі [Бут. 3:10]. “Нагота” зображає безпомічність та безсилля грішника, що беззахисно наражений на усі згубні сили.

Складно сказати, як саме виглядало статеве життя в райському саду, однак богослови часто відмічають, що Господь не створив би Адама і Єву різностатевими, якби не мав на них певних планів у цьому сенсі. Безумовно, факт гріхопадіння сутнісно змінив цю сферу людських стосунків і вніс багато як фізичних, так і психологічних коректив.



Гріх роз'єднує з Богом. Гріх роз'єднує також і людей між собою. Чоловік звинувачує жінку, жінка перекладає вину на змія, який одурманив її своєю приголомшливою силою впливу. Вони звинувачують чарівність природи і тим самим – самого Бога [Бут. 3:12-13]. Відповідно до гріха настає покарання.

Про подальше життя Адама і Єви після вигнання текст майже не оповідає. Сповідь тільки те, що вже за межами Едемського саду у них народжуються сини – Каїн і Авель. Весь четвертий розділ присвячено оповіді про братовбивство, і лише наприкінці натрапляємо на згадку про Адама і його жінку: “Тоді Адам знову спізнав свою жінку, й вона вродила сина й назвала його Сет” [Бут. 4:25].



*“I ti skuштуй!” / Акжана Абдалієва, Кахахстан, 2009*

Більшість отців і вчителів Церкви, які коментували падіння перших людей, стверджують, що в образі змія перед людиною постав диявол. Навіювання диявола направлено до однієї мети: переконати прабатьків в тому, що вживання від дерева пізнання, плоди якого викличуть у них нову і нічим не обмежену здатність володіння, може дати їм повну владу над світом, незалежну від Бога. Обман вдався, і спокуса подіяла. Походження зла і гріха – в дияволі, звідси всякий гріх людський, не тільки перший, в сутності своїй веде початок від диявола як творця всіх зол.

Подібно до того, як заздрість диявола по відношенню до Бога стала причиною його падіння на небі, так його заздрість по відношенню до людини як богообразного творіння явилася мотивом пагубного падіння перших людей. Іншою причиною, або, краще сказати, співпричиною падіння наших прабатьків була їх вільна воля. Це видно з біблійного оповідання.

Хоча Єва впала через спокушування сатани, вона впала не тому, що мала упасти, а тому, що хотіла; порушення заповіді Божої їй запропоновано, але не нав'язано. Вона вчинила за пропозицією сатани лише після того, як попередньо свідомо і добровільно всією своєю душею прийняла його пропозицію, бо вона бере участь в цьому і душею, і тілом: розглядає плід на дереві, розмірковує про нього і тільки після цього приймає рішення зірвати плід з дерева і скуштувати від нього.

Як вчинила Єва, так вчинив і Адам. Як змії умовляв Єву скуштувати від забороненого плоду, але не змушував її, бо не міг. Так Єва вчинила і з Адамом. Він міг не прийняти запропонованого йому плода, але не зробив цього і добровільно переступив заповідь Божу.

Рабиністична традиція пояснює гріхопадіння існуванням так званого “потягу до зла” у людині, або ж діяльності “зворотного боку, сторони”. Остання є демонічним началом, активізується вночі і спричиняє появу нечистих бажань та

помислів. Звідси – багато оповідань у єврейському фольклорі про демонів, котрі вночі спокушають жінок. Специфіка цих одвічних принципів, полягає у тому, що їх фактично неможливо подолати, можна лише прагнути цього і наблизитися шляхом вивчення Тори, дотримання заповідей, навіть через аскетичні практики, які загалом не є характерними для юдаїзму.

На рубежі нової ери юдейські мудреці вже прямо починають звертатися до цієї розповіді в пошуках образу, який символізує початок гріха. У так званому “Апокаліпсисі Езри” [3 кн. Езри] говориться про те, що гріх першого чоловіка перейшов на його нащадків. В сумному подиві автор запитує: “О, що ти зробив, Адам? Коли ти згрішив, то відбулося падіння не тебе тільки одного, а й нас, які від тебе походимо. Що користі нам, якщо нам обіцяно безсмертний час, а ми робимо смертні справи?” [3 Езри 7: 48-49]. На це Вісник Божий відповідає йому, що людина покликана до боротьби і повинна вільно вибирати шлях добра чи зла.

Якщо в смисловому полі християнства гріх Адама мав спадковий характер, то з точки зору ісламу, він не мав наслідків для людства, оскільки був лише актом особистого непослуху, тому, хоч і був першим, проте не став первородним. Ось який вигляд має ця біблійна історія з книги Буття в коранічному викладі:

“Ми раніше вже уклали заповіт з Адамом, але він забув, і не знайшли Ми в ньому стійкості. І ось Ми сказали ангелам: “Поклоніться Адаму!” – і поклонилися вони, крім Ібліса; той відмовився, і Ми сказали: “О Адам! Адже це – ворог твій і твоєї дружини. Хай же він не зведе вас з Раю, та не станеш ти нещасним! Адже тобі можна не голодувати там, і не бути нагим, і не відчувати спраги там, і не страждати від спеки”.

І нашепотів йому сатана, він сказав: “О Адам, чи не вказати тобі на древо вічності і влади безнастанної?” І вони обидва поїли від нього, і відкрилася перед ними їхня скверна, і стали вони зшивати для себе райське листя, і ослуhavся Адам Господа свого і збився з пуття. Потім обрав його Господь і пробачив його і повів прямим шляхом.” [Коран 20:114-120]

Отже, гріх Адама постає як особистісне явище, яке врешті Бог пробачає йому. В принципі правовірному мусульманину не так вже й важко здобути прощення, єдине, на що воно не поширюється, так це відступництво від віри в єдиного Бога. Мабуть, не буде перебільшенням сказати, що справжній гріх і мусульманин – речі несумісні. Отже, в смисловому полі ісламу гріх не лежить в підвалинах людського буття, а має моральну природу, а відтак, і проблема спасіння вирішується по-іншому.

За своєю природою людина добра та віруюча, проте духовно і морально слабка. Власних моральних сил їй не вистачає, щоб бути праведною. Єдиний шлях – прийняти божественні настанови. Саме тому Бог, у своєму милосерді, посилає людям своїх посланців – від першого Адама і до останнього Мухаммеда, через яких дарував людям свої настанови. Прийняття цих настанов є достатньою підставою для відродження праведності та здобуття шансу на спасіння.

Яким би не було трактування гріхопадіння, одне залишається беззаперечним, щось таки відбулось з людством, щось важливе, що змінило життя людей, залишилось в пам'яті, зафіксовано священними писаннями юдеїв, християн та мусульман. Антропологи і психоаналітики назвуть це спадщиною того, що людина, здобувши самосвідомість, не змогла знайти гармонійну “співвіднесеність” між собою і світом.



1.2. МІФОЛОГЕМА АНДРОГІННОСТІ:  
СТВОРЕННЯ ЛЮДИНИ І ПРОБЛЕМА СТАТІ



*“Адам і Ева” / Микола Мухін, Росія, 1990*

У віроповчальних системах юдаїзму, християнства й ісламу нема єдиної відповіді на питання, якої статі була перша людина. Можна виділити два підходи: традиційний, який полягає в тому, що першою людиною був чоловік, а пізніше з його ребра створено було жінку. Однак, уважно поглянувши на текст перших частин книги Буття, ми побачимо дві оповідні традиції щодо створення людини Богом.

Згідно з першою версією, Бог каже: “Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою” ... “як чоловіка та жінку створив їх” [Бут. 1:26-27]. Спираючись на ці рядки кни-

ги Буття, деякі богослови роблять висновок, що чоловік і жінка були створені одночасно, єдині плоттю та душею. Перша людина відтак була і чоловіком, і жінкою одночасно. Слово “Адам” у перекладі з давньоєврейської означає “людина”. Воно не є власним іменем чоловіка і як ім’я зустрічається в Старому Заповіті лише тричі в книзі Буття [Бут. 4:1, 25; 5:1-5] та один раз у книзі Товіта [8:6]. В інших випадках “Адам” означає людину взагалі. Про це свідчить у давньоєврейському тексті частка “ха”. Перші звернення Бога були до людини взагалі.

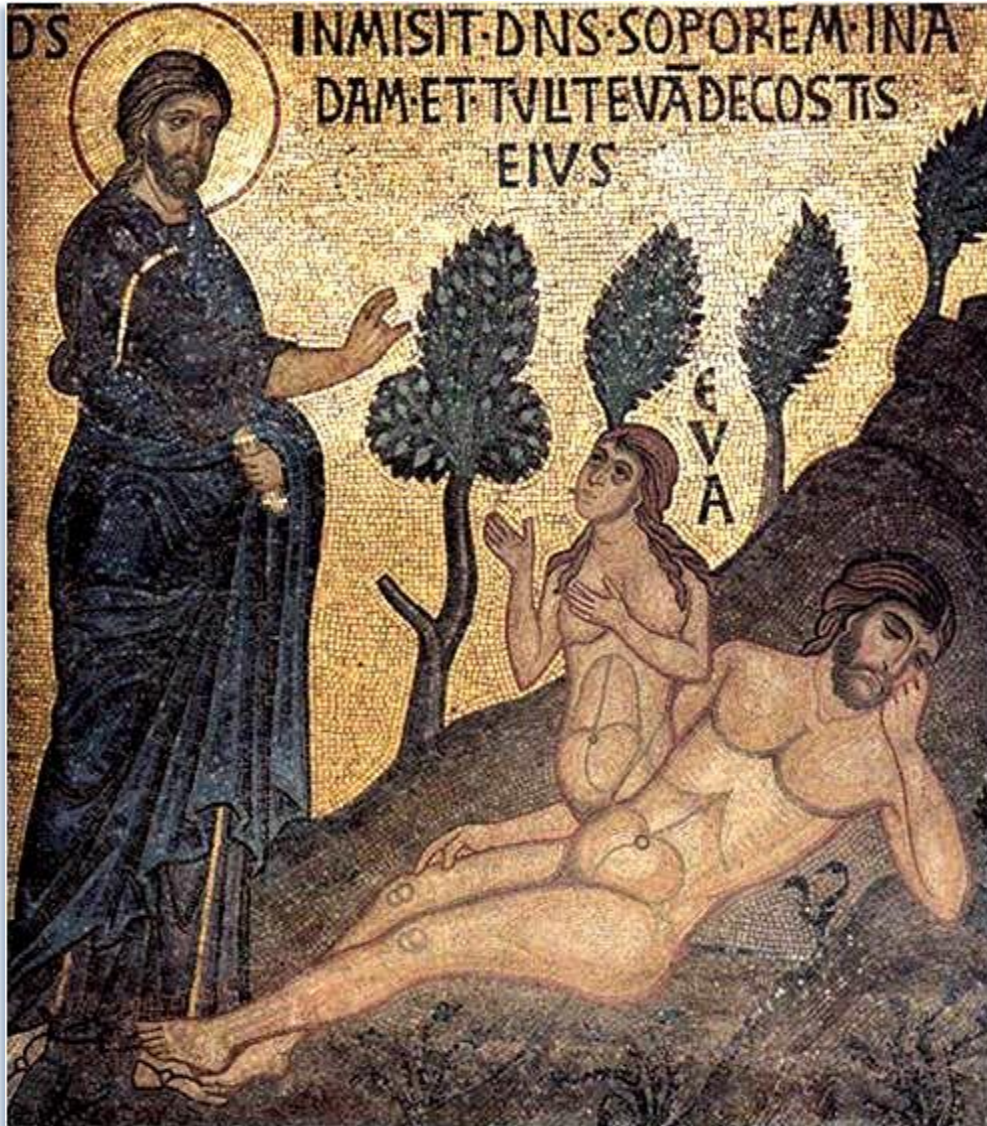
Підтвердженням двостатевості першої людини богослови вважають також і те, що Бог у своїй повноті не може бути однієї статі, а мусить бути і чоловічим і жіночим началом, а не однією статтю, образом і подобою якої стала людина. Ще одним аргументом є слова благословення “плодіться й розмножуйтесь” [Бут. 1:28] сказані у множині, що свідчить про звертання Всевишнього до обох статей.

Існує, правда й інше пояснення множини в даному тексті. Так, відомий російський богослов *Олександр Мень* (1935-1990) пояснює вживання множини тим, що можливо предки ототожнюються з нащадками, а, отже, йдеться не про одиничну людину, а про людство взагалі, тобто маються на увазі не конкретно історичні Адам та Єва, а перша людина як зосередження ества людини й людства взагалі. А юдейський філософ *Мойсей Маймонід* (1135-1204) ще у XII столітті зазначав, що немає суперечності й у тому, що Бог наказав плодитися й розмножуватися чоловікові, бо саме він відповідає за продовження роду. Обов’язок чоловіка знайти собі пару і наповнювати Землю людьми. Він виступає активною стороною створення сім’ї, шукає жінку, знайомиться, залицяється, ініціює шлюб. Дівчина не може відверто й відкрито шукати собі чоловіка, ініціювати шлюб. Якщо вона і робить це, то опосередковано, завуальовано.

Чоловік, за вченням юдейських мудреців, обов’язково має одружитись до 18 років, бо саме стільки разів за підрахун-



ками юдейського богослова Раші (1040-1105) слово “людина” (Адам) зустрічається в тексті книги Буття до створення жінки й передачі її Богом чоловікові.



“Створення Єви” / *Medium Byzantium Palatina, Італія, XII ст.*

Другий епізод книги Буття, який дослідники називають більш давнім за своїм походженням, використовуючи метафоризовану мову, більш конкретно розповідає про створення людини, як чоловіка, який не був повногранний у своєму бутті, тому Бог вирішив доповнити його і створив

жінку з чоловікового ребра. Але і тут варто звернути увагу на те, що жінку створено з тієї сутності, що в Біблії названо “ха адам”, що означає – людина, без розрізнення за статевими ознаками.

Ця частина старозавітного тексту стала основою для багатьох дискусій, питань, теорій та ідей, основною з яких стала домінанта патріархальності у взаєминах між статями, виходячи з того, що чоловік був задуманий і створений Богом першим. Крім того, тільки чоловікові було надано право давати назву живим створінням, що виступає атрибутом права на володарювання. Варто згадати й те, що й жінці Адам дав ім'я після гріхопадіння та вигнання з раю. З таким традиційним богословським тлумаченням не погоджується низка сучасних феміністок, зауважуючи при цьому, що жінку на відміну від чоловіка було створено в раю і не з праху, а з високоорганізованої матерії.

У Біблії поділ на статі чи створення іншої, жіночої статі пояснюється самотністю людини в царстві тварин, відсутністю помічника, подібної, наділеної духом істоти, рівної людині [Бут. 2:20]. Бог створив усіх тварин по парі. Пари не було лише в людини як володаря світу, але виявилось, що навіть такій досконалій істоті, образу й подобі Бога, потрібний помічник.

Юдейські богослови вважають неправильним грецький переклад, яким користуються християни, з івриту слова “цела”. “Цела” – це грань, бік, ребро, то ж зводити лише до поняття “ребро” в анатомічному плані не вірно, це було б спрощенням, вульгаризацією проблеми. Жінка створена не з ребра, а з частини єдиної людини-людства, вона грань, сторона людства, що вийшла із життєдайної, життєвої сутності Адама, тобто першої людини.

Натомість, деякі сучасні фахівці з аналізу біблійних текстів є прибічниками пікантної гіпотези про те, що Єва була створена не з ребра, а зовсім з іншої кістки, якої з тих пір у нащадків Адама не стало. Це так звана “пріапова кістка”,



яка в сучасній науці відома як *бакулюм* (лат. *baculum, os prіari, os penis*). Ця пенісна кістка, що утворюється в сполучній тканині статевого члена, в різній мірі розвитку виявлена у багатьох ссавців, зокрема у більшості приматів, проте відсутня у людини.

Необхідно зазначити, що, згідно з гебрайським (давньоєврейським) текстом Біблії, у цій оповіді Бог створює власне не чоловіка і жінку, а “чоловіче і жіноче” як принцип. Звідси виникають інтерпретації цього моменту, які вважають першу людину безстатевою або *андрогінною* (грец. *andros* – “чоловік” і *gune* – “жінка”).

- *Андрогін* (грец. *andros* – “чоловік” і *gune* – “жінка”) – метафорична істота, що поєднувала в собі енергетичну природу чоловічої і жіночої статей.

У головній кабалістичній праці “Сефер га-Зогар” (“Книга сяяння”), зокрема, йдеться про те, Першо-Адам був створений двостатевим, з чоловічим і жіночим ликами, які згодом були розділені Творцем. Згідно із містичною традицією, перша людина була абсолютним втіленням божественного, маючи надзвичайну красу, розум, силу, мудрість та духовні якості. Це була справді ідеальна людина, її тіло простиралося від неба до землі, зі сходу на захід. Фактично, перша людина була максимально наближеною до творця, як тілесно, так і духовно. Вона була ангелоподібною істотою.

В цілому ця точка зору близька до античного вчення про андрогінів. Давньогрецький філософ *Платон* (427-347 до н. е.) у творі “Бенкет” подає міф про перших людей, які розрізнялися за статевими ознаками: чоловіки, жінки й дивовижні істоти “третьої статі” – андрогіни. Прадавні люди втілювали в собі ідеал сили і самодостатності, але були покарані олімпійськими богами за свою гординю, бо посягати на владу богів. Одного дня Зевс розсердився на людей і покарав їх, розділивши навпіл й розсіявши по світу.



*“Андрогін” / Siegfried Zademack, Німеччина, 1993*

“... Передусім, існувало три роди людей, а не два, як маємо тепер – чоловічий і жіночий. Колись був ще й третій рід, що поєднував у собі обидва начала. Був, але вже нема – лишилося від нього одне тільки ім’я та й те звучить непристойно. Кажемо андрогіни й бачимо, що назва ця поєднує в собі обидва роди. Люди були тоді на вигляд круглясті – спина й боки сходилися в коло, рук мали по чотири кожний і ніг стільки ж, як і рук; на круглій шиї мали по два, цілком однакові обличчя; обидва дивилися в протилежні боки з одної голови; вух було по чотири, соромітних членів – два, і всього іншого було так само, як легко можна собі додумати, щоб уявити собі первісну їхню подобу. Ходили такі люди просто, як тепер, але – в обидва боки; коли ж хотіли, щоб швидше – перекидалися і знову ставали на рівні ноги; а що мали тоді по вісім кінцівок, від яких могли відштовхуватися, то котилися дуже швидко – як та куля. Було

їх три роди, такими були тому, що чоловічий рід походив від сонця, жіночий – від землі, а той, що поєднував обидва – від місяця, бо місяць має в собі щось від одного і другого. А щодо круглої подоби цих істот і їхньої кулеподібної ходи, то це тому, що вони схожі до своїх прародичів. Страшні своєю могутністю й силою, вони мали великі задуми і насмілилися навіть зазіхнути на владу богів...

І ось Зевс та інші боги почали радитися, що треба зробити з тими людьми, і не знали: не вбити ж їх, як колись гігантів, спопеливши блискавицею, – тоді боги позбавили б себе почестей і жертвоприношень від людей, – але й подібного зухвальства було вже занадто, щоб його терпіти.

І тут Зевс, насилу щось придумавши, каже:

– Здається, я знаю один хитрий спосіб, щоб вони залишались людьми, але, втративши трохи на силі, припинили неподобства. Зараз розсічу їх, – каже, – навпіл – і вони раз, що стануть слабшими, раз – кориснішими для нас будуть, бо число їх побільшиться вдвоє. Ходитимуть просто, на двох ногах. Якщо й після цього вони надумують показувати своє зухвальство і не захочуть сидіти тихо, я знову, – сказав він, – розсічу їх навпіл і тоді вони застрибають на одній нозі.

Сказавши таке, він порозрізував людей на дві половини – так розділяють плоди горобини, щоб засушити їх, або подібно розрізають тонкою ниткою яйце. І кожному, кого Зевс розітнув, Аполлон, за його наказом, мав повернути в бік розтину лице і половину шиї, щоб, маючи перед очима своє каліцтво, люди стали покірніші, а решту наказав вигоїти. І Аполлон повертав лице кожному і, стягуючи з усіх боків шкіру до того місця, яке тепер називаємо животом, розпростовував у такий спосіб складки і, залишаючи один отвір, зав'язував його посередині живота, – це місце називаємо пупком. Так само розгладив всі інші складки і розпростовував груди, маючи для того таке знаряддя, яке тримають шевці, коли на правилі виправляють шкіру. Там, де живіт, і біля пупка, він залишив трохи складок – на пам'ять про пережиті страждання. Коли людську природу було розділено таким способом на дві половини, кожна половина бажала собі поєднатися із втраченою – вони припадали одна до одної, обіймалися і, прагнучи зростись в одне, вмирили від голоду і неробства, бо одна без другої нічого не хотіла робити. І коли одна половина вмирала, а друга лишалася, та, що залишилась, вишукувала собі іншу половину і завмирала в її обіймах, незалежно від того, зустрілась їй половина цілої жінки, тобто те, що ми називаємо жінкою, чи цілого чоловіка...

Змилувавшись над ними, Зевс, придумав новий спосіб – переставити їхні соромітні члени, щоб були спереду. Бо досі (як були цілі) мали їх на той бік, що й лице – і зачинали, і народжували не один в одному, а в землі, як цикади. Отже, переставив наперед їхні члени і зробив їх родження обопільним – через чоловіче начало в жіночому, для того, аби в поєднанні, коли чоловік із жінкою зійдеться, зачинався і продовжувався їхній рід; коли ж зійдеться чоловік із чоловіком, щоб мали від цього щонайменше задоволення і, скінчивши, повертались до роботи і дбали про інші життєві турботи.” [Платон. Бенкет: 190-192]

З тих пір, кожний шукає свою “другу половинку”. І тільки тоді ці дві половинки стануть одним цілим, тільки тоді вони стануть щасливими і повноцінними, коли знайдуть одне одного. Більшість науковців вказують на аналогію з біблійним гріхопадінням, після якого людське щастя досягається тільки шляхом важких зусиль.

В архаїчних культурах андрогінність завжди була важливою складовою ініціацій, що знаменували досягнення статеві зрілості. Будь-який ритуал повторював акт створення світу, а це завжди пов’язане із розпадом цілого. Відповідно, андрогін відтворювався в ритуалі: символічна двостатевість несла у собі відбиток божественності.

Досліджуючи первісні форми мислення різних народів відомий культуролог *Мірча Еліаде* (1907-1986) зазначав, що неможливо стати зрілим в сексуальному смислі чоловіком, доки не відчуєш співіснування статей, андрогінності. Бажання пізнати іншу стать є свідомою спробою розуміння людської екзистенції чи несвідомою тугою за андрогінністю, що слід розуміти як втрачену первинну цілісність. Архаїчні культури дають безліч прикладів умовності кордонів між чоловічим і жіночим, а ідея андрогінності досі простежується в різних сферах життя реліктових племен.

У традиції юдаїстської кабалістики (книга “Зогар”) та християнської містики першолюдина Адам Кадмон також розуміється як цілісний богоподібний Андрогін, в якому Ерос та Логос, Хаос та Космос зливаються в одне. При цьо-

му місія Христа полягає у відновленні втраченого людиною після гріхопадіння андрогінного образу.

З часів Платона андрогінність асоціюється з ідеалом досконалої людини з її самодостатністю, силою, божественною природою. Таке розуміння андрогінізму стає архетиповим для європейської культури. Його можна зустріти в містико-філософських поглядах гностиків від античності до Нового часу. Так, у апокрифічному “Євангелії від Пилипа” (III ст.), в алегорично-притчовій манері читач підводиться до ідеї здобуття духовного з’єднання, на зразок подружнього, що дає повну безпеку від нечистих духів.

“Серед духів нечистих існують як чоловічі, так і жіночі. Чоловічі прагнуть з’єднатися з душами, що живуть у жіночих тілах, а жіночі – з душами, що живуть у чоловічих тілах, причому – з тими душами, які живуть самотньо.

І ніхто не може втекти від таких духів, коли вони оволодівають втіленою душею, хіба що, коли поєднують у собі силу одночасно і чоловіка, і жінки, тобто в шлюбі. Таким чином, цю силу одержують у шлюбі, що є символічним прообразом з’єднання в Чертогові Шлюбному.

Коли примітивні жінки бачать чоловіка, що сидить на самоті, вони кидаються на нього, заграють із ним, опоганюють його. Подібним же чином і примітивні чоловіки, вгледівши гарну жінку на самоті, чіпляються до неї, гвалтують, опоганюють її.

Але якщо такі люди бачать чоловіка і дружину, які поруч, – то до них не підійдуть.

Так само буває і коли людина з’єднується свідомістю з ангелом – тоді ніхто з духів нечистих не наслідиться підійти до таких чоловіка чи жінки.

Той, хто вийшов із мирського, – той також уже не може бути ними схоплений, як тоді, коли він ще був у мирському. Він є тепер таким, що поза пристрастю... і страхом. Він тепер – господар власної природи, він – вище земних бажань.” [Єв. Пилипа: 61]

Згідно з “Євангелієм від Пилипа”, розділення на статі – створення Єви, відокремлення від тіла Адама, – стало принципом смерті: “Коли Єва була в Адамі, не було смерті. Коли вона відділилася від нього – з’явилася смерть. Якщо ж



вона ввійде в нього знову і він її прийме – смерті знову не буде” [Євангеліє від Пилипа: 71].



*“Тріхонадіння” / Pieter Coecke van Aelst, Нідерланди, 1530*

“Якби жінка не відділилася від чоловіка, вона не вмерла б разом із чоловіком. Відділення від нього було початком смерті.

Тому прийшов Христос, щоб виправити розділення, що почалося тоді, об’єднати обох, і тим, хто вмер у розділенні, дати Життя Істинне в об’єднанні їх.

Тож, нехай жінка з’єднається зі своїм чоловіком у Чертогові

Шлюбному. Бо ті, які з'єдналися в Чертогові Шлюбному, більше не будуть розділені.

Тому-от Єва і відділилася від Адама, що вона з'єднувалася з ним не в Чертогові Шлюбному.” [Єв. Пилипа: 78-79]

На відміну від Платона, який вважав статі рівними від початку їх виникнення, адже навпіл було розрізано єдину плоть і душу, отже, виникли рівні частини – половини, Біблія вважає, що від єдиної плоті й душі було відділено частину. Навіть якщо це не ребро, а просто грань, сторона єдиної сутності, все ж жінка є чимось вторинним, частковим, невеликим, не половиною, не рівною частиною, а отже – неважливим, незначним, приналежним до першої людини (тепер це вже чоловіка, людини чоловічої статі). Відтепер саме чоловік зветься Адамом, тобто Людиною.

Якщо Платон заклав теоретичну основу рівності чоловіка й жінки в ідеальній державі, то представникам авраамістичних релігій біблійна розповідь про появу жінки дала можливість принизити жінку, проголосити її другорядною істотою. З перших хвилин свого існування жінка принижена чоловіком. Бог привів її до Адама, але не Бог дав ім'я жінці, не сама представилась, а Адам назвав її Жінкою, тобто Чоловіковою. “Вона чоловіковою буде зватись” [Бут. 2:23], тобто своєю, власною.

Адам розуміє спорідненість обох статей, відчуває жінку частиною свого єства. “... Вона – кість від костей моїх, тіло від тіла мого” [Бут. 5:25], і цим одночасно стверджує спорідненість, жінка рідна чоловікові як його тіло й кров. Чоловік і жінка пов'язані нерозривно – це специфічний кровний зв'язок: родинний і шлюбний зв'язок зрівнюється. Знайдена подібна до чоловіка помічниця, перше ім'я цієї істоти – Жінка. Жінка – “*isha*” (із давньоєврейської мови) – це та, що від чоловіка взята (“*ish*” – чоловік).

За Платоном, справжня любов між статями – це спроба повернути надлюдську єдність. Якщо одна половина знаходить свою втрачену протилежність, людина і пізнає любов

– стан, коли обох охоплює таке дивовижне почуття прихильності, близькості, коли вони дійсно не хочуть розлучатися навіть на короткий час. Саме тому для Платона любов'ю є “жага цілісності та прагнення до неї”, а практика таїнства кохання мала б неодмінно сприяти відтворенню краси та гармонії, відновленню цілісності, приміром тієї, що відповідно до легенди була притаманна платонівським “андрогінам”.

Філософи наступних століть співвіднесуть образ Адама з образом андрогіна, але в середньовічній традиції андрогінність переміщується з міфологічного і філософського дискурсів до естетичного (іконографія, тілесність). Вона здебільшого виступає атрибутом надприродного, а замість поєднання чоловічого і жіночого приходять безстатєва категорія “ангел”.

Одну з найцікавіших середньовічних концепцій статі створив у своєму творі “Про розподіл природи” ірландський богослов *Іоанн Скотт Ерігена* (810-877). Він, як і Платон, вважав стать результатом поділу первісно єдиної людської природи. На його думку, чоловік і дружина – дві сторони єдиної людської природи: розум (дух) і почуття (душа). Створення Єви демонструє недосконалість Адама і потенційну можливість гріхопадіння. Філософ докоряє Адаму: “У тобі самому, що загордився і знехтував свого Бога, і була причина створення дружини ... Змій цей, на якого ти покладаєш провину, знаходиться в тобі самому; змії твій є твоєю плотською похиттю і потішанням, що лунає від руху нерозумної душі в почутті”. Після воскресіння, на думку Ерігени, стать повинна зникнути. Хоч католицька церква проголосила ідеї Ерігени єретичними, вони чинили суттєвий вплив на розуміння статі різними європейськими мислителями, що виходили з уявлення про первісну андрогінність людини, котру необхідно відродити, щоб досягти безсмертя душі.



В XVII столітті німецький теософ *Якоб Беме* (1575-1624) зазначав: “Ти юнак або діва, а Адам був і тим, і іншим в одній особі”. За думкою мислителя, між внутрішнім юнаком та внутрішньою дівою Адама існувала любов, яка може бути визначена любов’ю до себе. Гріхопадіння призводить до того, що Адам втратив діву й набув жінку. Діва була Софією Першо-Адама, вона загинула в гріхопадінні, а замість неї була створена Єва для земного життя.

Покарання за гріхопадіння враховує “вузьку спеціалізацію” статі, тобто було підкреслено функціональні особливості кожної статі та закріплені відношення між чоловіками та жінками як у сім’ї, так і в суспільстві. Першою згрішила жінка, то ж першою вона й була покарана. Покарання жінки пов’язане зі шлюбом та материнством, адже саме тут реалізується її відмінність від чоловіка. Здатність народжувати дітей – це те єдине, чим жіноча стать принципово відрізняється від чоловічої, в чому вона незамінна і що дає їй певні переваги. Конкретні покарання зводились за Старим Заповітом до наступного: “Множачи, помножу скорботу твою у вагітності твоїй; у стражданнях будеш народжувати дітей; і до чоловіка твого потяг твоїй, і він буде панувати над тобою” [Бут. 3:16].

На втрату жінкою через власну цікавість рівної з чоловіком життєвої позиції вказує й те, що тільки після гріхопадіння її було дане друге ім’я – Єва (означає “життя”): “І назвав Адам ім’я дружині своїй Єва, бо стала вона матір’ю всіх живих” [Бут. 3:20]. Біблія вказує на те, що відтепер люди будуть успадковувати людську сутність іншу, позначену гріхопадінням, а не першу, основну, даровану Богом.

На відміну від жіночої статі, покарання Богом чоловічої статі пов’язане не із сім’єю чи стосунками з протилежною статтю. Адам покараний працею: “У поті чола ти здобуватимеш хліб” [Бут. 3:19].

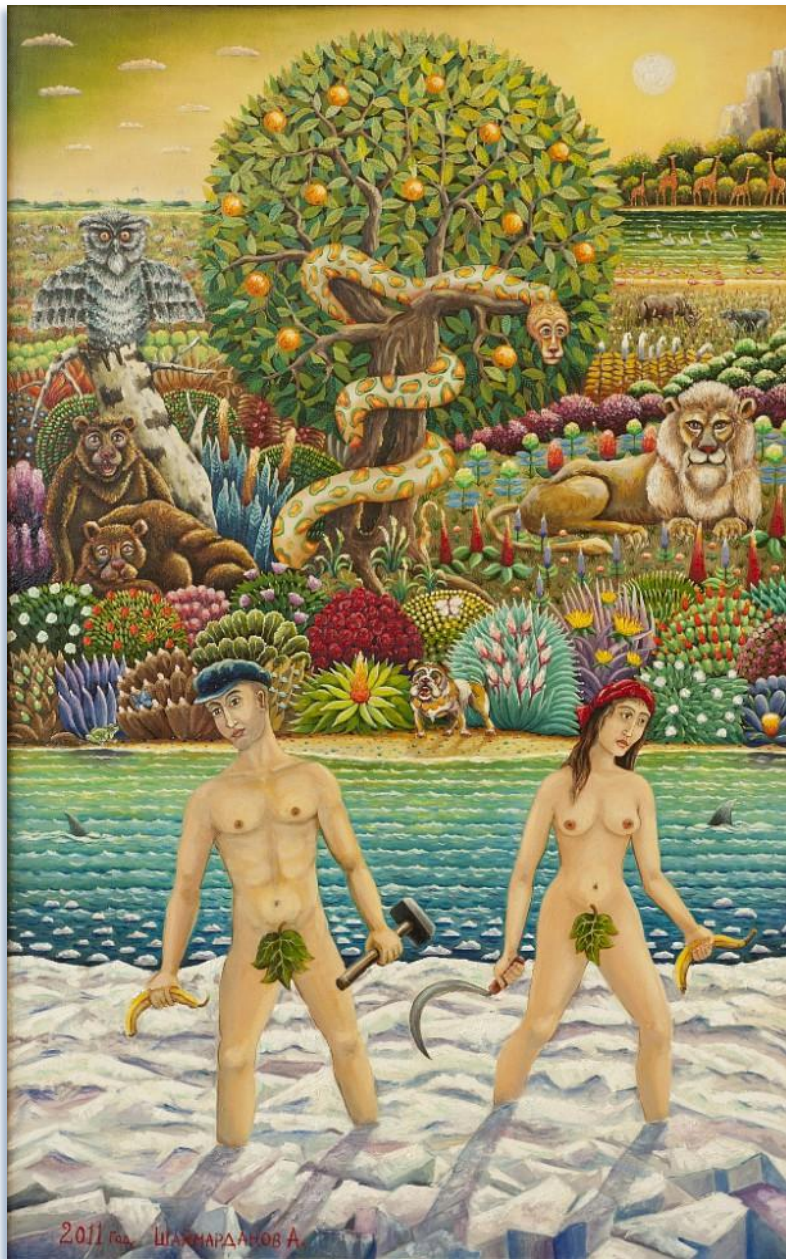
Хоча акт гріхопадіння й змінив стосунки між чоловіком і жінкою, однак він не зробив їх непримиренними ворогами.

Наказ – “він буде панувати над тобою” [Бут. 3:16] сучасний католицизм тлумачить, як захист жінки від уподібнення до чоловіка, присвоєння собі маскулінних характеристик, спотворення власної жіночості. Після гріхопадіння жінка і чоловік стали оригінальними, неповторними та наділеними суто людським індивідуальними особливостями. Так, визнає церква, чоловік і жінка стали відмінними, однак основна божественна першосутність залишилась незмінною, відмінними є лише біологічні, психологічні та соціокультурні ролі. Відтак, головною метою церква ставить допомогу людині подолати наслідки гріха, відкоригувати взаємодію різних сутностей для заповітної “єдності двох”, для досягнення того стану, що був до гріхопадіння. Крім того, варто зауважити, що після гріхопадіння зв’язок людини й Бога, за теологічним трактуванням, хоча й змінився, проте не обірвався.

Теза про єдність та відмінність людини як жінки та чоловіка є характерною рисою антропологічного вчення церкви. На підставі цього ми можемо дійти висновку, що жінку не можна розглядати, як другорядну та пасивну особистість, з огляду те, що біблійний текст нам показує її своєрідне “народження” з людини (чоловіка), а не створення як чоловіка з праху земного, що зняло б всі питання про ієрархічне забарвлення міжлюдських взаємин. Зауважимо, що сучасний католицизм не намагається оперувати та наголошувати на поняттях ієрархічності та патріархальності, лише показує основне призначення людини, як чоловіка і жінки.

Сучасна римо-католицька церква акцентує увагу на тому, що вихідна сутність чоловіка та жінки є абсолютно однаковою, рівноцінною та повнобуттєвою, оскільки вони обоє створені за образом і подобою Бога і являють собою, по суті, вінець процесу Божого творіння. Папа Іван Павло II (1920-2005) у своєму листі “Про гідність і покликання жінки” зауважує: “Біблійний текст дає нам достатню основу для підтвердження істотної рівності між чоловіком і жінкою щодо

людської природи”. Для понтифіка перший епізод із творення людини передає основний та вічний замисел про людину, що прихований в “єдності двох”, бо чоловік і жінка від початку покликані не тільки до того, щоб існувати поряд чи навіть разом, а для того існувати взаємно одне для одного.



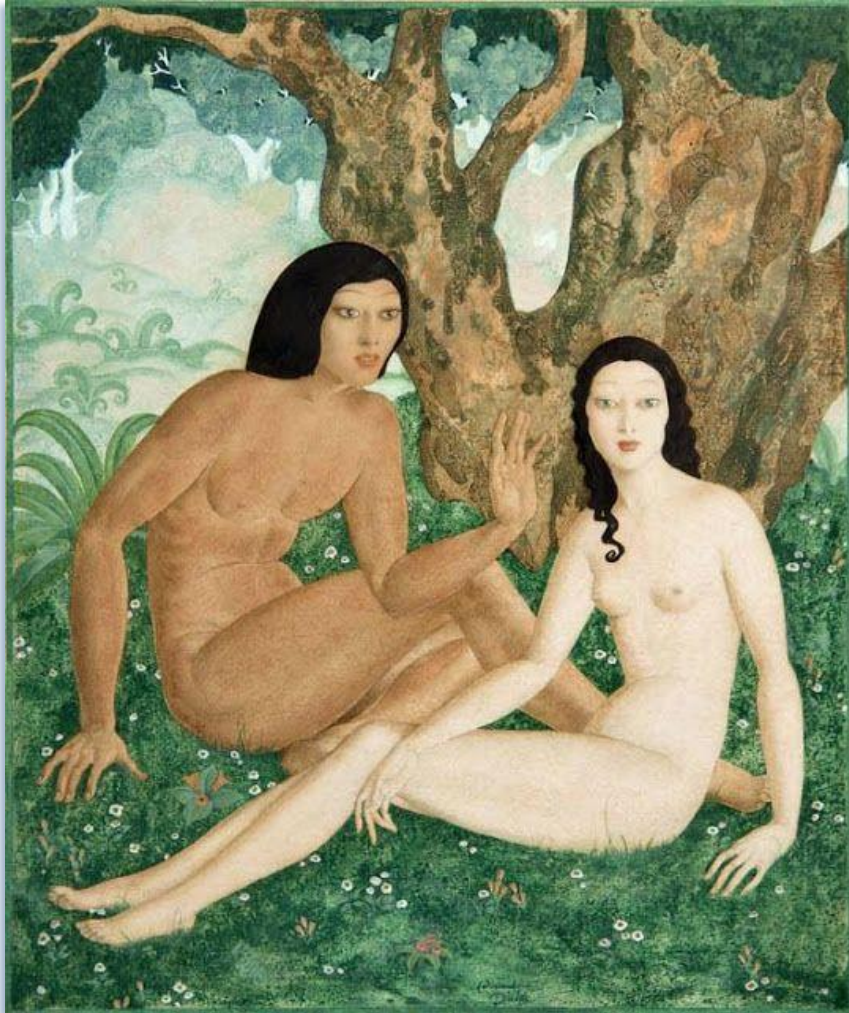
“Вигнання з раю” /Альфريد Шаймарданов, Татарстан, 2011

Катехизм католицької церкви підкреслює – буттєва суть жінки і чоловіка виражені через рівність і відмінність, бажані Богом. Так, церква намагається спростувати позицію сприйняття жінки, як другорядної особистості, яка є некоректною, а представити жінку, як рівноправного члена людського колективу, з рівнозначною чоловікові гідністю, місією, роллю та місцем у сім'ї та суспільстві. Різне не означає не рівне.

Сьогодні богословська думка є одностайною – жінка і чоловік створені рівноправними особистостями, з однаковими правами, гідністю та рівними можливостями. Саме однакове онтологічне походження, але різна психологічна та фізіологічна сутність створюють виключну можливість для гармонійного людського спілкування та співпраці.



1.3. ЄВА І ЛІЛІТ:  
АРХЕТИПИ ЖІНОЧОЇ СУТНОСТІ



*“Народження Єви” / Edmund Dulac, Велика Британія, 1926*

Згідно з міфологічним тлумаченням, першою дружиною Адама до створення Єви була Ліліт. Проте Адам ніяк не міг ужитися разом з Ліліт: коли він забажав злягатися з нею, вона ображалася, якщо він просив її лягти знизу. “Я не буду лежати знизу. Ми рівні один одному, бо обидва створені з пороку земного”, – говорила вона. Ліліт вважала себе рівною Адамові, а коли той почав ставитися до неї як до нижчої істоти, покинула його і стала супутницею Сатани (від єврейського слова “противник”), володаря темних сил.

В єврейському фольклорі Ліліт – жіночий демон ночі, паралелі котрому знаходять ще у вавилонській міфології (Лілу, Ліліту). Згідно з повір'ям, Ліліт нападає на людей еротичні сновидіння та негативно впливає на матерів та новонароджених. Вона спокушає молодих чоловіків та забирає їх силу. Цей жіночий демон мав вигляд нічної примари, жінки з густим хвилястим волоссям. Окультисти вважали її “чорним місяцем”, її дітьми є демони. У рабиністичній літературі слово “Ліліт” пов'язувалося етимологічно з єврейським словом “лайла” (ніч). Ліліт фігурує також у середньовічних грецьких та сирійських міфологічно-релігійних текстах, де вона виступає як нічна демоніця із довгим волоссям та крилами, небезпечна для породіль та маленьких дітей (яких вона душить), а також чоловіків (котрих вона спокушає).

Отже, створена разом із Адамом, Ліліт починає “виборювати” свої права і сперечатися з Адамом. Вона мчить до пустелі, де злягається з демонами та народжує від них злих духів. Коли Адам поскаржився Господу на невірну дружину, Той послав по Ліліт трьох янголів Сеноя, Сансеноя і Семангелофа, аби ті або повернули Ліліт до Едему, а в разі незгоди втопили у морі. Але Ліліт відмовилася повернутися до Адама, натомість уклавши з небесними посланцями угоду. Янголи не знищили Ліліт, проте взяли з неї священну клятву, що жінка-демон не зайде до будинку, якщо побачить десь поруч їхні імена. Ліліт змушена була погодитись, але поклялася помститись Адаму та всім його нащадкам.

До речі, амулети та заговляння для породіллі супроти Ліліт мали містити імена трьох янголів, які намагалися повернути її та деякі імена самої Ліліт: Батна (“череві”), Одем (“почервоніння”) чи Аморфо (“та, що не має форми”). З цим оповідком пов'язана юдейська традиція пов'язувати на зап'ясток немовляти червону нитку, оскільки вважається, що Ліліт боїться червоного кольору.





*“Ревність: Ліліт і Єва” / Юрій Клапоух, Україна, 2007*

У Біблії Ліліт згадується лише один раз, у книзі пророка Ісаї, і це повідомлення є малоінформативним. В уривку, про який йде мова, говориться про Ліліт, що відпочиває у пустелі, де мешкали демони:

“І будуть стрічатися там дикі звірі пустинні з гієнами, а польовик буде кликати друга свого; Ліліт тільки там заспокоїться і знайде собі відпочинок!” [Ісайя. 34:14].

Пустеля в культурі давніх юдеїв вважалася осереддям різного роду нечистої сили, царства смерті, і, таким чином, ототожнювалася з нижнім світом на протигагу сакральному.

У латинському перекладі Святого письма як еквівалент єврейського імені Ліліт використовувалося слово “*lamia*”, яке має численні фольклорні асоціації. У творах демонологів “*lamia*” позначала вампіра або нічний кошмар. У грецькій міфології Ламія, донька Посейдона, була коханкою царя богів Зевса, народила від нього кількох синів та дочок, зокрема й загальновідому Сибілли. Тільки її не вбила ревнива Гера, бо, наділена даром передбачати майбутнє, вона зуміла врятуватися. З горя нещасна Ламія, позбавлена ще й такого блага як сон, перетворилася на чудовисько з головою та грудьми вродливої жінки, яка, спокушаючи юнаків, висмоктує з них кров.

У християнській традиції, особливо популярній за часів середньовіччя, Ліліт трансформувалася в *сукуба* (від лат. *succuba* – “наложниця”) – втілення демонічного начала з ознаками жіночої статі. Цілі трактати присвячувалися цим сутностям, котрі нібито зранку й до вечора полювали на тих, хто не боровся з власною плоттю. Якщо чоловікам за злягання з “породженням пекла” тільки грозили пальцем, у гіршому разі – накладали покуту у вигляді посту, то жінок, запідозрених у стосунках з демонами-спокусниками – *інкубами* (лат. *incubus* від *incubare* – “бути зверху”) – тягли на вогнище. Адже від них можна було завагітніти, народивши каліку, потвору чи дитину з родимими плямами – такі й ставали колись речовим доказом найбільшого перед церквою злочину.

В українській демонології інкубом є Перелесник, що спокушає стужених по коханню самотніх жінок, а сукубом – карпатська Повітруля чи різні види русалок, що з утвердженням християнства впали в немилість. А в переказах південних слов'ян йдеться про Ламю – чудисько з тілом змії й

собачою головою, що темною хмарою опускається на поля та сади, знищуючи плоди хліборобської праці.

Втім, образ Ліліт – це трансформація не Ламії, а, ймовірно, шумерських демонів: Лілу, Ліліту й Ардан Лілі. Останній являвся в образі жінки, котра оволодівала чоловіками всупереч їхній волі, намагаючись зачати дитину. За ще одним переказом, розлучені на 130 років Адам і Єва породили духів, дивів і ліліт: тим-то подружжю належить завжди бути разом, щоб у подібні рідної людини не підкотилася якась лярва.

Особливо багато уваги приділяється Ліліт у побутовій юдейській традиції. Оголосивши війну цілому світові, ця істота робить жінок безплідними, наводить порчу на породіль, зживає зі світу або ж підмінює немовлят. Останній мотив Михайло Коцюбинський використав у “Тінях забутих предків”(1911), та й, мабуть, у цілому світі дітям нелегко вдачі кажуть, що їх обміняли, приписуючи їхні каверзи Ліліт.

На відміну від негативного юдейського, позитивним щодо Ліліт є гностичне тлумачення. Тут Ліліт подається як жінка розумна, котра не задовольняє самого Творця: сила розуму жінки загрожує картині світу в раю, тому Бог виганяє її і творить Адамові іншу, підкорену йому (метафорично – з чоловікового ребра) – Єву. А вигнанниця Ліліт, набирає подоби Змія (втілення мудрості та розуму) й повертається до раю, щоб спокусити свідомістю першочоловіка та його нову супутницю. Саме Ліліт в образі Змія, згідно з гностичним тлумаченням, відкриває божественній парі таємницю духовності та кохання: Адам і Єва пізнають свою інтелектуальну та духовну убогість (до події спокуси вони були прикуті до Тіла – світу матерії, до сновидного світу невідання) і вирушають за Змієм як нові вигнанці з раю – у пошуках своєї духовної сутності.

Образ демонічної жінки Ліліт пережив епоху. В добу Ренесансу через кабалістичне вчення юдейський міф про ві-

дьму Ліліт поширюється Європою та набуває нових рис. Тепер її звать спокусницею та вбивцею, яка енергетично живиться молодими чоловіками. Запозичений з містичного вчення персонаж втрапив на плодючий ґрунт забобонів, адже фольклор середньовічної Європи у різних регіонах був перенасичений нічними створіннями жіночого роду.

Мине кілька століть, і на цих самих землях запалає фанатичний вогонь “полювання на відьом” – несамовите переслідування всіх інакомислячих в умовах феодального мракобісся та масових фобій під маскою демономанії. У добу “полювання на відьом” багато рис, притаманних фольклорній Ліліт, стали ознаками відьомства та аргументами задля смертного вироку багатьом жінкам. Серед таких ознак: довге розкошлане волосся, адже згідно тогочасним уявленням у волоссі жінки міг сховатись диявол (у Шумері, Вавилоні та Давній Греції графічно Ліліт завжди зображалася із довгим чорним розкошланим волоссям), підозра у зляганнях з дияволом підчас шабашів та чорних мес, відлюдницький спосіб життя, що розглядався як антисоціальний і суперечив тогочасним принципам статевої етики.

Мотив союзу між демонами чи біблійними *велетнями-нефілімами* (nephilim, від naphal – “падати”) та людьми є досить поширеним у мідрашах (тлумаченнях Тори), апокрифах і таргумах (арамейських перекладах Біблії). Скажімо, першим гріхопадінням вважається описаний у Бутті шлюб велетнів та людських дочок.

“І побачили Божі сини людських дочок, що вродливі вони, і взяли собі жінок із усіх, яких вибрали.

І промовив Господь: Не буде Мій Дух перемагатися в людині навіки, бо блудить вона. Вона тіло, і дні її будуть сто і двадцять літ.

За тих днів на землі були велетні, а також по тому, як стали приходити Божі сини до людських дочок. І вони їм народжували, то були силачі, що славні від віку.

І бачив Господь, що велике розбещення людини на землі, і ввесь нахил думки серця її тільки зло повсякденно.” [Бут. 6:2-5]





*“Адам і Єва” / Олег Яхнін, Росія, 2005*

Адам, котрий перестав спілкуватися з Євою після народження Авеля, буцімто мав синів та дочок напівдемонів. Єва ж від спілкування зі змієм (чи за іншими джерелами – головою пропавших ангелів Самаелем) народжує Каїна. Дослідники вчень гностичних сект, вказують на три варіанти походження Каїна: Каїн – син Бога (“Апокриф Іоанна”); Каїн, як і Авель, син Диявола (архонтики); Каїн – син Адама, зіпсований вихованням змія (офіти).

Негативне тлумачення образу Ліліт в єврейській патріархальній традиції зумовлює культовий образ Ліліт в єврейському та європейському фемінізмі. У сучасній феміністичній літературі розумна Ліліт протиставляється Єві як вина-



тково тілесній жінці, жінці без розуму, оскільки остання вступає цілком придатним сексуальним об'єктом для панування Адама.

Однак, інтерпретація образу первісної жінки вступає в суперечність з моделюванням матриархального міфу як ідеального правління Матері. Ліліт і Єва у дослідженнях протиставляються як роз'єднані сутності Жінки. Духовна жінка в образі змія навчає Тілесну – “відкрити очі”, стати подібною до богів, які відають, що таке добро і зло, тобто йдеться про факт набуття свідомості. Роблячи спробу реставрувати культуру Божественної Матері, що нібито захована під патріархальним порядком, феміністичні дослідження звертаються до образів Ліліт та Єви як двох архетипних образів міфологічної Жінки – вигнаної з патріархального світу Духовної Жінки та культивованої тут Тілесної, тобто підкореної суворому патріархальному закону, що поставив її у залежність від чоловіка-самця, звівши до тіла-об'єкту.

Дві жінки, два світи, дві суті,  
у сховищі одної плоті,  
дві долі на однім розпутті...  
Чи знаєш – хто ти?  
Вогонь і лід, служниця й пані,  
М'яка та водночас сталева,  
перлина в водах океану...  
Ліліт чи Єва?  
З праматері сплелось в єдине  
розділене щось неподільне,  
що птахою до неба лине –  
душа є вільна.

*Адель Станіславська “Ліліт чи Єва?”, 1976*

Лише коли Адам скуштував заборонений плід, він раптом побачив, яка спокуслива Жінка. Єва “розбудила” Адама. Вона пробудила в ньому бажання, потяг, потребу в коханні. Разом із тим у Єві принижено матір, дітонародження виявляється пов'язаним з гріхом, спокусою, стражданням.

Я ж казав тобі, Єво, що нас таки виженуть з раю! –  
І нащо тобі здався отой заборонений плід!..  
Бог навчив, що ти – краща, і я тебе все ще кохаю, –  
Тільки я тепер грішний, і вже мені сниться Ліліт.

Сниться щось, чого в мене ніколи не було з тобою,  
Хоч я знаю напевне, що жили ми, Єво, в раю –  
Чи той Ангел таке щось навів своєю трубою,  
Чи нечистий поплутав розгублену душу мою...

Бачиш, Єво, сама, що тепер наші клопоти гірші;  
Ти у муках народиш, я в муках дітей одягну.  
Ще учора лежав я в траві і складав тобі вірші –  
А сьогодні й два слова до рими ніяк не стягну...

І від того здається мені, що мене одурили,  
Що віддав ні за цапову душу найкраще ребро;  
Може б, ліпше, із нього Господь мені виростив крила  
І навчив без гріха розрізняти і зло, і добро...

Може, й так... Але часом проноситься в мозку миттєво,  
Що таки ми з тобою намарно не згаяли літ!  
Я так свіжо, так грішно кохаю тепер тебе, Єво! –  
Тільки от все частіше чогось мені сниться Ліліт...

*Ігор Жук “Адам і Єва”, 2008*

Цілком очевидно, чому образ Ліліт привертає увагу сучасних ідеологів фемінізму. Він подається до тлумачення як архетипний образ, по суті, першої феміністки, що відстоює право вільного вибору, статево рівноправність, силу жіночості та сексуальну свободу. Феміністи зауважують, що саме текст Біблії послужив приводом до того, щоб жінку не вважали людиною, сумнівались в наявності у неї душі, адже душу дав Бог людині, а відтак лише Адамові, чоловікові.

Сам Адам двічі давав ім'я жінці: уперше – після її створення (Жінка, тобто Чоловікова), вдруге – після гріхопадіння (Єва, або Хава (Хая) – від дієслова “хая” – та, що дає

життя, тобто матір людей, життя). Жінка (Інша, Чоловікова) і Єва – це два імені, що відображають ставлення до жінки до і після гріха, спочатку – помічниця, чоловікова частина, власність, що підпорядкована і підвладна йому як тварина, потім – додається ще й матір людей, всіх народжених, смертних, матір грішників і гріха. Вона не тільки согрішила сама, але й спокусила чоловіка, якого не зміг спокусити навіть диявол.



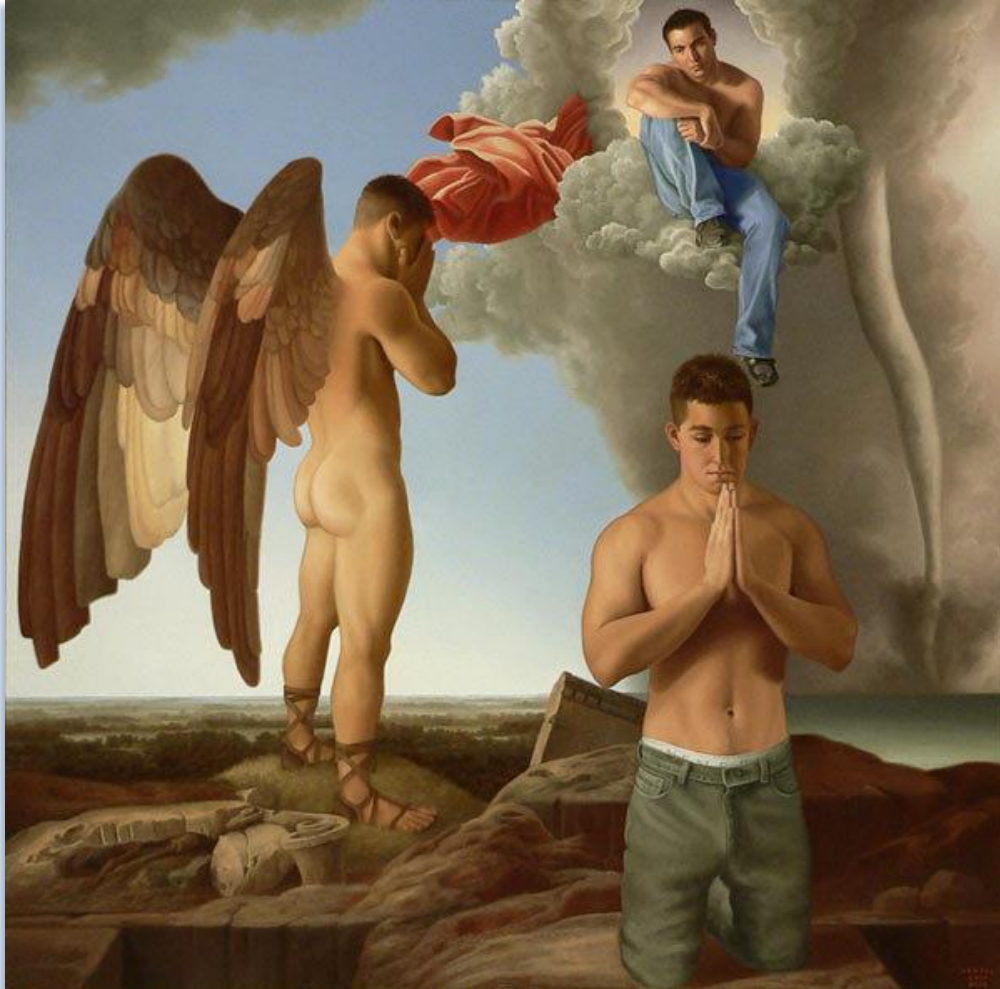
Обкладинка журналу “Lilium International” / Agentura Lilita, 2013

Феміністи висновують, що саме християнство створило образ жінки як амбівалентного створіння: Єва – це уособлення зла, відповідальна за гріхопадіння, Марія – це уособлення непорочності і вічної жіночості. У відповідь на консервацію чоловічої патріархальної культури феміністи жорст-

ко критикують систему християнських цінностей і як альтернативу пропонують створити власну релігію під назвою “спіритуальний фемінізм”, де об’єктом поклоніння називається Богиня (Goddess), яку тлумачать як не трансцендентну природну першооснову, а внутрішній досвід людського “Я”. Богиня “спіритуального фемінізму” покликана створити гармонію тіла і розуму, тілесності і духовності, теорії і практики, природи і людини.



1.4. “СОДОМСЬКИЙ ГРІХ”:  
РЕЛІГІЯ І ГОМОСЕКСУАЛЬНІСТЬ



“Нові початки” / Wes Hempel, США, 2012

Постмодерну західну цивілізацію науковці часто ототожнюють із космополітичним Вавилоном чи глобалістичною Вавилонською вежею, проте чимало релігійних діячів у контексті аналізу девіантної сексуальної поведінки асоціюють її із біблійними Содомом та Гоморрою. Адже перекази про ці старосєврейські міста – найбільш відомий біблійний епізод, який зазвичай пов’язують з темою гомосексуальності.

- *Содом і Гоморра* – старовітні міста; за біблійним міфом, зруйновані богом за гріхи їхніх мешканців. У переносному значенні – розпуста; безладдя, хаос.

Якщо ще на початку ХХ століття гомосексуалізм (або ж содомія, педерастія, мужолозтво) у більшості країн світу вважався кримінальним злочином, то зараз відповідні статті вилучені з кримінальних кодексів усіх європейських країн, країн Північної та Південної (окрім Гаяни) Америки, Австралії і низки країн Африки та Азії.

У минулому ставлення до одностатевої сексуальної орієнтації, її позитивне чи негативне сприйняття будувалося переважно на підставі релігій та традицій, в сучасному світі воно дедалі більше ґрунтується на наукових дослідженнях, загальнолюдській моралі та принципах дотримання прав людини. Нині домінують дві теорії про одностатеву сексуальність, перша з них обґрунтовує вроджений варіант такої норми у суспільстві, друга – відносить таку поведінку до помилкового волевиявлення фізичної особи. Терміни “содоміт” і “гомосексуаліст” сьогодні найчастіше використовуються з метою дифамації, позначення збиткової якості, образи, лайки, а також за мовною інерцією. Отож, з точки зору політкоректності, науковості й семантики адекватними є терміни “гомосексуальність”, “гомосексуал”, а не “гомосексуалізм” чи “гомосексуаліст”.

- *Гомосексуальність* (грец. homois – “подібний”) – одна з форм сексуальної орієнтації людини, обрання представників своєї статі у якості партнерів для емоційно-еротичних стосунків чи сексуальних взаємин. Гомосексуальних чоловіків, які прийняли свою ідентичність, називають геями, а гомосексуальних жінок – лесбійками.

На рубежі ХХ-ХХІ століть проблема гомосексуальності стала серйозним викликом для християнського богослов'я. Сьогодні – це одна з найбільш гострих, дискусійних тем для західної християнської антропології. Сперечання з приводу

ставлення до гомосексуальності привели наукову спільноту та широкий загаль до істотних розбіжностей в інтерпретації Писання і підштовхнули до активних пошуків нового богословського осмислення проблеми статі.

Існують різні точки зору стосовно того, чи було християнство відразу нетерпимим по відношенню до гомосексуальності, чи стало таким у результаті специфічного прочитання ранніх християнських текстів. Відкриті засудження одностатевих зносин з'являються у Старому Заповіті: “А хто лежатиме з чоловіком як із жінкою, гидоту вчинили обоє вони, будуть конче забиті, кров їхня на них!” [Левіт, 20:13]; “А з чоловіком не будеш лежати як з жінкою, гидота воно!” [Левіт, 18:22].

Більшість сучасних дослідників прийшли до висновку, що культурно-історичним контекстом появи заборони Левіта 18:22 була гомосексуальна храмова проституція та язичницькі ритуали, під час яких відбувалися одностатеві акти. Отож, у суворій відповідності з контекстом, наведені старозавітні прокльони стосуються переважно гомосексуальних практик в рамках язичницьких обрядів і не повинні тлумачитися надто широко. Проте, серед ортодоксально мислячих християн посьогодні панує погляд, згідно з яким гомосексуальність абсолютно заперечується, бо це “жахливий гріх”. Не занадто численні згадування у Біблії про гомосексуалізм як такий теж примушують замислитися. Візьмемо репрезентативну ситуацію Содому, який дав ім'я “содомському гріху”.

- *Содомія, содомський гріх* – історичний термін для позначення різних форм сексуальної поведінки, що оцінювалася як збоченість. В різних тлумаченнях поняття содомії включає в себе прояви сексуальності, не пов'язані з можливістю зачаття нового життя: гомосексуальні контакти, відмінні від вагінального статевого акту гетеросексуальні практики (наприклад, оральні і анальні контакти), сексуальні контакти з тваринами, мастурбація тощо.

За біблійною легендою міста Содом і Гоморра були розташовані в районі Мертвого моря, однак, точне місце зараз невідомо. Про ці міста в Біблії говориться, що “люди содомські були дуже злі та грішні перед Господом”. Тому Бог вирішив знищити ці міста разом з їх жителями.

Інтерпретатори Біблії переважно акцентують увагу на ненормальності й збоченості статевого почуття Содома і Гоморри, але проте, об’єктивно мислячи, не можна сказати, що гнів Божий від початку спрямований конкретно саме на гомосексуальність містян.



“Авраам і три ангели” / *Giovanni Domenico Tiepolo, Італія, 1774*

Авраам, великий праведник, заступився за жителів Содома перед Богом, бо там жив його племінник Лот – людина віруюча, праведна і безгрішна. Бог сказав Авраамові, що не знищить Содома, якщо там знайдеться хоча б десять праведників серед усіх жителів міста. Та, на жаль, крім Лота, таких не виявилось. Два ангели йдуть до Содома, щоб виконати волю Божу, а водночас і попередити Лота про загибель



міста. Лот зустрічає ангелів, визнає їх за паломників, запрошує до себе, пригощає. Жителі Содома, довідавшись про Лотових гостей, вимагають віддати їх на поталу юрби, добиваються до воріт, зчиняють страшний галас. Щоб якось утихомирити їх, ангели насилають на них сліпоту.

Ситуація полягала в тому, що чоловікам міста закортіло “пізнати” двох гостей Лота, й розгублений праведник навіть пропонував їм натомість двох своїх невинних дочок, чим вони не вдовольнилися й були покарані перш сліпотою, а потім нищівним природним катаклізмом.

“І прибули обидва ангели до Содому надвечір, а Лот сидів у брамі содомській. І побачив Лот, і встав їм назустріч, і вклонився обличчям до землі, та й промовив: Ось, панове мої, зайдіть до дому вашого раба, і переночуйте, і помийте ноги свої, а рано встанете й підете на дорогу свою. А вони відказали: Ні, бо будемо ми ночувати на вулиці.

А він сильно на них налягав, і вони до нього з дороги зійшли, і ввійшли до дому його. І вчинив він для них прийняття, і напік прісного і їли вони.

Ще вони не полягали, а люди того міста, люди Содому від малого аж до старого, увесь народ звідусюди оточили той дім.

І вони закричали до Лота, і сказали йому: Де ті мужі, що ночі цієї до тебе прийшли? Виведи їх до нас, щоб нам їх пізнати! І Лот вийшов до входу до них, а двері замкнув за собою, і сказав: Браття мої, не чиніть лихого! Ось у мене дві доньки, що мужа не пізнали. Нехай я їх до вас виведу, а ви їм робіть, що вам до вподоби... Тільки мужам оцім не робіть нічого, бо на те вони прийшли під тінь даху мого.

А вони закричали: Іди собі геть! І сказали: Цей один був прийшов, щоб пожити чужинцем, а він став тут суддею! Тепер ми зло гірше тобі заподієм, ніж їм! І сильно вони налягали на мужа, на Лота, і підійшли, щоб висадити двері.

Тоді вистромили свою руку ті мужі, і впровадили Лота до себе до дому, а двері замкнули. А людей, що при вході до дому зібрались, вони вдарили сліпотою, від малого аж до великого. І ті попомучилися, шукаючи входу.

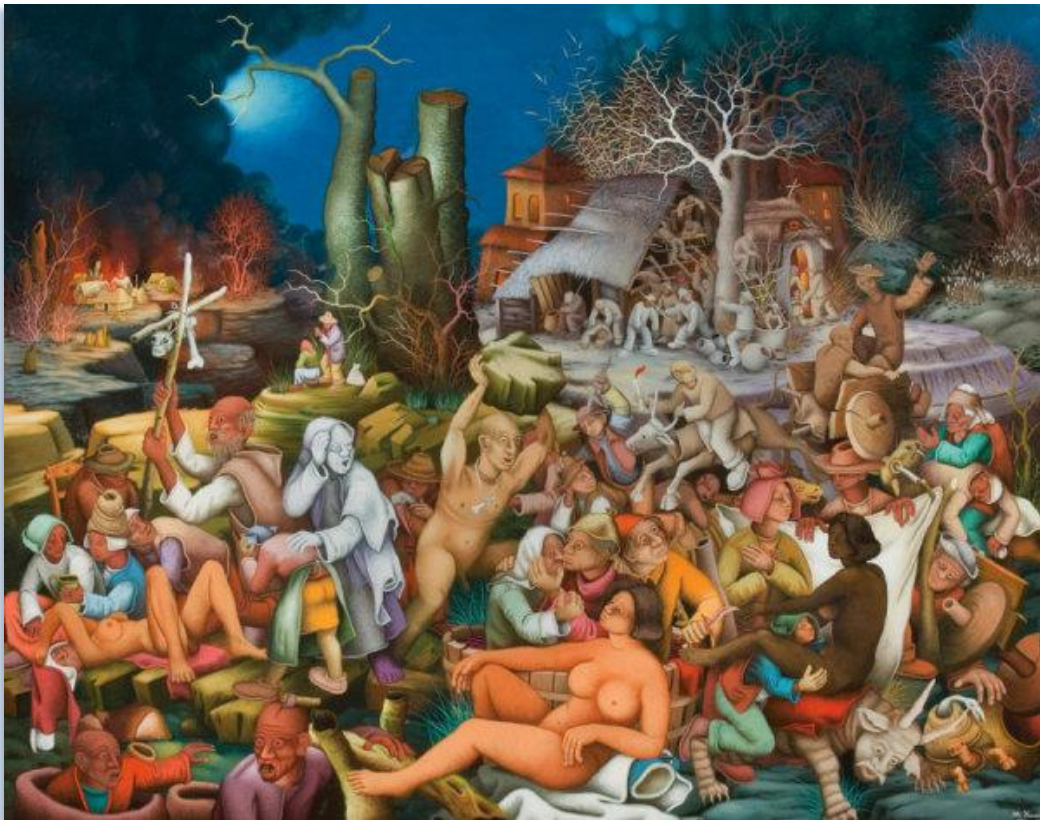
І сказали ті мужі до Лота: Ще хто в тебе тут? Зятів і синів своїх, і дочок своїх, і все, що в місті твоє, виведи з цього місця, бо ми знищимо це місце, бо збільшився їхній крик перед Господом, і Господь

послав нас, щоб знищити його.

І вийшов Лот, і промовив до зятів своїх, що мали взяти дочок його, і сказав: Уставайте, вийдіть із цього місця, бо Господь знищить місто. Але в очах зятів він здавався як жартун.

А коли зійшла світова зірниця, то ангели принагляли Лота, говорячи:

Уставай, візьми жінку свою та обох дочок своїх, що знаходяться тут, щоб тобі не загинути через гріх цього міста.” [Бут. 19:1-15]



“Содом і Гоморра” / Міґо Ковасіс, Хорватія, 1976

Зятям, які мали взяти дочок Лота, здалося, що це жарт і з Содому ангели вивели лише Лота з дружиною й дочками. Їм було наказано бігти не зупиняючись і не обертаючись, щоб врятувати душу. Проте по дорозі дружина Лота порушила вказівки і обернулася, в результаті чого перетворилася на соляний стовп.

Вочевидь, в даній ситуації проглядалося щось більш страшне, ніж перелюбство, якщо Лот наважився викупити

цнотливість своїх гостей такою неймовірною ціною. Це “більш страшне” – установка на насильство й зокрема порушення життєво важливого для навпівкочового Ханаану тих часів закону гостинності, адже змучений мандрівник мав бути під охороною того, хто дав йому притулок.

Та випробування Лота виявилось набагато складнішим, адже відбувалося це не деінде, а в Содомі, аморальний закон якого взагалі беззаперечно забороняв приймати чужинців. Лотові належало довести готовність до жертвності для захисту честі й життя своїх гостей від посягань нечестивих содомлян: “І Лот вийшов до входу до них, а двері замкнув за собою, і сказав: Браття мої, не чиніть лихого! Ось у мене дві доньки, що мужа не пізнали. Нехай я їх до вас виведу, а ви їм робіть, що вам до вподоби... Тільки мужам оцім не робіть нічого, бо на те вони прийшли під тінь даху мого” [Бут. 19:6-8]. Аж ніяк не просто з позицій сучасної моралі визнати етичними ці слова Лота про своїх дочок і його готовність віддати їх на поталу гвалтівникам. У цьому випадку йдеться про життя та честь жінки, які цінувалися тоді незрівнянно нижче, ніж життя і честь чоловіка.

“Гріх Содому”, на думку деяких дослідників, полягав перш за все у негостинності, а не у сексуальних особливостях містян. Завдяки своєму географічному положенню Палестина і Сирія стали зоною взаємодії найбільших цивілізацій Месопотамії та Єгипту, і ханаанський можновладець, як і сучасний арабський шейх, був зобов’язаний дотримуватися законів гостинності. От і в Книзі Буття засуджується найперше загальна прихильність жителів Содому до зла і неправди: “Люди ж содомські були злі й грішники великі перед Господом” [Бут. 13:13]. “Далі Господь сказав: “Скарги, що здійснюються з Содому й Гомори, вельми великі і гріх їхній дуже тяжкий. Зійду та побачу, чи воно так насправді, чи ні, як у скаргах, що доходять до мене, щоб знати” [Бут. 18:13, 20-21]. Єзекиїль теж звинувачує Содом зовсім не в сексуальних перверсіях: “Ось який був злочин Содому, сестри



твоєї: гординя, ненажерливість, безжурне ледарство. Такі були її злочини та її дочок. Бідному й злиденному вони не помагали. Вони залишилися й заходилися чинити мерзоти супроти мене, а я, побачивши те, їх відкинув” [Єз. 16:49-50].



*“Лот з дочками” / Joachim Wtewael, Нідерланди, 1620*

До речі, згодом доньки Лота, що залишилися без чоловіків, вирішили напоїти свого батька і переспати з ним, щоб народити від нього нащадків і відновити своє плем'я. Спочатку так вчинила старша, наступного дня – молодша; обидві завагітніли від свого батька.

Прогресивна теологія пропонує не пов'язувати гріх Содому і Гоморри з гомосексуальністю. І хоча припущення, що жителі Содому взагалі не мали наміру здійснювати одностатеві акти, не отримує значної підтримки богословів, протягом останніх десятиліть традиційні християнські інтерпретації історії Содому і Гоморри були поставлені під сумнів. У переглянутих інтерпретаціях багато дослідників вважають, що Бог засудив сексуальне насильство жителів Содому,



і цю історію не можна застосовувати в підтвердження засудження одностатевих відносин за взаємною згодою.

Богослови, крім того, врахували, що Лот сприймав згвалтування своїх дочок меншим злом у порівнянні з згвалтуванням гостей, які увійшли в його будинок. Тому в переглянутих інтерпретаціях історія Содому і Гоморри – це більшою мірою розповідь про одностатеве насильство і відмову шанобливо прийняти гостей, ніж розповідь про гомосексуальні стосунки як такі.

Групове згвалтування завжди було крайнім засобом принизити ворогів і поставити їх на місце. Згвалтування – гомосексуальне чи гетеросексуальне – це граничний метод підкорення й панування. Поведінка жителів Содому, таким чином, являла собою прояв ворожої агресії до чужинців, а не чуттєву любов.

В даний час не тільки ліберальні християни дотримуються подібних трактувань. Серед консервативних християн, які не сприймають гомосексуальні практики, також є розуміння, що історія Содому насправді говорить не про гомосексуальні стосунки самі по собі, а про розбещеність людей, які забажали зробити сексуальне насильство до чужинців, до яких слід було виявити гостинність.

Особлива гріховність мужолозтва як такого починає акцентуватися фактично лише в тих книгах Старого Завіту, які значною кількістю дослідників визнаються більш пізніми за походженням, створеними в часи юдейського першосвященника Езри (VI ст. до н.е.), який вперше кодифікував вцілілі після вавилонського полону біблійні тексти. Тоді, як вважають, Езрою та його помічниками й було створено так званий “Жрецький кодекс”, сумніви в автентичності якого виникли дуже рано. Саме тут містяться моменти, трактовані як безпосереднє законодавство Мойсея: “З чоловіком не сходитимешся, як сходишся з жінкою: це гідота” [Лев. 18:22]; “Коли чоловік зійдеться з чоловіком так, як із жінкою, обидва вчинили гідоту; смертю мусять їх покарати;

кров їхня на них” [Лев. 20:13].

Слід зазначити, що Езра, попри всю масштабність його постаті, був водночас також жорстоким фанатиком і справжнім расистом, який, наприклад, наказав тим євреям, що одружилися з іноплеменницями, покинути їх та прижитих з ними дітей. Утім це можна пояснити вимушеною боротьбою юдейського жрецтва проти широкого впливу язичницьких культів, що будувалися на оргазмі: йшлося про збереження суворої юдейської моральності та, ширше, духовно-культурної ідентичності, але слід погодитись, що вона, врешті-решт, мала певне значення виключно для юдеїв даного періоду. Пояснити радикалізм законодавця можна найперше тим, що він, повернувшись до Єрусалиму з вавилонського полону, застав тут напівязичницьке місто, де забули основні норми життя за біблійним Законом.

Проте цю позицію, що міцно усталилася за півтисячоліття, не могло не успадкувати і раннє християнство, й основне свідoctво засудження гомосексуальності в цьому середовищі – Перше послання до Коринтян апостола Павла – містить начебто цілком конкретну характеристику: “Чи ж не знаєте, що неправедні царства Божого не успадкують? Не обманюйте себе! Ані розпусники, ані ідолопоклонники, ані перелюбники, ані розгнудані, ані мужоложники, ані злодії, ані зажерливі, ані п’яниці, ані злоріки, ані грабіжники – царства Божого не успадкують. І такими з вас деякі були; але ви обмились, але ви освятились, але ви оправдались іменем Господа Ісуса Христа та Духом нашого Бога” [1 Кор. 6:9-11].

Утім, по-перше, Павло тут не закликає, на відміну від суворих юдейських жерців, до фізично-адміністративного переслідування й смертного покарання гомосексуалів, а лише вказує, що їхній шлях не веде до Царства Небесного. По-друге, в іншому своєму посланні апостол засуджує фактично лише тих, котрі, переситившись нормальним сексуальним життям, сліпо шукають нових еротичних вражень, пер-

версійних насолод: “За це ж і видав їх Бог пристрастям ганебним, бо їхні жінки змінили природні вживання на протиприродні; так само і чоловіки, полишивши природні вживання з жінкою, розпалилися своєю пожадливістю один до одного, чинячи ганьбу, чоловіки на чоловіках, і приймаючи на собі самих належну плату свого блуду” [Рим. 1:26-27].



*“На шляху до пороку” / Davis Edriss, Велика Британія, 2009*

У цьому уривку Павло висловлюється цілком виразно. Гомосексуальну поведінку він зараховує до ганьби і блуду, які завдають шкоди гідності людської особи. Цей фрагмент є чи не єдиним місцем у Святому Письмі, де гомосексуальні акти взято у двоякій перспективі: як акти поміж чоловіками та поміж жінками.

Мова апостола доволі специфічна. Він використовує слова, які в усьому Новому Завіті з'являються лише в цьому контексті. Грецький варіант тексту містить слова “*ekkaïomai*” (розпалитися) та “*ogexis*” (пожадання, хіть), які підкреслюють компульсивну, нав'язливу, нагромаджену в людині силу. Інші два слова – “*aschemosyne*” (сором) та “*antimisthia*” (дослівно – протилежність відплати), які з'являються також в Одкровенні [16:15] і Другому посланні до коринтян [6:13], говорять про зіпсованість, у якій людина ув'язнена.

Значущим є відтінок терміну “*plane*” (засудження), який надає Павловому формулюванню іронічного виміру. Той, хто припускається учинків такого ґтибу, засуджений подвійно: за свою хіть і за заглушування правди.

Десять злочинів, про які говорить апостол Павло, характеризуючи їх як “*adikoi*” – неправедні. Шість із них з'явилися вже у Першому посланні до Коринтян [1Кор. 5:11]. Цей “новий” список відрізняється від попереднього погрозою (“Царства Божого не успадкують”) та зверненням уваги на зловживання у статевій сфері та в міжлюдських стосунках. Пригляньмося ближче до двох термінів: “*arsenokoitai*” (слово з'являється у Новому Завіті тут і ще раз у Першому посланні до Тимофія [1Тим. 1:10] та “*malakoi*”. *Arsenokoitai* – це слово, складене з двох: *arsen* (чоловік) і *koite* (ложе). Той факт, що цей термін в усій літературі I ст. з'являється лише у Павлових текстах і в текстах юдаїзму з діаспори, схиляє до думки, що це слово походить із двох текстів Книги Левіт – 18:22 і 20:13, де засуджується гомосексуальна поведінка. Можливо також, що цей термін стосу-



ється чоловічої проституції. У текстах, написаних після II століття, він з'являється в контексті спокус або безладу економічного плану.

Переклади термінів “arsenokoitai” і “malakoi” на англійську та інші мови різняться між собою в різних варіантах. Однак, ряд авторів традиційно інтерпретує цю пару як вказівку на чоловіків, які грають активну (arsenokoitai) і пасивну (malakoi) роль в одностатевому акті. Така точка зору присутня в церковній традиції, але вона не є загальноприйнятою, оскільки “malakoi” традиційно інтерпретується також як вказівка на людей, що здійснюють мастурбацію. Таке розуміння слова “малакія” (в синодальному перекладі) поширене, зокрема, в російському православ'ї, що перейняло його з грецького православ'я. Однак, в сучасній грецькій мові “malakia” означає мастурбацію, а “malakas” буквально – мастурбуючу людину.

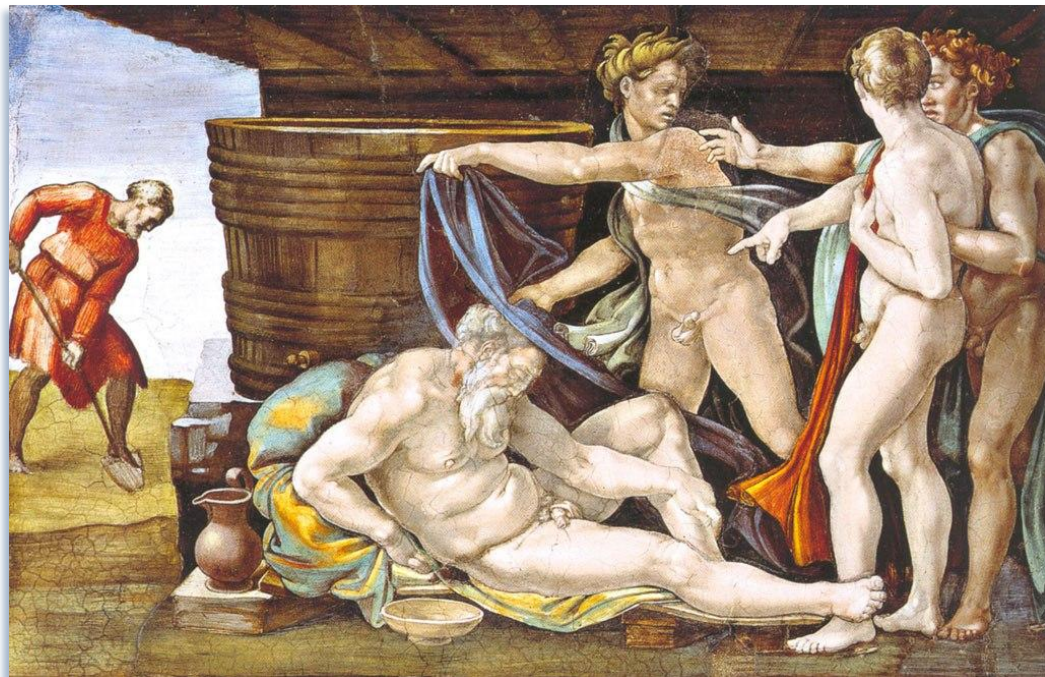
Натомість термін “malakoi” у ширшому сенсі означає женоподібність, манірність. Він може вказувати на лінивих людей, як і на тих, хто легковажно ставиться до життя, або є боягузливий; а з іншого боку – на тих, хто занурюється в алкоголь і секс; і закінчуючи в цьому переліку аж тими чоловіками, хто дозволяє себе пасивно використовувати сексуально, та хлопців, які стараються бути привабливими і для чоловіків, і для жінок. Іншими словами, цей термін охоплює цілий комплекс поведінки, життєвих позицій, звичаїв, які виявляють зіпсутість людини.

Однак Павло, хоч і засуджує радикальним чином такий вид поведінки, дає своїм читачам зрозуміти, що процес навернення можливий. Доказом цього є спільнота, до якої він звертається. “І такими з вас деякі були”. Завдяки припаданню до Христа можна йти життям далі, попри великі рани та дрібні поранення. Його благодать має міць “обмити”, “освятити” і повернути людині волю, яка, коли правильно скерована, може плідно впливати на рівновагу самої особистості та її стосунків з іншими людьми.

У юдаїзмі за рабиністичною класифікацією гомосексуальні стосунки перебувають поряд з інцестом, скотолозтвом і позашлюбними статевими зв'язками. Водночас у священних текстах немає спеціального терміна для позначення “гомосексуальності” – крім того, як її називає Танах – “мерзота”, “гидота” – саме цей термін спожитий для опису цього гріха у “писаному Законі” – Торі.

Коментарі до Торі – мідраші – повідомляють, що остаточне рішення про потоп Бог прийняв, коли люди узаконили мужолозтво:

“Рабі Хуна сказав від імені рабі Йосефа: “Покоління потопу не було знищене, доки воно не почало складати шлюбні документи для союзу двох чоловіків або чоловіка з твариною.” [Берешит раба, 26:5; Ваїкра раба, 23:9]



“Сп’яніння Ноя” / Michelangelo Buonarroti, Італія, 1512

В історії із Содомом мудреці Талмуда не схильні вбачати основну причину загибелі Содому в мужолозтві, вони все-таки знаходять кого звинуватити в ньому. Талмуд лише припускає гомосексуальний зв'язок між Ноем і Хамом.

Коли Ной напився вина і заснув у наметі, його син Хам побачив, що “батько тілом світить та й заходився оповідати про те своїм братам на дворі” [Буття 9:22], за що і був потім проклятий.

А втім, Вавилонський Талмуд (Сангедрін) наводить іншу причину потопу:

“Каже рабі Йоханан: “Подивись, яке велике [покарання за] грабіж, бо покоління, що жило під час потопу, порушило всі [людські заповіді], але вирок був підписаний, лише коли вони стали [посилено] грабувати: І сказав Бог: “...бо наповнилася земля насильством... І ось Я винищу їх із землі.” [Сангедрін, 108a]

Отже, як і у випадку із Содомом, у юдейській традиції існують різні думки з приводу колективної провини “покоління потопу”.

Деякі біблеїсти не виключають того, що певні частини Тори, що містять приписи і заборони щодо сексуальних стосунків, являли собою теологічні трактати, складені духовною елітою, яка викладала власну теоретичну позицію, а в реальному житті усе могло бути зовсім по-іншому.

Прикладом інакшої практики є майже неприховані гомоеротичні сюжети й мотиви в самій єврейській Біблії – Танахі, найяскравішими з яких є, мабуть, взаємини Давида і Йонатана. Йонатан, син засновника Ізраїльського царства Саула (бл. 1029-1005 до н. е.), зацікавився пастухом і співцем псалмів Давидом, який був покликаний до палацу аби грою на цитрі відганяти злого духа, що мучив царя.

Після того як Давид, що прийшов в ізраїльське військо відвідати своїх старших братів, прийняв виклик велетня-філістимлянина Голіафа й убив його пращею, забезпечивши тим самим перемогу ізраїльтянам, Саул остаточно залишив його при царському дворі [1 Сам. 16:14 - 1 Сам. 18:2]. Тут Давид завоював дружбу царського сина Йонатана: “серце Йонатана прихилилось до Давидового серця, і Йонатан полюбив його, як свою душу” [1 Сам. 18:1], а його відвага і успіхи в боротьбі з філістимлянами почали затьмарювати в очах народу славу самого Саула. Це викликало заздрість і



ревності царя. З часом ревності посилилися і Саул під впливом злого духа двічі намагався вбити Давида.



*“Давид і Саул” / Julius Kronberg, Швеція, 1885*

Після трагічної смерті Йонатана, Давид тужив за коханим: “Ти був для мене такий милий! Твоя любов була мені дорожча, ніж любов жіноча” [II Сам. 1:26]. Наведена цитата є по суті недвозначним маркером наявності гомоеротизму в Біблії, і подібний маркер навіть в рамках історії Давида – аж ніяк не єдиний. Деякі сучасні дослідники, а також релі-



гійні автори вважають, що згадані біблійні персонажи могли бути коханцями. Якщо у них дійсно були сексуальні стосунки, то можна говорити про їхню бісексуальність, враховуючи, що обидва вони мали також взаємини з жінками.

Мудреців, очевидно, хвилює не одностатевий потяг як такий, а радше розмивання статевих ролей і чоловічий секс з анальною пенетрацією. Мішна, збірка усної Тори (II-III ст.), пояснює, що за “лежання з чоловіком” іншого чоловіка, а також за інші сексуальні злочини Тора карає смертю у вигляді каменування, тобто скидання зі скелі на каміння [Сангедрін, 7:4]. Більш деталізована інтерпретація Вавилонського Талмуда, котра проводить розрізнення між активною й пасивною сексуальною роллю під час пенетрації:

“Звідки відомо, що мужолозтво карається побиттям камінням? Учили мудреці: “А хто лежатиме з чоловіком, як із жінкою, гідоту вчинили обоє вони, будуть конче забиті, кров їхня на них!” [3 М. 20:13].

Це каже нам про покарання – звідки ми знаємо про заборону? З вірша: “А з чоловіком не будеш лежати, як з жінкою, гідота воно!” [3 М. 18:22]. Звідси ми вчимо про заборону лежати з чоловіком, як із жінкою.

Звідки ми вчимо про заборону чоловікові лежати, як жінці? Сказано в Писанні: “І блудодій не буде з Ізраїлевих синів” [5 М. 23:18]; і сказано також: “І також були блудодії в тому краї, вони чинили всю гідоту тих людей, що Господь прогнав їх від Ізраїлевого обличчя” [1Цар. 14:24]. Це думка рабі Ішмаеля. А рабі Аківа каже: Нема потреби додатково роз’яснювати це, Писання каже “не будеш лежати, як з жінкою”, читай також: “не будеш лежати, як жінка”.

Сказав рабі Абагу: На думку рабі Ішмаеля, він підлягає двом покаранням – одному за порушення “а з чоловіком не будеш лежати, як з жінкою”, іншому – за порушення “і блудодій не буде з Ізраїлевих синів”. Але, на думку рабі Аківи, він підлягає лише одному покаранню, оскільки “з чоловіком не будеш лежати, як з жінкою” і “не будеш лежати, як жінка” – одна заборона.” [Сангедрін, 54а-б]

Як би не вирішувалася суперечка рабі Аківи й рабі Ішмаеля – чи заборонена пасивна роль у гомосексуальному акті самим віршем із Книги Ваїкра [3 М.], чи додатковими віршами, – висновок очевидний: у переступі винні обидві сто-

рони й заслуговують на однакову кару. Крім того, мудреці Талмуда пов'язали контекстуально вірші, де згадані не просто “блудниця” та “блудодій”, як твердить переклад (“Блудниця не буде з Ізраїлевих дочок, і блудодій не буде з Ізраїлевих синів”), а, ймовірно, суб'єкти культової сакральної проституції, жіночої й чоловічої, – *кдеша* й *кадеш*. Кадеш виконував, швидше за все, пасивну роль. Звідси стає зрозумілим, що юдейські тексти засуджували пасивну гомосексуальність передусім у випадку проституції й паралельної залученості до “чужих служінь”.

Гомоеротичну поведінку, подібно до інших сексуальних практик, не пов'язаних із дітородінням, Талмуд розглядає виключно як язичницький звичай. Юдейські юнаки застерігаються від тісних дружніх стосунків з ідолопоклонниками, щоб не стати об'єктами педерастії з боку останніх [Вавилонський Талмуд, Шабат, 17б]. Юдеям навіть заборонено залишати свою худобу на заїжджих дворах ідолопоклонників зі страху, що ті можуть використати її у своїх сексуальних цілях. На думку дослідників, подібні страхи породжено радше біблійною традицією, ніж реальними прецедентами, а вчення Тори про розбещені звичаї народів, що оточували синів Ізраїля, трактувалося занадто буквально.

Мішна, перший письмовий текст, що містить в собі основоположні релігійні приписи ортодоксального юдаїзму, звертає увагу на те, які дії заборонено неодруженому чоловікові:

“Неодружений чоловік не може навчати переписувачів. Також і жінка не може навчати переписувачів. Рабі Еліезер каже: “Той, хто не має дружини, не може навчати переписувачів”. Рабі Єгуда каже: “Неодружений чоловік не може випасати худобу. А двоє неодружених чоловіків не можуть спати в одному ліжку”. І мудреці заборонили їм це.” [Кідушин, 4:12-14]

Іншими словами, людина, котра не має регулярного сексуального життя у шлюбі, застерігається від небезпеки усамітнення з іншою людиною, а також твариною. Тим самим Мішна, хай і теоретично, але припускає можливість того,

що чоловік може відчувати еротичний потяг до іншого чоловіка. Примітно, що далі Тосефта [Тосефта Кідушин, 5:10] обумовлює, що в подібних діях “Ізраїль не підозрюється”. Водночас, Єрусалимський Талмуд фіксує випадок, єдиний у всьому талмудичному корпусі, коли двоє юдеїв нібито були зловлені під час зносин один з одним:

“Якось, коли рабі Єгуда бен Пазі піднімався на горище будинку академії, він побачив двох під час сексуального акту. Тоді ці двоє мовили своєму вчителю: Рабі, візьми до уваги, що ти один, а нас двоє.” [Сангедрін, 6:4, 6:23в].

Учні не збиралися, безперечно, вдаватися до рукоприкладства щодо свого вчителя, заявляючи йому про свою чисельну перевагу. Ішлося про те, що якби вчитель забажав покарати їх згідно з законом, йому довелося б доводити їхню провину в суді, а для цього знадобилося б двоє свідків, котрих на горищі не було. Недоведені звинувачення однієї людини не приймалися до розгляду. Гомосексуальні стосунки, очевидно, мали місце в юдейському середовищі часів пізньої античності (як і в будь-якому іншому), і, можливо, сюжети, що з’являються в інтерпретаціях Тори, взято з реального життя.

Окрім цього, в талмудичній літературі трапляються й латентно-гомоеротичні сюжети. У цих історіях можна бачити гомосексуальний підтекст, а можна – лише нетрадиційну маскулінність талмудичного мудреця. Особливо примітні в цьому плані історії про рабі Йоханана, чия краса докладно оспівується в Талмуді:

“Той, хто хоче побачити красу рабі Йоханана, хай візьме в ювеліра срібний келих, наповнить його багряними зернами гранату, обіве багряними трояндами, поставить між сонцем і тінню, й це сяйво буде подібне до краси рабі Йоханана.” [Вавилонський Талмуд, Бава меція, 84а]

Його жіночна краса викликає гомоеротичні бажання, які оповідач нарочито і штучно, як вважають деякі дослідники, трансформує в гетеросексуальний шлюб.

“Якось перебував рабі Йоханан у водах ріки, й, побачивши його,

Реш Лакіш прийняв його за жінку та, встроївши свого списа у дно ріки, стрибнув на інший берег. Сказав йому Йоханан: Силу би твою – Торі! Сказав йому Реш Лакіш: Красу би твою – дівам!

Сказав йому: Якщо полишиш шлях свій, віддам тобі мою сестру, котра багато гарніша за мене. Прийняв умову.” [Бава меція, 84a]

Талмудичні джерела приділяють також певну увагу й сексуальним стосункам між жінками, хоча в Торі немає заборони на такі стосунки, та й просто прямої згадки про них.

У питаннях гомосексуальності талмудична традиція впливала і на подальшу середньовічну. Так, один із найбільших середньовічних авторитетів *Мойсей Маймонід* (1135-1204), орієнтир для багатьох пізніших юдейських законотворців, у своєму творі “Сефер га-міцвот” (“Книга заповідей”), що систематизує 613 біблійних заповідей і заборон, під номером 350 із 365 називає заборону для чоловіка вступати в близькість з іншим чоловіком. Причому в більш фундаментальній своїй праці “Мішне Тора” (“Повторення Закону”) Маймонід розвиває талмудичну думку про те, що юдея не можна навіть підозрювати в мужолозтві чи скотолозтві, не подаючи при цьому особливих пояснень: чи то святість єврея настільки велика, що дозволяє встояти при відповідних спокусах, чи то традиція не заохочує підозру, тобто саму думку про те, що той чи інший юдей може бути втягнений у якийсь гріх.

Услід за Талмудом Маймонід додає: “Але той [неодружений чоловік], хто уникає цього [усамітнення із твариною та іншим чоловіком], гідний похвали”. Цій традиції – похвали неусамітненню – в подальшому слідує такі кодекси раннього Нового часу, як “Шулхан арух” (“Накритий стіл”) і “Байт хадаш” (“Новий дім”).

Упорядник першого, рабі Йосеф Каро, не дозволяє юдейським чоловікам усамітнюватися, посилаючись на “повсюдну розбещеність” у його покоління, тоді як автор другого, рабі Йоель Сиркес, стверджує, що обґрунтування Йосефа Каро було релевантним лише “для його країни та його покоління”, а значить, не поширюється на інші випадки, зок-



рема на країну самого рава Сиркеса (Річ Посполиту), де, за його словами, “розбещеність невелика”.

Ще один знаний середньовічний талмудист і коментатор *Нахманід* (1194-1270), говорячи про гріх Содому й Гомори, вказує на причину їхнього зруйнування: це не гомосексуальні практики їхніх мешканців як такі, а те, що всі ці гріхи відбувалися в Землі Ізраїльській, тобто на особливій святій території, котра не може винести гріха й тому відчужує від себе як сам гріх, так і тих, хто скоїв його. Думка Нахманіда, можливо, є спадком більш ранньої традиції, заснованої на біблійному розумінні Землі Обітованої як місця, що не приймає порушення заповідей. Це додає доказовості концепції біблеїстів, що заборона на гомосексуальність у Танаху має декілька обмежень, зокрема територіальне. А інший сефардський автор того самого століття, котрий склав “Сефер гахінух” (“Книгу виховання”), послідовний коментар до 613 заповідей, який спирається на “Сефер га-міцвот” Маймоніда, пояснює заборону одностатевих стосунків “розтра-тою сімені”, що перешкоджає появі потомства, тобто виконанню відповідної заповіді.

Як бачимо з розглянутих сюжетів, певні частини Талмуда відрізняються своїм баченням гомоеротизму. Це свідчить про те, що попри релігійну заборону, деякі юдеї у повсякденні відчували гомосексуальне ваблення, хоча очевидно, що і не усвідомлювали його повністю. Мудреці Талмуда черпали свої знання у біблійній і постбіблійній спадщині, будучи знайомими і з елліністичною, і з давньоіранською думкою. Тому, ймовірно, це суттєво позначилося на їхніх поглядах щодо одностатевих стосунків. Талмудичні вчителі були настільки вагомими й авторитетними в юдейському світі, що не змогли не визначити вектор юдейської релігійної думки всіх подальших століть, і до їхньої думки з усіх питань прислухалися рабини середньовіччя і Нового часу.

Залежно від культурної і релігійної ситуації оцінювання гомосексуальності відрізняється в різні часи. Незмінною

лишається лише загальна установка: якщо гомосексуалізм і кваліфікується як один з видів перелюбства, можливо навіть найтяжчий, то він усе ж таки, як усякий гріх, може бути потрактований як затьмарення дияволом Божественного плану в сфері матеріальної природи і, як усякий гріх, може бути спокутуваний. Так, пророк Ісаїя порівнює свій гріховний народ та його володарів із содомлянами: “Слухайте слово Господнє, князі содомські! Вважай на науку Бога нашого, народе гоморський!” [Іс. 1:10], але перед тим зазначає: “Якби Господь сил не зоставив нам останку, були б ми, як Содом, були б схожі на Гомору” [Іс. 1:9]. Засудження гомосексуалізму, як всякої тілесної пристрасті, що відвертає від Бога, розгортається переважно у площині “божественного права”, а не світського юридичного законодавства, й заклик до переслідування та навіть фізичного знищення гомосексуалів, який ми знаходимо в книзі Левіт, зумовлений жорстко теократичним світоглядом певної епохи, зовсім не репрезентує загальної концепції Біблії.

У сучасному юдаїзмі, незважаючи на те, що питання гомосексуальності порушується усе частіше, вона все ще розуміється багатьма рабинами як гріх. В офіційних заявах, що формулюють ставлення юдаїзму до гомосексуальності, висловлюється традиційне засудження одностатевих стосунків, однак також наголошується на тому, що гомосексуальні євреї мають право ходити в синагогу, потребують допомоги та співчуття, мають право відмовлятися від терапії, якщо вважають її сумнівною, та не можуть бути примушені одружуватися прикладом гетеросексуальних пар. Водночас серед євреїв у Європі поширений реформістський юдаїзм, набагато більш ліберальний та відкритий до змін, основним принципом якого є підлаштування до сучасності зі збереженням суті юдейської віри.

Переважна більшість сучасних християнських конфесій і церков несхвально ставиться до будь-яких проявів гомосексуальності, називаючи їх “протиприродними”. Хоча як ка-

толики, так і протестанти засуджували “содомський гріх”, саме представників католицької церкви частіше звинувачували в його практиці. Зокрема, через те, що протестантські священики мали право одружуватися, у той час як католицькі змушені були дотримуватися celibату – тому про них казали, що вони вдаються до содомії. Більше того, у XVIII столітті суворішими по відношенню до одностатевих стосунків були саме протестанти, які в інших питаннях відступалися від традицій християнської релігії. Особливо категорично гомосексуальні зносини засуджувалися в кальвінізмі.



*Ілюстрація з антигомофобного релігійного календаря / Orthodox Calendar , 2014*

Власне, суттєві зрушення почалися лише у ХХ столітті, коли представники обох конфесій перейшли від замовчування (як у протестантів) та відвертого засудження (як у католиків) до обговорення гомосексуальності. Цьому посприяв також розвиток науки, вивчення гейських спільнот: церква змушена була мати справу не лише зі священними текстами, але й з результатами соціальних та медичних досліджень. При цьому римо-католицька церква, навіть засвідчуючи зрушення в науковому розумінні явища гомосексуальності, залишається на позиції засудження її як гріха.

У “Катехизмі Католицької Церкви” затверджені Іваном Павлом II у 1992 році зазначається:

“Гомосексуалізм означає стосунки між чоловіками або між жінками, які відчувають винятковий або переважаючий сексуальний потяг до осіб такої ж статі. Він набирає найбільш різноманітних форм упродовж століть і культур. Його психічне походження залишається загалом нез’ясованим. Спираючись на Святе Письмо, яке розглядає гомосексуальні дії як важкі спотворення (Пор. Бут. 19, 1-29; Рим. 1, 24-27; 1 Кор. 6, 9-10; 1 Тим. 1, 10.), Церковна Традиція завжди проголошувала, що “акти гомосексуалізму за самою своєю внутрішньою природою є невідповідними” (Конгрегація віровчення, Декл. “Persona humana”, 8.). Вони суперечать природному закону і виключають із сексуального акту дар життя. Вони не виникають із правдивого чуттєвого і сексуального взаємодоповнення. У жодному випадку вони не можуть бути виправдані.

Немало чоловіків і жінок мають глибоко закорінені гомосексуальні нахили. Такий нахил, об’єктивно невідповідний, для більшості з них є випробуванням. Таких людей треба сприймати з повагою, співчуттям і тактовністю. У ставленні до них слід уникати будь-яких ознак несправедливої дискримінації. Ці особи покликані виконати Божу волю у своєму житті і, якщо вони є християнами, долучити до жертви на Хресті Господа ті труднощі, з якими вони можуть зустрітися з огляду на свій стан.

Гомосексуальні особи покликані до цнотливості. Через чесноти панування над собою, які вчать внутрішньої свободи, інколи через підтримку безкорисливої приязні, через молитву і сакраментальну благодать вони можуть і повинні поступово й рішуче наблизитися до християнської досконалості.” [ККЦ. 2357-2359]

Стосовно протестантів неможливо зробити узагальненого



висновку: деякі з конфесій очевидно засуджують гомосексуальність як гріх, деякі дозволяють геям та лесбійкам відвідувати церкву, а квакери навіть погоджуються проводити церемонії вінчання для гомосексуалів.

Православна церква так само офіційно засуджує гомосексуальні стосунки, підкріплюючи таку точку зору священними текстами. Однак, якщо представники католицьких та протестантських конфесій дискутують на цю тему та дозволяють принаймні її обговорення, то позиція діячів православної церкви набагато більш консервативна. Про це можна судити з офіційних заяв Московського патріархату (2013), зокрема стосовно легалізації одностатевих шлюбів у Великій Британії та Франції. Схожий зміст має декларація Української Православної Церкви Київського патріархату (2013), що засуджує гомосексуальні стосунки. Нинішня православна громадськість, що так стурбована поширенням гей-руху, насправді знаходиться в полоні старозавітного припису, який, в числі інших приписів, у християнстві було відмінено, а справу екзистенціального вибору, в тому числі й вибору сексуальної поведінки, було віддано на індивідуальне людське сумління.

Що стосується ісламу, то в Корані є дещо суперечливі згадки про гомосексуальність. З одного боку, одностатеві зносини між чоловіками засуджуються: “У хтивих жаданнях ви приходите до чоловіків замість жінок. Воістину, ви – народ надмірностей” [Коран, 7:81]. “Невже ви ходитимете до чоловіків зі світів, залишаючи дружин, створених для вас Господом вашим? Таж ні, ви – злочинний народ!” [Коран, 26:165-166]. З другого боку, картина раю, куди потрапляють правовірні мусульмани, описується так:

“Їх будуть обходити вічно молоді юнаки; поглянувши на них, ти приймеш їх за розсипані перлини. Поглянувши, ти побачиш там благо та велику владу! На них буде зелений одяг з атласу й парчі; прикрашені вони будуть браслетами зі зрібла, а Господь напуватиме їх чистим напоєм! Такою буде відплата для вас; віддячені ваші зусилля!” [Коран, 76:19-22]

Тобто, як винагорода за праведність, мусульман очікують саме прекрасні юнаки, а не жінки. Чимало гомоеротичних звернень чоловіка до чоловіка містить і арабська любовна поезія. В ісламській літературі суфіїв гомоеротизм був головним метафоричним виразом духовних відносин між Богом і людиною. Отож, на відміну від аскетичного християнства іслам не забороняє чоловікам почуттєвих задовольень, передбачаючи їх навіть у раю. Проте займатися любов'ю правовірні мають тільки з жінками.

Коран і священні перекази – хадіси суворо засуджують сексуальні контакти між чоловіками, призначаючи однако-ве покарання для обох партнерів – страта шляхом закидання каменями для одружених і сто ударів киями для неодружених. Однак це стосується тільки дорослих чоловіків, а сам факт злочину повинен бути клятвено засвідчений принаймні чотирма свідками з бездоганною репутацією. Якщо ж винні покаються, їх можна простити [Коран, 4:16]. Одностатеві стосунки допускаються лише між дорослими чоловіками і хлопчиками, а також між чоловіками і євнухами, або тими, кого сьогодні називають геями. Але й у подібних випадках ці чоловіки не можуть виконувати рецетивну роль у сексі. До речі, в арабській мові дуже розвинутий “гомосексуальний словник”, де навіть для опису різних типів чоловічої проституції існує кілька термінів.

У країнах мусульманського Сходу багатівікове коріння має традиція “бача-бази” (у перекладі з фарсі – “гра з хлопчиками”) – використання 12-16-річних жінкоподібних хлопчиків-танцюристів для розваг чоловіків у культурах, де жінкам заборонено танцювати на публіці. Часто чоловіки, що збиралися подивитися виступ “бачи” змагалися між собою – хто щедріше обдарує виконавця за його мистецтво, щоб опинитися в ліжку із сексапільним підлітком. На думку сходознавців, “бачобазтво” виникло через протистояння чоловічої хтивості й ісламських обмежень у сексуальній сфері.



Ілюстрація до “Рубайяту” Омара Хайяма /  
Génia Minache, Франція, 1957

Видатний імам епохи середньовіччя *Суфьян ас-Саурі* (716-778) щодо гомосексуальної спокуси стверджував: “Якщо жінку супроводжує один шайтан, то за вродливим юнаком йдуть слідом аж сімнадцять”. Задля стримування гіперсексуальності арабських чоловіків іслам навіть змушений

був піти на поступки, створивши феномен “обмеженого гомосексуалізму”. Відповідно до норм Корану, люди однієї статі не повинні спати в одному ліжку. Ісламські богослови вважають, чоловік не повинен дивитися на оголений “аурат” – тілесну зону між пупком і коліном – іншого чоловіка. Моралісти часто виступають із заявами на кшталт: “Чоловік має уникати проводити ніч в домі з безбородими хлопчиками, бо вони ще більше спокушають аніж жінки”. Не дивно, що знаний арабський правознавець *Абуль-Фарадж ібн аль-Джаузі* (1116-1201) відкрито заявляв: “Той, хто стверджує, що не відчуває жадання, дивлячись на гарних юнаків, той нещирий”.

Мусульманські настанови забороняють чоловікові одружуватися на матерях чи сестрах тих хлопчиків, з якими він перебував у “содомічному зв’язку”. Це правило застосовується незалежно від досягнення повноліття особою, щодо якої був здійснений акт мужолозтва. Однак, якщо є сумніви в тому, чи відбулося “содомічне проникнення” чи ні, то згадані жінки не забороняються. Якщо ж чоловік одружується з матір’ю чи сестрою якогось хлопчика і після укладання шлюбу займається содомією з ним, то в якості перестороги, ці жінки стають “харам” (забороненими) для нього.

Якщо раніше християнська Європа звинувачувала ісламський світ у тому, що він виправдовує одностатеві стосунки, то зараз ситуація обернена: на фоні лібералізації європейського суспільства та прийняття ним толерантного ставлення до гомосексуальності іслам залишається консервативним та суворо засуджує її.

У першому десятилітті XXI століття одностатеві шлюби узаконили більше 20 країн (серед них, зокрема, Нідерланди, Бельгія, Іспанія, ПАР, Канада, Норвегія, Франція, Швеція, Португалія, Ісландія, Аргентина, Мексика), в багатьох інших країнах, щоб уникнути конфесійних конфліктів, їх легітимують під іншими назвами – на кшталт “цивільних партнерств”.





*“Адам і Стів” / Michael Madden, США, 2006*

Католицька церква офіційно висловлюється проти дискримінації сексуальних меншин. Так, на думку Папи Римського Франциска, церква повинна лікувати душевні рани віруючих та протягувати руку тим, хто піддається осуду товаристства або відпав від віри. Не дивлячись на те, що церква вважає гомосексуальні акти великим гріхом, людей іншої сексуальної орієнтації не потрібно засуджувати та обмежувати в суспільстві. Разом з цим, точка зору православної це-

рки традиційно негативна, гомосексуальність вважається гріховною зіпсованістю людської природи, яка долається у духовному зусиллі, що веде до зцілення та особистого зростання людини. Жодних дискусій щодо індивідуальної природної схильності до гомосексуальності, її припустимості, визнання прав сексуальних меншин православна церква не припускає та засуджує усіяку пропаганду гомосексуальності. Подібні погляди панують і в громадській думці українського суспільства, що є причиною осуду та непорозумінь з керівництвом Європейського Союзу.

Розділ другий

## АНТИЧНИЙ ЕРОС



“Ерот” / Кирило Фадеев, Україна, 2006

- *Ерос (Ерот)* – бог кохання у давньогрецькій міфології; уособлення любові і сексуальності. Від імені Ерота походять слова “еротизм”, “еротика”, “еротичний”.



## 2.1. СТРИЛИ ЕРОТА: МІЖ МІФОМ І РЕАЛЬНІСТЮ



*“Ерос” / Sidney Meteyard, Велика Британія, 1900*

Найдавніші відомості про виникнення кохання, осмислення його природи дає антична міфологія, де вперше у розпливчастих магічних уявленнях та відповідних культурах поступово народжувались ідеї про всезагальну силу, що лежить в основі життя, яка й сама за своїм змістом є цим життям. У Стародавній Греції цю силу називали Еросом. Він з’явився ще задовго до богів і був єдиною основою впорядкування і процвітання світу.

У найдавніших джерелах Ерос, також Ерот – могутня світова сила, владне космічне начало, в образі якого грайлива любовна енергія зливається з могутністю світових стихій. Згідно з “Теогонією” Гесіода (бл. 750-650 до н.е.), з Хаосу



(безмежний простір) постали Гея (Земля), Тартар (“підземний світ”), Ерос (Кохання), пізніше також Ереб (вічний морок) і Нікс (Ніч), від яких народились Ефір (найвища оболонка всесвіту, з якої виникли сонце й зірки) і Гемера (Світло й День). Міфічне вчення орфіків (VI ст. до н.е.) стверджувало, що Хаос – породження вічного часу – Хроноса, який створив із Хаосу й Ефіру яйце світу, з якого постав Ерос.

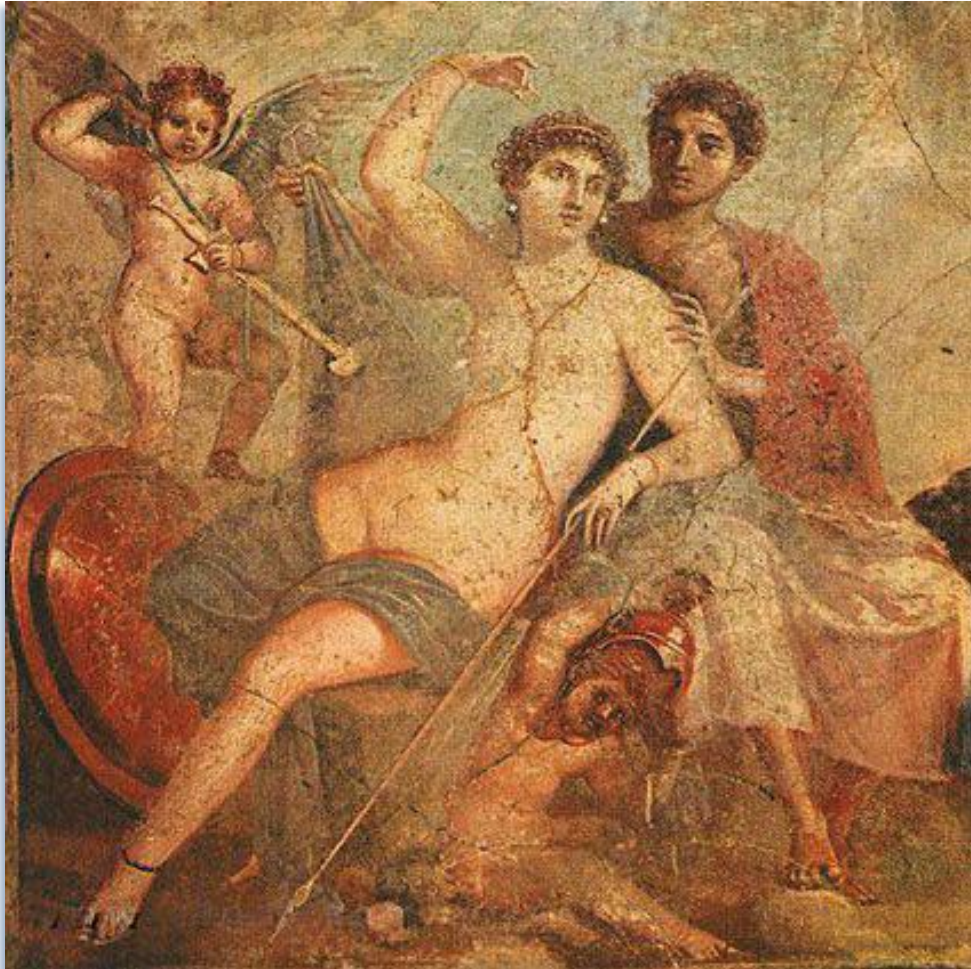


*Зображення Ерота на старогрецькій кераміці 500-480 до н.е.*

Відповідно до вчення давньогрецького міфograфа *Ферекіда* (584-499 до н.е.), сам Зевс, створюючи світ, перетворився на Ерота. Він найпрекрасніший серед безсмертних, своєю могутньою силою підкорював і примирював дикі пориви протилежних начал природи, адже володів ключами ефіру, неба, моря, землі й царства мертвих.

Класична поезія називає Ерота сином Зевса, Іриди і Зефіра, Афродіти (найпоширеніша версія), Афродіти і Ареса, Афродіти і Гермеса, Артеміди і Гермеса та інших богів. В

елліністичну добу Ерос пов'язується з міфом про Психею (душу), яка після важких випробувань стала його дружиною. Згодом склалися міфологічні уявлення про багатьох еросів (у римлян – амурів та купідонів).



Фреска “Афродіта, Арес і Ерос” / Помпеї, I ст. н. е.

У Платона Ерот – син Пороса (багатство) і Пенії (бідність), зачатий у день народження Афродіти. Від матері він успадкував бездомність і непривабливість, а від батька – жадобу влади, відвагу та нестримне прагнення до прекрасного. Орфіки іменували його Протогоном (“першонароджений”), Фанетом (“проявлений”) і Фаетоном (“осяйний”). Поступово Ерот молодшав, набуваючи рис золотокрилого, золотоволосого, подібного до гірського вітру бога.





*“Змагання Ерота й Антерота” / German Hernandez Amores,  
Іспанія, 1869*

За олімпійською міфологією, від шлюбу Афродіти і бога війни Ареса Ерот мав брата Антерота – бога взаємного кохання, що росте й міцніє. Він з’явився на світ, коли Афродіта зрозуміла, що Ерот зупинився у фізіологічному рості (у цьому контексті Ерот втілює муки самотності, невзаємності кохання). Антерот карав тих, хто поспішно відхиляв пропонувану любов. Часто Ерота і Антерота зображали окремою парою, рідше – обабіч Афродіти, вони або боролися за володіння пальмовою гілкою, або мирилися та обіймалися. Окрім Антерота, цей союз подарував Ероту братів Деймоса (“жах”) і Фобоса (“страх”), а також сестру Гармонію.



*“Покарання Амура” / Pierre Mignard, Франція, 1694*

Супутниками Ерота були Поф (Потос) та Гімер (Гімерос), У Гомера Поф – пристрасть до близького об’єкта бажання, а Гімер – до далекого. Їх часто зображали разом. Вже в період пізнього еллінізму Ерота ототожнювали і з римським Купідомом (лат. *cupido* – “бажання”) – богом статевого бажання, і з Амуром (лат. *amor* – “кохання”) – богом туги за коханням.

Щодо образу Ерота, то його найчастіше зображали крилатим хлопчиком з луком і стрілами, якими він вражає серця закоханих. Звідси традиційні його атрибути: лук, стріли і сагайдак, що символізують непереможну силу любові. Ці-



каво, що своїми стрілами Ерот викликав почуття любові не лише між чоловіком і жінкою, але й між чоловіками, що підкреслює його безособову творчу силу. Еротичне почуття дорослого чоловіка до незрілого юнака оцінювали як суспільно корисне і прекрасне, оскільки воно гарантувало належне чоловіче виховання, взаємодопомогу та непереможність пішої грецької армії. Також стріли Ерота мали подвійну дію: золоті викликали в серці почуття любові, олов'яні – ненависть до коханого.

В елліністичний період Ерота переважно зображали верхи на спині лева, дельфіна чи орла, дикі тварини покійрно несли маленького бога на своїй спині, зачаровані його солодкою грою на лірі. Часто Ерот супроводжував свою матір Афродіту під час різноманітних візитів. Музи та харити – подруги його ігор. Крім того, Ерот як бог кохання й дружби користувався шанною в гімнасіях, де його статуї ставили поряд із зображеннями Гермеса й Геракла. Перед боєм спартанці і крітяни приносили йому жертву, а фіванці вважали своїм покровителем.

Афродіта і Ерос – боги, яких найчастіше пов'язують з коханням. Афродіта (грец. *aphros* – “піна”), у давніх римлян – Венера (лат. *venus, veneris* – “плотська любов”) – за міфологією богиня краси і кохання, родючості і пологів. Цим богам дарована неабияка сила та влада, адже підкоряються їм не лише смертні, але й майже весь могутній сонм олімпійських богів на чолі з Зевсом.

- *Афродіта* (грец. *Aphroditē*) – одне з 12 верховних божеств Олімпу, богиня вроди й кохання, мати Ероса, цариця німф і грацій. За Гесіодом, Афродіта народилася з морської піни, коли в море впали краплі крові оскопленого Зевсом Урана. Звідси етимологічний зв'язок імені богині з грецьким словом “*aphros*” – піна.
- *Венера* (лат. *Venus*; род. відм. *Veneris*) – первісно римська богиня садів. З поширенням переказу про Енея була ототожнена з його матір'ю Афродітою і стала не лише богинею вроди й кохання, а й покровителькою римлян.



*“Венера і Купідон” / Alessandro Allori, Італія, 1560*

У класичній олімпійській міфології Афродіта – богиня чуттєвого кохання, краси, любовних принад та чар. Її головні функції – відповідальність за шлюбні відносини та народження дітей. Вона спонукає до любовних зв’язків та шлюбів, хоча берегинею непорушного шлюбу вважалася Гера.

На ранніх етапах розвитку античної міфології Афродіта символізувала первісні творчо-продуктивні сили природи. Вона – втілення жіночості та природної краси, символ родючості, сексуального бажання, вічної весни та вічного оновлення життя. Культ Афродіти близький до культів східних богинь родючості – вавілонської Іштар, фінікійської Астарті та малоазійської Великої Матері Кібели. Як і Кібелу, так і інших богинь родючості, її супроводжують приборкані любовним бажанням дикі звірі – леви, вовки, ведмеді.

Гесіод розповідає популярний варіант походження Афродіти: вона народилася з морської піни, яка утворилася із крапель крові оскопленого Кроносом Урана. За іншою версією міфу Афродіта – улюблена дочка Зевса, дружина бога

вогню та ковальського ремесла кривоногого Гефеста, якому вона часто зраджує з богами та смертними чоловіками. У VIII пісні “Одіссеї” розповідається як справний коваль Гефест викував невидиму сітку, що заплутала Афродіту й Ареса під час їхнього любовного побачення, і виставив коханців на посміховисько всім олімпійцям.

Сином Афродіти від Гермеса вважався Гермафродіт. Коханцем Афродіти був також прекрасний юнак Адоніс. Любов до Адоніса викликала суперечку Афродіти з Персефоною, розв’язану Зевсом: частину року Адоніс повинен був знаходитися у підземному царстві з Персефоною, інший час на землі – з Афродітою.

Афродіта володіла космічними функціями проникливого всесвітнього кохання та магічним поясом – талісманом кохання. Магічний пояс, в якому приховувалась таємниця чарівності богині, був її постійним атрибутом. Жінки, які виходили заміж, офірували Афродіті виткані ними пояси. Вишитий світлими узорами, пояс знаходився на грудях богині.

Щоб приспати пильність Зевса, який ретельно стежив за греко-троянськими військовими подіями з небес і не дозволяв іншим олімпійцям втручатися в ці земні події, Гера скористалася чарівним поясом Афродіти, який діяв бездоганно. За допомогою любовних чар пояса Гера присипляє Зевса, і їхню любов Гомер оспівує як космічно-сакральний акт:

Кроносів син схопив у обійми дружину.  
Зразу ж під ними земля квітучі зростила мурави,  
Лотоси зрошені, крокус і купи густі гіацинта  
Ніжні й м’які, що свої підносили високо стебла.  
Там і лягли вони вдвох, і прекрасна обох огорнула  
Хмарка злотиста, і з неї блискуче спадали росинки.

В “Іліаді” богиня кохання сприяє Парісу викрасти Єлену Прекрасну. Богиня завжди допомагає закоханим і переслідує тих, хто зневажає кохання. У міфі про суд Паріса Афро-

діта перемагає Афіну та Геру. Паріс визнає її найкрасивішою жінкою і віддає їй золоте яблуко.



“Суд Паріса” / Francois-Xavier Fabre, Франція, 1808

- *Яблуко розбрату* – за давньогрецькою міфологією, богиня розбрату Ерида вирішила помститися богам за те, що вони не запросили її на бенкет. Ерида непомітно кинула золоте яблуко із написом “найпрекраснішій” між богинями Герою, Афродітою та Афіною. Вони почали сперечатись, кому має належати яблуко, бо кожна вважала себе найкрасивішою. Син троянського царя Паріс, якого запросили бути суддею, віддав яблуко Афродіті. За це вона допомогла йому викрасти дружину спартанського царя Єлену Прекрасну, що призвело до десятилітньої Троянської війни. У переносному значенні “яблуко розбрату (чвар)” – це причина ворожнечі, суперечок, незгоди між ким-небудь.

Сила богині кохання незборима. Афродіті підвладні не тільки люди й боги, але й усе земне. Думки Гомера співзвучні зі словами Евріпіда про Афродіту, що сіє любов на висотах ефіра і в безодні моря. Саффо благає богиню прилетіти



до неї з ефірних висот і завітати з Криту на свято.

У трагедії Евріпіда “Іфігенія в Авліді” хор благає Афродіту подарувати чисте кохання, позбавлене любовного божевілля, яке несе “золотоволосий бог” з різними стрілами у своєму сагайдаку – бажаними та отруйними:

Щасливий той, хто міру шануючи  
Серцем чистий неспрагло п'є  
Чар-напій Афродіти!  
Дошкульна хіть не жалить його,  
Не знімає бурі в душі.  
Двома стрілами золотоволосий Ерот  
Озброєний, дві вони в серце б'ють:  
Лише одна – несе щастя тривке,  
Друга – муку на ціле життя.  
Хай та друга од наших осель  
Якнайдалі, Кіпрідо, летить!  
Мірну дай знаду мені  
І бажання не надто палке.  
Хай послужу я тихій любові,  
Хай відкину – бурхливу!

У римлян, на відміну від греків, Венера первісно вважалася богинею садів, її ім'я означало “чарівність”, “краса” і пов'язувалось з латинським прикметником “venustus” – “красивий”, “витончений”, або зі словом “venia” – “ласка богів”. Венера – мати Енея, батька Юла, легендарного предка роду Юліїв, до якого належав Гай Юлій Цезар. Вперше вона була ідентифікована з давньогрецькою богинею Афродітою на горі Ерікс у Сицилії, культ якої встановив Еней.

Як богиня колосальної космічної енергії Венера увічнена на небесах. Планета Венера відігравала важливу роль в астрології, де вона “ласкаве нічне світило”, оспіване поетами різних часів і народів. Вічно юну, всеоухотворяючу і життєдайну богиню Венеру, що володіє космічними функціями могутнього кохання, оспівує Лукрецій у вступі до поеми “Про природу речей”.

Мати Енея і роду його благодатна Венеро,  
Втіхо людей і богів! Під сузір'ями неба пливкого  
Повниш повсюдно життям судноносні моря і врожайне  
Лоно землі, завдяки-бо тобі зародитися прагне  
Всяке створіння й, покинувши темряву, глянуть на сонце.  
Тихнуть, богине, вітри, розбігаються хмари небесні  
Ще до приходу твого. Найніжніші до ніг тобі квіти  
Стелить умілиця щедра – земля, посміхається море...

Взаємопроникнення міфу та реальності пояснювало для людей античної епохи певні явища, життєві процеси тощо. Для докласичного грека любов не була самодостатньою, він не оцінював її як окреме високоморальне і глибоко індивідуалізоване почуття. У свідомості людей побутувала хибна думка, що не людина через власну прихильність, певні суб'єктивні почуття та вподобання приходять до любові, а сама любов, кохання знаходять людину, викликає їх певна зовнішня дія богині Афродіти або її помічника Ероса.



*“Венера, Купідон і Сатурн” / Agnolo Bronzino, Італія, 1540-1545*

З часом ставлення до поняття любові змінилося, що було зумовлено розвитком самого історичного процесу. Вже в архаїчний період зароджується новий особливий погляд на

світ, відмінний від міфологічного світосприйняття. Зароджується антична філософія, яка дала початок раціоналістичному світобаченню.

Відправним моментом різних філософських спроб у теоретичному узагальненні любовної проблематики став твір Платона (427-347 до н. е.) “Бенкет, або бесіда про любов”. Теорія любові діалектично викладена у “Бенкеті”, мала великий вплив на всю європейську культуру, особливо на мораль, художню літературу та образотворче мистецтво. Сім промов, виголошених видатними афінськими мужами – Федром, Павсанієм, Еріксімахом, Арістофаном, Агафоном, Сократом та Алквіадам – на бенкеті і в будинку поета Агафона, присвячені сутності Еросу. Кожен з учасників платонівського діалогу викладає свої думки з приводу цього питання.

Промова Федра, людини непрактичної та бідної, що витає у світах поетичного вимислу, прославляє Ероса як наймогутніше божество, що дарує людям блаженство у житті та після смерті. Він вважає Ерота одним із найстаріших богів, бо спочатку виник Хаос, потім Гея, а з нею й Ерот. Внаслідок цього, подібно до першородних богів, які самі по собі є джерелом великих благ, він також несе в собі благо для людей – любов. Крім того, Федр наголошує на величезному моральному авторитеті та незрівнянній ні з чим життєвій силі бога кохання: той, хто любить, є божественнішим від того, кого люблять, бо він натхненний богом, а коханий вдячний своєю відданістю тому, хто його любить.

Федр переконаний, що той “дороговказ, якого потребують люди продовж цілого життя, – якщо вони тільки посправжньому хочуть гарно прожити свій вік, – не залежить ні від кровних зв’язків, ні від честі, ні від багатства. Дати його може тільки Ерос”.

Павсаній, людина з життєвим досвідом, що вирізняється інтересом до логіки, намагається переконати, що існує два Ерота, оскільки є дві Афродіти: *Уранія* (Афродіта Небесна)

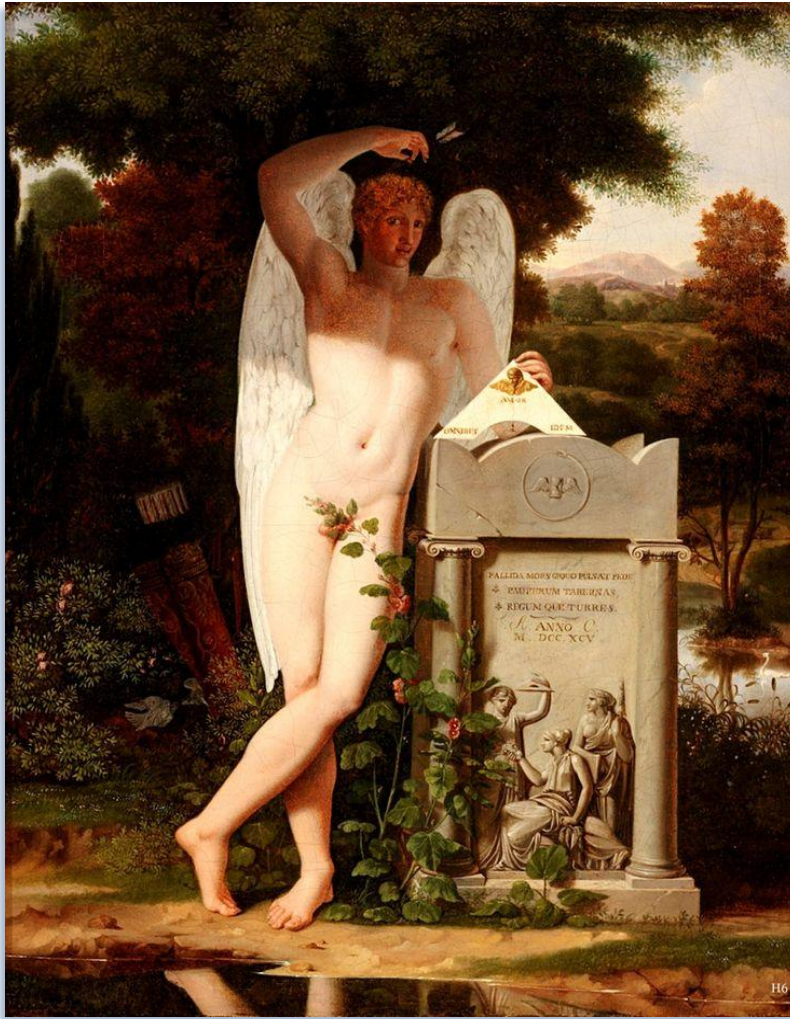
та Пандемос (Афродіта Земна). Відповідно Ерот Афродіти Небесної – це піднесене, високе, безкорисне почуття. Ерот Афродіти Земної – це пристрасть та насолода. Проте Ерос “небесний” – одухотворена, ідеальна любов (Уранія) завжди протиставляється Еросові “всенародному” (Пандемос), – вульгарно-чуттєвій, доступній і зрозумілій всім любові, не зв’язаній з небом і не такій давній як Уранія.

- *Уранія* (грец. Urania) – епітет Афродіти, як доньки Урана. Афродіта Уранія була уособленням фізичної сили природи і як богиня небесного начала мала також епітет Акрайя (Гірська). Під цим іменням її шанували на Кіпрі, в Кніді, Корінфі, Аргосі, на горі Фріку (в Сіцилії) та ін. Культ богині відзначався простотою. В Еліді була статуя роботи Фідія: богиня в образі жінки наступає однією ногою на черепаку (символ домовитості). Поряд з нею друга статуя, що належала Скопасові; вона зображувала богиню, яка сидить на цапові (цап був символом любовстрастя). У цій суперечливості відтворено властивості Афродіти Уранії як покровительки, з одного боку, чистого кохання й сімейного начала, з другого – хтивості й тілесних насолод (Афродіта Пандемос).

Еріксімах, син відомого лікаря, сам відомий лікар, природжений емпірик, що має справу з природою, висловлює думку, типову для грецьких дослідників природи. Він твердить, що любов живе не тільки в людській душі, в її прагненні до прекрасного, але і в тілах тварин, у рослинах, в усьому бутті. Ероси в живій природі та людських душах повинні перебувати у постійній взаємній гармонії, і це стосується медицини, гімнастики і музики. Благодійство двох Еросів проявляється в правильному чергуванні пір року, у кориснім для людини стані атмосфери. На думку Еріксімаха, жертвоприношення і ворожіння також вважаються актами любовно-гармонійного єднання людей та богів. Отже, Ерос всеохоплюючий і причетний до всього суцього.

Думка Еріксімаха про любов, розливу по світу рослин і тварин, характерна для усієї грецької натурфілософії, в якій мотив вселенської любові – любові людини до всього суцього, був дуже популярним.





*“Amor omnibus idem” · “Любов у всіх єдина” / Charles Meunier, Франція, 1795*

Інший учасник діалогу, Арістофан, трактує любов як початкове прагнення цілісності. Він обумовлює таке твердження початковою двостатевою природою людини. Після того як Зевс розділив цю істоту навпіл, одна частина набула рис чоловічої статі, інша – жіночої. Відтоді частини постійно шукають одна одну і прагнуть злиття, інколи не зважаючи на стать другої половини.

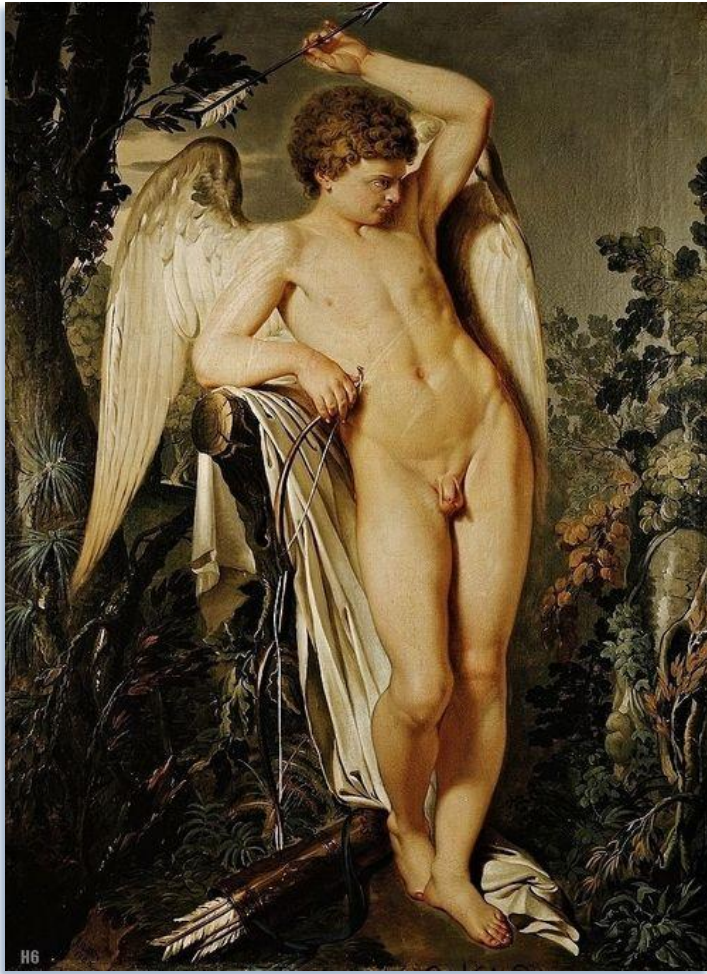
“... Отож, відтоді взаємна любов всаджена в природу людей. Зводячи їх разом у первісну природу, Ерос намагається зробити з двох одне і зцілити людську природу.

Кожен-бо з нас є половиною людини, розділеної на дві камбало-подібні частини – з однієї дві. Тому кожен вічно шукає своєї поло-

вини. Чоловіки, які є частиною тієї єдиної колись істоти, що називалась андрогіном, мають особливу пристрасть до жінок, більшість із них – перелюбники. А знову ж таки, жінки, що ведуть своє походження від роду андрогінів, кохаються з чоловіками – то страшні розпусниці. Жінки ж, які є половиною колишньої жінки, переважно байдужі до чоловіків, їх більше приваблюють жінки; від них і походять жонолюбниці.

... Хто б подумав, що то тільки заради любовної втіхи вони роблять все, що в їхніх силах, аби бути разом. Ясно, що душа кожного бажає чогось іншого. Хай вона не вміє цього висловити, але має передчуття любови і намагається ці непевні відчуття розгадати. Якби перед ними, коли вони лежать поруч, раптом з'явився Гефест зі своїм ковальським молотом і спитав: “Чого ви хочете один від одного, люди, щоб вам сталося?” І коли б вони збентежившись на таке запитання, не знали, що відповісти, він знову спитав би їх: “Може, хочете стати одним тілом, щоб ніколи не розлучатися, ні вдень, ні в ночі, і завжди бути разом? Якщо хочете цього, я можу поєднати вас в одному тілі, сплавивши як залізо, і тоді з двох станете одним і, поки живі, житимете одним спільним для обох життям, а коли помрете, то теж спільною смертю і в Аїді будете однією тінню, замість двох. Та добре подумайте, чи справді бажаєте собі цього, чи будете втішатись, якщо так вам станеться?” Таке почувши, знаємо напевно, що жоден не пропустив би такої нагоди і не виявив би іншого бажання, тільки подумав би, що почув саме те, чого так пристрасно прагнув віддавна – зійтись і сплавитися з найдорозжчою істотою в одне тіло.

Причиною цьому те, що первісна наша природа була такою і ми були цілі. Отож, любов'ю називаємо бажання цілоти і прагнення її досягнути. Я вже казав, і тепер говорю: колись ми були єдиною істотою, а тепер через нашу провину ми, ніби розселені богом, кожний окремо, як аркадці з лакедемонцями. Страшно, але якщо не будемо гідними в очах богів, нас ще раз поділять навпіл і тоді те, що з нас лишиться, буде подібним до опуклих зображень на могильних плитах, що їх розпилюють уздовж носа. Тому кожний муж, як лише вміє, хай наставляє всіх шанувати богів, щоб нас оминуло це лихо і, щоб ми досягнули те, до чого нас веде Ерос – наш провідник на цій дорозі. Хай ніхто своїми вчинками не суперечить Еросові. Хто чинить йому опір, той накликає на себе ворожість богів. Заприянившись і помирившись з цим богом, ми віднайдемо і зустрінемо кожен свою половину, яку любимо, що тепер вдається небагатьом.” [Платон. Бенкет: 193-194.]



“Амур” / Julien de Parme , Франція, 1762

Ерос Арістофана – це прагнення роз’єднаних людських половинок до первісної цілісності та внутрішньої єдності, що відійшли у минуле. І тут – туга за дуже давньою фізичною нерозділеністю плоті, замість божественно прекрасної цілісності з її піднесенням від тіла до духу, від земної краси до високої ідеї.

Драматург Агафон прославляє ніжного і прекрасного бога Ероса, його вічну молодість, ніжність, гнучкість тіла, досконалість, невизнання ним насильства, справедливості, розсудливості і мужності, мудрість як в музичних мистецтвах і ремеслах, так і в усіх справах богів. Наголошується, що від любові до прекрасного виникли різні блага для людей та богів.



Далі вустама Сократа, Платон переповідає друзям повчання прекрасної жриці Діотими. Тут подано цілу ієрархію еротичного сходження людської душі, яка під владою любовного ентузіазму неминуче має підійматися все до більш і більш високих і довершених щаблів буття. Починаючи з ординарної чуттєвої закоханості й естетичного захоплення красою коханого, людина послідовно переходить – якщо тільки вона перебуває на правильному шляху – до любові, що захоплюється прекрасним тілом. А далі – як вища ступінь – їй відкривається краса душі в її безтілесних образних виразах. Ще вище – на неї чекає краса “прекрасних наук” і знань. А на найвищому щаблі еротичного сходження вона пізнає любов до чистої ідеї краси самої по собі.

Визначення сократівського Ероса втілюється в особі красеня Алківіада, що з’являється у вінку з плюща та фіалок з веселими супутниками. Він висловлюється про Сократа як про живе втілення вічного прагнення до вищої духовної краси. Алківіад порівнює Сократа з силенами і сатиром Марсієм. Потворний на вигляд Сократ, подібний до силена, проте містить у собі невичерпний духовний скарб, притягуючи до себе людей, зачаровуючи їх не флейтою, а розмовами. Той, хто невідступно слідує за мудрецем, починає жити по-новому і соромиться своїх недобрих вчинків. У промові Алківіада мудрець стає втіленням того високого любовного мистецтва, яке він виклав як зізнання Діотими – образом бога під оболонкою силена.

Варто зауважити, що Платон, на відміну від міфологічних джерел, зображує Ероса не богом, а демоном, призначення якого – бути посередником між богами та людьми, провідником божественних настанов людям. Демонічна сутність платонівського Еросу визначається його походженням. Ерос – син Пороса, бога багатства, та Пенії, богині злиднів. Коли народилась Афродіта, розповідає Платон, боги зібрались на бенкет, і серед них був Порос, син Мудрості. Як тільки вони пообідали, а їжі в них було багато, – прийшла



просити милостиню Пенія і стала біля дверей. І тоді Порос, сп'янівши від нектару, – вина тоді ще не було, – вийшов у сад Зевса і, розморений, заснув. І тут Пенія, вирішивши у своїй бідності народити дитину від Пороса, прилягла біля нього і зачала Ероса. Ось чому Ерос – супутник і слуга Афродіти: адже він був зачатий на святі народження цієї богині, крім того за своєю природою він любить усе красиве.



*“Виховання Амура” / Nicolas Bertin, Франція, XVIII ст.*

Отже, Ерос поєднує в собі крайності обох батьків. Як син Пенії він бідний, брудний, жалюгідний. Веде злиденний спосіб життя. Як син Пороса він кмітливий, сміливий, інтриган, володіє чарами та магією, причетний до прекрасного.

Міф Платона про Ероса у “Бенкеті” діалектичний. У ньому багатство поєднується із бідністю, мудрість із невіглаством, грубість із витонченістю, смертність із безсмертністю, бо любов завжди прагнення до вічності – до безсмертя. До того ж, Ерос Платона має два щаблі – нижчий і вищий. Він завжди починається з нижчого, сексуального потягу і завершується найвищою духовністю. Нижчий щабель Еросу – це фізичне прагнення, транс, перший і природний вихід із себе, вихід за межі всякого аутоеротизму, початок всякого самоствердження, всякого пошуку повноти і безмежної нескінченності. Адже як у тварин, так як і в людей, смертна природа прагне стати по можливості безсмертною і вічною. А досягти цього вона може тільки одним шляхом – народженням, залишаючи кожен раз нове замість старого.

Безкрайність у зміні поколінь, повнота в андрогінному зв'язку, самовідданість у батьківській та подружній любові – це цінності першого ступеня, відкриті Платоном. Філософ вважає, що тілесна і чуттєва любов не є справжнім Еросом, тільки його відображенням, або тим, що відпало від божественного Еросу. Проте тільки з чуттєвої любові можна піднятися до істинного Еросу, осягнути його. Тому Платон не зупиняється на чуттєвому Еросі. Філософ переходить до ідеї еротичного піднесення, до сублимації, пов'язуючи любов з поступовим рухом знання, намічаючи декілька сходинок такого піднесення. І якщо перша сходинка еротичного піднесення – це народження дітей, друга відноситься до практичного виникнення речей, пов'язаних з поетично-художньою або технічною творчістю, то третя сходинка еротичного піднесення веде до найвищої духовної цінності – любові до Бога.

Отже, любов у Платона – це Ерос пізнання, який піднімається вгору з однієї сходинки на іншу, тому діалектика любові у Платона є діалектикою знання. Сублимація – це обов'язкове піднесення від нижчого до вищого. Ерос Платона сублимує до нових вершин буття, відкриваючи нові ка-

тегорії життя. Ерос як лібідо, як статевий потяг – це продовження роду, поява поколінь. Ерос як творчість – це поезія, мистецтво, політика, державна творчість.



*“Викрадення Психеї” / Adolphe William Bouguereau,  
Франція, 1844*

Врешті-решт антична міфологія і література пов’язує два вихідних поняття свого світогляду – божественний Ерос і земну Психею (грец. *psyche* – “душа”), уособлення людської душі. На основі різних варіантів грецьких міфів драматич-



ну історію про мандри людської душі, що прагне поєднатися з коханням викладено у творі талановитого римського філософа і письменника *Апулея Луція* (бл. 125-180 н.е.) “Метаморфози, або золотий осел”.



“Амур і Психея” / Jacques-Louis David, Франція, 1817

Психея була така вродлива, що викликала заздрощі самої Афродіти, яка наказала Еросові розпалити в Психеї хтивість до найогиднішого чоловіка. Проте Ерос сам запалав до неї чистим і шляхетним коханням. Він щочоночі відвідував дівчину, але застеріг її, щоб вона не пробувала довідатись, хто він такий і не намагалась побачити його при світлі.

Сестри, яким Психея розповіла про це, глузували з неї, кажучи, що її коханець, мабуть, огидний дракон. Не в силі побороти цікавість, Психея однієї ночі запалила світильник, щоб подивитися на коханого. Крапля гарячої оливи розбудила Амура, і він, розгнівавшись на неслухняну Психею, зник назавжди.



Психея почала розшукувати його по всіх святинях і нарешті прийшла до храму Афродіти. Богиня примусила її виконувати найважчу роботу. Нарешті працьовитістю, лагідністю і вродою Психея здобула прихильність майбутньої свекрухи. Зевс подарував дівчині безсмертя й забрав на Олімп, де вона вийшла заміж за Амура-Ероса. Пройшов час, і народилася у них донька, яку люди називають Насолодою.



*“Весілля Психеї” / Felice Petrucci, Італія, 1808*

Апулей розраховував на алегоричне тлумачення цієї новели і розумів біди та радість Психеї як падіння та відродження людської душі. Серйозне та смішне в новелі контрастно поєднане. Ненав'язливо, легко та жартівливо повчає свого читача римський автор, який жив у II ст. н. е. Людство оцінило його і поетична казка про Амура та Психею полонила поетів, художників, скульпторів, які створили чимало чудових творів на цей античний сюжет.

У 500 р. римський теолог *Фабій Фульгецій* (468-533) у своїй праці "Міфологія" подав алегоричне тлумачення з християнської точки зору сюжету про кохання Психеї та Ероса. Відтоді майже тисячоліття цей текст належав до сакральних сюжетів християнської культури. Але в добу Відродження, коли були віднайдені оригінальні рукописи Апулеєвого тексту, сюжет знову набув казкового, а то й жартівливого звучання. Спроби серйозно прочитати текст зробили вже романтики.

2.2. АНТИЧНІ КОНЦЕПТИ ІНТИМНОСТІ:  
“ФІЛІЯ”, “ЕРОС”, “АГАПЕ”, “СТОРГЕ”



*“Полювання Купідона”/ Edward Burne-Jones, England, 1885*

В історії філософської думки, починаючи від античності, склалося чотири основні тлумачення феномена любові: “philia” (філія), “eros” (ерос), “agape” (агапе) та “storge” (сторге), які, хоча є проявами різних вимірів людського буття, в подальших дослідженнях розумілися переважно як синоніми або досліджувалися окремо, чи навіть замінювалися одним поняттям. У загальному та спрощеному розумінні ці поняття, відповідно, виражають такі прояви любові: “філія”



виражає взаємну симпатію між людьми, “ерос” породжує статеву пристрасть, “агапе” поєднує тілесний світ із духовним, а “сторге” позначає сімейну, споріднену любов.

Відомо, що грецькі філософи визначали такі основні типи любовних стосунків: “філія еротіке” (дружба між закоханими), “агапе” (безкорисне почуття), “потос” (любовна млість, томління), “харис” (любов, заснована на благородстві та повазі), “манія” (неприборкана пристрасть), “ерос” (статеве бажання).



*“Паріс і Енона” / Adrien Thevenot, Франція, 1922*

Загальновідомо, що “філія” – давньогрецьке слово, що часто перекладається як “дружба” або “любов”, але не має абсолютно точної відповідності в інших мовах. Воно позначає не лише “дружбу”, але і “дружність”, “тяжіння”, “потяг”,



“любов”. Іменник “філія” має своє дієслово “φιλῶ” – “дружу”, “люблю”.

В античній літературі та філософії лексемами “філічного словника” в епосах та ліриці архаїчного періоду позначені різні прояви любові. Саме цим концептом позначаються не лише дружні відносини між людьми (соціально рівних між собою особистостей), але й сексуальні, між олімпійськими богами та людьми, а також прив’язаність до речей.

Як зазначають мовознавці, слово “філія” за своїм походженням – займенник “свій”, а в поєднанні з різними іменниками воно змінює своє значення. Так, наприклад, дружнелюбність стосовно матері – “філоматор”, стосовно батька – “філопатор”, до друга – “філофілія”, до співгромадян – “філополітес” і так далі. Як іменник воно вперше з’являється у Геродота, але не в розумінні особистих стосунків, а в значенні мирного договору, союзу між державами.

За переказами, першим мислителем, який увів термін “φιλία” для позначення згоди (як між елементами, складовими всього, що у світі, так і міжособистісних відносинах) у всіх можливих значеннях цього слова, був давньогрецький філософ *Піфагор* (бл. 580-500 до н. е.). Так, згідно з вченням Піфагора, “філія” об’єднує безсмертних богів і простих людей (через благочестя і служіння людей богам), а в людині “філія” пов’язує його дві частини – тіло і душу, в душі ж – розумну її частину з нерозумною (до цього покликана філософія – дослівно “любов до мудрості”). В основі зв’язку “філії” в суспільстві лежать закони; народи з’єднуються, дізнаючись про один одного; в сім’ї чоловік пов’язаний з дружиною і всі домочадців один з одним; в організмі всі його частини з’єднує здоров’я. Іншими словами, “філія” для Піфагора – це універсальний принцип єднання у всьому: не тільки домочадців, друзів, співгромадян, а й богів і людей, людей і всіх живих істот і, ширше, всіх частин світобудови. Це – принцип, що забезпечує гармонію Космосу.

Дружбі у піфагорівському розумінні знаходять аналогію з “жень” (людяністю) у давньокитайського мислителя *Конфуція* (551-479 до н.е.) як тією властивістю людської натури, завдяки якій людина виявляється пов’язаною з усім – з людьми, з тваринами, з природою – це універсальна сполучна сила в Космосі. Піфагорові приписують вислів: “Дружба – це рівність”. Однак цей вислів є правдивим тільки стосовно собі подібних – дружби людини з людиною, адже вищою формою дружби він уважав “спільність божественних благ, єдність розуму і божественної душі”, а дружби з богами навчав досягати через благочестя і вміле їм служіння: “Воздай безсмертним Богам благоговійне поклоніння” (Золоті Вірші). Тому вся старанність піфагорійців у дружбі – і на словах, і на ділі – була спрямована на певний зв’язок із божеством, єднання з ним, і на єднання з розумом і божественною душею. Та й дружбу “з батьком і загальною зі старшими”, а також “з благодійниками” Піфагор, гадаючи їх особливо цінними різновидами дружби, фактично підносив над міжлюдськими взаєминами, наділяючи якимось ореолом божественності: “Нічого нема поважнішого за звання батька”, – говорив він, адже батьків слід поважати, які б вони не були, а друзів потрібно вибирати.

А втім, вислів Піфагора про дружбу як рівність знаходить і інші пояснення: за словами історика *Тімея з Тавроменія* (бл. 356-260 до н.е.), Піфагор перший сказав, що дружба – рівність та що у друзів усе спільне, тому учні його вносили свої статки в одну загальну касу; а за свідченням філософа *Діогена Лаертського* (III ст.), чеснота – це гармонія, як і здоров’я, всіляке благо та бог, тому весь Всесвіт створено за законами гармонії. Дружба – це гармонійна рівність. Але відомо й те, що вступникам до піфагорійської школи пропонували об’єднуватися по двоє – за душевною спорідненістю. Молодший повинен був шукати у старшому ті чесноти, яких сам він прагне, і обидва товариші спонукали один одного до кращого життя – дружба ставала стимулом усіх чеснот, пое-

зією життя, шляхом до ідеалу.

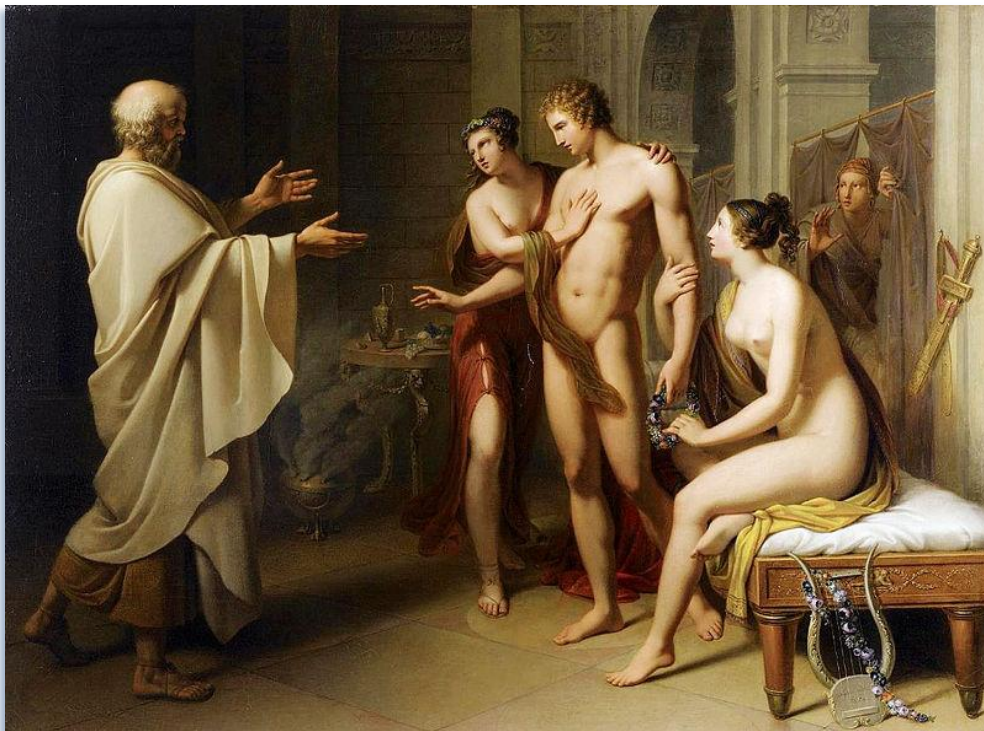
Древньогрецький філософ *Емпедокл* (бл. 490-430 до н.е.) узагальнив ідею єднання Піфагора – він ставив “філію-дружбу” в один ряд із любов’ю і прихильністю як причину зустрічного руху чотирьох елементів світобудови – землі, повітря, вогню та води, з’єднання і роз’єднання яких породжує всі перетворення у світі. Діяльна рушійна сила виступає у вигляді двох протилежних сил. Силу, яка спричиняє з’єднання, він називає Любов’ю або Дружбою, Приязністю, Гармонією, Веселощами, Милістю навіть Афродитою – на ім’я богині кохання, що з’єднує чоловіка і жінку. Силу, яка спричиняє роз’єднання, він називає Ненавистю, Ворожнечою, Аресом (богом війни).

Коли переважає Любов, усе виявляється “з’єднаним”, але таке переважання не вічне, з периферії Космосу починає свій наступ Хаос, що несе Ворожнечу і призводить до повного роз’єднання усіх “стихій”. Потім знову перемагає Любов. Отож, устрій світу залежить від того, котра із сил в даний час має перевагу. Її історія світу з цієї точки зору має циклічний характер: коли Любов цілком перемішає всі стихії, Ворожнеча поступово знов розділяє їх; коли Ворожнеча їх розділить, Любов поступово знов їх об’єднує і веде до гармонійного стану. Таким чином кожна складна субстанція минула, тільки стихії, та ще Любов і Ворожнеча, вічні.

На моральні аспекти дружби звертає увагу філософ *Демокрит* (бл. 460-370 до н.е.), стверджуючи, що “той не гідний жити, у кого немає хорошого друга”. Він особливо виділяє дійсну і розумну дружбу, як єдину гідну пошани. Розумність як розумова і моральна якість, висувається філософом на перше місце, адже дружба однієї розумної людини дорожча за дружбу всіх нерозумних, при цьому Демокрит стверджував, що дійсну дружбу створює лише “однодумність”.

Найважче в дружбі – це вміти відрізнити дійсних друзів від уявних, для чого потрібна мудрість. Разом з прослав-

лянням корисності і необхідності дружби Демокріт говорив також і про її нестійкість, попереджаючи про можливу підступність і невірність друзів. Але, не дивлячись на хиткість і крайню нестабільність дружніх взаємин, Демокріт все ж таки вважав, що дружба – один з найяскравіших і найважливіших видів зв'язку між людьми.



*“Сократ ганьбить Алківіада” / Anton Petter, Австрія, II пол. XIX ст.*

Ідеал дружби у філософському вченні Сократа (бл. 469-399 до н. е.) та Платона (427-347 до н. е.) здебільшого індивідуалізований та експресивний. Так, зокрема, Сократ вважав, що без дружби ніяке спілкування з людьми не має цінності. На думку Платона, друзі значно ближчі один одному, ніж мати й батько, і дружба між ними міцніша, бо поєднуючі їх справи, турботи й інтереси прекрасніші. Платон обговорював питання про відмінність дружби між юнаками-однолітками і дружби між старшим і молодшим, де головна роль відводиться обміну духовними цінностями. Він



намагається вирішити проблему: що може бути основою глибоких і міцних стосунків людей, коли традиційна дружба вже померла, а “політична дружба” є корислива і розважлива? Якщо в “Бенкеті” та “Федрі” Платон підкреслював здебільшого єдність і взаємопроникання дружби й любові як духовної та почуттєвої основ, то в “Законах” він їх намагається розмежувати.



“Сцена з бенкету” / Зображення на старогрецькій чаші  
VI ст. до н. е.

Ці філософи переосмислюють феномен дійсної дружби і зводять індивідуальні, глибоко суб’єктивні відчуття та міжособистісні відносини в ранг найвищих і найцінніших. За твердженням Сократа, дружба будується на особистісних

стосунках, забарвлених всім спектром людських емоцій. Немає нічого більш істинного за людські відчуття, тому дружба у Сократа індивідуалізована. За Платоном дружні стосунки лежать в основі будь-якого спілкування між людьми. Так, любов і дружба вважаються не стільки різними відносинами, швидше за різними почуттями – духовне і плотське начало.

Однак у гомерівській Греції дружба існує вже й як військово-товариство, прикладом якого є Ахілл і Патрокл, що б'ються пліч-о-пліч, ділять їжу та житло. В ідеалі дружба — це взаємна любов, щирість і психологічна сумісність людей.



*“Ахілл перев’язує руку Патроклу” /  
Зображення на старогрецькій чаші VI ст. до н. е.*

Антична думка пов'язувала філію з еросом. Словом “ерос” давні греки позначали почуття, яке повністю поглинає всі інші. Ерос для давніх греків – це перш за все, любов-пристрасть, яка межує з безумством. Сюди відноситься “любвне бажання”, “неприборкана пристрасть”, “статева любов” тощо. Титан античної філософської думки *Арістотель* (384-322 до н. е.) зазначав, що не може бути еросу без дружньої симпатії – філії.

Те, що ерос стихійний та некерований – є взагалі традицією для розуміння сутності любові в Стародавній Греції. І хоча Арістотель не говорить про випадковість еросу в міфологічному контексті, все ж він не може заперечувати і стверджувати, що людина здатна керувати любов'ю. Любов – дійсно не “від світу цього”, вона над нами. І не дивно, що унікальність природи Еросу полягала в тому, що під владою його було все, і боги Олімпу, і смертні люди. Тому й таку всемогутність, всеохопність Еросу Платон у “Бенкеті” пояснює легендою про народження його від Поросу (бог багатства, достатку) та Пенії (богиня бідності, злиднів), а звідси його маргінальну, амбівалентну природу.

Ерос певним чином протистоїть філії як якості любові. Ерос являє собою трансперсональний полюс, тоді як філія характеризує особистісний полюс. Бажання людини реалізувати себе за допомогою союзу з іншим, лежить в основі як еросу, так і філії. Адже, греки словом “філія” позначали зв'язок індивідів, який обумовлений соціальним або особистим вибором. Це внутрішня схильність, потяг, який зростає з інтимної близькості та зверненням до конкретної особистості. Ця любов зачіпає відносини близьких один до одного людей; вона зазвичай задовольняється присутністю коханої людини та розвитком природних почуттів. Ці почуття, які з'являються без особливих зусиль в процесі особистого спілкування, їх цінність в тому, що вони необхідні людині як цілісній особистості, а не як узятій в окремих її особливостях. “Любов-дружба” – це потяг до самого пред-



мету любові, який виростає із спільного життя, взаємної єдності поглядів на різні речі та явища. Головний душевний стан в цьому випадку – “духовний спокій”, внутрішня близькість, взаєморозуміння, що однак, не означає холодного розрахунку чи сліпої імпульсивної пристрасті. Таким чином, “філія” означає духовну, відкриту любов, яка заснована на внутрішній симпатії, і яка виражає поєднання подібних (тоді як ерос – це поєднання і боротьба протилежних) принципів.



*“Геркулес: між задоволеннями і чеснотами” / David Ligare, США, 2013*



Імовірно, що першочергово поняття “ерос” означало “бажання”. У Гомера в “Іліаді” “eros” означає не тільки бажання жінки, а й бажання їжі або пиття. Від цього іменника були зроблені прикметники: erannos, erateinos, eratos, eroeis, які означали “привабливий”, “красивий” по відношенню до людей, предметів і дій. Широко використовувалось також дієслово “eran”, що означало “бажати”, “бути закоханим”. Звідси походить дієслово “erasthenai” – “закохатися”, “знайти бажання”. Всі ці слова мали відношення до сексуальної сфери. Пізніше, у більш вузькому значенні, як характеристика міжособистісних стосунків ним визначалась пристрасна любов, що носить імпульсивний, більшою мірою сексуальний характер.

Поняття “agape”, як зазначають знавці античності, здебільшого стосується міжособистісних взаємин, які наповнені ніжністю та ласкою незалежно від предмету любові – чоловік, діти, або друзі. Лексеми “агапічного словника” пройшли червоною ниткою через давньогрецьку літературу, маючи за собою загалом конотації такі як “бути задоволеним”, “цінувати”, “потяг”, “прихильність”. Проте є застосування цих слів до життєвих потреб, наприклад їжі. У Гомера “агапе” означає переважно розумну любов, любов, яка виникає на основі оцінки будь-якої особливої риси люблячої людини, тобто її рис характеру тощо. Її людина може розумно обґрунтувати, адже вона заснована на переконанні, а не на стихійних почуттях, звичках, це не любов “з першого погляду”. Цей аспект любові історично пов’язаний з адекватною оцінкою іншої особистості (оцінити правильно, не переоцінюючи), що лежить в основі взаємоповаги.

Словом “storge” стародавні греки, зазвичай називали сімейну, споріднену любов, прихильність. Це ніжна, впевнена, надійна любов, яка існує між батьками та дітьми, чоловіком та жінкою, громадянами та Вітчизною. Саме в такій любові людина по-справжньому віднаходить спокій та довіру, почуття впевненості. Цей термін виражає почуття не

окремої особистості, а почуття родової спільності, без якого греки не могли уявити свого існування і традиції. Якщо філія передбачає в якості свого початкового етапу індивідуальний вибір предмета любові, то сторге виникає (або не виникає) у контексті де вже мають місце комунікативні відносини, що склалися в силу об'єктивної необхідності поза вільного і свідомого вибору.



*“Аполон, Гіацинт і Кіпарис” / Олександр Іванов, Росія, 1834*

Традиційною античною моделлю “сторге” слугували відносини батьківської або – відповідно – дитячої любові, – саме в тому плані, що батьків, як і дітей, не вибирають. У ситуації “сторге” спочатку знаходиться система спілкування, і лише потім всередині неї конституюється те чи інше ставлення до партнера: він як би есплікується з комунікативного контексту, усвідомлюється як особистість, яка гідна любові (як дитині, інстинктивно прив’язаній до матері, потрібен час, щоб усвідомити, що (як) він її любить). Сторге не

передбачає ні подібності, ні відповідності, аж до того, що може бути адресована і не людині навіть, але домашній тварині, наприклад. Якщо ж така схожість є, то сторге між батьками і дітьми може перерости в дружбу (любов як філія). Однак, і філія та ерос, щоб стати основою багаторічного спілкування або сімейного щастя, повинні перерости в “м’яке тепло” сторге. На відміну від вимогливої філії, вимогливого еросу і до чого зобов’язує агапе, любов сторге дозволяє людині бути такою, якою вона є наодинці з самим собою, окреслюючи тим самим ареал суто приватного людського існування.

Найбільш фундаментально й розгорнуто у давньогрецькій філософії різновиди “філії” розглядає Арістотель у трактаті *“Нікомахова етика”*, якій присвячені книги VIII і IX. В залежності від контексту сучасні дослідники даної праці слово “філія” перекладають як “дружба”, “дружність”, “дружні зв’язки”, “любов”.

Арістотель розглядає дружбу як специфічно людський факт, пояснення і мету якого слід шукати без звернення до законів природи або до трансцендентного блага, що виходить за рамки емпіричного існування. Інакше кажучи, мислитель піддає дружбу не тільки філософсько-етичному, але і психологічному аналізу.

“... Про дружбу сперечаються немало. Одні вважають її якоюсь схожістю і схожих людей – друзями, і звідси приказки: “Подібне до подібного...” і “Ворон до ворона...” і тому подібні. Інші ж стверджують протилежне: “Усі гончарі – суперники один одному”. Для цього ж самого підшукують пояснення вище і природно-науковіше, так Еврипід говорить: “Прагне дощу висохла земля, а повне дощу небо величне, прагне впасти на землю”; і Геракліт: “Протилежне сходиться”, “З відмінностей найпрекрасніша гармонія” і “Все з розбрату народжується”; але цим думкам протистоять інші, серед них і Емпедоклова, а саме: “Подібне прагне до подібного”.

Таким чином, ми облишимо ті спірні питання, що належать до природознавства (адже це не властиво справжньому дослідженню), а все те, що стосується людини і зачіпає вдачі та пристрасті, це ми уважно дослідимо, наприклад: чи в усіх буває дружба, а чи ніцим

неможливо бути друзями, а також чи один існує вид дружби, чи більше. Ті, хто думають, що один вид, оскільки дружба дозволяє більше й менше, повірили в це без достатніх на те доказів, бо більше й менше має і різне на вигляд також.”

Розглядаючи дружбу, Арістотель акцентував свою увагу на тому, що справжня дружба – це дружба добродішних людей, які здатні любити один одного завдяки своїм моральним якостям. А тому він і відрізняв три види дружби:

- утилітарну, засновану на міркуваннях взаємної вигоди;
- гедоністичну, засновану на емоційній прихильності до людини, спілкування з якою приносить задоволення;
- досконалу, коли друга люблять безкорисливо, заради нього самого.

Дружба заснована на міркуваннях користі або задоволення, не може бути ні справжньою, ні міцною, адже, як вказує Арістотель той, до кого її відчують, дістає якесь благо або задоволення. А тому така дружба досить легко розривається, коли не знаходять одне в одному ні задоволення, ні користі. А досконала дружба безкорислива, тому що задоволення чи користь не мають у такій дружбі вирішального значення, адже ставлення до дружби не відрізняється від ставлення до людини і до самого себе. Утилітарна дружба сьогодні більш відома під назвою товаришування, а гедоністичну дружбу в етиці частіше називають приятелюванням.

“... Є три підстави для дружньої приязні, але про дружнє почуття до неживих предметів не говорять як про “дружбу”, тому що тут неможливе ні дружнє почуття у відповідь, ні бажання іншому блага (напевно, смішно бажати блага виніві, але якщо й так, то це бажання йому збереження, щоб мати його самому); тим часом кажуть: другові треба бажати властивих благ задля нього самого. Тих, що бажують властивих благ саме таким чином називають доброзичливими, якщо те ж саме бажання не виникає і в іншій стороні, тому що при взаємній доброзичливості виникає дружба. Можливо, потрібно уточнити: “при неприхованій доброзичливості”? Багато ж бо бувають доброзичливими до тих, кого не бачили, вважаючи їх добрими людьми або корисними; і те ж саме може почувати один із таких людей до даної людини. Тоді ці люди виявляються доброзич-



чливими один до одного, але як назвати їх друзями, якщо для них таємниця, як ставляться до них самих? Отже щоб бути друзями, треба мати доброзичливість один до одного і бажати один одному благ властивих, причому так, щоб це не залишалося в таємниці, і по якійсь одній із названих вище підстав.

Ці підстави для виникнення дружби відмінні один від одного по виду, а значить, розрізняються і дружні почуття і вияви дружби.

Існують, таким чином, три види дружби – по числу предметів дружньої приязні; у кожному випадку є дружнє почуття у відповідь, не таємне; а люди, які відчувають один до одного дружбу, бажать один одному благ властивих остільки, оскільки відчувають дружбу. Тому ті, що відчувають один до одного дружбу за корисність, відчувають її не до самих по собі друзів, а остільки, оскільки отримують один від одного певне благо. Так і ті, що відчувають дружбу через задоволення; наприклад, вони захоплюються дотепними не як такими, а тому, що вони приносять їм задоволення.

Отже, хто відчуває дружбу за корисність, той любить за блага для них самих, і хто за задоволення – за задоволення для них самих, але не за те, чим є людина, до якої відчувають дружбу, а за те, що вона корисна або приносить задоволення. Таким чином, це вияви дружби тільки привідним чином, бо не тим, що він саме такий, який є, викликає дружбу до себе той, до кого він її відчуває, але в одному випадку тим, що він приносить яке-небудь благо, а в іншому – через задоволення.

Звичайно, така дружба легко розривається, оскільки сторони не постійні в приязні один до одного. Дійсно, коли вони більше не знаходять один в одному ні задоволення, ні користі, вони перестають і відчувати дружбу. Тим часом корисність не є постійною, але щоразу полягає в іншому. Таким чином, із знищенням підстави для дружби розривається і сама дружба як така, що існує з огляду на задоволення і користь.

Вважається, що така дружба буває в основному між літніми (люди такого віку домагаються, звичайно, не задоволень, а допомоги); а серед людей у розквіті літ і серед молоді – у тих, хто домагається вигоди. Такі друзі, до речі сказати, зовсім не обов'язково ведуть життя спільно, адже іноді вони навіть приносять один одному незадоволення; і, зрозуміло, вони не потребують відповідного спілкування, крім тих випадків, коли надають підтримку: ці ж бо друзі приносять задоволення настільки, скільки мають надій на отримання блага один від одного. До цієї дружби прираховують і гостинність.



*“Грецька молодь забавляється півнячими боями” /  
Жан-Леон Жером, Франція, 1846*

А поміж молодих дружба, як прийнято вважати, існує задля задоволення, бо молоді живуть по пристрасті, і найбільше домагаються задоволень для себе і в дану мить. Із зміною віку і задоволення стають іншими. Ось чому молоді і стають швидко друзями, і швидко перестають ними бути: адже дружба змінюється разом з тим, що приносить задоволення, а в такого задоволення зміна настає швидко. Та й влюбливі молоді, адже любовна дружба головним чином підвладна пристрасті і рухома задоволенням. Недаремно молоді легко починають відчувати дружбу і швидко перестають, змінюючись часто впродовж одного дня. Але вони бажають провести дні разом і жити спільно, бо так вони отримують те, що для них і відповідає дружбі.

Довершена ж дружба буває поміж людей чеснотливих і по доброчесності один одному подібних: адже вони однаково бажають один одному властивого блага остільки, оскільки чеснотливі, а чеснотливі вони самі по собі. А ті, що бажають друзям блага задля них самих, друзі найбільше. Дійсно, вони ставляться так один до одного завдяки їм самим а не внаслідок привхідних обставин, тому й дружба їх залишається постійною, доки вони чеснотливі, доброчесність же – це щось постійне. І кожний з друзів чеснотливий як без-

відносно, так і по відношенню до свого друга: адже чеснотливі є і безвідносно чеснотливими, і помічниками один для одного. Подібним же чином вони приносять задоволення, бо чеснотливі приносять його і безвідносно, і один одному: адже кожному в задоволення вчинки, внутрішньо йому властиві і їм подібні, а в чеснотливих і вчинки однакові або схожі. Цілком зрозуміло, що така дружба постійна, адже в ній поєднано все, що має бути у друзів. Дійсно, всяка дружба існує чи то задля блага, чи то задля задоволення, чи то в безвідносному значенні, чи то по відношенню до того, хто відчуває дружбу, тобто завдяки певній схожості.

А в довершеній дружбі є все, про що було сказано, завдяки самим по собі друзям: адже в ній подібне один одному і все інше – благо і задоволення в безвідносному значенні, – а це головним чином і є предметом дружньої приязні; так що “відчувати дружбу” і “дружба” властиві, передусім, таким людям, і дружба у них найкраща.

Здається, що така дружба трапляється рідко, тому що й людей таких мало. А крім того, потрібні ще час і близьке знайомство, бо, як гласить прислів'я, не можна узнати один одного, перш ніж з'їси разом той “знаменитий пуд солі”; і тому людям не визнати один одного і не бути друзями, перш ніж кожний з'явиться перед іншим як гідний дружби і довір'я. А ті, що у взаєминах своїх раптом починають поводитися дружньо, бажають бути друзями, але не є ними, хіба що вони взаємно гідні дружньої приязні і знають про це; і дійсно, бажання дружби виникає швидко, дружба ж – ні.

Отже, ця дружба довершена як з точки зору тривалості, так і з інших точок зору, і в усьому кожний отримує від іншого щось то-тожне або схоже, як те й має бути поміж друзів. Дружба задля задоволення має схожість з цією дружбою, адже і чеснотливі приносять один одному задоволення. Так само і з дружбою задля користі, бо чеснотливі також корисні один одному. І навіть поміж таких друзів задля користі або задоволення дружня приязнь особливо постійна, коли вони отримують один від одного однакове, наприклад задоволення, і не просто задоволення, а ще й від того ж самого, як, наприклад, буває у дотепних, а не як у закоханого і коханого. Дійсно, ці останні отримують задоволення не від одного і того ж, але один, бачачи другого, а другий від залицянь закоханого. Коли ж підходить до кінця пора юності, іноді до кінця підходить і така дружба: адже перший не отримує задоволення від споглядання другого, а другий не отримує залицянь від першого. Багато, однак, постійних у дружбі, якщо завдяки близькому знайомству, як люди схожих

вдач, вони полюбили вдачі один одного.

Ті, хто в любовних справах обмінюється не задоволенням, а користю, і гірші друзі, і менш постійні. А ті, хто друзями бувають задля користі, розривають дружбу одночасно, хоч і не виявляють дружби в дії, але за своїм складом такі, що здатні виявляти себе дружньо, бо відстані розривають не взагалі дружбу, а її діяльний вияв. Але якщо відсутність друга тривала, то вона, здається, примушує забути навіть дружбу; тому і говориться: “Багато ж бо дружб розірвала нестача розмови”.



*“Розмова” / Фрагмент старогрецької кераміки, 520 до н. е.*

Мабуть, ні старі, ні скучні люди не годяться для дружби: мало ж бо від них задоволення, а ніхто не здатний провести дні з тим, хто приносить смуток замість задоволення; дійсно, природа, очевидно, особливо уникає того, що приносить смуток, а прагне до того, що приносить задоволення.

Ті, що хвалять один одного, але не живуть спільно, схожі більше на доброзичливих, ніж на друзів. Адже ніщо так не властиве друзям, як вести життя спільно (підтримки ж бо прагнуть і потерпаючі від нужди, а провести свої дні разом з кимсь прагнуть навіть бла-



женні, бо їм найменше личить бути самотніми). Але провести час один з одним неможливо, якщо не приносити один одному задоволення і не отримувати насолоду від однакових речей; саме це й властиве, здається, товариській дружбі.

Отже, як вже було сказано багато разів, дружба – це передусім дружба чеснотливих, тому що предметом дружньої приязні і вибору вважається безвідносне благо або задоволення, а для кожного – благо і задоволення для нього самого; для чеснотливого ж чеснотливий вважається таким через усі ці ознаки.”

Дружба, за Арістотелем, найбільша соціальна і особистісна цінність, “найнеобхідніше для життя”. Античний філософ підходить до визначення дружби одночасно з декількох сторін.

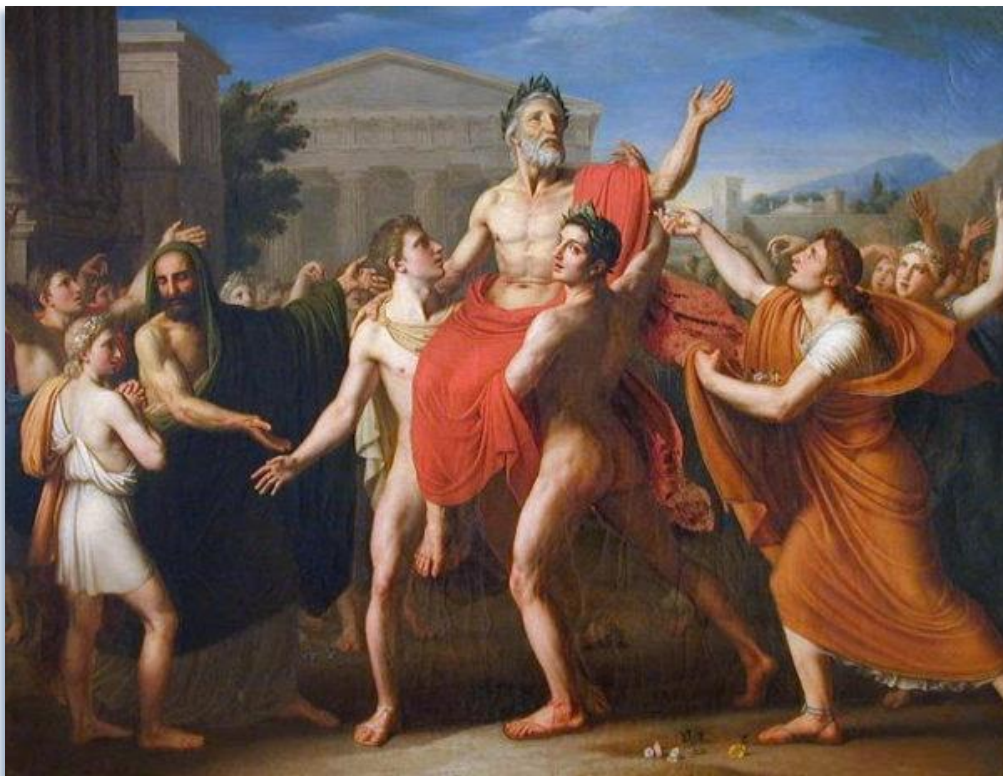
По-перше, залежно від типу партнера він розрізняє відносини батьківські, братські, споріднені, подружні, сусідські, політичні, товариські, еротичні і засновані на гостинності. Така класифікація об'єктивна, але разом з тим містить вказівку на специфіку пов'язаних з даними відносинами емоційних переживань.

“... Що стосується дружби родичів, то й вона, очевидно, має багато різновидів, але будь-яка зумовлена батьківською, бо, з одного боку, батьки люблять дітей як частину самих себе, а, з іншого – діти люблять батьків, будучи часткою їх. Знання батьків, що діти від них, глибше, ніж знання народжених, що вони від батьків, і “той-від-кого” міцніше прив'язаний до ним народженого, ніж народжений до свого творця. Дійсно, те, що виходить з чогось, – рідне для того, звідки виходить (наприклад, зуб, волос чи що б то не було – для їх володаря), але для того, що виходить, “те-з-чого” воно виходить нічого не значить або, принаймні, значить менше, є різниця і з точки зору часу, а саме: батьки люблять народжене ними відразу ж, а діти батьків – через певний час, коли вони почнуть думати чи відчувати. Звідси ясно й те, чому матері сильніше відчують дружбу до дітей, ніж батьки.

Отже, якщо батьки до дітей відчують дружбу як до самих себе (адже відділені від них їхні породження – це наче інші вони самі), то діти відчують дружбу до батьків як їх природні породження, а брати люблять один одного тому, що вони за природою від одних і тих же батьків, оскільки подібність з точки зору походження створює подібність у їх взаєминах; звідси й вислів: “одна кров” і “один

корінь” і такі інші. Брати, таким чином, суть одне і те ж, навіть будучи окремими істотами.

Для їхньої дружби багато означає і спільне виховання, і близькість за віком: адже “одноліток з однолітком” і близькі знайомі бувають товаришами. Саме тому дружба братів подібна до дружби товаришів. Двоюродні брати та інші родичі тісно зв’язані один з одним також через це: вони ж бо походять від одних предків. При цьому одні з них більш, а інші менш рідні, в залежності від близькості чи дальності спорідненості з прародителем.



*“Тріумф Діагораса Родоського та його синів – переможців Олімпійських ігор” / Thomas Degeorge, Франція, 1814*

Дружба дітей до батьків і людей до богів існує як дружба до блага і переваги. Адже вони для них найбільші благодійники, бо вони – причини існування та вигодування, а потім уже й виховання. Така дружба містить в собі настільки більше і задоволення, і користі, ніж дружба з чужими, настільки в житті рідних більше спільного. У братерській дружбі присутнє саме те, що й у товариській, причому поміж добрими братами і взагалі в дружбі схожих цього більше настільки, наскільки брати ближчі ніж товариші і можливість любити один одного мають від народження, і настільки, наскільки більш

схожі вдачами ті, що походять від одних батьків, і ті, що вигодовувалися та виховувалися разом; та й перевірка часом у них найтриваліша і найнадійніша. Аналогічними є й вияви дружби у інших родичів.

... У чоловіка та дружини дружба, здається, існує від природи, бо від природи людина схильна утворювати радше пари, ніж держави – настільки ж, наскільки сім'я первинніша і необхідніша держави, а народження дітей – загальніше для живих істот. Але якщо серед інших живих істот спільноти існують лише задля цього, то люди живуть разом не тільки задля народження дітей, але й задля іншого в житті. Дійсно, роботи з самого початку розподілені, і в чоловіка одні діла, а в дружини – інші; таким чином чоловік і дружина підтримують один одного, вносячи свій вклад у спільну справу. Цим, очевидно, і пояснюється те, що в такій дружбі присутня як користь, так і задоволення. Вона буде і дружбою по доброчесності, якщо і чоловік, і дружина – добрі люди, адже тоді у кожного з них своя доброчесність і обоє будуть такому радіти. А діти, як вважатиметься, тісно зв'язують сім'ю, тому-то бездітні швидше розлучаються: діти – це спільне для обох благо, а спільне благо об'єднує.

Питання, як належить жити чоловікові з дружиною і взагалі другові з другом, очевидно, нічим не відрізняється від питання, як їм жити справедливо: неоднакове ж бо справедливе у відносинах друга з другом, з чужим, із товаришем, або шкільним приятелем.”

По-друге, філософ розмежовує рівні відносини і стосунки, засновані на соціальній або етичній перевазі одного партнера над іншим.

“... Суперечності бувають і в дружбах, заснованих на перевазі: обидві ж бо сторони вимагають більшого, а коли це відбувається, дружба розривається. Дійсно, кращий упевнений, що йому належить мати більше, бо чеснотливому приділяється більше; так само й той, хто надає більше допомоги, адже кажуть, що некорисному не слід мати рівну частку, і що виходить повинність, а не дружба, якщо від дружби будуть отримувати не по вартості трудів. Вони думають, що, як при майнових взаєминах більше отримує той, хто зробив більший внесок, так має бути і в дружбі. А нужденний і нижчий за становищем вважає навпаки: нібито чеснотливому другові властиво надавати підтримку нужденним друзям, бо кажуть: у чому користь бути другом доброчесній чи впливовій людині, коли не будеш від цього нічого мати?”

По-третє, він диференціює характер почуттів, що пере-

живаються людиною, розрізняючи доброзичливість, однодумність і приязнь взагалі.

“... Доброзичливість схожа на дружнє ставлення, але це все ж таки не дружба: доброзичливість може бути й зверненою на незнайомих, і бути прихованою, а в дружбі це неможливо. І вище про це було сказано.

Але вона доброзичливість – це й не почуття дружньої приязні. Адже в ній немає ані напруження, ні прагнення, а ці останні є супутніми почуттю дружньої приязні. Крім того, почуття дружньої приязні зумовлене близьким знайомством, а доброзичливість може виникнути раптово, як, наприклад, до учасників змагань: люди стають доброзичливими до них і разом з ними бажають перемоги, однак ні в чому їм не сприятимуть; адже, як ми вже сказали, доброзичливими стають раптово і приязнь тут відчувають поверхово.

Таким чином, доброзичливість схожа на початок дружби, так само як задоволення від споглядання схоже на початок закоханості: ніхто ж бо не закохується, не відчувши спершу задоволення від зовнішності іншої людини; але хто насолоджується спогляданням людини, зовсім ще не закоханий; а закоханий він тоді, коли за відсутності іншого сумує і жадає його присутності. А значить, не можна бути друзями, не ставши доброзичливими один до одного, але ті, хто доброзичливі, зовсім ще не дружать. Адже тим, до кого доброзичливі, бажають тільки властивих благ, але ні в чому їм не сприятимуть і не утруднятимуть себе задля них. Тому-то метафорично можна було б назвати це “бездіяльною дружбою”, однак з часом і по досягненню близького знайомства народжується дружба, причому дружба не задля користі і не задля задоволення, оскільки не в цих випадках з’являється доброзичливість. Дійсно, облагодіяний відчуває доброзичливість за те, що він отримав, діючи тим самим справедливо; але, хто, бажаючи зробити для когось добру справу, має надію з допомогою цієї людини забезпечити собі достаток, то він, схоже, не до іншого доброзичливий, а радше до самого себе, так само як не друг той, хто шукає прихильності від іншого задля якоїсь користі собі.

У цілому ж, доброзичливість виникає завдяки доброчесності і своєрідній доброті, коли один уявиться іншому прекрасним або мужнім або яким-небудь таким, як це ми вже сказали щодо учасників змагань.

Однодумність також здається ознакою дружби. Саме тому однодумність не є схожістю думок: останнє ж бо може бути навіть у тих,



хто один одного не знає; але про згідних між собою з якогось питання не кажуть, що вони думають однаково, наприклад, про небесні тіла (бо думати однаково про це не є ознакою дружби), а кажуть про одностунність у державах, коли громадяни згідні між собою щодо спільної вигоди, і свідомо обирають одне й те ж, і роблять те, що вирішили разом.” [Арістотель. Нікомахова етика/ Пер. В. Ставнюка]

Виокремлюючі названі “види дружби”, Арістотель, проте, сумнівається, що у цих “видів” є загальний “рід”. “Дружба” як родове поняття у нього співпадає з досконалою “дружбою добродійних”, суміщаючи в собі все те, що є в інших “видах” дружби: благо, благо для іншого, задоволення, задоволення для іншого. Можна з упевненістю констатувати, що у розумінні Арістотеля, дружба не є ні традиційним соціальним інститутом, ні різновидом обачливого товариства, ні проявом еротичного потягу, ні абстрактною чеснотою, а самостійним високоіндивідуалізованим міжособистісним ставленням.

У праці “Евдемова етика” Арістотель продовжує розмірковувати над тезою про те, що любов вимагає не лише еросу, а і філії. Для філософа, ерос є несамодостатнім, він потребує щось більш гуманне, спокійне: “звичайно, друзям потрібно бути разом, адже не випадково говорять “біда, якщо друг далеко”, тому якщо ви в біді не треба випускати з виду одне одного. Звідси, і любов здається схожою на дружбу; адже і закоханий намагається не відходити від коханого, і не стільки, тому, що це потрібно, скільки підкоряючись почуттю”.

Для європейської культурної традиції античність стала взірцем для міфологізації кохання, справжньої дружби, родинних взаємин. Брати Діоскури – герої одного з найдавніших і найвідоміших античних міфів – Кастор і Полідевк вважались втіленням і покровителями дружби. Вони були не тільки нерозлучними друзями, але й братами-близнюками, синами Зевса або Посейдона. У дружніх анти-

чних гімнах завжди йдеться про пари, тобто в “історичних” (насправді міфологічних) прикладах оспівуються друзі: Ахілл і Патрокл, Орест і Пілад, Тесей і Періфой, про яких говорить давньогрецький письменник Плутарх (бл. 46-125) у своїй праці “Про найкращих друзів”.



*“Кастор і Полідевк рятують сестру Єлену” /  
Jean-Bruno Cassies, Франція, 1817*

Порівняно із розумінням старогрецькими мислителями таких феноменів інтимності як “філія”, “ерос”, “агапе”, “сторге”, новою епохою в осмисленні природи любові стало християнство, яке виробило свою традицію тлумачення цих концептів, не відкидаючи, але перетворюючи надбання античної мудрості та юдейської традиції тлумачення еросу.

Грецький Старий Завіт вживає слово “ерос” лише двічі, а Новий Завіт – жодного разу: з чотирьох грецьких слів на позначення любові – “філія”, “ерос”, “сторге” і “агапе” – новозавітні тексти надають перевагу останньому, яке в грець-

кій мові було радше другорядним. Щодо поняття любові-дружби (“філія”), то воно вживається в Євангелії від Івана у глибшому значенні, щоб передати стосунки між Ісусом та його учнями. Уникання слова “ерос”, як і нове бачення любові, відтворене у слові “аґапе”, вносить, поза всяким сумнівом, суттєву новизну у християнське розуміння любові.

Загалом у християнському вченні розрізняються такі різновиди любові:

*Любов-пожадання* (лат. amor concupiscentiae) – може мати чисно тілесний, матеріальний характер, жадана людина має задовільнити тілесні прагнення. Маємо тут справу з любов’ю, яка бере.

*Любов-уподобання* (лат. amor complacentiae) наголошує насамперед почуття захоплення, причарування, визнання. Може вона поєднуватися з пожадливістю, але може теж бути чистим уподобанням без бажання взяти все для себе. В цій любові є місце на те, щоб “дати”, а не лише брати, є готовність до жертви.

*Любов-доброчливість* (лат. amor benevolentiae) називається також “любов’ю доброї волі” – вона спроможна дати, не сподіваючись ніякої плати за це. Суттєвим тут є спрямування волі на здійснення добра для даної особи. Така любов є абсолютно безкорислива. Християнська любов до ближнього є типовою формою такої любові.

*Любовь-дружба* (лат. amor amicitiae, filia) або альтруїстична любов. Така любов прагне добра і повноти існування для приятеля. Це вимоглива любов, яка наказує долати вади і жити повнотою життя.

*Милосерна любов* (лат. agape, caritas) – це любов, яка творить добро, перемагає зло, лікує та втішає. Цією любов’ю Бог наповняє людські серця, коли завдяки благодаті з власної волі вони приймають дар спокутування. Милосердя є фундаментом для правдивої приязні. Особливим видом цієї любові є подружня любов, в якій чоловік і жінка віддають себе одне одному.

### 2.3. “ПУТА ГІМЕНЕЯ”: ВІД СПАРТАНСЬКОГО ШЛЮБУ ДО АФІНСЬКИХ ПОВІЙ



“Амур і Гіменей пьють з чаши дружби” / Jean Baptiste Regnault, Франція, 1820

- Гіменей – покровитель подружжя та шлюбу в давньогрецькій міфології. Вислів “пути Гіменей” означає “подружні зв’язки”.

Аналізуючи праці античних мислителів, передовсім Платона та Арістотеля, можна дійти висновку, що для античності було характерне ієрархічне сприйняття світу. Вгорі космічної ієрархії стояли боги, потім люди, тварини і рослини.



Але і люди – чоловіки і жінки, раби і вільні громадяни, діти і дорослі – не вважались рівними. Незалежно від реального становища жінки в суспільстві для всього періоду античності характерне визнання неоднакової цінності чоловіків і жінок, що мотивувалось їх “різною природою”.



“Гомер” / Auguste Leloir, Франція, 1841

Неприятне ставлення до жінок і мізогінія (від грец. *misos* – “ненависть”, “зневага” і *gune* – “жінка”) простежуються від самого зародження грецької літератури, ще у творах давньогрецького поета *Гесіода* (VIII-VII ст. до н. е). Палкий прихильник сільськогосподарської праці, порядку й ощадливості, він оцінює жінок як таких, що можуть бути корисні у господарстві. Дружина повинна бути насамперед хазяйновитою і працьовитою; ці якості слід ретельно перевіряти до одруження. Але хоча жінка необхідна для продовження людського роду й може бути корисною в домашньому господарстві, у “Трудах і днях”, поемі, вельми авторитетній у

Греції, автор радить землеробові мати насамперед дім, вола і дружину: “Першою чергою – дім і віл роботящий для паши, жінка, щоби волів підганяти”.

На відміну від прагматичного та дещо упередженого ставлення до жінок у Гесіода, у поемах Гомера (VIII ст. до н.е) жінкам не відмовляють в інтелектуальних здібностях, до їхніх порад часто прислухаються. Проте у грецькій ментальності гомерівського періоду чоловічий і жіночий світи були строго розведені, причому чоловічий світ займав значно вище місце, що пов'язувалось з естетичними та етичними канонами, які раніше діяли на рівні міфології, а потім були розвинуті в літературі й філософії докласичного і класичного періоду.



*“Одісей і Телемах розправляються із залицяльниками Пенелопи”  
/ Christoffer Wilhelm Eckersberg, Данія, 1814*

Існувало чотири роди діяльності, які не принижують честі чоловіків-аристократів: управління, релігійний культ, війна і спортивні змагання. Вільний від них час чоловіки присвячували дозвіллю. Проте це ніяк не стосувалося жінок. В “Іліаді” та “Одісеї” як аристократичних жінок, так і рабинь зображено зайнятими домашніми справами: мит-

тям посуду, ладнанням постелі для гостей, приготуванням їжі й майже неперервним прядінням вовни. Позбавлені доступу до героїчного шляху життя, подвигів майстерності, змагальних ігор, усі жінки працювали – незалежно від того, до якого класу належали. Вони жили окремо від чоловіків, дуже рідко брали участь у святах.

У грецькій сім'ї з найдавніших часів панував принцип єдиношлюбності, що суттєво відрізняло грецькі сімейні звичаї від східних. У домі еліта прийнято було вважати дружиною і газдинею одну жінку. Шлюб був бажаним, якщо не обов'язковим явищем у житті грека. Безшлюбність розглядалась як нещастя, оскільки вона вела, за уявленнями елітів, до втрати культу предків. Шлюбний союз у ранню епоху грецької історії укладався у вигляді купівлі нареченої нареченим, який вносив за бранку якусь плату – зазвичай якусь кількість голів худоби. З часом сформувався і посаг, який слугував вкладом батька нареченої в новий сімейний бюджет. Посаг вважався власністю дружини і робив становище жінки в домі більш незалежним. У випадку, якщо дівчина була сиротою, посаг для неї, зазвичай, збирали мешканці її селища. Основним фактором створення нової сім'ї були бажання і розрахунок батьків майбутніх наречених, тому часто угоду про шлюб укладали тоді, коли ті ще були дітьми. Шлюбний союз вимагав укладення письмової угоди в присутності свідків.

Оскільки два поліси – Спарта і Афіни – відігравали головну роль в історії Стародавньої Греції, надзвичайно важливо співставити їхні традиції міжстатевих і шлюбних стосунків, ставлення до народження і виховання дітей, зважити достоїнства та недоліки в підходах основних законодавців цих міст-держав *Лікурга* (бл. 800-730 до н. е.) і *Солона* (бл. 640-559 до н. е.).

У IX-VIII століттях до н. е. у Спарті були укладені закони легендарного спартанського законодавця *Лікурга*, який перетворив громаду спартіатів у військовий табір, провівши

радикальні військову, земельну, фінансову, управлінську, побутову і освітню реформи, які врешті-решт призвели до величі Спарти.

Лікурґ не тільки усупільнив власність, але й зробив “відкритими” шлюбні відносини. Дружина, що традиційно вважалась у патріархальній сім’ї власністю чоловіка, у Спарті не була і не могла бути такою, оскільки фактичним власником в умовах загального усупільнення є община (поліс). Жінки були значною мірою вирівняні з чоловіками, допущені до занять спортом, військовою справою. Це повинно було сприяти простоті стосунків, що, в свою чергу, сприяло б зростанню кількості шлюбів і народжуваності. Заохочувались позашлюбні стосунки, причому заборонено було проявляти власницькі почуття, ревності і т. п. щодо жінок. Держава брала на себе турботу про виховання всіх без винятку дітей.

Залишатися неодруженим вважалось ганебним. За законом Лікурґа, холостяки повинні були взимку роздягненими обходити ярмарковий майдан і співати пісню, в якій йшлося про те, що вони покарані за ігнорування звичаїв. Молоді люди не шанували холостяків. Розповідають, що коли неодружений полководець Деркілід увійшов у палатку, один молодий воїн не встав, щоб його привітати. У відповідь на зауваження юнак сказав: “Я не зобов’язаний витягуватися перед тобою, адже у тебе немає сина, який пізніше буде ставати переді мною”.

Шлюб у Спарті був підпорядкований закону: особисті почуття не мали ні найменшого значення, бо все це було справою державною. Посадові особи могли самі визначати майбутню сімейну пару: вели “статевий відбір”, мета якого вдосконалити “породу” людей. Такий підхід передбачав одну мету – мати хороших воїнів. Навчання грамоті та іншим наукам не надавалось великого значення. Разом з дітьми спартіатів в агелах (грец. *agela* – “згряя”, об’єднання хлопчиків 7-12 років) виховувались вихідці з нижчих верств сус-



пільства, зокрема діти від змішаних шлюбів між повноправним спартанцем та ілоткою, поневоленою простолюдинкою.

Лікурґ своїми законами регламентував і час вступу в шлюб, враховуючи фізичну і духовну зрілість юнаків і дівчат. У шлюб могли вступати чоловіки і жінки, фізіологічний розвиток яких відповідав один одному і від яких можна було чекати здорових дітей: шлюб між особами неоднакових комплекцій не допускався. Спартанські закони дозволяли дівчатам вступити в шлюб у 15 років, а чоловікам дозволялось одружуватись лише у віці 30 років і старше. Він категорично заборонив давати посаг за дівчатами, щоб некрасиві і кволі не могли вийти заміж лише на основі багатства своїх батьків і внаслідок цього народити небажаних для держави дітей.

Наречених брали умиканням, але не надто юних, а тих, які дозріли, досягли шлюбного віку. Украдену приймала так звана подруга, котра стригла їй волосся (жертва Зевсу і його дружині) і, одягнувши в чоловічий плащ, одягнувши на ноги сандалі, вкладала одну в темній кімнаті на підстилку з листя. Наречений, після спільного обіду, тверезий, заходив, розпускав їй пояс (символ цнотливості) і, взявши на руки, переносив на ложе. З цього моменту наречена ставала його дружиною де-факто. Пробувши з нею нетривалий час, він скромно відходив, щоб, як і зазвичай, лягти спати разом з іншими юнаками. Основою такого порядку було уявлення про те, що часта інтимна близькість перешкоджала військовій силі – основній цінності спартанського суспільства. І надалі він чинив не інакше, проводячи день і відпочиваючи серед однолітків, а до молодої дружини з'являвся потайки, побоюючись, щоб хтось його не помітив у будинку. Зі свого боку і жінка докладала зусиль до того, щоб вони могли зустрічатися, ніким не помічені. Так тривало досить довго, у декого вже діти народжувались, а чоловік все ще не бачив дружини при денному світлі. Такий зв'язок був не лише

вправлінням в утриманні – тіло завдяки цьому завжди відчувало готовність до злиття, пристрасть залишалась новою і свіжою, яка не перенасичувалась і не слабла через легкий доступ, і молоді люди кожного разу залишали один в одному якусь іскру бажання. “Це зроблено для того, – говорив Лікурґ, – щоб юнаки були міцні тілом і не відчували перенасичення, а завжди наче б починали спочатку: і це дасть здорових дітей...”.

Грецьких чоловіків хвилювало лише чоловіче товариство, куди вони прагнули не лише вдень, а й уночі. В сім’ї їх ніщо не утримувало, їхній справжній “дім” – чоловіче співтовариство. Саме тут чоловік проявляв себе, заробляв авторитет. Саме тут чоловік ставав мужем, доблесним і славним воїном. Нікого не цікавило, який він сім’янин, важливо, щоб були діти, які б стали такими ж доблесними, як батько, захисниками вітчизни. А для цього не можна було заплямувати себе зв’язками з жінками, щоб не “втратити обличчя” в очах товаришів, серед яких є, можливо, твій коханий. Позбавлений внутрішніх зв’язків, такий шлюб природно не міг бути міцним. Це затверджувалось і законодавством Лікурґа, який усунув “бабське” почуття ревності: він вважав розумним, щоб спартанці надали право кожному гідному громадянину вступати в зв’язок з жінками заради потомства, і навчив громадян сміятися над тими, хто мстив за подібні дії вбивством і війною, вважаючи шлюб власністю. Тепер чоловік молодій дружині, якщо у нього на прикметі був порядний і красивий юнак чи чоловік, який навів йому повагу і любов, міг увести його до своєї опочивальні, а дитину, що народилася від цього зв’язку, визнати своєю. З другого боку, якщо чесному чоловікові до серця припала чужа дружина, він міг попросити її у шлюбного партнера. Лікурґ першим вирішив, що діти належать не батькам, а державі, і тому хотів, щоб громадяни народжувались не від будь-кого, а від кращих матерів і батьків. Законодавець вважав ненормальним те, що жінок тримають у закритих приміщеннях і

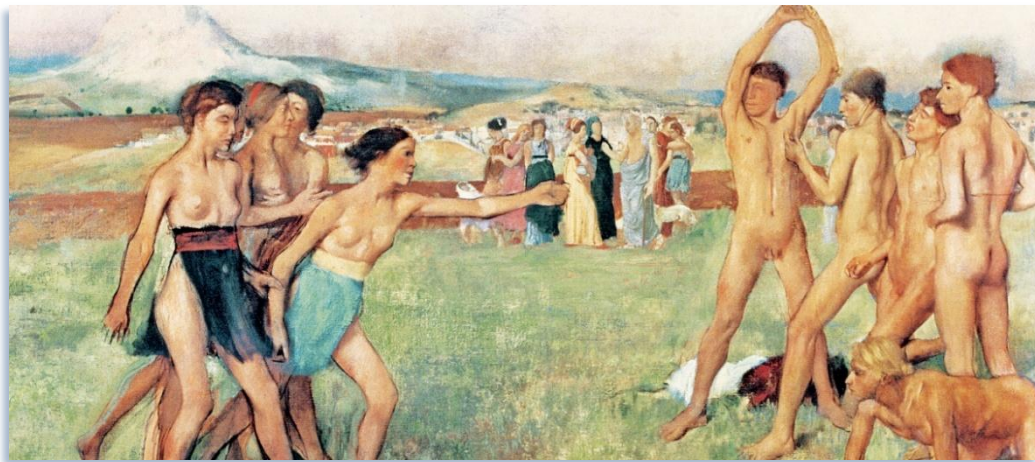
змушують народжувати дітей від своїх чоловіків, не дивлячись на те, що ті могли бути старі, дурні чи хворі.

Лікурґ так поставив у Спарті військово-патріотичне виховання, що перемоги над жінками цінувались набагато нижче від перемог на полі битви. Але постійні війни дуже негативно позначились на демографічній ситуації – різко падав відсоток чоловічого населення. Тому тут з'явився особливий вид статевого стосунку – патріотична проституція (часом її називають гостинною). Всі жінки Спарти, зневажаючи сімейні інституції, “трудились” з чоловіками, котрі залишились, над поповненням поріділих рядів захисників. На шкоду всім іншим піднесеним почуттям розвивали прагнення служити державі й здатність до цього служіння.

В Спарті не знали, що таке подружнє кохання, не знали материнської любові, любові дитини до батьків, нарешті дружби. Тут знали лише громадянина, лише громадянську доблесть. Довгий час захоплювались тією спартанською матір'ю, котра гнівно відштовхнула сина, що щойно неушкодженим повернувся з поля бою, і поспішила до храму віддячити богам за сина, котрий загинув у бою. Вочевидь, такий підхід до формування твердості духу – явище неприродне, оскільки для людства ніжна до своїх дітей матір більш приваблива, ніж героїчна безстатева істота, що відрекається від природних почуттів, щоб виконати громадянський, часто надуманий, обов'язок. Дитина, в свою чергу, не могла полюбити ні свою матір, ні батька, бо відірвана від них в найніжнішому віці, вона знала батьків не за їх турботами, а лише з чуток.

Лікурґ був зацікавлений у зміцненні здоров'я жінок, щоб зародок в здоровому тілі від початку розвивався здоровим, і самі жінки, народжуючи, просто і легко справлялись з муками. Примусивши дівчат забути про зніженість і всілякі жіночі примхи, він привчав їх не гірше, ніж юнаків, оголеними брати участь в урочистій ході, танцювати і співати при виконанні окремих священних обрядів на очах у молодих

чоловіків. Траплялось їм і жартувати, влучно засуджуючи провинності, й оспівувати достойників, збуджуючи в молодих чоловіків ревниве честолюбство. При цьому голизна дівчат не містила в собі нічого дурного, бо вони зберігали соромливість і не знали розбещеності, навпаки, вона привчала до простоти, до турботи про здоров'я і міцність тіла, і жінки засвоювали благородний спосіб думок, знаючи, що і вони здатні долучитися до доблесті й пошани.

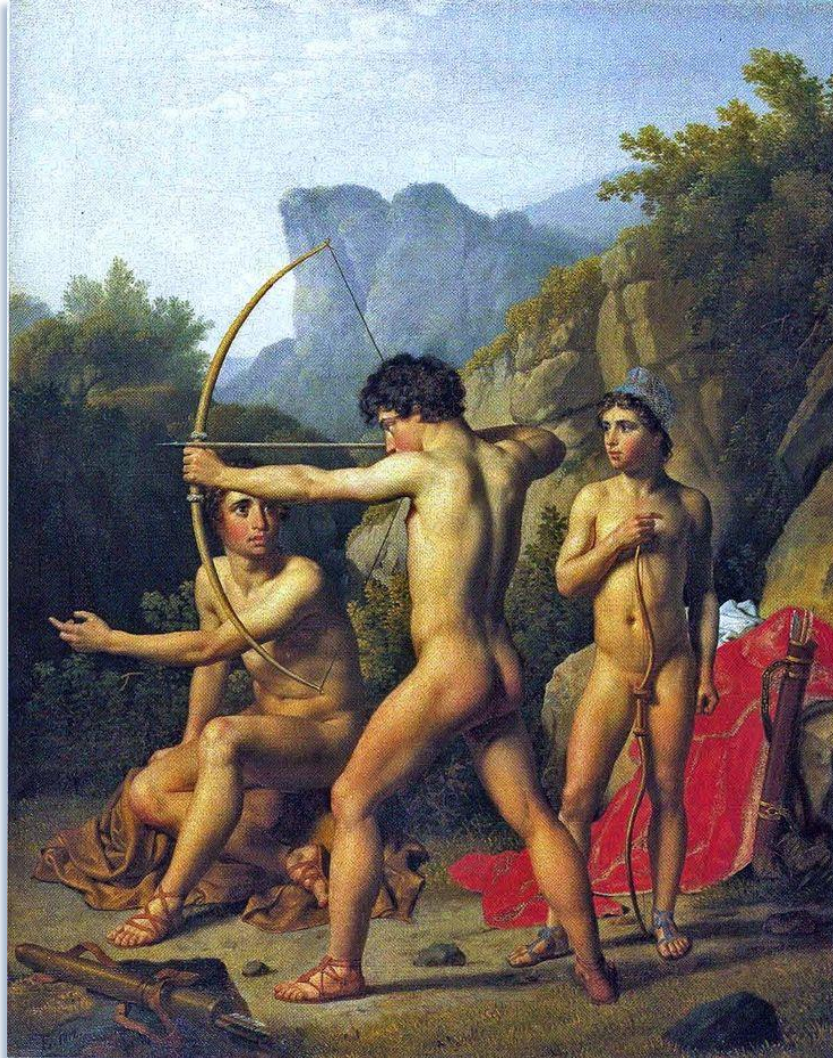


*“Тренування спартанської молоді” / Edgar Degas, Франція, 1860*

З народження життя спартіата перебувало під контролем полісу, а суспільне виховання, яке служило соціалізації громадянина, вело до практично повного злиття індивідуального “Я” з общинним “Ми”. В Спарті батько не мав права вирішувати долю своєї дитини. Новонароджені піддавалися огляду в спеціальному місці старшими членами общини і лише здорові діти передавалися на виховання в сім'ю, їм виділяли відповідний наділ землі. Кволі діти або кидались в ущелину (за Плутархом), або викидались на смітник (“покидьки”), принаймні росли поза спартанською общиною; вважали, що самій їй краще не жити і для держави корисніше буде, коли серед громадян не стане слабких і хворих. З тієї ж причини жінки обмивали новонароджених не водою, а вином, випробовуючи їх якості: кажуть, що хворі на паду-



чу і взагалі хворі від незмішаного вина гинуть, а здорові загартовуються і стають ще міцнішими.



*“Спартанські хлопчики” / Christoffer Wilhelm Eckersberg,  
Данія, 1812*

Здорові діти до 7 років залишались у сім’ї. Плутарх відзначає переваги спартанських годувальниць. Вони дітей не пеленали, ростили їх невибагливими в їжі, такими, що не боялись темряви чи самотності, не знали, що таке плач. Діти виростали здоровими, а спартанські няньки славились у всіх грецьких полісах. Ніхто не мав права в Спарті виховувати дітей на свій манер. З 7-ми років діти, зібрані в агелах,

втрачали фактично свій зв'язок зі сім'єю. Контроль за вихованням дітей в сім'ї здійснювали державні чиновники – педономи.

Щодо виховання спартанських дівчат, то воно мало чим відрізнялося від виховання юнаків. Вони також отримували військово-фізичну підготовку, щоб разом з дорослими жінками, під час воєнних походів чоловіків, тримати в покорі рабів і охороняти місто. Жінка повинна бути здоровою і веселою. Тільки тоді її діти будуть здоровими і сильними. За законами Лікурга, дівчата повинні були бігати, стрибати, боротися, метати диск і списа. Як і юнаки, вони повинні бути присутніми на святах, брати участь у танцях і співати в хорі. В своїх піснях дівчата славили сильних і хоробрих та збуджували у молоді бажання відзначитися. Жінки в Спарті брали участь в змаганнях, в яких вони могли показати свою мужність і здобути славне ім'я. Атлетичні вправи не лише фізично зміцнювали і загартовували спартанських дівчат і жінок, готуючи їх до материнства, але й прищеплювали їм почуття власної гідності, впевненість в своїх силах, сміливість і незалежність. Це було і дуже ефективним засобом виховання соціальних інстинктів і прилучення до політичного та релігійного життя полісу. Хо́да дівчат, оголення тіла, змагання в присутності молодих чоловіків – все це було спонукою до шлюбу. В той же час Лікург встановив і своєрідне ганебне покарання для холостяків – їх не пускали на гімнопедії – спартанське свято, де влаштовувалися змагання оголених юнаків у силі й спритності.

Свобода жінки – чи не найпарадоксальніше породження спартанського тоталітаризму і його мілітаристської, максимально маскулінізованої культури. Всі видатні мислителі минувшини повідомляють про значну роль, яку відіграють спартанки у суспільному житті Спарти і їх відносно вільний статус. Плутарх писав: “Лікург надав їм повну, воістину нежіночу свободу, що викликало насмішки поетів. Спартанок називають “ті, що оголюють стегна”, кажуть, наче вони оде-



ржимі хтивістю; так судить про них Еврипід, який стверджує, що “ділять вони палестру з юнаком”. Мораль жінок стояла дуже високо; їх відданість державі й патріотизм найкраще зазначений у словах матері, яка, відправляючи сина на війну, передавала йому щит зі словами: “З ним або на ньому”.



*“Спартанка подає щит своєму синові” / Jean-Jacques Le Barbier, Франція, 1826*

Спартанки були такі ж мужні, сильні, загартовані, як і чоловіки. З ними рахувались. “Чому у Спарті чоловіки слухають дружин?” – запитали спартанку. “Тому що тільки у Спарті дружини народжують справжніх чоловіків”, – відповіла спартанка. Про мужність спартанок ходили легенди. Одна спартанка послала в бій п’ятеро своїх синів і чекала звістки біля воріт міста. З’явився гонець: “Як справи?” –

“Всі п’ятеро убиті”, – відповів гонець. – “Я не про те, питаю: хто переміг?” – “Ми”. – “Тоді я щаслива, що вони загинули”, – сказала матір. Жінки Спарти, у яких загинули сини, йшли на поле битви і дивились, куди вони були поранені. Якщо в груди, то жінки з гордістю дивилась на оточуючих і з почес-тями ховали своїх дітей у родинних гробницях. Якщо ж ба-чили рани на спині, то ридаючи від сорому, поспішали схо-ватися, навіть не беручи участі у похованні. Кажуть, що спа-ртанки були зухвалими і самовпевненими і чоловічий свій характер давали відчутти передовсім власним чоловікам, бо безроздільно владарювали в домі, та й у суспільних справах висловлювали свою думку з великою свободою. Подібна свобода та їх суспільне значення викликали негативне ста-влення з боку афінян, що вважали такий стан ненормаль-ним.

Законодавство Лікурга було системним і діяло близько 500 років. Перед законом всі громадяни були рівні. Закони афінського законодавця Солона докорінно відрізнялись від законів Лікурга. В афінському суспільстві панував принцип підпорядкування тілесного, жіночого начала розумному, чоловічому.

Піфагор, наприклад, заявляв: “Існує позитивний прин-цип, який створив порядок, світло, чоловіка, і негативний принцип, який створив хаос, сутінки і жінку”. Арістотель, у свою чергу, роз’яснював: “Жінка – це самка через певний брак якостей... Жіночий характер страждає від природної дефективності ... Жінка є лише матеріал, принцип руху за-безпечений іншим, чоловічим початком, кращим, божест-венним”. Він називав жінку як “безсильного чоловіка” вна-слідок якогось недоліку. Сократ говорив: “можна вважати щастям, що ти народився чоловіком, а не жінкою”. Платон стверджував, що душі боягузливих і недостойних чоловіків після їх смерті переселяються в жінок.

Біологічний розподіл на статі і його соціальні наслідки прокоментував учень Сократа, історик *Ксенофонт* (бл. 430-



355 до н.е.): “Бог пристосував природу обох статей з народження: природу жінки – для домашніх турбот, а природу чоловіка – до зовнішніх. Тіло і душу чоловіка він створив так, щоб він міг переносити і жар, і холод, подорожі й військові походи, тому він призначив йому працю поза домом. А тіло жінки він створив менш придатним до цього, тому призначив їй домашні турботи”. Приниження жінок мстило за себе і принижувало самих чоловіків: афінянки, не дивлячись на нагляд, знаходили можливість обманювати своїх чоловіків, а ті, соромлячись виявляти свої почуття перед дружинами, змушені були розважатись з гетерами чи займатись педерастією. Таким чином, поруч з одношлюбністю і гетеризмом з’явилося перелюбство, заборонене, що строго каралось, але невикорінюване явище.

Солон видав закони щодо виїзду жінок за межі міста, їх траурного одягу, участі в святах, забороняючи безлад і непоміркованість. Він дозволяв жінкам при виїзді за межі міста брати з собою не більше трьох гіматіїв (накидок з тканин), їжі й води не більше, ніж на обол (монета вартістю 1/6 драхми), мати кошачок не більше локтя (одиниця виміру довжини від локтевого суглоба до кінця витягнутого середнього пальця руки), відправлятися вночі в дорогу лише при наявності на возі ліхтаря. Він заборонив жінкам дряпати собі обличчя, бити себе в груди, вживати складені причитання, влаштовувати істерику на похоронах.

Жінка ж, не маючи громадянських прав, і в домі займала досить скромне місце. Вона зазвичай не мала права бути присутньою на сімейній трапезі (особливо якщо в домі були гості), проводячи час у спеціально відведених їй частині будинку – гінекеї. З дому, одружена жінка, могла виходити лише у супроводі рабинь, євнухів, прикривши обличчя і голову плащем. Один з ораторів сказав, “якщо жінка виходить на вулицю, вона має бути у такому віці, щоб запитували, не чия вона дружина, а чия матір”. Становище одруженої еллінки було об’єктивно підпорядкованим, а коло дозволених

їй інтересів обмежувалось стінами дому (навіть не всього, а гінекеї – жіночої його частини). Їй категорично заборонялось відвідувати театральні вистави та інші громадські акції. Закони і звичаї жорстко регламентували поведінку одружених афінських жінок, практично позбавляючи їх елементарних можливостей компенсації дефіциту чоловічої ласки. Поведінка чоловіка за межами дому жінок цікавити не повинна. Жінку часто називали “ойкуремою”, що означало щось середнє між знаряддям для дітородіння і річчю для догляду за господарством. До шлюбу афінянки жили в затворництві, лише зрідка виходячи з дому для участі в релігійних церемоніях. Та й після шлюбу, чим рідше показувалися жінки на людях, тим більше гордились ними батько й чоловік.



*“Жінки” / Зображення на старогрецькій амфорі, 470 до н.е.*

Закон вимагав від жінки слухняності, вірності та скромності. Недарма історик *Фулідід* (бл. 460-400 до н.е.) вклав в уста Перікла таке зауваження: “Велика шана тій жінці, про яку найменше йде слава серед чоловіків в розумінні похвали чи осуду”. У Платона сказано: “Ім’я чесної жінки повинно бути зачинене в стінах дому”; вона не могла бути ні на публічних іграх, ні в театрі. Її виховували в повному незнанні щодо подій зовнішнього світського життя, вона, зазвичай, була неписьменна. Поведінка чоловіка за межами дому їй не стосувалась. Вся її роль була в материнстві, всі її прерогативи вичерпувались винятковим правом мати законних дітей і носити титул громадянки.

У законах Солон проглядається посилена увага держави до моралі та шлюбно-сексуальних стосунків. Вважалося, що кожний чоловік зобов’язаний до 35 років одружитися. Шлюб входив у суспільні повинності громадян. “Той, хто зневажає цим обов’язком, повинен платити податок, щоб не думав, що життя без шлюбу вигідне і зручне”. Оптимальний шлюбний вік для чоловіка становив – 28-35 років, а для жінки – 14-18 років. При укладанні шлюбу Солон заборонив вимагати посаг, дозволивши нареченій взяти з собою лише три плаття і кілька некоштовних речей. На його думку, шлюб не повинен бути якоюсь прибутковою справою чи купівлею-продажем. Шлюб, укладений на основі лише меркантильних міркувань, проголошувався ганебним. При укладенні шлюбу важливо знати, з якої сім’ї бере чоловік дружину, чи в яку сім’ю батьки віддають свою дочку.

Основним призначенням сім’ї Солон вважав народження здорових дітей. Тому він давав конкретні рекомендації щодо того, як забезпечити здорове потомство. На його думку, найміцніших дітей народжують жінки у віці від 20 до 40 років від чоловіків, не старших 50 років. Коли ж чоловіки і жінки переживуть вік народжуваності, сексом займатися їм не заборонялось, окрім кровноспоріднених стосунків, але рекомендувалось намагатись при цьому не виносити на світ

ніякого плоду, якщо він зачнеться. Тобто жінка, що завагітніла після 40 років, повинна була зробити аборт. А якщо через якісь обставини вона все-таки народить, то повинна знищити дитину.



*“Венера, Гіменей і Амур” / Pierre-Paul Prudhon, Франція, XVIII ст.*

Весільні обряди були красиві й символічні: обмивання молодих у священному джерелі, жертвоприношення богам, отримання передбачення від жерця-оракула Аполлона в Дельфійському храмі. Шлюбній трапезі передувало запалювання матір'ю нареченої факела від вогню рідного дому, з яким урочиста хода супроводжувала наречену в дім до нареченого – символ жіночої наступності в сімейному житті. Бог, що був покровителем шлюбу, Гіменей, зображався у



еллінів з факелом у руці. На честь Гіменея, запрошені на весілля співали шлюбні гімни.

За законом Солона про шлюб, молодих зачиняли в одному приміщенні одних; вони їли разом айву, яка надавала диханню свіжість і приємний аромат. Чоловік повинен був мати з дружиною “побачення” як мінімум тричі на місяць. Якщо від цього не наставала вагітність, то, як вважали греки, така “увага” сприяла запобіганню конфліктів і усувала огиду один до одного.

Античні джерела схиляють до думки, що дружина в афінській сім’ї не сприймалась як об’єкт, гідний справжнього кохання. Давньогрецький історик Ксенофонт у праці “Домострой” писав: “Обидві статі за природою своєю неоднаково до всього здібні. З цієї причини вони тим більше відчують потребу одна в одній. Ця пара буває тим кориснішою для себе, що один сильніший у тому, в чому слабкий інший. Жінці пристойніше сидіти вдома, ніж перебувати поза ним, а чоловікові соромливіше сидіти вдома, ніж піклуватися про зовнішні справи. Цінність людини для практичного життя збільшується не від краси, а від її внутрішніх позитивних якостей”. Відомий оратор Демосфен (384-322 до н.е.) стверджував: “Ми беремо дружину, щоб мати законних дітей і мати хазяйку в домі, ми тримаємо рабинь-наложниць для послуг собі і догляду кожного дня, гетери правлять для кохання та насолоди”.

Основне завдання своєї реформи Солон вбачав у реалізації принципів “подвійної моралі”, яка дозволяла чоловікові й дошлюбні, і позашлюбні сексуальні контакти, а жінці – категорично забороняла. Того, хто зваблював вільну жінку (чи згвалтував її), закон зобов’язував карати штрафом 100 драхм. Могли і позбавити громадянських прав, виставити напівголим біля стовпа ганьби. Відмінивши рабство вільних громадян за борги, Солон призначив для сексуальних послуг винятково невільних жінок і чоловіків, тобто рабів. Афінський закон про перелюбство містив наступне: “Якщо

чоловік заставав дружину свою з коханцем, то він не міг більше з нею жити під страхом безчестя”.

За законами Солона, жінці, яку застали з коханцем, забороняли прикрашатися і входити в храми, “щоб не зваблювати незайманих і матрон своєю присутністю”. Якщо така жінка прикрасить себе і увійде в храм, то перший зустрічний за законом міг розірвати на ній сукню, зняти прикраси і бити, але не до смерті. Однак, не дивлячись на суворість закону, порушення подружньої вірності було в Афінах звичним явищем. Покаранню піддавалось не лише перелюбство з одруженою жінкою, але і зваблювання неодруженої сестри чи дочки. Всі грецькі закони дозволяли помсту за зваблення матері, сестри, дочки. Зловлений на гарячому міг бути безкарно убитий.



“Залицяння” / Зображення на амфорі, 480 до н.е.

Чоловіки ж, на відміну від своїх змордованих вимушеним утриманням дружин, користувались майже абсолютною свободою задоволення сексуальних потреб і фантазій. Ця свобода обмежувалась лише заборонаю на контакти з дружинами вільних громадян, а також з їх сестрами, дочками, матерями та іншими родичками. Але цей дуже обмежений контингент був всього лише краплиною у порівнянні з майбутнім морем, яке створювали численні жриці вільного кохання. Зрада дружини вважалась злочином, в той час як чоловік міг безкарно проводити час зі “жрицями кохання” – гетерами, проститутками, юними красенями або на банкетах у товаристві друзів. Сексуальна свобода грецьких чоловіків була безмежна. Закон дозволяв чоловікові все: конкубінат, куртизанок і навіть публічні будинки, але вимагав від нього шани до дружини, поваги її домашніх і подружніх членів, які ставилися їй в обов’язок. Не рекомендувалось приводити в дім куртизанок: це вважалось дурним тоном.

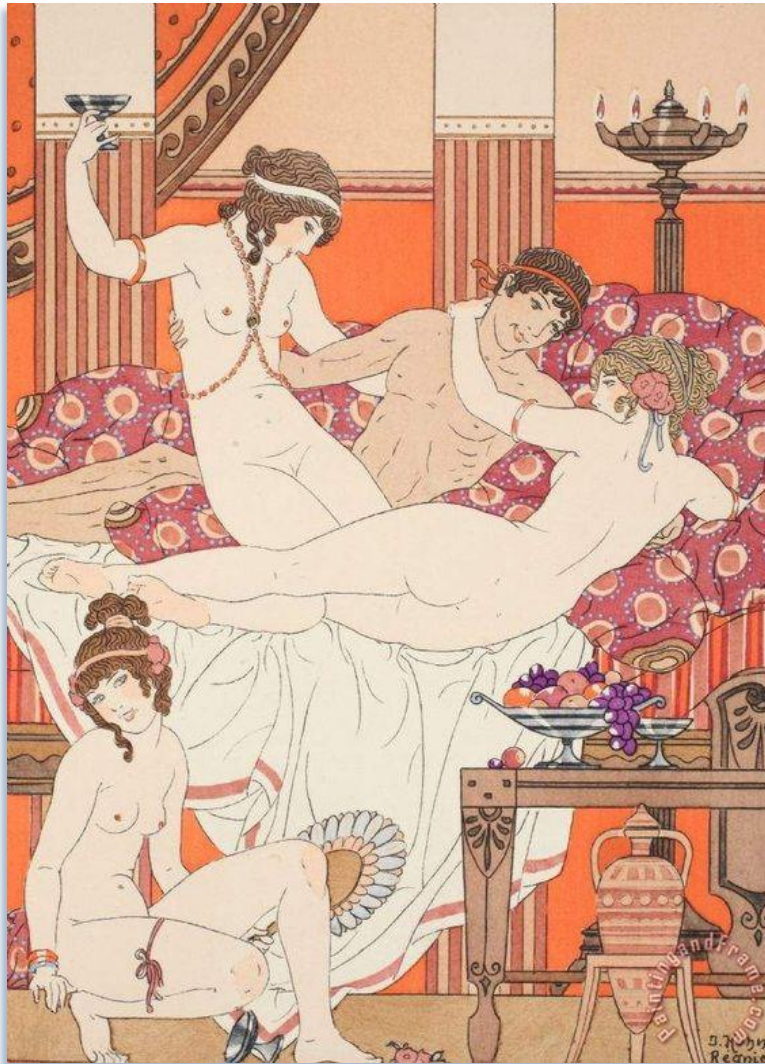
Розлучення для чоловіка було вільним. Він міг у будь-який час відіслати дружину зі свого дому. В цьому випадку він зобов’язаний був повернути їй посаг, якщо лише розлучення не було викликане зрадою дружини. У грецькому суспільстві воно було можливим через безпліддя дружини, невірність або з інших мотивів. Якщо ініціатива розлучення належала жінці, їй необхідно було звернутися до посадових осіб. В особливих випадках, справи про розлучення, розглядались у суді. Але і в цьому випадку чоловік мав більше прав, ніж жінка.

Незаперечною заслугою Солона є те, що він чітко визначив місце проституції у соціальній ієрархії – вона поступово ставала справою людей нижчого ґатунку. Саме за нього проституція втрачає попередній храмово-релігійний характер і стає винятково світським соціальним інститутом.

Щоб вберегти честь жінок, цнотливість грецьких дівчат і поряд з цим, запобігти розповсюдженню педерастії серед юнаків, Солон санкціонував відкриття за рахунок держави



диктеріонів (порнейонів) – прототипів публічних будинків, у яких утримували спочатку азіатських рабинь, а згодом – гречанок із маргінальних і малозабезпечених верств населення.



“Вино й жінки” / Joseph Kuhn-Regnier, 1934

Диктеріони користувалися привілеєм недоторканного притулку. Батько не мав право забрати звідти свого сина, кредитор – переслідувати там боржника, дружина – прийти туди, щоб викрити зраду чоловіка. Замість вивіски над дверима таких публічних будинків встановлювалося виліплене зображення Пріапа. Відвідувати ці заклади було дозволено



за мізерну плату, доступну практично всім охочим. Для жодного громадянина, до якого б стану він не належав, не вважалося негожим відвідувати ці заклади і навіть визнавалося дивним, якщо який-небудь молодий чоловік у них не побував.

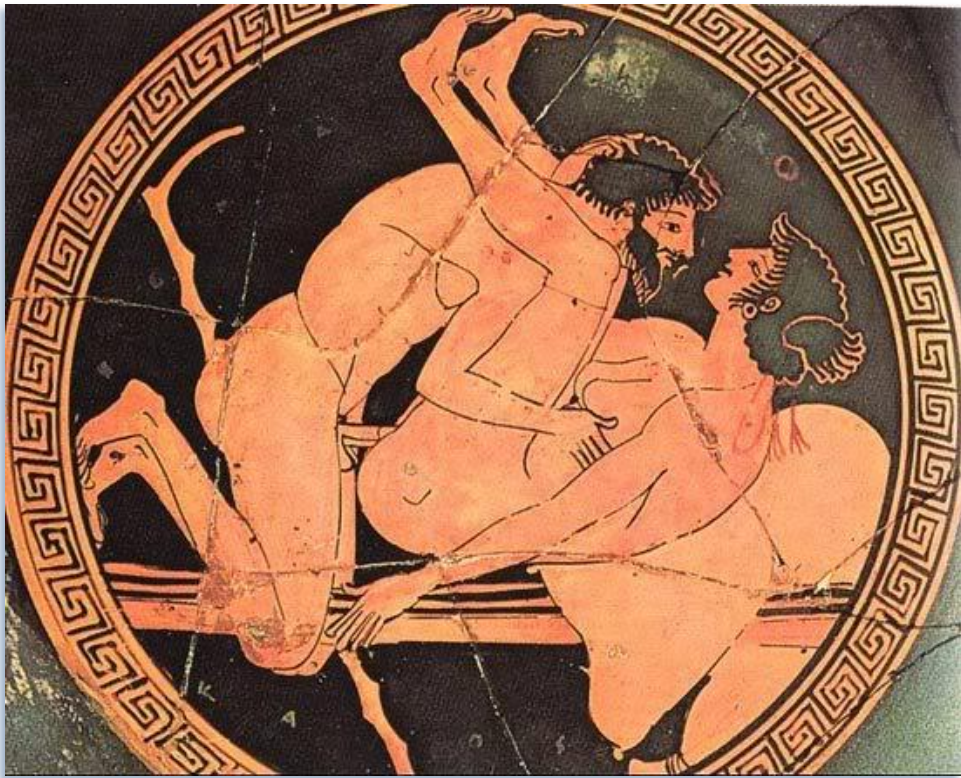


*“Еротична сцена” / Фрагмент розпису кераміки, 490-480 до н.е.*

Збільшення популярності публічних будинків спонукало державу дозволити відкриття подібних закладів будь-якій приватній особі, яка зобов’язувалася виплачувати податки. Античні борделі відкривали на околиці міста, у малолюдних і віддалених місцях, біля ринку чи гавані. Клієнтами таких закладів переважно були купці, моряки й неодружені молоді чоловіки.

Для публічних будинків було розроблено статут, який обмежував права повій, наказуючи їм селитися в певних мі-

сцях, носити встановлений одяг. Їм було заборонено брати участь у святах разом з іншими, заміжніми, жінками. За виконанням цих правил стежив призначений для цих цілей державний чиновник. На доходи від публічних будинків в Афінах, які заснував Солон, було побудовано храм на честь богині кохання Афродіти. Такі ж храми було розташовано у Фівах, Беотії, Мегалополісі, Аркадії.



*“Еротична сцена” / Зображення на амфорі, 490-480 до н. е.*

Розвиток античної проституції відбувався на основі дуалізму між строгим моногамним примусовим шлюбом, з одного боку, і великою статевою свободою чоловіків – з іншого. До слова, в епоху Гомера, не дивлячись на доведену полігамію і на відносно велику свободу, жінки майже не знали проституції. Лише після строгого проведення патріархатної моногамії і пов’язаного з нею обмеження діяльності одруженої жінки винятково домашньою сферою, з’являється і проституція. У дивному протиріччі зі суспільним презирст-

вом до проституток був той факт, що проститутки відігравали в громадському житті Афін більш вагомую роль, аніж чесна хазяйка дому та її дочка, діяльність яких обмежувалась домашньою сферою. Портретні статуї таких жінок встановлювались у храмах та інших будовах поряд зі статуями заслужених полководців і політиків. Проституція значною мірою зміцнювала шлюб, вирішуючи проблему надміру чоловічої сексуальної енергії, але, разом з тим, вона не могла не подавати поганий приклад дівчатам і одруженим жінкам.

Проституція мала свою ієрархічну систему, в якій нижчою ланкою були вуличні й бордельні проститутки. Вони або блукали вулицями в пошуку клієнтів і віддавались їм тут же, просто неба, або стояли біля дверей борделя, як у вітрині магазину, пропонуючи себе перехожим. Були й такі, які “промишляли” винятково на великих дорогах, – “дорожні”, або ж на мостах – “мостові” і навіть “кладовищні”. Збереглося взуття “вуличної проститутки”, яка шукала клієнтів, блукаючи вулицями. На її підошвах були вибиті слова “йди за мною”: доки вона йшла, ці слова відбивалися на землі, й у перехожих не залишалось сумнівів щодо її ремесла. До цього ж різновиду примикали численні квіткарки, які в комплексі з трояндами часто пропонували покупцям і себе. Туди ж належали і натурниці, що позували для скульпторів і живописців.

Інший, естетичний різновид, представляли повії, яких можна назвати “богемними”. На відміну від бордельних і вуличних проституток, які були лише сексуальними автоматами, богемні створювали певну естетичну атмосферу, в якій секс був не самоціллю, а швидше складовою частиною програм сприйняття мистецтва. Вони розважали своїх клієнтів грою на різних музичних інструментах, співом, танцем, театральними виставами. Ці жінки були неодмінними учасницями всіх свят і просто чоловічих зборищ у кабачках і лазнях.





*“Розваги з гетерами” / Старогрецька амфора, 560 до н.е.*

Вищу категорію, еліту грецьких проституток, представляли гетери. Вони були наділені вишуканими манерами, високо освічені і вважались цілком престижними подругами для чоловіків з середнього і вищого класів афінського суспільства. Гетерами був пронизаний весь культурний світ Греції та її провінцій. Поголос про красу і розум еллінських гетер спонукав багатьох знатних іноземців вдаватись до далеких і небезпечних мандрів до берегів Греції. Гетери служили наочним прикладом способу життя, в якому органічно поєднувались витончені інтелектуальні й чуттєві задоволення; такий спосіб життя шанувався греками того часу. Можна впевнено відзначити, що гетери були значно більшим, ніж засобом задоволення сексуальних потягів. Вони в цілому облагороджували сексуальну сферу стосунків, надаючи їй ту міру духовності, на яку не могли претендувати ні подружній секс, ні секс з проститутками. Саме гетери розвивали витончений еротизм еллінів, подаючи секс як захоплюючу гру, де смак, інтелект і надмірність людських бажань підносили сексуальний контакт у ранг мистецтва. А мистецтво, в свою чергу, обирало гетер об'єктами свого зо-



браження, увічнення їх у вазовому розписі, поемах, фресках, бронзі й мармурі (Таїс Афінська, Афродіта Кнідська, Фріна Дельфійська тощо).



*“Бенкет з гетерою” / Зображення на амфорі, 490-480 до н. е.*

Гетери були найпопулярнішими з історичних персонажів того часу. Подробиці повсякденного життя, зв'язки їх з високоповажними еллінами і чужинцями, їх туалети, коштовності, екстравагантні манери висловлювання були незмінною тематикою обговорення на всіх рівнях суспільної піраміди. Контакти з гетерами не засуджувались і не становили загрози законному шлюбу. Навпаки, вони були дієвим засобом його зміцнення. Гетери ніяк не претендували на ролі суперниць дружин і тим більше – на роль “розлучниць”. Гетера скоріше виступала як подруга чоловіка, з якою він

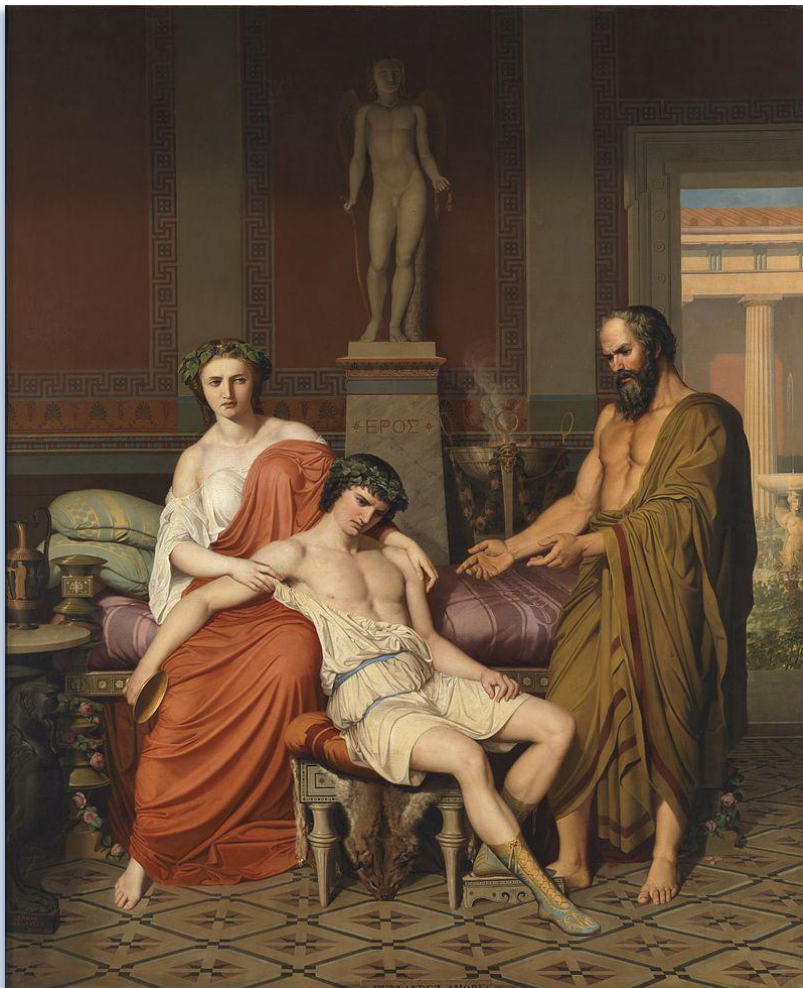
проводить філософські бесіди, яку він оточує розкошами і блиском, дружба і доброзичливість якої робить йому честь, тоді як дружина відчувалась як неминуче і незручне ярмо і була зобов'язана терпеливо проживати свій вік у гінекеї, нікому не показуючись на очі.

Досконалість у сфері сексу також була справою гетер. По-перше, це спеціальні вправи, ванни та інші процедури для розвитку внутрішньої мускулатури та вміння тонко користуватися цією наукою під час спілкування з чоловіком, приносячи додаткову насолоду і йому, і собі. По-друге, вміння приносити максимальну насолоду чоловікові, тонке знання особливостей його організму, його реакцій на збудження, вміння збудити чоловіка, знання, що варто робити, щоб йому захотілось повернутись саме до цієї жінки знову і знову. По-третє, це спеціальна поведінка, запобіглива і ненав'язлива, розслабляюча і притягуюча.

“Еротичній службі” передував досить тривалий період навчання премудростям кохання, який міг тривати від трьох до семи років. Дівчат навчали досвідчені гетери. Нерідко в якості своєрідних тренажерів на практичних заняттях використовували чоловіків-рабів, позаяк авторитетні наставниці через свої фізіологічні особливості могли викладати винятково теорію. Підготовлена жриця кохання, зазвичай, добре володіла багатим сексуальним репертуаром, знала магію і вміла приготувати “приворотне” зілля. У деяких місцях жриць, окрім еротичної науки, навчали і мистецтву танця, звісно еротичного, за допомогою якого чоловіки доводились до еякуляції навіть без доторкування. До слова, якщо дівчина вагітніла, її відстороняли від “еротичної служби”. Це пояснювалось тим, що, народивши дитину, жриця втрачає свої магічні здібності.

Найчастіше гетери вчилися не лише мистецтву кохання, але і мистецтву подобатися, музиці, філософії і ораторському мистецтву. Як і всі куртизанки, вони присвячували себе культу Афродіти і приносили на вівтар прибутки від свого

“першого кохання”. Гетери служили також моделями для художників і скульпторів, вони вітали поетів в театрі й ораторів в академіях. Вони були прикрасою будь-якого свята, різних військових і цивільних церемоній. В місцях громадських прогулянок вони з’являлись зазвичай на розкішних колісницях, закутані в коштовні тканини.



*“Сократ картає Алквіада в домі куртизанки” /  
German Hernandez Amores, Іспанія, 1857*

Часто завдяки власному розуму, освіті й витонченості манер гетери ставали гідними подругами найвидатніших людей Греції. Так, у будинку відомої гетери Аспазії зустрічалися Сократ, Перикл, Алквіад, Фідій, Анаксагор. Аспазія на-



стільки підпорядкувала собі Перикла, що він для одруження з нею розлучився з дружиною. Отримавши можливість активно впливати на політику, Аспазія зі своїх особистих інтересів спонукала греків піти війною на Самос, Мегару й Пелопоннес.



“Фріна перед ареопагом” / Jean-Léon Gérôme, Франція, 1861

Афінська гетера Таїса підкорила своєю красою Олександра Македонського. Згідно з історичними джерелами, вона брала участь у відомій оргії Олександра, після якої переможець наказав спалити Персеполіс. Потім Таїса стала коханкою Птолемея, згодом – царя Єгипетського. Птоломей зробив її однією зі своїх законних дружин і нажив із нею трьох дітей. Однією з найвідоміших гетер є Фріна з Афін, яка дожила до старості й за власний рахунок відновила стіни навколо Фів, зруйновані Олександром Македонським. Гетери вміли прикрити ганьбу торгівлі собою вишуканим смаком, неперевершеною красою, блискучим розумом – усе це наділяло таких жінок винятковою чарівністю.

Гетери займалися своїм ремеслом вільно та публічно, що



доводить, наскільки нормальним явищем уважалася на той час проституція. Якщо молодому афінянинові подобалася яка-небудь гетера, він, за словами Арістофана, Лукіана та Алкіфрона, писав її ім'я на стінах храму, додаючи до нього кілька лестивих або жартівливих епітетів. Вранці кожна куртизанка посилала свою рабину читати на стінах храму написи, і якщо серед них було і її ім'я, то вона на знак згоди відправлялася до храму, у якому чекала на свого шанувальника біля цього напису.



*“Гетера на бенкеті” / Старогрецька кераміка, 490 до н. е.*

Афінський поет Філемон, усвідомлюючи корисність узаконеної проституції, писав: “О Солоне! Ти був істинним добродійцем роду людського, так як, кажуть, ти перший подумав про те, що так важливо для народу, чи вірніше для порятунку народу. Так, я кажу це переконано, коли бачу численну молодь нашого міста, яка під впливом свого гарячого темпераменту стала б віддаватися недозволеним надмірностям. Ось для чого ти купив жінок і помістив їх в такі міс-

ця, де вони мають все необхідне і доступні всім тим, хто відчуває в них потребу”.

У праці “Держава”, де Платон зображує модель ідеального устрою, жінкам відводиться місце, якого вони не мали в Стародавній Греції. В ідеальній державі жінка могла брати участь у всіх справах поряд з чоловіком. Платон звільняв її від необхідності вести господарство, вважав її професійні здібності рівними чоловічим (жінки могли бути навіть філософами і воїнами), а виховання дітей вважав обов’язком обох батьків. Завдяки цим поглядам, Платона називають першим античним феміністом.

На думку філософа, жінки не лише повинні отримувати рівну з чоловіками освіту, гімнастичне та військове виховання, виконувати рівноцінну з чоловіками роботу, навіть таку явно чоловічу, як охоронців держави. Він обґрунтовує свою позицію, наголошуючи, що статеві відмінності, які стосуються лише того, що істоти жіночої статі народжують, а чоловічої запліднюють, не входять в сутнісне визначення людини.

“Отже, якщо жіноча й чоловіча стать явить свою різницю стосовно якогось мистецтва чи іншого заняття, ми скажемо, що ті справи слід призначати лише одній із них. А якщо різниця виявиться лише в тому, що жінки народжують, а чоловіки запліднюють, то ми скажемо, що це аж ніяк не доводить, що жінка відрізняється від чоловіка під тим оглядом, про який ми ведемо мову. Навпаки, ми й надалі дотримуватимемось думки, що нашим охоронцям і їхнім дружинам треба мати одне й те ж заняття.”

Отож, Платон впритул підійшов до ідеї “рівноправ’я” статей. Однак не варто перебільшувати “фемінізм” філософа. З його діалогів (“Бенкет”, “Тімей”) випливає, що він дотримувався традиційної античної точки зору про фундаментальну нерівність чоловіка і жінки.

Необхідність виховання жінок Платон пояснює виключно з практичної точки зору, позаяк вважав, що жінкам необхідно приймати участь у всіх суспільних справах, захисті та охороні полісу, як це було в Спарті. Звичайно, філософ не

виступав за рівність прав, а виходив з державних інтересів. Серед благодіянь, якими Платон завдячував богам, перше було те, що його створили вільним, а не рабом, а друге те, що він народився чоловіком, а не жінкою. Незважаючи на зрівнювання деяких прав чоловіків і жінок, жінка залишалась на нижчому щаблі в ієрархії статей.

Платон допускав, що при спільному вихованні молодих жінок і чоловіків між ними можуть виникати любовні стосунки, але він забороняв піддаватись подібним почуттям і вступати у статеві зв'язки, не схвалені владою. Мова йде не про формальне схвалення влади. Керуючись власним досвідом, влада відбирає людей, які найкраще підходять для цієї мети. Поєднання відібраних чоловіків і жінок Платон і називає "священним шлюбом". Але у виборі партнера не відіграють ніякої ролі особисті почуття і власні бажання. Платон навіть допускає, що влада може вдаватись до обману, щоб кращих чоловіків поєднати з кращими жінками. Кількість контактів визначається потребою держави у населенні.

Ідеальна держава, на думку Платона, процвітає за умови постійної кількості її громадян. Тому варто обмежувати народжуваність і стежити за тим, щоб вона не зростала. Расова політика Платона спрямована не на збільшення кількості людей, а на поліпшення їх якості. З цієї ж причини для відтворення потомства вимагається визначений вік: для жінок – між 20 і 30 роками, для чоловіків – від 30 до 55. Це час повного розквіту. Ті ж, хто старший чи молодший, не мають права народжувати дітей. Усі ці заходи спрямовані на покращання людського роду.

Шлюбні союзи щорічно поновлюються за жеребом так, щоб кожний чоловік міг мати одну за іншою від 15 до 20 дружин, і те саме кожна жінка. На думку Платона, індивідуальна сім'я через інтимність її прив'язаностей є причиною численних занепокоєнь, пов'язаних зі станом здоров'я подружніх партнерів, дітей, хворобами близьких. Суспільна

сім'я позбавить людину від усіх цих переживань, не знявши проте задоволення від сексуального спілкування. Лише в суспільній сім'ї можна поєднати всі суспільні та особисті чесноти. Лише такий суспільний устрій Платон вважає справедливим.

Особливу турботу повинна проявляти держава про якість потомства; для цього кращі чоловіки повинні з'єднуватись з кращими жінками, а гірші – з гіршими. “Нащадки кращих повинні виховуватись, а нащадки гірших – ні... Але що це так робиться, ніхто не повинен знати, крім самих правителів, щоб не вносити розладу в загін охоронців”. Поєднання кращих чоловіків з кращими жінками відбувається зі згоди влади, тим самим ускладнюється можливість поєднання кращих з гіршими.

Матерям не дозволялось доглядати новонароджених. Це у яслах роблять няньки. Матері приходять у ясла тільки для того, щоб погодувати дітей, але при цьому вони не повинні знати, яка, власне, дитина народжена ними. Материнська любов має рівною мірою розподілятися між усіма дітьми.

“... Постійно народжуваних дітей відбиратимуть спеціально поставлені для того посадові особи – чоловіки або жінки, або ж навіть вони разом, адже в тих управах будуть однаково задіяні як жінки, так і чоловіки.

... Взявши немовлят, що народилися від кращих батьків, вони, – я так вважаю, – віднесуть їх до дитячих ясел, де є годувальниці, які проживають окремо в якій-небудь частині міста. А немовлят, народжених від гірших батьків чи навіть тих, які з'явилися від перших, але з тілесними вадами, вони заховають, як годиться, у якомусь потаємному і недоступному місці.

... Отож вони подбають і про годування немовлят, коли приведуть до ясел матерів, груди яких обважніли від молока, вони особливо пильнуватимуть і робитимуть усе, що тільки можна, щоб жодна з них не могла розпізнати своєї дитини. А коли в них закінчиться молоко, вони приведуть інших жінок, які його мають, і потурбуються, щоб ті годували грудьми у визначений час не надто довго і не надто коротко, а неспання вночі та інші обтяжливі клопоти ляжуть на плечі няньок і годувальниць.



... А коли чоловіки й жінки вийдуть із віку, відведеного на розмноження, гадаю, ми дамо волю чоловікам єднатися з ким захочуть, за винятком лише дочки, матері, дочок дочки і старших родичів по лінії матері; а жінкам – зі всіма, крім синів, батьків та їхніх молодших і старших родичів. Але при цьому всьому їм буде суворо наказано, щоб жоден плід таких взаємин не побачив світла денного, навіть якщо зав'яжеться, коли ж усупереч усім заходам дитина народиться, то хай покладуть її в такому місці, де для неї не знайдеться поживи.

... Тільки починаючи з того дня, коли хтось із них уступив у шлюбні взаємини, то кожен називатиме дітей, які народилися на десятому чи восьмому місяці після цього своїми синами й дочками – залежно від статі дітей, а ті називатимуть його своїм батьком; так само їхніх нащадків він називатиме дітьми своїх дітей, тобто внуками, а ті його і таких, як він, – дідусями й бабусями; усі діти, народжені в тому проміжку, в який батьки зачинали їх, а матері виношували, називатимуться братами й сестрами, і тому, як ми щойно говорили, їм не можна торкатися одне одного. Проте закон може дозволити на статеве зближення братів і сестер, коли так випадє за жеребом... [Платон. Держава. Книга п'ята.]

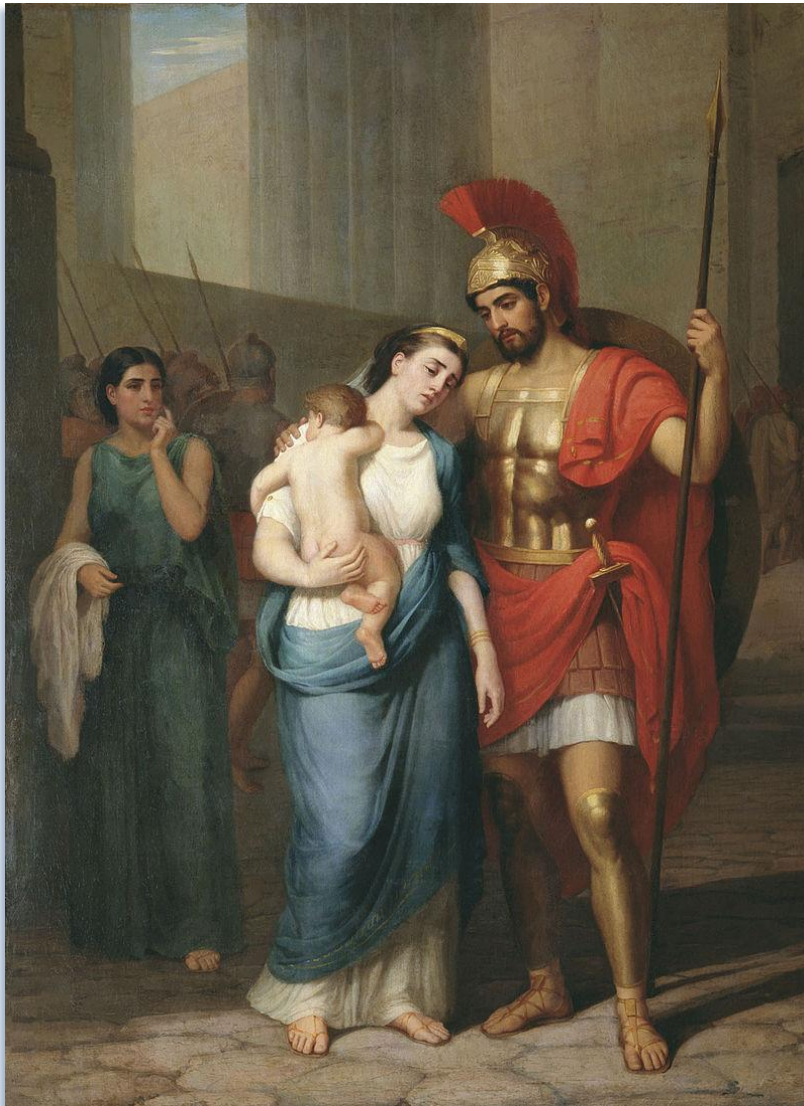
Цим самим Платон мріє з держави створити єдину сім'ю, в якій усі батьки повинні бути батьками і вихователями всіх дітей, а діти повинні з однаковою повагою ставитися до всіх дорослих. Наміри філософа спрямовані на те, щоб усі радощі і страждання кожного зокрема були одночасно радощами і стражданнями всього суспільства.

Арістотель, на відміну від Платона, швидше може бути названим “антифеміністом”. Арістотелю належить ідея природної ієрархії статей. На його думку, чоловік і жінка – нерівні істоти: чоловік стосовно жінки є першим за своєю природою і стоїть вище, “і тому він панує, а вона перебуває в стані підлеглості”.

“Перш за все, необхідність змушує сполучатися попарно тих, хто не може існувати одне без одного, – жінку й чоловіка, аби продовжити рід, і це сполучення – не від свідомого рішення, а зумовлюється природним прагненням, що притаманне й решті живих істот та рослин, – залишити після себе подібну істоту.

Тому для самозбереження і об'єднуються особа, що за своєю природою владарює, та особа, котра за своєю природою підвладна.

Перша завдяки своїм розумовим властивостям здатна передбачати, і тому вона вже з огляду на свою природу є істотою, що владарює і панує; друга, оскільки здатна працювати лише фізично, особа підвладна і раб. Тому і панові, й рабові корисне одне й те саме. Але за природою жінка і раб – дві різні істоти...” [Арістотель. Політика. Книга перша.]



*“Прощання Гектора з Андромахою” / Сергій Постніков,  
Росія, 1863*

За головну рису, притаманну жінкам “від природи”, Арістотель визнає нездатність керувати, а отже, природну підпорядкованість. Жінка, оскільки вона не здатна керувати,

повинна підкорятись. Інші риси, що від природи визначають жіночу стать, підтримують виконання цієї її основної функції підпорядкованості, зокрема й пасивність, тілесну слабкість, схильність до виконання домашньої роботи, покірну хоробрість, поміркованість і скромність.

Арістотель вписував сім'ю у політичні рамки. Він розглядав людину передовсім як істоту політичну. Сім'я для людини, на його думку, перший вид спілкування і відповідно найважливіший елемент державного влаштування. Він надавав великого значення законодавству про шлюб, що забезпечує народження здорових дітей, вказував шляхи виховання майбутніх громадян, пропонував займатися сімейним програмуванням, що передбачає питання: хто, коли і на який час створює сім'ю.

У "Політиці" Арістотель піддає гострій критиці ідею Платона про спільність дружин і дітей: об'єднання держави в єдину сім'ю – пряма дорога до її загибелі. Безліч дітей, що мають безліч батьків, призведе до того, що всі сини рівною мірою будуть зневажатися своїми батьками.

На думку філософа, гармонійні стосунки в суспільстві можливі, лише якщо населення не буде надто чисельним. Тому його необхідно регулювати за допомогою заборони чоловікові мати дітей до 37 років, а жінці – до 18. Здатність до дітонародження обмежується Арістотелем для чоловіків – 70 роками, для жінок – 50. Важливим критерієм періоду дітонародження має бути апогей розумової зрілості батьків. Різниця у віці між подружжям повинна бути такою, щоб вони могли разом прожити якийсь час, що передує завершенню періоду дітонародження, а після 50 років варто відмовитися від свідомого зачаття.

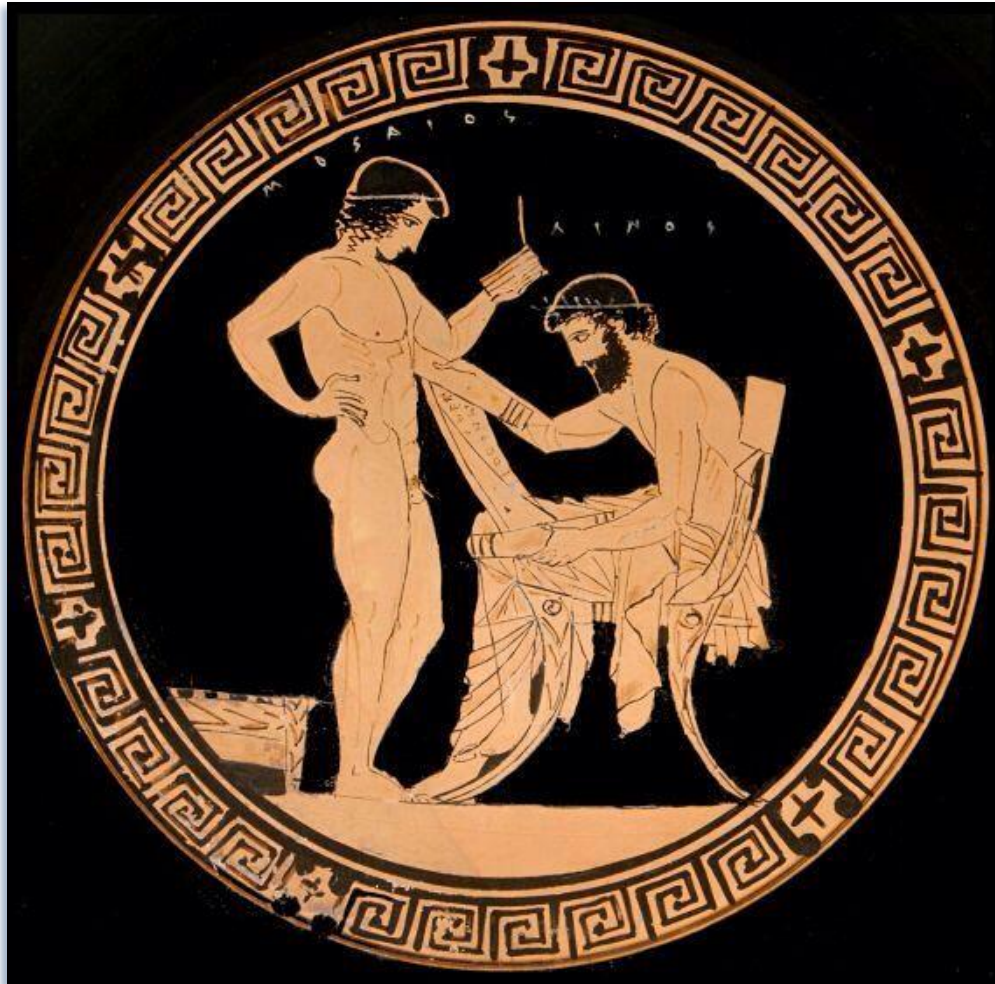
В епоху еллінізму самотійність жінок помітно зростає. Цьому сприяв розвиток поглядів деяких філософських напрямків, насамперед стоїцизму, який виголошував рівноправність чоловіків і жінок. У цей час були створені й сприятливіші умови для отримання жінками освіти. Вони мали

право на здобуття низки професій. У період еллінізму дівчата змагаються, як і юнаки, у поетичній декламації під музичний акомпонемент чи без нього; в інших місцях, зокрема, на островах Еоліди, програма цих змагань не копіювала програму їх братів – там були специфічно жіночі пункти. *Теофраст* (бл. 370-285 до н.е.) повідомляє, що існували конкурси краси на Лесбосі й Тенедосі, існували також змагання у врівноваженості й мистецтві домоводства.

Визнаючи суворість і примітивізм сімейного права у греків, слід все ж пам'ятати, що сім'я залишалась для них непорушним і поважним інститутом. Подружнє кохання і вірність знайшли відображення у міфах, поезії, історичних пам'ятках. Захоплюючі образи еллінських жінок живили шедеври древньогрецького мистецтва. Класичні приклади відданості й кохання один до одного Одісея і Пенелопи, Гектора і Андромахи, Перікла і Аспасії свідчать про красу і тривалість шлюбних зв'язків.



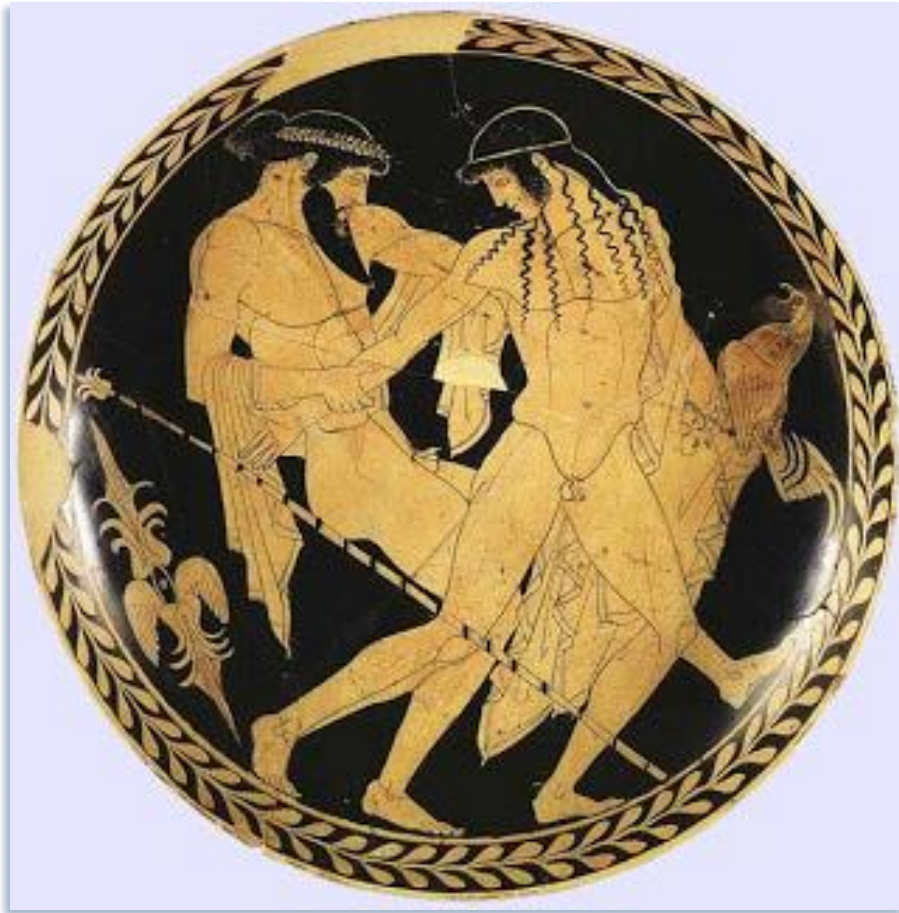
#### 2.4. ДАВНЬОГРЕЦЬКА ГОМОЕРОТИКА: ВІДМІННА ІНТИМНІСТЬ ЧИ ЗБОЧЕНІСТЬ?



*“Ераст і еромен” / Старогрецька кераміка, V ст. до н. е.*

Згадки про сексуальні стосунки між чоловіками у творах старогрецьких філософів досі бентежать деяких критиків античної статевої моралі. Часто-густо переклади їхніх праць очищаються від натяків на еротичні почуття чоловіків до юнаків та подаються із скороченнями. Проте достеменно відомо, що гомоеротичні практики були важливою складовою стародавньої системи грецького виховання, сягаючи своїм корінням ще часів архаїчних чоловічих спілок та обрядів ініціації до них.

Переказами про одностатеве кохання переповнені міфи про старогрецьких богів та героїв. Навіть сам Зевс спокусився на вродливого юнака Ганімеда, сина троянського царя. Як оповідає легенда, Зевс перетворившись на орла, викрадає красеня на Олімп, де той отримує безсмертя і стає виночерпием богів.

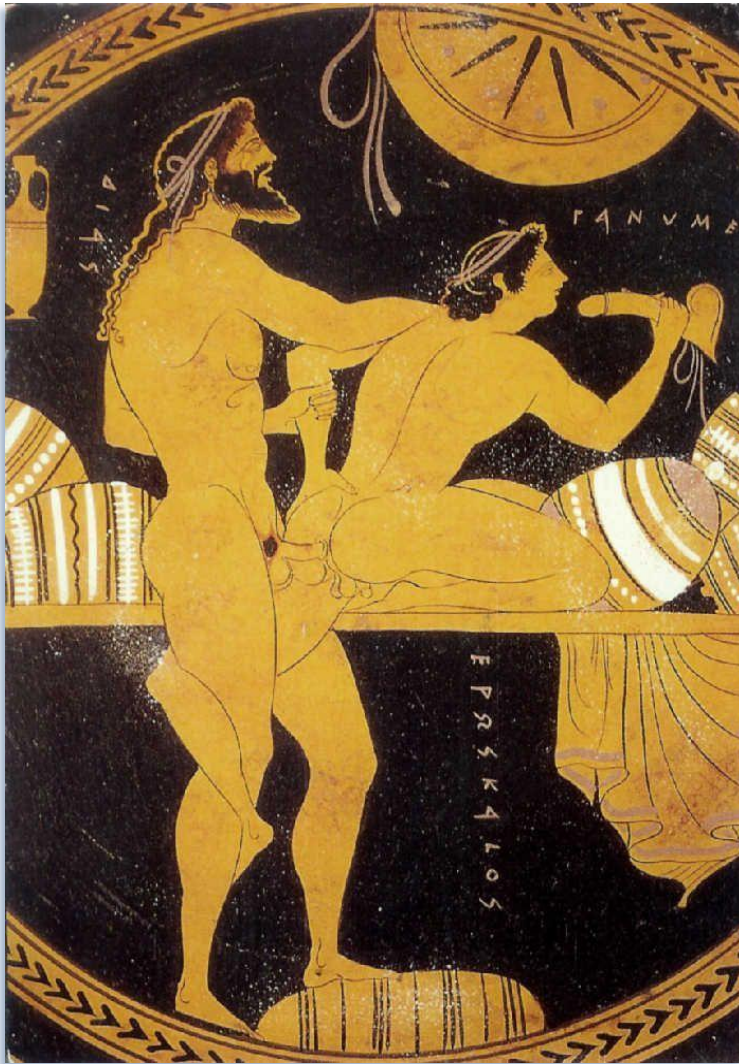


*“Зевс і Ганімед” / Старогрецька кераміка V ст. до н. е.*

Батько ж Ганімеда так сильно хвилювався за сина, що Зевс послав до нього хитромудрого Гермеса. Той переконав царя Трої в тому, що син його буде жити вічно, залишаючись юним і безтурботним, а в якості додаткової винагороди подарував колісницю з парою чудових коней.

За Ератосфеном (275-194 до н. е.), Зевс зробив Ганімеда своїм коханцем. Однак, дружина Зевса Гера рахувала появу

прекрасного виночерпця образою для себе, і доти докучала Зевсові, доки той не возніс Ганімеда на піднебесся у вигляді сузір'я Водолій. З часом образ Ганімеда перетворився на символ, що звеличував любов дорослого чоловіка до хлопчика.



“Зевс кохається з Ганімедом” /  
Старогрецька кераміка V ст. до н. е.

З ім'ям Ганімеда також пов'язують походження латинізованого варіанту “*catamitus*” – слова, що буквально означає “улюбленець, розпусник”. Катамітами в античному Римі називали молодих наложників дорослих чоловіків.



Найвідоміша давньогрецька чоловіча пара – гомерівські Ахілл і Патрокл. У сюжетній лінії “Іліади” (VIII ст. до н. е.) докладно йдеться про побратимство між Ахіллом і Патроклом у часи Троянської війни. Хоча старогрецькі джерела називають Патрокла серед женихів Єлени, його присутність під Троєю пояснюється головним чином близькою дружбою із Ахіллом. Хоча сам Гомер не конкретизує інтимну природу взаємин двох героїв, створюючи лише загальну духовну концепцію, подальша антична традиція їх еротизує й оцінює вище аніж кохання до жінок.



“Ахілл і Патрокл” / Richard Taddei, США, 2001



Середньовічні християнські моралісти воліли не міркувати про можливий гомоеротичний контекст взаємин Ахілла і Патрокла. Сучасні ж дослідники схильні бачити в них інтимну “солдатську дружбу”, або розглядати двох воїнів як егалітарну гомосексуальну пару.

Гомосексуальні стосунки між чоловіками, поширені в аристократичних колах, завжди породжували жваві дискусії і викликали полярні оцінки в афінському соціумі. За часів життя Платона ставлення до чоловічої одностатевої любові було вже не таким схвальним, як ще за два сторіччя до нього (за свідченням Геродота, афінський законодавець Солон, вважаючи любов до юнаків ознакою шляхетності, узаконив її), але вона залишалася ще досить поширеною у стосунках старших і молодших у процесі виховання.

Найрозлогіше тема гомоеротики розглядається Платоном у трактаті “Бенкет”, де один з персонажів діалогу Павсаній виправдовує її з етичного погляду та намагається ушляхетнити, пов’язуючи її з ідеальними мотивами: “віддаватися заради чесноти завжди прекрасно”. Основний аргумент, що його використовує Павсаній, полягає в розрізненні двох Еросів. *Ерос Пандемій*, або посполитий, пов’язаний з Афродітою Пандемією, або посполитою, яка породжена чоловічим та жіночим початками. Тому люди, які слідуєть за таким Еросом, люблять насамперед жінок або шукають юнаків, обдарованих невеликим розумом, щоб мати змогу легко підкорити їх своїм бажанням, нехтуючи правилами, які надають таким вчинкам відбиток краси і благості. Натомість *Ерос Ураній*, або небесний, пов’язаний з Афродітою Уранією, або небесною, породженою лише чоловічим початком.

“... Ерос Афродіти посполитої справді посполитий і здатний на будь-що. Цим Еросом кохають ниці люди. Таким байдуже, кого кохати, – жінок чи юнаків, вони люблять передусім тіла, а не душі, до того ж люблять найглупіших, дбаючи лише про те, щоб домогтися свого, а чи це гарно – тим надто не переймаються. Раз їм випаде нагода вчинити гідно, іншого разу – навпаки. Бо така любов похо-

дить від богині, яка не лише значно молодша від іншої, а й від народження має в собі і жіноче, і чоловіче начало. Другий є сином Афродіти небесної, яка не має жіночого начала, а лише чоловіче, – не випадково це любов до юнаків, – вона старша віком, і їй чужі непогамовні пристрасті. Натхненні цим Еросом, звертаються до чоловічої статі, оскільки люблять те, що від природи має більше сили і розуму. І серед тих, хто кохається в юнаках, можна зауважити чимало таких, кого надихає саме цей Ерос. Бо вони люблять не дітей, а тих, хто вже починає мислити. А розум приходить якраз перед тим, як засівається перший вус. Хто починає любити юнаків в цю пору, готовий буде, – я того певен, – на те, щоб разом прожити все життя. Він не одурить юнака, скориставшись його наївністю, і не покине, насміявшись, аби перебігти до іншого. І взагалі, мав би бути закон, який забороняв би любити хлопчиків, щоб не затрачалося надто багато зусиль на те, що є непевним. Бо ще неясно, що вийде з недолітка, – у розпусту чи чесноту піде розвиток його душі й тіла. Звичайно, достойні люди добровільно встановлюють собі такий закон. Але треба, щоб його дія ширилася на всіх закоханих, і на посполитих теж, – забороняємо ж таким, наскільки можемо, любити вільнонароджених жінок. Це вони зганьбили любов так, що дехто й таке скаже, ніби віддаватися радощам кохання ганебно. Так говорять люди, бо дивляться на таких і бачать невідповідність і недостойність в їхніх діях. А будь-який вчинок, якщо він негарний і негідний, вже напевно вартий осудження.

... Так уже в нас заведено. Якщо хтось хоче служити іншому з надією, щоб завдяки йому стати кращим, збагатившись мудрістю чи іншою чеснотою, то таке добровільне рабство не вважається соромним чи принизливим. Ці два звичаї – любові до юнаків та любові до мудрості і всякої чесноти, – якщо їх поєднати, то вийде, що й справді, коли юнак всіляко догоджає своєму залицяльнику, то це прекрасно. Якщо обое – закоханий муж і юнак, погодяться в одному, – перший, що він має різними способами чесно прислужитися юнакові, який йому віддається, а другий визнає, що справедливо буде з його боку ні в чому не відмовляти мужеві, який веде його шляхом мудрості і добра, і якщо один справді спроможний допровадити іншого до мудрості й чесноти, а другий потребує настанов і прагне мудрості, тоді тільки, коли вони це визнають, погодившись з таким законом, прекрасно буде віддатися залицяльникові, але ніяк інакше. Коли так, то й обманутися не ганьба, тоді як за інших обставин – обманутися чи ні – все одно ганебно. Якщо якийсь юнак буде ошуканий і не отримає грошей, заради багатства віддавшись

багатому, здавалось, залицяльнику, а той, насправді, виявиться бідним, то чи може бути щось ганебніше для такого юнака, адже він все одно вже показав, що заради грошей готовий послужити службу кому завгодно і яку завгодно. І в цьому немає нічого гарного. Якщо, з іншого боку, юнак розчарується у своїх сподіваннях – завдяки дружбі з мужем стати кращим, бо той, насправді, виявиться недостойним і нечестивим, така помилка все одно прекрасна. Вважайте, – юнак вже відкрив себе: заради чесноти, щоб стати кращим, він кожному готовий віддано служити, а хіба може бути щось прекрасніше від такого прагнення. Як би там не було, а віддаватися заради чесноти завжди прекрасно.

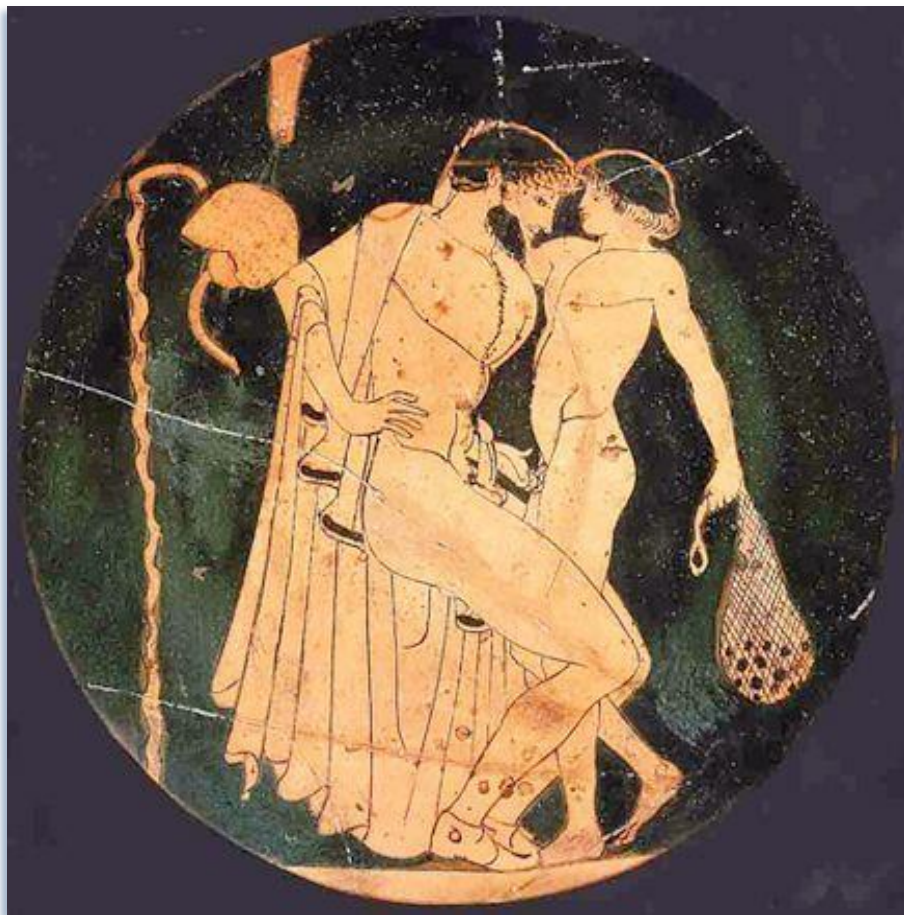
Така любов богині небесної, – і небесна і вельми корисна для держави, і для кожного її громадянина. Вона вимагає великого прагнення до чесноти і від самого мужа, і від юнака, якого той любить. Усі інші види любові належать Афродіті посполитій.” [Платон. Бенкет: 181-185]



“Поцілунок” / Старогрецька кераміка V ст. до н. е.



Суть промови Павсанія можна підсумувати так: гарно, коли обранець віддається закоханому з огляду на його мудрість і чесноту. Оскільки такий Ерос примушує і закоханого, і його обранця дбати про чесноту, то це Ерос небесний, і він має також велику політичну вартість, бо завдяки чесноті, яку він породжує в закоханих та їхніх обранцях, він приносить велику вигоду державі та її громадянам. А вже згадувана легенда про андрогінів, що також викладена Платоном у “Бенкеті”, ще більш романтично пояснює походження гомоеротичних прагнень.



“Ераст і еромен” / Старогрецька кераміка V ст. до н. е.

“... І чоловіки, – ті, що є половиною колишнього чоловіка, захоплюються всім чоловічим. Ще в дитячому віці, як частинки істоти чоловічого роду, вони люблять чоловіків і їм подобається лежати й



обійматися з чоловіками. Ці якраз найкращі з хлопчиків та юнаків – то справжні мужі за природою. Дехто, правда, говорить, що вони сорому не мають, але то брехня. Поводяться так не тому, що безсоромні, а тому, що достатньо відважні, сміливі і, як личить справжньому мужеві, певні себе, щоб любити свою подобу. І цьому є вельми переконливий доказ. У зрілому віці лише такі мужі присвячують себе державним справам. Змужнівши, вони любляться з юнаками, позбавлені від природи потягу до шлюбу чи плодження дітей. До цього їх приневолює звичай, вони ж радше задовольнялися б спільним життям із собі подібними, не знаючи жінок і шлюбних зв'язків. Завжди радісно приймаючи споріднене начало, такий муж стає палким поклонником юнаків і другом закоханих у нього. Коли випадково зустрінеться такому мужеві, що любить юнаків, його половина, тоді починає раптом відбуватися між ними щось дивне – вони відчують таку близькість і любов, що навіть на короткий час не хочуть розлучатися один з одним. І люди, що разом перебувають все життя, не могли б, мабуть, сказати, чого вони, власне, один від одного хочуть.” [Платон. Бенкет: 192-193]

Сучасні антикознавці зазначають, що цей уривок тексту треба трактувати серйозно, якщо ми хочемо збагнути смисл істинно платонічної любові до юнаків, любові, яка в параметрах Платонового мислення пов'язувалась, радше, з високою моральністю і розумом, аніж зі сліпою пристрастю. Звісно, ця любов не заперечувала й не відкидала фізичного компонента стосунків – важливою є і краса тіла, – але вона віддавала перевагу етиці взаємин. Саме через те, що Платон мислив категоріями духовного Ероса, категоріями Ероса пізнання, він віддавав перевагу обопільній приязні між чоловіками.

Думка про одностатеві стосунки зустрічається у Платона неодноразово. Мислитель не лише не засуджує таких взаємин, але й підтримує їх, стверджуючи, що виникають вони по волі самих богів і є дуже корисними. Така любов має великі переваги, бо передбачає, як правило, близькість почуттів між зрілим чоловіком і юнаком, надаючи можливість останньому перейняти у старшого друга, коханця, наставника найкращі якості, досвід, життєву мудрість. Схильність

до сексуальних зносин зі своєю статтю не йшла в розріз з мораллю спільноти, вважалося, що такий індивід наслідує своєю поведінкою божественних пращурів, котрі відзначалися цілісністю. Більше того, саме той чоловік чи юнак, котрий тяжів до своєї статі, ідентифікувався як мужній від природи.



“Еротична сцена” / Старогрецька кераміка VI ст. до н. е.

У наші часи слово “педерастія” (від грец. *paídos* – “хлопчик” і *erasteo* – “люблячий”, буквально – “любов до хлопчиків”) має негативну конотацію і найчастіше розуміється як грішний потяг старших чоловіків до недозрілих хлопчиків. У Стародавній Греції воно виражало любов чоловіка до хлопця вже розквітлого, але ще перед періодом зрілості. “Дванадцятирічний хлопець – що за розкіш”, – писав Стра-

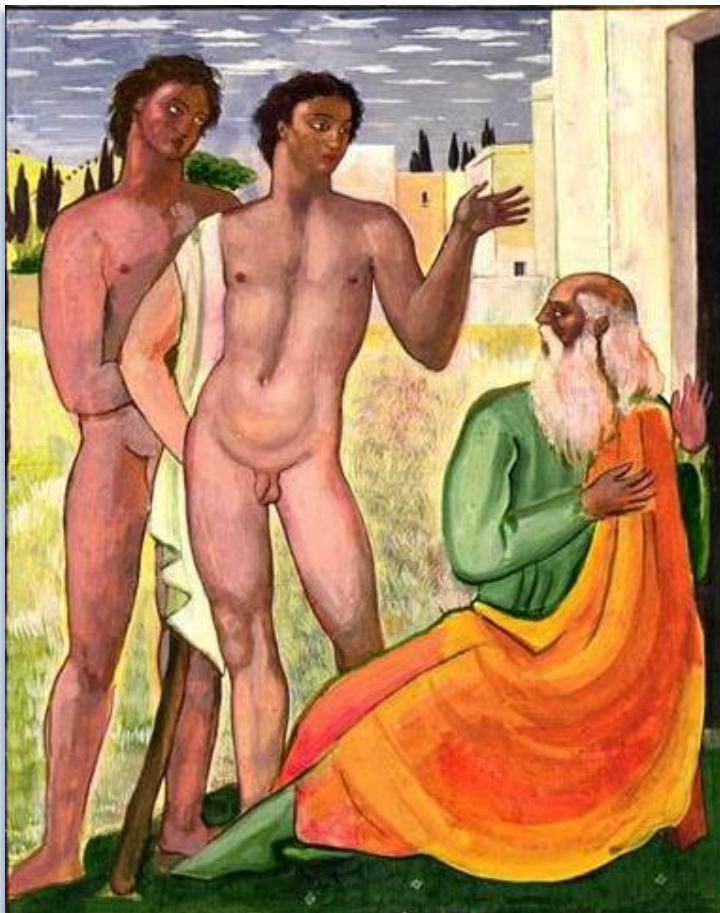
тон з Лампсаку, – “Ще прекраснішим є юнак, що має тринадцять років, а ще солодшим є цвіт любові, що квітне у віці чотирнадцяти років, а п’ятнадцятирічний ще чарівніший, а шістнадцять років – це справді божественний вік”.

У стародавніх Афінах ми радше не знайдемо гомосексуальних зв’язків у сучасному розумінні, тобто зв’язків двох дорослих з більш-менш однієї вікової групи, а стосунки з хлопцями у недозрілому віці забороняв закон так само, як і у більшості цивілізацій. Як правило, кожен достойний підліток 12-16 років мав неодруженого коханця 30-40 років. Античні джерела вказують, що союз “*ераста*” (“*erastes*” – закоханий, старший) і “*еромена*” (“*eromenos*” – коханий, молодший) в ідеалі мав відповідати чіткому біологічному критерію – до початку активного проростання у хлопця вусів і бороди. Якщо врахувати, що стародавній світ не знав такої акселерації, як зараз, то віриться в те, що у грецьких юнаків вуса і борода починали пробиватися лише після двадцятиліття. Після дозрівання юнак вважався вже непридатним для педерастичного зв’язку, це означало кінець союзу ераста і еромена. Платон, щоправда, дорікав тих, хто кидає хлопчиків, які вже “відцвіли”, і радив, щоб після припинення фізичного зв’язку тривала духовна дружба між колишніми коханцями.

У часи розквіту педерастії (VI-IV ст. до н. е.) греки вперто стверджували, що вона є іманентною частиною вищої освіти. Теоретично це виглядало так, що молодий чоловік після виходу зі звичайної школи потрапляв під опіку зрілого чоловіка, переважно у віці тридцять і кілька років, котрий відповідав за його подальший інтелектуальний і моральний розвиток, ставився до нього люб’язно, проявляв розуміння, сердечність і любов у найшляхетнішому розумінні, маючи, як стверджував Сократ, тільки одну мету: моральну досконалість улюбленого підопічного.

Учені суперечки стосуються також питання, чи педерастія у грецькому розумінні мала виключно духовний характер,

чи також тілесний. Дослідники, що поділяють біблійну точку зору на гомосексуалізм, радо би розглядали це явище в категоріях чистих духовних стосунків. Вони стверджують, що тілесність у висловах філософів – це метафора, а не відображення дійсності. Але факти є фактами, наприклад, якщо згадати Алквіада, учня Сократа. Якимось йому довелося, коли він прибув на бенкет, побачити свого вчителя в обіймах іншого красеня – Агафона.



“Сократ з учнями” / Gaston Goor, Франція, 1925

“Ти вибрав собі найбільшого красеня з усіх присутніх!” – ревнісно вигукнув він. На що роздратований Сократ відповів: “Агафоне, ти мусиш мене боронити! Любов цього чоловіка стала для мене нестерпною. Відколи я полюбив його, не можна мені ні поглянути, ні поговорити з гарним юна-



ком, щоб не викликати ревнощів Алквіада. Що він тільки не виробляє – свариться, мало що до бійки не береться”.

Діалог досить виразний, але його можна сприйняти як метафору, так само як і продовження, хоч звучить воно ще дивовижніше. Алквіад далі розповідає, що коли він намагався звабити Сократа, то потерпів поразку:

“Уявивши собі, що він зазирає на мою квітучу красу, я сприйняв це як щасливу знахідку і дарунок долі: маючи таку зброю, щоб догодити Сократові, я міг бути певен, що почую від нього все, що тільки він сам знає. Моя ж молодеча краса була для мене предметом неабиякої гордості. Так собі розважаючи, я одного разу відправив слугу, що завжди супроводжував мене (раніше я ніколи не бував з ним без свого супутника), і ми залишилися наодинці. Не можу не розповісти вам всієї правди. Слухайте ж, а ти, Сократе, не дай збрехати. Отож, коли ми залишилися самі, я сподівався, що він ось-ось заговорить зі мною, як закохані розмовляють зі своїми обранцями, коли опиняються з ними на самоті. І я радів. Але нічого з цього не вийшло. Провівши зі мною цілий день, як звичайно, у бесідах, він зібрався й пішов геть. Тоді я запросив його приєднатися до моїх занять в гімнасії і вправлявся разом з ним, сподіваючись в такий спосіб домогтися свого. Він робив зі мною гімнастичні вправи, ми боролися і часто нікого більше з нами не було. Ну й що? По-за тим нічого не сталося. Коли й за такої нагоди я не зумів домогтися бажаного, я вирішив силою взяти цього чоловіка і не відступати, поки не збагну, в чому тут річ. Запросив я його якось повечеряти разом, – так закохані вдаються до різних підступів, лиш би заманити тих, до кого відчувають пристрась. Він не квапився прийняти моє запрошення, але врешті погодився. Коли прийшов вперше, то, повечерявши, хотів одразу піти. Засоромившись, я відпустив його. Але заманивши вдруге, я довго бесідував з ним після вечері, аж до пізньої ночі, а коли він зібрався йти геть, я, пославшись на те, що вже пізня пора, приневолив його зостатися. Він ліг на ложе, яке стояло поряд з моїм – там він якраз і вечеряв. Крім нас, у цій кімнаті більше ніхто не ночував.” [Платон. Бенкет: 216-217]

Звернімо увагу, що Алквіад щиро і відкрито розповідає про спробу спокусити вчителя. Власне факт, що він це робить без найменшого сорому, дозволяє стверджувати, що педерастію у фізичному сенсі цього поняття трактували як звичайну тему розмови, принаймні у колі друзів Сократа.

Звісно, афінські чоловіки не відмовлялися від фізичних стосунків і не були байдужими до них. Радше навпаки, бо з задоволенням масово відвідували гімнасії, в яких молоді хлопці, голі, якими їх сотворив Бог, бігали, стрибали, боролися, метали списи, виблискуючи намащеною оливковою олією шкірою і демонструючи пеніси зі спокусливо перев'язаною крайньою плоттю.

У Платоновому “Бенкеті” із вправністю доброго оратора Павсаній стверджує тезу, що ставлення до чоловічого кохання в різних країнах залежить від звичаїв та усталених норм, тобто від “позитивних законів”, які, однак, дуже різні між собою. Так, в Еліді та в Беотії, де брак культури та інтелектуального виховання, виник звичай, скріплений законом, згідно з яким навіть гарно, коли юнак віддається коханцеві, не перебираючи. Це пояснюється тим, що низький рівень культурного розвитку зробив людей тих країн нездатними належно висловлювати свої судження і вони не вміють виголошувати промов, які могли б впливати на юнаків. Таким законом вони звільняють себе від будь-яких зусиль для їх завоювання.

Натомість в Іонії, яка перебувала під впливом варварів, таку поведінку закоханих вважають ганебною. Іонійські звичаї утвердилися здебільшого при пануванні тиранічних режимів, а при таких режимах любов до юнаків, як і любов до гімнастики та до мудрості, вважають небезпечною, а отже, ганебною. Тут ідеться передусім про причини політичного характеру: “адже правителям, мабуть, не вигідно, щоб у їхніх підданих зароджувались великі помисли, кріпилась приязнь і виникали міцні зв'язки, а цьому, окрім всього іншого сприяє передусім Ерос”.

Натомість багато кращими, – каже Павсаній, – однак важчими до зрозуміння, є афінські закони. В Афінах вважають, що достойніше кохати не крадькома, а відкрито; що, треба любити тих, які шляхетніші й кращі, навіть, якщо вони не такі вродливі, як інші. Вважають гарним змагання за

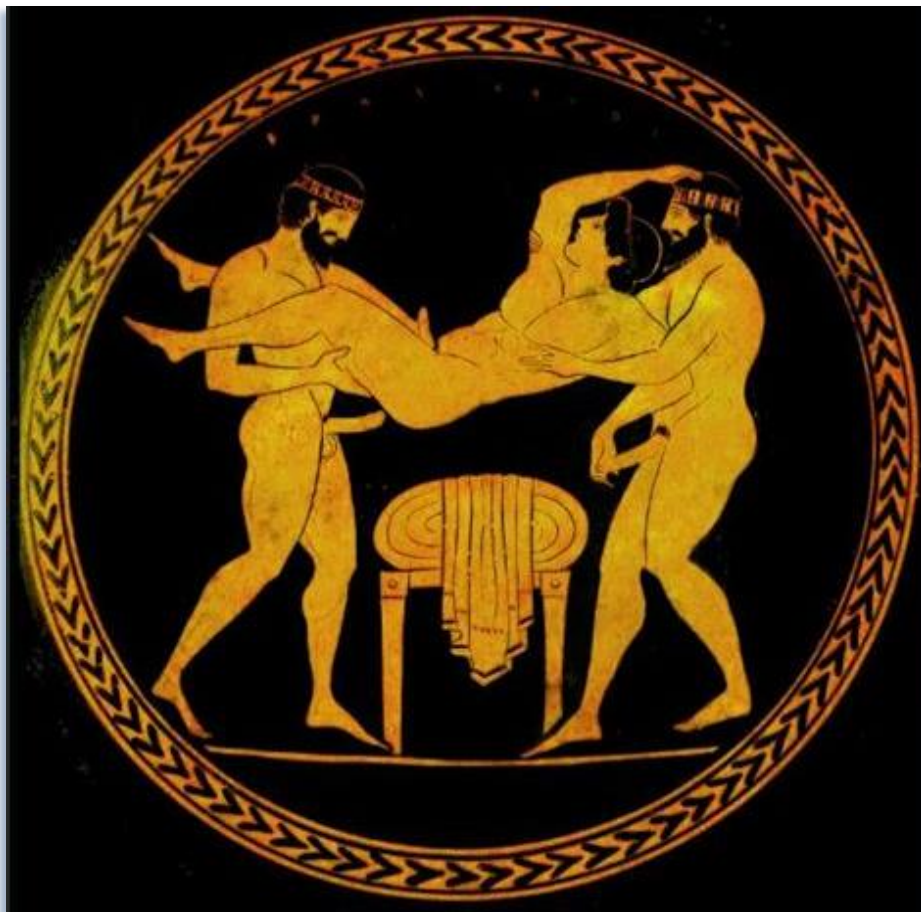
прихильність юнака, коли закоханий поринає в нього без решти; коли завоювання коханого увінчується успіхом. До того ж в Афінах закоханий муж може робити що завгодно: може благати, вмовляти, присягатись, запобігати порабському перед своїм улюбленцем – все йому дозволено, навіть те, що зазвичай люди засуджують, коли щось таке роблять не задля Ероса, а щоб здобути політичну перевагу, тобто задля власної користі і влади. Кажуть, що навіть боги пробачають закоханому зламання присяги, мотивуючи це тим, що любовної присяги нібито взагалі не існує. Отож можна зробити висновок, що в Афінах за людськими і божими нормами вважають гарним, коли закоханий любить юнака, і коли юнак відповідає закоханому своєю приязню.

Павсаній акцентує увагу на тому, що афінський закон не дозволяє юнакові віддаватися залицяльникові, якщо юнак робить це негідно, і утримує юнака від ганебних стосунків з негідним мужем. А негідником, – каже Павсаній, – є той розпусний закоханий, що любить більше тіло, ніж душу.

“... Негідником є той розпусний закоханий, що любить те, що мінливе. Хай тільки відквітне тіло, і вже його нема, – спурхнув, забувши, відлітаючи, всі свої слова й обіцянки. А хто любить за гарну вдачу, той залишається вірним на все життя, Він-бо поєднав себе з тим, що неминуще. Закон вчить нас добре вивіряти закоханих і одним догоджати, а інших уникати. Одним велить – переслідувати, іншим – утікати. У цій взаємній боротьбі пізнається і один, і другий. Тому, по-перше, вважається ганебним швидко здаватися, не витримавши певного часу; бо час є гарним випробуванням. По-друге, ганебним вважається купитися на гроші або політичну впливовість залицяльника, незалежно чи то зі страху перед важкими обставинами, чи то через неспроможність виявити стійкість перед благами, які приносять багатство чи політичні впливи.”  
[Платон. Бенкет: 183-184]

Про особливості гомосексуальних актів певною мірою інформують розписи на старогрецьких вазах. Збереглося чимало зображень анальних контактів за участі партнерів з більш-менш однакової вікової категорії. Конкретизуючи подібні сексуальні дії, греки користувалися спеціальним

словом *“pedico”*, яке означало “анальне проникнення”. Грецькі лікарі тієї епохи пояснювали, що деякі чоловіки отримують задоволення від такого способу злягання, що, начебто, є наслідком особливої вразливості, а значить податливості на фрикційні рухи тканин всередині ректуму. Проте техніка сексу з дівчатами дошлюбного віку у тих давньогрецьких культурах, де юнки користалися відносною волею, також припускала анальний “проникаючий” варіант. Але усі різновиди задніх позицій очевидно вважалися іманентними педикації і несли відповідне семантичне навантаження.



*“Еротична сцена” / Старогрецька кераміка VI ст. до н. е.*

На думку дослідників, грецькі художники любили зображувати статевий акт із жінками та юнаками в задній позиції не тому, що греки узагалі віддавали перевагу цій позі, а то-



му, що вона відображала “вільний”, “грайливий” “хлоп’ячий” характер сексуальної культури.

Частіше зустрічається інший вид стосунків, коли активний учасник вкладає член між стегна пасивного партнера. У ролі активного партнера чи ініціатора зазвичай виступає старша особа, часто зображувана у благальній позі, в поклоні, з опущеною головою. Молодший партнер, навпаки, стоїть випростаний, іноді ніби відштовхуючи старшого від сороміцьких домагань.



“Еротичні сцени” / Старогрецька кераміка V-VI ст. до н. е.

“Грайливий” секс і пов’язані з ним кодові маркери – задні позиції, специфічні жести, подарунки (півень, заєць), “хлоп’ячі” заняття і їхні атрибути (обруч, музичні інструменти) – чітко асоціювалися не тільки з цілком конкретними поведінковими моделями, але і з не менш чітко позначеними культурними зонами, у чийх межах ці моделі були

адекватні.

Пересічний афінянин ставився до педерастів без особливого ентузіазму, але одночасно захоплювався романами на високому рівні, котрі досить часто спричиняли політичні кризи. Архелай Македонський, Олександр, син Олександра Великого, Періандр з Амбракії чи Гіппарх, син Пісістрата з Афін, полягли від рук красивих хлопців, з котрими мали любовний зв'язок або пробували фліртувати. Всі вони також були тиранами, тому вбивства набирали політичного значення, а винуватці злочину, що кохали інакше, ходили в ореолі слави борців за волю і громадянські свободи. Зрештою, явище мало широкий діапазон. У Спарті, а також на Евбеї та в Фівах педерастія асоціювалася з “*virtutis militaris*” (військовим володарюванням). Платон, незважаючи на попередження, писав:

“Якби раптом сталося так, що державу чи військо можна було б створити із закоханих мужів та їхніх обранців, то не було б кращого засобу, щоб утримувати їх від негідних учинків, викликати прагнення відзначитися один перед одним чи спонукати до здорового взаємного суперництва. Такі, хоч би горстка їх була, можуть перемогти, як то кажуть, цілий світ. Бо закоханий, мабуть, легше пережив би, якби всі бачили, як він залишає бойовий стрій чи кидає зброю – всі, тільки не той, кого він любить. Заради нього він не раз готовий вибрати смерть. Або, щоб покинути коханого напризволяще чи не допомогти йому, коли він у небезпеці – та немає такого боягуза, щоб навіть Ерос не міг вселити в нього духа відваги, аби він мужністю зрівнявся з найхоробрішим від природи мужем.”  
[Платон. Бенкет: 178-179]

Відомий Священний загін із Фів складався винятково з закоханих один в одного чоловічих пар. У битві з об'єднаними силами македонського царя Філіппа та його сина Олександра при Херонеї (338 до н. е.) загинула вся добірна дружина із 300 фіванських юнаків, які зневажили втечу. Їх стійкості дивувалися вороги і пліткували, що узи братерства і військова доблесть дружини скріплені чоловічою любов'ю. Скорботні Фиви на місці битви спорудили 5-метровий мармуровий монумент, що зображав пораненого лева. У 1818

році в ході археологічних розкопок виявили уламки гігантського лева, там же пізніше знайшли останки воїнів, полеглих за свободу Еллади.



“Спартанський цар Леонід у Фермопілах” / Jacques-Louis David, Франція, 1814

У цьому сенсі гомосексуальність, звичайно, знаходила схвалення. Навіть ті, що ніколи не вступали у такого типу зв'язки, щонайменше проявляли розуміння. Але чоловічо-чоловічі зв'язки мали також інший, скажімо, менш шляхетний характер.

Агафон (446-400 до н. е), великий афінський трагик, напевно, не викликав ані здивування, ані огиди з боку приятелів з богеми, коли з'являвся одягнутий у жіноче вбрання (шафрановий хітон, накидку) з сіточкою на волоссі і на високих підборах. Але хлопці, що займалися проституцією, у жіночих сукнях і у повному макіяжі, вважалися безсоромними і викликали огиду. “Легше сховати п'ять слонів під пахвою, ніж такого одного” – говорило афінське прислів'я,



що виражало хіба що осуд. А хлопці-професіонали пропонували себе на певні години або домовлялися на більш довгі періоди. У судових записах початку IV століття до н. е збереглися справи, де їхні клієнти-коханці оскаржували інших у свідомому порушенні тілесної недоторканості юнаків, що за тогочасними законами загрожувало вигнанням і конфіскацією майна. Очевидно, у хід йшла ревність, адже молодики на брак клієнтів не нарікали.



“Аукціон” / Wes Hempel, США, 2012

Вигнання і конфіскація – не єдине покарання, а порушення тілесної недоторканості хлопця – не єдиний звичайний злочин, що суворо переслідувався. Законодавець Солон

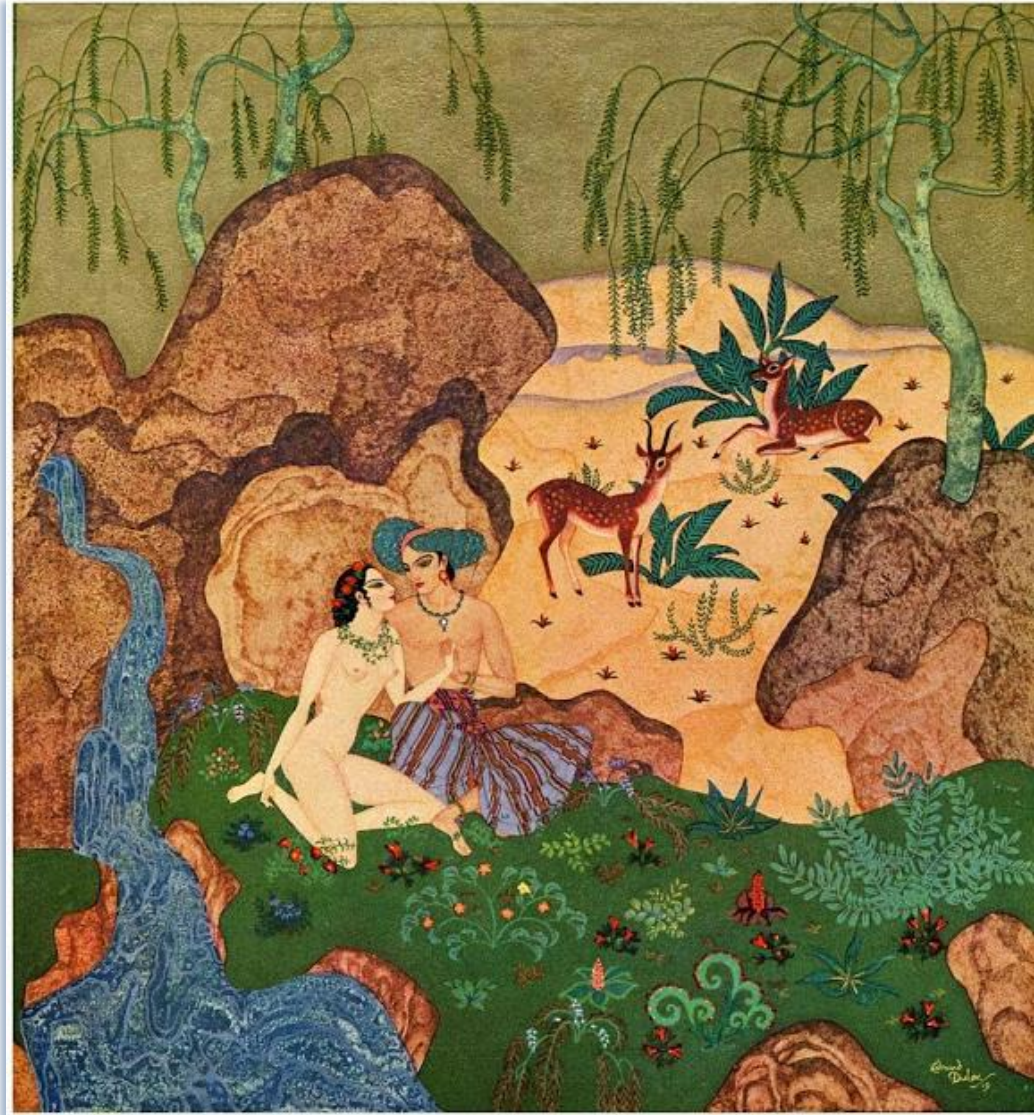


вимагав смертної кари для кожного дорослого чоловіка, котрий без конкретного і легального приводу увійде на територію гімнасій, де займалися підлітки. Суворість кари означала, що педерастія у сучасному значенні цього слова не була чимось невідомим. За злочин, що карається законом, Солон вважав також контакти раба з вільнонародженим хлопцем. Злочином також було намовляння хлопця до надання сексуальних послуг. Винного назавжди позбавляли громадянських прав. Попри всю суворість приписів права каралися тільки особи, спіймані на “гарячому”.

Хоч історики культури і зазначають, що два століття, позначені педерастією, належать до найкращих періодів в історії класичної Греції, цей факт зовсім не означає, що між гомосексуальним розгулом і розквітом культури існує безпосередній зв'язок. Не можна прийняти також аргумент, що якби педерастія була загнана у підпілля, то на основі сублімації з'явилися б ще прекрасніші твори афінського мистецтва і ще більш вражаючі будівлі. І не мали би рації ті, хто стверджує, що афінська культура розквітла у кліматі звичаєвої свободи, що гомосексуали, користуючись повною толеранцією, могли творчо себе реалізувати. Однак, сформована під впливом “освітньої педерастії” позиція афінян сприяла розвитку культури. Здається також, що без неї – у грецькому розумінні, без її впливу на розумове життя філософський фундамент західної цивілізації був би значно біднішим. Чи зберегли б абсолютно ту саму вагу і вартість тези Платона, якби вони були побудовані не на фундаменті гомосексуальної орієнтації? Адже, філософ, котрий ніколи не одружувався, але у своєму довгому вісімдесятирічному житті мав багато стосунків “пристрасної дружби”, напевне, не розвинув би своєї теорії любові, якби не насичувала його епоху атмосфера гомоеротики.

Розділ третій

## ОГОЛЕНИЙ СХІД



“Перлина кохання” / Edmund Dulac, Франція, 1920

- Схід – макрорегіон, що включає в себе країни Азії та Північної Африки. Сходознавство, або орієнталістика (від лат. *orientalis* – східний) – галузь суспільних наук, що комплексно вивчає історію, економіку, мови, літературу, етнографію, мистецтво, релігію, філософію, пам’ятки матеріальної і духовної культури Сходу.

### 3.1. ДАВНЬОІНДІЙСЬКИЙ КУЛЬТ ЛІНГАМА: ДО І ПІСЛЯ “КАМАСУТРИ”



*“Шива і Шакті” /Atelier Aandacht, Нідерланди, 2013*

У стародавні часи фалічні культури були поширені майже в усіх народів. Сучасні дослідники зараховують до фалічних перш за все ті божества, що зображувалися у вигляді статевих органів або з надмірно розвиненими органами плодючості. Причина обожнювання статевих органів і поклоніння їм проста: вони є символами родючості, багатства, запліднюючого первня природи.

Божественне створення Всесвіту мислилося як фалічна



дія: Божество фалосом розірвало Хаос і створило всесвіт (аналогія з розриванням дівочої пліви). Фалос – ерегований статевий член – символ космічної енергії, середина мікро- і макрокосмосу. Індійці досі вклоняються йому під ім'ям Лінгам.

- *Лінгам, Шивалінгам або Лінга* (санскр. lingam – “знак”, “мітка”) – фалічний символ в індуїзмі, символ бога Шиви.

У давньоіндійській культурі існувало безліч витесаних з каменю фалосів і вульв, що вказують на культ лінгама і йоні величного бога Шиви та його дружини. Донині Шиві поклоняються, як богові плодючості, богові фалоса, або лінгама.

Шива – це грізне божество, втілення космічної енергії. Він символізує творчий статевий акт і руйнівну дію часу. Шиву зображували або аскетом у стані глибокої медитації, або у вигляді фалічного символу (лінгам) на жіночому символі (йоні). Шиваїти вбачали в ньому й страшну силу відплати й гарантію їхнього захисту, він утілював і невгамовну еротичну пристрасть, і покірливість йогіна, хаос і гармонію.

- *Йоні* – (санскр. yoni – “лоно”) – санскритський термін, що часто використовується для позначення піхви, вульви, матки. У буквальному перекладі означає “материнське лоно”, “череву”, “місце народження”.

В одному з найпопулярніших шиваїських міфів розповідається як з пупка могутнього бога Вішну раптом виростає квітка лотоса, в центрі якої постав великий бог Брахма. Помітивши присутність один одного, боги почали сперечатись хто з них створив всесвіт. Кожний приводив докази у свою користь, поки поруч з ними у вигляді стовпа яскравого світла не з'явився величезний лінгам – символ бога Шиви.

Здивовані Вішну та Брахма вирішили дослідити, де початок і кінець цього величезного лінгама. Брахма перетворив-



ся на лебедя і полетів уверх, а Вішну став кабаном і відправився донизу. Їх мандрівка тривала тисячу років, але жоден не знайшов ні початку, ні кінця тому лінгаму. Суперечка між богами скінчилась однозначним визнанням переваги Шиви.

Храми з кам'яними зображеннями статевих актів, поклоніння величезним фалічним скульптурам, символіка лінгама та йоні, втілювали в собі ідею плодючості, повноти буття, життєдайної енергії виключно у вигляді статевої сили.

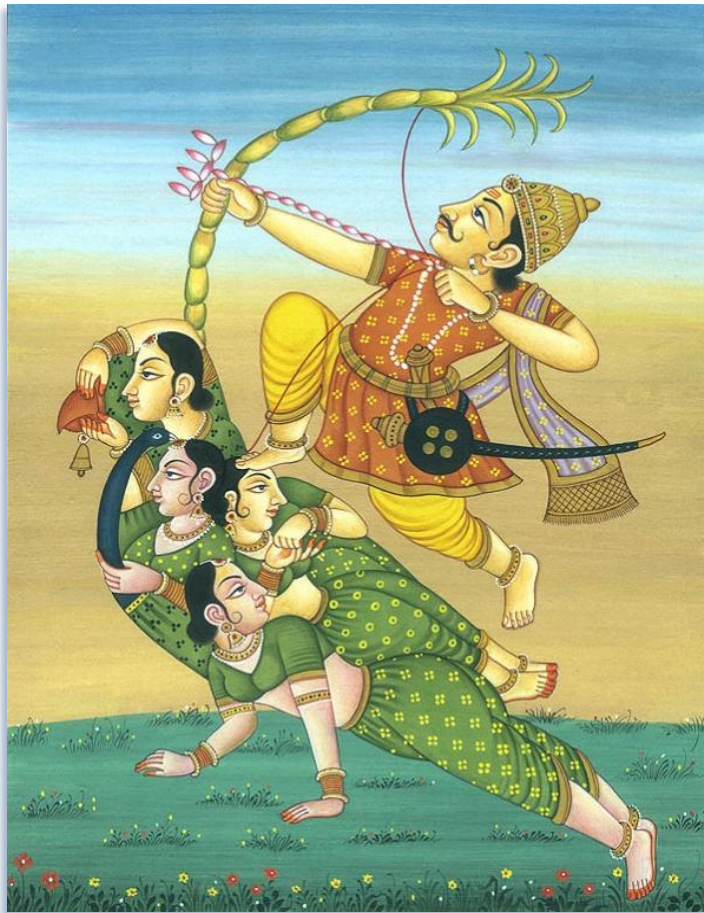
В часи ведичної цивілізації (до V-VI ст. до н. е.) вважали, що, крім періоду менструації, жінка завжди мусить бути в розпорядженні чоловіка. Існували також сексуальні зв'язки між жінкою старшого брата і молодшим братом. Поширеною була практика, що після смерті старшого брата вдова мала сексуальні контакти з молодшим братом, хоча при цьому не було жодного обряду одруження.

У післяведичний період (від V-VI ст. до н. е.) індуїстські мислителі підкреслювали велику небезпеку від сексуальної свободи. Нова статевая етика обмежувала повторне одруження вдів, від жінок вимагали, аби вони були вірні й віддані своїм чоловікам. Інші зв'язки (з братами) було заборонено. Тільки в разі смерті або імпотенції чоловіка одноразово допускали такі контакти – аби мати нащадка.

Індійський міф розповідає, що коли бог Брахма створив усе живе й неживе на землі, то захотів явити світові щось непересічне. І створив невимовно вродливого юнака, озброєного луком із цукрової тростини, що мав тятину із бринливих бджіл, а стріли були з п'яти найгарніших і найзапашніших квітів.

“Ти – бог кохання, – мовив йому бог-творець Брахма. Ти всемогутній і здатен проникати в думки людей, тому тебе будуть називати Манматха – “Бентежник душі”. Але ти матимеш іще одне ім'я – Кама, бо твої стріли розпалюватимуть пристрасть у серцях чоловіків та жінок, а ця жага, ця пристрасть необхідні для підтримання життя.”

В епічній літературі Кама (Камадева) – син Лакшмі, богині щастя, достатку й сімейної злагоди, дружини Вішну. Він зображається юнаком, що сидить на папузі або на колісниці, на прапорі його – макара, фантастична морська тварина, в якій дехто вбачає дельфіна. Його любовні стріли запліднюють кохання, і тут Кама має своїх античних двійників – Ерота, Амура й Купідона.



“Камадева” / Kailash Raj, Індія, 2010

Сходознавці припускають, що прадавнє українське слово “кохання” етимологічно споріднене з давньоіндійським “кама” – “любовна пристрасть”, “жадання”. Слово “кама” походить від містичного складу “ка”, що означає “першопочаток” (тому “к” – перша літера санскритської абетки) та “м” – знаку людини.

Поняття “кама” слугувало в індуїзмі означенням чуттєвого, емоційного життя і входило, разом із вірою – “дхармою” та прагненням багатства – “артхою” до трьох основних засад людської поведінки. Гармонійне поєднання цих трьох засад (“триварга”) вважалося найважливішим обов’язком трьох вищих станів, тобто жерців-брахманів, воїнів-кшатріїв та вайш’їв – землеробів, ремісників і торговців. Настанови в камі, зокрема, склали особливий жанр давньоіндійської літератури – камашастру (“мистецтво кохання”).

Бажання-кама як первісна творча сила виступає вже в “Рігведі” – стародавньому збірнику релігійних гімнів (1700-1100 до н.е.). Її персоніфікацією і став великий первородний бог Кама, постійно згадуваний у пізніших ведійських текстах і закликаний, коли треба досягти успіху в коханні, відновити втрачену снагу тощо. Індійський епос “Махабгарата” порівнює його з ненаситним полум’ям, “Рамаяна” називає сином богині щастя й краси Лакшмі; його дружина – Раті (“Любовна пристрасть”), його молодший брат – Кродга (“Гнів”, “Шал”), його дочка – Трішна (“Спрага”, “Жага”).

Давньоіндійська література зазначає, що чоловік вчинить тяжкий гріх, коли не відповість взаємністю закоханій у нього жінці. У “Махабгараті” Арджун, могутній воїн і родич Крішни, мусив цілий рік бути євнухом через те, що не прийняв кохання апсари Урваші, згадуваної ще в “Рігведі”.

Щодо любовних стріл, то цікаві дані подає “Атхарваведа” – веда магічних замовлянь і дійств. Чоловік, який прагнув здобути прихильність жінки, що байдужа до нього, пронизував стрілою її глиняне зображення в місці, де має бути серце. Це символізувало те, що стріла Ками пронизує любов’ю до нього серце жінки, небайдужої йому. Водночас чоловік промовляв: “Нехай невідворотний Кама вразить тебе! Щоб стала ти беззахисною перед ним на своєму ложі! Цією невідпорною стрілою Ками я пронизую твоє серце. Стрілою, яка оперена жаданням, вістря якої – кохання, а стрижень – пристрасть. Цією стрілою, несхибно спрямованою, нехай

вразить Кама твоє серце”. Аналогічним було і замовляння жінки, що прагнула звоювати чоловіче серце.

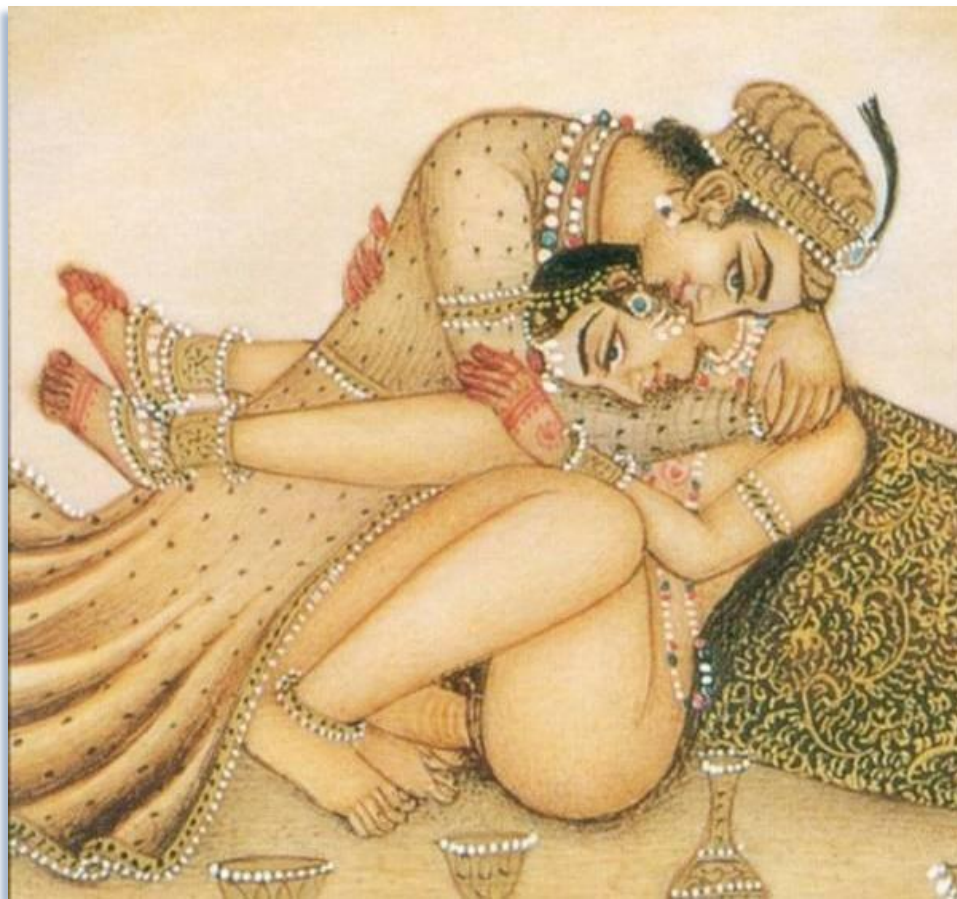
Індійська традиція знала чимало творів, присвячених різним сферам інтимних взаємин. Перший твір про кохання із ста тисяч розділів приписують богу-прародителю Праджапаті. Потім був трактат із тисячі розділів, написаний Наїді, слугою верховного бога-деміурга Шіви, що спостерігав за любовними утіхами свого повелителя та його дружини Парваті. Наїді, за переказом, розкрив спостережені таємниці Шветакету, синові мудреця Іддалаки, одному з авторів Упанішад, священних філософських текстів стародавніх індійців. Шветакету приписують запровадження моногамії та створення трактату про кохання із п'ятисот розділів.

У трактатах давньоіндійських мудреців навіть простежувалась певна спеціалізація: Чараяма писав про суть інтимних взаємин, Суварнанабха – про залицяння, Гхотамукха – про злягання, Гонардія – про обов'язки дружини, Гонікапутра – про спокушення чужих дружин, Даттака – про гетер, Кучумара – про засоби збудження статевої потенції.

Уся ця досить багата традиція знайшла своє оптимальне втілення у “Камасутрі”, праці видатного мислителя *Малланаги Ватсьяяни* (III-IV ст. н. е.). Він не лише підсумував увесь попередній розвиток цієї теми, але й вступив у полеміку із своїми попередниками. Для свого твору він обрав жанр сутр, тобто афористично стислих суджень про предмет, які дозволяли досягти високого ступеня систематизації. Хоч “Камасутра” Ватсьяяни стосувалася чоловіків і жінок загалом, автор мав на увазі передусім, городянина, людину освічену та заможну, яку можна назвати світською. Саме вона перебуває в центрі твору, хоча в ньому присутні також представники й інших прошарків суспільства – від царів до позакастового простолюду. По суті, праця присвячувалась соціальній функції кохання, його психології та етиці і власне фізіології статевого акту, засобам досягнення найвищого ступеня любовної насолоди.



“Чоловік, що прагне завоювати прихильність жінки, помічає найтонші нюанси в її поведінці. Коли жінка байдуже слухає закоханого, не реагує на його натяки, він має вдатися до послуг посередниці. Якщо після першої зустрічі жінка наважилася знову побачитися з чоловіком на самоті, то це надійний знак, що він оволодіє нею без особливих зусиль. Коли жінка часто приходить на побачення, але не дозволяє надміру вільно поводитися з собою, – отже, вона не ризикує йти далі звичайного флірту. І все-таки чоловік не повинен втрачати віри в успіх, бо людина за природою непостійна, вона може швидко змінювати власне рішення. Отож: навіть неприступна на вид жінка піде назустріч бажанню чоловіка, коли він підтримуватиме регулярне знайомство з нею.



Ілюстрація до “Камасутри” / Індія, XVIII ст.

Якщо вона ігнорує його залицяння, то шанси чоловіка майже нульові. У цьому разі він має вичекати, підтримуючи знайомство з жінкою, або ж йому слід скористатися послугами вмілої посередниці. Коли чоловік одержить рішучу відсіч, до того ж підкріплену

лайкою, – нехай він одразу відступиться і не намагається зблизитися. Але буває й так: на словах жінка відкидає домагання чоловіка, однак у її поведінці простежується симпатія до нього. Це означає, що він досягне свого, обравши іншу тактику.

Якщо у відлюдному місці жінка не дозволяє чоловікові нічого, крім випадкових доторків, то нехай він набереться терпіння, обійме її й простежить, чи відштовхне вона його сердито, чи тільки легенько відведе руку, натякнувши тим самим, що обійми приємні їй. Нехай він продовжує діяти, і не тільки рукою, а й стегнами. Коли і в наступні дні жінка із задоволенням сприйматиме його пестощі, то нехай чоловік знає: вона згодна на інтимний зв'язок. Але якщо жінка не з'являється на побачення після його перших сміливих спроб, треба звернутися до посередниці. Коли ж обраниця не з'являється на побачення кілька разів, а потім таки прийшла і дозволяє йому вільно поводитися з нею, то це вірна ознака, що вона наважилась на близькі стосунки.

Коли жінка доброзичливо сприймає знаки уваги і сама натякає чоловікові на взаємність, то нехай він буде впевнений, що заволодіє нею.

Прикмети доброзичливості жінки такі:

Жінка першою звертається до чоловіка під тим чи іншим приводом.

Вона прагне побути з чоловіком у відлюдному місці.

Жінка бентежиться, мова її невпевнена, а голос бринить.

Пальці на її руках спітнілі, а обличчя сяє від радості.

У відповідь на пестощі чоловіка жінка погладжує його.

Час від часу кохана, притиснувшись до нього, завмирає, немовби споглядаючи щось дивовижне, або ніби відпочиває у знеможі. Інколи вона опускає голову і припадає до стегон коханого; якщо він просить погладити їх, вона не заперечує. Часом кохана ніби випадково торкається певної частини його тіла, а коли він стискує стегнами її руку, жінка не віднімає її. Якщо кохана й після всього описаного не ризикує належати чоловікові, то наступного дня вона поводитиметься з ним так само.

Коли жінка не дає відсічі спробам чоловіка до інтимного зближення, не уникаючи при цьому побачень, але й не погоджуючись на часті зустрічі у відлюдному місці, то нехай він спробує діяти за допомогою її подруги або служниці. Якщо кохана не з'являється на побачення, нехай він звернеться до послуг посередниці. Якщо і в цьому разі вона не відгукнеться на заклик чоловіка, нехай він добре обміркує свої подальші дії.

Тепер – про прелюдію до кохання. Чоловік спершу знайомиться з жінкою, розпочинає невимушену розмову, потім обережно дає їй зрозуміти, що небайдужий до неї. Коли вона прихильно сприймає його натяки, можна діяти сміливіше. Якщо жінка з першої зустрічі виказує довір'я й прихильність, то це значить, що чоловік досить легко оволодіє нею.

Коли жінка відверто натякає на свої почуття, то це теж: певна ознака того, що вона згодом належатиме йому.

Так само похитлива жінка, з якою завів розмову чоловік, висловлюючи підтекстом своє бажання, розглядається як партнерка, згодна на все. Природно, такі жінки різко відрізняються від тих, що демонструють мудрість, природність і сором'язливість у стосунках із чоловіками.” [Ватсьяна. Камасутра/ Пер. з санскр. В.Фурніки.]

Гідною світського чоловіка має бути жінка, яка володіє, за Ватсьяною, “шістдесятьма чотирма мистецтвами”, докладно переліченими у творі. Проте в їх число включено й те, що не відповідає сучасному розумінню слова “мистецтво”. Автор зараховує сюди і ведення домашнього господарства, і знання арифметики, граматики, мов, і вміння користуватися косметикою та визначати характер людини за окремими її рисами, і посвяченість у такі розваги як півнячі та перепелині бої тощо. Сукупність цих “шістдесяти чотирьох мистецтв” істотна і для самого чоловіка, бо може допомогти йому завоювати серце жінки.

“По-справжньому віддана своєму чоловікові дружина шанує його, як святого. Оселя у неї завжди чиста, прикрашена різноманітними квітами, долівка сяє так, наче в домі завжди свято. У кімнаті-молитовні є все необхідне для того, щоб принести жертву богам уранці, вдень та ввечері. Тут же – божество, що захищає оселю та родинний вогонь.

Щира дружина ставиться до батьків, родичів, друзів, сестер та наймитів чоловіка лагідно. Вона вирощує овочі, винні ягоди, гірчичне дерево. В саду у неї ростуть жасмин, троянди та інші квіти, а також: трава. Тут є місця для відпочинку, колодязь або водоймище. Вірна дружина уникає зустрічей з жебрачками, ворожками, відьмами й чаклунками. Така дружина уважна до смаків чоловіка, знає, які страви корисні для нього, а які можуть викликати хворобу.

Почувши, що чоловік повертається додому, вона привітно зустрічає його і прислуговує з усіх сил.

Без дозволу чоловіка вона не буває на весіллях, у храмі і не засиджується з іншими жінками.

Справжня дружина ніколи не сяде першою, коли чоловік стоїть, не розбудить його, коли він відпочиває.

Якщо чоловік помилився чи схибив у чомусь, дружина не накидеться на нього навіть тоді, коли ця помилка дуже дратує її. У розмові з ним вона уникає грубих та непристойних слів, говорить лагідно і ввічливо. Адже, як сказав Гонардіа, немає нічого страшнішого від лайливої жінки. Вихована дружина не бурчить, не стовбичить біля воріт, мозолячи перехожим очі, не блукає по галях.

В інтимні хвилини вона приходить до чоловіка у найкращому вбранні, оздобленому квітами, коштовностями, напахчена парфумами. Але повсякденний її одяг скромний, прикрашений квітами і ледь вловимо напарфумлений. Любляча дружина помічає, що саме подобається чоловікові і догоджає його смакам.” [Ватсьяяна. Камасутра/ Пер. з санскр. В.Фурніки.]



Ілюстрація до “Камасутри” / Індія, XVIII ст.



Давньоіндійські мудреці вважали, що людина створена тілесною, сексуальною і емоційною істотою, і ця сторона має розвиватися і задовольнятися, враховуючи індивідуальні психофізіологічні особливості. “Камасутра” подає одну з найдавніших статевих типологій чоловіків, залежно від вроджених особливостей дітородних органів: “кінський”, “буйволовий” та “заячий”.



Ілюстрація до “Камасутри” / Індія, XVIII ст.

“Коні” мають довжину дітородного органа до дев’яти пальців (якщо рахувати поперек долоні), ненаситний сексуальний темперамент, широкі волохаті груди, довгі м’язисті руки й ноги, гучний

голос. Віддають перевагу огрядним і здоровим жінкам, не цураються перелюбства та кровозмішення.

У “буйволів” “корінь життя” не менше шести пальців, велика голова, широкі груди й м'язисті кінцівки. Під час акту і виверження сперми вони міцно обіймають жінок. Як правило, у них груба шкіра червонуваті очні яблука, жорстокий характер і невисокий інтелект; вони накидаються на партнерку, як бугай на корову.

Щодо “зайців”, то вони мають статевий орган до шести пальців, їхня потенція невисока. Зовні вони дещо схожі на жінок. Ті, як правило, самі запалюють їх, спонукають до злягання.

Відповідно вирізнялися і три типи жінок залежно від глибини піхви: “лань”, “кобила” та “слониха”.

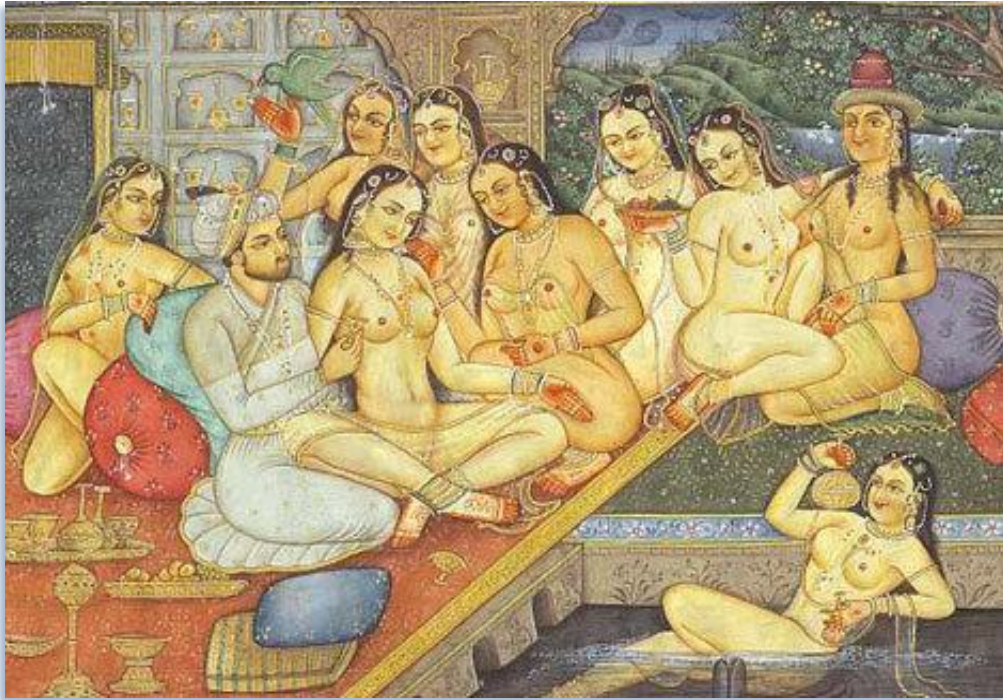
У “жінки-лани” лице кругле, як повний місяць, чудові фізичні форми, її тіло м'яке, ніжне, наче пелюстки гірчичної квітки, шкіра гладенька, мов лотос, світла й чиста, її очі нагадують очі газелі, груди повні, круглі й тверді, наче плоди незрілого манго. Вони мають блискучі зуби, гострий ніс та чутливі губи. У них лебедина шия з трьома природними кільцями, схожими на перламутрове намисто. Голос немовби в зозулі, хода витончена, постава граціозна. “Жінки-лани” мають гострий розум, сплять і їдять не дуже багато. Піхва у них нагадує розпукнений пуп'янок лотоса, а виділення пахнуть, немов пилок лілії. Вони найприємніші в сексуальному відношенні.

“Жінки-кобили” – не товсті й не тонкі жінки. У них довгі ноги й товста сідниця, чудова комплекція, високий, але не широкий лоб, їхні обійми палкі, а поцілунки міцні. Вони швидко ходять, люблять червоні квіти та одяг. Зовнішні статеві органи у жінок цього типу припухлі, покриті густим волоссям, піхва при вході жорстка, а витоки з неї солоні на смак. Коли жінка-кобила збуджена, важко вгамувати її жагу. Вона б'є й щипає партнера під час акту.

“Слоновий” тип жінок відрізняється огрядністю. У них повні губи, товста коротка шия, дещо криві пальці, руде волосся, хрипкий низький голос. Вони люблять добре випити й поїсти. Виділення з піхви мають різкий неприємний запах, ці жінки завжди готові наситити свою жагу будь з ким. Саме ними найчастіше поповнюються лави повій. Лише “кінський” тип чоловіків повинен одружуватися на жінках “слонового” типу.

У наш час індуси так само цінують еротизм, проте стосунки чоловіка і жінки регулюють дуже вимогливі традиції та вказівки. Наприклад, є вимога, аби наречений і наречена зберегли чистоту аж до подружжя. Після шлюбу три ночі

вони мають перебувати в одному приміщенні, відмовляючись від будь-якої сексуальної активності. Цим вони мусять довести вміння панувати над собою, що має велику вагу для подальшого життя в подружжі.



Ілюстрація до “Камасутри” / Індія, XVIII ст.

Сексуальне злиття як ритуальний акт мало велике значення в індійському *тантрізмі*. Ця містична концепція ґрунтувалася на уявленні про жіночу і чоловічу статево енергетику, трансформація якої і призводить до розширення свідомості та просвітлення.

- *Тантра* (санскр. tantra – “безперервність”) – загальна назва магічних тілесних і психічних технік, які спрямовані на розширення свідомості людини через сексуальне задоволення.

У тантрізмі жінка стає втіленням Пракриті (природи) і космічної богині Шакті, в той час як чоловік уособлює Шиву, чистого Духа, непорушного і світлого. Сексуальне злиття (майтуна) – це перш за все об’єднання двох принципів кос-

мічної природи – Енергії і Духа. Статевий акт у тантризмі не лише пов'язувався із задоволенням, високими почуттями, а й мав магічне значення: сексуальну близькість розглядали як ритуал, після якого виникає духовне очищення. Так, стародавній текст “Віджняна Бхайрава Тантра”, якому більше п'яти тисяч років, у формі бесіди між Богом Шивою і Богинею Деві (Шакті) пропонує медитативні техніки тантричного статевого акту, які відчиняють двері до розуміння себе і світу.

“Коли тебе пестять, дорога Деві, ввійди в цю ласку, як в вічне життя.

Закрий двері відчуттів, коли відчуєш повзання мурахи. Тоді прийде Це.

Лежачи або сидячи, дозволь собі стати невагомою, за межами розуму.

Або уяви, що п'ятиколірні круги на хвості павича є твоїми п'ятьма органами відчуття в безмежному просторі. Тепер нехай їхня краса зростає всередині. Так само влюбій точці простору або на стіні – поки точка не розчиниться. Тоді збудеться твоє бажання іншого.

Зосередь всю свою увагу в тонкому, як стебло лотосу, нерві, розташованому в центрі свого хребетного стовпа. І так преобразись.

Закрий сім отворів голови, тоді простір між очима вмістить в себе все.

Благословенна, коли почуття поглинуті серцем, досягни центру цього лотосу...

Напочатку статевого акту утримуй увагу на вогні на початку і, так продовжуючи, уникай останніх тліючих вуглин наприкінці.

Коли в обіймах твої почуття дрижать як листя, ввійди в це стрясування.

Навіть спогад про статевий акт, без обіймів, може дати преображення.

При радісній зустрічі з другом, який був довго відсутнім, проникись цією радістю.

Під час їжі або пиття стань смаком їжі або напиту і будь наповнена.

О лотосоока, коли співаєш, бачиш, пробуєш на смак, усвідомлюй, що ти є, і, відкрий вічне життя.

В чому б ти не знаходила задоволення, при якій дії це б не відбу-



валось, зроби це фактично існуючим.

В той момент сну, коли сон ще не прийшов, а зовнішнє неспання вже зникло, – в цей самий момент розкривається істинне буття.

Ілюзії обманюють, кольори обмежують, навіть подільне є неподільним.

В стані максимального бажання будь незворушною...

О кохана, не звертай уваги ні на задоволення, ні на біль, а на те, що між ними.” [Віджняна Бхайрава Тантра]



“Мамаєва тантра” / Олег Синельник, Україна, 2008

На відміну від тантризму класичний буддизм, що виник в Індії і зараз постулюється як світова релігія, ставиться до сексуальності досить аскетично. Адже за вченням *Сіддхарти Гаутами* (бл. 563-483 до н.е.), прозваного Буддою,

пожадання – це корінь страждань і причина болісного нового народження. Саме тому сексуальний акт буддистські монахи вважають шкідливим для спасіння. Натомість аскеза – єдиний засіб, аби протистояти пожаданню, яке виникає з приводу спокушань жінки.

Будда застерігав перед трьома приємностями, без яких людині важко обійтися, – це сон, алкогольні напої та сексуальні стосунки. Людину, яка опанувала свій статевий потяг, Будда називає мужньою і достойною.

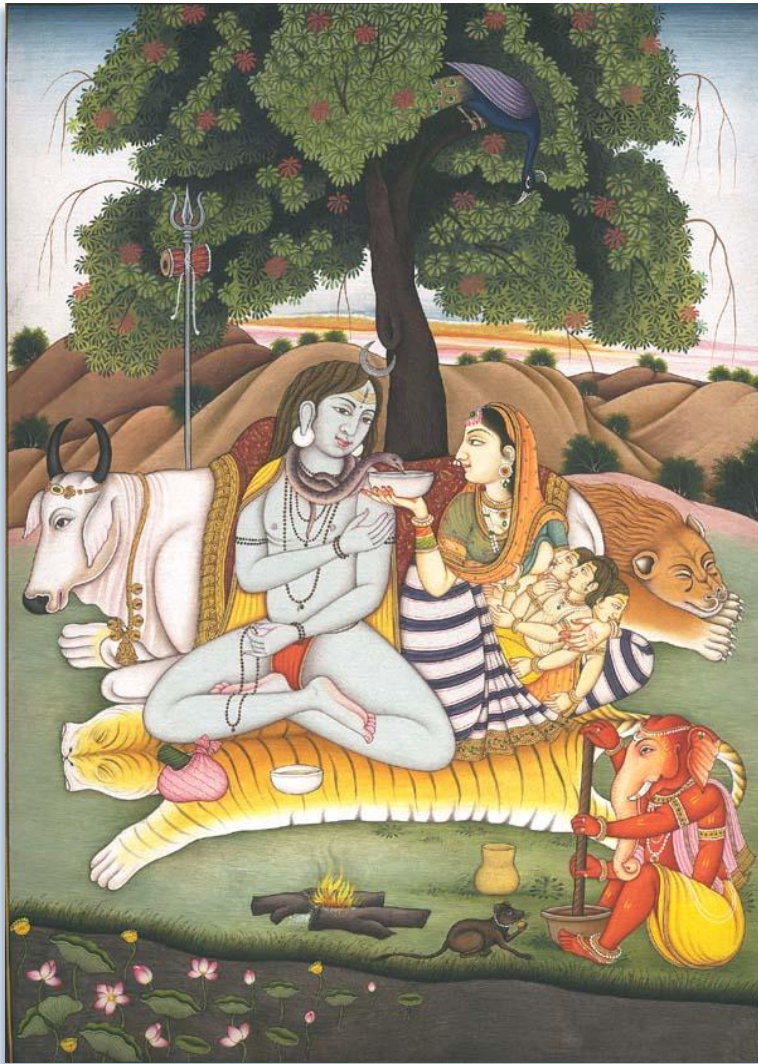
Буддизм традиційно орієнтований на монаше життя, вільне від сімейних обов'язків, тому, видається, тема сім'ї хвилює буддистів найменше. Аскетичний підхід до сексуальності відбивається і на світських буддистах: сексуальне життя виправдовують тільки бажанням мати потомство. Крім цього, воно не має жодної цінності.

Для буддистського суспільства важливим є питання, як мирянин проживає своє життя і як виховує своїх дітей. У подружніх стосунках чоловік має бути уважним, поважати жінку, бути вірним, дбати про її авторитет, забезпечити її вбранням та прикрасами. Жінка натомість має добре виконувати свої обов'язки господині, бути працьовитою, вірною, гостинною до родичів, берегти сімейний достаток. Чоловік і жінка мають дбати про духовну дружбу. Позитивна оцінка сексуальної насолоди трапляється в буддизмі рідко. Монах, який іде просити милостиню і не погляне на жінку, – заслуговує на похвалу, як герой.

Батьки зобов'язані вберегти дітей від гріха, скерувати на правильний шлях, піклуватися про їхнє виховання, подбати, аби діти вступали в подружжя у відповідному віці, передати їм спадщину. Діти зобов'язані підтримувати своїх батьків, виконувати свої обов'язки стосовно них, зберігати сімейні традиції, бути достойними своїх предків.

Буддистська статеві мораль засуджує сексуальні контакти із неповнолітніми, проституцію і розлучення. Сучасні буддисти мають своєрідний підхід до еротичних зв'язків: не за-

перечують їх сенсу, але вважають, що вони не є найголовнішим у житті, це все минає так само, як врода чи молодість. Отож треба навчитися адекватно оцінювати сексуальну приємність. Не можна робити собі з еросу бога.



“Сімейство” / Kailash Raj, Індія, 2008

До сьогодні в багатьох країнах, які залишилися під впливом буддизму, існує чітке розмежування ролей чоловіка і жінки, причому релігійні переконання та патріархальні погляди не завжди можна відділити. Чоловікам приписують вищу духовну гідність, ніж жінкам. Ця гідність притаманна їм від народження, а освячується тоді, коли вони входять в

спільноту монахів. Тому жінки охоче підпорядковуються чоловікам. Буддизм цінує в жінці такі риси, як лагідність, співчуття. Типові чоловічі риси – сила, твердість, але водночас байдужість і недостатня самодисципліна – перехідний етап в монастирі має допомогти мирянам позбутися негативних рис.

Загалом прибічники вчення Будди радять не втручатися в злагоджені взаємовідносини, застерігають від кровозмішення, тобто любовних зв'язків з близькими родичами, оскільки це шкодить спадковості, а також вважають, що будь-які типи сексуального парування, відмінні від природного порядку “пеніс-вагіна”, або ж мастурбація, ведуть до неблагих наслідків. Чоловічу і жіночу гомосексуальність вони вважають умовою, яка ускладнює життя, адже така орієнтація виникає в результаті неприязні до протилежної статі в колишньому житті. Іншою причиною може бути близький зв'язок з минулого, коли сьогоденні одностатеві коханці належали до різних статей. Звичайно, людина, навчена життєвим досвідом, буде вважати сексуальну орієнтацію лише одним з багатьох складових людини і не стане завищувати значимість цього фактора.



### 3.2. ДАВНЬОКИТАЙСЬКА ЕРОТОЛОГІЯ: “ДАО КОХАННЯ” ДЛЯ “НЕФРИТОВИХ ПОКОЇВ”



“Дао кохання”/ Китай, XVIII ст.

Однією з найбільш вражаючих особливостей китайської традиції можна вважати нерозривний, органічний зв'язок між духовним подвижництвом і сексуальними стосунками. Цей зв'язок не лише створив самобутню сексуальну культуру китайців, але й зробив сексуальну практику частиною системи духовно-тілесного вдосконалення людини. Ми не знайдемо у китайців ані святенницького заперечення сексу, ані присмаку непристойності, ані страху перед плотським коханням. У китайській традиції, на відміну від європейської, секс – зовсім не “заборонений плід”, а невід'ємна частина людського життя. Підґрунтям такої різючої відмінності між китайським і західним ставленням до статевого життя є концептуально різні метафізичні позиції: західні

релігії вчать людину “порятунку”, тоді як релігії Сходу вчать “звільненню”.

Східна традиція розглядає інтимний зв'язок як кульмінацію щирості й довіри в спілкуванні зі світом і водночас як сферу найбільшої вразливості душі. Саме тому острах сексу є перш за все занепокоєнням перед своєю і чужою душевною відкритістю. Давньокитайські еротичні твори вражають змішуванням ненасильницького і прагматичного погляду на найделікатніші й інтимні моменти сексуальних відносин і піднесено-урочистого тону, який нагадує нам, що секс на Сході предмет сокровенного, занадто серйозного для того, щоб бути публічним, шанування. Ця єдність чуттєвості і розсудливості анітрохи не надумана і не несе в собі внутрішньої суперечності. Істина в тому, що жити інстинктами здатний лише той, хто здатний їх подолати. Внутрішня розкутість не тільки не заперечує самоконтролю, але, по суті, тільки завдяки йому і стає можливою. Втіхи плоті доступні тільки для зрілої, навченої душі.

Сексуальна культура Китаю органічно поєднує в собі три різних виміри: по-перше, мораль, бо вона наполягає на пронизаності почуття свідомістю і в рівній мірі наданню свідомості властивості сердечності; по-друге – одкровення, і до того ж в рівній мірі “іманентне” одкровення естетичних якостей життя і “трансцендентне” одкровення безсмертя і святості; по-третє – користь, бо секс є різновидом тілесної гігієни, що зміцнює здоров'я.

Давньокитайська еротологія ґрунтується на вченні про “дао” (буквально – “шлях”), адже саме даоські вчителі бачили в сексі природну “практику Шляху”, де неймовірна активність свідомості поєднується із максимально повною реалізацією інстинкту. Статеве збудження розглядалося як сокровенний Шлях до інтенсивного і повнокровного життя.

- *Дао* (кит. – “шлях”) – поняття давньокитайської філософії означає в даосів Загальне, Закон Природи, початок і кінець Творіння.

Більшість сучасних досліджень китайської еротики так чи інакше посилаються на фундаментальну працю нідерландського сиолога Роберта ван Гюлика (1910-1967) “Сексуальне життя Стародавнього Китаю” (1961). Дослідник класифікував китайські еротичні твори за трьома основними категоріями: популярні довідники з сексу; алхімічні трактати, присвячені сексуальним технікам; художня література (насамперед романи епохи Мін). Перші були поширені серед аристократії і багатих городян, які могли утримувати більш ніж одну дружину. Другі призначалися для адептів езотеричної традиції. Треті були популярні в місті серед освічених торговців.

Читаючи даоські і конфуціанські трактати про “мистецтво шлюбних покоїв”, дуже важливо пам’ятати, що написані вони з чоловічої точки зору і адресовані виключно чоловікам. Навіть прагнучи довести жінку до оргазму, китайці турбувалися не так про її задоволення, як про те, аби одержати дорогоцінну жіночу субстанцію *інь*, не поділившись власною життєвою силою – *ян*. Відмова від сексуального життя взагалі було неприпустимим – не внаслідок неприязні до аскетизму як такого, а через космологічну концепцію, згідно з якою поєднання космічних сил *інь* і *ян* (Землі і Неба) є необхідною умовою функціонування космосу.

Даоські лікарі розглядали інтимні стосунки як природну складову взаємозв’язку подружжя. У них вбачали ключ до продовження життя, ліки від багатьох хвороб. Кожен аспект інтимних стосунків був наділений глибоким космологічним змістом, піднесеним до стану духовно-творчої події.

Даоський трактат епохи Хань (206 до н.е. – 220 н.е.) “*Тамні приписи для нефритових покоїв*” рекомендував чоловікові старанно пристосовувати своє статеве життя до взаємopotоків *інь* і *ян* у Всесвіті.

“Слід уникати злягання у великі морози чи в страшенну спеку, при сильному вітрі чи суцільній зливі, під час місячного чи сонячного затемнення, при землетрусі чи в грозу; все це – заборони неба. Не слід займатись коханням хмільному чи наїденому, збудженому



чи розгніваному, будучи в тузі чи великому страхові; все це – заборони для людини. Не треба займатись коханням поблизу гір і потоків, побіля віктарів, призначених для поклоніння духам неба і землі, в інших святих місцях, біля криниць чи вогнища; все це – заборони землі. Варто дотримуватись цих трьох родів заборон.”



*“Дао кохання”/ Китай, XVIII ст.*

Культура Стародавнього Китаю зберігла чимало образних поетичних назв для чоловічих і жіночих геніталій. Чоловічий член називають і Діамантовим Скіпетром, і Вірним Слугою, і Стрілою Кохання, і Нефритовим Стволом. Для жіночих геніталій передбачені не менш піднесені назви: Грот Насолоди, Нефритові Брами, Чуттєва Печера, Таємна Долина і, звичайно ж, Квітка Лотоса – усі ці назви недвозначно вказують на жіночий дітородний орган, як на визначну коштовність, як на деякий, достойний поклоніння, священний об’єкт.





*“Подушкові зошити” / Північний Китай, XIX ст.*

Даоські трактати нараховують десятки “небесних” і “земних” сексуальних технік з поетичними назвами, наприклад: “метелик буяє”, “політ чайки понад скелею”, “стрибок білявого тигра”, “осінні дні” і т. ін. Даоськими наставниками були розроблені у всіх подробицях аналогії між внутрішньою, або психічною, алхімією та інтимними стосунками. Вони трактувалися як взаємодія між Водою (жіноче начало) та Вогнем (чоловіче начало), а статевий акт відтворював основні стадії психосоматичного вдосконалення.

“В інтимній близькості найдорогоцінніше – це сім’яна рідина. Коли чоловік здатен зберегти своє єство (сін), він збереже саме своє життя. При кожному виверженні сімені втрата його повинна відшкодуватися за рахунок вбирання в себе жіночої енергії. Збереження сімені досягається через передишку, що дорівнює в часі ко-

жній серії з дев'яти поштовхів або ж через натискування пальцями лівої руки на точку біля основи статевого органа. Тоді сім'я вертається. Вбирання в себе жіночої енергії досягається чергуванням дев'яти неглибоких поштовхів і одного глибокого. Захопивши своїм ротом рот суперниці, слід увібрати в себе її дихання і пити її слину. Вона потрапляє в живіт і сприяє тому, що енергія інь стає силою інь. Зробивши це тричі, потрібно знову перейти до поверхневих поштовхів, перемежуючи кожні дев'ять поверхневих одним глибоким, доки загальне їх число не складе 81, тобто дев'ять разів по дев'ять – повний ян.



*“Подушкові зошити” / Північний Китай, XIX ст.*

Нефритовий пагін виводять напруженим, а вводять розм'яким. Це називається м'яким входом і твердим виходом. Місце єднання інь і ян знаходиться між струнами цитри і пшеничним зубом. Виснаження ян знаходиться під каменем нащадків. Виснаження інь ховається в пшеничному зубові.

Поверхневим поштовхом беруть енергію, глибоко проникаючим – її віддають. Коли одразу дістати до хлібного плоду, це зашкодить печінці, виступатиме зайвий піт і виділятиметься сеча. Коли дати стекти сімені в пахучій миші, це зашкодить легеням. Почнеться кашель, виникнуть болі в попереку. Коли дістати до каменя нащадків, це пошкодить селезінці. В животі з'явиться поганий запах, почнеться ломота в стегнах. З каменя нащадків виповзуть сто болячок. Тому ж бо злягання повинно бути своєчасним і не заходити надто далеко. Лікуватися слід знову ж таки з допомогою жінки. Існує такий спосіб: жінці слід лягти рівно з простягнутими ногами, розставивши їх на 9 цунів. Чоловік, перш ніж увійти в неї, довго насичується нефритовою вологою, бавиться з клеїтливим джерелом і лише потім проникає всередину. Нефритовий пагін притримують рукою за стебло, щоб вкоротити його і дістати саме до місця з'єднання струн цитри і пшеничного зазубня. Суперниця збуджується і треба стримувати себе, аби не вивергнути сім'я. Тільки після довгої передишки на тридцять вдихів можна дозволити нефритовому пагонові зовсім зміцнитися, розпочати забаву всередині й дістати до каменя нащадків, де й настає вище блаженство. Тоді треба одразу вийняти нефритовий пагін і трішки перепочити. Коли він злегка ослабне, слід знову увійти. Це й називається м'яким входом і твердим виходом. Не мине й десяти днів, як нефритовий пагін стане міцний, як спис, гарячий, як вогонь, і зможе витримати сто битв.” [Таємні приписи для нефритових покоїв/Пер. В. Довжика.]

Любовне повчання у давньокитайських текстах йде від імені Чистої діви чи її супутниці Таємничої діви; Вчителя, який опанував усіма таємницями гармонії, чи мудреця на ймення Пен-цзу, який завдяки тому, що старанно упокорював усіх своїх 19 дружин і 900 наложниць, прожив понад 800 років. Цікавиться їхньою наукою, як правило, Жовтий Імператор – легендарний китайський правитель.

“Учитель Розливчаста Гармонія (Чун Хе) сказав: “Сполука одного жіночого першопочатку (інь) і одного чоловічого першопочатку (ян) зветься природним порядком речей (дао). Злиття сімені і зачаття життя є його діяльним проявом. Ці принципи всюдишні. Хто вміє зміцнювати свій першопочаток ян, нехай не дозволяє жінці оволодівати цим мистецтвом, інакше ян не принесе чоловікові користі, а може навіть завдати хвороби. Як кажуть, позич комусь небезпечну зброю — не здолаєш потім його ніколи”.

Пен-цзу сказав: “Коли чоловік (справді хоче зажити для себе великого добра, то краще за все мати справу з жінкою, яка є невіглахом у мистецтві кохання. Треба зближуватися з дівчатами, що кольором обличчя подібні до дитини. Немалий вік – смуток жінки. Коли дівчина старша 14-15 і молодша 18-19 років, то вона вся віддається чоловікові з великою для нього користю. Вік жінки, з якою вступаєш в інтимні стосунки, не повинен перевищувати 30 років. Коли ж їй іще немає 30, але вона вже народжувала, то добра від такої жінки бути не може. Про ці принципи дао розповів мені мій учитель, що дожив до трьох тисяч років і зберіг радість життя. Дотримуючись цих правил, можна досягти безсмертя. Хто прагне через інтимну близькість добути енергію і зміцнити здоров’я, не повинен обмежуватися одною жінкою, їх треба мати три, дев’ять, одинадцять і більше. Чим більше, тим краще. Потрібно вбирати в себе сім’я і спрямовувати його в кліткливе джерело. Якщо практикувати повернення сімені, то тіло і шкіра стають приємні для ока, в тілі з’явиться легість, зір проясниться, різко прибуде енергії і сил. Старий, що здатний покорити велике число суперниць, подібний до двадцятилітнього, а в молоді роки потуги стократ більші”.

Даос на ім’я Зелений Буйвол сказав: “Коли постійно міняти жінок, то для чоловіка буде велика користь. Краще за все, коли за одну ніч він поміняє більше десяти жінок. Якщо ж весь час злягатися з однією й тією ж, то життєва енергія (цзін ці) такої жінки поступово вичерпається і вона врешті-решт не зможе бути корисною для чоловіка. Більше того, і сама жінка виявиться виснаженою”.

Учитель Розливчаста Гармонія сказав: “Зміцнити можна не лише чоловічу силу (ян), те ж стосується і жіночої (інь). Сі-ван-му досягнула шлях здобуття безсмертя, зміцнивши свою силу інь. Щоразу, коли вона злягалася з чоловіком, той негайно хворів, але її лице залишалось гладеньким і лискучим і не потребувало припудрювання. Вона регулярно харчувалася молоком і грала на п’ятиструнній цитрі. Тому серце її було вмиротворене, а думки – зосереджені, і не мала вона ніяких сторонніх бажань. У Сі-ван-му не було чоловіка, вона любила злягатися з юнаками. Цей секрет не треба розкривати всім іншим. Бо інші жінки спробують наслідувати царицин приклад.

Поєднуючись із чоловіком, жінка повинна мати спокій в серці і твердість в думках. Коли чоловік ще не досяг вищої радості, а жінка вже відчуває її наближення, їй треба стримати свій запал. Заради гармонії з ним вона припиняє будь-які рухи, аби не розтрачували передчасно власного сімені інь.



Коли ж її сім'я інь вичерпається в результаті оргазму, вона відчуватиме себе виснаженою, що сприяє простудним хворобам. Коли ж дізнається жінка, що її чоловік єднається з іншими жінками, це звичайно викликає у неї ревності або тугу, і її жіноча енергія надто перезбуджується. І сидячи, і навстоячки вона відчуватиме важкі болі, з піхви буде мимоволі сльозитися рідина. Всі ці відчуття зсують і старять жінку. Тому їх необхідно остерігатися.



*“Подушкові зошити” / Північний Китай, XIX ст.*

Коли жінка знає секрет зміцнення власної сили інь і приведення до гармонії двох енергій (інь і ян), то вона може перетворитися на чоловіка. Але нехай навіть вона й не перетвориться на чоловіка, однак виділення її піхви знову розтечуться по всіх судинах її власного тіла, і таким чином вона зможе зміцнити свою інь за допомогою чоловічого ян, відійдуть сто хвороб, покращиться колір обличчя і гладенькою стане шкіра. Тим самим вона продовжить собі життя і не старітиме, маючи вигляд молодої дівчини. Жінка, що пі-

знала цей секрет, може шляхом постійних злягань обходитися дев'ять днів без їжі, не відчуваючи голоду. Навіть той, хто, будучи хворий, злягається із злими духами, може не їсти, хоча й страждатиме від болю.



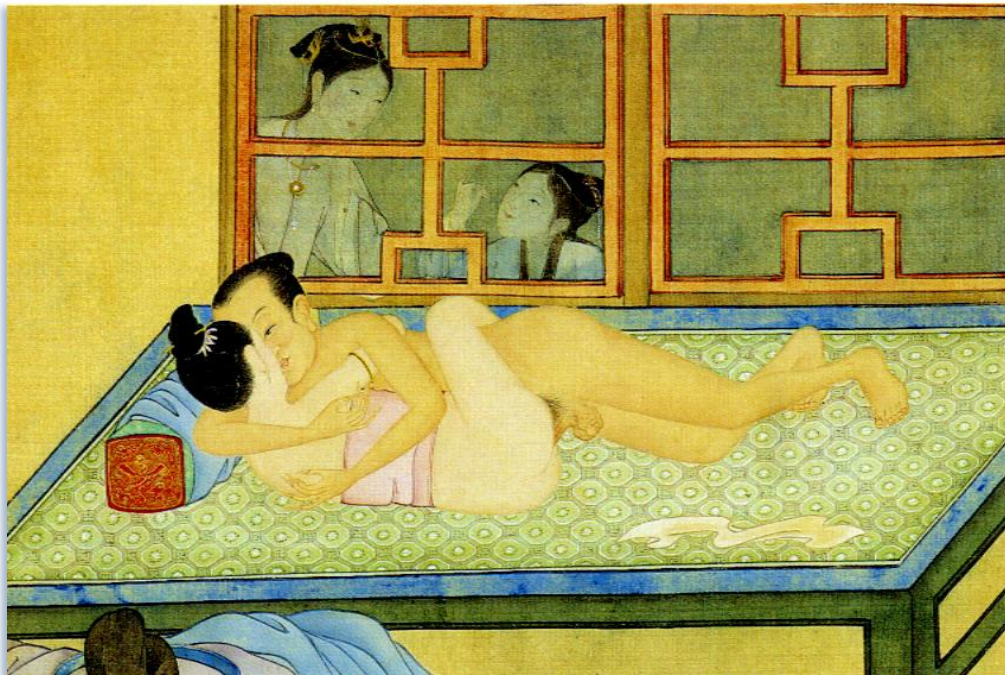
*“Подушкові зошити” / Північний Китай, ХІХ ст.*

У двадцять років звичайно вивергають сім'я раз на два дні, в тридцять – раз на три дні, в сорок – раз на чотири, в п'ятдесят – раз на п'ять днів. Після шістдесяти сім'я виходить, але не відновлюється...

Надмір пристрастей і надмірні прагнення неодмінно потягнуть за собою хвороби, що виясниться вже під час злягання. Однак такого роду хвороби можна вилікувати шляхом злягання ж, подібно до того, як похмілля лікується вином.

Злягання із розплющеними очима та розглядання форм тіла партнера, як і читання книг уночі при засвіченому світильнику, ведуть до втрати зору і послаблення почуттів. Спосіб лікування – інтимна близькість вночі із заплющеними очима.

Спосіб злягання, при якому партнерку кладуть на живіт і, підтримуючи її за поперека, входять у неї ззаду, призводить до ломоти в крижах, натужності в животі, втоми в ногах, викривлення спини. Спосіб лікування – перевернутися і забавлятися, простягшись усім тілом.



Ілюстрація до китайського побутово-еротичного роману XVI ст. “Цзінь пін мей” (“Квіти сливи у золотій вазі”)

Злягання лежачи на боку, коли партнерку обнімають обома руками, веде до закупорки судин, болів у боці. Спосіб лікування – забавлятися, влігшись прямо.

Злягання з низько схиленою головою і витягнутою шиєю призводить до головного болю і важкого відчуття у шії. Спосіб лікування – тримати голову рівно і не схиляти, впершись нею в чоло партнерки.

Злягання, під час якого наїдаються, називається “опівнічною трапезою”. Енергія не витрачається. Забави такого роду призводять до накопичення енергії в грудях, у підребер’ї сіпає, грудну клітку розпирає, апетит пропадає, серце провалюється і виникає відчуття стиснення, підкочується нудота, лице жовкне. Вся енергія шлунка концентрується в одному місці, судини лопаються, а кров застоюється – збирається в підребер’ї, викликаючи сильний біль. Обличчя набирає злостивого виразу. Спосіб лікування – злягання після пів-



ночі, ближче до світанку.

Злягання, під час якого напиваються, називається оргією. Забави в такому стані ведуть до крайнього напруження сил і закінчуються жовтяницею та болями в боку. Енергія для злягання є, але коли до нього приступають, набрякає селезінка, вона стає схожою на бурдюк, наповнений водою, наростає відчуття обважніння в руках і плечах, у спині та грудях виникає біль, розпочинається кашель з кров'ю. Спосіб лікування – не пити вина, намагатися злягатися ближче до досвітку і не поспішаючи”. [Таємні приписи для нефритових покоїв/Пер. В. Довжика.]

Значну увагу даоські техніки кохання приділяли питанням фізіології зачаття і здорового потомства.



Ілюстрація до побутово-еротичного роману XVI ст.  
“Цзінь пін мей” (“Квіти сливи у золотій вазі”)



“Пен-цзу сказав: “Для того, щоб завести дітей, треба нагромаджувати і жити сім’я і не вивергати його надто часто. Коли чоловік вивергне сім’я при зляганні з дружиною на третій чи п’ятий день після припинення менструації, відбудеться зачаття. Коли вродиться хлопчик, він буде мудрий і талановитий, проживе довге життя, досягне високого становища. Коли ж вродиться дівчинка, вона виросте цнотливою та розумною і вийде заміж за шляхетного чоловіка.



Ілюстрація до побутово-еротичного роману XVI ст.  
“Цзін пін мей” (“Квіти сливи у золотій вазі”)

Інтимна близькість удосвіта корисна для організму і зручна. Вранці сім’я світле, а користь від злягання довготривала. Коли в цей час буде зачате дитя, воно стане багате і знатне, проживе довге життя.

Якщо чоловік заводить дітей після того, коли йому сповнилося сто років, то багато з них не відзначатимуться довголіттям. Чоловік у віці 80 років може мати стосунки з жінкою 15-18 років і зачати дітей. Коли не порушені заборони, то всі діти доживуть до похилого віку. Жінка 50-и років повинна мати молодого чоловіка, тоді вона зможе зачати.

Коли вагітна на третьому місяці в 25-й день візьме чоловічу шапку, спалить її, попіл розмішає з вином і все це вип’є, то народжене дитя виросте багатим, знатним і талановитим. Тримайте це в таєм-

ниці, зберігайте в секреті.

Коли жінка безплідна, треба попросити її взяти в ліву руку 27 бобових горошин, а правою рукою, підтримуючи голівку чоловічого пагона, ввести його собі в лоно. Потім горошини з лівої руки потрібно пересипати в рот. Жінка сама стежить за рухами пагона. Коли вона відчує, що сім'я спрямувалося вниз, вона повинна ковтнути горошини. Це дуже ефективний спосіб. На десять тисяч разів – жодної осічки. Жінка, відчувши сама, як випорскує чоловіче сім'я, не повинна втрачати часу”.

Учитель Розливчаста Гармонія сказав: “Який чарівний характер у жінки сумирної та слухняної, цнотливої та обережної! А як чоловікові на додачу пощастить знайти жінку нормальної статури, належного зросту, то не марний буде його вибір, що тішить серце і радує око. Ото й користь буде велика на довгі роки.

Як багато чоловічого сімені, то вродиться хлопчик; коли багато жіночого, то дівчинка. Чоловіче сім'я – це кістяк, жіноче – м'ясо. Для злягання слід підбирати жінок молодих, з нерозвинутими грудами, добре збитих тілом і ситих, з шовковистим волоссям і невеличкими очима, в яких добре розрізняються білок і зіниця. Її личко і тіло повинні бути гладенькі, а мова – благозвучна і неголосна, її кінцівки і всі суглоби не повинні надто запливати жиром, вона не повинна бути ширококостою; бажано, аби в паху і під пахвами не мала волосся; а вже як волоссячко є, то воно має бути тоненьке і гладесеньке.

Зовнішні ознаки невідповідної для злягання жінки такі: розтріпане волосся, грубе обличчя, довга шия і кадик (борлак), що випирає на шиї, нерівні зуби і низький голос, великий рот і довгий ніс, каламутні очі, довгі волосини на верхній губі та бакенбарди на щоках, широке і випираюче кістя, жовтаве волосся і худорба, довжелезна і жорстка волосянка в паху, надмірна освіта і безживність. Статеві стосунки з такими жінками позбавляють чоловіка сили і здоров'я.

Не слід злягатися з жінками грубошкірими, худючими, що мають схильність до чоловіків низького походження, що наділені низьким голосом; з тими, у кого волосаті ноги; з ревливими, холодними, сумними та недобрими; з сито наїденими жінками; з тими, кому більше сорока років і в кого внутрішні органи не в порядку; з тими, в кого неслухняне волосся і крижане тіло; що мають важку та міцну кістку; з тими, в кого крутиться волосся і випирає кадик, у кого поганий запах під пахвами і надмірні виділення з піхви.” [Таємні приписи для нефритових покоїв/Пер. В. Довжика.]

Фізична близькість із жінкою розумілася даосами як най-доступніший та найбільш наочний – і у цьому сенсі най-примітивніший – спосіб опанування жіночої енергії, жіночих якостей досвіду, що є необхідним для досягнення всеосяжної повноти досвіду. Хоча досвідчений послучник міг знайти цілком повноцінну і навіть ефективнішу заміну інтимним стосункам у медитативній практиці і, таким чином, перевести фізичний аспект життя у символічний вимір.



Ілюстрація до побутово-еротичного роману XVI ст.  
“Цзінь пін мей” (“Квіти сливи у золотій вазі”)

У конфуціанській традиції статевий акт, окрім космічного значення, розглядався як головний засіб забезпечення роду чоловічими нащадками, бо за традицією, саме чоловіки могли здійснювати жертвопринесення душам предків.



Конфуціанці вивчали методи забезпечення правильного зачаття для отримання чоловічих нащадків. Таким методам присвячувалися спеціальні розділи еротологічних трактатів. Як правило, найбільш сприятливим вважався третій день після початку менструації.

У конфуціанській філософській традиції існувало кілька підходів до трактування любові. “Любов – початок і кінець нашого існування. Без любові немає життя. Тому любов є тим, перед чим мудра людина схиляє голову”, – відомий вираз *Конфуція* (551-479 до н.е). Основний догмат конфуціанства, “жень”, який часто перекладають як “милосердя”, “доброзичливість” та “людяність”, репрезентує форму любові. Найперші конфуціанські автори зазначали, що “жень” складається із любові до інших. Коли учень спитав у Конфуція визначення “жень”, той відповів: “любити інших”. *Мен-цзи* (372-289 до н.е.), великий конфуціанський філософ, також наголошував на тому, що “людина із жень любить інших” та “любити свою родину і є жень”.

Обов’язковими складовими любові до оточуючих конфуціанці вважали шанобливість до батьків, повагу серед братів і сестер, подружнє кохання. Однак, конфуціанство не залишало простору для романтичних стосунків. Основне призначення шлюбу полягало у забезпеченні продовження роду народженням нащадків і не мало жодного відношення до інтимного щастя подружжя. Стосунки між чоловіком та дружиною були формальними та підкорялися ієрархії.

Відмінність між конфуціанською і даоською еротологічними школами полягала переважно в акцентах: конфуціанці підкреслювали роль еґгеніки і отримання чоловічого потомства, даоси підкреслювали роль сексуальної техніки для продовження життя і отримання “еліксиру безсмертя”. Конфуціанці не перешкоджали, навіть сприяли використанню еротологічних посібників у побуті – в усякому разі, до епохи Мін (1368-1644) вони вносилися в офіційні дінастичні каталоги літератури.



### 3.3. ЮДЕЙСЬКА ЕРОТИКА: “ПІСНЯ ПІСЕНЬ” І ПРАВИЛА “КОШЕРНОГО СЕКСУ”

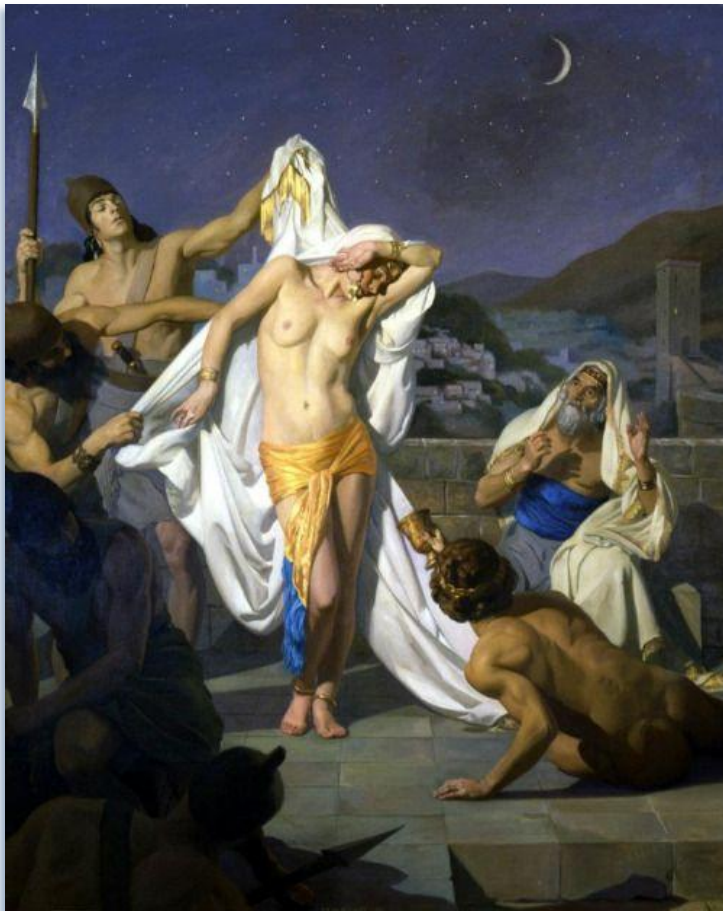


“Пісня Соломона”/ Не Qi, США, 2013

Уявити еротичне життя народів стародавнього Близького Сходу неможливо без шедевр давньоєврейської поезії – книги “Пісня пісень”. Привід для написання цього твору був дуже незвичайний. Великий цар Стародавнього Ізраїлю Соломон (X ст. до н. е), який славився своєю мудрістю, могутністю та незліченим багатством, покохав Суламіту, просту сільську дівчину, проте так і не зміг справити на неї враження.

Суламіта, як розповідає книга “Пісня пісень”, була зако-

хана у молодого пастуха. “Мій любий – він мій, а я його, – його, що пасе між лілеями!” [Пісн. 2:16]. Невиданної краси, струнка і смуглява, голубоока красуня швидко завоювала симпатії Ізраїльського царя Соломона. Соломон дарує їй подарунки, але його пристрасть не є такою палкою і взаємною. Суламіта відмовляє царю, і повертається до свого коханого.



*“Марення Суламіти” / Robert Hale Ives Gammell, США, 1934*

“Пісня пісень” складається з коротких любовних поем, в яких змальовано різні етапи любові між молодятами (розлука, пошук, зустріч). Згідно з поширеним сьогодні тлумаченням, вірші, вміщені у цій книзі, є піснями кохання, можливо, приуроченими до юдейського весілля, де вони покликані були оспівувати подружню любов.



*“Тісня пісень Соломона” / Stasys Krasauskas, Литва, 1966*

Це виняткова книга, яка жодного разу не згадує імені Бога і безпосередньо не висловлює жодної релігійної думки. Але Ізраїль відчув, що в цій глибоко людській дійсності відлунює прихований під образом любові молодят поетичний вислів глибшої дійсності його союзу з Богом. Це вираження любові між Богом та Ізраїлем, який після уроку важкого випробування на засланні вже цілим серцем шукає свого єдиного Бога. Так цей текст розуміла єврейська, а згодом християнська традиція. У самому тексті не знайдемо жодної вказівки на її символічне значення поряд зі значенням дослівним. Проте символічне відчитання не відкидає дослівного – опису людської любові, навпаки – надає йому вартості символу певної вищої дійсності, яка, однак, має ту саму природу, природу любові, що дарує повноту життя і щастя.



Образи “Пісні пісень” залишають багато недоказаного, але вони вже наявні і діють на читача. Слова любові, які вимовляють наречені, концентруються на тілесності не тільки тому, що вона сама по собі є джерелом взаємного захоплення, а передусім тому, що на ній прямо і безпосередньо затримується захоплення іншою людиною, іншим – чоловічим або жіночим – “Я”, яке у внутрішньому поруху серця ініціює любов.

“Яка ж бо ти прекрасна, моя люба! Яка ж бо ти прекрасна! Очі твої – голубки, за твоїм покривалом. Твоє волосся, мов козяче стадо, що сходить з Гілеад-гір.

Зуби твої, мов стриженіх овець отара, що з купелі виходять. Кожний з них має свою пару, ані одному її не бракує.

Немов кармазинова стьожка, твої губи й твоя бесіда мила. Немов розрізане надвоє яблуко гранатове – твої скроні, за твоїм покривалом.

Шия твоя, немов Давидова башта, збудована для трофеїв. Тисяча щитів на ній повисло, усе зброя відважних.

Двоє грудей твоїх, як двоє оленят, близнят оленіці, які серед лілей пасуться.

Покіль день дише холодочком і тіні утікають, зійду собі на гору мірри, на ладану горбочок.

Уся ти гарна, моя люба, і вади нема в тобі!” [Пісня пісень 4:1-7]

“Пісня пісень” просякнута витонченим і звабливим еротизмом. Коли чоловік визнає жінці свою любов, вона запрошує його до його саду, щоб він споживав “плоди його препишні”. Чоловік приймає це запрошення.

“Ти полонила моє серце, моя сестро-дружино! Ти полонила моє серце одним лиш твоїм оком, однією перлиною твого намиста!

Які ж бо твої любові прекрасні, моя сестро-дружино! Які ж бо твої любові хороші! Понад вино! І запах твоїх пахощів понад усі бальзами.

З уст твоїх крапле медом, о дружино, мед і молоко у тебе під язиком, і запах твоїх шат, немов запах Ливану.

Садок замкнений, моя сестра-дружина, садок замкнений, криниця під печаттю.

Твої протоки зрошують сад гранатовий, де овочі препишні, квітучий кипр та троянди.

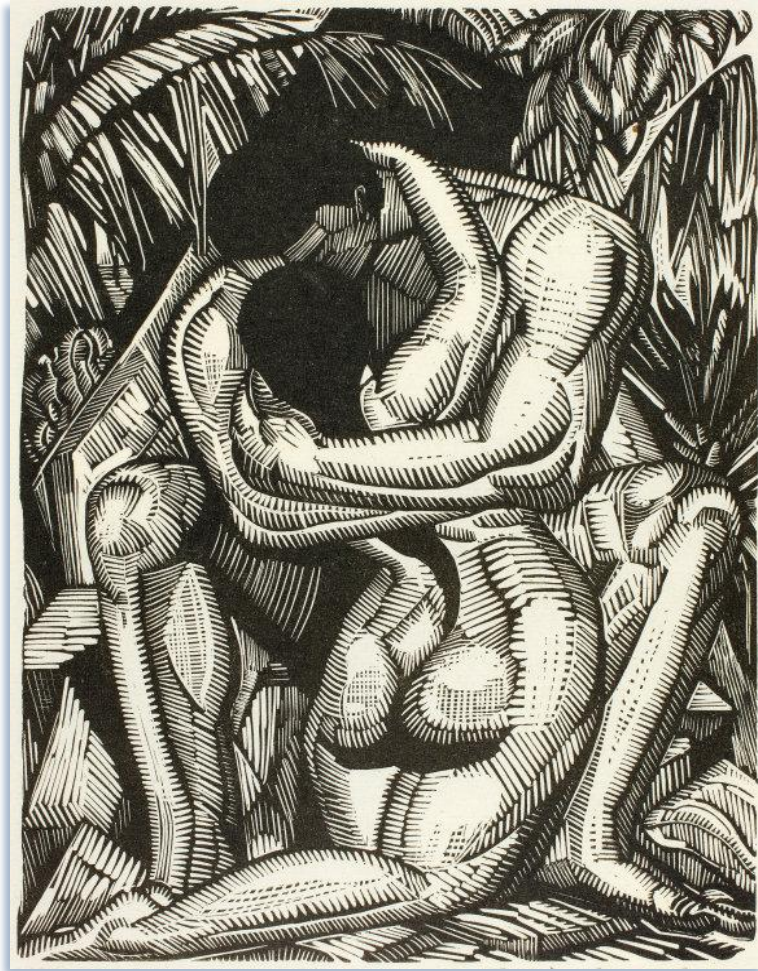
Нард і шафран, пахуча троща й цинамон, усі дерева кадильні.



Мірра, алое й усі бальзами щонайліпші.

Ти джерело садів, криниця води живої; потоки, що з Ливану ринуть!

Здіймись, північний вітре! Прилинь і ти, південний! Повій на сад мій, щоб його запахи рознесли! Нехай мій любий увійде в сад свій, та споживає плоди його препишні.” [Пісня пісень 4:10-16]



Графічна ілюстрація до “Пісні пісень” / Cecil Buller, Канада, 1929

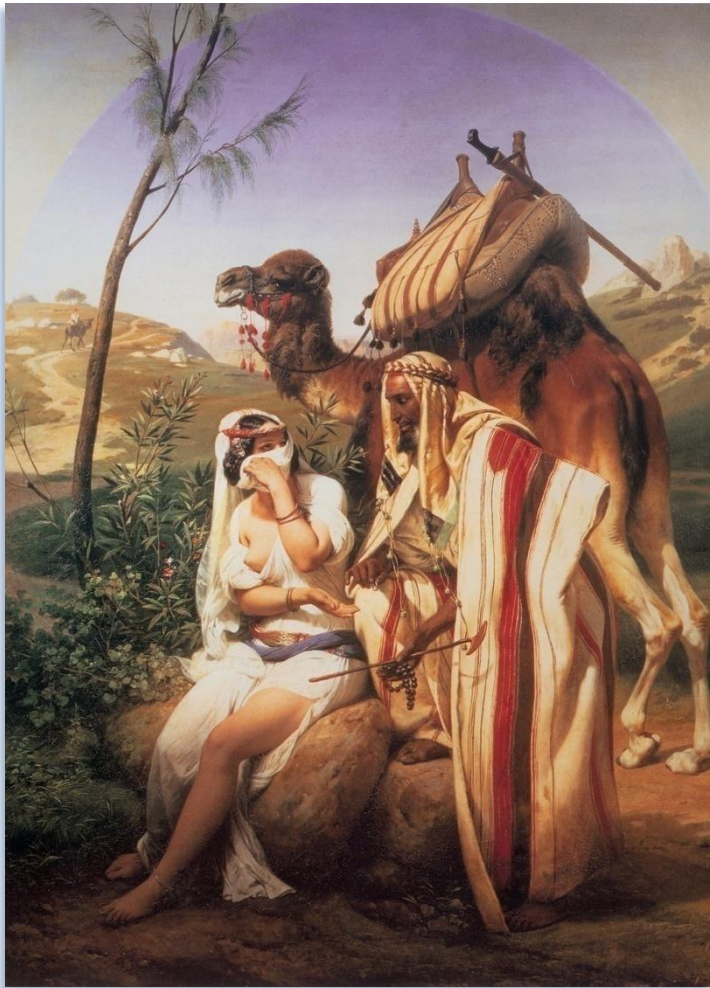
Любов, описана на сторінках цього твору, показує істинну рівність між чоловіком і жінкою. Твір не пропонує модель, яка б сприймала виключно ініціативу чоловіка в сфері сексуального життя. Це наречена виявляє більше активності, ніж наречений, це вона бере ініціативу, шукає близькості нареченого, тішиться його любов'ю і сексуальним збудженням.

“Хай він мене цілує цілунками уст своїх,  
бо любов твоя понад вино солодша.  
Запах пахоців твоїх найзапашніший.  
Розлите миро – твоє ім’я;  
Тому дівчата тебе люблять.  
Тягни мене вслід за тобою: біжімо!  
Цар увів мене в свої хороми.  
Ми будемо радіти й веселитися тобою,  
ми будемо твою любов понад вино хвалити.  
Яка ж то насолода тебе любити!  
Я чорна, але гарна,  
дочки єрусалимські, немов кедарські шатра,  
немов шалманські намети.  
Ви не дивітеся на мене, що я засмагла,  
що мене осмалило сонце.  
Сини моєї матері розсердилися на мене,  
поставили мене стерегти виноградники.  
Та я не стерегла виноградника мого власного.” [Пісня пісень 1:1-6.]

Цар Соломон, якому і приписують авторство “Пісні пісень” мав “700 жінок княжого роду ще й 300 наложниць, і жінки оті зіпсували його серце” [1 Цар. 11:3]. Загалом у монархічний період Стародавнього Ізраїлю зберігалася полігамія і царі одружувалися з кількома жінками або з еротичних мотивів, або з політичних. У таких випадках складно говорити про вірне і виняткове кохання, зокрема коли в гаремі перебувало багато жінок і рабинь. Але вже тоді серед народу поширюється ідеал моногамії. Існувала кара за перелюб, і щоразу складніше було отримати розлучення. Біблійні Книги Мудрості вже не говорять про полігамію, як Книги Естери, Товита і Юдити.

У далекому минулому юдеї – як юнаки, так і дівчата – приходили до шлюбу незайманими. Батьки ретельно стежили за тим, щоб їхні сини регулярно відвідували синагогу, а дочок намагалися тримати на певній відстані від чоловіків. У I столітті нашої ери видатний богослов, апологет юдейства *Філон Олександрійський* (бл. 25 до н.е – 50 н.е.)

писав, що єврейські юнаки не мають статевого досвіду з по-віями, одружуються незайманими і статечно ставляться до єврейських дівчат. Загальновідома прихильність єврейських дружин до своїх чоловіків якоюсь мірою пояснюється вдячністю дівчини за дбайливе ставлення до неї.



*“Юда і Тамара” / Horace Vernet, Франція, 1840*

Біблійні вказівки Старого Завіту мають майже виключно характер заборони гріха або застерігання перед гріхом. Це стає зрозумілим, коли візьмемо до уваги суспільний характер Завіту, встановленого на Синаї, і пов’язаного з ним закону. Характер заборони мають дві заповіді Декалогу, які стосуються статевого життя, – шоста і дев’ята: “не чужолож”



і “не пожадай жінки твого ближнього”. Посередньо вони мають також позитивне значення. З них виникає потреба й обов’язок зберігати чистоту у визначеній сфері, і то не тільки у зовнішній поведінці, а й в думках.

Шоста заповідь забороняла чоловікові мати стосунки з одруженими жінками, проте коли мова йшла про стосунки з неодруженими, то чоловік мав більшу свободу. Статеві контакти з незаміжньою особою або повією не вважали віроломними. Жінку вважали перелюбницею, коли вона поза своїм подружжям мала якісь статеві контакти з іншим чоловіком, незалежно, чи був він одружений, чи ні. Чоловік і дружина зобов’язані бути вірними й зберігати нерозривний зв’язок. Невірність засуджували. У певних випадках за перелюб карали смертю.

Розпустою в юдаїзмі вважали статеві акти між родичами, з особами тієї самої статі та тваринами. Ставлення до проституції в Старому Завіті не однозначне. Її відрізняють від перелюбу. Проституція може бути з двояких мотивів: для заробітку і “культова” (сакральна). Відмінність між ними полягала у відмінному намірі.

Дефлорация у юдеїв традиційно вважалася священним актом, але кровотеча прирівнювалась до менструації. Отож, після священного акту дефлорации чоловік протягом 11 днів (4 дні – строк на кровотечу, 7 днів – на очищення) не торкається своєї дружини. Якщо в першу шлюбну ніч кровотечі не було, все одно чоловік мав утримуватися від злягання з дружиною 11 днів. Якщо ж кровотеча була під час другого статевого акту, знову слід було почекати ще 11 днів.

Канони “кошерного сексу” досі ґрунтуються на старовинних юдейських традиціях. Поділ на “чисте” і “нечисте” в деяких сферах має за основу пошану до життя і страх перед загрозою для життя. Деякі природні процеси, як-от менструація, нічне сім’явиверження Талмуд трактує як порушення супроти чистоти: “Ні до якої жінки під час її місячної нечистоти не наближатимешся, щоб відкрити наготу її”.



Для юдеїв коїтус під час менструації – табу, винні у такому зляганні покривалися незмивною ганьбою. Якщо ж дружина приховувала від чоловіка своє становище, і через його необізнаність відбувався статевий контакт, він мав право з нею розлучитися. Протягом семи днів після завершення менструації жінка вважалася нечистою, статеві контакти з нею заборонялися. Отож, при короткому менструальному циклі пара кохалася не частіше 7-8 днів на місяць, бо вже за кілька днів до початку чергових місячних благовірний юдей про всяк випадок до дружини вже не підходив. Завдяки такому кількаденному стримуванню, чоловік ніколи не втрачав відчуття сексуальної снаги і жадання.

### 3.4. ІНТИМНІСТЬ ПО-АРАБСЬКИ: СЕКС І ПОЛІГАМІЯ В ІСЛАМІ



*Фото Tuvfik Peri, Kınr, 2016  
Жінки-мусульманки перед картиною Amedeo Modigliani  
“Nu couché” (“Оголена, що лежить”)/ Італія, 1917*

Іслам насамперед поширився серед арабів, народу чуттєвого, у свідомості якого кохання і секс завжди поєднувалися з цінностями сакрального характеру. Невипадково сюжети знаменитих загальноарабських історій про надзвичайну силу сексуальної пристрасті розгортаються поблизу Кааби, що була священним об'єктом паломництва в доісламській Аравії, а потім постала як релігійний символ для всіх мусульман, у бік якої необхідно звертатися під час молитви.

Сексуальне життя в ісламі вважають великим даром Аллаха, який дає людині частково відчутти блаженство раю. Мусульманська віра, хоча і вбачає в еротиці й сексуальності велику цінність, стереже її, однак, за допомогою багатьох суворих норм. Той же, хто справді кохає, отримає велику нагороду від Аллаха.

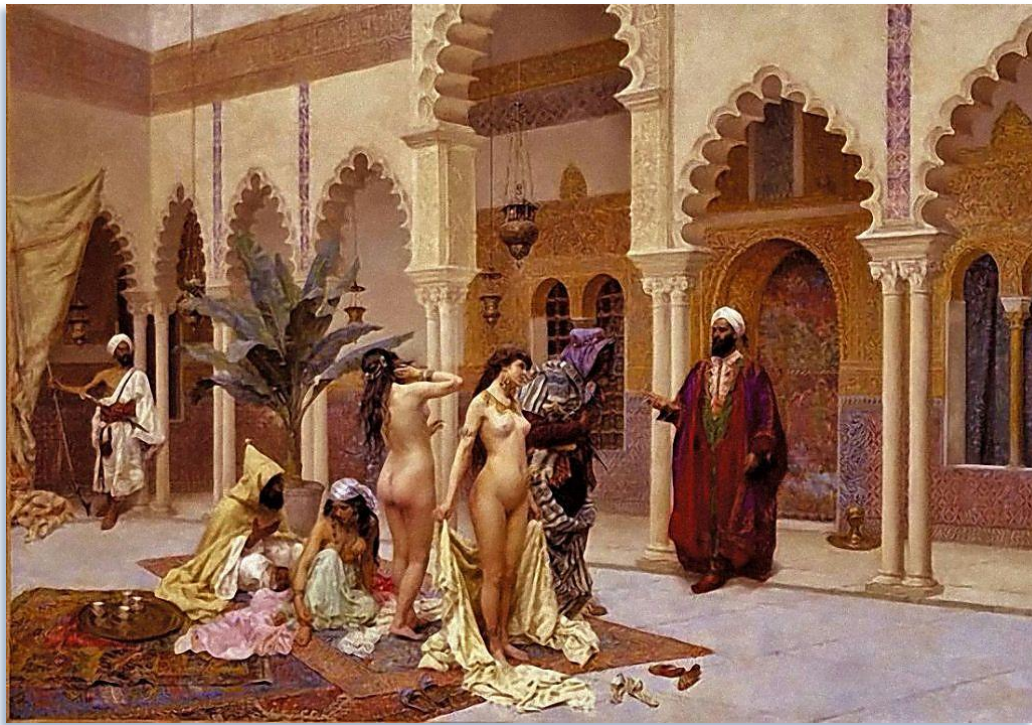
Іслам визнає, що любов так само необхідна для життя, як їжа, пиття, повітря. Статеві стосунки, які пов'язують з любов'ю, є так само природні. Тут не існує платонічної духовної любові до жінки або зречення від сексуальних стосунків задля служіння Богові (монаших інститутів); не схвалюють вибору людей, які з релігійних переконань відмовляються від подружжя, – це сприймають як невдячність Аллахові за цей дар. З іншого боку, задоволення сексуальних бажань без моральних понять – це також зловживання задумом Аллаха. Іслам вимагає, аби людська особистість та інтереси сім'ї були захищені від негативних наслідків. В одному з аятів Корану стверджується: “Ваші дружини – наче нива для вас. Приходьте до них як побажаєте, але нехай цьому передують ваші добрі справи” [Коран 2:223].

Статеві стосунки регулюють чіткі релігійні приписи, які допускають секс у законному подружжі і засуджують людей нетрадиційної орієнтації. Іслам допускає сексуальну активність, яка задовольняє фізичні й соціально-психологічні потреби шляхом шаріатського подружжя; забороняє кровозмішання, гомосексуалізм, зоофілію, педофілію, некрофілію, садомазохізм, а також анальний секс і накладає за їх здійснення на мусульманина різні покарання.

Іслам не тільки забороняє дошлюбні сексуальні стосунки, а й осуджує спільне проведення часу між дорослими чоловіком і жінкою, якщо вони не є родичами і не пов'язані шлюбним зв'язком. Така заборона має вберегти їх від спокуси. Суворий звичай намагається не допускати перебування чоловіків і жінок разом у громадських місцях.

Чоловікові не дозволено залишатися наодинці з жінкою,

яка не належить йому за законом, інакше третім з ними буде сатана. Пророк знав, що чоловікові досить часто лише побачити жінку, аби відчуті фізичне збудження, тому Аллах вимагає, щоб чоловіки і жінки не шукали контактів на самоті, щоб не спокушали одне одного вбранням, словами чи поглядами. Між іншим, жінка має якнайменше показуватися в публічних місцях, має прикривати обличчя. А якщо в чоловіка, який перебуває поза домом, виникає сексуальний потяг до іншої жінки, він має негайно вирушити до дружини й мати з нею стосунки, бо тільки це зможе погасити його жагу.



“Вибір фаворитки” / Giulio Rosati, Італія, 1880

Інститут полігамії, що був досить поширений в ісламі у минулі часи, продовжує в обмежених масштабах існувати досьогодні. Він є особливістю мусульманського шлюбу. Чоловіки можуть мати до чотирьох (але не більше) дружин. Та для цього необхідна згода першої дружини, бо нові дружини не можуть бути причинами розчарувань для попередніх,



усім жінкам чоловік має приділяти однакову увагу.

Серед учених існують різні думки навколо цієї проблеми. Є декілька версій походження багатоженства в ісламі. Так, за однією з них, арабські купці, які переїжджали з міста до міста, через свої торгові справи вимушені були у кожному з цих міст заводити по дружині, внаслідок чого виникав гарем. Інші дослідники пояснюють виникнення багатоженства недостатньою кількістю чоловіків, які гинули в боях із невірними під час арабських завоювань. Тому Пророк і заохочував шлюби вдів, які залишилися без засобів на існування після втрати чоловіка-годувальника.

Багатоженство було звичним явищем у країнах стародавнього світу. Полігамія існувала у арабів до поширення ісламу. Вожді арабських племен чи родові старійшини мали кожен до десяти дружин. Історія інших народів також свідчить, що полігамні шлюби – це одна з характерних рис патріархального суспільства. Вони існували також у тюрків задовго до їхньої ісламізації, у монголів, а також у слов'ян до їхньої християнізації. Полігамія зустрічається і у Старому Завіті. Юдейський Талмуд у певний час дозволяв віруючим мати одночасно чотирьох дружин. Є свідчення, що серед європейських євреїв багатоженство зустрічалося аж до XVI століття. Пізніше юдейські теологи відмовилися від цієї практики. Отже, у цьому відношенні ісламське освячення багатоженства – це закріплення традицій, що існували на Сході, зокрема, серед семітських народів. Порівняно з доісламськими звичаями арабів, правила, встановлені Мухаммедом (бл. 570-632) щодо багатоженства, все ж таки поліпшили становище жінки і були прогресивним явищем.

Юридично і морально іслам сприяв упровадженню полігамного шлюбу в суспільстві, надавши багатоженству божественну санкцію. Обґрунтовуючи полігамію, мусульманські теоретики, як правило, посилаються на третій аят сури “Жінки”, де говориться, що можна одружуватися з чотирма дівчатами-сиротами за умови справедливого поводження з

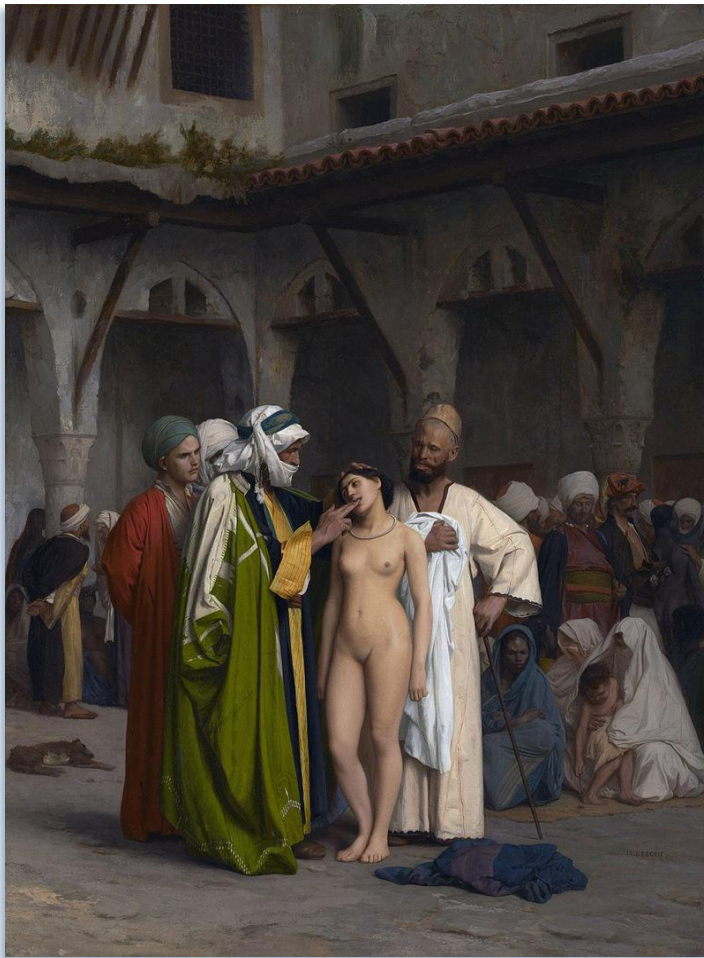
ними. Коментар мусульманського права “Хідоя” так трактує дану коранічну норму: “Вільному чоловіку дозволяється вступати у шлюб з чотирма жінками, вільними чи рабнями, але не більше, тому що Господь у Корані звелів: “Ви можете одружуватися з жінками, які приємні вам, двома, трьома, чи чотирма”. І оскільки число дружин точно поймає у цьому вислові, то мати більше того, що визначено їм, незаконно”.

Отже, Коран приймає полігамію як належне. У ньому зустрічаються натяки на полігамні відносини, зокрема, дозволяється мати статеві стосунки, окрім дружин, також із невольницями [Коран 23:6-7]. Мухаммед теж жив у полігамному шлюбі. Дружин у нього було одинадцять, але в якийсь момент одночасно він був одружений з дев'ятьма. За вченням ісламу, Аллах виділив свого посланця серед інших людей, у тому числі й у питаннях шлюбу.

Перша дружина пророка Хадіджа була на п'ятнадцять років старша за нього. З нею Мухаммед прожив у злагоді двадцять вісім років і рік її смерті назвав “роком скорботи”. Лише після смерті Хадіджі він почав одружуватися з іншими жінками. Частина цих шлюбних союзів була спричинена політичними мотивами, прагненням скріпити свої зв'язки із впливовими людьми. Так, на знак поваги до свого близького соратника *Абу Бакра Садика* (572-634) й, бажаючи скріпити свої відносини з ним родинними зв'язками, він одружився з його дочкою Айшею. Щоб не принизити іншого соратника *Умара ібн аль-Хаттаба* (585-644), майбутнього другого халіфа, Мухаммед одружився з його дочкою Хафсою. Одруження з Умм-Хабібою, дочкою одного із запеклих ворогів мусульман *Абу Суф'яна ібн Харба* (560-650), мало на меті припинити переслідування правовірних із боку грізного суперника.

З метою залучення на бік ісламу деяких племен, Мухаммед одружився з Джувайрією Бінт аль-Харіс. Так, при битві з племенем Бану Мусталік у полон до мусульман разом із

усіма іншими потрапила і Джувайрія. Коли сподвижники Пророка дізналися, що він одружився з полонянкою, то звільнили всіх полонених із народу Джувайрії. Але це у свою чергу стало приводом до прийняття ісламу її одноплемінниками. Тобто більшість шлюбів Пророка укладалася з певними цілями, які мали переважно політичний характер.



*“Ринок полонянок” / Jean-Léon Gérôme, Франція, 1884*

Але були й шлюби, позбавлені політичних мотивів. Так, одна з дружин Мухаммеда, єврейка Сафійа, яка потрапила в полон, була викуплена ним за красу. Християнку-наложницю Марйам він теж зробив своєю дружиною. Більше того, одного разу він побачив Зайнаб – дружину свого прийо-

много сина Зайда – без чадри, і вона так йому сподобалася, що Зайд змушений був розлучитися із Зайнаб, щоб Пророк зміг одружитися з нею. Після цього випадку у Корані з'явився аят, який дозволяє одруження з колишніми дружинами прийомних синів: “Коли ж Зайд задовольнив своє бажання у відношенні до неї, Ми (тобто Аллах) одружили тебе з нею, щоб для віруючих не було незручності з дружинами їх прийомних дітей, коли вони задовольнять свої бажання” [Коран 33:37].

Виправдовуючи полігамність власного шлюбу, Мухаммед проголосив декілька аятів: “О пророк, Ми дозволили тобі твоїми дружинами тих, яким ти дав їхню нагороду, і тих, якими оволоділа твоя десниця із того, що дарував Аллах тобі як здобич (тобто полонянок-рабинь), і дочок твого дядька з боку батька, і дочок твоїх тіток із боку батька, і дочок твого дядька з боку матері, і дочок твоїх тіток із боку матері... і віруючу жінку, якщо вона віддала сама себе пророку, якщо пророк побажає одружитися з нею. Після цього тобі не дозволяється більше жінки і замінювати їх іншими жінками, хоча б тебе і вражала їхня краса...” [Коран 33:50-52].

Слід зауважити, що у сучасних умовах багатоженство вимагає взаємної згоди. Ніхто не має права примусити жінку вийти за одруженого чоловіка. Більше того, жінка може поставити своєму чоловікові під час укладання шлюбу умову – не брати другої дружини.

Ніякого таємного співжиття при полігамії не припускається, чоловік повинен виконувати всі необхідні умови: поперше, всі жінки є його законними дружинами і кожна повинна знати про існування інших. Чоловік, який має більше, ніж одну дружину, повинен забезпечувати всіх однаковою мірою, не роблячи ніяких відмінностей між ними.

По-друге, чоловік має дотримуватись кісму (розділення шлюбного співжиття порівну між дружинами), не повинен віддавати перевагу одній дружині перед іншими і зобов'язаний з кожною з дружин проводити по черзі ніч і на-



ступний день. Черга встановлюється за взаємною згодою чи жеребкуванням. Якщо ж чоловіку захочеться порушити встановлений порядок, то на це йому потрібно отримати згоду тієї дружини, чії права при цьому обмежуються. У коментарі мусульманського права “Хідой” сказано: “Якщо у кого дві чи більше дружини, причому всі вони вільно народжені, то він (чоловік) зобов’язаний ділити між ними шлюбне співжиття порівну, незалежно від того, чи взяв він їх цнотливими чи сайїбами (тими, які пізнали чоловіків). Пророк сказав: “Чоловік, який має двох жінок і пристрасний до однієї з них, буде у Судний день схилитися на одну сторону (тобто буде розбитий паралічем на одну сторону)”. Айша говорить, що Пророк ділив порівну співжиття між своїми дружинами.

Одна дружина може поступитися чергою іншій, користуючись своїм правом на спілкування з чоловіком, за прикладом Сули, дружини Пророка, дочки Зама, яка передала свою чергу Айші. Але якщо жінка зовсім відмовляється від своєї черги, то вона втрачає її. І “...тому, якби вона забажала б знову зайняти свою чергу, то це було б рівносильним захопленню чужої черги співжиття з чоловіком”, – так коментує цю ситуацію “Хідоя”.

По-третє, мусульманин повинен утримувати усіх своїх дітей від законних дружин, не роблячи між ними ніяких відмінностей.

Шлюб у Корані, а отже і в ісламі, на відміну від християнства, розглядається не як сакральний акт, тобто союз чоловіка і жінки перед Богом, а радше як приватний договір. Він є обов’язком кожного правовірного, безшлюбність – злочин перед суспільством і родичами. Одружена людина має перед Аллахом більші заслуги, ніж найповажніший мусульманин-одинак. Пророк Мухаммед казав: “Одружуйтесь, бо я клопотатиму за вас перед Аллахом”. Отож, в ісламі вважається бажаним, щоб усі правовірні, навіть із низьким соціальним статусом, одружувалися.



“Купання дитини” / Frederick Arthur Bridgman, США, 1890

Найважливішим в сімейних відносинах є продовження роду. Народжуючи і виховуючи дітей дозволим і благословленим Аллахом чином, сімейна пара збільшує і укріплює мусульманську віру. Шлюб не повинен бути ні ареною суперечок між чоловіком і жінкою, ні засобом “ув’язнення” жінки і грубого поводження з нею. Він покликаний бути інститутом, що забезпечує спокій, упевненість і стабільність як подружжю, так і їх майбутнім дітям. У Корані сказано: “Ваші дружини – одіяння для вас, а ви – одіяння для них...” [Коран 2:187].

Жінка-мусульманка завжди має слухатися свого чоловіка, якщо тільки він не просить її зробити щось проти закону Аллаха. Знавець хадисів, мусульманський учений *Абу Абдуррахмана ан-Насаї* (829-915) переповідав, що коли у Пророка спитали, які жінки найкращі, він відповів: “Ті, якими задоволені чоловіки, ті, які слухняні”. Мухаммед також сказав: “Якби я міг наказати створінню здійснити зем-

ний уклін комусь, окрім Аллаха, я б наказав це зробити жінці для чоловіка. Клянусь тим, у чиїх руках моя душа, якщо жінка не виконує свої обов'язки перед чоловіком, тоді вона не виконає своїх обов'язків перед Аллахом". Ще в одному хадісі Пророку приписуються наступні слова: "Ті з ваших дружин ввійдуть у рай, які добре ставилися до своїх чоловіків, народжували (якщо могли) дітей і завжди перевіряли потреби свого чоловіка. Якщо чоловік у цієї жінки сердився на неї, то вона брала його за руку і говорила: "Клянусь Аллахом, я не ляжу спати, допоки ти не простиш мене".

Традиція приписує мусульманським дружинам бути ніжною з чоловіком і задовольняти його бажання. У хадісі, переданому ісламським богословом *Муслімом ібн аль-Хаджжаджом* (821-875), Мухаммеду приписують наступні слова: "Якщо чоловік кличе дружину у ложе, а вона відмовляється і він засинає розгніваним, то ангели проклинають її до ранку". В одному із хадісів Мухаммед також попереджав: "Будь-яка жінка, яка попросить розлучення без причини, навіть не відчує пахоців раю". Жінка не повинна чинити якоїсь шкоди чоловіку, бути сварливою, дорікати йому, говорити образливі слова, які можуть вразити самолюбство чоловіка. У ряді хадісів говориться, що коли дружина ображає чоловіка, то його гурія, тобто майбутня дружина в раю, говорить, щоб та не чинила йому зла, бо з нею він тимчасово і скоро прийде до раю.

Жінкам-мусульманкам заборонялося розповідати іншим про інтимні сторони сімейного життя. Мухаммед в одному з хадісів сказав: "Хто із вас, ввійшовши у свою сім'ю і вийшовши з неї, закрити двері, і забувся, і розказує потім людям, що робив із своєю сім'єю, той здійснив харам". У цьому плані досить промовистим є той факт, що в ісламському світі, як правило, не ставало і не стає предметом публічного обговорення інтимне життя, чого не скажеш про світські країни, де донедавна домінувало християнство.

Іслам, окресливши ідеал добропорядної жінки, орієнту-

вав і чоловіків на гуманне ставлення до своїх дружин. Чоловік мав виявляти до дружини лише найкращі риси характеру, бути доброзичливим, прощати їй деякі слабкості, навіть якщо вона скаже чи зробить щось образливе (за умови, що вона не переходить межі шаріату).

Чоловік-мусульманин мав підтримувати добрі відносини з дружиною навіть тоді, якщо вона скаже чи зробить щось образливе (за умови, що вона не переходить межі шаріату). У даному випадку теж іде посилення на Коран, де, зокрема, сказано: “Поводьтеся з ними гідно. Якщо ж вони неприємні вам, то буває й так, що вам не подобається щось, а Аллах обертає вам його у велике благо” [Коран 4:19] На думку ісламських теологів, цим аятом оберігається шлюб від дії будь-яких примх, які виникають внаслідок мінливих почуттів і нахилів.

У відносинах з дружиною чоловіку-мусульманину потрібно дотримуватися “золотої середини”. Не можна погоджуватися у всьому, що вона хотіла б зробити, але також не можна жорстоко обмежувати її в бажаннях, роблячи все їй наперекір.

Очевидно авторитетність чоловіка визначається практичним розумінням відносин між статями. Беручи шлюб, чоловік не лише повинен матеріально утримувати свою сім'ю, але нерідко й недієздатних родичів. У Корані знаходимо підтвердження цьому: “Чоловіки стоять над жінками, тому що Аллах дав одним людям перевагу над іншими й тому, що чоловіки витрачають на них зі свого майна” [Коран 4:34].

У зв'язку з тим, що Коран не міг дати відповіді на всі проблемні питання, що виникали у суспільному житті, з часом постала необхідність появи нових ідейних джерел ісламу. Відповіді шукали, звертаючись безпосередньо до життя пророка Мухаммеда. Проводили паралелі між певними обставинами та вчинками Пророка у подібних ситуаціях, зверталися до його висловлювань. Так було прийняте друге,



більш пізніше за часом, важливе джерело ісламу – Сунни.

Однак, якщо позиції Корану й Сунни стосовно шлюбу переважно тотожні, то у ставленні до жінки вони значно різняться. Коран певним чином відобразив й закріпив ті норми й традиції, що склалися на той час у цій сфері в арабському суспільстві. Оскільки це суспільство було патріархальним, то закономірно, що в Корані знайшли відображення патріархальні відносини.

І все ж Коран був певним кроком уперед у плані наділення жінки певними правами, зокрема, у сфері майнових відносин. Виконання коранічних приписів давало можливість захистити жінку в плані соціальному. Чітко були розписані питання взаємовідносин чоловіка й жінки, укладення та розірвання шлюбу. В окремих місцях Корану навіть натякалося на рівність чоловіка й жінки.

Коран виглядає значно “демократичнішим” та “толерантнішим” відносно жінок. У Сунні ж наявне тяжіння до обмеження жіночих прав. Так, у Сунні жінка розглядається як істота другорядна, така, що стоїть нижче чоловіка. В той же час у Коран дає підстави вести мову про рівність чоловіка й жінки. У Сунні також намітилася тенденція більш обмежити права жінки, в т.ч. й майнові, зробити її більш залежною від чоловіка.

Хоча ісламські релігійні джерела не є догматичними, однак тенденційні щодо прав жінок положення Сунни були підхоплені багатьма авторами подальших ідеологічних праць. І сьогодні проблема сімейно-шлюбних відносин у ісламі продовжує активно обговорюватись. У даному випадку ми зустрічаємося з різними позиціями: від радикального заперечення цих відносин до апологетичного їх виправдання. Однак, як би не дебатовалися ці питання, у мусульманському світі залишається велика кількість консервативно налаштованих людей, котрі вважають за необхідне зберегти ці відносини, вбачаючи в них одну з головних цінностей ісламу. Інша позиція виходить з того, що якщо раніше суспі-

льні відносини склалися, спираючись на Коран, то тепер соціальні фактори спричинюють “сміливіше” трактування священних текстів, що зумовлено потребами сучасного життя.

Сучасний іслам приймає розлучення, але це дуже серйозна справа, і, як видається, Аллахові подобається найменше. Проте, навіть розлучена жінка має право жити в домі свого колишнього чоловіка, і до неї слід ставитися з повагою. Ні в якому разі не можна примусити її покинути дім. Справа виховання дітей і право опіки над ними в разі розлучення належить батькові. Але, поки триває подружжя, вони мають однакове право на виховання дитини. Коли вмирає батько, це право переходить на найближчого з родичів. Мати має право виховувати сина до 7-го року життя, дівчинку – до 9-го. Її право на виховання дитини зникає, якщо вона після розлучення (наприклад, християнка) покидає країну чоловіка. Регуляція права стосовно виховання дитини, яке брало б до уваги право жінки, мусить бути висвітлене в подружньому контракті. Якщо жінка-немусульманка мала б своє бачення релігійного виховання дитини, вона має повідомити про це перед одруженням.

У сучасному ісламі продовжує зберігатися статева сегрегація. Щодо неї встановлено ряд принципів, які відображають систему цінностей ісламського суспільства і його позицію у ставленні до обов’язків і відповідальності людини.

Перший принцип – заборона вільного спілкування чоловіків і жінок. Воно завжди засуджувалося, крім тих випадків, коли переслідується важлива і законна мета. З цієї причини у багатьох мусульманських країнах школи, коледжі, лікарні, громадський транспорт мають спеціальні відділення для жінок і чоловіків. Будинки плануються таким чином, щоб чоловіка-відвідувача зустрічав чоловік. У жінок так само є коло своїх подруг, і вони, прийшовши у гості, не зустрічаються з чоловіками.

Другий принцип полягає в тому, що коли спілкування все ж таки відбувається, то і чоловіки, і жінки повинні дотримуватися пристойності у мові, поглядах і поведінці. Вони мають бути стриманими, “неграйливими”, не допускати будь-якого фізичного контакту, не дивитися із зацікавленням один на одного.



“Подарунок” / Petry and Crisan Cartoons, Румунія, 2016

Третій принцип не дозволяє залишитися наодинці чоловіку і жінці, якщо вони не одружені або не перебувають в родинних стосунках. Навіть якщо наречені заручені офіційно, то говорити і дивитися один на одного їм дозволяється лише у присутності близьких родичів, щоб не виникла спокуса та можливість для поганих вчинків.

Четвертий принцип полягає у тому, що мусульманка повинна ховати від чоловіків принадли форми свого тіла за допомогою строгого одягу, щоб усі, хто бачить її, розуміли, що вона порядна, скромна, чесна жінка, яка ні в якому разі не прагне демонструвати свою сексуальність.

У мусульманському суспільстві емансипація жінок за європейськими вимірами здебільшого не сприймається. Тут є розуміння того, що емансипація може призвести до руйнації традиційної мусульманської сім'ї, яка в даній ситуації є важливим фактором, який допомагає мусульманській цивілізації конкурувати з західним світом за рахунок демографічного чинника.



Розділ четвертий

## БЛУДНА ЄВРОПА



“Викрадення Європи” / В’ячеслав Корецький, Україна, 2012

- *Європа* – територія, названа за ім’ям героїні давньогрецької міфології Європи, фінікійської царівни, викраденої Зевсом і відвезеної на острів Крит. Стародавні греки спочатку вважали Європу окремим материком, відокремленим від Азії Егейським і Чорним морями, а від Африки – Середземним морем.

Як частина світу Європа остаточно виникає у світоглядній картині людства тільки у VIII столітті християнського літочислення, коли Середземне море було блоковане внаслідок експансії арабомусульманського світу. Через розрив торгових зв’язків, а також значною мірою супутніх їм культурних контактів – Європа, як континент, виділилася з простору античного світу.

4.1. ВІД ПРІАПА ДО КОЛОДІЯ:  
ФАЛІЧНІ КУЛЬТИ ЯЗИЧНИЦЬКОЇ ЄВРОПИ



Фреска із зображенням Пріапа / *Casa dei Vettii, Помпеї, I ст.*

В колі сучасних міфологем чільне місце посідає міф Європи. Зроджений у лоні давньогрецької міфології, він трансформується відповідно до реалій контексту Європи на межі третього тисячоліття, зберігаючи, однак, архетипові ознаки, на ґрунті яких колись склалася легенда про красуню Європу – доньку фінікійського царя Агенора, яку викрав Зевс, заховавши її далеко на Заході, на таємничому острові Крит. Тут Європа (ім'я якої, імовірно, і походило від фіні-

кійського слова “захід”), згідно з легендою, започаткувала династію Міноенсів. Сини Зевса і Європи – Мінос, Радомант – уславилися могутністю, справедливістю, мудрістю. Після смерті вони в Аїді вершили правосуддя. Батько ж красуні відправив своїх п’ятьох синів шукати сестру. Попливли вони в різних напрямках. Упродовж своїх мандрів вони відкривали береги континенту – від Іспанії до Кавказу, заснували Карфаген й Фіви, але бажана зустріч і повернення на далекий Схід улюбленої сестри так і не відбулися. З того часу й донині міф Європи символізує одвічну мрію про світле майбуття, стимулюючи пошук “втраченого Раю”, “землі обітваної” через ствердження родинної єдності братів і синів Європи.

Після завойовницьких походів Олександра Македонського в IV ст. до н. е., по всьому Східному Середземномор’ю широко поширюється культ фалічного божка Пріапа (лат. Priapus), який відповідав за родючість та продуктивні сили природи і цим завоював всенародну любов та особливу пошану. Пріапа зображували бородатим чоловіком з великим фалосом (як уособлення плодючості), а свята на його честь супроводжувалися сексуальним шаленством і веселощами. У стародавніх греків цей божок вважався також покровителем мореплавців і рибаків на малоазійському узбережжі проливу Геллеспонт, а також хранителем приморських міст Лампасака і Пріапи. Його шанували в образі осла чи дерев’яного сучка (про що свідчать міфи про Пріапа і осла у Овідія та інших авторів).

Виникає міф про походження Пріапа від Діоніса і Адоніса (за іншою версією – від Зевса чи Гермеса). Матір’ю Пріапа була або одна з німф, або Афродіта. За однією версією, Афродіта, вагітна Пріапом від Діоніса, зійшлась з Адонісом; ворожба ревнивої Гери зробила дитину потворою (потворність полягала в наявності у Пріапа двох фалосів, що пояснюється подвійним батьківством – Діоніса та Адоніса). За іншою версією, Пріап – син Афродіти і Зевса, який через



наслану Герою потворність був залишений в горах і підібраний пастухами чи німфами, сіленом і сатиром.

Пріап непомітно стає впливовим богом нездоланної похоті, який втілює активне чоловіче начало. Найбільш поширеним зображенням Пріапа є дідуган з фалоподібною головою, а також дерев'яні статуї з серпом і непомірних розмірів фалосом, пофарбованим в червоний колір. Такі зображення почали ставити в кожному саду, на городі, у лісах, садах, виноградниках, на пасіках, пристанях і в публічних домах по всій Греції, Італії, Германії, Галлії, в Далмації, Фракії, Африці та Іспанії. Атрибути Пріапа: ріг багатства, тирс, факел, маска, кошіль, садовий інвентар та музичні інструменти (головним чином подвійна флейта). Окрім квіткових вінків та гірлянд, овочів, фруктів, меду, бобів і вина, Пріапу приносили в жертву кров бичків, козлів, ягнят, поросят, голубів та риб, скроплюючи нею зображення Пріапа. Свята на честь Пріапа в березні та червні супроводжувалися сексуальним шаленством і веселоцями.

Необхідно пам'ятати, що незважаючи на вражаючі габарити фалоса, божок був цілком неспроможний як чоловік. Такою виявилася сила древнього прокляття, накладеного на нього богинею землі ще в материнській утробі. В буквальному значенні слова величезний потенціал – і неможливість його реалізувати. Звідси і трагічне протиріччя. Невідповідність дійсного і бажаного. Пріап – значно складніша фігура, ніж прийнято вважати. За маскою потвори ховається тонка натура, яка здатна духовно любити.

В римську епоху культ Пріапа досягає найвищого розквіту і в III ст. до н. е. його образ вперше потрапляє в поле зору поезії. Свої вірші йому присвячують ідилік Феокрит та епіграматист Леонід із Тарента, а олександрійський поет Еуфроній створює цілу книгу – “Пріапеї”. Пріап стає символом, що поєднує в собі “корисне з приємним”: по-перше, виконує функцію “городнього опудала”, по-друге, відповідає за врожай плодів, по-третє, втілює чоловічу силу. До образу



розбещеного бога зверталися майже всі визначні латинські поети. Єдиною латинською книгою, яка цілком присвячена одному богу, який став покровителем повій, танцівниць, євнухів, є “Пріапова книга” (*Carmina Priapea*).



*“Офірування Пріапу” / Francisco Goya, Іспанія, 1771*

Прийнято вважати, що “*Carmina Priapea*” написана вельми фривольним стилем. Дійсно, багато віршів навіть за мірками досить терпимого в сексуальному відношенні античного суспільства важко вважати просто еротичними, але, з іншого боку, їм зазвичай не властивий і надмірний натуралізм, так що беззаперечно зараховувати їх до порнографії

також не можна. Їх швидше можна віднести до категорії непристойних творів іронічного жанру, властивих майже кожній культурі. Загалом у цій невеличкій збірці дослідники нарахували понад 30 позначень фалоса, де поруч з “технічними термінами” (*méntula, penis, fascinus, verpa, mutinus, membrum seminale*) вживаються також і оригінальні метафори: *costa séptima* – “сьоме ребро”, *pes sonans* – “хвалькувата нога”. Також досить рясно використовуються слова з військового лексикону – той же фалос позначається як “спис”, “дротик”, “горн”, “клинок” і просто “зброя”. Для позначення жіночих статевих органів використовується 9 термінів, а статевий акт (в різних формах) описується за допомогою 8 дієслів.

Провідним мотивом збірки виступає охорона садів і покарання Пріапом спійманих злодіїв. Основний принцип покарання лаконічно викладено в одному з віршів, що нагадує напис на воротах: “Тобі не слід нехтувати попередженням. Якщо увійдеш злодієм, то вийдеш збезчещеним”. Для злодія передбачалося три міри покарання: спійманий вперше піддавався процедурі “педикації” (лат. *paedicare* – “ректальний коїтус”), захопленого повторно – “іпрумації” (лат. *igumare* – “оральний коїтус”), а схоплений втретє був приречений одночасно зазнати обидві санкції. Окрім того, покарання могло варіюватися за статевим принципом – чоловіки, жінки і діти, які провинилися, каралися різним чином. Однак Пріап, схоже, надавав перевагу дорослим чоловікам, бо у віршах нерідкі гомосексуальні мотиви, та й сам він постає покровителем педерастії. Цікаво, що Пріап звинувачує злодіїв в тому, що ті приходять до саду лише в надії на подальшу педикацію, і може навмисно їх “не помітити”. Ще одним видом покарання було позбавлення злодія дітородної сили – Пріап погрожував “висушити член”.

Наступним мотивом “Пріапової книги” є звернення відвідувачів до Пріапа з проханнями надати якусь послугу. Це, у першу чергу, звернення як до сільськогосподарського боже-

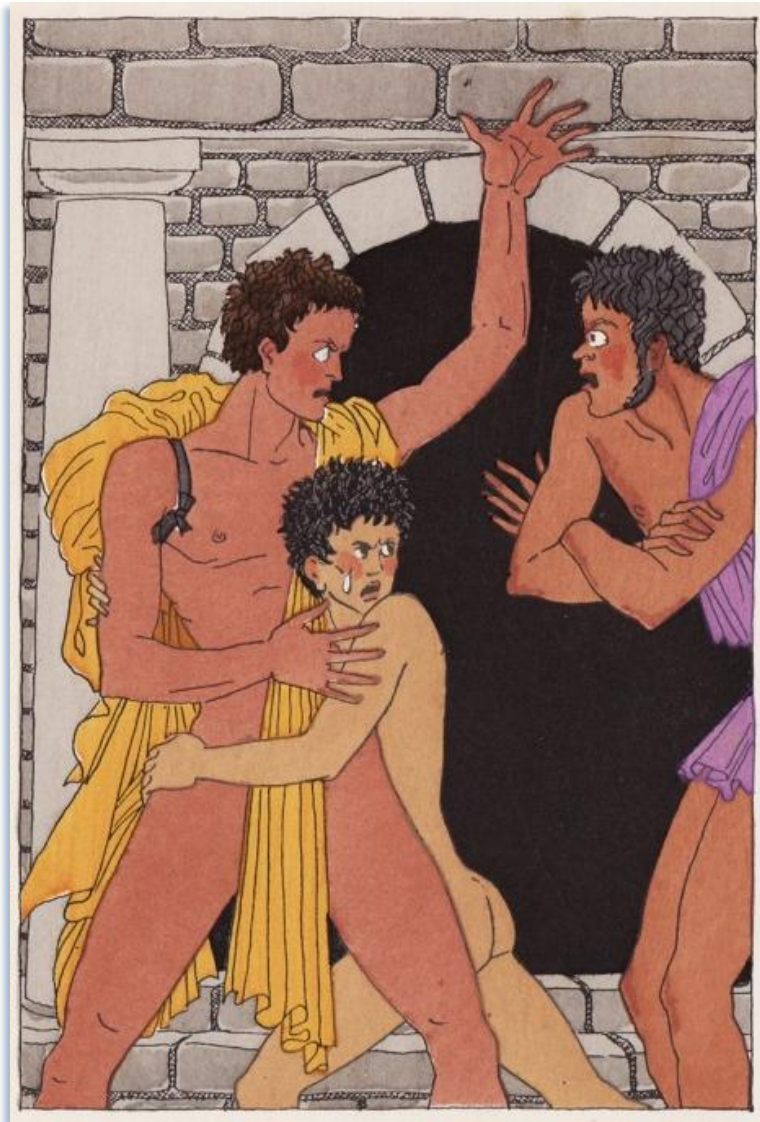
ства: хлібороби просять про збереження і примноження врожаю, приплід худоби, захист своїх володінь. Іншу категорію прохачів становили ті, хто шанував Пріапа як божество чуттєвої плотської любові.



*“Благання до Пріапа” / French School, Франція, XVIII ст.*

Чоловіки найчастіше просили про поліпшення ерекції або дякували за позбавлення від імпотенції, жінки ж у своїх бажаннях були “більш пожадливі, аніж горобці навесні”. Такі шанувальники намагалися умилювати Пріапа, прикрашаючи його фалос плетеними віночками, квітами і фруктами. Крім того, Пріап “вимагав” у відвідувачів складати вірші на свою адресу, погрожуючи невдачами у коханні.

У знаменитому романі “Сатирикон” давньоримського письменника *Петронія Арбітра* (бл. 14-66) зображений Пріап, якого розгнівали своєю розбещеною поведінкою двоє волоцюг – Енколпій та його супутник, вродливий юнак Гітон. Персонажі Петронія зустрічаються з такими самими, як і вони, волоцюгами, злодіями, чаклунами, воїнами, рабами та звідниками, їм доводиться бувати на площах і в кущах розпусти. Вони теж причетні до кохання, але його покровителем є вже не прекрасна Афродіта, а хтивий божок Пріап, культ якого зберігав популярність на час дії роману.



Ілюстрація до “Сатирикону” /*Georges Lerare, Франція, 1941*



Історики й антрополози доводять, що в дохристиянській Європі фалічні культури відігравали провідну роль в світогляді язичників. Наприклад, практично всі статуї старослов'янських Богів (капи) мали фалічну форму, тобто представляли собою стовп, на якому вирізувалося лице божества та якийсь його атрибут: кільце, меч, ріг тощо. Верх капи був увінчаний князівською шапкою так, що загальна композиція статуї нагадувала фалос.

Могутній старослов'янський бог Род у давнину також зображався у вигляді фалічного чотириликого ідола, що є символом творчої чоловічої сили. Слово “род” у стародавніх пам'ятках означає родичів і нащадків, земляків і цілий народ, який утворюється внаслідок народження. На це вказують слова “родити”, “родильниця”, “родич” та багато інших.

До фалічних божеств слов'янського пантеону безсумнівно належить Ярило – бог весняного пробудження природи, родючості і плотського кохання. Назва його походить від кореня “яр” – “ярий” (себто затятий, шалений, сильний) та пов'язана з уявленнями про весняну родючість (“яровий” – у значенні весняний, молодий, повний сил, пристрасний). Слов'янське дієслово “ярити” має також значення “здійснювати статевий акт”, відповідно “ярувати” означає перебувати у збудженому стані. Тому слов'янське чоловіче ім'я Ярослав (“ярий та славний”) має грецьку паралель – Ерос (“пристрасний”), адже ярість синонім пристрасі.

Ярила уявляли молодим гарним парубком верхи на білому коні або з вінком польових маків і хмелю на голові. У народі прихід Ярила відзначався ранньої весни та супроводжувався хороводами і піснями за участю молоді. Етнографічні розвідки засвідчують, що шанування Ярила часто густо мали еротичний характер та тривали іноді всю ніч. Наголошується, що на ці гуляння, подекуди звані “ярилками”, молоді дівчата приходили “поженихатися”.

Збережене до початку ХХ ст. уявлення про Ярила як про божество-підлітка, заборона на участь у ігрищах одружених

людей, яка зафіксована дослідниками в деяких областях східнослов'янського світу, обов'язковий атрибут “ярилиних ігрищ” – кулачні бої – свідчать про те, що Ярило колись у свідомості наших предків символізував підлітковий етап життя людини всередині родової громади. Можливо, що саме на весняні дні в язичницьку добу призначали ініціації – випробування підлітків. У дохристиянський період останній етап ініціацій юнаків проходив всенародно й відзначався розгульним святом. Після проходження ініціаційних випробувань юнак немов би помирав як підліток й народжувався вже в якості дорослого чоловіка. Молоді люди, одержавши новий статус, могли обирати собі наречену й одружитися.



“Ярило”/ Максим Сухарев, Росія, 2012

Стародавній обряд “поховання Ярила”, що тривалий час був поширений в українців, росіян та білорусів, знаменував відхід весни і початок літа. У перший понеділок Петрівки робили солом’яне опудало в образі чоловіка, одягали його в сорочку, штани та оздоблювали зеленню. Хлопці і дівчата виносили це опудало в ліс чи до води, оплакуючи “добре божество” і приказуючи: “Помер Ярило, помер Ярило! Нема Ярила, нема Ярила!”. А коли Ярила закопували чи топили, молодь починала веселитись, водити хороводи, співати веселих, жартівливих пісень.

Зазвичай ляльку Ярила прикрашали очевидними атрибутами родючості у вигляді, наприклад, моркви та яєць в причинному місці. “Похорон” відбувався на пагорбі, особливому місці, що називалося “Ярилина пліш” (залисина). Образ залисини Ярила відсилає і до фалічної теми і до мотиву старості (лисий, старий). У цьому контексті прояснюється протиставлення молодого і старого Ярила.

Тривалий час обряд “похорон Ярила” існував в російській Костромі. Особливість його полягала у тому, що який-небудь бідняк брав на себе доручення поховати ляльку чоловіка із надзвичайно розвиненим приладдям чоловічої статі. При цьому жінки, що брали участь в обряді, проводжали “труну” і лицемірно плакали. На думку істориків, у цьому обряді Ярило уособлював посіяне навесні зерно. На момент “поховання” зерно, давши пагони і пустивши коріння, відмирало, народжуючи нове життя – колос. Отож, “яра” сила Ярила стає непотрібною і його куклу з величезним фалосом ховають до наступної весни.

У міфопоетичній творчості покровитель плотської любові і статевих пристрастей Ярило часто поєднується з іншим персонажем давньослов’янського язичницького пантеону – богом кохання Лелем – вічним парубійком, натхненником молодецького завзяття, весняного буйноцвіття землі та піднесених пристрастей зачарованих душ.



*“Лель”/ MarO, Білорусь, 2013*

Лель або ж Полель, син богині кохання і світової гармонії Лади, – найзагадковіший персонаж давньослов'янського язичницького пантеону. Сучасні міфологічні словники отожднюють його з грецьким богом кохання Еротом, римським Амуром (Купідоном), індуїстським Камадевою. Деякі дослідники вважають Леля одним з проявів давньослов'янського бога Перуна.

Фалічним символізмом було наповнене і святкування давніми слов'янами часу літнього сонцестояння – свята Купала – бога плодючості. За народним повір'ям, лише в Купальську ніч бог Перун посеред ночі запалює на папороті



“квітку щастя”. Ця вогняна квітка розквітає тільки раз на рік. Рівно опівночі в темній глушині, там, куди не доходить півнячий голос, з тріскотом, наче грім з неба, вона спалахує, вмить виростає вгору і горить блакитним вогнем, але відразу ж і осипається. Добрі душі-духи навколо неї радіють, а пахощі від її цвітіння ідуть по всьому лісу. Сміливцю, який встигне зірвати цю блискучу, наче полум'ям охоплену квітку, відкриваються всі таємниці світу. Але квітка людського щастя дається лише молодим хлопцям, тільки їм віщує долю. Дівчатам вона не попадається. Щасливець, який відшукає цю квітку, зможе причарувати найкращу дівчину, яка, одружившись з ним, буде вічно молода й гарна, а діти здорові та роботящі.



Марка , присвячена святу Івана Купала з квіткою папороті /  
Україна, 1997

За повір'ями, здобувши чарівну квітку, необхідно було відразу підрізати шкіру на мізинці лівої руки і закласти туди цвіт, щоб квітка вросла в тіло. Тоді лихі сили підіймають

страшний шум, гвалт, галас, регіт, вишкірюють до сміливця страшні зуби, загрожують, щоб перелякати його і одняти цвіт, бо цвіт папороті – то світ блискавки Перуна, що має чудодійну силу. Той, хто її дістане, той усе на світі знатиме, розумітиме мову всякого створіння, без зайвих труднощів може бачити, де в землі закопані скарби, навіть закляті; не боятиметься лихих сил та відвертатиме від своєї ниви град, грім, зливи.

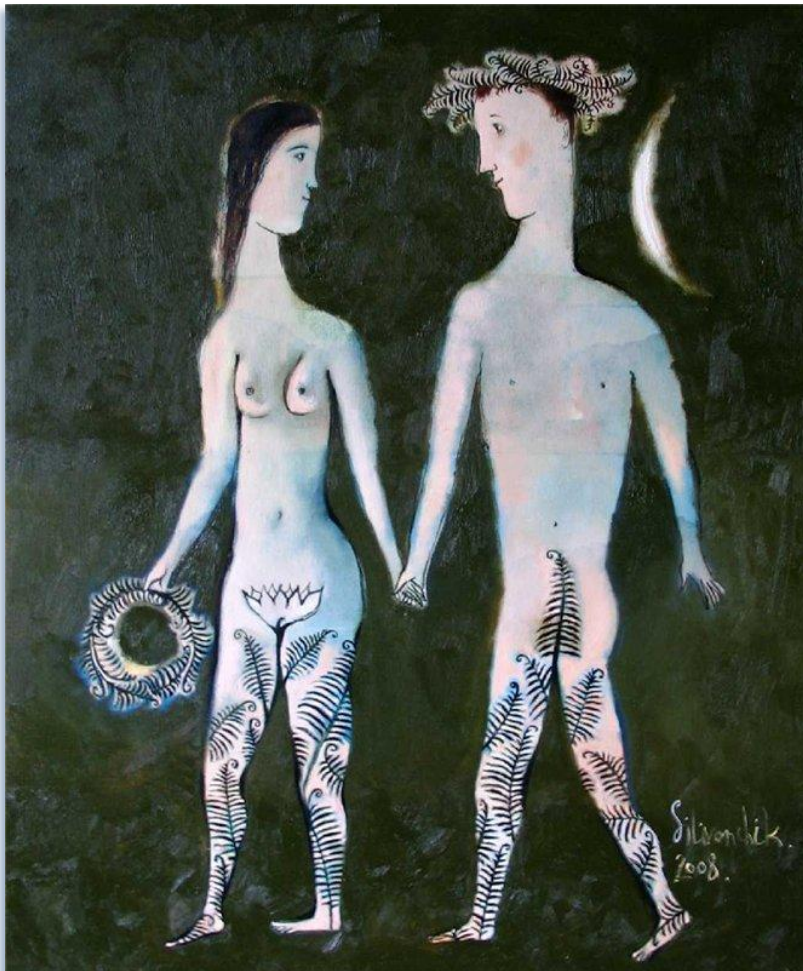


*“Ніч Івана Купала” / Володимир Голуб, Литва, 2007*

Головні персонажі свята – Купала та Марена – уособлювали чоловіче (сонячне) і жіноче (водяне) божества. Ці дві дійові особи обиралися, відповідно, хлопцями й дівчатами або виготовлялися як опудала. Поєднання чоловічої і жіночої стихій породжувало життя, яке на святі символізувала гілка верби – Купайлиця.

Вода – прокреативна і очисна стихія, яка до того ж мислилася ж жіночий символ, корелює у контексті купальської обрядовості з вогнем – ще одним запліднювальним і очисним началом, котре асоціюється вже з чоловічим первнем.

Вогонь як обрядовий символ з'являється у контексті купальської обрядовості у різних формах (свічки, смолоскипи, купальське вогнище), проте наявність еротичних імплікацій (здебільшого пов'язаних зі згубним, “спопеляючим” аспектом кохання) можна зафіксувати, фактично, у кожному з випадків. Наприклад, купальський вінок із причепленою до нього свічкою, пущений вночі за водою, можна потрактувати як поетичну символізацію пристрасного любовного зв'язку, чиє майбутнє визначають невблаганні хтонічні сили. На думку відомого українського антрополога *Хведіра Вовка* (1847-1918), саме вогонь “через свою пірамідальну форму та з огляду на плідну силу сонця вважають за символ фалоса”.



“Ніч на Івана Купала” / Анна Силивончик, Білорусь, 2008



Деякі дослідники схиляються до думки, що в дохристиянські часи давні русичі мали і свого окремого покровителя подружнього життя, як це маємо з античним богом Гіменеем, що освячував шлюбом дозрілу молодь. Таким міг бути, наприклад, покровитель шлюбу Колодій, ім'я якого зберігає народна назва свята, що збігається в часі із Сиропусним тижнем, Масницею. Осібне місце у цьому святі належить унікальному за символікою звичаю, що відомий під назвою “волочити колодку”, коли дівчатам і неодруженим хлопцям прив'язували до ноги дерев'яну колодку на знак засудження або покарання за те, що вони протягом року не знайшли собі пари і не одружилися. Колодки, які у цьому обряді наповнювались фалічним символізмом, спеціально виготовляли та обплітали барвистими стрічками і паперовими квітами.

Етнографи висувають припущення, що термін “колодка” перейшов від молодіжних гулянок – “на колоди”. Адже традиційно в Україні молодь, а почасти й дорослі, збиралися за теплої погоди на колодах. На них проводили розваги, знайомились одне з одним, полагоджували інтимні та громадські справи. Місце – а це переважно було складоване дерево біля осель – віддавна називали “на колоди”. Піти “на колоди” означало збиратися до гурту. Громадських осередків, на зразок сучасних нічних клубів не було: осінньо-зимове дозвілля проводили в спеціально найнятій оселі – вечорницях. Але як тільки тепліло на вулиці, всі збиралися “на колодах”. Відтак тим, хто пробайдиковав цей сезон – не знайшов собі пари “на колодах” – пов'язували як своєрідну кару Колодія. Такі обряди мали виховне значення, примушували замислитись про продовження роду, сприяли пошукам шлюбної пари.



#### 4.2. У ТЕНЕТАХ “ПРАБАТЬКІВСЬКОГО ГРІХА”: ЛЮБОСТРАСТЯ І ХРИСТИЯНСЬКИЙ ШЛЮБ



“Адам і Єва” / Володимир Матвейцев, Україна, 2014

Як відомо, епоха середньовіччя з теоцентричною філософією сповідувала любов до ближнього, братську любов до людей, пристрасну – до Бога. Церква категорично осуджувала античний культ тіла, як гріховний, вимагаючи піклуватися про душу, а не про тіло. Замість цього вона проголошувала культ аскетизму, який став характерною рисою середньовічної культури.

У період раннього християнства були радикально змінені багато законів про шлюб. Наприклад, під заборону опи-

нилися полігамні шлюби і левірат. Полігамія патріархів Старого Заповіту була оголошена культурною необхідністю як засіб населити світ “обраними людьми”.

- *Левірат* (від лат. *levir* – дівер) – шлюбний звичай, за яким вдова мусила або могла одружитися вдруге лише з братом свого покійного чоловіка. Існував у багатьох народів на стадії патріархально-родового ладу. Діти від такого шлюбу часто вважалися дітьми покійного та успадковували його майно, титули тощо.

Впливовий письменник того часу *Тертуліан* (160-230) дотепно зауважив, що якби Господь хотів заохотити полігамію, то не зупинився б на одному адамовому ребрі для створення Єви: він узяв би, напевно, кілька ребер і створив би Адаму кілька дружин. Уявлення про шлюб зазнавали серйозних змін, у зв'язку з чим у II столітті набирає силу критика шлюбу християнством. Шлюб був затаврований, визнавався “справою рук Сатани”, а фокусом зла вважалось жіноче тіло. Той же Тертуліан заявляв, що жінка – це гарний храм, споруджений над великою прірвою: “Жінка, ти – врата Сатани, Ти збиваєш з істинного шляху того, кого він не може вразити відкрито”.

З того часу як християнство стає офіційною релігією Римської імперії, теологія починає теоретично обґрунтовувати патріархальний устрій і визначати його як порядок, створений Всевишнім, стверджуючи, що саме божественний план визначив світ, у якому чоловіки панують, а жінки підкоряються.

Оскільки жінка не була утворена за подобою Бога, то вважалась несамотійною, не наділеною авторитетом і правоздатністю. Суспільна активність жінки обмежувалась владою чоловіка, якому вона була зобов'язана служити. Бог уявлявся як власник душі жінки, а чоловік був орендатором її тіла. У сексуальному житті вимагались утримання й безпристрасність. Якщо сімейне життя не переслідувало цілей дітонародження, то воно визнавалася блудом.



*“Адам і Єва” / Guri Stark, США, 2011*

Про ставлення до жінки красномовно свідчать цитати з “Книги старців”, що належить до перших століть християнства.

“Відповідав їй архієпископ: “Хіба не знаєш того, що ти жінка? І що за допомогою жінки диявол переслідує святих?”. “Один брат просив Абба Даніеля: “Дай мені одну заповідь, і я дотримаюсь її”. Він відповів: “Ніколи не торкайся однієї з жінкою миски, не трапезуй з нею: тим самим ти уникнеш сатани”.

Понад п’ятсот років (VI-X століття) тривав у Європі період становлення нової, християнської культури. Уперта бо-



ротьба з греко-римським і варварським язичеством придала специфічну зовнішність середньовічному християнству і усій започаткованій на ньому середньовічній культурі. Під впливом християнізації світу язичницькі вірування різних народів Європи переінакшувалися, особливо змінювалися погляди щодо тілесної організації людини. Наочним прикладом подібної трансформації є виникнення багатьох народних оповідей про створення перших людей відмінних від біблійної версії. Так, серед багатьох українських легенд про створення Адама є одна, в якій характерні подробиці цієї події змальовуються в суто народному дусі.

Людину, кажуть, виліпив Господь з глини, причому дав їй Свою святу “постать”. Тільки, на лихо, зосталась ще після цього жменя глини. Де її подіти? Господь і приліпив цю глину між ногами людини, – і з неї виникло “грішне тіло”, яке й згубило людину. Якби не воно, жив би собі Адам в раю, розкошуючи; а то – ні! Прожив день, та й занудьгував: сказано – підійшла “грішна думка”. [Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях.]

Те нове, що виникло в структурі людини після гріхопадіння в Едемі, – хтивість – займало найбільше уваги та лякало богословів. Християнське розуміння людської тілесності одночасно підпорядковувалося, з одного боку, поняттю “плоті”, відзначеної первородним гріхом, а з іншого – таїнством Втілення і Спокути. Природа тіла не настільки зла, як вважали єретики, але тіло було й залишається головним осередком гріха, зокрема гріха любострастя, який християнська традиція все настійливіше ототожнювала з гріхом прабатьківським.

Один з перших “батьків церкви” *Іринеї Ліонський* (130-202) гадав, що Адам і Єва були істотами наділеними сексуальністю іще до гріхопадіння. Він стверджував, що в Едемському саду справді не існувало сексуальних взаємин, оскільки Адам і Єва були ще дітьми, але якби вони не завинили перед Богом, то безперечно, досягли б віку статевої зрілості іще в раю й народили б нащадків [Проти єресей, III].



З “Євангелія від Пилипа” (III ст.), одного з гностичних апокрифічних текстів, названого за ім’ям одного з учнів Ісуса, дізнаємося більше інформації про особливості сексуальної любові між першими людьми та про вищу Любов до Бога.



“Трихопадіння” / Frans Floris, Нідерланди, 1560

“... Рай – місце, де мені скажуть: “Їж це або не їж цього – як забажаєш!”. Це – місце, де я їстиму все, бо там – древо пізнання. Це воно занастало Адама. Натомість воно зробило людину такою, що живе активно.

То Закон (іудейської Біблії) був тим деревом. Він може втлумачити, що – добре і що – погане. Але він не усуває людину від того, що

погане, і не підтримує її в тому, що добре. І він (Закон) створив загибель для тих, хто поїв від нього. Бо коли він повелів: “Їж це і не їж те!”, — це було початком смерті.” [Єв. Пилипа: 94]

Апостол Пилип обіграє в цій притчці сюжет біблійної оповіді про рай. Бог-учитель показує людям і те, що добре, і те, що погане. Більше того, пояснивши людям принципи просування до вищої мети, Він надає їм “свободу волі” – свободу вибору того, куди і як іти. Люди самі повинні йти, знаходячи собі вірну дорогу, розвиваючись через це. Бог лише підказує шлях – таємно чи явно, іноді – жартуючи. Але вирішує, як правило, той, хто йде. Саме це дає життєвий досвід, зрілість, мудрість тим, хто йде. Знайшовши мудрість, людина може перемогти всі труднощі і через цю боротьбу стати досконалою. Тільки такій людині Отець відкриє врата до Свого Шлюбного Чертога.

“Скажу про місце, де перебувають Діти Чертога Шлюбного. Є з’єднання у світі цьому чоловіка і жінки. Це – злиття енергійності і спокою.

У вищому еоні (грец. аіон – “вічність”) – інший вид з’єднання, ми лише використовуємо ті самі слова. У цьому еоні живуть інші Свідомості, Вони – вищі всіх слів, Вони – за межами всього хоч трохи грубого, щільного. Це є там, де перебуває Сила (тобто Отець); там само – і Обрані Сили.

Ті, Хто там, – не одні та інші: Вони там усі – тільки Одне.

Той, хто тут, – той не може навіть вийти зі свого плотського тіла...

Не всім, хто має тіло, вдається пізнати свою Суть. І той, хто не може пізнати свою Суть, – не може використовувати надані йому для насолоди можливості.

Лише ті, хто пізнав свою Суть, воістину насолоджуватимуться.” [Єв. Пилипа: 103-105]

Коментатори апостола Пилипа так пояснюють символіку тексту: у Чертогові Шлюбному Отця зовсім не займаються сексом, як це роблять втілені. Але там теж зливаються в Любові й існують цілісно як одне-єдине.

“Породжені жінкою подібні до того, кого вона любила. Якщо це – її чоловік, вони подібні до чоловіка. Якщо це – коханець, вони подібні до нього. Переважно, якщо вона з’єднується з чоловіком за

потреби, але серце її – з коханцем, з яким вона теж з'єднується, то її діти стають схожими на коханця.

Але ви, хто пов'язаний із Сином Бога, не пов'язуйтеся також і з мирським! Але будьте тільки з Господом – щоб ті, кого ви породите, не стали подібні мирськими, але були б подібні до Господа!

Чоловік з'єднується з жінкою, кінь – з кобилою, осел – з ослицею. Представники кожного виду з'єднуються з подібними собі.

Так само й Дух з'єднується з Духом, і Логос – з Логосом, і Світло – зі Світлом.

Якщо ти станеш людиною – людина возлюбить тебе. Якщо ти станеш Духом – Дух з'єднається з тобою. Якщо станеш Логосом – з'єднається з Логосом. Якщо станеш Світлом – Світло сполучатиметься з тобою.” [Єв. Пилипа: 112-113]

Загалом, ставлення до тіла й сексуальності в ранньому християнстві часто було невизначеним, що спричинювало внутрішню напругу.

“Ніхто не може знати, якого дня чоловік і жінка з'єднувалися одне з одним, крім них самих. Бо спокій шлюбу – це таємниця для сторонніх.

Якщо і нечистий шлюб приховується, то наскільки тоді сокровенна таємниця – шлюб чистий! Він – не плотський, але чистий, він визначений не пристрастю, але тверезою волею. Він належить не темряві і ночі, але дню та світлу.

Шлюб, якщо він оголений, стає розпустою. А дружина вважається розбещеною не тільки тоді, коли вона з'єднується з іншим чоловіком, але навіть якщо вона залишає своє шлюбне ложе – і її при цьому бачать інші.

Нехай же вона близько спілкується тільки з батьками своїми, друзями чоловіка і дітьми свого чертога шлюбного; дано їм входити щодня в її шлюбний чертог. Але інші – нехай вони тільки мріють почути там її голос і насолодитися заходом її пахоців! І нехай вони задовольняються, як пси, крихтами, що падають зі столу...” [Єв. Пилипа: 122]

У часи раннього середньовіччя ставлення до шлюбу рідко пов'язувалося з романтикою і любов'ю. Ранні християни взагалі мали про шлюб дуже туманне і суперечливе уявлення. Панували три поширені точки зору. Відповідно до першої з них, шлюб – це дар божий, а його мета – дітонародження. При цьому існували різні його інтерпретації, на-

приклад, твердження, що створення великої родини – свя-  
тий обов'язок подружжя. Друга точка зору зводилася до то-  
го, що шлюб – це необхідне зло, що краще вступити в  
шлюб, ніж згоріти від любовної пристрасті. Ідея задоволен-  
ня пристрасті за допомогою шлюбу ґрунтувалася на реаліс-  
тичному усвідомленні інтимної близькості як природної  
потреби людини, яку необхідно тим чи іншим способом  
узаконити. Третя думка про шлюб зводилося до того, що  
його слід повністю уникати. Ця точка зору набула поши-  
рення у зв'язку з очікуванням ранніми християнами кінця  
світу, тобто Другого Пришестя Христа. Вони вважали, що  
необхідно бути вільними від подружніх обов'язків, щоб по-  
вністю присвятити себе релігії. Подібне ставлення  
пов'язане з останньою битвою добра і зла, протистоянням  
диявола та архангела Михаїла, Христа та Антихриста. Так,  
саме віра в це міфічне протистояння породила згадану від-  
мову від шлюбу.

Богослови середовіччя Афанасій Олександрійський та  
Григорій Ниський, у IV столітті, й Максим Сповідник, у VII  
столітті, навіть схилилися до тієї точки зору, що шлюбне  
єднання було запроваджене Богом лише внаслідок гріхопа-  
діння. Якби Адам і Єва й далі жили в раю, то сексуальних  
стосунків між ними не існувало б. Але з цього іще не випли-  
ває, що людська сексуальність як така є гріхом; навпаки, це  
щось, визначене Богом. Утім, вона не є частиною першопо-  
чаткового плану Творця, а була Ним винайдена саме з  
огляду на гріхопадіння, яке Він передбачав у своїй прозор-  
ливості.

Для одного з головних представників західної патристи-  
ки, римського теолога *Аврелія Августина* (354-430) “похоть  
плоті” (*concupiscentia carnis*) була найбільш небезпечною,  
бо нічого спільного не мала з тілом, а започаткувалася у  
процесі змін душі. То ж хтивість, на його думку, стала про-  
явом темних сил, які прагнуть примусити слугувати своїм  
цілям добре й благе, створене Богом. Після падіння Адама



душа вже не могла концентрувати всі свої зусилля на волювому акті, що відповідає цілям Бога. Неконтрольованість сексуального бажання засвідчила наявність у людині постійної тріщини, яка постійно схиляє у бік плоті. Після падіння Адама не шлюб і не статевий потяг були тим новим, що змінило усю ситуацію людини. Новим була занепа-  
ла воля.



“Адам і Єва” / Albrecht Dürer, Німеччина, 1507

Августин стверджував, що через кожну жінку триває первородний гріх, який передається від народження у лоні матері спермою батька. Він не визнавав, що Єва вдавалась до сексуальних чар щоб спокусити Адама з'їсти той фатальний плід. Адам розділив плід з Євою через почуття “добродушності друга”, що, як роз'яснює Августин, означало його готовність жити з нею за всіх часів і за будь-яких умов. Хоч Адам і Єва у їхньому первісному стані знали сексуальне бажання, однак воно співпадало із їхньою свідомою волею і не руйнувало чистоти їхнього шлюбу. Отож, Августин визначив сексуальний акт як щось огидне, антибожественне. А щодо еротики, збудження, насолоди, то їх слід сприймати лише як хворобливі і гріховні прояви. Лише Христос був зачатий без цього гидкого сексу, так що єдина можливість знайти Христа в душі своїй і спокутувати первородний гріх полягає в утриманні від сексуальних стосунків.

У своїй праці “Сповідь” Августин зазначав, що пристрасті – це результат гріхопадіння Адама та Єви у райському саду, яке відштовхнуло людей від Бога. Насолода, отримувана за допомогою статевих органів, здатна відвернути від думки про Всевишнього. Адже, за постулатами теолога, людина повинна страждати в цьому світі, а не насолоджуватись.

Августин розробляє нове, християнське розуміння любові. Він розмежовує любов до тварного, матеріального, заради матеріального – “*cupiditas*” (з лат. любострастя), та любов, спрямовану на матеріальне як образ Бога, Його творіння – “*caritas*” (з лат. милосердя, жертвна любов). Таким чином, він вказує на визначальність спрямованості любові, від чого залежить і її цінність. При цьому варто відзначити, що Августин не використовує у своїх роботах поняття “*eros*”, що було б логічним.

Загалом християнські автори, особливо перших віків, старанно уникали поняття “*eros*”, щоб відокремити християнського Бога від античного Ероса чи Амура, при цьому не відкидаючи “*ерос*” як космічний принцип, а намагаючись

представити християнського Бога одночасно як “ерос” й “агапе”.

Августин, представляючи латинську традицію християнської думки, відповідно використовував поняття “amor”, фактично розуміючи під цим саме “eros”. Своїм закликком любити Бога аж до повного самозабуття, Августин розпочав визначальну потім для західного християнства традицію очищення плоті як необхідного елемента в досягненні спасіння. Саме приниження плоті постане головним смисловим навантаженням аскези “західного зразка”.

У трактаті “Про шлюб і хіть” Августин зазначає, що “згідно з природним порядком чоловіки краще панують над жінками, ніж жінки над чоловіками”. Для підтвердження своїх слів теолог звертається знову ж до біблійних текстів. У міркуваннях Августина відсутні агресивні форми сексизму, тим не менш, християнство таким чином підкріплює традиційну патріархальну модель світу. Біблійні образи перших людей використовуються з метою створення нормативності образів чоловіка і жінки і стосунків між ними. У той час як чоловік уособлює владу і силу, у жінці цінується скромність, лагідність і покірність. Також жінка несе на собі набагато більший тягар всіляких табу, оскільки прийнято вважати, що вона більше схильна до впливу диявола.

Починаючи вже з III століття була наявна тенденція до відновлення на християнському ґрунті старозавітних установ щодо ритуальної нечистоти жінок в період менструації [Лев. 15:19-24]. Хоча в деяких ранньохристиянських текстах стверджується, що жінки мають право приймати причастя будь-коли, незалежно від їхнього тілесного стану, розповсюдженіша точка зору полягає в тому, що в критичні дні їх не слід причащати. У православній Церкві ця заборона часто, хоча і не всюди, трапляється і в наші дні. В ранніх текстах те саме стосується і чоловіків, якщо попередньої ночі вони мали виверження сімені. Втім, показово, що ця заборона є значно менш суворою, аніж та, що стосується жінок.

Теоретично, ці заборони мають походити не від ненависті до тіла як такого, а від перестороги перед силою й таїною сексуальності. Але на практиці їх часто тлумачать у тому сенсі, що, як стосовно чоловіків, так і стосовно жінок, все, що пов'язане із сексуальністю, несе у собі щось нечисте.

Навіть чесне подружнє життя, освячене церквою, було приводом для постійних ритуальних страхів. Церковна совість роздвоювалася між біблійним визнанням святості шлюбу і недовірою до кожного акту сексуального життя, навіть шлюбного, як джерела гріха. Священику заборонялося служити обідню вранці після коїтусу (пом'якшена паралель до римського целібату). Коїтус заборонявся не тільки й не стільки в дні посту, скільки у святкові дні. Звідси й виходить, що вихідний мотив – не аскетичне утримання, а ритуальна чистота, вважалося, що дитина, яку зачали в заборонені дні – п'ятницю, суботу, неділю, стане злодієм, розбійником чи блудником.

Подібне ж правило на християнському Сході забороняє подружжям вступати в інтимні стосунки в ніч перед причастям. Знов-таки, це зовсім не означає, що сексуальність є чимось гріховним. Такі заходи слід вважати лише частиною підготовки до прийняття євхаристії, так само як і утримання від їжі перед причастям.

В давньоруській традиції сприйняття концепції “еросу” відбувалося в основному через візантійське православ'я: поперше, через певну кількість різних перекладних термінів: раченіє, бажання, похіть, любов. “Раченіє” як переклад “еросу” знаходимо в давньоруських богослужбових книгах, житіях, перекладній літературі, в оригінальних творах православних проповідників. По-друге, через контекстуальні синоніми: набування, ревність, ревності.

- *Рачение* – дбання, старання, старанність, ретельність, ревність; *рачити* – дбати, хотіти, любити, піклуватися, погоджуватися, мати ласку, сприяти, старатися, зичити, благоволити, призволяти, побажати, воліти, хотіти.





*“Адам і Єва з дітьми” / Андрій Іванов, Росія, 1803*

Концепція еросу як набування благ духовних та небесних зустрічається в працях Іоана Златоуста (347-407), Максима Сповідника (580-662), Григорія Палами (1296-1359), а потім переходить у давньоруську традицію. Терміни ревність, ревності, починаючи з біблійної традиції, виступають як контекстуальні синоніми “еросу” (ревність до блага й ревність до прекрасного).

Істотним морально-ціннісним положенням, що свідчить про самотність православної концепції еросу, є оцінка феномена еросу як споконвічної чесноти, що була перекручена як прагнення до земних благ в момент гріхопадіння. Дане положення відрізняється від позицій античної філософії, у якій феномен еросу порочний споконвічно. Так, у платонівському варіанті походження еросу не є чимось благим. Це або “запаморочення” розуму (“Тимей”), або деякий любовний злочин Поросу і Пенії, чи результат покарання

людей Зевсом (“Бенкет”). Згідно з Платоном “ерос” є споконвічним прагненням. У православній традиції споконвічне саме неспотворене гріхом бажання, а не хтивість.

Виникнення цього розходження має свої онтологічні передумови. Православна традиція на відміну від античної непохитно ґрунтується на біблійному протиставленні божественного й створеного. Звідси протилежність двох енергійних сфер (нествореної божественної й створеної людської), а відповідно й двох рівнів еросу (надприродного й природного), які в православній традиції на відміну від античності мають різну субстанціональність. Крім цього антична філософія – це апофеоз і піднесення розуму. За біблійним вченням, людина не ототожнюється тільки з розумом, більше того вона створена за образом і подобою Божою. Еротичне тяжіння й з’єднання між людьми в “плоть єдину” має високе призначення в Новому Заповіті, воно стає прообразом з’єднання Христа й Церкви.

У православній традиції можна виділити дві основні антропологічні моделі, що є підґрунтям двох аспектів концепції еросу. Піднесення розуму під впливом платонізму у Григорія Ніського (335-394) послужило підставою моделі духовного еросу, що відбилося на соціальній перевазі ідеалу чернецтва перед ідеалом шлюбу. Модель духовно-тілесного еросу ґрунтується на антропології Іоана Златоуста, яка ближче до біблійних джерел. На його думку, Бог розділяє наше життя на дві частини. Кожна людина є неповною, і лише шлюб та споконвічно-тілесний ерос між чоловіком і дружиною закладений у нас Богом допомагає досягти єдності.

Спроба етико-аксіологічного виправлення проявів феномена еросу в контексті православної культури відобразилася в практиках аскетизму й містицизму. Між ними можна умовно зробити розподіл функцій: аскетизм служить для упокорення пристрастних проявів феномену еросу, а містицизм для його суттєвого перетворення.



“Адам і Ева”/ Микола Мухін, Росія, 1993

Прийоми аскетичного упокорення еросу схожі в античній і православної традиціях. Містичне ж перетворення еросу в православної традиції має свої характерні відмінності (онтологічне, персоналістичне, методологічне). Тіло в православної традиції на відміну від античної, також підлягає обожненню. Згідно православному вченню, спасається вся людина, а не тільки її духовна складова. Тобто не умертвін-

ню, а зміні підлягають сили людського ества, у числі яких перебуває й ерос, що у перетвореному стані повинен спрямовувати людину до краси іншої особистості в синергії з божественним еросом. Результатом східно-християнського перетворення є одухотворений погляд людини, що вже не підвладний тиранії хтиво-плотського еросу.

Безперечно, що любов-ерос Бога до людини є водночас любов'ю-аґапе. Часто ці два поняття протиставляють як любов “низхідну” і любов “висхідну”. У філософській і богословській дискусії ці розбіжності часто перебільшували аж до протиставлення: любов низхідну, жертовну, а саме аґапе, назвали б типово християнською; і навпаки, любов висхідна, власницька і ненаситна, тобто ерос, була б характерна для нехристиянської культури, передусім грецької. Якщо б ці протиріччя довести до максимуму, то суть християнства була б відокремленою від фундаментальних стосунків, характерних для людського існування і створила б світ у собі, – можливо чудовий, проте дуже далекий від повноти людського існування. Насправді ж ерос і аґапе – любов висхідна і любов низхідна – ніколи не можуть бути цілковито відокремленими одне від одного. Що більше ці дві любові, навіть у різних вимірах, знаходять свою справжню єдність в одній реальності любові, то більше реалізується справжня природа любові як такої. Навіть якщо первісно любов-ерос є передусім ненаситною, висхідною – яка приваблює обіцянкою великого щастя, – то в міру наближення до іншої людини дедалі менше зосереджуватиметься на собі, шукатиме щастя для іншого, щораз то більше турбуватиметься про того, кого любить, даруватиме себе і бажатиме “жити для іншого”. Саме в цей момент до любові-еросу додається вимір аґапе; бо інакше ерос занепаде і втратить самого себе. З іншого боку, людина не може жити тільки в любові жертовній, низхідній. Людина не може завжди лише давати, а повинна також отримувати. Той, хто бажає дарувати любов, має і приймати її як дар.



Впливовий італійський теолог і філософ епохи середньовіччя *Тома Аквінський* (1225-1274) стверджував, що людська любов має безліч модифікацій, але в усіх випадках йдеться про те, що любов – це устремління до деякого бажаного предмету, який приносить насолоду. Пристрасть любові є інтенцією реального володіння предметом пристрасті. Коли пристрасть досягає цілі, то вона закінчується станом спокою, радості, задоволенням від насолоди володіння. На думку Томи Аквінського, можна виділити природну, почуттєву та розумну любов. Природна любов притаманна усім істотам. Ця любов проявляється у природній схильності слідувати власній природі, така любов веде кожну річ до того, що їй найбільш корисно і що є для неї благом. Існує також почуттєва любов – вона притаманна тваринам і базується на відчуттях. У людини така любов трансформується в розумну любов. Розумна любов – це насолода душі благом, який визнається таким за допомогою розуму. Розумна любов вільна і ставить перед людиною моральні проблеми. Ця любов є екстатичною, адже люблячий скеровує вольові зусилля назовні, від себе, щоб досягти бажаного блага.

Широке розповсюдження, та, подекуди, насаджування християнської моралі сприяло поширенню ідей про любов, як духовну сутність. Крім того, в християнстві вперше стверджувалася ідея про нерозривний зв'язок любові та шлюбу. Проте, водночас теологами християнства пропагувалося уникнення не тільки пристрасті, а взагалі статевих стосунків, в тому числі й у законному шлюбі.

Питання шлюбу було одним із тих пунктів, які породили тривале і запекле протистояння між світським суспільством та духовною владою. Церква, яка в цілому перевагу надавала збереженню цноти, допускала шлюб як поблажку для слабких духом мирян, як спосіб уникнення розпусти. Єдиною альтернативою цнотливому життю був шлюб, який міг укладатися з єдиною метою – народження нащадків. Под-

ружжя повинно було і у шлюбі зберігати цнотливість, не допускаючи надмірної пристрасності у стосунках, зберігаючи вірність одне одному і, звісно, шлюб не міг бути розірваним, або укладеним із кимсь із близьких родичів. Такою була офіційна позиція Церкви, однак реальний стан речей був зовсім не таким ідилічним. Аристократія укладала шлюби з метою встановлення дипломатичних стосунків, збагачення роду, народження спадкоємців. Жінка, яка протягом усього середньовіччя розглядалася відносно чоловіка як істота нижчого ґатунку, єдиним виправданням якої могло бути народження дітей, слугувала знаряддям для вирішення економічних та політичних проблем знаті. Незважаючи на усі протести Церкви, знатні родини часто видавали заміж своїх дочок в зовсім юному віці. Велика різниця у віці, яка зазвичай існувала між чоловіком та жінкою, велика смертність породіль також робила поширеним явищем повторні шлюби, незважаючи на те, що Церква цього не підтримувала. Трохи кращою була ситуація в середовищі простого народу, однак і там шлюб часто слугував способом покращення фінансового стану родини, хоча народна мудрість і стверджувала, що шлюб з розрахунку – поганий шлюб.

Тома Аквінський, посилаючись на авторитет Арістотеля, робить висновок, що крайня межа шлюбного життя для чоловіків – 70 років, для жінок – 50 чи близько цього.

“Фізичні сили жінок переважно набувають дозрівання у 18 років, чоловічі ж у 30 (із невеликою поправкою в один чи другий бік). Отже, одружуватися корисно тоді, коли жінці виповниться 18 років чи близько цього, чоловікові ж – 36 або близько цього. В такому випадку вони одружуються у зрілому віці (у фізичному або статевому відношенні); потім шлюб у принагідну пору сприяє нормальному народженню дітей: що зріліший вік пошлюблених, то досконалішим буде новонароджений. Далі діти заміняють батьків, досягнувши зрілості, коли батькам виповниться: матері 36-54 роки, а батькові 54-72 роки, тобто коли останні підупадають на силі.” [Тома Аквінський. Коментарі до Арістотелевої “Політики”]

В душі патріархального світогляду Тома Аквінський при-  
нижує значення жінки, адже по відношенню до чоловіка  
жінка – щось недосконале й несамодостатнє. В акті зачаття  
жінка дає потомству пасивну матерію, а чоловік – активну  
форму. Жінка – це триумф матерії над формою. По відно-  
шенню до чоловіка жінка є тим самим, що почуття по від-  
ношенню до розуму. В ній переважають сексуальні бажан-  
ня, тоді як чоловік – більш схильний до розумного контро-  
лю власних пристрастей та емоцій. І чоловік, і жінка ство-  
рені за образом і подобою Бога, але чоловік є принципом і  
метою для жінки, так само, як Бог є принципом і метою для  
універсуму. Жінка – це всього лише частина чоловіка, щось  
несамодостатнє.

У XVI-XVII століттях, коли у західному християнстві роз-  
горталася боротьба католицизму з протестантизмом, серед  
основних догматичних суперечок знову постало питання  
питання про “первородний гріх”. Зокрема, у рішеннях *Три-  
денського собору* (1545-1563), які остаточно встановлювали  
канон Святого Письма, католицька точка зору щодо гріхо-  
падіння перших людей виразно протиставлялася протеста-  
нтській.

У своїх постановках щодо первородного гріха Триденський  
собор проводив боротьбу з реформаційним рухом, спираю-  
чись на теорії авторитетних теологів середньовіччя Дунса  
Скота (1266-1308), Йоганна Екка (1486-1543), Конрада Вім-  
піни (1460-1531), які визначили первородний гріх як втрату  
первісної праведності, чи спротив плоті проти духу. У втраті  
первісної праведності, на їх думку, винен Адам і люди з  
ним. Ця провина знімається повністю у таїнстві хрещення.  
Похоть – це природна слабкість, вона не є гріх, поки є у під-  
порядкуванні у розуму. За вченням римських богословів  
первородний гріх полягає виключно у втраті первісної пра-  
ведності, спротиві плоті проти духа, у людині, як індивіді,  
причина такого спротиву полягає не у спотворенності волі –  
оскільки людина народжується із силами непошкоджени-

ми, а у тому, що в Адамі його нащадки стали винні у втраті того дару, наслідком якого і є цей спротив. Тому втрата первісної праведності не пояснює спотворенності волі окремої людини, а наводить на думку про спадкову вину.



*“Адам і Єва” / Maerten van Heemskerck, Нідерланди, 1550*



*“Адам і Єва” / Hans Baldung, Німеччина, 1531*



Іншу позицію щодо питання про первородний гріх мали представники реформаційних рухів. Так, наприклад, у теоріях анабаптистів XVI століття заперечувалася необхідність хрещення дітей і те, що первородний гріх омивається водою хрещення, утверджувалося, що ні гріх, ні смерть тіла, ні інші тілесні страждання, як явища природні, не переходять від Адама на його нащадків, а тому немовлята, що не мають ніякого гріха, не мають бути хрещенні. Навпаки, римський богослов Альберт Піггій (1490-1542) вважав, що приклад Адама через наслідування повторюють всі, хто грішить після нього.

Швейцарський теософ *Ульріх Цвінглі* (1484-1531) говорив, що діти, які народжені від хрещених батьків, не мають потреби у хрещенні (посилався на слова Господа до Авраама: “Я Бог твій і сімені твого після тебе” [Бут. 17]). І хоча це було сказано одному Аврааму, однак варто розуміти і всіх його нащадків, бо обітування Божі – вічні. Християни ж стають синами Авраама через віру в Христа. Тому повинні думати, що про кожного з них сказано: “Я – Бог твій і сімені твого”. Звідси, сини вірних – саме тому, що вони сини вірних, належать цьому завіту і вважаються близькими до народу Божого, – говорив відомий реформатор.

У. Цвінглі зауважував, що повинні бути хрещенні тільки діти язичників, при цьому вони, хоча і хрестяться на відпущення гріхів, не наслідують від гріха Адама нічого такого, щоб мало б потребу в очищенні шляхом відродження. Реформатор стверджував, що смерть і тілесні страждання переходять від Адама, але не гріх. На його думку, первородний гріх є хвороба – природний недолік, який не має характеру вини і не веде до засудження людини. А тому він не може бути гріхом, а лише приводом до гріха, який виявиться у вчинку, що має бути засуджений. Адам перший помер, а за ним вмирають і всі його нащадки.

*Роберто Беллярміно* (1542-1621), посттриденський мислитель, підкреслював, що обітування Боже робить людину

сіменем Адама не по плоті, а по вірі; тому і сини вірних належать народу Божому і є сіменем Авраама не тому, що вони сини вірних по плоті, а тому, що вони починають наслідувати віру своїх отців, коли сприймають благодать хрещення.

Протестанти були згодні з римськими богословами у тому, що сутність первородного гріха полягає у втраті первісної праведності, але вони мали протилежні погляди на сутність та наслідки цієї втрати. Вони вважають, що у первісній праведності людина втратила вищу чисто природну досконалість всіх своїх сил, отриману нею в акті творіння, здатність бажати і творити добро, тобто образ Божий. Втрата первісної праведності – була втратою властивості природної, що притаманна людині, а не дару. Природна досконалість була замінена у людині, яка впала, неприродністю – злим началом чи похоттю.

За вченням римо-католиків людині було повернуто натуральну слабкість. Протестанти ж говорили, що природна досконалість проникала і підносила всю природу людську, перш за все, духовну сторону, тому похоть, що замінила її у впалій людині, глибоко проникла у всю її природу, зокрема, у духовну сторону, пошкодила всі її природні сили, особливо, вищі. Похоть не у пошкодженні тільки тілесних властивостей, але у спрямуванні вищих сил до плотських; людина шукає не тільки задоволень тілесних, але мудрості і праведності плотської, і, з презирством ставлячись до Бога, покладається на ці блага.

Похоть, на думку протестантів, не у тілі (як навчають римські богослови), а в душі, і як джерело будь-яких помислів, що противні закону Божому, як постійний спротив волі Бога, вона не є дещо байдуже до моралі, а є гріх в істинному і власному сенсі, що не знищується навіть у хрещених, а тільки не ставиться для них у вічний осуд, хоча благодать Святого Духа діє інтенсивно. Похоть – сутність первородного гріха (у римо-католиків вона – наслідок). За вченням рим-

ських богословів, гріх знищив у людині лише подобу Божу, не торкнувшись образу Божого, – її природних сил і дарувань; за вченням протестантським, що не визнає подоби Божої у невинній людині, навпаки – гріх повністю знищив у ній образ Божий – її природні сили і дарування у їх прагненні до добра; отрута гріха глибоко проникла у природу людини, не залишивши навіть здатності бажати добра.



*“Миротворець” / Siegfried Zademack, Німеччина 2009*

Триденський собор визначив, що похіть – це натуральна слабкість, природний недолік первозданної природи людини, який не має відношення до добра і зла:

“Якщо хто стверджує, що все те, що є в істинному і власному сенсі гріх, не знищується у хрещенні, а тільки згладжується, зіскоблюється, нехай буде анафема. Бо у відроджених Бог нічого не ненавидить, нічого не засуджує [Рим. 8:1]), хрещення робить людину новою, створеною по Богу, невинною, непорочною, чистою і улюбленою Богом, наслідником Божим, співнаслідником Христовим, ніщо не може заступити її вступ на небо. У хрещених перебуває похіть, чи речовина для гріха, оскільки вона залишена для боротьби, то вона не може шкодити тому, що не узгоджується з нею, а мужньо бореться за допомогою благо дати Ісуса Христа; похіть у відроджених не є гріх у власному сенсі, а тільки привід для гріха”.

Отже, за вченням римської церкви, сутність первородного гріха полягає у втраті первісної праведності, в обуренні плоті проти духа. Оскільки це обурення було властивістю примітивного стану людини, то через гріх людина тільки повернулася у цей стан, не втративши жодної із прерогатив, з якими була створена.

Носієм обурення чи гріха служить похіть, чи схильність до зла, більше ніж до добра. Як природний недолік первозданної природи людської, що міститься у плотській чи тілесній стороні її, похіть, сама по собі, не є гріх, вона стає гріхом тільки коли виявляється ззовні. Не стримувана більше надприродною уздою і ставши розгнужаною, вона розтравлює тепер всю природу людську, тіло піддає стражданням і смерті, а на душу накладає пляму, яка робить людину противною Богу. Маючи корінь у плоті, або тілі людини, гріх Адама переходить на всіх його нащадків через тіло. Душа ж кожного разу твориться Богом із нічого. Як справа рук Божих, вона чиста і непричетна гріху Адама і оскверняється ним тільки через поєднання з тілом – носієм цього гріха. Так унаслідується первородний гріх. Цей гріх розуміється виключно як нестача благодаті Божої, що повністю знищується у людині повідомленням їй цієї благодаті.



Православна церква також визнає втрату Адамом надприродної благодаті (як і римо-католицька церква), відмінності є у вченні про наслідки цієї втрати. Православна церква вважає, що тільки за умови благодаті Божої і був можливий для першої людини природний нормальний розвиток і удосконалення, досягнення божественного призначення, але, втративши благодать, людина перейшла у стан неприродний, такий, що не відповідає їй природі, не узгоджується з божественним призначенням. Згрішивши, людина втратила в благодаті не узди, за допомогою яких могла стримувати свої непомірні бажання чуттєвої матеріальної природи, а вищі сили, які підносили і осяювали її духовні сили і здатності, через які підкріплювалося тіло, доходячи до безсмертя.

Гріх першої людини призвів не до втрати тільки вищої сили чи благодаті, але разом і до пошкодження всіх її сил – духовних і тілесних, пошкодження чи спотворення (проти римо-католиків), але не знищення (проти протестантів) образу Божого. Оскільки гріх був справою, переважно, свободи людини, то зрозуміло, що вона, перш за все, була пошкоджена. У первісному стані людська особистість характеризувалася формальною свободою, на основі якої вона могла обирати як добро, так і зло. Вибираючи добро, підкоряючи свою волю Божій, людина насолоджується блаженством – тим, для чого вона і була створена, відчуває глибоке внутрішнє самозадоволення, схвалення своїх дій з боку притаманного для неї морального чуття.

Обираючи зло, вона переходить у протилежний початковому стан – замість блаженства відчуває муки, замість схвалення – осуд з боку того ж чуття. Але людина створена для того, щоб жити не по собі, а по Богу, виконати більше його волю, ніж власну, коли починає жити по собі, перестає слухати Бога і втрачає блаженство, що поєднане із нормальним розвитком своїх сил і здібностей. Але навіть і у цьому випадку людина не є повністю втраченою – ще залишається

можливим вибір між згодою на злі бажання і дії та боротьбою проти цих бажань, проти своєї власної злої волі.

Отже, православна церква гріх першої людини вважає явищем виключно моральним, як і гріховний стан, у який вступила природа Адама, а через неї і всі його нащадки. Під іменем первородного гріха у самих прабатьках розуміється і сам їх гріх (порушення заповіді Божої) і разом з тим той гріховний стан їх природи, у який вони ввійшли через цей гріх, а у нащадках один гріховний стан, у якому вони народжуються. Оскільки гріх не у плоті, а у духові людини, то він не може перейти на інших людей через плоть чи тіло. Тому православна церква виступає проти креаціонізму. За її вченням, людська душа кожного разу твориться Богом, але не із нічого, як вчать римо-католики і креаціоністи, а від душі батьків, і дається їм у той час, коли тіло утворене вже і здатне прийняти її. Про це говориться у “Православному ісповіданні” *Петра Могили* (1596-1647); тому хоча і людська душа отримує буття через творіння, та якби Бог творив її з нічого, то на неї не могла б перейти печать прабатьківського гріха. Це вчення не приймають і протестанти, які вважають змістилищем гріха душу. Душі дітей походять самі собою від душ батьків, як тіло від тіла, вважають протестанти, а православні не вірять у речовинність душі та її смертність.

Православна церква вчить, що Пресвятої Діви, Матері Господа не торкнулося дихання змія, що вона залишилася вільною від скверни і торжествувала над гріхами. Стверджується, що Марія під час свого свідомого життя не піддалась змію-спокуснику, зберегла себе чистою від гріхів, постійно торжествувала над гріхом, перемагала у собі порочні потяги і залишалася непорочною. Хоча вона так само бере участь у прародительському гріху; зачата і народилася у первородному гріху, але збереглася як чистий посуд таємниці втілення Сина Божого. Тільки одна Боголюдина Ісус Христос без первородного гріха, зачатий від Духа Святого, всі інші люди у беззаконнях зачинаються і в гріхах народжуються.



*“Козак Мамай” / Володимир Матвейцев, Україна, 2010*

В наш час богослови всіх конфесій наголошують, що, згідно з Біблією, сім'я та шлюб з'являються зі створенням жінки. Шлюбні закони дані від Бога, який створив Адама і Єву, привів Єву до Адама і тим самим визначив шлях до щасливого шлюбного союзу, до створення сім'ї як домашньої Церкви. Подружній стан – найстарша установа на світі, якій Господь надав не тільки благородні цілі, але також поставив на сильному і тривалому фундаменті, який творять єдність любові, нерозривність та святість. Цей стан життя заснував сам Бог ще в раю на засадах любові чоловіка й жінки та вимозі людської природи [Бут. 2:18].

Через заснування першого подружжя в раю поклав Творець основу під існування і ріст людського роду [Бут.1:27]. Подружжя Адама й Єви – перший подружній зв'язок на Землі, що його сам Бог поблагословив. Отож, подружній стан

– це не людська, а Божа установа, бо походить із рук самого Творця. Це визнають всі християнські конфесії. Подружжя не лише Богом установлене. Це – вибір Бога, Ним освячений. Бог встановив і спосіб розмноження людей.

Таким чином, Богом установлений спосіб розмноження людей складається зі шлюбного життя та народження ними з себе подібних на себе. Призначення людини полягає в тому, щоб через поступове розкриття сукупності сил і здібностей, через діяльне намагання та наближення до свого первообразу досягати певної можливості для кінцевого єства, міри богоподібності, найтіснішого єднання з Богом, а разом з цим, можливо, й повної участі в божому блаженстві на всю вічність.

У православ'ї шлюб довгий час розглядали як поступку плоті, одруження – як гріх, хоч і необхідний для розмноження роду людського, домінував ідеал чернечого життя. Православ'я й досі похвально ставиться до відмови від шлюбних відносин відразу після весілля, або після народження 2-3 дітей. Однак, в останні роки ситуація дещо змінилась і зараз існує багато точок зору щодо сім'ї.

Для створення сім'ї Бог вклав у тіло чоловіка й жінки розплідну здатність, статеве бажання і взаємну привабливість. Тома Аквінський свого часу зазначав, що кожна людина має два найсильніші інстинкти: інстинкт самозбереження та інстинкт розмноження. На його думку, Господь, будучи всемогутнім, міг знайти інший спосіб розмноження людей на землі, але вибрав найкращий і найрозумніший, опертий на любові.

Православні і католики вважають сім'ю земним образом Святої Трійці, тобто батько – мати – дитина як єдине ціле, об'єднане любов'ю, творять нерозривний природний трикутник, який є символом Святої Трійці. Подружній стан вимагає великої пожертви від тих, які в ньому перебувають. Аби полегшити їхні відповідальні обов'язки, Бог окрім головної мети, що має на оці добро загалу, дає подружньому життю



ще іншу, другорядну мету – взаємну допомогу, особисте добро та щастя подружжя.

Чоловік і жінка так створені Богом, що вони себе обопільно доповнюють. Чоловік і жінка в подружжі несуть спільний тягар та спільну жертву, тому Бог хоче, аби вони мали також, наче нагороду за свою пожертву, спільну приємність, задоволення й радість. Тому Господь дозволяє одруженням те, що поза подружжям ніяк, ніколи й нікому не дозволене, бо це виключно привілей подружнього життя. Християнство категорично проти дошлюбних і позашлюбних стосунків.

Протестантський погляд на шлюб близький до католицизму і православ'я. Так, баптисти, адвентисти наголошують, що сім'я – це божественне установлення, яке дійшло до нас з Едему й утверджене Христом як позитивний союз між чоловіком і жінкою для спільного життя і любові та створення домашньої церкви.

Отже, подружній стан є найважливішим для людини, бо без нього не було б людської спільноти. Існуючи в полі наявного суспільного буття, сім'я як усталена форма існування постійно зазнає впливу з боку суспільства. Якщо в ранньому середньовіччі наголошувалось на безшлюбності, сім'я не була обов'язком християнина, то пізніше ставлення до шлюбу пом'якшилось. І хоч в наш час християни визнають обидва шляхи в житті людини, однак акцент зміщується на сім'ю, що є дуже важливим в умовах кризи сім'ї.

#### 4.3. ЕПОХА ЛИЦАРІВ: КУРТУАЗНЕ КОХАННЯ І РЕАБІЛІТАЦІЯ ПЛОТІ



“У добру путь!” / Edmund Blair Leighton, Велика Британія, 1900

У XII-XIII століттях у країнах Західної Європи виникає і широко розповсюджується нова модель інтимних взаємовідносин – *куртуазне кохання*, що оспівувалось в ліричній поезії й лицарських романах.

- *Куртуазне кохання* (від фр. *courtois* – “чемний”, “лицарський”) – середньовічна європейська концепція лицарського благородства, вираження любові і захоплення жінкою.

Термін “куртуазна любов” (*amour courtois*) запровадив французький літературознавець *Гастон Паріс* (1839-1903), виокремлюючи два основні поняття – власне “істинну любов” і “куртуазну любов”. Першим поняттям дослідник запропонував називати любов як почуття, а другим – любов як звід правил поведінки. Сучасні вчені переважно не розмежовують ці два поняття, оскільки очевидний їх тісний взаємозв’язок у межах куртуазної літератури, більш того, цей зв’язок обумовлений специфікою середньовічного світогляду, де відтворення індивідуального почуття в чистому вигляді неможливе без його введення в певну систему поведінки.

Становлення куртуазної літератури в європейських країнах відбувалося у середовищі феодалного дворянства, при дворах знатних сеньйорів. Її репрезентовано лірикою трубадурів, труверів, мінезингерів, а також лицарськими романом і новелою.

Батьківщиною куртуазної літератури був Прованс (південь Франції, а першими ліриками – трубадури (провансальські співці XI-XIII століть). На північній території Франції розвинулася поезія труверів (середина XII – середина XIII століть). Під впливом французької лицарської культури в Німеччині з’явилася лицарська лірика (мінезанг) і лицарський роман.

У феодалному суспільстві XII століття лицарські цінності було остаточно систематизовано, вони набули широкого етичного звучання, універсального характеру. Якщо в ранньому середньовіччі вартісними для цього прошарку були виключно військово-героїчні досягнення, то нова доба сформувала цілу систему поглядів на різноманітні життєві ситуації, окреслила етико-естетичні ідеали. Суворий воїн поступово перетворився на вишуканого лицаря, який мав відповідати новим вимогам, що їх диктував придворний етикет – куртуазія. Вона включала в себе витончені манери, суворі поведінкові приписи, здатність сприймати прекрасне,

мати почуття міри, вміння виявляти свої почуття до прекрасної дами тощо. Література про лицаря зосередила увагу на його приватному житті – коханні й особистих подвигах.



“Тінь” / Edmund Blair Leighton, Велика Британія, 1909

Куртуазна любов стала важливою категорією куртуазної літератури. Середньовічні автори визначали це поняття як “істинну любов” (*fin amor*), і вибудовували всю систему цінностей по відношенню до нього. У цей час з’явилися праці, метою яких було відтворення сенсу любові. Так, нормативний характер мав трактат клірика *Андре Капеллана* “Про кохання”, де для молодих осіб чоловічої статі, які навчалися при дворі Філіппа-Августа, наводилися детальні пояснення



правил гри куртуазної любові.

Автор зауважував, що знайомство з працею дозволить “розглянути, що таке кохання, і звідки його назва, і яка його дія, і між ким та ким може бути кохання, та як досягається кохання, зберігається, збільшується, зменшується, кінчається, та про знаки взаємного кохання, та що робити одному з коханців, якщо інший порушив вірність”. Кохання, на його думку, – “це певна вроджена пристрасть, що виникає від споглядання та надмірних міркувань про красу іншої статі, під впливом якої людина понад усе прагне досягти обіймів іншої людини і в тих обіймах за взаємним бажанням здійснити все, що постановило кохання. Що кохання є пристрасть, тобто страждання, можна бачити наочно: бо доки не врівноважиться кохання обох закоханих, нема муки сильнішої за вічну тривогу закоханого не досягти бажаного кохання і дарма втратити плоди трудів своїх”.

А. Капеллан подає детальні пояснення між ким може бути кохання, як його домогтися і втримати:

“Насамперед про кохання слід зазначити, що дано йому бути лише між особами різної статі: між двома чоловіками або двома жінками кохання собі місця не має, бо гадаю, що дві особи тієї самої статі аж ніяк не прилаштовані до любовної взаємності та до природних любовних дій; а в чому природа відмовляє, того й кохання соромиться...”

Дія кохання полягає в тому, що справжній закоханий не піддається іржі скнарості, що кохання навіть грубу людину та невігласа змушує блищати красою, навіть низькородному дарує шляхетність норову, навіть зарозумілого благодіє смиренням, і будь-яке служіння коїться закоханим з великим благочинням. О, яке гідне подиву кохання, що осяює людей стількома чеснотами, що навчає кожного мати досить благих норовів!...

...Деякі кажуть, що для досягнення кохання є п'ять способів, а саме, краса зовнішності, доброта норову, велика красномовність, багатий статок та швидка готовність до всього, що повелівають. Але на нашу думку, лише перші три способи належать до досягнення кохання, щодо двох останніх, їх слід цілком відкинути від його престолу... ” [Капеллан А. Про кохання.]

На високу оцінку трактату верхівкою суспільства вказує те, що його внесено до королівського списку. Попри те, що автор навів ряд переваг жіноцтва від упродовження куртуазної любові, цей твір не орієнтовано на читача-жінку, оскільки в останній частині домінують досить принизливі характеристики осіб цієї статі.

У центрі куртуазної моделі кохання знаходиться молодий чоловік – лицар, який самовіддано закохується в прекрасну жінку – Пані, яка зазвичай є заміжньою й нерідко за сеньйором, якому він служить. Відтепер, вражений любов'ю, лицар у всьому підпорядковується своїй обраниці. Він, як васал, стає на коліна, він віддає себе, свою свободу в дар Пані, в її честь здійснює відчайдушні подвиги. Жінка може відхилити або прийняти цей дар, у разі чого зрештою має віддячити свого шанувальника.

Однак пані не може розпоряджатися власним тілом на свій розсуд: воно належить її чоловікові. Всі в будинку спостерігають за нею, і якщо вона буде помічена в порушенні правил поведінки, її оголосять винною і можуть піддати разом зі спільником найсуворішому покаранню. Лицареві, що пускається в любовну пригоду, належало бути обережним і суворо дотримуватися таємниці.

Новий світогляд кардинально змінював погляд на жінку. Із “вмістилища гріха”, створеного для спокуси, вона перетворювалася на вищу істоту, служіння якій складало мету життя куртуазного лицаря. Незважаючи на відчутну роль аскетичної доктрини, численні поети оспівували земну любов як велике благо. У куртуазному універсумі трубадурів правив бог любові, який уславлював і вдосконалював душу.

Саме кохання з погляду середньовічної ментальності формує ціннісний світ людини, стає суттєвим стрижнем її життя. Ідеальна любов знаходила своє вираження в служінні, що розглядалося як одна з головних аксіологічних функцій лицарства. Почуття любові трактувалося як одухотворений потяг до краси, культура поклоніння й розчару-

вання асоціювалося з забороненим плодом, фізичною спрагою, недосяжною мрією. Воно було овіяне таємницею. Поет уникав уживання імені дами свого серця, оскільки така відвертість могла б їй зашкодити. Через це у віршах прекрасну даму називали умовним іменем (сеньялем).

Крім того, куртуазна любов вишукана, на відміну від тілесної, примітивної. Це зовсім не означало, що куртуазна любов несумісна з чуттєвим потягом. Нерідко поети вдавалися до розкриття потаємних мрій і фантазій, натякали на найінтимніші бажання. Взаємне кохання не виключалося зі світу куртуазних цінностей, але акцентувалося не на ньому, а на складному шляхові до його досягнення. Співці цуралися зухвалості, галасливого акценту. Наскрізними мотивами лірики трубадурів є мотиви трепетного обожнювання коханої, чуттєвих страждань, пронизаних куртуазною еротичністю. Стани томління, відчуття насолоди від споглядання об'єкта поклоніння символізують найкращі хвилини життя співця, найсвятіші моменти, коли незримий, але майже фізично відчутний ореол світла з'являється над чолом. Принциповим у художній моделі світу куртуазної лірики є те, що поет, усупереч природному бажанню бути коханим, усвідомлює неможливість реалізації мрії про взаємність.

Провансальці й мешканці півночі по-різному розуміли значення любові-служіння. Перші вважали, що прекрасна дама повинна бути неприступною, а служіння їй саме по собі – нагорода. Дама випробовувала трубадура. Виконуючи її завдання, він поступово ставав “шанувальником”, “прохачем”, “тим, хто розуміє”, і, нарешті, – “посвяченим”. Такі відносини називалися “fin amor” – “істинною”, або “досконалою”, любов'ю. Якщо ж ці стосунки мали тілесне завершення, то сприймалися як “fol amor” – “вульгарна любов”. Але мешканці півночі саме її ототожнювали з власне куртуазною любов'ю. Для позначення цих двох моделей поведінки, було закріплено терміни “висока” і “низька” куртуазія.

Куртуазний світ поезій трубадурів поставав у специфічній

знаковій системі, що реалізовувалася за допомогою умовних імен. Часто вживаними поетичними символами були наступні: “Fin Amors” (досконале кохання), “Fals Amors” (несправжнє кохання), “Mezura” (помірність, міра розумної гармонійності), “Desmezura” (мінливість, гордовитість), “Jovens” (молодість), “Joi” (радість) тощо.

На противагу аскетичному характеру релігійних творів, куртуазна література стала вираженням світського світогляду. У ній оспівано земні радощі, увиразнено думку про можливість перемоги справедливості в реальному житті. У “піснях хрестових походів” французьких труверів співець постає в ситуації вибору: служити Богу, тобто піти за море, або служити Дамі, тобто лишитись.



“Переможеній” / Edmund Blair Leighton, Велика Британія, 1884

Символічний подвиг, межа юнацьких мрій, полягав у тому, щоб зухвало спокусити дружину брата, дядька або сеньйора, порушивши найсуворіші заборони та знехтувати найбільшою небезпекою, оскільки до вірності дружин (разом із



здатністю їх до дітонародження) пред'являлися жорсткі вимоги: від цього залежала правильність успадкування. Двір був тим місцем, де особливо процвітало полювання за благородними жінками. Слід було вести це полювання в рамках певних правил. Ритуал наказував жінці поступитися, але не відразу, а крок за кроком примножуючи дозволені ласки, з тим щоб ще більше розпалити бажання шанувальника. Задоволення, таким чином, полягало не стільки в здійсненні бажання, скільки в очікуванні. Саме бажання ставало вищим задоволенням. У цьому – справжня природа куртуазної любові, яка реалізується в сфері уявного і в області гри.



*“Трістан та Ізольда” / Edmund Blair Leighton,  
Велика Британія, 1902*

Як відомо, куртуазна любов виникла серед вищих страт населення, для яких шлюб в основному не був єднанням закоханих, а скоріше укладанням економічного союзу. Через це задоволення потреб пристрасті та емоційних переживань зводилось до адюльтеру.

Дослідники культури наголошують також на тому, що виникненню куртуазної любові сприяла велика кількість неодружених лицарів. Оскільки спадок ділився між синами, то для обмеження спадкових розділів потрібно було скоротити кількість шлюбів, в які вступали сини шляхетських родів. Крім того, був звичай виховувати майбутніх лицарів при дворі сеньйора або старшого родича. У вихованні лицарів приймала участь і дружина патрона, якій присвячувались численні турніри. Тому образ Донни ставав омріяним для юного покоління. І хоча лицарі не мали обмежень у зв'язках з повіями або простолюдинками, шляхетніше та гідніше було мати обраницю серед благородних сеньйор.

Таким чином ми бачимо явне протиставлення куртуазної моделі любові моралі шлюбно-сімейного укладу, адже стосунки чоловіка і дружини засновувалися на феодальному принципі. Такий стан речей, як стверджувалося в одному з літературних творів XII століття під назвою "Гра Адама", бере свій початок ще від часів гріхопадіння прабатьків. В цьому творі Адам виступає васалом Бога, а Єва – васалом Адама. Такий устрій є єдино правильним і гарантує порядок світобудови і гармонійне існування людини у світі. Рівність чоловіка і жінки, натомість, визнається за безпорядок, руйнівну дисгармонію. Тому, коли Адам піддається слабкості і визнає Єву рівною собі і прислухається до її поради скуштувати яблуко, він визиває гнів свого сеньйора – Бога, який карає його за погану службу, за невірність і позбавляє даних йому володінь – райського саду. Найбільшим гріхом Адама, таким чином, є визнання жінки рівнею чоловіку і, відповідно, порушення світового порядку, встановленого Богом.

“Гра Адама” має чітке протикуртуазне спрямування, однак дає повне уявлення про середньовічну модель будови суспільства та стосунків чоловіка і дружини. Отже, жінка виступає в якості васала свого чоловіка. Її обов’язок – зберегти йому вірність і служити йому, зокрема, народжуючи синів. Якщо вона не виконує цих завдань, чоловік, її сеньйор, має право позбавити її своєї милості і свого покровительства. Її добробут і власні “сеньйоріальні” права, якими вона володіє відносно підлеглих їй осіб, засновані на вірній службі своєму чоловіку, на його щедротах.

Натомість, у куртуазній літературі віроломство і подружня зрада пробачаються, ба, більше, оспівуються, бо виражають вищість права відважної вірності над правом домену (що відтворює васальні стосунки, які встановлюються між закоханим лицарем та його Дамою чи Доміною). Водночас вважалося, що любові між подружжям бути не може, оскільки любов вимагала таємниці, поцілунків крадькома, до того ж любов неможлива без ревнощів, тобто без тривоги про те, як би не втратити кохану, у шлюбі ж нічого такого не було.

Модель пристрасного, естетичного кохання дуже швидко розповсюдилась по всій Європі, поступово залучивши в сферу гри незаміжніх дівчат – з кінця XII століття у Франції куртуазні звичаї стають частиною ритуалу, що передував вступу в шлюб. У гру включалися і одружені чоловіки. Вони тепер також могли вибирати собі серед жінок “друга”, якому служили, як молоді лицарі. Все лицарське суспільство цілком стало куртуазним. Куртуазні звичаї перетворилися в норму, і те, що поети колись оспівували як небезпечний і майже недосяжний подвиг, стало тепер звичайним вимогою хорошого тону.

Куртуазна любов протиставлялася християнським уявленням шлюбної вірності. Любов, яка, скоріше, мислима тільки поза шлюбом, оскільки мета її не сімейне благополуччя, а пригоди, постійні пристрасні зустрічі і розставан-

ня, нескінченний процес завоювання чоловіком жінки. Хоча куртуазна любов у ліриці зображувалась піднесеною і чистою, водночас сама її сутність мала на увазі подружню зраду та й ґрунтувалася вона більшою мірою на чуттєвому потязі, ніж на активній зацікавленості особистістю. Такий образ взаємовідносин був суперечливим, оскільки з однієї сторони – це ідеалізація, благородство почуттів – духовна модель любові, а з іншої – пригода для задоволення чуттєвості – сексуальна модель. Таким чином бачимо намагання естетизації тілесного потягу, відмежування від його біологічної сутності.

Розповсюдження моделі куртуазної любові, а саме тривалого шляху досягнення омріяної Пані, серед широких мас населення вплинуло на тогочасну ментальність. Куртуазні традиції диктували шанобливе, тендітне ставлення до жінки, вона стала достойним об'єктом поклоніння та любові. І в наш час галантне, вишукане ставлення до жінки носить назву “лицарського”, як відгук минулих часів.

З кінця XIII – початку XIV століть відбуваються зміни як у суспільних відносинах, так і у загальнокультурній парадигмі, що в історії Європи отримало назву Відродження. Ця епоха відзначилась поновленням інтересу до спадку античності як у мистецтві, так і у світогляді загалом, що втілилось у зверненні до гуманізму та антропоцентризму. В цей час відбувається переосмислення ідеї Бога, концепції світобудови та місця в ній людини. Тілесність перестає розглядатись лише як гріховність та хтивість і знову стає предметом естетичного захоплення. Мислителі-гуманісти категорично заперечують схоластичне спокутування гріхів все життя та проголошують, що кожна людина створена для насолоди та щастя в цьому житті. Об'єктом філософії та мистецтва стає особистість у гармонійній єдності душі та тіла.

В епоху Відродження робиться спроба синтезу чуттєвого і духовного в любові. Така спроба, з одного боку, робить любов і ставлення до жінки більш світськими (нема більше ку-



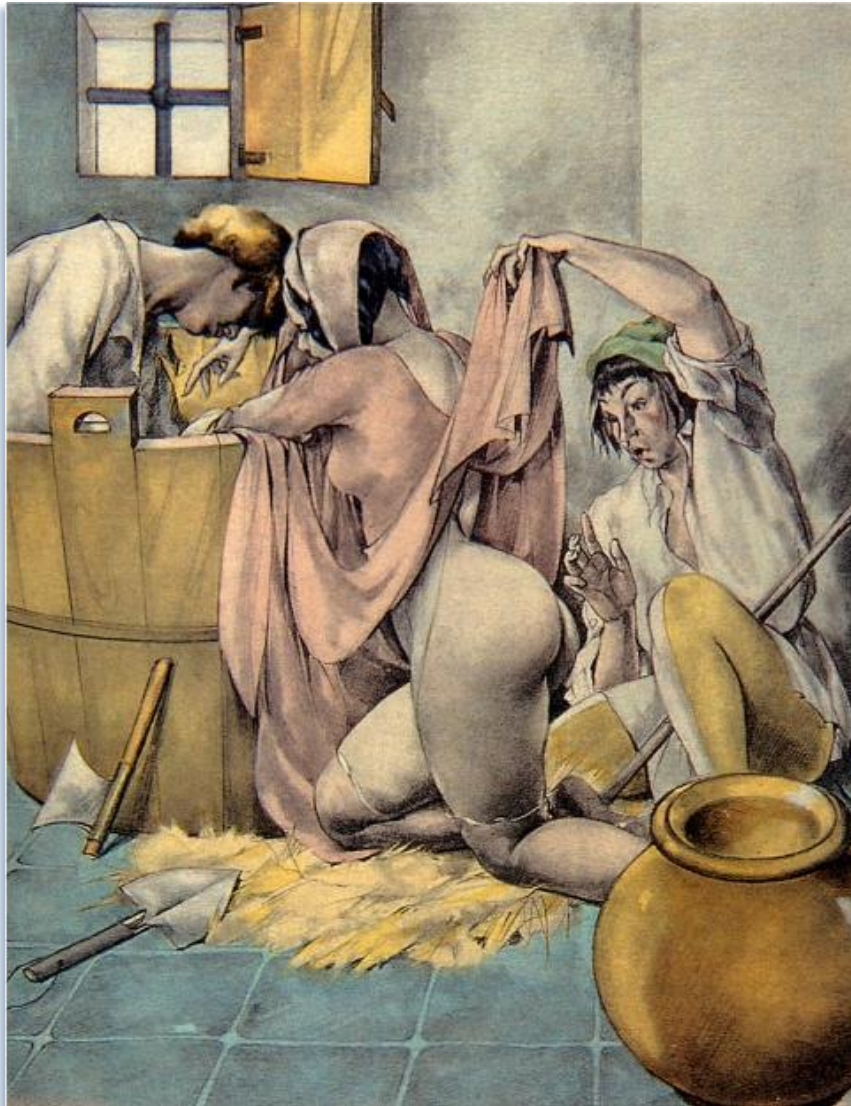
льту непорочності), з другої – стирає межу між духовністю і пристрастю, розгнужданістю в любові. Невипадково саме в цей період виникає ідеал вільної індивідуальної любові.



Ілюстрація до “Декамерону” Дж. Боккаччо / Франція, 1430

Найвідомішим шедевром світової скарбниці творів про кохання епохи Відродження є еротичні новели італійського письменника Джованні Боккаччо (1313-1373), де автор прославляє людину з її одвічними прагненнями повноти життя та гармонії духу і плоті. Його знаменитий “Декамерон” став своєрідною енциклопедією статевої моралі нової епохи. Письменник по-новому змалював жінку, відкинувши церковний погляд на неї як на істоту злу і гріховну, показав її повноправною людиною, а кохання інтерпретував як пристрасть чуттєву, здорову, радісну і благородну.

Боккаччо черпав сюжети з різних джерел: тут античні легенди, середньовічні перекази, куртуазні повісті, міські байки, але найчастіше – сучасні письменнику анекдоти та реальні випадки з життя.



Із серії “Декамерон” / Umberto Brunelleschi,  
Франція, I пол. XX ст.

В одній з новел йдеться про високого, вродливого юнака на ім'я Галезо, якого прозвали Кімоном, (що означає “баран”). На відміну від своїх братів він вдався трохи недоумкуватим. Через те зажурений батько віддає його на село, де він зустрічається з прекрасною Іфігенією, яка притягує його своєю вродою та жіночими звабами: “Почав Кімон усі її принади поодиноці перебирати: “волосся, ...ніс і губи, шию й плечі, а надто приваблювали його перса, ще не зовсім викруглені”. Глибинна свідомість юнака віднайшла відомий

об'єкт для порівняння: “чи то часом не богиня яка”. Його вразила врода Іфігенії “амуровою стрілою”, активізувала бажання досягти її. Під впливом любові з недоумкуватого Кімона стає розумний, вправний, вмілий у всякій справі, шляхетний юнак. Завдяки власним зусиллям він зазнає особистісного переродження. А подолавши ряд випробувань, досягає своєї мети – Іфігенії. Духовна метаморфоза Кімона частково збігається із сутністю духовної любові.

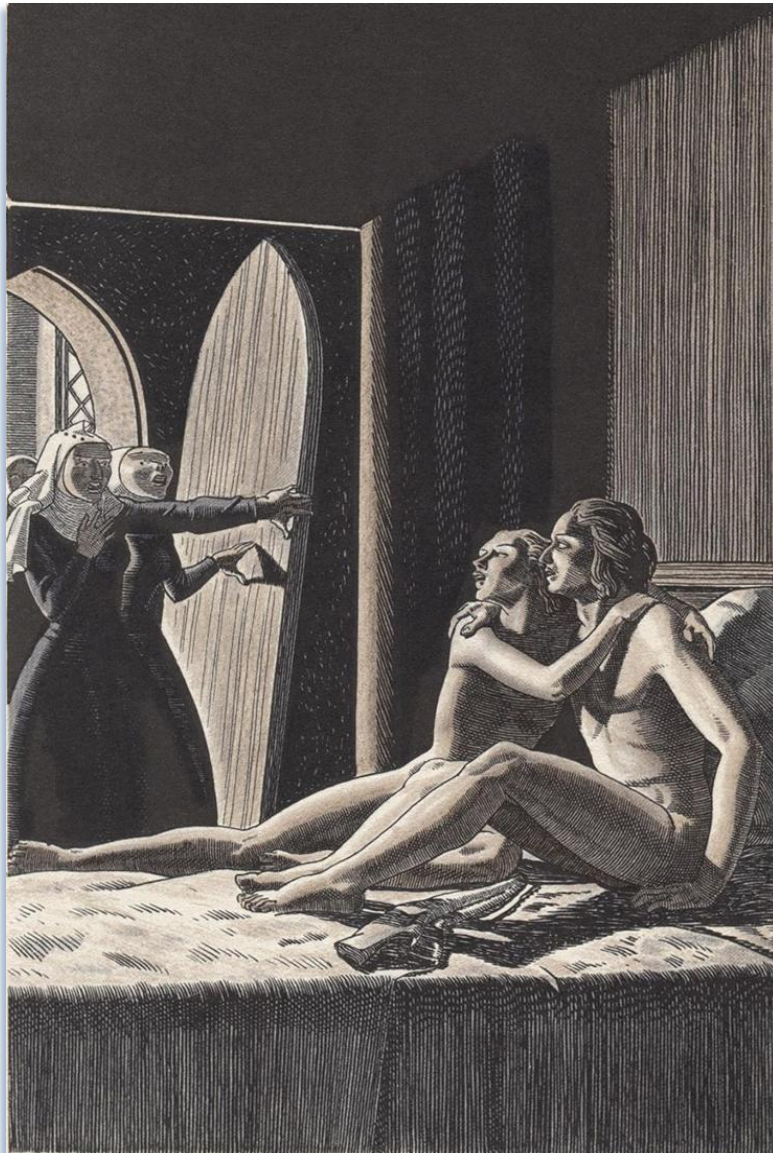
Дуже часто сила тілесного потягу, що базується ще й на обопільному духовному зацікавленні, переростає в любов. Подібні взаємини спостерігаються між представниками шляхетних родів. Маючи гарну дружину, молодий шляхтич Річхардо закохується в неаполітанку Кателлу. Щоб привернути її увагу, викликати ревності, Річхардо влаштовує бої й турніри. Ціною обману йому вдається заманити красуню в лазню і справно “виорати грядочку” чужій, але жаданій жінці. По-шляхетному Річхардо сприймає докір і обурення бажаної дами, чим висловлює прагнення довічного Кателлиного панування над ним. Новела передає розвиток почуттів: від духовних – до тілесних, коли обоє закохані “спізнали остаточну мету кохання”.

Але в більшості еротичних новел “Декамерона” переважають теми тілесних насолод. Бокаччо по-новаторському зображає служителів християнської віри – ченців, монахинь, абатів, навіть новонавернених. Автор заводить їх в різні пікантні ситуації так, що високочинство приземлюється, а простацтво вивищується.

З цього приводу цікава новела, у якій йдеться про “здорового та міцносилого ченчика”, якого “не брали ні пости, ні молитви” здолала плотська хіть. Віддаючись бажанню, чернець оскверняє не лише свій сан, але й святиню – келію, – з якою органічно пов'язаний через власну обітницю служити Богові й дотримуватись цілібату. Енергія еросу вводить у гріх не лише ченця, а й настоятеля, котрого зваблює можливість статевого задоволення, і він стає спільником хитро-



го монаха. Автор вдало використовує дієслово “підлягати”, яке концентрує в собі зміст морального відступництва (гріха): “Ви досі не наставляли мене, що монахи мусять підлягати не тільки постам і чужим, а й жінкам”.



Ілюстрація до “Декамерону” Дж. Боккаччо /  
Rockwell Kent, США, 1949

Інша новела оповідає про ледачого і розпусного шахрая Берто делла Маса, що постригшись в ченці-мінорити, став отцем Альберто. Надалі сповідуючи дві моралі – грішника і



праведника – зажив авторитету і слави “святого отця”. Але спокуса статевого задоволення руйнує його світ. Зустріч із красивою “безголовою” монною Лізеттою на сповіді спокусила отця звідати її сексуальних радощів. Удаючись до містичної вигадки про сексуальне бажання архангела Гавриїла, отець досягає власної мети, але згодом втрачає легко здобуте становище священика: хтивість зіграла деструктивну роль.



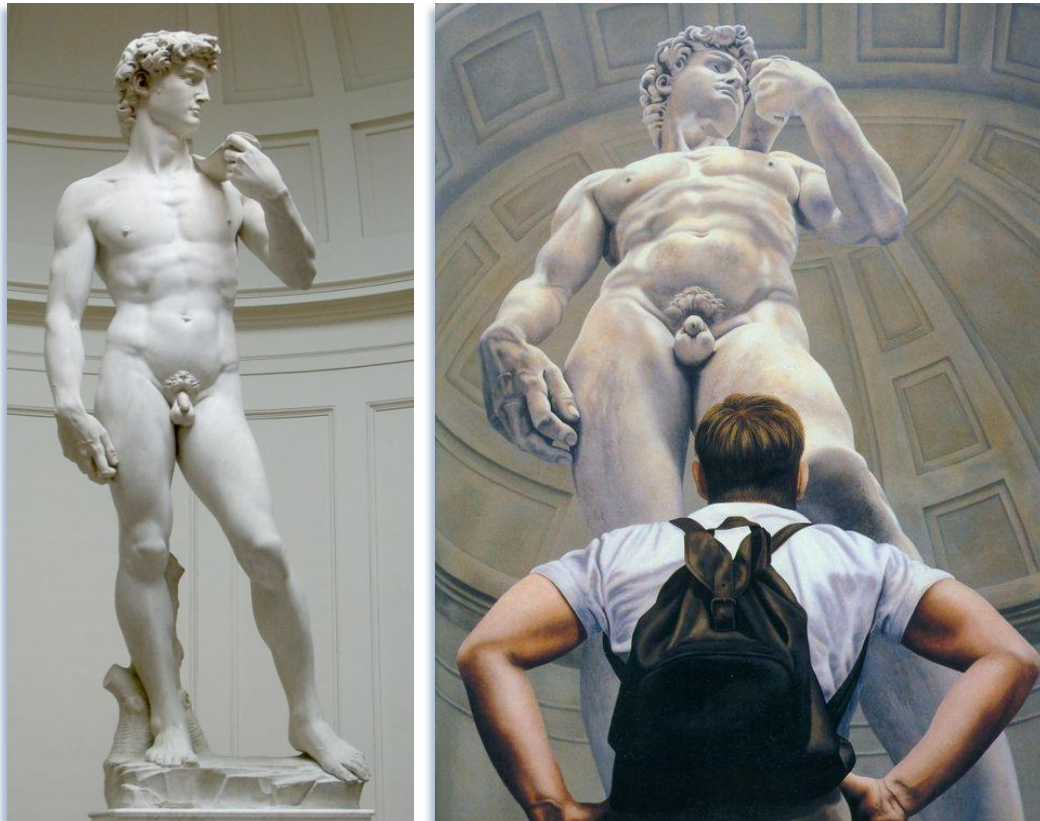
*Ілюстрація до “Декамерону” Дж. Боккаччо / Франція, 1430*

Справжнім шедевром у морально-етичному та художньому плані є новела про Катерину і солов'я. Оповідка представляє еротичні взаємини доньки шляхтича Катерини і панича Джанні. Щоб вдовольнитися любовно-тілесними втіхами з коханцем, винахідлива дівчина виявляє бажання спати на балконі, мотивуючи своє бажання чарівним співом солов'я. Її батько Ліціо перевіряє вранці, наскільки соловей приспав доньку, проте йому відкрилася несподівана картина: “Катерина правою рукою обнімала Річчардо за шию, а лівою схопила за грішне тіло...”, за того самого “солов'я”, що обіцяла слухати вночі. Апелюючи до здорового глузду, пан Ліціо розв'язав ситуацію на користь молодих, узаконив їх взаємини.

Прагнучи до широкого охоплення реального життя, Боккаччо зображує любовну пристрасть в реальних різноманітних проявах. У багатьох новелах “Декамерона” це приземлене, нерідко грубо-еротичне почуття. Все це відповідало інтерпретації кохання як чуттєвої природної пристрасті, сприймалося як законне і підкорювалося ренесансній “реабілітації плоті” та протистояло релігійно-аскетичної моралі. Разом з тим не можна не помітити, що у прикінцевих новелах апологія нестримної чуттєвості приглушується. Гідним людини вважається уміння підкорювати плотське духовному. Наприклад, у шостій новелі десятого дня розповідається про короля, який силою волі утамував любовну пристрасть до вродливої доньки підлеглого йому лицаря. Боккаччо змальовує короля як людину великодушну й мужню і стверджує, що немає вищої слави, як перемогти себе самого.

Природа людини, її фізична організація, особливості і функціональність її тіла – все це в епоху Відродження поступово втрачало ту негативну ауру, яка формувалася під впливом християнської доктрини гріховності плоті. Натомість Ренесанс, актуалізуючи здобутки античності, запропонував нову візію тілесності, яка знайшла оригінальне художнє втілення у мистецтві.

Неперевершений ренесансний еталон маскулінності втілив у мармурі геніальний італійський скульптор *Мікеланджело Буонаротті* (1475-1564). Його велична статуя Давида (1501-1504), героя Біблії, переможця Голіафа, стала взірцем юнака, прекрасного тілом і духом.



*“Давид” / Michelangelo Buonarroti, Італія, 1504*  
*“Давид і Я” / Steve Walker, Канада, 2001*

У середовищі скульпторів, художників і поетів Ренесансу підґрунтям для втілення ідеалу тілесної краси часто слугував міф про Венеру і Адоніса. До сюжету та образів міфу звертались такі живописці, як Тиціан (“Венера і Адоніс”, 1554), Веронезе (“Венера і Адоніс”, 1584), Карраччі (“Венера, Адоніс і Амур”, 1595). Їхні картини просякнуті динамікою і відзначаються реалістичністю, психологічною витонченістю та багатим чуттєвим досвідом.





*“Венера, Адоніс і Амур” / Annibale Carracci, Італія, 1595*

Тіло Венери, репрезентоване ренесансними художниками як таке, що відзначається величною будовою та округлими формами, має все необхідне для виконання призначеної йому функції материнства. Саме таке тіло в епоху Відродження вважали еталоном жіночої краси.

Створенням серії відвертих еротичних малюнків прославився один з кращих учнів *Рафаеля Санті* (1483-1520) – *Джуліо Романо* (1492-1546). За переказами, він посварився зі своїм покровителем і замовником Папою Климентом VII через несплату гонорару і, щоб помститися, почав розписувати один із залів Ватиканського палацу еротичними композиціями, що згодом утворили цикл “Любовні позиції” (“*I modi*”). Коли їх число наблизилося до двадцяти, майстер



віддав їх для гравіювання іншому учню Рафаеля – Маркантоніо Раймонді (1480-1534). Відомий письменник-гуманіст П'єтро Аретіно (1492-1556) написав до кожної з “Любовних позицій” по сонету, які згодом були видані у вигляді книги “Хтиві сонети” (1527).



*Еротична гравюра до книги П'єтро Аретіно “Хтиві сонети” / Agostino Carracci, Італія, XVI ст.*

Це було перше видання, яке містило в собі еротичні ілюстрації та тексти, після чого ці сюжети почали називати “Позами Аретіно”. Книга вважалася символом розпусти, але, не зважаючи на цензурне переслідування та знищення тиражів, була широко відома в добу Ренесансу і в наступні

епохи. Нове видання “Поз Аретіно” здійснив італійський художник *Агостіно Карраччі* (1557-1602).

Оголене людське тіло стало однією з основних тем мистецтва доби Відродження, про що свідчать просякнуті еротизмом твори художників та скульпторів тогочасся. Ствердився новий кодекс краси, в якому чуттєвість та доцільність виступали основними атрибутами інтимності і тілесності.

#### 4.4. ЛЮБОВНІ ПОЛІТИКИ НОВОГО ЧАСУ: ГАЛАНТНІ ЗАБАВИ І СІМЕЙНІ ЧЕСНОТИ



Із серії “Галантне століття” / Віталій Єрмолаєв, Росія, 2007

Про серйозність еротичних змін, що сталися протягом XVII–XVIII століть, свідчать праці тогочасних корифеїв західноєвропейської філософії і літератури, які намагалися піддати моральному аналізу природу людських пристрастей і переживань.

У придворних і аристократичних колах манери поведінки середньовічної куртуазності породжують так званий “галантний стиль”. Якщо у XVI столітті термін “галантний” відзначався амбівалентною природою, позначаючи одночасно й людину витончену, освічену, виховану, й особу, яку характеризує вільне ставлення до любовних стосунків, ігнору-



вання суспільної думки, то на початку XVII століття галантний чоловік сприймався як неперебірливий залицяльник, а жінка – як легковажна й доступна.

“Галантне століття” було часом розквіту абсолютизму, що, виник в Іспанії в XV столітті і набув свого класичного прояву у Франції за правління Людовика XIV (1638-1715) та Людовика XV (1710-1774). Про цей період німецький історик Едуард Фукс писав, маючи на увазі життя аристократії:

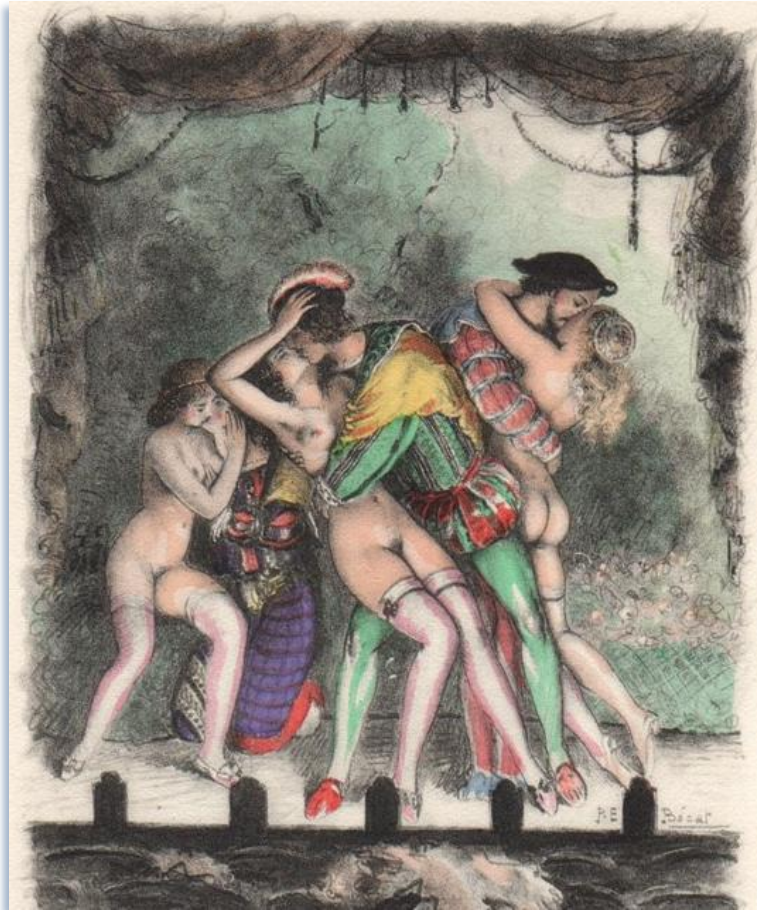
“Любовні стосунки в цю епоху стали домовленістю, що не передбачає постійних зобов’язань; її можна розірвати у будь-яку мить. Опісля ж поводитись, ніби нічого не було. Решту життя чоловік і жінка можуть керувати своїми вчинками, як їм заманеться. Приймаючи залицяння кавалера, жінка віддавала себе не цілковито, а лише на декілька миттєвих насолод чи навіть продавала себе за становище у світі.

... Цей поширений всюди зверхній погляд на почуття кохання, розвиваючись по висхідній, з логічною неунікністю призвів до свідомого нищення вищої логіки кохання і дітонародження. Чоловік не хотів більше продовжувати рід, а жінка більше не хотіла бути матір’ю, всі хотіли лише насолоджуватися. Діти – найвища санкція статевого життя – були проголошені нещастям. Бездітність, яку ще в XVII ст. вважали небесною карою, тепер навпаки багатьма сприймалася, як вища милість. Як би там не було, багатодітність у XVIII ст. здавалась ганьбою. І така мораль панувала не лише у верхівці суспільства, а проникла в значну частину середняків-бюргерів, причому у всіх країнах. Врешті, значну роль тут відіграв інший фактор: утримувати багато дітей ставало в цю епоху економічного застою для більшої частини сімей непосильною розкішшю. Таке систематичне ігнорування фізичних законів кохання повинно було мстити людям, як мстить будь-яке відхилення від законів природи. Так і сталось! Усезагальне фізичне виродження стало характерним законом епохи, і старий режим став в європейській культурній історії, починаючи з середньовіччя, класичним періодом декадансу.” [Фукс Е. Ілюстрована історія звичаїв. Галантне століття.]

Крізь призму гедоністичного культу, що панував серед вищих класів населення в цю епоху, й любов розумілася як поверхнева гра для власної насолоди. Це вже не середньовічний культ Прекрасної Дами, де рицар присягає на вір-



ність тільки їй. Це – лоск, грайливе поклоніння жінці, вишуканість у спілкуванні з нею співіснують з використанням її як об'єкту насолоди без особливих зобов'язань.



Із серії “Галантна еротика” / Paul-Emile Vecat, Франція, 1948

Ідеалом придворно-аристократичних кіл, які становили еліту суспільства, став дворянин, зразком чоловічої гідності, краси й досконалості – монарх. У середовищі панівних класів засобом самоствердження і відмежування від нижчих верств населення була прискіпливе ставлення окремої людини й усього, що її оточувало з точки зору соціального значення і престижу.

Ознаками “придворної” культури стали люб'язність манер, витонченість смаку, дотримання такту й “уміння жити”. Свідченням належності до аристократичного кола вва-

жали уявні, несправжні досягнення знаті, її “вроджене”, а не набуте право, здатність розкошувати і витратити, водночас здобуті зусиллями заслуги були ознакою “плебейства”. У цьому ієрархічно організованому суспільстві епохи абсолютизму перевагу над усіма іншими верствами населення мали представники королівської влади.



Із серії “Галантне століття” / Віталій Єрмолаєв, Росія, 2007

Сприйняття короля як особи, наділеної Божою милістю і відповідальної лише перед Богом, презирливе ставлення до людини недворянського походження (міщанина, робітника, селянина) ґрунтувалися на переконанні, що єдиним і найвищим законом для всіх є забезпечення примх монарха.

Монарх зосереджував владу всіх представницьких органів, роль яких було зведено до мінімуму, внаслідок чого будь-які дії короля набували державного значення. Демон-

страція такого абсолютизму виявилася і в ритуалізації будь-яких дій монарха (від одягання й задоволення фізіологічних потреб до прийняття іноземних послів), у неймовірній кількості придворних, утриманні війська, однаково надмірних витратах і на будівництво, і на азартні ігри. У світському житті цього періоду переважало прагнення “перетворити земне життя на рай”, на що й спрямовувалися усі засоби дозвілля: звеселяння й розваги, які створювали ілюзію неперервного свята, розкішного й витратного.



*Із серії “Казанова” / Umberto Brunelleschi, Франція,  
I пол. XX ст.*



Абсолютизм зумовив виникнення специфічних форм придворного церемоніалу, ритуалів любовної гри, манери поведінки. Найяскравіше це виявилось у культурно-дозвіллевих практиках придворних, що мали подвійне цільове призначення: з одного боку, реалізовували природну функцію розслаблення, розваги й отримання задоволення, а з іншого, – були безпосереднім засобом самоствердження і кар'єрного зростання, дотримання придворною особою суспільних норм і виконання своїх представницьких обов'язків. Тому дозвілля, як інструмент соціальної диференціації і репрезентації рангу, відрізнялося продуманістю форм, демонстративним споживанням, співвідносним із соціальним статусом особи та її привілеями. Щоденними розвагами були комунікативні форми – бали, театральні вистави, бенкети, виїзди на полювання, королівські балети, інші звеселяння, спрямовані лише на одне – перетворити життя на суцільне свято.

Кохання у придворних і аристократичних колах перетворювалося на витончене мистецтво флірту. Серед численних хитрощів і витівок, які доводилося опановувати в мистецтві любощів, взаємне зваблення та обман були лише грубими загальними поняттями, які розпадалися на цілий ряд різноманітних методів: взаємне зваблення, найприємніші способи потурання проханням чоловіка, ліпші форми припинення стосунків, мистецтво завести коханця чи коханку, чи ж позбутися їх і т. д.

В цей час набуває свого небувалого поширення такий феномен як фаворитизм. Майже завжди королівську особу пов'язували інтимні стосунки з фаворитами, причому, не зважаючи на шлюб, вони не були таємними. Дуже почесним серед придворних було набуття статусу “офіційного” фаворита чи фаворитки. Монарх міг мати необмежену кількість фавориток, і такий адюльтер вважався нормальним.

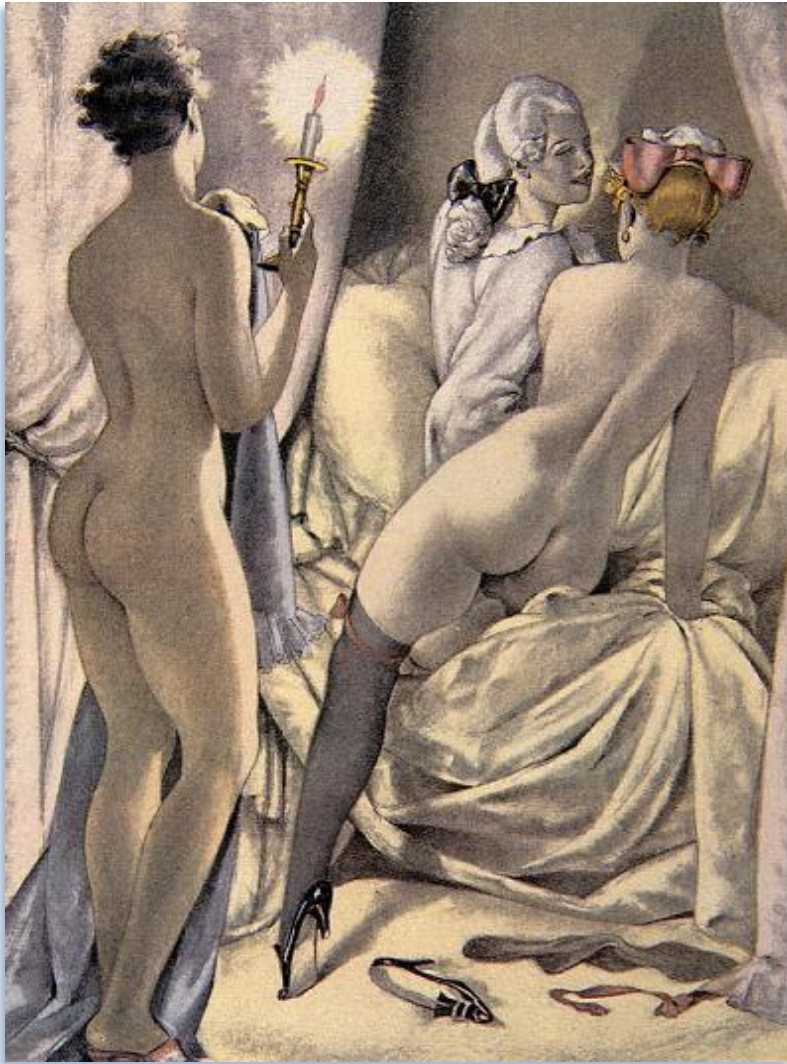
Саме в цей час дуже популярним стає любовний роман як жанр літератури з апофеозом галантних відносин у образі



Дона Жуана, прообразом якого став життєпис італійського письменника *Джакомо Казанови* (1725-1798). Аналізуючи мемуари Казанови австрійський критик *Штефан Цвайг* (1881-1942) вказує, що вони “радше скидаються на статистичний реферат, аніж на роман, це більше щоденник військового походу, аніж *Codex eroticus*, це західна Камасутра”.

“Як музика для музиканта, так і для справжнього еротика жінка – залицання, домагання й оволодіння – має бути найважливішим, ні, єдиним скарбом. Завдяки вічним ревнощам однієї пристрасті до іншої він може цілком віддатися лише цій єдиній з усіх пристрастей і в ній, тільки в ній знайти сенс і безмежність світу. Казанова, вічно мінливий, залишається несхитним у своїй хтивості до жінок. Запропонуйте йому перстень Венеціанського дожа, багатство Фудлерів, дворянський патент, будинок і конюшні, славу полководця або поета, він із легким серцем відкине всі ці дрібнички, безглузді, нікчемні речі задля пахоців нового тіла, неповторного, хтивого погляду и миті зослабленого спротиву, задля мінливого зблиску уже затуманених насолодою очей жінки, яка ладна віддатися, але ще не належить йому. Всі обіцянки світу, почесь, влада і вельможність, час, здоров'я і будь-яке задоволення він випустить, мов тютюновий дим, задля пригоди, більше того, задля лише однієї можливості пригоди. Адже цей еротичний гравець не потребує закоханості для своїх бажань: вже передчуття, шурхотливе, ще не сприйняте на дотик наближення авантюри розпалює його фантазію передсмаком насолоди й пристрастю. Задля однієї години з невідомою жінкою він ладен удень і вночі, вранці й увечері на будь-яке глупство; коли він охоплений похиттю, його не лякає ніяка ціна; коли він хоче перемогти – для цього нема жодних перешкод.” [Цвайг Ш. Три співця свого життя: Казанова, Стендаль, Толстой.]

Образ Дона Жуана в літературі XVIII століття став втіленням розчарованості “галантної епохи” в ідеї вічної любові. Саме тому ліричний герой намагається відчути повноту життя не через духовне єднання з однією людиною, а через численні короткотривалі пристрасні відносини з численними жінками. Усвідомлюючи, що душевне спілкування та психологічне пізнання може обернутися прив'язаністю до людини, Дон Жуан свідомо відмовляється від цього, обираючи специфічну свободу та незалежність.

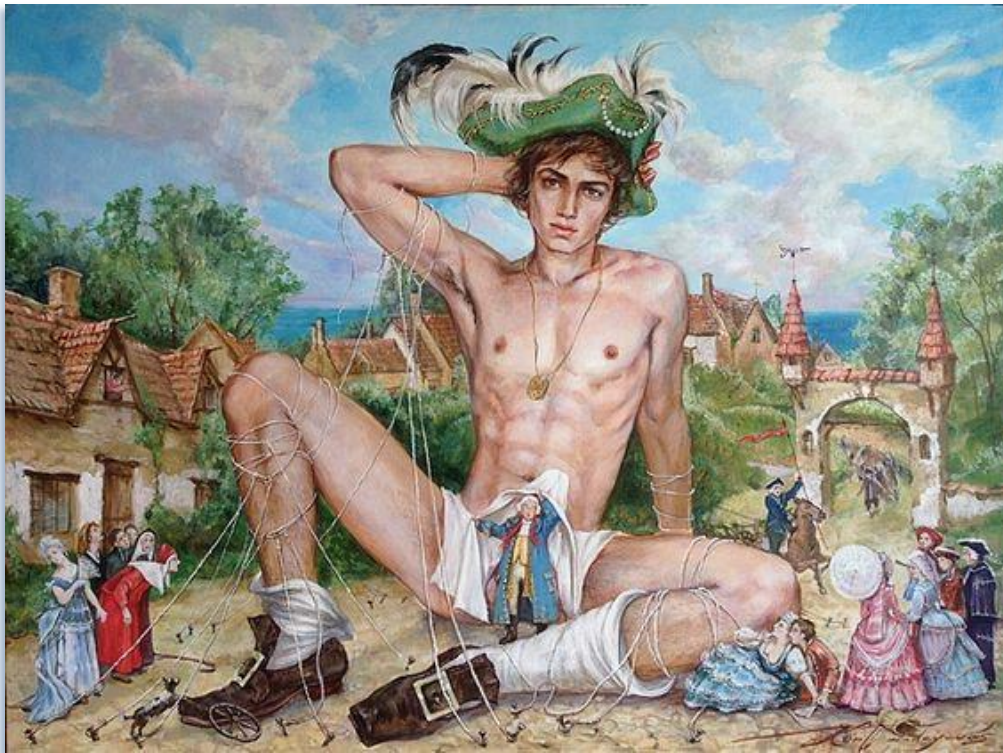


Із серії “Казанова” / *Umberto Brunelleschi*, Франція,  
I пол. XX ст.

Художнє втілення любові як важливого душевного переживання, ідеалізованих почуттів поступово втрачає свої позиції. Все більш розкутим стає зображення еротичних пригод ліричних героїв, інтимні подробиці, які раніше були утаємничені, стають об'єктом обговорень та жартів.

Концепт еротизму включав і актуалізацію любовної тематики, і підвищену увагу до зображення найрізноманітніших проявів тілесності, і детальні описи зовнішності, які передбачали мініатюризацію, деталізацію, метонімічність, що призводила до культу поетики натяків, недомовленості, не-

проясненості, гри. Одним із засобів досягнення ефекту еротизації в мистецтві й культурних практиках повсякдення стає *вуайеризм* (від фр. voyeur – “спостережник”) – популярна у XVIII столітті техніка спостереження, яка передбачала прискіпливе споглядання, підглядування, уважне вивчення різних об’єктів і сцен, що традиційно приховувалися від стороннього ока.



*“Гуллівер” / Кирило Фадеев, Україна, 2016*

Особливу модель любові презентував ще один неординарний письменник цієї епохи, французький аристократ, Франсуа де Сад (1740-1814). Свою скандальну славу маркіз де Сад завдячує в першу чергу своїм еротичним творам, що невимушено поєднують філософський дискурс з порнографією, зображуючи сексуальні фантазії з акцентом на насильстві, збоченнях та критиці релігії, в першу чергу католицької церкви. Він був прихильником крайнього свободи, непідвладної моралі, релігії чи закону. І він, звичайно, мав



помітний смак до грубих форм сексу, що отримали його ім'я (садизм), але, як свідчить навіть поверхневий огляд літератури XVIII століття, вони зовсім не були такими надзвичайними для того часу.

Любов в його творах постає як поєднання пристрасті та жорстокості, чесноти та пороку. На його думку, цивілізація пригнічує виявлення справжніх схильностей і потягів індивіда. Тому його твори – це маніфест боротьби з нормами моралі, які пригнічують природу людини. Вільне задоволення сексуального потягу, на думку де Сада буде сприяти гармонізації суспільства. Однак досягнення цього автором вбачається досить химерним чином. За його твердженням: “Жінки існують для того, щоб доставляти насолоду всім, а не забезпечувати привілейоване і егоїстичне щастя. Отже, всі чоловіки мають рівне право на насолоду з усіма жінками, тому не існує чоловіка, який би за законами природи користувався одноосібним правом володіння жінкою. Закон повинен зобов'язати жінок займатися проституцією, якщо вони самі цього не бажають. Більше того, жінки в силу закону будуть змушені відвідувати будинки розпусти”.

Власний сексуально-патологічний досвід де Сада сублімується на сторінках його найбільш відомих романів “120 днів Содому, або Школа розпусти” (1785), “Жустина, або Нещасна доля добродетельності” (1788), “Філософія в будуарі” (1795), “Історія Жульєтти, або Успіхи пороку” (1801). Він описав у художній формі ті сторони життя, які до нього сором'язливо замовчувались і вважались неприпустимими в літературній творчості: поєднання насолоди з насиллям, іманентний зв'язок пристрасті та влади, різні перверсії, прославив свободу сексуального бунту, обернув садистські злочини на “дерево чудес”.

Через відверте зображення сексуальної пристрасті, що часто реалізовувалась шляхами, які більшістю вважались перверсійними, твори де Сада протягом тривалого часу мали статус порнографічних та були заборонені.



Сучасні літературознавці рекомендують читати його романи двома способами: як розважальну літературу і як філософські трактати. Так, ось уже понад два століття продовжує обурювати святенників та надихати вільнодумців в усьому світі його “Філософія в будуарі”, що підносить свободу насолоди вище, ніж будь-які інші суспільні цінності чи особисті чесноти. Написана у формі драматичного діалогу, книжка розповідає історію юної цнотливої аристократки Євгенії, яку карколомно занурюють у світ гріха та сексуальної насолоди її самопроголошені вчителі – досвідчений розпусник Дольмансе, сластолюбний шевальє де Мірвель і хтива мадам де Сент-Анж. Дія твору відбувається в будуарі мадам де Сент-Анж, де відверта нестримна оргія щедро приправляється філософськими роздумами та коментарями у стилі, що зробив де Сада знаменитим.

*“ПАНІ ДЕ СЕНТ-АНЖ.* Добридень, братику. А де ж пан Дольмансе?

*ШЕВАЛЬЄ.* Він приїде рівно о четвертій. Сядемо обідати не раніше сьомої години, тож у нас купа часу на теревені.

*ПАНІ ДЕ СЕНТ-АНЖ.* Знаєш, брате, мені трохи ніяково за свою цікавість і за всі ті непристойні плани, які я намріяла на сьогодні. Насправді, друже, ти надто поблажливий до мене – що більше я стримую себе, то більше моя клята голівонька розпалюється і тягне до розпусту; ти мені багато дозволяєш, це тільки псує мій норів... У двадцять шість років треба вже звернутися до благочестя, та я стаю ще ненаситніша, ніж будь-коли... Мій друже, ти навіть гадки не маєш, чого мені жадається. Я гадала собі, що зв'язок із жінками зробить мене мудрішою; що пристрасть до представниць моєї статі відвадить мене від чоловіків. То все маячня, мій друже! Думки про втіхи, від яких я хотіла втекти, ще палкіше заповнили мене. І тоді я збагнула: для тих, хто, як я, створений для розпусту, марно вигадувати перепони – дуже скоро їх зметуть нестримні пожадання. Отака-то, любчику, я тварина – на амфібію схожа: люблю все що завгодно, тішуся й на землі, й на морі.

Але, зізнайся, братику, досить незвично, що я схотіла зацікавитися із цим непересічним Дольмансе, який, як ти кажеш, ніколи не брав жінку звичним способом. Він, як переконаний содоміт, обожнює свою статі і погоджується на жіночу лише за умови, якщо йому

підставлять любі йому принади, якими він звик втішатися у чоловіків. Бачиш, мій брате, яка забаганка моєї примхливої фантазії: я хочу стати Ганімедом цьому новоспеченому Юпітерові, хочу спробувати його смаки, зміряти глибину його безчестя, хочу стати жертвою його збочених вигадок. Донині, як ти знаєш, любий, я так віддавалася лише тобі – з поблажливості – та ще своїм слугам, які робили це за гроші, щоб улестити мої бажання. Сьогодні мене не зваблюють ані поблажливість, ані примха – хочеться увійти у смак... Я відчуваю, що різниця між минулими і теперішніми збудниками, що тягнуть мене до цієї химерної манії, – величезна, і я хочу пізнати її. Благаю, опиши мені твого Дольмансе, щоб я його собі уявляла ще до зустрічі. Якось я бачила його мигцем у якомусь чужому домі.

*ШЕВАЛЬЄ.* Йому тридцять шість років, сестро. Він високий і вродливий, очі дуже жваві й розумні. Утім, у його рисах коли-неколи промайне ледь помітна жорстокість і злість. У нього чудові зуби. Фігура й манери його трохи розніжені – безперечно, це результат тривалої звички часто бути жіночним. Він надзвичайно елегантний, має чарівний голос, безліч талантів, а головне – схильність до філософії.

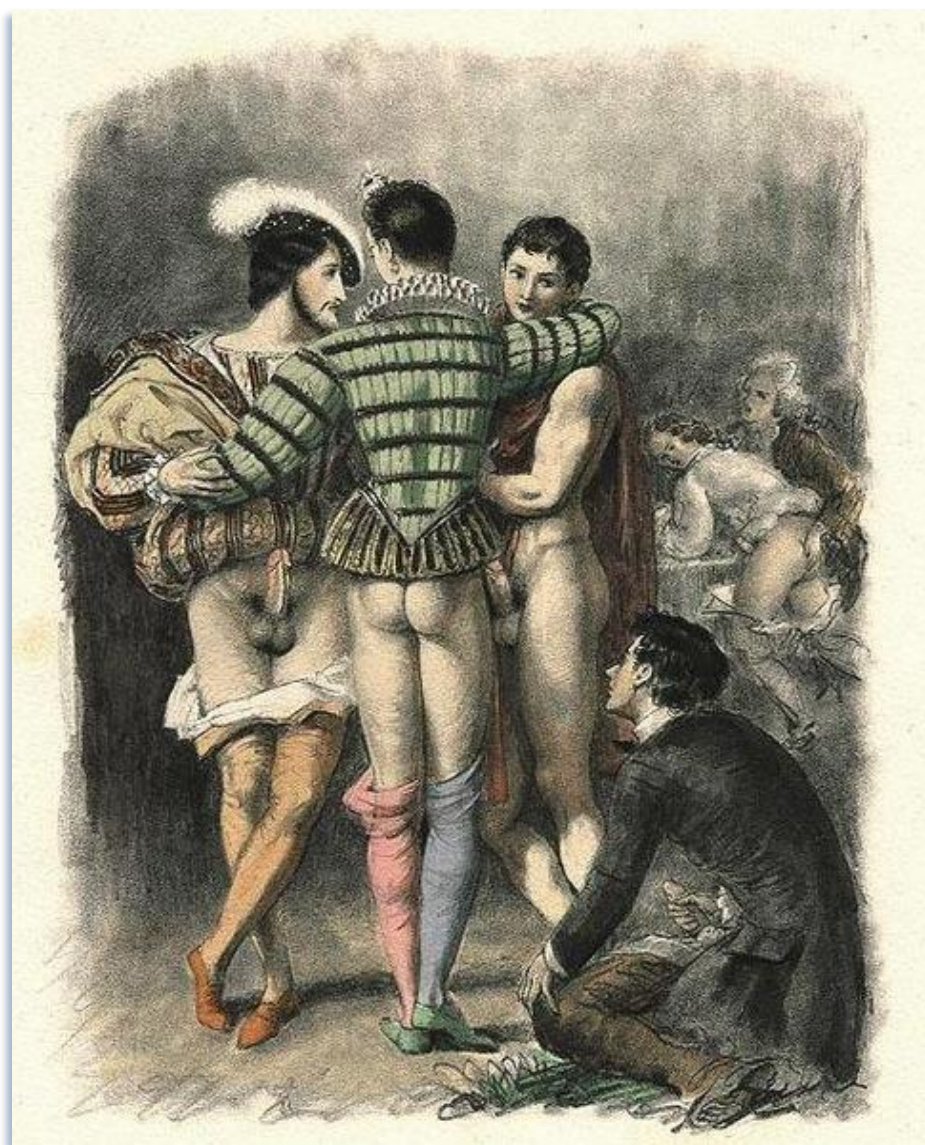
*ПАНІ ДЕ СЕНТ-АНЖ.* Сподіваюся, він не вірить у Бога?

*ШЕВАЛЬЄ.* Та ти що! Він знаний безбожник, далекий від будь-якої моральності... О, він абсолютно й остаточно зіпсутий, злостивий, безсовісний.

*ПАНІ ДЕ СЕНТ-АНЖ.* Як це мене розпалює! Я точно збожеволію від цього чоловіка. А які його смаки?

*ШЕВАЛЬЄ.* Ти вже знаєш. Йому любі втіхи Содому як активно, так і пасивно. Тільки чоловіки задовольняють його, і якщо він допускає до себе жінок, то лише за умови, що вони люб'язно поміняються з ним статтю. Я розповів йому про тебе і про твої наміри. Він погодився, але й сам висуває умови. Попереджаю, сестро, він відмовить, якщо ти схилитимеш його до чогось іншого. “Те, що я згоден учинити з вашою сестрою, – наголошує він, – це чиста розпуста... така вольність, якою дозволено заплямовувати себе лише зрідка і з безліччю пересторог”.

*ПАНІ ДЕ СЕНТ-АНЖ.* “Заплямувати себе”!.. “Безліч пересторог”!.. До нестями люблю слухати солов'їну мову цих ласкавців! Ми, жінки, також вживаємо особливі слова, щоб висловити глибоку відразу до всього, що не пасує обраному нами культу... Ну ж бо, скажи, дорогенький, він тебе мав? Такого мужчину, я певна, приваблює твоє красиве личко і твої двадцять літ!



*“Талантна еротика” / Paul-Emile Vecat, Франція, 1948*

**ШЕВАЛЬЄ ДЕ МІРВЕЛЬ.** Я не ховатиму від тебе шаленств, які ми з ним учинили: ти досить розумна, щоб їх засуджувати. Насправді я люблю жінок і тим дивним забавкам віддаюся лише тоді, коли до них схиляє чоловік, вартий кохання. Тоді я ладний на все. Я далекий від сміховинної пики самонадійних шмаркачів, нібито на такі пропозиції треба відповідати ударами ціпка. Хіба людина господар власних жадань? Треба поспівчувати тим, у кого є своєрідні бажання, але ніколи не ображати їх за це: то не їхня вина, а природи. Їм не до снаги було прийти в цей світ із іншими бажаннями, як нам не до снаги обирати, чи народитися з ногами кривими чи прямими. Хіба людина, що висловлює бажання насолодитися з вами,

говорить щось прикре? Анітрохи. Вона робить вам комплімент. Навіщо відповідати їй лайкою і образою? Так вчиняють самі бовдури. Розважлива людина, безперечно, погодиться зі мною. Але світ сповнений безголовими йолопами, які вважають, нібито визнання їх припадними для втіх тим самим їх зневажає. Чоловіки, що зіпсуті жінками, які ревниво охороняють від наруги свої права, уявляють себе донкіхотами тих банальних прав, грубо розправляючись із тими, хто не визнає тотальності жіночої влади.

*ПАНІ ДЕ СЕНТ-АНЖ.* Ой, друже, поцілуй-но мене! Ти не був би моїм братом, якби думав інакше. Але, благаю, не оминай подробиць ні про Дольмансе, ні про ваші втіхи.

*ШЕВАЛЬЄ ДЕ МІРВЕЛЬ.* Один мій приятель розповів Дольмансе про мій, як тобі добре відомо, пречудовий член. Дольмансе намовив маркіза де V... запросити мене разом із ним на вечерю. Тамто мені й довелося показати своє багатство. Спершу здавалося, що присутнім просто було цікаво. Але скоро чудовий зад, повернутий до мене, і благання насолодитися ним вочевидь засвідчили, що ці оглядини були потрібні для того, щоб задовольнити пристрасть. Я попередив Дольмансе про можливі труднощі такого заміру. Але його нічого не лякало. “Я не боюся навіть тарану, – ствердив він. – Порівняно з іншими вам не дістати слави найстрашнішого знаряддя, що пробивало цю дупу!” Поруч стояв маркіз; він підбадьорював нас, стискаючи і мацаючи, цілуючи все, що ми обидвоє оголили перед усіма. Я підхожу... хочу бодай, щоб були якісь приготування. “Облиште! – вигукує маркіз. – Інакше ви позбавите Дольмансе половини відчуттів, які він від вас чекає. Він хоче, щоб його розпанахали... розірвали на шмаття”. “Він буде задоволений!” – кажу я, занурюючись наосліп у безодню. І ти гадаєш, моя сестро, було тяжко?.. Анітрохи. Мій здоровезний прутень запхавсь увесь без жодних проблем, і я дістався до самих його нутрощів – а цьому содомітові хоч би що. Із ним я був дуже люб’язний; надзвичайна насолода, яку він спізнав, здригання і ласкаві слова невдовзі передалися й мені – і я його затопив. Допіру я вийшов із нього, як Дольмансе, розпашілий, зарум’янений як жриця бога Вакха, повернувся до мене обличчям: “Бачиш, до якого стану ти мене довів, любий шевальє? – сказав він, показуючи свого пустотливого прутня, доволі довгого і не менше шести дюймів в обхваті. – Ти побув моїм любасом, тепер благаю тебе, моє кохання, зласкався послужити мені жінкою, щоб я міг сказати, що сповна спробував у твоїх божественних обіймах усі любі мені втіхи”. Зваживши, що мені неважко виконати як перше, так і друге прохання, я погодився. Тут на моїх очах почав знімати



штани й маркіз, благаючи, щоб я побув із ним у ролі чоловіка, поки я буду жінкою для його друга. З ним я повівся так само люб'язно, як і з Дольмансе. Той сторицею повернув мені всі поштовхи, якими я почастивав третього учасника, і скоро випорснув до глибин моєї дупи чарівну рідину, якою я майже в ту саму мить зросив дупу маркіза де V...

*ПАНІ ДЕ СЕНТ-АНЖ.* Напевне, брате, ти дістав неймовірну втіху, опинившись між двома водночас. Кажуть, це зачаровує.

*ШЕВАЛЬЄ ДЕ МІРВЕЛЬ.* Твоя правда, ангеле мій, це найкраща позиція. Та хоч що там кажуть, то лише витребеньки, які я нізащо не проміняю на усолоди від жінок.” [Франсуа де Сад. Філософія в будуарі: Діалог перший / Пер. А. Рєпи]

Заперечуючи релігію, мораль, доброчесність, любов, вірність та інші традиційні чесноти, де Сад з пристрасстю революціонера викладає у цій головній книзі лібертіанства, натхненній, серед іншого, Великою французькою революцією (1789-1799), своє бачення нового світу, де панує нічим не обмежена сексуальна свобода.

Велика французька революція проголосила лозунг свободи, рівності й братерства всіх людей незалежно від їх походження, що актуалізувало питання рівноправності статей. Проте, лише поодинокі представники чоловічої статі зважувались піддати сумніву масові переконання щодо жіночої фізіологічної неповноцінності й соціальної меншовартості.

Найоригінальнішу утопічну концепцію взаємин між статями запропонував французький філософ *Шарль Фур'є* (1772-1837). Сутність її полягає в тому, що людські пристрасті і прагнення до насолоди можна поставити на службу суспільним інтересам. Людина може бути щасливою лише якщо задоволені всі її пристрасті, тому ідеальне суспільство має використовувати в своїх цілях навіть “найниціші” з них.

В ідеальному суспільстві “Гармонія”, в якому всі рівні, необхідно встановити вільні любовні стосунки для повного звільнення жінок. В ідеальному суспільстві Фур'є сім'я, як засіб пригнічення жінки, повинна бути заборонена, а дозволене вільне кохання. Отримавши свободу, “жінка перевершить чоловіка в усіх сферах духовної і фізичної діяльно-

сті, де немає потреби в особливій фізичній силі. Жінці повинні бути надані ті самі права, що і чоловікові. Тоді за ладу “Гармонії” вона дуже швидко поверне собі роль, яку їй призначила природа: роль суперниці, а не підпорядкованої чоловічій статі”.

Фур’є вважав, що статус жінки в суспільстві є одним з основних показників рівня його розвитку, своєрідним мірилом демократії і суспільного прогресу, а розширення прав жінки – це загальний принцип будь-якого соціального прогресу, який характеризується поступовим визволенням жінки, а регрес і занепад суспільства – її закріпаченням. Тому розширення прав жінки він розглядав як основне джерело соціального прогресу. В його новій суспільній організації – фаланзі – панує повна рівність статей і свобода кохання. Чоловіки і жінки майбутнього суспільства настільки рівноправні, що влада завжди належить не одній людині, а парі.

Фур’є був родоначальником спроб сучасного фемінізму створити “нейтральну” в статевому відношенні мову. У нього кожна назва професії чи соціальної групи має як чоловічий, так і жіночий варіант, його праці сповнені слів “цезарина”, “султанка”, “маршалка”, “офіцерка” і т. п.

Сучасний для нього шлюб і сімейний устрій Фур’є вважав лицемірним і деспотичним інститутом, який “точно винайдений третьою статтю, яка задумала приректи на нудьгу дві інших”. В суспільстві гармонії на місце шлюбу і сім’ї приходять “прогресивна сім’я” – колектив, який бере на себе побутові турботи, виховання дітей і догляд за пристарілими. Сексуальні стосунки чоловіка і жінки ніяк не регламентуються суспільством. Люди, що прагнуть до постійних союзів, можуть жити разом як завгодно довго; ті, кому більше імпонує часта зміна партнерів, теж не піддаються осуду; ті, хто бажає утримуватися від статевої відносин, можуть вести монастирське життя (весталки і вестали). Те, що побутові турботи і виховання дітей перебувають у віданні суспільних служб, практично вирівнює можливості чоловіка і жінки

задовольняти свої пристрасті на благо суспільства.

Функції традиційного шлюбу (побут, виховання дітей, турбота про старших) Фур'є пропонував передати суспільству, а точніше – його первинному осередку – фаланзі. Чоловіків і жінок, вивільнених від цих обов'язків, повинні пов'язувати лише кохання і сексуальні стосунки, що ґрунтуються на прагненні до насолод. Люди можуть самі вибрати тип цих стосунків: утримання; часта зміна партнерів; групові стосунки; тривалі стосунки однієї пари (що є рідкістю).

На думку Фур'є, норми сексуальної поведінки для жінок і чоловіків повинні бути однаковими. Він вважав, що гармонійний розвиток людини, хороша і багата їжа призведуть до зниження плідності чоловіків і жінок, що вважалось благом (щоб уникнути перенаселення).

Цікаво розглядає Фур'є проекти “любовної політики” в утопічному суспільстві “Гармонії”. Проведення “любовної політики” покладається ним на особливу установу гармонійців – “палац кохання”. З'їзди корпорації весталок (цнотливої молоді) стануть приманкою для вступу молодих людей в трудові армії, які формуються і діють, як і всі об'єднання гармонійців, на основі притягання за пристрастю. Ці армії складаються з представників обох статей, одну шосту їх становлять діти. На чолі індустріальних армій буде стояти молодь. Кожного дня після закінчення робіт армії влаштовують святкові забави, які будуть чудовими ще й тому, що в них бере участь вибрана за красою і талантом молодь. Так, вважає Фур'є, за допомогою любові можна буде зібрати 120 млн. легіонерів, які осушать болота, побудують шляхи, перетворять Сахару на квітучу країну тощо, тобто покажуть чудові результати колективної праці.

Ставши вільною і рівноправною з чоловіком, жінка включиться в трудове життя суспільства, перестане торгувати собою. Як член асоціації, вона буде забезпечена прожитковим мінімумом. Прийде кінець неробству, яке часом штовхає багатих жінок на шлях розпусти. Любовні правила

корпорації допоможуть суспільству регулювати любовні стосунки.

В описах Фур'є “любовної політики” багато непослідовності, парадоксальності: критика інституту шлюбу не в усьому справедлива, проекти сімейних стосунків у суспільстві майбутнього дуже суперечливі. Називаючи трудову асоціацію основним економічним осередком, Фур'є не залишав сім'ї ніяких соціально-економічних функцій, повністю звільнив батьків від виховання дітей. Основна його думка полягає в тому, що кохання – велика сила і її слід використовувати для створення добробуту.

Нові любовні порядки в утопії Фур'є встановлюються для представників обох статей. На його думку, пристрасть до різноманітності, в тому числі і до зміни партнерів, характерна як для чоловіків, так і для жінок (для жінок, можливо, меншою мірою). Ця пристрасть вступає у суперечність із прагненням до конкретного партнера. На думку Фур'є, ця суперечність є неминучим наслідком “обмеженості парного кохання”. У суспільстві гармонії, де немає необхідності у сімейному господарстві та юридичному шлюбі, кохання має набути “колективного” характеру. Закохані один в одного чоловік і жінка не можуть перейти до парного співжиття до того часу, доки вони не вступають у зв'язок принаймні з 20 іншими “співшукачами” кохання кожного з них, не звертаючи уваги на зовнішність і вік. Як пише Фур'є, у суспільстві гармонії “благородна самопожертва двох закоханих, які позбавляють себе близькості заради друзів, стане такою ж почесною, як зневажлива звичайна проституція”.

До теми любові і міжстатевих взаємин звертаються і класики німецької філософії. Зокрема, *Іммануїл Кант* (1724-1804) у праці “Припустимий початок людської історії” (1786) звертає увагу на трансформацію задатків, які з природних обертаються на людські, й таким чином виводить гіпотетичну генезу 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.

Філософ вважав, що статеві особливості існують не лише на біологічному (анатомічному) рівні, але й на рівні психічної організації, чуттєвої, емоційної, естетичної тощо структури. Аналітичними поняттями, через які Кант аналізує статеві відмінності, є естетичні поняття “піднесеного” і “прекрасного”. “Чоловіче” розкривається через категорію “піднесеного”, а “жіноче” – “прекрасного”. Хоча ці обидва відчуття властиві всім людям і визначають структуру сприйняття світу, зрозуміло, що їх культурна цінність неоднакова.

Зрозуміти сутність жіночої статі, на думку Канта, можна лише через природну мету. Такою природною метою для жінки, яка визначає її роль, є збереження роду. Цим визначається складніша тілесна організація жінки – мистецтво, яке вклала в неї природа: “В організацію жінки природа передбачливо вклала більше мистецтва, ніж в організацію чоловіка, оскільки природа наділила чоловіка більшими силами, ніж жінку, щоб звести їх для самого тілесного поєднання і поєднати їх все ж як розумних істот заради її головної мети, а саме для продовження роду”.

Тут виникає один з численних парадоксів і суперечностей кантівської філософії статі: хоча природа вклала в жінку більше мистецтва, ніж у чоловіка, як природна, біологічна істота жінка менш досконала, ніж чоловік. Важливо також зазначити, що Кант не вважав статеві стосунки в шлюбі чимось менш тваринним, ніж позашлюбні стосунки чи перелюбство. Взаємність є просто гарантією для дружини, що її не розглядатимуть як рабіню чи як майно. Вимога взаємності не може перетворити стать на щось гуманне, вона може лише гарантувати рівну угоду для обох. Експлуатація жінки чоловіком дорівнює експлуатації чоловіка жінкою.



*“Сім’я” / Joseph Wright, Велика Британія, II пол. XVIII ст.*

Кант розрізняв моральне кохання від статевого потягу, кажучи про те, що людина, яка наслідує в задоволенні своїх тваринних інстинктів нерозумних істот, тим самим себе принижує. В сім’ї філософ цінував дружбу, вбачаючи в ній засіб до морального і взаємного збагачення, позаяк справжня дружба допомагає людям краще бачити свій моральний обов’язок. Кант ставив дружбу значно вище кохання між чоловіком і жінкою, бо в коханні, на його думку, усві-

домлення морального обов'язку глушиться і придушується егоїстичними нахилами, що принижують людську гідність.

Шлюб, за Кантом, не має базуватися на коханні, оскільки почуття ніяк не можуть бути міцною основою для створення сім'ї і тривалого її існування. Тут мета шлюбу не обмежується лише народженням і вихованням дітей, позаяк у такому випадку шлюб “руйнувався сам собою, після того, як припинилось дітонародження”. Добровільне спільне проживання чоловіка і жінки без реєстрації філософ шлюбом не визнавав.

Про дихотомію чоловічого/жіночого пише інший німецький філософ *Георг Гегель* (1778-1831) у своїй “Філософії права”. Подаючи жінок як представниць природи, а чоловіків як представників розуму, Гегель намагався через шлюб і стосунки між жінками й чоловіками знайти зв'язок між сферою природи та духу.

Гегель уявляв сім'ю як органічне ціле, а шлюб як релігійний акт. Посилаючись на розгляд Кантом шлюбу як договору для взаємного використання статевих органів і задоволення статевого почуття, він доводив, що не можна таку ганебну поведінку підводити під поняття “шлюб”. У його праці “Філософська пропедевтика” ми знаходимо визначення, котре представляє сім'ю як природне суспільство, члени якого пов'язані любов'ю, довірою і природним підкоренням. Членом сім'ї, на переконання Гегеля, бувають не через бажання, а через свою природу. Разом з тим, він вважає шлюб передовсім моральним союзом, а не просто природним договором, союзом, що виникає на основі кохання, довіри і перетворює подружжя в одну особу. Відповідно, подружжя це не тільки узаконена реалізована пристрастність 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”.



*“Нерівний шлюб” / Василь Пукіреєв, Росія, 1862*

Гегель вважав, що всередині сім’ї в ролі дружини і матері жінка повністю реалізує своє покликання. Чоловік, окрім того, бере участь у діяльності поза сім’єю. Тим самим він набуває частку своєї ідентичності поза шлюбом і сім’єю. Філософ приписував чоловікові подвійну роль як батька сімейства, так і діючої особи у виробничій сфері, тоді як всі функції жінки пов’язані лише зі сім’єю та сімейною сферою. Подібна картина свідчить про вплив на гегелівську позицію домінуючих у той час традицій буржуазної сім’ї.

Німецький філософ *Артур Шопенгауер* (1788-1860) у праці “*Метафізика статевої любові*” намагався довести, що в



основі будь-якої закоханості і любові лежить статевий інстинкт, в якому проявляється воля до життя як такого, і який спрямований виключно на народження дитини. Тому любов, яку відчуває людина є лише оманною волею, яка спрямовує індивіда до продовження роду. Причому для досягнення своєї мети, воля може штовхати індивіда на різні безумства, які б людина ніколи не вчинила, керуючись розумом. Вибірковість любові також є ілюзією, просто воля спрямовує людину до вибору того закоханого, який найбільш підходить для якісного продовження роду. Саме тому шлюби засновані на основі почуттів не можуть бути щасливими, оскільки рано чи пізно любовне сп'яніння зникне. Єдине, що може врятувати такий шлюб від повного розпаду – це дружба, заснована на взаємній повазі. За твердженням мислителя, більш вдалим є шлюб “за розрахунком”, оскільки він є раціональним, зваженим, відображаючи дійсні інтереси індивіда.

На думку А. Шопенгауера, жіночу статтю могла назвати прекрасною лише людина, чий здоровий глузд був затуманений статевим збудженням. Він вважає жіночу статтю не тільки не прекрасною, а й повністю неестетичною. Жінки, на його думку, повністю позбавлені схильності до музики, до поезії, до освітніх мистецтв, і якщо вже вони передаються їм, тоді вони носяться з ними, а це, на його думку, є звичайне мавпування, яке пояснюється бажанням подобатись. На всі речі в цьому світі жінки дивляться, як на засіб отримання чоловіка, і тому в них відсутній інтерес до інших речей, натомість чоловік намагається володарювати над всіма речами, а як засіб використовує подолання та засвоєння їх.

Філософ зауважував, що жіноча стаття вимагає від чоловічої майже всього, а чоловіки вимагають від жінок лише одного. Тому жінки ніби об'єднуються в єдине ціле проти чоловічої статі, щоб перемогти її, а саме домогтися своєї мети: примусити чоловіка до шлюбу і тим самим огородити інтереси всіх жінок у суспільстві. А тому жінки і

повинні відмовляти в будь яких дошлюбних зв'язках.

Залишався прибічником патріархальної традиції в німецькій філософії і Фрідріх Ніцше (1844-1900). Він переконував, що жінка характеризує собою маскування, удавання та подвійність: “Нарешті, жінки: нехай поміркують про всю історію жінок – чи не повинні вони, перш за все і поверх всього, бути актрисами?.. вони “віддаються ролі” навіть тоді, коли вони віддаються...”.

В своїй праці “Так казав Заратустра” Ніцше зазначає, що щастя чоловіка полягає в його особистих бажаннях, а щастя жінки в бажаннях чоловіка. Тому лише тоді жінці здається, що світ є досконалим, коли вона кохає і підкоряється своєму коханню.

“Усе в жінці – загадка, і все в жінці має одну розгадку: – вона зветься вагітність.

Чоловік для жінки – лиш засіб: метою завжди є дитина. Та що таке жінка для чоловіка?

Дві речі хоче мати справжній чоловік: небезпеку і гру. Тому й хоче він жінку, як небезпечну іграшку.

Чоловіка треба виховувати для війни, а жінку – для відпочинку воїна; все інше – глупство.

Надто солодкі плоди воїнові не до смаку. Тому він і любить жінку – і в найсолодшій жінці є гіркота.

Краще за чоловіка розуміє жінка дітей, але чоловік дитинніший, аніж жінка.

У справжньому чоловікові приховане дитя – воно хоче бавитись. Гей, жінки, знайдіть дитя у чоловікові!

Нехай жінка буде іграшкою чистою й гарною, мов самоцвіт, осяяною чеснотами світу, що його ще немає.

Нехай світить у вашій любові промінь зірки! Нехай надією вашою буде: «Яком мені народити надлюдину!»

Нехай у вашій любові буде сміливість! Коханням своїм виступіть проти того, хто вам навіює страх.

Нехай у вашій любові буде ваша честь! Жінка взагалі мало розуміється в честі. Та нехай вашою честю буде любити міцніше, ніж люблять вас, і ніколи не бути другим.

Нехай чоловік боїться жінки, коли вона любить, бо вона усе віддає в офіру й решта речей втрачають для неї цінність.

Нехай чоловік боїться жінки, коли вона ненавидить, бо чоловік на дні душі тільки злий, і жінка там – погана.

“Кого ненавидить жінка найбільше?” – так спитало залізо в магніта. “Я ненавиджу тебе найбільше, бо ти притягуєш, але тобі бракує сили притягти до себе”.

Щастя чоловіче називається: “Я хочу”. Щастя жіноче називається: “Він хоче”.

“Ти диви, аж тепер світ довершеним став!” – так думає кожна жінка, коли скоряється з усієї любові.

І коритись повинна жінка, й знайти глибину для своєї поверхні. Поверхня – то вдача жінки, ворухка, бурхлива плівка на мілкій воді.

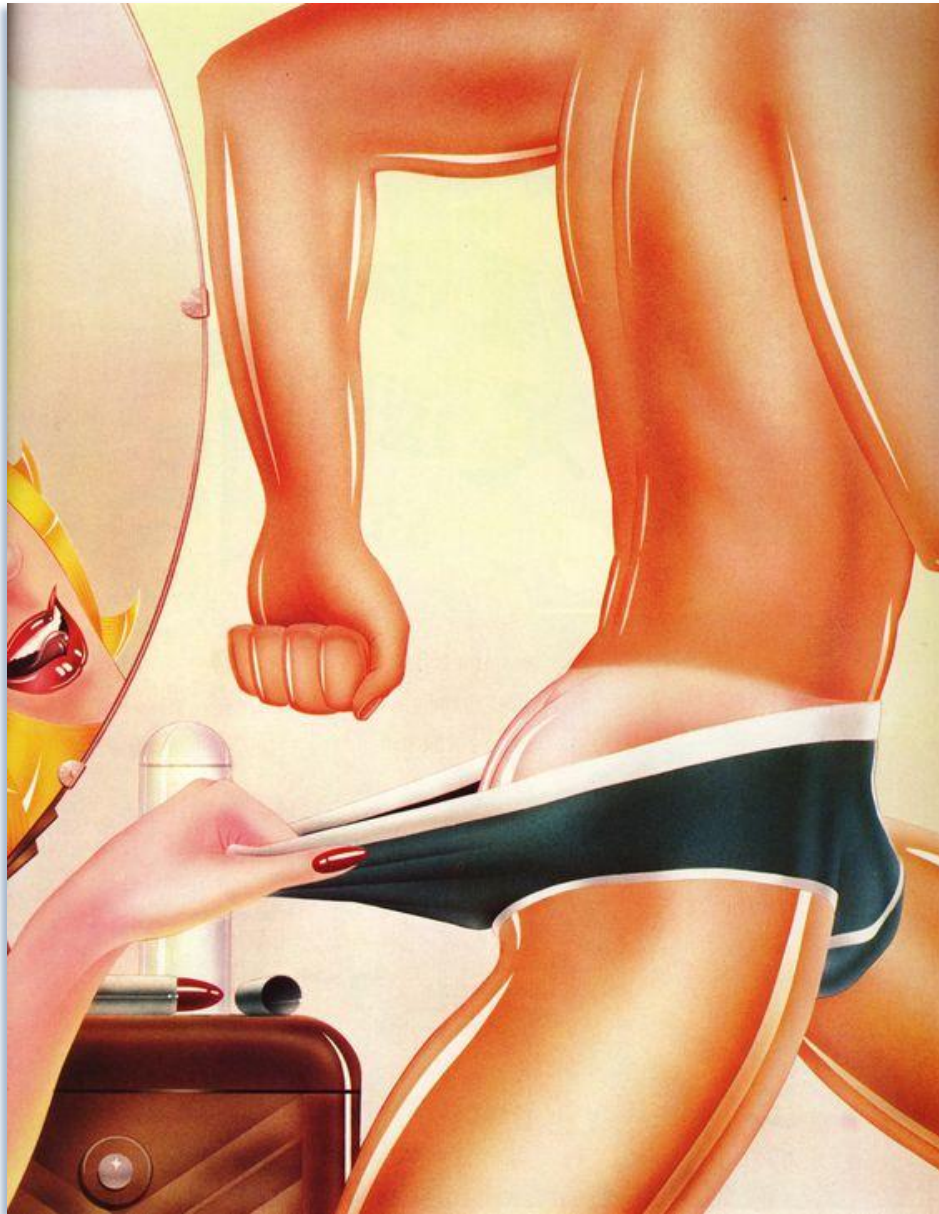
А чоловікова вдача глибока, потік її у підземних печерах вирує, – жінка відчуває силу потоку, але не розуміє її.” [Ніцше Ф. Так казав Заратустра/ Пер. А. Онишка, П. Тарашука.]

Поза певною лібералізацією поглядів щодо становища жінки в сім'ї та суспільстві, реальна практика родинних стосунків в Новий час залишалась здебільше патріархальною. До початку ХІХ століття про кохання переважно говорилося в зв'язку зі шлюбом і не вважалося, що для його укладення попередньо необхідні почуття; це була любов компаньйонів, пов'язана взаємною відповідальністю чоловіка та дружини за ведення домашнього господарства й народження та виховання дітей. Вчені вважають, що ще у ХVІІІ столітті поцілунки між чоловіком і дружиною були рідкісним явищем. Разом з тим, у освічених верствах в цей час починають поширюватись ідеали романтичного кохання, ґрунтованого не на прагматизмі чи фізичних стосунках, а на духовному взаєморозумінні.

Наприкінці ХІХ століття патріархальні ідеї щодо сім'ї та шлюбу поступово занепадали. Звичайно, чоловік зберігав за собою вищу владу, однак зростаючий наголос на важливості емоційної теплоти нерідко пом'якшував застосування цієї влади. Крім того, чоловіки починали усвідомлювати жінок як істот інших, невідомих – таких, які відносяться до особливої сфери, досі їм чужої.

Розділ п'ятий

## ЕРА ЛІБІДО



“Об’єкт захоплення” / “Viva magazine”, 1974

- *Лібідо* (від лат. *libido* – “прагнення”, “бажання”, “потяг”) – несвідомо сексуальна енергія, в більш загальному плані потяг до задоволення й життя, поняття близьке до платонівського Еросу. Термін походить з психоаналітичної теорії Зигмунда Фрейда.



### 5.1. ВІДКРИТТЯ СЕКСОГЕНЕЗУ:

#### ІНТИМНІ ПРИСТРАСТІ ПІД ПРИЦІЛОМ НАУКИ

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ століть у західному суспільстві спостерігається зростання тенденцій до підвищення сексуальної інформованості населення, виникає сексологія і розпочинається відкритий дискурс з приводу сексуальності. Першими, хто розпочав систематичне вивчення статевого життя, були лікарі. Серед фундаторів сексології звичайно називають австрійського психіатра Ріхарда фон Крафта-Ебінга (1840-1902), швейцарського невропатолога Огюста Фореля (1848-1931), англійського лікаря і публіциста Хевлока Елліса (1859-1939), німецьких психіатрів Альберта Молля (1862-1939) і Магнуса Хіршфельда (1868-1935), німецького дерматолога і венеролога Івана Блоха (1872-1922).

У 1886 році побачило світ перше систематичне керівництво для фахівців “Сексуальні психопатії” (“Psychopathia sexualis”), автором якого був професор Віденського університету *Ріхард фон Крафт-Ебінг*. Маститий психіатр не лише представив сексуальні девіації, а й увів до наукового вжитку такі терміни, як “садизм”, “мазохізм”, “зоофілія”. Найделікатніші місця опису сексуальних відхилень, відомих авторові з клінічної практики, подавалися латиною, аби зробити їх недоступними широкому читачеві.

“Сексуальні психопатії” викликали значний резонанс у всьому світі як позитивний, так і негативний. Один з рецензентів провідного англійського медичного журналу відкрито звинуватив автора в смакуванні брудних деталей, висловлюючи надію, що сам папір, на якому видрукована ця жахлива книжка, буде використаний для таких самих нищих потреб. Проте книга постійно доповнювалась і за 14 років витримала 12 перевидань. Останнє, що вийшло друком 1902 року, уже після смерті Крафта-Ебінга, налічувало близько 600 сторінок і понад 250 описів девіантної поведінки.

Феномен тогочасних різноманітних сексологічних дебатів є досить важливим. Медичні журнали і напівофіційні публікації були доступні лише небагатьом. Обмеження сексуальності до арени технічної дискусії було способом цензури де-факто; ця література не була доступна навіть освіченій частині населення. Такого роду цензура впливала на жінок сильніше, ніж на чоловіків. Багато жінок виходили заміж не маючи ніяких знань про секс, не знаючи, що робити з небажаними для них поривами чоловіків, і змушені були терпіти це.



*“Розмова” / French School, Франція, 1891*

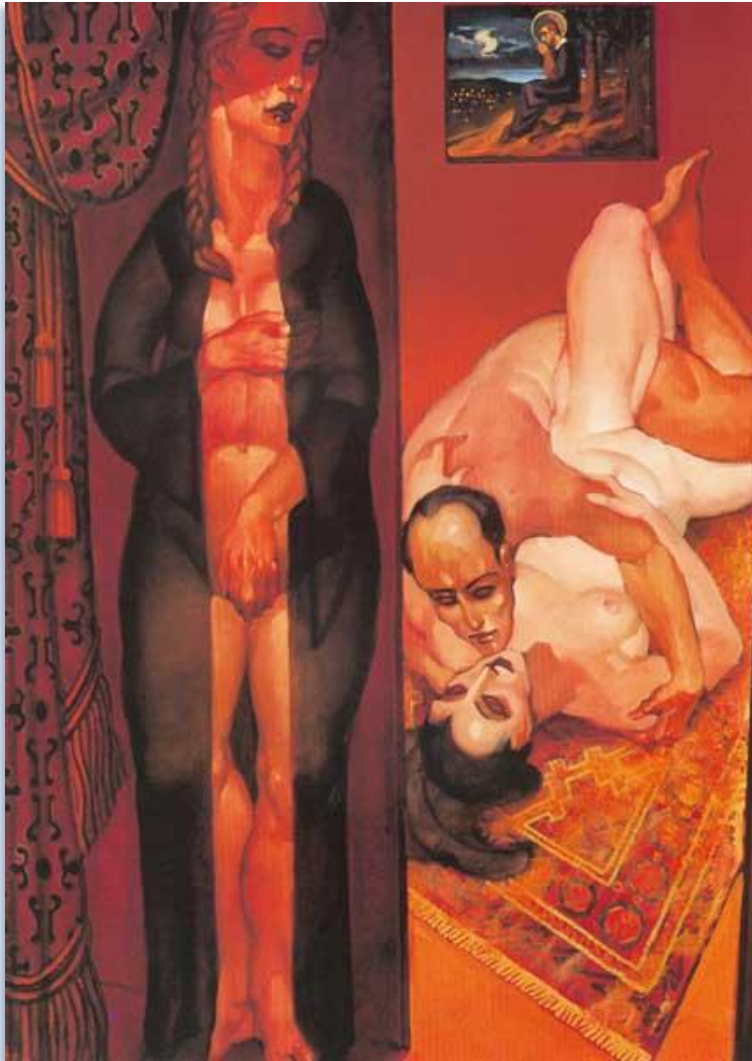
Своєрідним передчуттям “ери фемінізму” стало дослідження “Стать і характер” (1902) австрійського філософа *Отто Вайнінгера* (1880-1903), де автор обґрунтовував теорію бісексуальності людини. Філософ намагався довести, що сфери інтелектуальної діяльності, духу і творчості є суто чоловічою прерогативою, а жінка виступає лише у двох іпостасях – матері та повії. Проте інтелектуальна творчість може стати доступною й жінкам, але за умови, що в них відсоток чоловічого наблизатиметься до п’ятидесяти. За своєю психічною, психологічною, ментальною природою такі жінки близькі до чоловіків, що за Вайнінгером, пояснює їх здатність до творчості.

Відмінність чоловічої та жіночої сексуальності О. Вайнінгера вбачав у силі статевого потягу. Користуючись поняттями статевого потягу німецького дослідника сексуальності *Альберта Молля* (1862-1939) – потяг до детуменсценції (виверження) і потяг до контректації (доторкання) – Вайнінгер стверджував, що у чоловіка є обидва потяги, а в жінки потяг до виверження абсолютно відсутній: лише чоловік віддає дещо жінці, а не навпаки. Однак тілесне збудження жінки, на думку дослідника, значно сильніше, ніж у чоловіка. Цей факт пояснюється тим, що жіноча сексуальність розлита по всьому тілу, а чоловіча – концентрована на статевих органах. Він вважає, що для жінки сексуальність є важливішою сферою буття, ніж для чоловіка, оскільки заповнює переважно всю її діяльність. І саме ступінь поширення статевої сфери на весь організм складає специфічну відмінність між статевими типами.

Філософсько-психологічну проблему бісексуальності детально розглянув і російський філософ *Василь Розанов* (1856-1919) у праці “Люди місячного світла” (1911). На думку мислителя, що є близькою до вайнінгерівської, стать не є в людині “постійною величиною”, вона відноситься до того порядку явищ, який ньютону-ляйбніцівська математика найменувала величинами “плинними”.



Значний вплив на всі подальші розгляди природи людської сексуальності справили праці австрійського лікаря *Зигмунда Фрейда* (1856-1939). Початковим поняттям на якому будується психосексуальна теорія “батька психоаналізу” є “енергія лібідо”, яку направляє наше “Я” на об’єкт сексуального бажання, “як в голоді потяг до їжі”.



“Фантазм” / *Juarez Machado*, Бразилія, 2002

Психосексуальну теорію розвитку особистості вперше було обґрунтовано З. Фрейдом у праці “Три нариси з теорії сексуальності” (1905), де він наголосив, що сексуальність притаманна навіть немовлятам, прикладом чого є смоктан-



ня материнського молока, не тільки заради задоволення фізичної потреби в їжі, але і заради певного задоволення. А таке прагнення до задоволення і є прямим доказом сексуальності, адже для психоаналітика сексуальність в першу чергу ототожнюється з поняттям задоволення. З. Фройд додає, що ті, хто вдається до заперечень існування дитячої сексуальності, помилково розуміють й ототожнюють її із продовженням роду, більше того “спільна особливість усіх збочень полягає у тому, що вони не переслідують мети продовження роду”.

З. Фройд вважав, що діти проходять п'ять стадій психосексуального розвитку (оральну, анальну, фалічну, латентну, генітальну) на кожній з яких інтереси дитини зосереджені навколо якоїсь певної частини тіла (ерогенної зони), що служить джерелом отримання задоволень. З підліткового віку нарцисизм дитини зникає, поступаючись спрямованості сексуальних інтересів на інших людей. Вони як об'єкти сексуального задоволення сприяють розвитку чуттєвості, потягів, потреб, інтересів дорослої людини, тобто “вторинної сексуальності”. За Фройдом, усі люди у ранньому підлітковому віці проходять через “гомосексуальний період”, коли спалах сексуальної енергії підлітка спрямований на людину своєї статі (однолітка чи старшого). Він надає перевагу спілкуванню з ровесниками своєї статі і лише поступово об'єктом енергії лібідо стає особа протилежної статі. Головними подіями цього періоду є підвласнення ерогенних зон верховенству генітальної зони, формування нових сексуальних цілей, різних для хлопців та дівчат, та знаходження нових сексуальних об'єктів поза сім'єю. Кожна стадія є результатом розв'язання конфлікту між внутрішніми інстинктивними потягами та вимогами оточення. Нормальний розвиток дитини відбувається стрибкоподібно з прогресивними і регресивними процесами і є процесом поступової соціалізації, переходом від “принципу задоволення” до “принципу реальності”.

Комплексний підхід до вивчення сексуальності, однак із певним ухилом у бік біології, реалізував у своїй книзі “Статеве питання” (1905) швейцарський психіатр *Огюст Форель* (1848-1931). А німецький дерматолог і венеролог *Іван Блох* (1872-1922) у науковій роботі “Сексуальне життя нашого часу та його зв’язок із сучасною культурою” у 1906 році проголосив створення нової науки про статі, зацентрувавши, що вона має синтезувати дані всіх наук про людину – загальної біології, антропології, етнології, філософії, медицини, історії, літератури та культури.



“Сакральне і профанне” / Juarez Machado, Бразилія, 2002

На початку ХХ століття завдяки старанням англійського публіциста, видавця, лікаря Хевлока Елліса (1859-1939) було видано шеститомну енциклопедію “Дослідження з психології статі” (1897-1928), яка містила все, що було відомо на той час із психології сексуальності. Принциповою її відмінністю від наявних праць про сексуальність було прагнення зрозуміти різноманіття виявів людської сексуальності замість беззаперечного осуджування всього того, що не відповідає прийнятним нормам чи особистим уявленням автора. Х. Елліс описав концепцію індивідуальної відмінності в сексології, визнав правомірність використання мастурбації представниками обох статей у будь-якому віці, виступав за подолання пов’язаних із нею хибних уявлень і страхів, звернув увагу на психологічні, а не фізіологічні причини багатьох сексуальних проблем, стверджував, що сексуальні відхилення не є патологією.

Німецький вчений Едуард Фукс (1870-1940) у фундаментальній тритомній праці “Ілюстрована історія звичаїв”, вперше виданій у Берліні в 1908 році, яка згодом дуже часто перевидавалася в європейських країнах, вперше в історії на підставі величезного масиву джерел художнього, літературного, візуального, публіцистичного й частково документального характеру, проаналізував, систематизував і концептуально осмислив у історіософській манері специфіку сексуальної моралі й поведінки трьох епох європейської історії: Ренесансу, “галантної” та “буржуазної” доби. Дослідник виходив з переконання: історія статевої моралі представляє найважливішу частину історії людства – моральні норми, котрі регулюють інтимне життя епохи, найкраще відображають її дух і сутність. Всі прояви життя так чи інакше пов’язані з сексуальною сферою, адже вона має першорядне значення для існування індивіда й соціуму.

Стверджуючи безглуздість простого накопичення фактажу для точної й об’ємної реконструкції минулого, Е. Фукс поставив завдання: встановити зв’язок між інтимною пове-

дінкою, панівними моральними приписами та суспільним буттям людей; пізнати закони, якими регулювалася інтимна мораль, і факти, що визначають моральні уявлення кожної з історичних епох. Реалізуючи задекларовані завдання, німецький дослідник представив на розгляд читачів масштабну панораму сексуального життя Європи у XV-XIX століттях, детально описавши в кожному з трьох томів історичні зміни у ставленні до оголеного тіла, ідеалів фізичної краси й еротичної привабливості, проституції, позашлюбних контактів і подружніх зрад. Чимало уваги також приділено венеричним хворобам, порнографії, зв'язку між модою та еротикою, сексуальному вихованню і тим соціокультурним явищам, котрі сприяли встановленню сексуальних контактів, залицянню та флірту. Вчений також висловив припущення про те, що в західній цивілізації секс, насправді, не заборонявся та не репресувався, а приховано й неявно заохочувався, стимульований багатьма галузями соціальної практики й “художнього виробництва”. Остання теза є одним з лейтмотивів книги, яка, на жаль, не отримала належної уваги в академічних колах у період свого виходу в світ.

Соціальний напрям у сексології розвивав німецький психіатр *Магнус Хіршфельд* (1868-1935). Основне значення він надавав розв'язанню етичних та юридичних проблем, вирішенню питань проституції, контролю за дітонародженням. Під його керівництвом було засновано перший у світі сексологічний журнал (1908), відкрито перший у світі інститут із проблем сексології (1918) та організовано перший Міжнародний конгрес сексуальних реформ (1921). З його ім'ям пов'язують також започаткування європейського правозахисного руху на підтримку секс-меншин, який можна розглядати як один із напрямів загальнокультурної емансипації.

У 1920-х роках отримав новий поштовх і рух “жіночої емансипації”, що з'явився ще у другій половині XIX століття в Англії, а згодом і в інших країнах Європи і Америки. Фе-



міністичний рух ставив за мету надання жінкам виборчих прав і отримав назву “suffrage” – *суфражизм* (з англ. – “право голосу”). Патріархальній світоустрій потроху відступав, до 1920 року у 26 країнах жінкам було надано деякі громадянські та виборчі права. А вже у 1926 році голландський гінеколог *Теодор-Хендрік ван де Велде* (1873-1937) в практичному посібнику із сексології, фізіології і техніки статевого акту “Ідеальний шлюб” доводив, що жінка є не об’єктом сексуальної активності чоловіка, а його рівноправним партнером у сексі.



“Вечір” / *George Barbier*, Франція, 1925

У 1928 році на з'їзді в Копенгагені було засновано Всесвітню лігу сексуальних реформ, учасники якої виступили за політичну, економічну та сексуальну рівність чоловіків і жінок; звільнення шлюбу та розлучення від влади церкви; розвиток сексуальної освіти; зміну норм, законів, спрямованих проти контрацепції та абортів; охорону прав незаміжніх матерів і незаконнонароджених дітей тощо.



“Дівчина і красноармієць” / Самуїл Адліванкін, Росія, 1920

У 1920-х роках активні дискусії про “нову статеву мораль” розпочалися в Радянському Союзі, де під впливом революційних перетворень сформувалися два основних підходи до розуміння сексуальних стосунків. Учасниця міжнародного

жіночого руху, публіцист *Олександра Коллонтай* (1872-1952), автор теорії “крилатого Ероса”, дійшла до висновку, що реалізувати свої потреби жінка може у так званій “любовній грі” або “еротичній дружбі”, які виключали головні вади шлюбу – претензію на безроздільне володіння один одним подружжя. Моменти “нерозривності” і “власності” в легальному шлюбі, на думку О. Коллонтай, шкідливо діють на психіку людини, а “гостьовий шлюб” цілком реалізує потенціал “еротичної дружби”, натомість фізіологічні потреби особистості не повинні відволікати від побудови комунізму, тому мають задовольнятися легко і швидко, “як випити склянку води”.

Критичною реакцією на ідеї вільних стосунків та спробою підпорядкувати шлюбно-сімейні взаємини потребам держави стала знаменита праця радянського психіатра і психолога *Арона Залкінда* (1888-1936) “Дванадцять статевих заповідей революційного пролетаріату” (1924). Вона була присвячена питанням упорядкування особистого життя чоловіків і жінок в Радянському Союзі на основі класової, пролетарської етики. Загальний сенс “статевих заповідей” зводився до того, що енергія пролетаріату не повинна відволікатися на непотрібні для його історичної місії шлюбні зв'язки. “Статеве має в усьому підпорядковуватися класовому, нічим останньому не заважаючи, у всьому його обслуговуючи”. Вступати до шлюбу автор рекомендував лише тоді, коли партнери досягнуть повної “соціальної та біологічної зрілості” – 20-25 років, а до того вважав за необхідне бути стриманими у своїх бажаннях. Розпочинати шлюбні відносини рекомендував особам, які орієнтуються на довге спільне життя, а підбір шлюбного партнера радив робити “по лінії класової, революційно-пролетарської доцільності”. А. Залкінд, на відміну від ідеологів “вільного кохання”, був проти частой зміни партнерів, стверджуючи, що статева нерозбірливість громадян може обернутися виродженням нації.





*“Рано вранці прокидайся...” / Валерій Барикін, Росія, 2010*

Одним з перших науковців, хто намагався поєднати марксистську теорію розвитку суспільства з фрейдівським психоаналізом, був австрійський психоаналітик *Вільгельм Райх* (1897-1957). Наполягаючи на тому, що психоаналіз як революційна наука доповнює Марксову критику буржуазної економіки критикою буржуазної моралі, він висунув концепцію двоєдиної – соціальної та сексуальної – революції.

У 1930 році В. Райх публікує працю “Статева зрілість, стримування, шлюбна мораль”, де узагальнює досвід роботи започаткованих ним клінік сексуальної гігієни для робітників. Намагаючись продемонструвати можливість застосувати психологію сексуальності до дослідження політичних проблем, психоаналітик видає книгу “Психологія мас і фашизм” (1933), де він принизливо характеризує психологічні механізми виникнення фашизму.



“В результаті накопичення в організмі біологічної енергії з’являються джерела ірраціоналізму, які проявляються через прихильність мас до тоталітарного способу життя. Велике масове прагнення до свободи і страх перед свободою, яка проникнена відповідальністю, продовжують образ думок, які є характерними для прихильників фашизму”.

У праці “Сексуальна революція” (1933) В. Райх розвиває притаманну вченню З. Фрейда радикальну соціальну критику, а також висуває ідею статевого виховання людини. По суті, у цій праці психоаналітиком викладається проблематична суспільна програма, що порушує табу, накладені аскетичною мораллю буржуазного суспільства на саму тему сексу, а також питання контрацепції та абортів і неприйнятність сексу поза шлюбом. Вона включала такі основні моменти:

- інтенсивна освіта у сфері контролю над народжуваністю;
- надання контрацептивів усім бажаючим;
- дозвіл на аборти;
- дозвіл на розлучення;
- сексуальна освіта як засіб профілактики венеричних захворювань та сексуальних проблем;
- навчання лікарів та вчителів сексуальної гігієни;
- відмова від покарання злочинців, що здійснили свої правопорушення на сексуальному підґрунті, лікування таких злочинців на основі психоаналізу.

Програма В. Райха викликала широкий резонанс не лише серед науковців з різних сфер – від психологів та психіатрів до фізиків – але й серед широкої громадськості, зокрема педагогів-практиків, юристів, медиків, політиків.

Як бачимо, у першій половині ХХ століття зміна інтелектуальних впливів відбувалася значно швидше, ніж у минулі епохи. Каталізаторами таких змін виступали революційні події, Перша (1914-1918) і Друга (1939-1945) світові війни, які суттєво змінили самосвідомість європейців. Жах від Другої світової війни глибоко проник в європейське несвідоме і привернув увагу до проблем національних і сексуа-

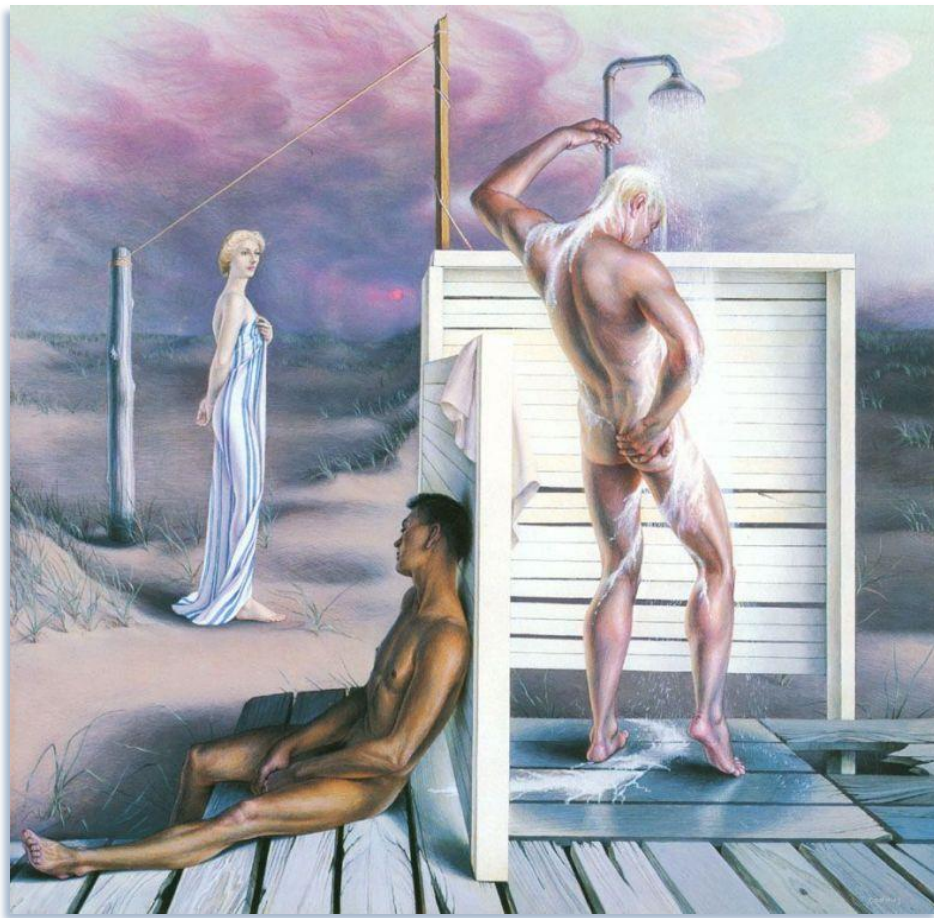
льних меншин, які через свою “марковану тілесність” виявилися найнезахищенішими в рамках “нацистської расової утопії”.

Наукове вивчення масової сексуальної поведінки розпочалося з 40-х років ХХ століття. Абсолютно піонерськими і надзвичайно сміливими для того часу були дослідження американського біолога *Альфреда Кінсі* (1894-1956). Почавши влітку 1938 року читати лекції для студентів-старшокурсників, які готувалися до вступу в шлюб, він був вражений відсутністю наукових даних про сексуальну поведінку людини. Зацікавившись цими проблемами, він розпочав опитування за допомогою анкет, надавши невдовзі перевагу методу інтерв'ю, маючи на меті дізнатися більше подробиць. Спершу Кінсі організовував довірливі бесіди зі своїми студентами, узагальнюючи їхні думки та описи. Поступово було розширено і вдосконалено вибірку, розроблено методикку опитування, результатом чого стало створення цілісної методики стандартизованого інтерв'ю, яке охоплювало всю історію сексуального життя особистості.



“Моряки і дівки” / Paul Cadmus, США, 1938

Отримана інформація спонукала А. Кінсі до подальших наукових пошуків. У 1947 році було організовано сексологічний інститут при Індіанському університеті, що нині носить і'мя свого засновника (The Kinsey Institute for Research in Sex, Gender, and Reproduction). Його роботи з дослідження людської сексуальності були абсолютно піонерськими для свого часу, а висновки – надзвичайно сміливими навіть нині.



*“Душ” / Paul Cadmus, США, 1943*

А. Кінсі опублікував два революційні дослідження “Статева поведінка чоловіка” (“Sexual Behavior in the Human Male”, 1948) та “Статева поведінка жінки” (“Sexual Behavior in the Human Female”, 1953). У цих працях дослідник вперше показав широкий діапазон індивідуальних проявів сек-



суальності людини, подав основні з них (дані отримані на великих вибірках), охарактеризував динаміку вікових проявів сексуальності, їх залежність від соціальних факторів (економічна забезпеченість, освіта, віросповідання та ін.).



*“Ванна” / Paul Cadmus, США, 1951*

Описуючи різні способи досягнення оргазму, вчений дійшов висновку, що дорослу особу неможливо ідентифікувати як “гомосексуальну” або “гетеросексуальну”. Існували категорії інформантів, які мали тільки гомосексуальні або тільки гетеросексуальні контакти; проте більшість людей перебувала на шкалі між цими двома полюсами, мала “епізодичні”, “ситуативні”, “регулярні” або “переважні” гомосексуальні контакти; тому можна було дійти висновку: не існує “стабільної”, “єдиної” і “незмінної” сексуальної ідентич-



ності, вона змінюється впродовж життя, гомосексуальність є одним із типів сексуальної поведінки дорослої людини, це – не “норма” і не “девіація”, це – один із варіантів поведінки.

Дослідженнями А. Кінсі було виявлено, що 10% білих американців не менше трьох років свого життя у віці від 16 до 55 років практикували майже винятково гомосексуальні стосунки, а 4% були винятково гомосексуалами протягом усього життя; 37% білих чоловіків у підлітковому віці щонайменше один раз брали участь у гомосексуальному акті, який завершився оргазмом. Серед жінок віком до 40 років 19% мали деякі еротичні контакти з іншими жінками, але лише 2-3% були винятково лесбійками. Згідно з пізнішими даними Інституту А. Кінсі, 3,3 % дорослих чоловіків віком понад 20 років мали гомосексуальні контакти “інколи” або “досить часто”.

А. Кінсі запропонував дві 6-бальні шкали, одна з яких відстежувала наявність сексуальних контактів з особами своєї та протилежної статі, а інша “контролювала” виникнення різних думок та еротичних бажань. Шкали являли собою континуум, на одному полюсі якого перебували винятково гетеросексуальні особи, що не мали жодних гомосексуальних контактів, на протилежному – винятково гомосексуальні особи, які не мали гетеросексуального досвіду, а посередині – ті, що мають різний досвід. Друга така ж шкала вимірювала вже не поведінку (сексуальні контакти), а емоційні реакції, еротичні почуття респондентів до осіб своєї та протилежної статі.

Пізніше американський сексолог *Фріц Клайн* (1932-2006) розробив ґратки сексуальної орієнтації – Klein Sexual Orientation Grid (KSOG, 1978), що містять 7 незалежних параметрів, які фіксуються у трьох напрямках: теперішньому, минулому та ідеальному. Ф. Клайн запозичив шкалу Кінсі, але перейменував ступені з 0 - 6 на 1 - 7 та розгорнув її не в двох, а в семи ракурсах. Ф. Клайн розташував 7 ділянок у

кожній з семи площин: сексуальний потяг, сексуальна поведінка, сексуальні фантазії, емоційні уподобання, соціальні уподобання, життєвий стиль, самоідентифікація.

- *Сексуальний потяг* (гетеро/гомоеротизм) – особи якої статі більше збуджують, приваблюють в якості потенційних сексуальних партнерів.

- *Сексуальна поведінка* (гетеро/гомосексуальність) – якої статі є реальні сексуальні партнери, з ким відбуваються обійми, цілування, інші сексуальні дії.

- *Сексуальні фантазії* – особи якої статі переважно уявляються в еротичних мріях та під час мастурбації.

- *Емоційні уподобання* (гетеро/гомофілія) – з ким людина волієте дружити, підтримувати інтимні особисті взаємини, розкривати душу.

- *Соціальні уподобання* (гетеро/гомосоціальність) – особам якої статі надається перевагу у спілкуванні, спільній роботі, проведенні вільного часу.

- *Стиль життя* припускає питання, чи проводить індивід свій вільний час переважно в колі гетеро-, гомо- чи бісексуальних людей.

- *Самоідентифікація* відображає власну сексуальну ідентичність, чи вважаєте людина себе гомо-, гетеро- або бісексуалом.

Кожна з цих якостей фіксується в трьох часових вимірах – в минулому (5 років тому), у сьогоденні (за останній рік) і в ідеальному, бажаному майбутньому.

Гратки Ф. Клайна виявилися більш чутливими, ніж шкала А. Кінсі, більш інформативними для аналізу, але, порівняно зі шкалою А. Кінсі, вони більш громіздкі: часто буває простіше та зручніше сказати “я маю 3 за Кінсі”.

Головний висновок Кінсі щодо гомосексуальності полягав у тому, що еротичний потяг до осіб своєї статі не дає підстав маркувати людину як “збоченця”, піддавати її поліцейському або судовому переслідуванню. Кінсі вивів сакраментальне число – 10%, він вважав, що це показник гомосексуально орієнтованих людей у будь-якому суспільстві. Саме цю цифру не визнавали супротивники Кінсі, проте головний висновок, згідно з його статистичними даними, це те, що гомосексуальності як клінічного явища не існує. Го-

мосексуальність – один із різновидів сексуальних взаємин, частина культури і людської поведінки.

У своїй діяльності А. Кінсі доводилося долати опір (деякі колеги, дізнавшись, чим він займається, навіть припинили з ним вітатися, його позбавили права читати курс лекцій з підготовки до шлюбу). Публікації результатів досліджень зробили його відомим на весь світ, водночас спричинили публічний скандал, відмову фінансувати дослідження, вилучення книг з бібліотек.

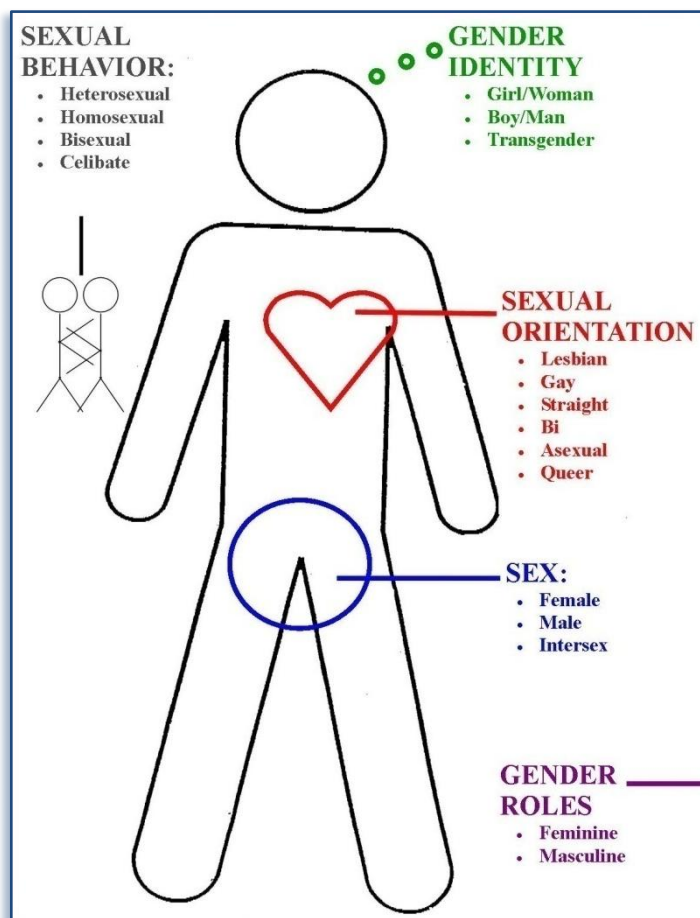


Із серії “Хлопці є хлопцями” / Joe Phillips, США, 2007

На початку 60-х років ХХ століття американський психолог Роберт Столлер (1924-1991) запропонував розрізнявати поняття “sex” (біологічна стать) та “gender” (соціокультурна стать). Його концепція будувалася на поділі “біологіч-

ного” і “культурного”: вивчення статі має бути предметом біології і фізіології, а аналіз ґендеру може розглядатися як предмет досліджень психологів, соціологів, культурологів.

- *ґендер* (англ. gender – “стать”, від лат. genus – “рід”) – психосоціальні, соціокультурні ролі чоловіка і жінки як особистостей. На відміну від біологічної статі, ґендер виступає набором соціально-рольових самоідентифікацій, які можуть збігатися із суто біологічними статево-рольовими стереотипами або суперечити їм.



Інфографіка “Сексуальна і ґендерна ідентифікація”

Пропозиція Р. Столлера про розведення біологічної та культурної складових у вивченні питань, пов’язаних зі статтю, і дало поштовх формуванню особливого напрямку в сучасному гуманітарному знанні – ґендерним дослідженням. Отож, поняття “sex” (стать) дослідники почали співвідноси-



ти з біологічними відмінностями між чоловіком та жінкою: виразна відмінність у геніталіях, відповідна різниця у репродуктивній функції. Категорію “gender” (гендер) стали використовувати для аналізу соціальних відносин і подолання суджень про те, що біологічні відмінності є провідними для поведінки та соціальних ролей чоловіка і жінки в суспільстві.

Виникнення нового терміна мало неабияке значення, особливо в контексті “сексуальної революції” 60-70-х років ХХ століття, потужного феміністичного руху в США та Європі, бо саме він дозволяв поставити під сумнів історичну та культурну незмінність становища жінок, проблематизувати “природне призначення” осіб різної статі.

- *Сексуальна революція* – процес і результат докорінних змін у сексуальному житті суспільства, яким притаманні суттєві перетворення сексуальних цінностей, орієнтацій, норм, санкцій і сексуальних відносин, що розкріпають особистість і суспільство шляхом нівелювання суспільних морально-релігійних норм про заборону сексу поза шлюбом, невинності та ін.
- *Фемінізм* (від лат. femina – “жінка”) – теорія статевого рівноправ'я в суспільстві; суспільний рух, метою якого є надання жінкам усієї повноти громадянських прав, забезпечення рівноправності жінок із чоловіками у всіх сферах життя, подолання андроцентричного сексизму в суспільстві.

Вибух звільнення від колишніх заборон значною мірою став реакцією на суворість минулих часів, зокрема на репресивне пуританське ставлення до сексу. Практично в усіх західних країнах у той час соціальна стабільність похитнулася під дією “бунту молодих”. Не останню роль у послабленні сексуальних норм відіграла Друга світова війна і наступний “бемі-бум”. Нова генерація молодих людей відкрила для себе новий яскравий світ. Проте ці люди не схотіли приймати заборон та обмежень, що їх оточували, і повстали проти страшенно нудної політичної, соціальної і сексуальної ортодоксальності своїх батьків. Культ молодості, що ро-

звинувся в результаті, був тільки одним із аспектів надзвичайно складної соціальної революції, але він посилювався ностальгією і заздрістю багатьох доросліших людей, які відчули, що війна вкрала в них їхню власну молодість.



“Момент історії” / Dorothy Iannone, США, 1970

З середини 1960-х років секс без обмежень стає таким самим атрибутом свободи, як джинси і рок-н-рол. На життєвих прапорах мільйонів з'явилося нове гасло: “Задовольни свої бажання!”. Помітну роль у “сексуальній революції” відіграли мас-медіа. Американці активно відгукнулися на заклик “займатися коханням, а не війною”. Без державного фінансування, на ентузіазмі, виникло кілька “шкіл кохання”. Це була одна з небагатьох галузей, у якій дослідження відбувалися без урядової підтримки. Наприклад, школа “соціології секундоміра”, мала своїм гаслом “24-40 і ні секунди менше”, що означало: двадцять чотири хвилини сорок секунд на оргазм. Її послідовники визнавали можливі варі-

ації, але тих, хто припускався значних відхилень, вважали або невдахою, або схибленим, або комуністом, або і першим, і другим, і третім. Школа “Бюро стандартів” охороняла інтереси “інтернаціональних стандартів статевого життя”, її прихильники домоглися внесення в Бюро стандартів США “стандарту оргазму” поряд з такими стандартами, як стандартний метр, стандартний кілограм.

Одним із наслідків сексуальної революції стала кардинальна трансформація сімейних стосунків. Тут на першому місці – звільнення жінок від економічної залежності. Не випадково ініціаторами більшості розлучень виступали саме вони. Йдучи на такий крок, жінки були впевнені, що знайдуть можливість заробити на життя і на виховання своїх дітей. Деякі з жінок “за 30” дозволяли собі розкіш завести дитину і без шлюбного партнера – “для себе”.

Упродовж 60-70-х років ХХ століття на Заході було надруковано десятки спеціальних книг про секс. Фундаторами системного підходу в сексології виступили американські дослідники *Вільям Мастерс* (1915-2001) і *Вірджинія Джонсон* (1925-2013). На їх думку, для розуміння всіх складностей сексуальної функції, слід знати анатомію, фізіологію репродуктивної системи, психологію та соціологію. Значну увагу вони зосередили на фізіології сексуальності та фізичних особливостях статевого збудження, записавши на кіноплівку 10 000 циклів сексуальних реакцій. Докладні дані вони представляли в графіках, що відображали кількісні параметри та показували, що, як та в якій послідовності відбувається при статевому акті. Результати цього дослідження було оприлюднено у книзі “Статеві реакції людини” (1966). У другій книзі – “Статева неадекватність людини” (1970) – висвітлено погляди авторів щодо сексуальних відхилень, запропоновано відповідні терапевтичні заходи. Завдяки цьому дослідники вперше здобули дані про реальну тривалість зносин, збудливі пози та критерії їх вибору, найпоширеніші види сексуальних слабкостей і недуг.

Американський психолог *Сандра Бем* (1944-2014) була одним із перших учених, що розробила статево-рольовий опитувальник, який дозволяє виміряти ступінь *маскуліності, фемінінності й андрогінності* особистості (Bem Sex-Role Inventory, 1974).



*“Тренування” / Michael Breyette, США, 2013*

- *Маскуліність* (лат. masculinus – “чоловічий”) – властивість особистості, що передбачає прийняття чоловіком власної статевої належності, засвоєння статево-рольових стереотипів, дотримання чоловічих норм, вироблення типових для чоловічої статі форм поведінки, способів самореалізації.
- *Фемінінність* (від лат. femina – “жінка”) – властивість особистості, що передбачає відповідність жінки власній психологічній статі, дотримання жіночих статево-рольових норм, типової поведінки, цінностей, настанов.



- *Андрогінність* (грец. andros – “чоловік” і gyne – “жінка”) – одночасна присутність в однієї людини стереотипних для даного суспільства ознак чоловіка і жінки (необов’язково у рівній мірі). Розрізняють психологічну андрогінність, яка проявляється у поведінці та виявляється у високих показниках одночасно за шкалами маскулінності і фемінності; іміджеву андрогінність, яка є поєднанням у зовнішньому вигляді чоловічих і жіночих рис. Андрогінність не слід змішувати з гермафродитизмом – наявністю морфологічних ознак обох статей.

Дослідження послідовників С. Бем показали, що люди з андрогінною особистісною характеристикою є більш гнучкими та легше адаптуються, а також мають більш високий рівень “его”, ніж ті, чиї показники особистісних характеристик були зміщені в бік маскулінності та фемінності. Андрогінний тип особистості більшою мірою може бути то незалежним та сильним, то м’яким, турботливим та добрим, в залежності від ситуації. Люди, які підкреслюють маскулінні або фемінні риси, виконують ролі, які вважають для себе важливими в суспільстві. Від чоловіків очікується більша частота проявів маскулінної поведінки, а жінки повинні демонструвати фемінну поведінку. Отож, поляризує протиставлення “чоловік-жінка”, “маскулінне-фемінне” сформовані історично та існують як світоглядні установки, що виникли в процесі соціалізації.

Тематику сексуальності до серйозного академічного дискурсу піднесла творчість французького історика і філософа *Мішеля Фуко* (1926-1984). На думку дослідника, секс посідає винятково важливе місце в історії, оскільки є не тільки однією з моделей “біовлади”, але й силою, здатною успішно заохотити людей поводитися дисципліновано щодо свого тіла й сексуальних звичок.

М. Фуко переконаний, що “секс” завжди знаходиться в історичній залежності від “сексуальності”. Він нерозривно пов’язує історію моралі та історію сексуальності, навіть більше того, мислитель досить сміливо стверджує, що “сексу-

альність – це третій вид етичної субстанції”. У своєму три-томному дослідженні “Історія сексуальності” (1976-1984) філософ ставить перед собою завдання описати історію сексуальності в якості “історії етичних проблематизацій, яка пишеться виходячи із практик себе”.



*“Не підглядайте!” / José Antonio Garrucho,  
Іспанія, II пол. XX ст.*

На думку Фуко, ієрархізована європейська цивілізація завжди виявляла прагнення регулювати поведінку людини й створювала різні техніки й процедури, які служили для виховання тіл та умов. Філософ пише, що “до кінця XVIII століття, окрім звичних засобів регулювання та загальнови-знаних примусів, три великих пояснювальних коди керува-ли статевими діями: канонічне право, християнське пастор-

ське повчання та цивільне право. Вони встановлювали, кожен по-своєму, межу законного та незаконного”.

Починаючи з ХІХ століття сексуальність, як доводить Фуко, постає під пильним ув'язненням. Їй відводять закриті приміщення. Вона належить законному подружжю, тобто міцно вписана в такий соціальний інститут як сім'я. І якщо секс виходить за її межі, то це строго засуджується суспільством. Родина, таким чином, стає механізмом обміну між сексуальністю та подружжям: вона трансформує закон та юридичні аспекти в засіб сексуальності; і вона також переносить економіку задоволень та силу відчуттів у сферу шлюбного зв'язку.

М. Фуко доводить, що вже від середини ХІХ століття складаються чотири типи привілейованих об'єктів державного управлінського втручання у простір соматичного буття суспільства: тіло дитини, тіло матері, тіло перверсивного дорослого (гомосексуала) та шлюбна пара, яка застосовує контрацепцію. Саме через регулятивний контроль над цими типами тілесної самореалізації держава намагається посилювати могутність “соціального тіла”, отже, наснажувати себе.

Аналізуючи зв'язок між сексуальністю, владою і знанням, Фуко виокремлював відповідно чотири ключові стратегії “біополітики”, що в них розгорталися відносно сексу взаємоопосередковані диспозитиви знання і влади: “педагогізація сексу дитини”, “істеризація тіла жінки”, “психіатризація збоченого задоволення”, “соціалізація поведінки, пов'язаної з продовженням роду”. Влада одночасно маркувала жіноче тіло як сексуально привабливе, бажане і омріяне, вводила його до сфери медичних практик, соціалізувала, забезпечувала зв'язок з “соціальним тілом” і “тілом родини”.

## 5.2. ПСИХОАНАЛІЗ: ЛІБІДО В “ЕДПОВОМУ ТРИКУТНИКУ”



“Фройд” / Mark Bannerman, Велика Британія, 2016

Започаткувавши наприкінці XIX століття психоаналіз, Зигмунд Фройд запропонував нову теорію розуміння невротичних хвороб як патологічного функціонування пригнічених афектів, сильних, але затриманих у несвідомій області переживань. Реальність несвідомого у “батька психоаналізу” зводилася передусім до сексуальності. Для патріархальної епохи з її ставленням до сексу як до зла з жіночим обличчям фрейдівський аналіз психосексуальності сприймався як бомба, що підриває консервативну суспільну структуру, породжує прагнення сексуальної свободи, відмову від багатьох стереотипів людської поведінки тощо. Фройд, який



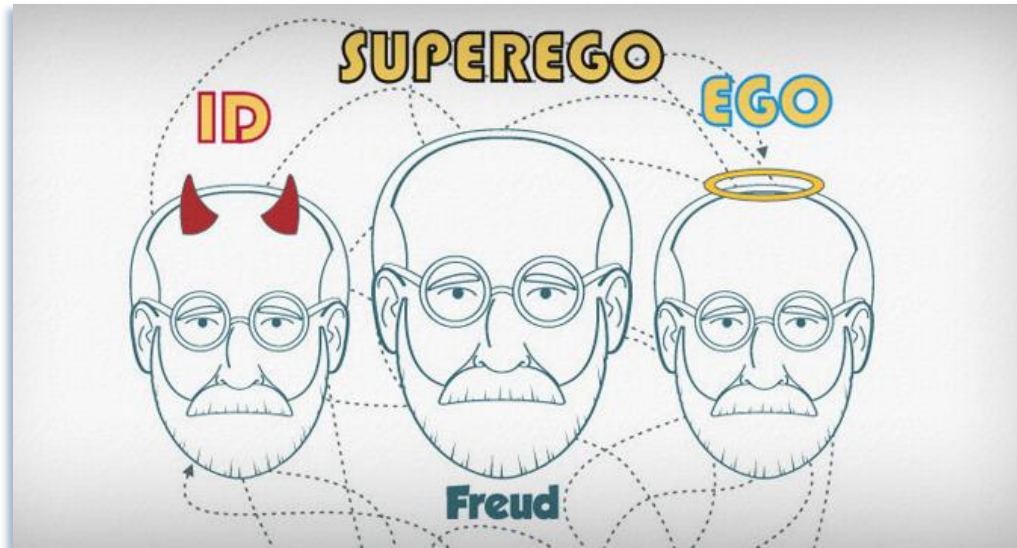
ідеалом вважав підкорення низьких інстинктів розуму, несподівано став символом сексуальної революції.

Як лікар-практик, він починав лікування неврозів та психічних недуг засобами гіпнотичного впливу, завдяки чому пацієнт повертався до перенесених вражень минулого. Тобто пацієнт повинен був у гіпнотичному стані розповісти про свої нервові чи психологічні травми, яких він зазнав переважно у дитячому віці (переляк, фізичне насильство, статеві домагання тощо), які й спричинили подальшу хворобу. Згодом учений переконався, що через гіпноз лікар впливає на автентичність оповідей пацієнтів, а тому почав застосовувати метод “вільних асоціацій”, коли хворий мав вільно висловитися щодо своїх душевних проблем та конфліктів.

Завдяки цим та іншим методам психоаналіз справді відкрив глибинні чинники нервових та психічних хвороб людей. В основі таких хвороб лежав конфлікт між первісними інстинктами й потягами, сформованими в доісторичний період і збереженими в кожному індивіді, з одного боку, а з іншого – тими обмеженнями й заборонами, яке накладає цивілізоване суспільство з його інституціями сім'ї, церкви, школи, держави тощо. Так історично формувалися людські взаємини, мораль, коли людина дедалі більше позбувалася природних чинників своєї поведінки й пристосування до навколишньої природи та взаємин між людьми. Або, як кажуть у такому разі, онтогенез (індивідуальний розвиток людини) у стислій формі повторює філогенез (історико-суспільний розвиток). Цей встановлений наукою факт дав підстави Фройдіві вибудувати тричленну структуру людської психіки:

· “Воно” (лат. *Id*) – це підсвідома і найдавніша структура психічного життя, де зосереджені інстинктивні, примітивні, спадкові аспекти особистості. Це скарбниця примітивних інстинктивних прагнень, емоцій, спогадів, забутих дитячих образ, травм, вороже ставлення до своїх батьків, невілені сексуальні бажання. Все це свідомість відкидає і сприймає як неприйнятне. “Воно” – темне, хаотичне, біологічне несвідоме, що не знає законів та не підпорядковується-

ся правилам, вільне від обмежень. Працює за “принципом задоволення” своїх первинних бажань і бажань взагалі. Провідні компоненти Ід – це сексуальні та агресивні потяги, які вимагають негайного втілення, реалізації.



Структура психіки людини за З. Фройдом

· “Я” (*лат. Ego*) – компонент особистості, що розташовується як в свідомому шарі, так і в передсвідомості; формується під впливом вражень од зовнішнього світу і прагне досягнути й підпорядкувати собі всі процеси, що відбуваються в людській душі. Таким чином, ми завжди можемо усвідомити своє “Я”, хоча це і нелегко. На відміну від Ід, природа якого виявляється в пошуку задоволення, Его підпорядковується “принципу реальності”, мета якого – збереження цілісності організму. Принцип реальності дає можливість індивідууму гальмувати, переадресувати або поступово давати вихід грубої енергії Ід у рамках соціальних обмежень. Его здатне спрямовувати поведінку в потрібне русло, щоб інстинктивні потреби задовольнялися безпечним для самого індивідуума і для інших людей способом. Его відповідає за довільну поведінку, може контролювати і пригнічувати інстинкти, прагне до послаблення напруги і посилення задоволення.

· “Над-Я” (*Super-ego*) – це третій, найпізніший компонент особистості, інтерналізована версія суспільних норм і стандартів поведінки, моральна інстанція особистості. Супер-Его у процесі соціалізації формується з Его і слугує цензором вчинків та думок останнього. Це внутрішня репрезентація традиційних цінностей та ідеалів суспільства в тому вигляді, який сформовано виховними впливами, насамперед сім’ї.

Виходячи із запропонованої структури психіки, Фройд був переконаний, що наше свідоме “Я” затиснуте між двома психічними утвореннями і це неминуче породжує конфлікти, а отже, провокує нервові та психічні розлади людини.

Відомо, що найскладнішим питанням психоаналітичної теорії людини постала непрозорість процесу формування моральності суб’єкту, зокрема пояснення генези морального цензору – структури “Над-Я”. У розгляді цього питання Фройд, наприклад, вдається до гіпотези, пов’язаної як з процесом індивідуального розвитку особистості, так і до філогенетичного пояснення – аналізу моральних структур через призму історичного розвитку людства. Щодо онтогенезу, Фройд стверджує, що фундаментальною зовнішньою засадою, яка впливає на становлення особистості є її соціальне оточення, насамперед сім’я, а головною внутрішньою засадою – є утворення в інфантильний період розвитку особистості структури, яку Фройд називає “Едіповим комплексом”. Посилаючись на давньогрецький міф про фіванського царя Едіпа, творець психоаналізу шукає підтвердження своїй ідеї про споконвічний сексуальний потяг сина до матері.

Основний зміст цього міфу зводиться до того, що фіванському царю Лаїю Аполоном було провіщено смерть од руки свого сина, який одружиться з царицею Іокастою, власною матір’ю. Щоб цього не сталося, Лаїй звелів дружині кинути новонародженого на горі Кіферон, проколовши немовляті сухожилля ніг. Але служник, отримавши таке завдання від цариці Іокасти і не знаючи справжньої причини наказу, пожалів дитину і віддав її знайомому коринфському пастухові. Той відніс дитину до свого бездітного царя Поліба, який назвав хлопчика Едіпом (грец. Oedipus – дослівно “пухლოногий”) і виховав як рідного сина.

Коли Едіп виріс, один з жителів Коринфу назвав його підкидьком, і хоч як прийомні батьки заспокоювали юнака, він усе ж вирушив до Дельфійського оракула, щоб дізнатися про своє походження. Оракул дав пророцтво, що йому су-

дилося вбити батька і одружитися з матір'ю. Не сміючи повертатися до Коринфу, який він вважав своєю батьківщиною, Едіп вирушив на чужину в пошуках щастя. На перехресті трьох доріг він зустрів поважного пана у супроводі слуг і під час сварки вбив усіх, крім одного слуги, який врятувався і повернувся до Фів, де розповів, що цар Лаїй (а це був він) загинув від рук розбійників. Подорожуючи далі, Едіп дійшов до Фів, відгадав загадку чудовиська Сфінкса, за що вдячні жителі Фів обрали його своїм царем і за традицією віддали за дружину вдову Лаїя.



*“Едіп і Сфінкс” / Francois-Xavier Fabre, Франція, 1808*

- *Сфінкс* – у грецькій міфології – крилата напівжінка-напівлевиця, що мешкала на скелі біля Фів. Загадувала кожному мандрівнику, що наближається, одну і ту ж загадку: “хто вранці ходить на чотирьох ногах, опівдні на двох, увечері на трьох”. Всіх хто не зумів привільно відповісти чудовисько пожирало. Тільки Едіп розгадав загадку Сфінкс, відповівши, що це людина – в дитинстві, зрілості і старості; після цього Сфінкс кинулася із скелі.



Так здійснилося пророцтво Дельфійського оракула. Едіп упродовж двадцяти років щасливо жив з Іокастою (своєю матір'ю), маючи дітей. Коли ж Едіп дізнався правду про своє походження, він виколов собі очі золотою шпилькою з одягу Іокасти, яка з горя заповдіяла собі смерть, і як вигнанець полишив Фіви. Незважаючи на ганьбу, сліпого батька супроводжувала його дочка Антігона.



*“Антігона й Едіп залишають Фіви” / Charles François Jalabert, Франція, 1842*

Перебіг трагедії та її фінал дали Фройдіві підстави зробити узагальнений висновок, згідно з яким, у кожному хлопчикові живе потенційний убивця свого батька, що прагне його усунути як конкурента в боротьбі за оволодіння своєю матір'ю. А згаданий міф послужив для нього доказом його припущень, що впливали з лікарської практики. Через це, на переконання вченого, будь-який хлопчик переживає Едіпів комплекс, який супроводжує його все життя й поз-

начається на його психічному здоров'ї. Все це відбувається на несвідомому рівні, а неможливість реалізувати сексуальний потяг трансформується або у відповідні психоневротичні стани, або каналізується в різноманітні прояви творчої діяльності, культури загалом.

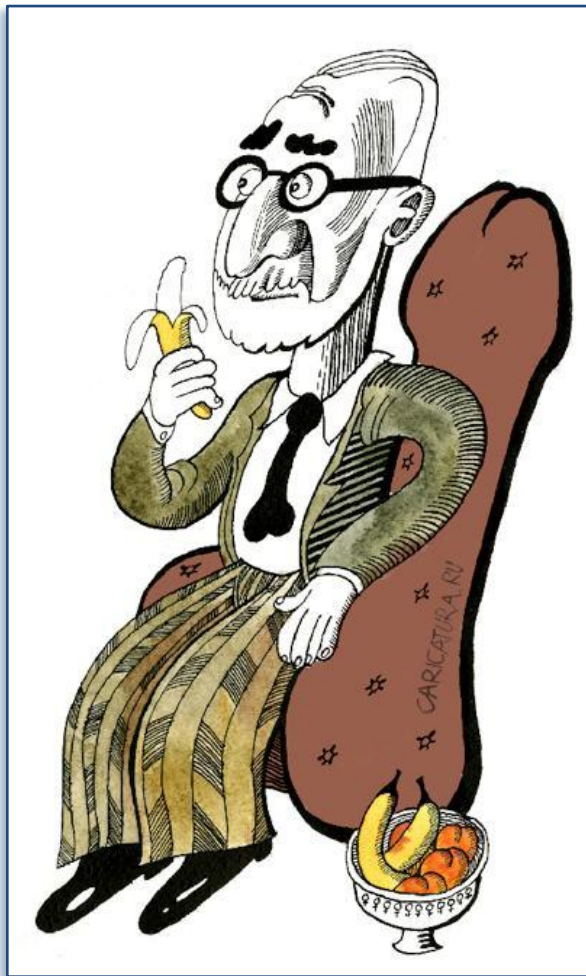
Узагальнено під Едіповим комплексом розуміють латентний конфлікт між сином та батьком, неусвідомлене прагнення убити батька як суперника і водночас почуття провини перед ним. Фройд зазначав, що Едіпів комплекс, з одного боку, символізує страх сина перед батьком як носієм караючої інстанції, оскільки син нібито несвідомо відчуває інцестний потяг до матері, що і зумовлює синовню ненависть до батька або навіть бажання йому смерті, з іншого – формує напрямок розвитку хлопчика, його Супер-Еґо, оскільки саме батько виступає для нього тим поведінковим ідеалом, із яким він себе ідентифікує як чоловік, засвоюючи маскулітні чесноти та соціально-рольовий стереотип поведінки.

Обґрунтування Едіпового комплексу стало одним з основних положень психоаналітичного вчення. Фройд намагався довести, що саме цей комплекс є основою структурування цілісної сексуальної енергії – *“libido sexualis”*, яка проявляється ще на стадії долюдської спільноти і залишається у глибинних шарах психіки будь-якої цивілізованої людини.

Фройд був упевнений, що у сімейному трикутнику “мати – дитина – батько” ставлення дитини до батьків має первинний сексуальний характер. Від початку дитяча сексуальність є синкретичною, з природною взаємодією гетеросексуальності та гомосексуальності, що зумовлює амбівалентне ставлення дитини до своїх батьків, виражене в почуттях любові й ненависті. На стадії формування жіночої та чоловічої сексуальності Фройд виділяв спільну для обох статей доедіпову прихильність до матері, а потім – едіпову ситуацію. Доедіпова стадія у фройдівському психоаналізі займає незначне місце, він більше зосереджувався на едіповій ситуації, яка виникає на шляху активного формування сексу-

ального потягу. З нею пов'язане формування фалічної сексуальності, визначальна роль у якій належить фалосу – чоловічому статевому органу або його замірнику.

Едіпів комплекс як несвідому ненависть до батька підсилює похідна від нього структура, яку Фройд називає “кастраційним комплексом”.



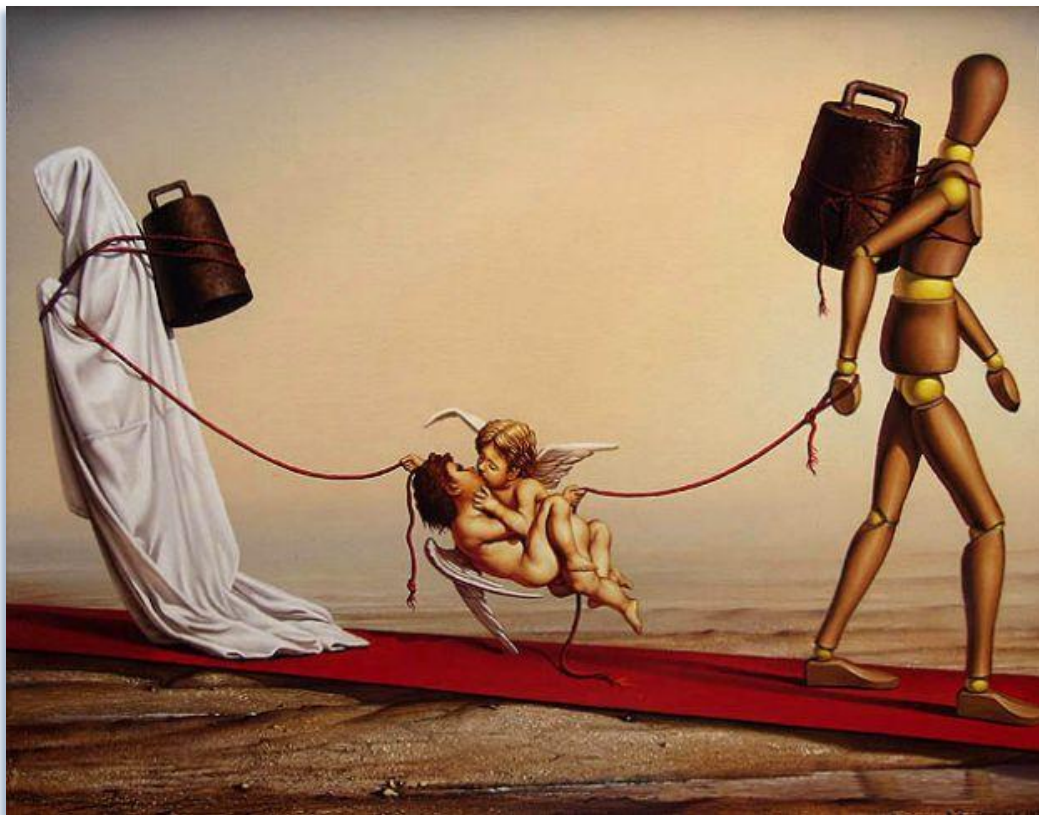
“Доктор Фройд” / Олександр Яковлев, Росія, 2012

- *Кастраційний комплекс* – згідно із класичною теорією психоаналізу, всі чоловіки та діти чоловічої статі схильні до кастраційної тривоги. Це поняття лише в деяких випадках стосується оскоплення в його анатомічному, хірургічному значенні (видалення яєчок). Набагато частіше воно стосується “втрати пеніса”, як при погрозах кастрацією, котрі вживаються, аби стримати маленьких хлопчиків, яких впіймали на мастурбуванні; або втрати здатності отримувати



сексуальне задоволення; або деморалізації щодо маскуліної ролі. Так само, класична теорія стверджує, що в жінок також існує комплекс кастрації, внаслідок чого вони або почуваються “оскоплені” та відчують настійну потребу довести, що вони мають адекватну символічну заміну пенісові, або ж відчують тривогу з приводу будь-якого органа або діяльності, що стали еквівалентом начебто втраченого пеніса.

Кастраційний комплекс чи фобія є небезпідставними, оскільки, ймовірно, також пов’язані із соціокультурним досвідом минулого. Так, Фройд висловлює переконання, що обряд ініціації через обрізання, який практикували у первісних суспільствах, і який залишився у деяких сучасних монотеїстичних релігіях якраз і є символічним вираженням кастрації, яке здійснює доросле чоловіче покоління над молодим задля запобігання інцесту, а також з метою залякати молодь, змусити її коритися.



“Звільнення” / Siegfried Zademack, Німеччина, 1998



Едіпова ситуація для дівчинки ще складніша, оскільки тут у процесі формування сексуальності відбувається зміна еротичного об'єкта (від матері до батька). Перша любов дівчинки до матері стосувалася фалічної матері (фалічним символом були материнські груди), але відкриття дівчинкою “безпенісності”, тобто материнської “кастрації”, вважав Фройд, проявляється у зневазі до матері (оскільки та не забезпечила дівчинку пенісом і сама є “кастрованою”). Після несвідомої зневаги до матері дівчинка свою еротичну увагу звертає на батька, що засвідчують відмова від фалічності, бажання усунути матір і зайняти її місце біля батька, мати від нього дитину (дитина символічно тотожна пенісу).



*“Едіпів комплекс” / Felix Aftene, Румунія, 2014*

Ця несвідома дитяча еротична фіксація хлопчика на матері, а дівчинки – на батькові сягає кульмінації, на думку Фройда, між третім і п'ятим роком життя дитини, а після нетривалого згасання відроджується в період статевого дозрівання. З появою у сім'ї інших дітей цей комплекс “розростається до родинного комплексу”.

Згідно з психоаналітичною теорією Фройда Едіпів комплекс як універсальний неусвідомлений еротичний потяг

дитини впливає на психіку, особистість і поведінку людини в дорослому віці: його подоланістю чи неподоланістю зумовлений невротичний чи нормальний стан людської психіки.

Особистість і стать людини формується залежно від способу подолання Едіпового комплексу. Відмінності в його подоланні визначають, на думку Фройда, різні позиції чоловіка і жінки в культурі. Подолання едіпового комплексу в хлопчика пов'язане зі страхом кастрації як можливого покарання за інцестні бажання, а в дівчинки – із страхом щодо неповноцінності власного тіла.

Через комплекс кастрації енергія еротичного потягу хлопчика до матері втрачає сексуальний характер і сублімується, скеровуючись на формування “Над-Я” (у зв'язку зі страхом кастрації психічне згнічення хлопчика супроводжує повна відмова від інцестного бажання до матері та уподібнення до батька). Нормальний шлях розвитку чоловіка означає остаточне подолання Едіпових бажань.

Едіпів комплекс дівчинки, згідно з теорією Фройда, виникає саме завдяки комплексу кастрації, а тому зберігається надовго і усувається лише частково, в результаті чого страждає процес утворення “Над-Я”: “воно не досягає тієї могутності й незалежності, яких вимагає роль у культурі”. Усунення фалічної активності, характерної для дівчинки на доедіповій стадії (в основі якої була любов до матері), готує ґрунт для жіночості як пасивної сексуальної позиції. Жіночість, на думку Фройда, прокидається саме тоді, коли бажання позбутися кастрації, тобто бажання набути пеніса, поступається бажанню мати дитину. Ці еротичні бажання дівчинка проектує на батька, прагнучи зайняти місце матері. Подолання комплексу пов'язане зі страхом втрати батьківської любові.

У поясненні чоловічої та жіночої сексуальності Фройд виходив з визначального біологічного смислу фалічності. Тому головним поясненням жіночої сексуальності і основою її психічного розвитку стала пенісна заздрість. Завдяки цьому

формується центральна опозиція, що відповідає фрейдівській ієрархічній світоглядній структурі. Хоча він припускав, що опозиція “чоловік – жінка” має різні значення відповідно до соціального, біологічного та психосексуального рівнів, однак біологізм та психосексуальність є фундаментом, що зумовлює соціальний характер цієї опозиції. Відповідно, чоловічість ідентифікується зі свідомим, культурним та елітарним, а жіночість – із несвідомим, некультурним, масовим.



“Зустріч” / Siegfried Zademack, Німеччина, 1981

Психоаналітична концепція комплексу кастрації наділила чоловічий статевий орган особливим символічним значенням. Завдяки наявності пеніса чоловіча суб'єктність виявляється через потяг до жіночого об'єкта, отже, через активну функцію і вихід за межі власної суб'єктності. Фройд вважає, що відсутність пеніса у жіночій тілесності означає слабкість лібідо жінки: вона нездатна “любити” іншого. Тому жіноча природа подана через нарцисизм (самозакоханість). Значною мірою нарцисизм “другої статі” полягає в тому, що жінка “має більшу потребу бути коханою, ніж кохати”, а пенісна заздрість зумовлює утвердження фригідності, неприступності, фізичної самозакоханості, що є компенсацією “сексуальної меншовартості”. Отже, головним критерієм психосексуальної класифікації людських істот у класичному психоаналізі є наявність чи відсутність пеніса. Пояснюючи чоловічу сексуальну активність та жіночу сексуальну пасивність, психоаналітична теорія підтримувала патріархальні ролі чоловіка і жінки в культурному житті людства.

Для психоаналітичного пояснення жіночості важливою була також ідея бісексуальності як двоїстої сексуальної орієнтації. Як і більшість ідей у класичному психоаналізі, ідея бісексуальності не була власне фрейдівською. Ще задовго до публікації відомої книги О. Вайнінгера “Стать і характер” докладно і систематично розвивав ідею і теорію бісексуальності берлінський лікар *Вільгельм Флісс* (1858-1928), який вважав, що бісексуальність характерна для живої клітини і людської природи загалом, вона виявляється анатомічно і біологічно. Фройд зосередив увагу на психологічному вияві бісексуальності: “чоловіче – жіноче” конфліктують у психічній структурі особистості на етапі становлення доти, доки суб'єкт не усвідомить цей конфлікт і не визначиться як носій певної стратегії. Проте чистої “чоловічості” та “жіночості” у психології людини не існує.

На певному етапі ідея бісексуальності захопила Фрейда. В



одному з листів він зізнався, що дедалі частіше думає про те, ніби у статевому акті беруть участь не двоє, а четверо. Разом з цим фрейдівське визнання – “переважаюча у даній особистості стать витісняє у несвідоме психічну уяву про переможену стать” – заперечувало можливість сексуально реалізувати витіснення. Тому цій ідеї він не надав позитивного культурного значення (бісексуальність осмислювалась як “архаїчна спадщина людини”). Оскільки під час становлення жіночої сексуальності дівчинка змінює еротичний об’єкт, формується, на думку Фрейда, бісексуальна психологія, за якої часто “виникає повторюване чергування періодів, коли бере гору то чоловічість, то жіночість”.

Едіпів комплекс став ключем до моральності у психоаналітичному розумінні. Фрейд вважав Едіпів комплекс зародком загальнолюдського неврозу, оскільки він тяжіє над усіма чоловіками і є джерелом загальнолюдського усвідомлення провини як імпульс до розгортання духовності. Двома найтяжчими злочинами людства Фрейд визнавав Едіпові злочини: кровозмішання з матір’ю та батьковбивство. У праці “Тотем і табу” (1913) він обґрунтовував гіпотезу, за якою джерелом релігії та моралі є почуття провини, що формується зі спонтанної природи Едіпового комплексу.

Едіпів комплекс закладає основи передусім чоловічого (як повноцінного) “Над-Я”, що формується не за образом батьків, а за образом їх “Над-Я”, тобто за традиціями і цінностями, які передаються з покоління в покоління. Тому відмова хлопчика від любовних бажань до матері й ворожості до батька наснажує згодом доросле “Над-Я” культурними вимогами (освіта, мораль, релігія тощо). Під таким кутом зору фрейдівська теорія Едіпового комплексу розглядала чоловічу сексуальну злочинність, яка компенсується в культурі чоловічою духовністю.

Саме завдяки своїй універсальній природі й культурній функції Едіпів комплекс, на думку Фрейда, відчутно впливає на літературну творчість. В одній із праць він посилався

на дослідження австро-американського психоаналітика *Отто Ранка* (1884-1939), яке доводило, що драматурги всіх часів черпали свій матеріал з Едіпового та інцестного комплексів і їх варіантів.

Підтвердженням Едіпового комплексу для Фрейда були не лише численні літературні тексти, а й історія та міфологія. У праці “Мойсей і монотеїзм” він розглянув Едіпів злочин батьковбивства в історичній долі єврейського народу через історію вбивства євреями єгиптянина Мойсея. Міфологічне повернення Мойсея – це, власне, повернення у свідомість згніченої події і провини, а з нею переживання комплексу батьковбивці, що довго залишається в неусвідомленому. Згнічене набуває нової енергетичної сили, прагнучи прорватися у свідомість саме тоді, коли народ потребує самоутвердження в новій історичній ситуації і порятунку від загибелі. Необхідність психічного очищення народу відбувається шляхом нового міфологізування. Легенда, довго “проспавши” в несвідомому, “прокидається”, трансформується і проривається у свідомість, здійснює могутній вплив на його історичний шлях: єврейський народ спокутує провину за вбивство Бога-Отця і цілковито утверджується в монотеїстичній релігії і власному богообраному бутті.

Однак природну універсальність і культурну роль Едіпового комплексу визнали не всі психоаналітики й прихильники психоаналізу. Подальші дослідження послідовників та опонентів Фрейда піддавали сумніву інтерпретацію як символіки самого міфу про Едіпа, так і Едіпового комплексу.

Один із найталановитіших учнів Фрейда, засновник аналітичної психології *Карл Юнг* (1875-1961) у своїх працях наполягав на тому, що Едіпів комплекс – це неусвідомлений конфлікт, який виникає через інтуїтивну здатність дітей відчувати несвідоме своїх батьків, зокрема їхню нелюбов. У такому випадку дитячий невроз є своєрідним захистом дитини проти батьківського деспотизму. Дитина страждає не через те, що вона має неусвідомлені інцестні фантазії, а че-

рез те, що їх має її батько. Дитина стає жертвою фальшивих відносин у родині, і її психічні порушення зникають відразу ж після того, як батьки налагодять свої стосунки.

Першоосновою інцесту К. Юнг вважав не чоловічий статевий потяг, а загальнолюдський потяг до материнського лона, що повернуло психоаналіз до проблеми *матріархальності* (лат. mater – “мати” і грец. arche – “влада”) – первинної організації людського світу на основі материнського права. Юнг підкреслював, що у міфотворенні велику роль відіграють символи, які використовуються для маскуванню інтимних стосунків з матір’ю: ящик, скриня – це материнська утроба. При цьому він вважав, що в основі інцестуозного бажання лежить не прагнення до статевого акту, а бажання знову стати немовлям, повернутися під опіку батьків, бути в материнській утробі з метою ще раз народитися.

Суттєво вплинула на тогочасні інтелектуальні дискусії творчість французької письменниці, філософа *Сімони де Бовуар* (1908-1986). Її праця “Друга стаття” (1949) стала першою цілісною книгою про жіночу сексуальність. Дослідниця поставила на карб Фройдіві те, що жіноча доля в нього – це ледь-ледь модифікована калька з долі чоловіка. Відомий її вислів “жінкою не народжуються, жінкою стають”.

“Юнак вимогливий у своїх еротичних устремліннях, дозрівання для нього – радість; його сексуальне жадання агресивне, настирливе: в цьому він бачить утвердження своєї особистості, своєї переваги, цим пишається. Юнацьке поривання до жінки збігається з прагненням знайти своє місце в суспільстві, одне допомагає іншому. А сексуальне життя дівчинки, навпаки, завжди приховане. Коли еротизм охоплює всю її плоть, таємничість цього неспокою перетворює його на стидку недугу. Дівочий еротизм пасивний: тут і мови нема про спроби оволодіти, підкорити, згвалтувати – саме лиш чекання й заклик. Дівчина відчувається залежною, уразливою в своїй відчуженій плоті.

Невизначеність, пасивне очікування неясного щастя підказують, що її тіло призначене комусь іншому, сексуальний досвід для неї – щось іманентне: доторк руки, вуст, іншої плоті як таких, а не руки,

вуст, плоті когось відчуженого; образ партнера лишається в тіні або ж він оповитий ідеальним серпанком. Однак попри її бажання цей образ переслідує дівчину. Давні побоювання, підліткова відраза до чоловіка набувають двозначнішого характеру й завдяки цій двозначності стають дедалі дражливішими. Якщо до цього остороги були породжені невідповідністю між тендітністю дитячого організму й майбуттям дорослої жінки, то нині їхнє джерело – в самій складності існування, спричиненій плоттю. Свідома свого призначення бути чиеюсь, вона чекає й водночас опирається цьому бажанню. Вона чекає й опирається ганебній пасивності покірливої жертви. Уявляючи, що доведеться постати оголеною перед чоловіком, вона ніяковіє, хоча знає: вона віддасться на волю його очей. Але ще владнішими, ніж погляд, будуть руки – їхні дотики, сила неабияк лякають. І врешті-решт – неминучий і огидний символ фізичного владання – проникнення чоловічого члена. Їй осоружна думка, що її тіло можна простромити, як простромлюють шкіру, роздери, як роздирають тканину. Біль і кров – ці супутники чоловічого втручання, відвертають її насамперед через те, що вони їй накинута. “Який жах: бути продірявленою чоловіком!” – почувала я колись від дівчини. Відраза до чоловіка спричинена не страхом перед його статевим органом; сама думка про владання пов’язана з чимось стидким і принизливим, з якимись іншими суттєвішими речами, виразнішим елементом яких є почуття остраху.” [С. де Бовуар. Друга стаття.]

С. де Бовуар подає інакшу інтерпретацію конфлікту “мати – син”: “Визнати себе сином своєї матері – це визнати матір у собі самому, увібрати в себе жіночність як зв’язок із землею, з життям, з минулим”. Ці філософські засади суперечать маскулінній суті чоловічої природи, яка ґрунтується на фізичній силі, протиставленні чоловічого і жіночого, пріоритеті вбивства над життям, встановленні і пануванні своєї влади. Найнеприємнішим для чоловіка, як зазначає С. де Бовуар, це коли його порівнюють із жінкою.

Письменниця намагається переосмислити інтерпретацію З. Фройдом комплексу Едіпа, стверджуючи, що дуже наївно думати, що син бажає переспати із власною матір’ю. С. де Бовуар відмічає заборону, яка є внутрішньою і соціальною, що стає нормою. Отже заборона, як норма, формує шану-



вання, яке слід визначити як сублімацію індивіда. Ставлення до матері обов'язково впливає на стосунки чоловіка із жінками, в яких він прагне знайти і частку материнської чистоти, що виявляється шануванням.

Коли дорослий син зустрічається з матір'ю, вказує С. де Бовуар, вона своїм видом мимоволі нагадує йому, що колись він був маленьким хлопчиськом, який повністю від неї залежав і мав їй коритися. Цивілізаційний культурний світогляд передбачає почуття вдячності щодо власних батьків і шанування дорослих, таким чином, дорослий чоловік через свою культуру не може противитися “старшій матері” і поводить себе відповідно до очікувань спільноти: лагідно і толерантно. Але коли він повертається до дружини, яка є такою самою жінкою, як і його мати (може народжувати, піклуватися, дбати), відбувається ототожнення дружини із образом матері. Саме в цей момент у свідомості чоловіка повстає вся його маскулина суть, яка у вигляді “бунтарства” спрямована на матір, а виливається на дружину. Це виявляється провідною засадою конфлікту свекруха/невістка.

Письменниця тлумачить шлюб як певний компроміс, в якому індивіди втрачають незалежність і при цьому залишаються самотніми: “Це – нудьга”. Однак, усі доводи і висновки С. де Бовуар є суто теоретичними і базуються на літературних творах або медичних спостереженнях психологів. Звичайно, деякі судження С. де Бовуар виявляються спірними. Наприклад, письменниця визначає материнство як “компроміс між самозакоханістю, альтруїзмом, мрією, щирістю, нещирістю, відданістю і цинізмом”. Цинізм і нещирість – це ненормативні риси материнства. Якщо вони простежуються у матері, їх слід інтерпретувати як психічну хворобу, яка наділяє характер жінки індивідуальними рисами, але це скоріше виключення. Також не є правомірним твердження письменниці, що мати відчуває ревності по відношенню до дочки, коли усвідомлює, що доросла дівчина може обходитися без неї. Тут С. де Бовуар розмірковує з по-

зиці дочки, яка не знає, що насправді відчуває мати: скоріше це хвилювання та страх, що дитина потрапить у пастку, саме тому її слід захистити від оточуючого світу, а не ревності.



*“Byття” / Riccardo Mannelli, Італія, 2014*

Із сарказмом зображує С. де Бовуар зміни у світогляді жінки, коли вона переходить у стан дружини. Для чоловіка, вважає письменниця, шлюб дуже зручний, оскільки здійснюється біологічна мета – продовження роду. У шлюбі чоловік знаходить піклування про себе. Шлюб відповідає перш за все суспільним інтересам, в яких знищується жінка

як “ремінний” екзистант. С. де Бовуар вказує, що від жінки очікують буденного самозречення, і коли вона на це погоджується, то отримує умовний “захист” чоловіка від її самотності.

Провідна проблема шлюбу, як вважає С. де Бовуар, що чоловік і дружина, знаходячись поруч, чужі одне одному: вони не розмовляють, у них немає спільних точок перетину. Саме тут виникає поняття “подружнього кохання”, яке “не має нічого спільного ні з симпатією, ні з чутливістю, ні з пристрасстю, ні з дружбою, ні з власне коханням”. Адже кохання передбачає вільний вибір, а дружина – не вільна, отже кохання у шлюбі це скоріше парадокс. Помилковим є переплутання свободи і розбещеності. Свобода – це можливість робити вільний вибір.

Здобутки С. де Бовуар підвели до змін у маскулиному і фемінному мисленні. “Другу стать” було сприйнято як символ сексуалізації фемінізму, і вона посприяла, чи не усупереч намірові авторки, виникненню сексистського фемінізму.

➤ *Сексизм* (від лат. *sexus* – стать) – ідеологія, яка встановлює нерівні права чоловіків і жінок, або ж статеву дискримінацію. Домінування жінок – матріархат; домінування чоловіків – патріархат.

Всупереч фрейдівській значущості Едіпової ситуації та маргіналізації доедіпової стадії австрійсько-британська дослідниця *Мелані Кляйн* (1882-1960) вивела на перший план доедіпову стадію, проаналізувала характерні для неї особливості зв'язків, що стало методологічною настановою для обґрунтування жіночої неоднорідної самототожності. На доедіповій стадії, на думку Кляйн, відсутня ієрархічність, панує гармонія стосунків “мати – дитина”, передусім “мати – донька”. Це дає змогу жіночу сексуальність тлумачити не по-чоловічому, тобто не через кастраційний комплекс, а на рівні споконвічних відносин, де центральною фігурою постає мати як об'єкт первинного жіночого бажання. Оскільки

механізм бажання у психоаналізі є основним мотиваційним принципом людського буття, то визнання специфічності жіночого бажання, що формується на доедіповій стадії, стає концептуально важливим принципом феміністичного психоаналізу.

Перетлумачення фрейдівського поняття Едіпового комплексу як універсальної структури своєрідно розвивало психоаналітичну теорію. Так, теоретик “гуманістичного психоаналізу” *Еріх Фромм* (1900-1980) фрейдівське поняття Едіпового комплексу вивів за межі сімейного сексуального конфлікту в соціальний світ.

Е. Фромм підкреслює, що від самого народження в людині наявні доволі протилежні тенденції: прагнення вийти в світ і прагнення повернутися в материнське лоно; прагнення до пригод і прагнення до безпеки; бажання мати незалежність і пошук захисту і залежності. Мати є першою, але не єдиною людиною, що створює такі умови, згодом її місце посідає сім'я, народ, релігії та ін. Окрім того, архетип матері лежить в основі формування материнського комплексу. Мати є однією з найбільш значущих в житті дитини і одночасно відіграє велику роль у виникненні тривоги, напруженості, що, в свою чергу, активує архетип, може спричинити появу фантазій щодо інтимних стосунків між матір'ю і дитиною.

Духовний розвиток людства, за Фроммом, відбувається на шляху від інцесту як первинної форми поневолення до свободи, що відображається в релігійних положеннях (“Всі великі релігії починали із формулювання табу на інцест і потім переходили до позитивних формулювань свободи”). Інцестно орієнтована психологія набуває глибинного символічного тлумачення. Так, локальна прихильність до батьків як фундаментальна форма інцесту глобально проявляється у процесі соціального функціонування людини – через невротичну прив'язаність до нації, держави, політичної партії, релігійної організації тощо, тобто в різноманітному інцест-



ному фанатизмі. І лише подолавши інцестні бажання, вважає Фромм, людина здатна критично поглянути на себе, на свою націю і, нарешті, досягнути найвищу мету людського існування – свободу.

Представники французької філософії постмодернізму Жіль Дельоз (1925-1995) та Фелікс Гваттарі (1930-1992), стверджували, що Едіпів комплекс має не абсолютний, а умовний характер. Вбачаючи причину невротизації дитини у батьківському авторитаризмі, Гваттарі, наприклад, зауважує, що проблема полягає у тому, хто насправді запускає механізм обоїльного відторгнення, “адже саме батько створює галас і розмахує законом... Едіп спочатку – це ідея дорослого параноїка, а вже потім – інфантильне почуття невротика”. Гваттарі переконаний: саме через неприховану симпатію до патріархальних інститутів, сурової аскетичної моралі та батьківського деспотизму класичний психоаналіз навмисне спотворив процес виникнення Едіпового комплексу. Тоді як насправді батько – це “фалоцентричний параноїк”, який “едипізує” сина через жорстоке ставлення до нього, емоційну відчуженість або ненависть, яку він намагається старанно приховати навіть від самого себе. Більше того, на глибоке переконання філософів, сім’я вже не є осередком виробництва та відтворення. Така “спілка” на сьогодні має лише сенс “простої одиниці споживання, і ми починаємо споживати тата-маму” [Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі. Анти-Едіп: Капіталізм и шизофренія].

Вище означений скепсис авторів “Анти-Едіпу” може бути пов’язаний із їх особистісною відразою до сімейних цінностей та етики сімейного обов’язку: “Ми гетеросексуальні статично та морально, однак гомосексуальні персонально, не знаючи про це, або знаючи, і наостанку, транссексуальні елементарно, молекулярно”. Натомість французькі постмодерністи не визнають жодних прихильностей, окрім ненависті: “про кохання вже все сказав цинізм, або думав, що сказав, – справа в копуляції органічних та суспільних ма-

шин у великих масштабах (в основі любові – органи, економічні категорії та гроші)”.

Поряд із репресивністю “закону Едіпа”, філософи-постмодерністи акцентують увагу на його збоченій суті. На їх глибоке переконання насильницька едипізація призводить не тільки до неврозу, а й до потворної чоловічої солідарності – гомосексуалізму. Немає значення, який “закон” у суспільстві постає домінуючим – “закон батька” (відданість кривавому деспоту) чи “закон капіталу” (гонитва за доданою вартістю). Невипадково увесь фройдизм прикутий до ідеї про те, що “в решті решт, існує лише одна стать, тобто чоловіча стать, у відношенні до якої жінка визначається в термінах нестачі, а жіноча стать – як така, що відсутня”.

Згідно з Гваттарі та Дельозом “Едіп” панує там, де є нагальна необхідність перемогти бажання, зробити дитину збоченою від природи, примусити її до покори, не гребуючи жодним засобом, адже “Едіп” призначений для збереження патріархального ладу – влади чоловіка та благоговіння перед ним – у родині, в церкві, на виробництві, в армії тощо. “Едіп” має безпосереднє відношення до усталених виробничих відносин, він є похідним від них, оскільки його нагальне завдання полягає у конституюванні невластивого від природи бажання працювати – “бажаючого виробництва”. Поза суспільним полем “бажання знає лише дар та крадіжку”.

Між тим, варто зауважити, що питанням емоційної прихильності або тим психічним складовим у структурі лібідо, існування яких так категорично заперечується Гваттарі та Дельозом, ортодоксальний психоаналіз приділяє чималу увагу. За Фройдом глибока емоційна залежність в іпостасі “афективної цінності любові” є досить важливим чинником створення стійкого соціального зв'язку. При чому сутність “романтичної любові” як найвищого прояву лібідо Фройд пояснює, не так прагненням до володіння, яке характеризує усі стадії розвитку лібідо, як актом “ідеалізації” об'єкта. Акт

ідеалізації або романтизації стосунків стає можливим унаслідок сексуальної стриманості, за умови, наприклад, недоступності об'єкта, через що культ романтичної любові, так як він представлений у ліричній літературі, передбачає навмисне створення перешкод, враховуючи західноєвропейську ліричну традицію у вигляді куртуазного взірця.



*“Пара на пікніку” / Charlie Dye, США, II пол. XX ст.*

Романтична закоханість, яка народжується через сублімацію сексуального потягу, на думку Фрейда, виконує позитивну роль у формуванні особистості, її соціальності, оскільки у лише такій “затримці” людство отримує лібідю у напрямку розвитку його емоційної складової. Більше того, в акті емоційної прихильності до об'єкту відбувається, за сло-

вами Фрейда утиск нарцисичних прагнень. Через недоступність об'єкту лібідозного інтересу суб'єкт вдається до його ідеалізації. Так виникає поетичний дискурс “солодкого жалю” та “розбитого серця”. Тому зазвичай палко закохуються не так в реальну живу істоту, як в її ідеалізований двійник. Романтичне кохання є цивілізована іпостась лібідо, яка перетворює любов на найвищу цінність та надає людським відносинам одухотвореного змісту, поглиблюючи їх діалектику. Психоаналітик зауважує, що шкідливість початкової заборони на природне задоволення полягає у тому, що подальший дозвіл на нього у шлюбі не призводить до повної розради. Втім, і повна необмежена статеві сваволя не дає кращих результатів. Тому неважко довести, що психологічна валідність кохання відразу втрачає цінність, як тільки задоволення стає занадто доступним.



### 5.3. СУЧАСНІ КОНЦЕПЦІЇ ЛЮБОВІ: ВІД ЗАГАЛЬНОЇ СОЦІОЛОГІЇ ДО ПСИХОГЕНЕТИКИ



“Побачення” / Jon Whitcomb, США, 1946

Однією з основних соціологічних концепцій любові, що вплинули на формування постмодерністських теорій інтимності, є концепція російсько-американського соціолога і культуролога *Питирима Сорокіна* (1889-1968). Сам учений вважав роботу із дослідження феномену альтруїстичної любові та альтруїзації важливим, певною мірою – переламним періодом своєї наукової та громадської діяльності, новацією у соціологічній, філософській, психологічній та низці суміжних наук. Жалкував лише з приводу того, що надто пізно звернувся до цієї важливої наукової та світоглядної проблеми: “Я зробив усе, що міг, хай інші зроблять краще”.

Парадокс Любові полягає в тому, що, начебто, знаючи про неї все, насправді люди не знають про неї майже нічого, – стверджує він у праці “Шляхи та сила Любові: типи, фактори та засоби моральної трансформації” (Sorokin P. *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*, 1954). Вивчаючи сутність альтруїстичної любові П. Сорокін використовує термін “енергія любові” у значенні енергії як здатності приводити в дію або викликати ефект. Ця енергія не може бути зведена до скалярних фізичних величин, її властивості швидше якісні, ніж кількісні. Для одиниць виміру дослідник запропонував такі параметри, як: інтенсивність, екстенсивність, чистота, тривалість, адекватність.

Досліджуючи природу неогоїстичної любові, Сорокін відмітив ряд функцій, що виконує ця енергія в суспільстві. “Біологічною” він назвав функцію продовження роду та піклування батьків про свою безпомічну дитину. Батьківська енергія любові необхідна для формування здорової, цілісної та творчої особистості. Збільшенням енергії любові можна запобігати самогубствам. Відштовхуючись від теорії французького соціолога *Еміля Дюркгейма* (1858-1917) про те, що рівень самогубств залежить від рівня солідарності у соціумі, П. Сорокін стверджує, що “огоїстичних” та “аномічних” суїцидів можна позбутися, посиливши любов і прив’язаність індивіда до оточуючих.

Визначає вчений і соціально-терапевтичну силу любові – особливо важливою вона стає при запобіганні й вирішенні ментальних та моральних проблем. Провівши ряд емпіричних досліджень, соціолог довів, що любов відіграє вирішальну роль у конструюванні людських стосунків, що дружнє любляче ставлення загалом породжує таку ж відповідь, спричиняючи збільшення кількості енергії-любові у соціумі.

Вчений вважає марними та негуманними намагання змінити суспільний устрій засобами війни та революції. Нато-

мість підкреслює ефективність “мирного” перетворення людей, культур та соціальних інститутів засновниками, апостолами, послідовниками релігій та прибічниками етики любові, а також співчуттям і взаємодопомогою. Для прикладу він наводить вплив, що справили Ісус Христос, Будда, Магавіра, Лао Цзи, Конфуцій та Франциск Ассізький на історичні долі націй та культур, не маючи при цьому ні зброї, ні фізичної сили, ні багатства чи іншого матеріального засобу для впливу на мільйони людей. Нарешті, любов є руйнівною силою духовного, інтелектуального розвитку людства. Адже найбільші наукові відкриття, твори мистецтва були результатом любові до істини та краси, а не примусово нав’язані або обумовлені договором.

На думку П. Сорокіна, любовна енергія виробляється у процесі людської взаємодії, у соціальних групах та інститутах (серед таких організацій найбільш помітне місце посідає сім’я, проте виробництво любові у ній переважно обмежене її рамками), передається від апостолів любові та моральних наставників людства (Будда, Христос, Св. Франциск Ассізький, М. Ганді та ін.) та продукується за допомогою загальної культури.

П. Сорокін упевнений у тому, що якщо б безліч простих смертних скоротили свою ненависть і подвоїли добрі справи, то це надзвичайно розширило б обсяги вироблення любові, й це було б цілком достатнім для запобігання новим катастрофічним війнам і наблизило б людство до соціальної гармонії.

Вчений виділяє дві поширені форми любові: “ідеальну” (духовну) та “ресторанну” (фізичну). Ідеальна любов очищена від біологічних коренів і являє собою не стільки єдність тіл, скільки єдність душ. Проте, на думку вченого, таке почуття є “примхливим, вимогливим і може руйнуватися від кожної дрібниці”, що в результаті підриває стабільність інституту сім’ї, адже “люди зневіряються один в одному і знову починають пошук свого ідеалу”.



*“Ресторанна любов” / Arthur Sarnoff, США, 1946*

Термін “ресторанна любов” автор вживає для позначення всіх тих статевих відносин між чоловіком і жінкою, які переслідують не завдання “єднання душ”, симпатії, дружби, “чистої піднесеної любові”, а саме з метою простого єднання тіл, за плату або безкоштовно, всі ті незліченні зв’язки, де індивід для індивіда важливий передусім як “самець” або “самиця”. Статева любов перетворюється на звичайний фізіологічний акт, природну потребу, яка має бути задоволена. Така модель любові не має на увазі становлення довготривалих, тим паче сімейно-шлюбних відносин. Звідси і бере початок так звана “ресторанна любов”.

У цих відносинах характерно нехтування духовним “Я” партнера людини: для “нього” не важливо, хто “вона” за своїм психічним складом, розумна або дурна, весела або сумна, який її світогляд, погляди, симпатії, антипатії та ін.



Проте, на думку дослідника, не обов'язково носіями цих форм любові є абсолютно різні люди, часто один і той же індивід виступає актором і тієї й іншої ролі.

До наслідків розділення духовної й фізичної любові належить виокремлення естетичних, психічних елементів від тілесних у інтимних стосунках. Причому цей феномен соціолог пов'язує з розвитком культури та освіченості людства, у процесі якого підвищуються естетичні та морально-духовні вимоги до потенційного супутника життя. Це й сприяє подальшому розділенню фізичної та духовної любові, оскільки людині важко поєднати тілесний потяг та духовну спорідненість в одному об'єкті любові. “Якщо в минулому, – пише Сорокін, – поетика з фізіологією уживалися, то тепер не можна в один і той же час споглядати Венеру і обіймати її або цілувати по-земному”.

Справжньої любові зараз майже немає, стверджує П. Сорокін, є тільки закоханість і захоплення. Він зазначає, що “ми стаємо непостійними, закохуємося лише на моменти, настільки, наскільки вистачає нашої ілюзії”. Серед методів, завдяки яким можна досягти моральної трансформації людства в альтруїстичному напрямку, вчений відзначає:

- формування відповідних умовних рефлексів та звичок;
- раціональне переконання та наукова демонстрація;
- мобілізація емоційних і вольових зусиль індивіда;
- використання героїчних прикладів;
- безпосередній життєвий досвід індивіда;
- натхнення завдяки мистецтву;
- концентрація, медитація та самоаналіз, запозичені з духовних практик йоги, дзен-буддизму, суфізму, соматофізичні методи ортодоксального християнства та методи, відкриті засновниками релігій любові та великих чернечих орденів.

У середині ХХ століття значний вплив на розуміння сутності любові як соціального феномену справили дослідження видатного німецько-американського філософа і психолога *Еріха Фромма* (1900-1980). У праці “Мистецтво любові” (Fromm E. *The Art of Loving*, 1956) науковець звер-

тає увагу на те, що людині нестерпно переживати відчуження від природи, від інших людей. Тому глибинною, стрижневою потребою індивіда є подолання своєї самотності й відтворення єдності з іншими людьми. Повноцінно це можливо лише “в досягненні міжособистісного єднання, злиття свого “Я” і “Я” іншої людини, тобто в любові”.



“Молодята” / Gordon Johnson, США, 1956

Проте не будь-яка любов є такою життєствердною силою. Науковець розглядає зрілі й незрілі форми любові. Незрілі форми любові можуть бути названі “симбіотичним союзом”, що проявляється у бажанні володіти об’єктом своєї любові, або ж підкорятися йому. “На противагу симбіотичному союзу, любов – це єднання за умови збереження власної цілісності, індивідуальності”.

Аналізуючи феномен любові, Е. Фромм весь час підкреслює її активний характер, що в найбільш загальному вигляді можна проілюструвати, використовуючи твердження про те, що любити, значить, насамперед віддавати, а не брати. Людина дає іншій, що є в ній живого, вона дає свою радість, свій інтерес, своє розуміння, своє знання, свій гумор, свою печаль – всі переживання і всі прояви того, що є в ній живого. Вчений відзначає і те, що один акт віддавання породжує інший, викликає в іншій людині також прагнення до подібних дій. Але, крім елемента віддавання, є ще цілий набір елементів, у кожному з яких стає очевидним дієвий характер любові і які є загальними для всіх форм зрілої любові.

Серед дієвих елементів любові особлива увага приділяється таким, як турбота, відповідальність, повага і пізнання іншого. Дослідник детально аналізує види соціальної любові й розробляє її типологію залежно від об'єкта любові. Він розглядає *братерську, батьківську, еротичну* як види любові до інших, окремо – *любов до себе і любов до Бога*.

*Братерська любов* є різновидом любові, на якому ґрунтуються всі інші типи. Е. Фромм розглядав її як відповідальність, турботу, повагу, розуміння іншої людини, прагнення допомагати їй у житті. Братерська любов – це принципова здатність любити. У ній присутнє переживання єдності, рівності, спільності з усіма людьми.

*Батьківську любов* Е. Фромм поділяє на два типи – любов матері та батька. Він пояснює, що “материнська любов безумовна, бо мати виносила та народила дитину і тим самим реалізувала свою потребу, тоді як любов батька обумовлена, її треба завоювати, тобто відповідати певним критеріям, дотримуватися встановлених традицій і норм”. Проте однозначно це стверджувати важко, оскільки і материнська і батьківська любов виражається індивідуально і залежить від багатьох чинників, немає двох однакових матерів, так як і немає двох однакових батьків.



*“Два натхнення” / Katie Berggren, США, 2014*

На відміну від братерської любові, в якій обидві сторони рівні, стосунки матері і дитини від самого початку нерівноправні: один потребує допомоги, інший її надає. З огляду на альтруїстичність (безкорисливе піклування про інших), жертвність материнської любові її вважають найвищим різновидом любові. Однак Е. Фромм вважав, що справжній подвиг материнської любові полягає у любові не до немовляти, а до дитини, яка росте. Немовля любити не важко (як продовження себе – нарцистичною любов'ю; як об'єкт реалізації прагнення до влади і власницьких амбіцій). Проте дитина росте, стає автономною особистістю. І суть материнської любові, за Е. Фроммом, полягає в тому, щоб сприяти особистісному зростанню, відокремленню дитини. На цій стадії материнська любов вимагає жертвності, здатності



віддавати все, не очікуючи нічого, крім щастя улюбленої дитини. І саме в цьому багато матерів виявляє нездатність виконати надзавдання материнської любові.



“Закохані” / Keith Conner, США, 2009

Еротична любов (кохання) відрізняється від братської і батьківської тим, що спрямована на єдину людину і жадає нероздільного злиття з нею; до того ж, зауважує Фромм, це найоманніша форма любові. Її легко сплутати з “закоханістю”, незрілою формою еротичної любові. Закоханість – це ейфорія, що виникає завдяки раптовому і хвилюючому зближенню, краху бар’єрів між людьми: той, хто був чужим і недоступним, раптом стає близьким і відкритим. Закоханість проходить, коли зникає почуття новизни, відкриття іншого. Фромм зауважує, що якби пізнання іншої людини йшло вглиб, якби пізнавалася нескінченність її особистості, то іншу людину ніколи не можна було б пізнати остаточно – і диво подолання бар’єрів могло б повторюватися щодня. Переконливість еротичного кохання найбільшою мірою за-

лежить від того, наскільки зрілим є в кожного із двох уміння кохати.

Сексуальне бажання, націлене на злиття, не зводиться лише до фізіологічного апетиту, розрядки хворобливої напруги. Його можуть стимулювати викликана самотністю тривога, прагнення підкорювати чи бути підкореним, пихатість, бажання завдати болю та любов. Оскільки у свідомості багатьох людей сексуальне бажання нерозривно пов'язане із любов'ю, вони легко припускаються помилок, вважаючи, що кохають один одного, насправді відчуваючи лише фізичний потяг. За Е. Фроммом, кохання справді може викликати сексуальне бажання, однак у такому бажанні не буде прагнення володіти, підкоряти чи бути підкореним, воно буде сповнене ніжністю. Якщо фізичне бажання викликане не коханням і еротичне кохання не є водночас братською любов'ю, таке бажання призведе лише до тимчасового оргастичного єднання.

Важливим елементом справжнього кохання є воля, бо вона – не лише сильне почуття, а й рішення, судження та обіцянка. Кохання – це і вольовий акт присвяти себе комусь. Після укладення шлюбу вольовий акт має гарантувати стійкість кохання, та це не означає, що стосунки варто зберігати за будь-яких обставин.

Виокремлюючи *любов до себе*, Фромм застерігав, якщо людина здатна любити тільки інших – вона не здатна любити взагалі. Любов до себе й егоїзм (задоволення власних потреб, нехтування іншими) – не одне й те саме, а протилежності. Егоїст, створюючи враження, що надзвичайно піклується про себе, насправді лише робить невдалі спроби замаскувати та компенсувати своє невміння піклуватися про своє справжнє Я. Він не вміє любити інших, як і не вміє любити себе. Е. Фромм порівнює егоїзм з ревнивою турботою надто турботливих матерів, які вважають, що надзвичайно люблять свою дитину, хоч насправді відчувають до неї глибоко замасковану ворожість. Надмірна турботливість

є компенсацією нездатності любити свою дитину. Так само і “жертвна” мати, яка відмовляється від усього заради своїх дітей, насправді перебуває під впливом прихованої ворожості до життя, яку передає і дітям, оскільки вони не повинні розчарувати її. Насправді така мати не любить себе і в такий спосіб дає своїм дітям урок нелюбові до себе й життя. Отже, за Фроммом, без любові до себе любов до інших неможлива, адже в ній проявляється принципова здатність любити.



“Недільний день” / Jim Daly, США, 2011

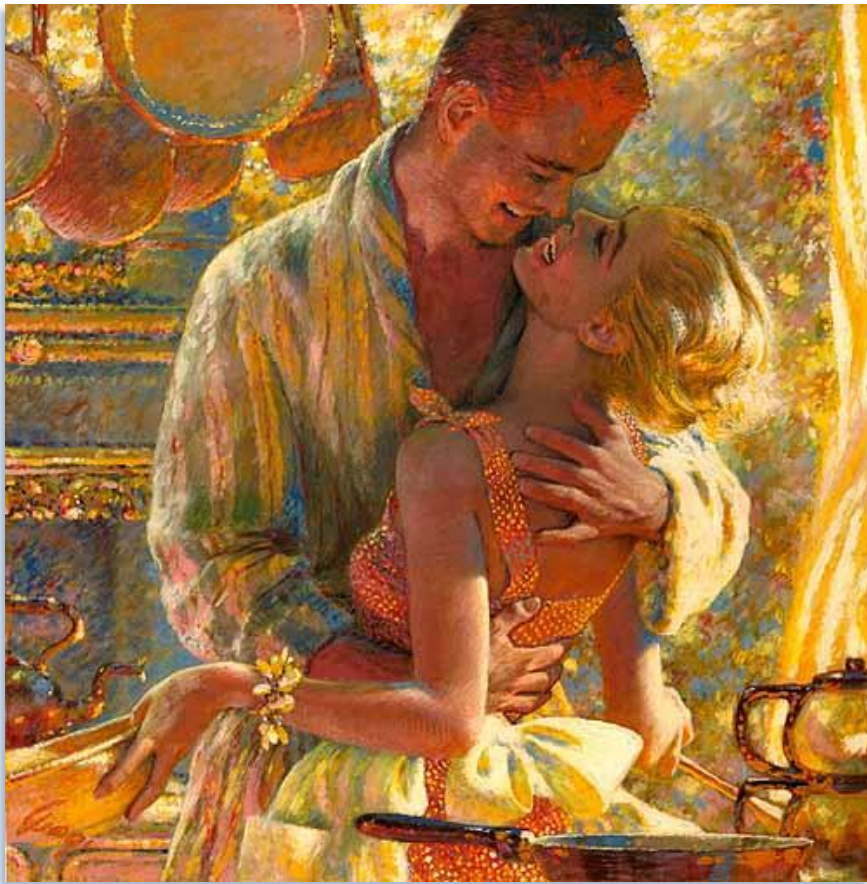
Любов до Бога для людини сучасного світу – це, по суті, те ж, що й віра в Бога, як вважає Фромм, Бог для нинішніх людей усе більш стає символом, у якому виражається реальність духовного світу і все те високе, до чого прагнуть самі люди. Характер любові людини до богів відповідає природі любові людини до інших людей.

Розробляючи типологію любові, дослідник зауважує, що “любов – це не обов’язково ставлення до певної людини; це

установка, орієнтація характеру, яка задає ставлення людини до світу взагалі, а не лише до одного “об’єкта” любові. Якщо людина любить тільки когось одного і байдужа до решти ближніх, її любов – це не любов, а “симбіотичний союз”. Тобто любляча людина любить себе, оточуючих та весь світ. На думку вченого, любов консолідує людину з суспільством та дає відповідь на питання власного існування, зріла любов – це поєднання всіх форм любові.

Окремо Е. Фромм аналізує місце соціальних відносин любові у сучасному йому капіталістичному суспільстві. Учений охарактеризував їх як ринкові і вважав, що вони є руйнівними для людської здатності любити (відносинам у соціалістичному суспільстві з їх знеособленим колективізмом він давав настільки ж невтішну оцінку). Дослідник зазначає, що в сучасному суспільстві панують відносини обміну. Чоловіки і жінки оцінюють і вибирають один одного на кшталт товарів – за “споживчими” якостями, керуючись ринковим принципом корисності товару; при цьому випадає з уваги самоцінність людського “Я”. Сучасне суспільство, вважає Фромм, зумовлює руйнацію любові, породжує різні форми “невротичної любові” – такі як інфантильна прив’язаність до матері або батька, нерозділене кохання-поклоніння, прагнення перевиховувати коханого, перенесення сенсу свого життя на дітей. Цими міркуваннями Фромм підводить до висновку, що суспільство повинно бути організоване таким чином, щоб соціальна, любляча природа людини не відокремлювалася від її соціального існування, а була поєднана з ним. Вчений доходить висновку, що “основою майбутнього суспільства може бути лише людина, здатна інтегрувати в собі любов до людей і готова відмовитися від усіх форм володіння заради справжнього буття, що розуміється як здатність жити без ідолопоклонства і завжди бути уважною до людей; з потребою дарувати людям свою любов і солідарність, а також відчувати тепло і співчуття з боку свого оточення”.





“Суботній вечір” / Edwin Georgi, США, 1957

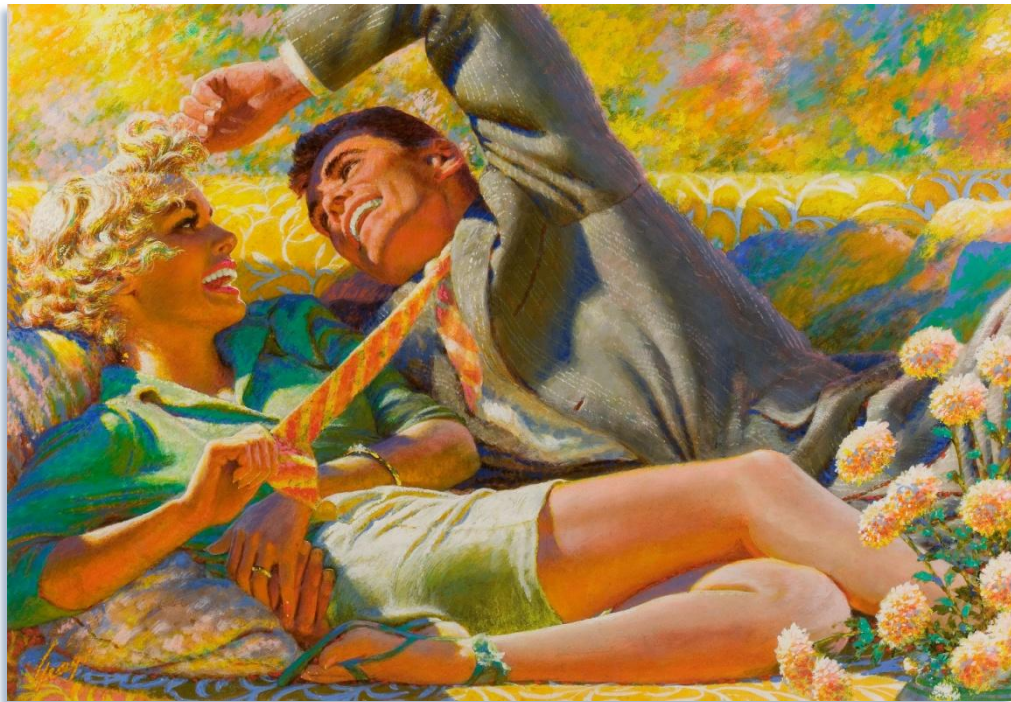
Схожі думки висловлював і один з очільників руху “за гуманістичну психологію”, американський психолог *Ролло Мей* (1909-1994). Вчений помітив, що в суспільстві середини ХХ століття відбувається певне зачерствіння людей, вони дедалі більше закриваються, відгороджуються від світу й інших людей. Вчений зауважував, що головною проблемою особистості стає внутрішня порожнеча, багато людей стають неспроможними на справжні почуття. Суть проблеми теоретик вбачав у тому, що епоха радикальних змін є “перехідним віком” людської культури. Він характеризується тим, що руйнуються старі міфи і символи, в яких люди звикли шукати опору. Людина дедалі частіше контактує зі світом та іншими людьми за допомогою технічних засобів, не маючи безпосереднього міжлюдського контакту. Цінності, завдяки яким люди в минулому знаходили своє відчуття

самобутності, відкидаються, руйнуються самі основи любові й волі. І від того, чи вдасться людству знайти джерела любові і волі, чи зможе воно відкрити нові форми, яких потребують ці життєво важливі сфери досвіду, щоб вижити в нову епоху, залежить гармонійне буття людини.

У своїй праці “Любов і воля” (May R. Love and Will, 1969) Ролло Мей зазначає, що на Заході традиційно говорять про чотири різновиди любові. Перший – це секс, або те, що ми називаємо жаданням, лібідо. Другим є ерос, любов як прагнення до відтворення або творчості. Вони є найвищими, на думку стародавніх греків, формами буття і стосунків між людьми. Третій різновид – це філія, або дружба, братня любов. Четвертим – аґапе (або карітас, про яку говорили стародавні латиняни) – турбота про благо іншої людини, прототипом якої є Божа любов до людини. А будь-яке людське відчуття справжньої любові є сумішшю у різних пропорціях усіх чотирьох різновидів любові.

Особливістю поглядів Р. Мея щодо бачення феномену любові є підхід, згідно з яким порівнюється два різновиду любові: секс та ерос. Автор розрізняє ці два модули любові в духовному і креативному розумінні. Відповідно секс розглядається як інстинктивне прагнення отримати задоволення, зняти сексуальну напругу. Отже, секс сам по собі постає як інстинктивна і механічна форма вияву пристрасті, бажання до статевої близькості.

Ерос є повною протилежністю сексу – це відносини, в яких ми не шукаємо розрядки, а скоріше прагнемо розвивати, породжувати і творити світ у його формах. І силою того, що він підштовхує людину до самоздійснення, від еросу ми чекаємо посилення стимуляції креативної напруги, бажання творити, змінювати світ. Завдяки еросу ми не лише стаємо поетами і винахідниками, а й знаходимо високу моральність. Любов у вигляді еросу є генеруючою, креативною мотивацією: вона руйнує старі форми і створює нові, бореться зі всіма уявленнями і обмеженнями часу.



*“Закохана пара” / Edwin Georgi, США, 1960*

Підсумовуючи аналіз значення сексу та еросу, Р. Мей відзначає їх безпосередній взаємозв'язок і взаємозумовленість. Він зазначає, що в ситуації, коли відбувається відокремлення сексу від еросу, ми позбавляємо їх сили, дегуманізуючи як секс, так і ерос. Більше того, ми протиставляємо секс еросу, використовуючи секс саме для того, щоб уникнути обтяжливо глибоких відносин, пов'язаних з еросом. У такому разі секс постає як найдієвіший “наркотик” для того, щоб забути про обтяжливі аспекти еросу, внаслідок чого відбувається використання фізіологічної чуттєвості сексу як захист від творчої пристрасті еросу.

Принципово відмінні мотиваційні аспекти цих двох різновидів вияву любові вказують на їх психологічну природу і мету. Мета сексу виходить з його природи як фізіологічної потреби – розділити з іншою людиною насолоду і пристрасть, знайти нові виміри досвіду, нові переживання, які розширюють і поглиблюють буття двох людей.

Ерос за своєю природою – це бажання, духовно-



онтологічне прагнення досягти повноти стосунків. Кінцева мета сексу – задоволення і розслаблення, тоді як ерос – це бажання, прагнення, вічний потяг до розширення обривів. Звідси випливає проблема сучасного суспільства, яка, згідно з Р. Меєм, полягає в тому, що минуле століття зробило секс мало не найголовнішою нашою турботою, зваливши на нього духовну місію всіх інших форм любові, применшивши, у такий спосіб, значення любові, збіднивши її духовну місію і значущість у людському житті, підмінивши її величезний духовний зміст статевим інстинктом, імпульсом до чуттєвого задоволення.

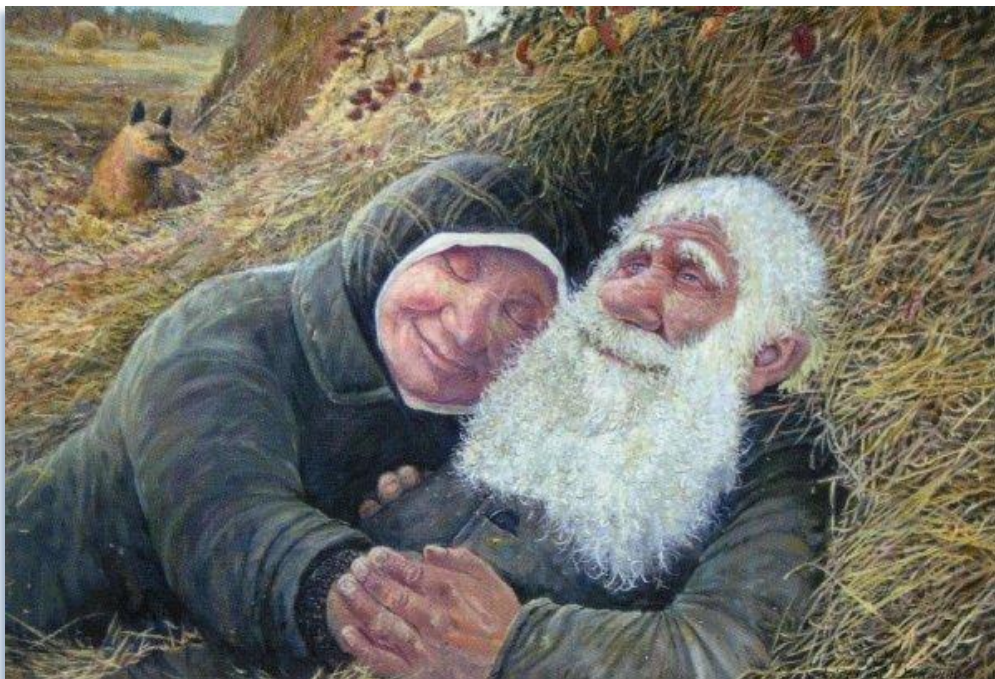
Позитивний емоційний стан закоханого деякі представники гуманістичної психології пов'язують із вдячністю людини за задоволення своїх потреб. Прикладом є *теорія потреб* американського психолога *Абрахама Маслоу* (1908-1970). Любов психічно здорової людини, на думку вченого, характеризується перш за все зняттям тривожності, відчуттям повної безпеки, психологічного комфорту.

Теорія потреб – припущення, що людська поведінка визначається широким спектром потреб. За А. Маслоу людина – це істота, що постійно чогось хоче. Вчений розбив ці потреби на категорії і розташував їх у визначеній ієрархії. В основі цієї ієрархії лежали фізіологічні потреби (їжа, житло, секс), а на вершині – більш високі індивідуальні запити (інтимність, любов, визнання, самовираження).

Кохання, описуване А. Маслоу, різко відрізняється від тих феноменів, які спостерігають, використовуючи ті ж самі поняття, інші дослідники. Так, за його даними, задоволеність психологічною та сексуальною стороною стосунків у членів пари з роками не зменшується, як звичайно, а збільшується. Взагалі, збільшення терміну знайомства партнерів виявляється пов'язаним з ростом задоволення. Партнери відчують взаємний постійний та зростаючий інтерес, зацікавленість у справах тощо. Вони добре знають одне одного, в їхніх стосунках немає елементів викривлення сприйняття.



Їм щастить поєднувати тверезу оцінку іншого, розуміння його недоліків з повним прийняттям його таким, як він є, що і є основним фактором, який забезпечує психологічний комфорт. Вони не соромляться своїх почуттів, проте дуже рідко використовують для визначення характеристики стосунків слово любов (можливо, це пов'язано з високими критеріями у міжособистісних стосунках). Сексуальні зв'язки дають значну насолоду, проте вони завжди пов'язані з емоційним контактом. За відсутності психологічної близькості вони у сексуальний зв'язок не вступають. Цікаво, що хоча секс у досліджуваних пар, за А. Маслоу, відіграє значну роль, вони доволі легко переживають фрустрацію сексуальної потреби. Стосунки цих людей дійсно рівноцінні, немає розподілу на жіночі чи чоловічі обов'язки.



*“В скирті” / Леонід Баранов, Росія, 2008*

Описувана А. Маслоу ситуація може бути ілюстрацією однієї важливої особливості кохання, яка, в ідеалі, повинна бути присутньою у любовних стосунках. Фактично, довготривале кохання є завжди коханням, не дивлячись на недо-

ліки партнера, ніби всупереч ним. Тривалі і близькі стосунки не дають людині можливості не бачити негативних якостей партнера – відповідно до звичайно буденної логіки, яка виводить любов та симпатію з наявності у об'єкта екстраординарних якостей, це робить любов неможливою. Уміння ж приймати оточуючих, характерне для психічно здорових людей, дозволяє їм зберегти почуття любові, не дивлячись на усвідомлення об'єктивних недоліків іншого.

У концепціях гуманістичної психології акцентується увага на істинності й справжності почуттів, любов вбачається тим засобом, який дає можливість по-іншому поглянути на себе і світ, відкинути все неважливе, що збиває людину із шляху самоосягнення, дає змогу відкрити справжню буттєву природу, яка стоїть на перешкоді гармонії людини і світу. Тоді як любов-пристрасть є вельми егоїстично насиченою і вимогливою, вона вже звільнилася від інстинктивної безособової сексуальності, але перебуває в полоні сексуальності-пристрасті, яка спрямовує до з'єднання не з особистістю, а з її фізичним вираженням.

Наприкінці ХХ століття спробу дослідити трансформацію соціального феномену любові у “постсучасному суспільстві” здійснює британський соціолог *Зигмунт Бауман*, один з найяскравіших і найоригінальніших представників постмодерністської соціальної теорії. За розробленою ним теорією “плинної сучасності” (Bauman Z. *Liquid Modernity*, 2000), головна риса сьогоденного світу, – це нестабільність у всіх сферах життєдіяльності. Нестабільність сучасного світу породжує нову життєву стратегію – це стратегія гри, де людина прагне за максимально короткий термін отримати максимально можливий ефект. Досліджуючи проблему ідентифікації особистості в епоху глобалізації, соціолог стверджує, що феномен любові в суспільстві постає складовою частиною трансформаційних процесів сьогодення, особливо у сфері моральності. Соціолог розглядає сучасне суспільство як суспільство постмодерне, яке перейшло до якісно

нової форми життя. Образно цей перехід на індивідуальному та суспільному рівнях уявляється науковцю як перехід від способу життя “паломника” до способу життя “туриста” – таким чином він акцентує увагу саме на зміні світосприйняття окремих індивідів, де сприйняття є засобом розрізнення суспільств модерну та постмодерну. Особливості паломницького способу життя полягають в тому, що все життя паломника проходить під знаком прагнення до побудови власної ідентичності, наділення смислами навколишнього світу. Але сучасний світ продемонстрував, що попри можливість вибудовувати ідентичність (визначеність), існує складність її збереження в подальшому. Усвідомлення цього моменту є основою перегляду ставлення до ідентичності як такої, що є характерною рисою суспільства постмодерну.

У постсучасному суспільстві Бауман виділяє чотири стилі постмодерну: “фланер” (фр. *flaneur* – гультай), “волоцюга”, “гравець” і “турист”. Названі чотири взаємоперекриваючі й взаємопроникні життєві стратегії мають загальні властивості, а саме – здатність надавати людським відносинам фрагментарності і переривчастості; всі вони проти “зв’язуючих пут” і довго тривалих впливів, перешкоджають встановленню стійких зв’язків взаємних зобов’язань і обов’язків. Усі вони спрямовані на встановлення дистанції між собою та іншими, на бачення Іншого передусім як об’єкта естетичної, а не моральної оцінки, як проблему смаку, а не проблему відповідальності. Як результат, індивідуальна автономія ставиться вище моральних (і всіх інших) обов’язків, і велика сфера взаємодій між людьми, навіть найінтимніших і близьких, опиняється за межами моральних суджень.

3. Бауман зауважує, що такий стан моралі в суспільстві безпосередньо впливає на соціальний феномен любові. Причому феномен любові вчений розглядає як квінтесенцію моральності, найвищу міру відповідальності перед Іншим, який любить лише тому, що любить, а не тому, що очікує відповідної любові до себе з боку Іншого.



*“Мокрі поцілунки” / Keith Conner, США, 2009*

Розглядаючи особливості феномену любові в сучасному західному суспільстві, З. Бауман ґрунтує свої міркування на дихотомії понять “цінність” і “користь”. “Користь” означає вигоду для себе; “цінність” припускає самопожертву. Використовувати – означає брати, цінувати – значить давати. Підхід до стосунків любові з позиції користі не може бути виправданим на думку мислителя. “Любити, – як вказує мислитель, – навпаки, означає цінувати Іншого заради його відмінностей, захищати несхожість, бажати її процвітання і бути готовим пожертвувати своїм комфортом, а іноді і зем-



ним існуванням, якщо це необхідно для здійснення такого наміру”.

Почуття любові мислиться теоретиком як нескінченне та неосяжне. До того ж, вчений вважає, що любов ніколи не може вважатися довершеною в тому розумінні, що прагнення до її вдосконалення є нескінченим процесом. Любяча людина ніколи не буде вважати, що її любов досягла вершини і тим паче, що вона зайшла занадто далеко.

Розглядаючи феномен любові, З. Бауман звертається до думок німецького філософа *Макса Шелера* (1874-1928), який розглядав любов як процес єднання двох особистостей: “в акті любові й завдяки йому особистість “приєднується” до іншого об’єкта, стверджуючи його прагнення до досконалості, яке вона благословляє і якому активно сприяє”. Розвиваючи цю ідею, Бауман зауважує, що любов не просто терпимість до Іншого, яка є вершиною моральності для раціонального світосприйняття, а єдність, коли людина приймає наміри Іншого як свої власні цілі, навіть якщо це може означати самопожертву і самозречення. Беручи до уваги, що моральність у постмодерну добу розглядається теоретиком як відповідальність перед Іншим, можна стверджувати, що любов є стрижнем моральної особистості і моральних відносин.

Відштовхуючись від абстрактних поглядів на любов як квінтесенцію моральності, вчений резюмує, що інтимні відносини кохання розділені на три категорії: секс, еротизм та любов. Секс розглядається ним як суто фізіологічне явище; любов – як духовна складова, моральний комплекс; еротизм, своєю чергою, є продуктом культури, результатом сублімації надлишку сексуальної енергії. У процесі становлення еротизм як культурне явище, постійно зазнавав обмежень з боку суспільства, оскільки вважалося, що еротизм як самодостатнє явище може легко вийти з-під контролю і зруйнувати існуючі соціальні взаємовідносини.



“Флірт” / Lesja Chernish, Німеччина, 2010

З. Бауман зазначає, що в епоху постмодерну феномен еротизму стає явищем самодостатнім, а отже, руйнівним для відносин любові. У зв'язку з цим соціолог говорить про еротичну революцію в інтимній сфері життя людини та в культурі міжособистісних відносин. Вчений підкреслює постмодерну трансформацію від уявлень про вічну любов до одномоментних еротичних задоволень, від ствердження істинної єдності з Іншим до “колекціонування” почуттів і вражень. Відтепер людина переживає не за те, чи достатньо моральною вона є, а за те чи достатньо був використаний потенціал насолоди, заданий її тілом.

З певним скепсисом і песимізмом З. Бауман оцінює можливості довірливого спілкування у соціальних мережах, адже більшість людей використовують їх не для того, щоб об'єднуватися, а навпаки, щоби закрити себе у “зоні комфорту”, “де єдина річ, яку вони можуть побачити, це віддзеркалення їхнього власного обличчя”. Це, за словами вченого, призводить до втрати навичок соціалізації, емоційності,

зв'язку із реальним світом, який починає поділятися на життя “on-line” та “off-line”.

Значну увагу аналізу любові в умовах сучасних соціальних змін приділив знаний англійський соціолог *Ентоні Гідденс*. Своє осмислення сучасних практик близьких (насамперед шлюбних, любовних і сексуальних) взаємин вчений виклав у праці “Трансформація інтимності. Сексуальність, любов та еротизм у сучасних суспільствах” (Giddens E. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, 1992). Основна теза цієї роботи полягає в тому, що в останні десятиліття близькі стосунки (сексуальні, любовні, шлюбні, дружні і навіть родинні) зазнали глибинних змін, перетворюючись із соціального інституту на інструмент емоційної самореалізації індивіда. На думку Гідденса, одним з головних наслідків сексуальної революції слід вважати виникнення “пластичної сексуальності”. “Пластична сексуальність”, за Гідденсом, – це децентралізована сексуальність, звільнена завдяки сучасній контрацепції від репродуктивних потреб.

Відкриття “пластичної сексуальності”, з погляду Гідденса, кардинально змінює сам принцип міжособистісних відносин між статями, які відтепер починають будуватися переважно на принципах задоволення, емоційної та сексуальної свободи, рівності й самореалізації (тоді як раніше, говорить вчений, вони будувалися переважно на принципі максимізації корисності). Вчений стверджує, що сьогодні чоловіки і жінки вимагають від шлюбу в сенсі сексуального задоволення набагато більше, ніж раніше, і задоволення сексуальними стосунками подружжя стає ключовим аспектом задоволення шлюбом у цілому.

Розгляд феномену любові Гідденс починає з розкриття сутності поняття “пристрасна любов”, оскільки вважає цей тип любові передуючим всім іншим. Під “пристрасною любов'ю” науковець розуміє “вираз родового зв'язку між любов'ю і сексуальністю”. В описі її Гідденс спирається на ідеї

італійського психолога Франческо Альбероні й описує ті характеристики, які той виділяє, говорячи про “любов-закоханість”. Він звертає увагу на те, що така любов є:

- емоційно домінантна (світ для закоханих перетворюється);
- нонконформна (закохані готові порушити існуючі установки);
- автономна (закохані готові відмовитися від прийнятих або накладених раніше зобов’язань).

На думку Гідденса, “пристрасна любов” є небезпечною для соціального порядку та загальноприйнятих обов’язків, оскільки притаманний їй емоційний стан настільки сильний, що може спонукати індивіда до найрадикальніших вчинків, які можуть зруйнувати вже усталені зв’язки.



“Законані” / Loui Jover, Австралія, 2015



“Пристрасній любові” теоретик протиставляє так звану “романтичну любов” (як поєднання “пристрасної любові” та християнських ідеалів). Вчений інтерпретує “романтичну любов” як зустріч душ, психічну комунікацію, завдяки якій особистість набуває цілісності. Проте, на думку Гідденса, комплекс романтичної любові має внутрішній руйнівний характер, оскільки залежить від зв’язку любові зі шлюбом і материнством, і також знаходиться під впливом ідеї, що істинна любов, знайдена одного разу, повинна тривати вічно.

Е. Гідденс зауважує, що “романтична любов” в історичному просторі, по суті, була феміністичною любов’ю, тобто підтримка такого роду відносин була в більшості випадків бажанням і завданням жінки. Для чоловіка ж напруга між “романтичною” і “пристрасною” любов’ю була пов’язана з відокремленням комфорту домашнього затишку від коханки або повії. Але в результаті жіночої емансипації, з утвердженням та перевагою серед жінок цінностей економічної свободи, кар’єрного зростання над традиційними цінностями сім’ї та шлюбу відносини “романтичної любові”, на думку вченого, втрачають свою актуальність. На противагу їм виникають так звані “чисті відносини”. Під “чистими відносинами” Гідденс розуміє такі соціальні відносини, що виникають між індивідами заради них самих (тобто – “відносини заради відносин”), у яких кожен може отримати насолоду і які продовжуються доти, доки кожному з індивідів приносять достатньо задоволення. Ці відносини позбавлені будь-якої інституційної і нормативної основи, і будь-які зовнішні соціальні міркування і критерії, що стосуються встановлення, підтримки або розриву відносин перестають відігравати важливу роль; значення має передусім емоційне задоволення та емоційна залученість партнерів.

Саме завдяки таким відносинам виникає “любов-злиття” (яку вчений протиставляє “романтичній любові”). Під такою формою любові соціолог розуміє відносини, у процесі яких людина відкривається іншому, але на відміну від “ро-

мантичної любові” така любов не обіцяє вічного існування. “Любов-злиття” – це активна, спонтанна любов, і тому вона знаходиться в дисгармонії з такими якостями комплексу “романтичної любові”, як “назавжди” та “ти і лише ти”.

Е. Гідденс стверджує, що сьогоденне “суспільство розлучень” є радше результатом виникнення “любові-злиття”, ніж причиною його. Така любов розвивається лише тією мірою, якою кожен з партнерів хоче розкрити свої інтереси і потреби іншому, а отже, стати вразливим. На відміну від “романтичного кохання” “любов-злиття” – не обов’язково моногамна в сенсі сексуальної ексклюзивності.



Серія “Сучасне кохання” / Lesja Chernish, Німеччина, 2010

Одним з центральних елементів любові-злиття є сексуальне задоволення, яке розглядається як окрема сфера самоідентифікації та самореалізації індивіда. В наш час сексуальність як ніколи набуває вільного публічного дискурсу, видається безпрецедента кількість книжок, що присвячені сексуальним технікам, випускаються численні еротичні та

порнографічні фільми, відкриваються спеціалізовані магазини – все присвячене розвитку та вдосконаленню статевого життя.

Що тримає “чисті стосунки”, так це згода кожного з партнерів з тим, що вони тривають до тих пір, поки кожен отримує з цих відносин вигоду, достатню для того, щоб вважати бажаним їх продовження. Тут сексуальна ексклюзивність має значення до того часу, до якого партнери вважають її необхідною. І чим більше “любов-злиття” з ідеалу відносин (у тому, що “чисті стосунки” і “любов-злиття” є ідеалами сучасних відносин, Гідденс не сумнівається) стає реальністю, тим більш важливою, каже він, стає якість відносин і тим менш важливим – з ким ці відносини будуть; іншими словами, люди заздалегідь налаштовані міняти партнерів, як тільки відносини з ними перестають їх влаштувати. І вже, звичайно, першочергову значущість, на думку Гідденса, тут мають емоційне задоволення і можливість самореалізації. Сьогодні сексуальність, стверджує автор, все більше пов’язана з любов’ю не через шлюб, а через “чисті відносини”.

Також вчений зазначає, що на відміну від “романтичної любові” “любов-злиття” як “чисті відносини” в сучасному соціумі не має особливого зв’язку з гетеросексуальністю. Це модель “чистих відносин”, в яких центральним є знання характерних рис один одного, а не диктат статі. Більше того, як можна зрозуміти з міркувань Е. Гідденса, саме у до- та позашлюбних, і ще більшою мірою гомосексуальних стосунках, тією мірою, якою вони вийшли з підпілля і поступово стали частиною легітимної сексуальної практики суспільства, і сформувався стандарт “любові-злиття”.

На ідеї про вплив любові на становлення особистості в онтогенезі обґрунтовує свою генетико-психологічну теорію народження особистості відомий український психолог, академік *Сергій Максименко* (Максименко С. Психологія особистості, 2007). Учений спирається при цьому на дані

сучасної генетики і культурології.

Першим етапом онтогенезу особистості, як зазначає вчений, вважається особлива ситуація взаємодії двох люблячих осіб протилежної статі, яка спрямована, у кінцевому рахунку, на створення власного продовження кожного з учасників – появу нової людської істоти. Ці взаємовідносини є абсолютно унікальними і не відтворюваними в принципі.



*“Злиття” / Володимир Кривенко, Росія, 2000*

Любовні стосунки являють собою найбільш яскравий і повний “вияв нужди” як всезагальної генетичної “одиниці” існування людської істоти. Це унікальний випадок її опредметнення, що співпадає в часі у двох осіб. В любовних стосунках найбільш відверто, глибоко і яскраво відображаються всі сутнісні ознаки особистості, її життєві сенси і цінності. Взаємостосунки двох люблячих осіб є важливою компонентою опредметнення нужди і, водночас, засобом її продовження в новій істоті.



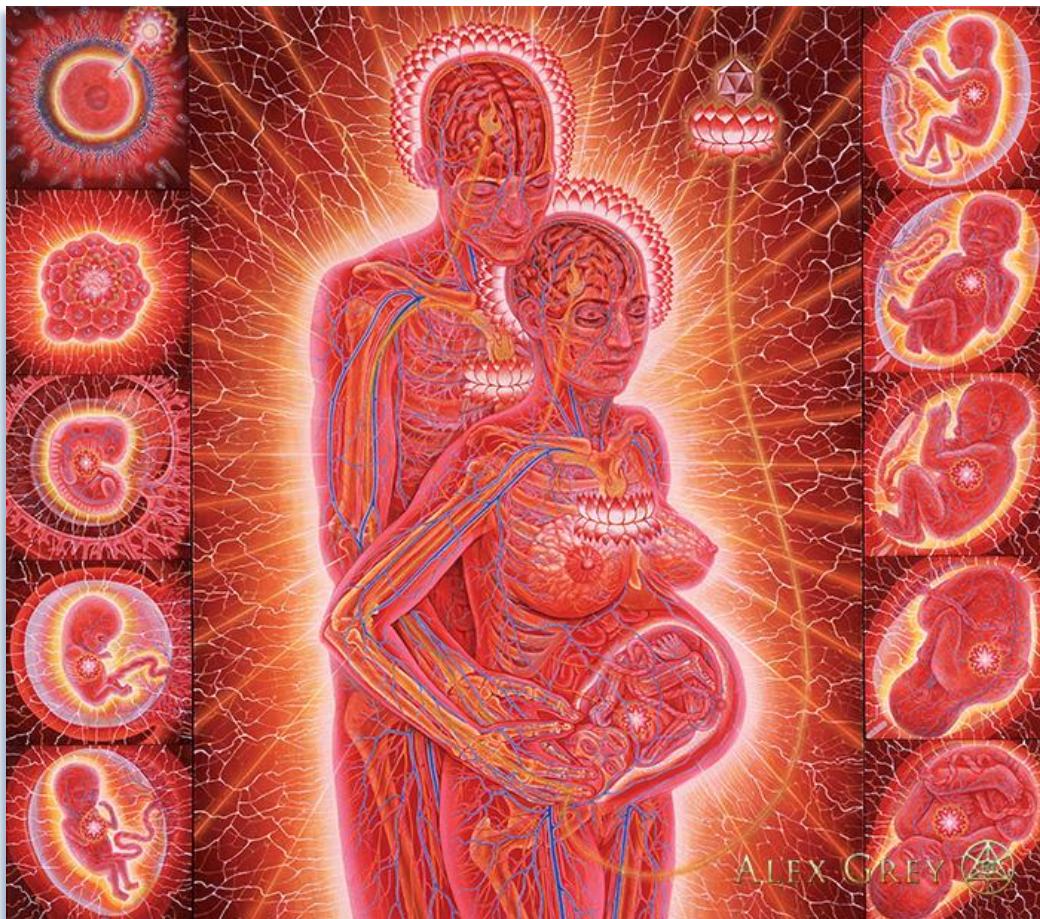
Вчений підкреслює, що “вершинне переживання”, що є піком творчості в любові і, власне, оргазм – є різними станами, різними переживаннями. Тож, швидше за все, вони по-різному впливатимуть на статеву систему, тобто на її продуктивність, якість клітин, що виділяються, точні механізми запліднення тощо. Все це може говорити про те, що зачаття, за деякими суттєвими для майбутньої дитини параметрами, буде різним залежно від психічного стану батьків.

Другим етапом онтогенезу є запліднення, яке розглядається автором теорії не як виключно біологічний, натуральний процес, адже він укорінений у попередньому, соціальному взаємовідношенні і через нього, – взагалі у всіх поколіннях, в історії як такій. Адже він, власне, і являє собою взаємодію на рівні клітин. Взаємодіють дві “одиниці” життя, чоловіча і жіноча. Взаємодія викликана і спрямована нуждою кожної з люблячих особистостей, адже ні “одиниця” чоловіча, ні “одиниця” жіноча сама по собі не дадуть продовження, вони повинні стати одним. Важливо також і те, що до того, як яйцеклітина і сперматозоїд утворять зиготу (стануть одним), – одним стають на певний час дві особистості – і фізично, і психологічно.

Як взаємодію, явище запліднення, вчений вважає, як не дивно, соціальним явищем. Воно є по-своєму складним і конфліктним: уявити собі лишень – із 300 000 сперматозоїдів лише один проникає в яйцеклітину. Отже – йде відбір, а це – теж аспект взаємодії. Таким чином, два перших етапи проходять “під знаком” взаємодії, спрямованої на народження твору.

Третій етап онтогенезу відбувається як пренатальний розвиток, тобто ембріогенез, який складається з двох фаз – розвитку ембріону і плоду. Цей етап характерний тим, що нужда вперше тут (після запліднення) з’являється у своїй новій, індивідуальній формі. Її прояв знаменує початок саморозвитку нової укремленої живої істоти. В цей період

різко зростає різноманітність форм взаємодії людської істоти, що розвивається. Нужда спонукає саморозвиток, який реалізується, з одного боку, у хронологічно виваженій і структурно визначеній послідовності закладення і початку розвитку органів і їх систем, які, функціонуючи, породжують власне психічну реальність. Знову ми маємо справу з інформаційним відгалуженням нужди, тепер вже як самостійної індивідуальної сили: синхронізованість зумовлена історичним корінням і досвідом. Фактично, нова форма прояву нужди призводить до диференційованості вихідної одиниці нового життя (зиготи), починається процес складної взаємодії між окремими компонентами структурованої цілісності, що зароджується і розвивається.



“Вагітність” / Alex Grey, США, 1988

С. Максименко підкреслює, що дана цілісність знаходиться, в той же час, у складній взаємодії з материнським організмом. І тут вже задіяні всі канали взаємостосунків – хімічні, фізичні, біологічні, психічні. Зародження і розвиток виявляються синхронізованими у часі із взаємодією з іншою істотою – мамою. Це перший рівень, власне, соціального контакту, адже “контактер” – соціальна істота, зріла особистість.



*“Vaginitic” / Roberta Briatico, Італія, 2013*

Дитина дуже рано набуває буквально органічний і цілком безпечний досвід соціальних стосунків – усередині матері – з нею. Мабуть, це не усвідомлюється і не осмислюється плодом, але досвід в якихось формах, безумовно, набувається і залишається: і спільне використання необхідних речовин, і



нейровзаємодія і ще багато іншого. Мати, водночас, виступає і як посередник перших актів взаємодії людини, що виринає в ній, з зовнішнім середовищем. Емпіричні дані говорять, що біля шостого місяця пренатального розвитку дитина чує звуки і емоційно реагує на них. І чує вона перш за все мамин голос, а інтонації і гнучкість його виявляються співвідносними (біохімічно) із психічним станом матері. Так і з'являється готовність до подальшої взаємодії.

Таким чином, як підсумовує вчений “ми не можемо говорити про виникнення особистості як про окремий акт: вона має глибокі витоки в філогенії і спадковості, які передаються через любовну взаємодію батьківської пари. Крім того, особистість “проходить” ряд специфічних взаємодій і метаморфоз під час пренатального розвитку. Тому вона “починається” задовго до фізичного народження, і тому вже новонароджена дитина обов'язково має певну історію свого існування і розвитку. І, головне, це є людська дитина (особистість) відпочатково: світ культури є об'єктом її взаємодії вже в пренатальному періоді, а, водночас, сама вона є об'єктом впливу цього світу вже на перших двох етапах онтогенезу. Вона, власне, й започатковується як твір людських нужд, людей”.

Четвертий етап онтогенезу дещо метафорично називається С. Максименком “соціальним заплідненням”. Коли дитина народжується на світ “фізично народжується не просто жива істота класу ссавців – народжується людина, особистість. Вона готова до зустрічі зі світом, і нам здається, що ця зустріч є бажаною... Дитині боляче виходити в світ, і вона дуже кричить на початку... Але чи так вже боляче? І чи не кричить вона, заявляючи своє право на цей світ і залишаючи в ньому цим криком перший відбиток нового Я?”.

Здійснений в момент народження фізичний відрив дитини від матері, коли вона стає автономною істотою, не перериває всі форми взаємодії, які існували до народження. Вони залишаються в досвіді, набувають нових форм. Нужда



виходить на новий оберт спіралі – починається привласнення світу (привласнення як переведення у своє власне).

Цей четвертий етап онтогенезу триває до підліткового віку і характеризується як “плинний період накопичення соціальності” дитиною.



“Сім'я” / Lonnie Ollivierre, США, 2009

П'ятий етап онтогенезу починається з підліткового віку, коли відбувається статеве дозрівання, або, як зазначає вчений, “вихід” особистості на сутнісний етап розвитку – через “готовність до власного продовження: через любовні стосунки з іншою людиною потреба тепер може опредметнитися в твір – інший організм і – продовжитися”.

С. Максименко надає цьому етапові онтогенезу важливого значення, оскільки з точки зору генетико-психологічної

теорії подальший розвиток особистості відбувається вже не за схемою власне онтогенезу, а в контексті самовизначення людиною подальшого руху, “діалогу” особистості з нуждою в ході власного життєвого шляху. Вченим розглядаються характерні особливості існування нужди у підлітковому і ранньому юнацькому віці як перехідного від дитинства до дорослості.

Важливим аспектом розвитку цілісної особистості вчений вважає статеве дозрівання організму підлітка, яке відбувається в контексті дозрівання всього організму, дозрівання всієї людської істоти, тобто є біосоціальним процесом.

“При цьому особистість підлітка, як цілісна система, “виходить на рівень здатності відтворювати життя за умови поєднання з іншою цілісною особистістю протилежної статі. Нужда жити, нужда в оточуючому світі втілюється в кардинальну за своїм статусом потребу – народження свого продовження через сексуальний контакт. І ця потреба, насправді, не укорінюється лише в біології, а визначається нуждою, в якій відпочатково соціальні і біологічні інстанції є одним. Статеве дозрівання існує в триєдності біологічного, психологічного і соціального, як і будь-яке новоутворення особистості... Якщо говорити про розвиток людини, виникнення відповідних морфологічних анатомічних, фізіологічних і психологічних структур є своєрідною відповіддю людської природи на тенденцію нужди втілитися в Зустріч і продовжити життя через народження іншої істоти. Поява відповідних структур дозволяє нужді стати потребою, оскільки вона опредметнюється в світі зовнішньому і внутрішньому... Наше положення зовсім не означає, що сексуальне бажання виникає в індивіда хронологічно раніше, ніж дозрівають відповідні структури. Це бажання, цей інстинктивний потяг входить у склад нужди відпочатково, але до певного часу – в потенційному і прихованому вигляді. Відпочатково – означає не від народження дитини, а від народження людства. В онтогенезі цей потяг (уже як зрілий, сексуальний) втілюється в людський плід, продовжуючи в ньому існування всезагальної і вселюдської нужди. І саме тому він відпочатково – біосоціальний, а не лише біологічний, адже втілюють його дві соціально-біологічні істоти протилежної статі. Цей потенційний і недиференційований в складі цілісної нужди потяг перетворюється в сексуальну потребу (бажання) одночасно з визріванням вказаних структур”. [Максименко С. Психологія особистості.]



*“Любов” / Наталія Золотцева, Білорусь, 2014*

Дослідник розглядає сексуальну потребу як суто біосоціально, як таку, що виступає основою першої потреби любити, реальної готовності “через любов втілити себе, свою нужду в нове життя”. І ця потреба свідомо переживається підлітком. Саме тому стає більш зрозумілою метафорична “парадоксальність” підліткової закоханості, в якій химерно й неочікувано нібито поєднуються абсолютна платонічність з абсолютною ж натуралістичністю. Тому цілком правомірним є звернення вченого до розуміння любові як важливого психологічного феномену особистості, настільки важливого, що він висуває тезу: “Особистість починається з любові!”

Характеризуючи психологічні особливості любові, С. Максименко розкриває її роль у поєднанні поколінь, у самому акті народження дитини, коли остання захищається любов'ю матері, а матір і дитина – любов'ю батька, адже дитина – їхній спільний твір. Він переконаний, що “так чи інакше, наявність у людської істоти вже на момент народження досвіду існування в любові, розкриття в ній, має бути визнаним... Сутність цих явищ вимагає серйозних досліджень, які можливі в умовах нового синтезу природничих, соціальних і психологічних наук, який ґрунтувався б не на психоаналізі, а на позиціях генетико-моделюючих. Зокрема, з цих позицій можна, на наш погляд, і оцінити, і до кінця зрозуміти явище дитячої сексуальності, яке геніально помітив З. Фройд, але яке він інтерпретував дуже вузько і примітивно”.

Вчений слушно відмічає визначальну роль любові у перший рік життя дитини – любові між батьками, любові матері до дитини, що виявляється в інтонаціях, лагідних доторканнях, затишності, задоволенні дефіцітарних потреб, у радісних відкриттях, нових враженнях через улюблених людей – що є важливою фазою становлення любові і, водночас, набуття її досвіду. Ми бачимо, що особистість дійсно “починається з любові”. Але любов, на погляд С. Максименка, починає діяти і значно раніше, і на значно більш мікроскопічному, навіть “нанотехнологічному” рівні особистості, адже спадковий матеріал (сотні тисяч генів, що містяться у хромосомах, цитоплазматична спадковість та інші мікробіологічні процеси в зиготі, гени-регулятори, “мовчазні” гени тощо) “як структурно-функціональна цілісність не синтезується людиною за період її життя. Він передається, зберігається у якомусь вигляді протягом всієї історії людства і додається історією життя даної людини. Звідси ж стає зрозумілою вічність любові і якщо дана конкретна істота з'явилась (зачалась) без любові, це не означає що вона взагалі не несе її в собі. Спадковість батьків має, несе в собі лю-



бов поза їхніми актуальними почуттями: любов як втілення життя тисяч людських поколінь”.

І, як підкреслює вчений, саме “любов батьків один до одного лише й може народити, оживити, актуалізувати любов самої дитини: лише вона означатиме повне безоціночне прийняття дитини і формування в ній базальних особистісних новоутворень, таких як довіра до світу та ін. Може бути так, що любов виникне вже після зачаття, або народження дитини. В такому випадку стосунки, що створяться, значною мірою компенсують її відсутність під час зачаття. З іншого боку, даний фактор визначає те, що відсутність любові психологічно однаково погана для майбутньої дитини як у випадках так званої “неочікуваної” вагітності, так і випадках, коли жінка йде на сексуальний контакт з єдиною метою – мати дитину”.

Усвідомлюючи всю проблематичність і дискусійність викладених ідей щодо динаміки любові, С. Максименко зауважує, що в цілому ідея щодо впливу любові на становлення особистості в онтогенезі, хоча у значній мірі й гіпотетична, ґрунтується на серйозних положеннях.

“Може виникнути питання конкретного характеру: чим саме негативним може бути відсутність любові між людьми при “створенні” ними нового життя? Не вдаючись до подробиць (що було б безвідповідально за умови відсутності емпіричних наукових фактів), ми наважимося на припущення: страх любові і “втеча” від неї, неспроможність побудувати стосунки, відмова від зростання і самореалізації – чи не є це все наслідком народження людини не в любові?! І коло знову замикається.

Є ще один суттєвий аспект... Існування особистості як соціального феномена, що саморозвивається шляхом вращення себе у культуру, актуалізації власних біосоціальних потенцій і творчого осягнення світу, має багато можливостей компенсувати існуючий недолік і зростати в любові з боку інших і до інших. На всіх етапах онтогенезу особистості потенційно надаються такі можливості, і її власна справа – використати їх. Хоча досвід вчить, що дефіцит любові в ранньому дитячому віці компенсувати буває дуже непросто.” [Максименко С. Д. Психологія особистості.]

#### 5.4. ПІОНЕРИ ДОСЛІДЖЕНЬ ІНТИМНОГО ЖИТТЯ: ПОШУКИ “ФОРМУЛИ КОХАННЯ”



“Гадання на кохання” / Lesja Chernish, Німеччина, 2012

Одним з перших сучасних західних вчених, який зацікавився проблематикою любові та її дослідженням на прикладному рівні був американський психолог *Зік Рубін*, який розпочав свою діяльність в цьому напрямку ще в 1970-х роках (Rubin Z. Measurement of romantic love, 1974). Головну увагу вчений присвятив аналізу відмінностей між симпатією (liking) та любов'ю (love). Для вимірювання цих феноме-

нів в соціальних стосунках ним була розроблена спеціальна “шкала любові і симпатії”, з використанням якої й проводились емпіричні дослідження. Елементи шкали відображають три основні напрямки вираження любові: почуття прив’язаності (“мені було б тяжко жити без...”), почуття турботи про іншу людину (“я зроблю що завгодно для...”), почуття довіри/інтимності (“я відчуваю, що можу покластися на...”). Проте, як виявилось пізніше у дослідженнях, що проводили інші вчені за даною методологією, застосування шкали Зіка Рубіна дає суперечливі результати. На сьогоднішній день деякі дослідники відмовились від категоричного розділення понять “любов” і “симпатія”, деякі об’єднують їх у поняття “товариська любов”, інші ж підтримують дослідника у розрізненні цих феноменів.

Досі популярною і широко використовуваною є типологія любові, яку розробив у 1970-х роках канадський соціолог Джон Алан Лі (1933-2013). У своїй праці “Кольори любові” (Lee J. Colours of Love: An Exploration of the Ways of Loving, 1973) де він узагальнив результати інтерв’ювання одружених респондентів, дослідник запропонував розглядати стилі любові, порівнюючи їх з палітрою основних і додаткових кольорів.

За теорією “кольорів любові” Джона Лі, є три основні кольори або стилі любові. Назвав він їх, використовуючи давньогрецьку класифікацію:

- *Ерос (eros)* – сильне емоційне переживання, неперервний і потужний потяг до коханої людини. Людина “еротичного типу” схильна раптово та цілковито закохуватись у майже незнайому людину (любов з першого погляду), відчувати гостру необхідність у щоденних зустрічах з об’єктом своєї любові та бажати, щоб кохана людина належала тільки їй. Еротична любов також має сильний сексуальний компонент. Наприклад, закохані еротичного типу мають сексуальні стосунки на досить ранніх стадіях взаємовідносин, вважаючи це вираженням любові.



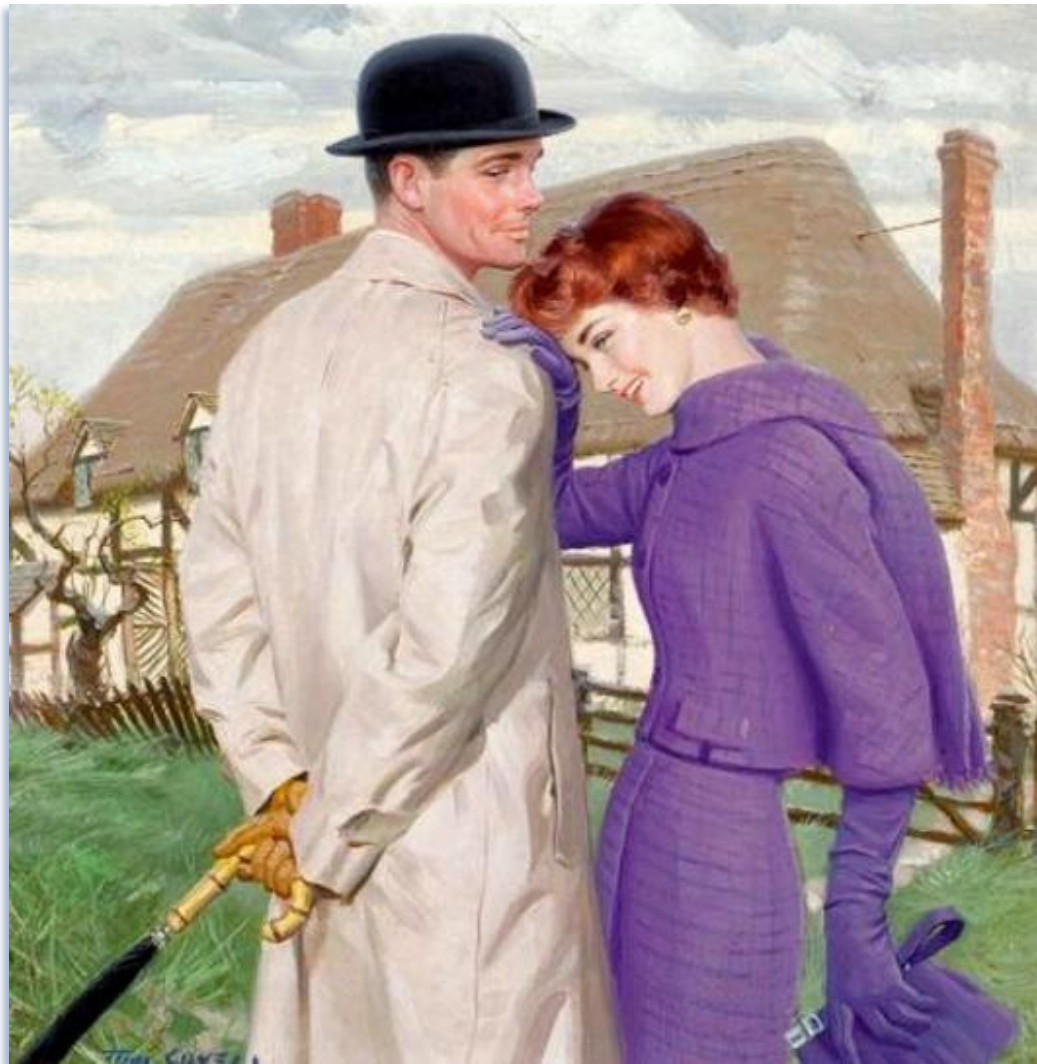
“Залицяльник” / Наталія Єршова, Росія, 2014

· *Людус (ludus)* або любов-гра. Закоханий типу людус розглядає любов як гру, яка має бути зіграна майстерно та, нерідко, з кількома партнерами одночасно. “Коханець-людус” не має наміру включити сьогочасного партнера (чи партнерів) в будь-які майбутні життєві плани та не потребує будь-яких ознак залученості, прив’язаності, стабільності зі сторони партнера. Людину такого типу лякають зобов’язання, вона уникає частих зустрічей з партнером, вважає, що брехня і хитрощі у стосунках виправдані, і очікує, що партнер має контролювати свої емоції. Крім того, “коханці-людус” вважають сексуальну активність можливістю власного за-



доволення, а не вираженням інтенсивних емоційних зв'язків.

· *Сторге (storge)* – третій основний колір любові, описаний Лі, як “любов без лихоманки або дурості”. Типовий “сторге-коханець” розглядає партнера як старого друга, не відчуючи до нього інтенсивних емоцій та пристрасного фізичного потягу, віддає перевагу розмовам про спільні інтереси, а не прямим вираженням почуттів і, як правило, демонструє свою прихильність несексуальними шляхами. Для людей такого типу любов є продовженням дружби і важливою частиною життя, але не самоцінним явищем.



“Любов у середмісті” / Том Ловелл, США, II пол. XX ст.

Продовжуючи аналогію з палітрою, Лі запропонував, що три основних “кольори любові” можна комбінувати і створити додаткові. Поєднання окремих ознак цих типів любові утворюють вторинні стилі, що мають свої унікальні характеристики:

- *Прагма (pragma)* – сторге + людус практичні погляди на любов. Людина має сформоване уявлення про бажані характеристики майбутнього супутника і обирає собі партнера, який найкраще задовольняє ці вимоги (так само, він або вона відбраковує партнера, який не відповідає очікуванням).

- *Манія (mania)* – ерос + людус – нав’язливий, ревнивий стиль любові, що характеризується одержимістю, відчайдушними спробами примусити партнера любити себе і неможливістю дійсно довіряти коханому. Людина такого типу відчайдушно намагається покохати і бути коханою, починає відразу ж уявляти собі спільне майбутнє з обранцем, хоче бачити партнера щоденно, змушує його до постійних демонстрацій любові і відданості та намагається повністю привласнити кохану людину собі.

- *Агапе (agape)* – ерос + сторге – самовідданий стиль любові, який передбачає виявлення любові і турботи до інших, не чекаючи взаємності чи нагороди. Ця любов є універсалістською в тому сенсі, що типовий “агапе-коханець” вважає, що кожна людина гідна любові і що любов до інших є обов’язком зрілої особистості. Що стосується особистих відносин любові, така людина здатна безкорисливо присвятити себе благополуччю партнера, навіть, якщо доведеться поступитись на користь суперника.

Спеціальною методикою для виявлення виокремлених Джоном Аланом Лі стилів любові стала “Шкала відношення до любові” (Hendrick S., Hendrick C. Love Attitude Scale – LAS, 1986). Перші наукові здобутки з застосування цієї шкали підтвердили припущення Алана Лі про те, що успішність відносин залежить від сумісності стилів любові. По-

дальше застосування даної шкали продемонструвало можливість впливу різних стилів любові на ступінь задоволеності інтимними відносинами на різних життєвих етапах. Для здійснення спроби кількісної фіксації вираження показників любові, дана методика містить 42 твердження, по 7 з яких присвячені окремому типу любові (Eros, Ludus, Storge, Pragma, Mania, Agape).



*“Любов на Нілі” / Tom Lovell, США, II пол. XX ст.*

Дана методика виявилася вдалою для вимірювання мультикультурних та крос-культурних відмінностей в стилях любові. Наприклад, у США, в американців азійського походження часто показники, що характеризують “ерос” нижчі, а “прагма” і “сторге” вищі, ніж у представників європеїдної раси, також у латиноамериканців і афроамериканців. Латиноамериканцям, з іншого боку, частіше притаманний стиль “людус”, ніж європеїдам. Крос-культурні порівняння показують, що американці, як правило, частіше впроваджують в життя стилі “сторге” і “манія”, ніж французи, які, в свою

чергу, як правило, демонструють вищі рівні “агапе”.

Серед піонерів польових досліджень інтимності були американські дослідниці *Еллен Берштейд* і *Елейн Хетфілд*. Основну увагу своїх пошуків вони зосередили на доведенні дихотомії пристрасної (*passionate*) та дружньої (*companionate*) любові. Пристрасна любов (синонімами якої є закоханість та захоплення), на думку вчених, це – “стан інтенсивного прагнення до союзу з іншим”, особливістю якого є елемент одержимості (*obsessive element*). Дружня любов, на відміну від пристрасної, менш інтенсивна. Вона поєднує в собі прихильність, відданість, інтимність та не обов’язково включає інтенсивне сексуальне бажання. Для апробації такої класифікації в прикладному дослідженні в 1986 році була розроблена “Шкала пристрасної любові” (*Hatfield E., Sprecher S. Passionate Love Scale – PLS, 1986*), яка широко використовується і зараз як самостійний інструментарій, або ж включається до більш об’ємного опитувальника.

Елейн Хетфілд припускає, що палке кохання обмежене в часі і зазвичай живе від 6 до 30 місяців (*Hatfield E. A new look at love, 1985*). Воно виникає тоді, коли культурні очікування провокують закоханість, коли особа зустрічає людину, схожу на власні ідеалізовані уявлення про любов та відчуває піднесений настрій в присутності цієї людини. В ідеалі пристрасна любов веде до дружньої любові, яка набагато довговічніша. Хоча більшість людей жадає відносин, що поєднують впевненість і стабільність дружньої любові з інтенсивними емоціями пристрасної любові, однак таке трапляється вкрай рідко.

В контексті міжособистісних взаємин феномен кохання одним з перших почав вивчати американський психолог *Роберт Стернберг*. У своїх працях “Триангулярна теорія кохання” (*Sternberg R. A triangular theory of love, 1986*), “Трикутник кохання: інтимність, пристрасність, зобов’язання” (*The Triangle of Love: Intimacy, Passion, Commitment, 1988*)



він розглядає любовні стосунки як взаємозв'язок трьох ключових компонентів, що утворюють умовний трикутник:

- *інтимність* (intimacy) – почуття близькості, взаєморозуміння, підтримки;
- *пристрасть* (passion) – романтичність, фізичний потяг, сексуальна активність;
- *рішення/зобов'язання* (decision/commitment) – включає два аспекти: рішення про те, що певна людина любить іншу – на етапі, коли взаємини ще тільки формуються, та зобов'язання підтримувати цю любов у довгостроковій перспективі.



*“Любить не любит”/ Lado Tevdoradze, Грузія, 2014*

Залучення двох людей до любовного зв'язку оцінюється на підставі збігу їхніх тріад, починаючи від “відсутності любові” (цей тип любові не включає жодного з запропонова-

ного автором компонента) та до любові “довершеної/ідеальної”, що містить усі три компоненти. Сильне відхилення свідчить про дисбаланс і можливість виникнення проблем.

З огляду на модель тріади, кохання може включати одну, будь-які дві або всі три компоненти. Суто “романтичне” кохання передбачає як глибоку інтимну близькість, так і пристрасне захоплення об’єктом любові, проте не обов’язково із дотриманням зобов’язань; “фатальне” кохання – поєднання пристрасті та зобов’язання любити, але може бути і без повної інтимної близькості; “дружня любов” – єдність інтимної близькості та зобов’язань, за відсутності (“перегорілої”) пристрасті. Найбільш гармонійним є, згідно цієї моделі, “довершене кохання” як поєднання усіх вимірів тріади.

Як зазначав сам дослідник, на практиці майже неможливо віднайти чистий тип любові з наведеної ним класифікації – вони всі можуть бути присутні у відносинах, але з різною мірою інтенсивності.

Для проведення практичного дослідження та виявлення функціонування визначених ним типів любові у суспільстві, Р. Стернберг розробив шкалу з 45 тверджень, розділених на 3 підшкали, для оцінки трьох основних елементів любові. Але, хоча ця шкала була розроблена для вимірювання трьох різних аспектів любові – інтимності, пристрасті і рішення/зобов’язання – емпіричні дані, проведені на великій кількості чоловіків і жінок, засвідчили, що вона часто-густо вимірює одне загальне почуття любові. Саме тому наприкінці 1990-х років вчений продовжив дослідження відносин любові і запропонував новий підхід до розгляду цього феномена. Основним положенням цієї теорії став тезис дослідника, що реальність любові – це історія, яка іманентно притаманна кожній людині та втілюється у реальних стосунках.

Р. Стернберг стверджує, що в уяві кожної людини існують

певні ієрархічно упорядковані моделі любові – історії, згідно яким обирається певний партнер і будуються характерні стосунки. Такі історії-прототипи є соціокультурними конструктами, численні з яких існують вже багато віків, протягом яких їх основний зміст зазнав незначних змін. Змінюється лише спосіб їх втілення у життя та популярність в залежності від певного історико-культурного контексту. Вибір моделі любові людиною зазвичай відбувається на підсвідомому рівні і залежить як від особистих (психофізіологічні особливості, сімейне оточення, виховання, власний досвід), так і соціальних (схвалення або засудження певних моделей відносин спільнотою) обставин.



“Сім'я” / Володимир Любаров, Росія, 2006

Вчений вважає, що історії любові є дуже важливими для формування та підтримки стосунків. На його думку, людина сприймає свого партнера, проектуючи на нього відведе-



ну йому роль в моделі-історії та інтерпретуючи його дії відповідно сюжету. Тому однією з головних причин розлучень Р. Стернберг вважає те, що люди були у “різних” шлюбах, оскільки їх історії любові були різними. Історії часто стають пророчими, тому що люди, навіть не усвідомлюючи цього, впливають на поведінку своїх партнерів через власні дії, реакції, очікування.

Р. Стернберг визначає 25 основних історій, розділених на 5 груп за своїми внутрішніми особливостями, які зустрічаються найчастіше в наш час:

- *асиметричні історії* – ролі партнерів доповнюють одна одну. Наприклад, один з партнерів може виконувати роль “вчителя”, який завжди краще знає, що і як треба робити і скеровує як стосунки, так і життя партнера згідно свого розсуду. До такого ж типу відноситься історія, де лише один з партнерів постійно йде на компроміси та жертви заради підтримки відносин;

- *об’єктні історії*, в яких партнер або самі відносини є засобом для досягнення цілей безпосередньо не пов’язаних зі стосунками. Найбільш типовою історією цієї групи є відносини, де партнер цінується за свою фізичну вроду або ж матеріальне становище, а його особистісні якості не є настільки важливими;

- *збалансовані* – обидва партнери дбають про гармонічне існування стосунків. Прикладом такого типу відносин може бути рішення партнерів до узгодженого співжиття (економічна стабільність сім’ї, утримання господарства, забезпечення майбутнього), де раціональні міркування превалюють над емоційними поривами;

- *нарративні* – керівним принципом побудови стосунків є певне уявлення згідно якого обирається партнер або будуються стосунки (наприклад, пошук супутника життя за певними визначеними критеріями ідеалу або ж традиціями сім’ї, побудова стосунків згідно наукових теорій або популярних порад);



· *жанрові* – такі відносини зазвичай не мають мети, набагато важливішим в них є сам спосіб взаємодії партнерів. Прикладом такої моделі є пари, відносини яких полягають у постійних сварках, які хоч і типово вважаються деструктивним елементом, але в даному випадку, навпаки, насправді підтримують зацікавленість партнерів один у одному.

Для проведення емпіричного дослідження Р. Стернберг разом із співробітниками розробили опитувальник, який складався з тверджень, що характеризують дані історії. Учасники оцінювали кожний з пунктів за шкалою від 1 до 9 двічі: наскільки дана позиція характеризує їх реальні відносини та наскільки вона підходить для ідеальних відносин. Також до опитувальника входили демографічний блок та шкала загальної задоволеності відносинами.

Дослідження показало, що існують певні відмінності у популярності історій серед жінок та чоловіків. Однак і жінки, і чоловіки зійшлись у думці про належний тип ідеальної історії та найменш бажаної для їхніх стосунків. Дуже суттєво на загальну задоволеність стосунками впливає міра наближеності реальної історії до того, яка модель відносин розуміється людиною як ідеальна. Показовим було те, що зазвичай пари мали ту саму або схожі історії і, водночас, чим більше суперечливими були історії в одній парі – тим менш щасливими відносини.

Дослідники прийшли до висновку, що розгляд феномену любові як історії є доцільним, оскільки він пояснює, чому людей приваблюють певні партнери і чому деякі відносини стають успішними, а інші – ні. Також ця теорія пояснює, чому щасливими можуть бути відносини, які всім іншим видаються проблемними. Загалом, на думку Р. Стернберга, задоволеність і тривалість відносин залежить від того, наскільки повно людина виконує певну роль в обраній історії.

Американські психологи *Бьянка Асеведо* і *Артур Арон* провели ґрунтовне дослідження з метою перевірити широко розповсюджений стереотип, що романтична любов (ін-

тенсивність почуттів, активна участь у житті людини, сексуальний інтерес) є короткотривалою, трансформуючись з часом у дружню любов (тепла, менш інтенсивна любов, позбавлена ваблення і сексуального бажання) або ж її зникнення, призводить в результаті до розставання пари (Acevedo B., Aron A. Does a Long-Term Relationship Kill Romantic Love?, 2008). Проте емпіричні дані показали, що романтична любов існує й у довготривалих відносинах, крім того, вона тісно позитивно корелює з задоволеністю шлюбом, психічним здоров'ям, та задоволеністю життям загалом. Але, слід зауважити, що дослідники розділяли поняття “романтична любов” та “пристрасна любов” (їй притаманні характеристики романтичної любові, але з елементом одержимості, бурхливої пристрасті), яка в свою чергу слабо корелює з задоволеністю та негативно з тривалістю стосунків.

Цей факт був підтверджений пізніше Джеймсом Грехемом, який провів широкомасштабну перевірку валідності та надійності часто використовуваних шкал для вимірювання почуття любові (Graham J. Measuring love in romantic relationships: a meta-analysis, 2011). Результати його дослідження доводять, що одержимість не є елементом романтичної любові, а характеризує інший тип стосунків та має сильний негативний зв'язок з тривалістю відносин.

У концепції інтимності, обґрунтованої відомим українським психологом Віталієм Татенко, інтимні взаємини розглядаються як динамічний процес, невід'ємними складовими котрого є людська тілесність, душевність і духовність (Татенко В. Психологія інтимного життя, 2013). Автор концепції зазначає, що формування тілесного плану інтимності фактично розпочинається ще до народження. Вже на ранніх стадіях онтогенезу з розвитком механізмів психічного відображення дитина починає віддзеркалювати себе як певним чином тілесно оформлену істоту, чуттєво ідентифікує себе зі своїм тілом і навчається відокремлювати себе від

інших тіл. Паралельно відбуваються привласнення свого тіла (“це моє тіло”), його індивідуалізація (“таке тіло тільки в мене”) і, нарешті, інтимізація – вирізнення і приховування того сокровенного і сакрального, що покладено на тіло природою. З часом починають створюватися та інтимізуватися індивідуальні суб’єктні проекти щодо вдосконалення, розвитку та ефективного використання можливостей власного тіла.

Від дитинства формується й набуває інтимних значень і смислів уявлення про інше людське тіло, зокрема про тіло іншої статі, яке може оцінюватися за критерієм досконалості, може подобатися, викликати естетичне захоплення, приваблювати в сексуальному розумінні, братися за взірць чи навпаки. Підставою для інтимізації, на думку автора, тут слугують порівняння іншого тіла зі своїм за природними і культурними ознаками; співвіднесення фізичних, фізіологічних і поведінкових (тілесні практики) параметрів свого тіла з тілом протилежної статі за критерієм прегнантності, гармонійності, унікальності та відповідності очікуванням значущого оточення; можливість чи неможливість впливу на своє тіло з метою його вдосконалення, розвитку, а також гармонійного поєднання з іншою людиною у тілесну “спільність Ми”, що розвивається.

На основі проведеного емпіричного дослідження, В. Татенко виокремив два основні типи інтимності, кожний з яких диференціюється на відносно самостійні підтипи:

*1. Тип індивідуально орієнтованої інтимності.*

- підтип індивідуально орієнтованої тілесної інтимності;
- підтип індивідуально орієнтованої душевної інтимності
- підтип індивідуально орієнтованої духовної інтимності.

*2. Тип інтимного життя, орієнтованого на формування “спільності Ми”.*

- підтип орієнтованої на інших тілесної інтимності;
- підтип орієнтованої на інших душевної інтимності;
- підтип орієнтованої на інших духовної інтимності.



*“Український полудень” / Олександр Іванов, Україна, 2009*

Представники індивідуально орієнтованої типу інтимності навіть із найближчими друзями, рідними, близькими, коханими зберігають дистанцію, з певних причин, за звичкою чи на всяк випадок не розкривають їм до кінця свою душу, не дозволяють собі бути щирими й відвертими. Виразним моментом для цього типу інтимного життя, на думку вченого, є відчуття внутрішньої свободи, незалежності, самодостатності, а також захищеності: оскільки особа всю важливу інформацію про себе тримає при собі, то ніхто не зможе її використати проти неї. Програшною для цього типу є необхідність постійного самоконтролю та самообмеження у контактах зі значущими іншими, переживання самотності, страху бути розкритим у своїх справжніх думках, почуттях, цінностях і оцінках, що, врешті-решт, і трапляється, адже, як кажуть, все таємне з часом стає явним.



Представники підтипу “тілесної інтимності” визнають інтимними лише власні думки, почуття, стосунки, зміст яких обмежується переважно питаннями тілесного плану (здоров’я, гігієна, фізична досконалість, секс, народження дитини як фізіологічний акт тощо). Для них інтимне без тілесного просто не існує.

Підтип індивідуально орієнтованої душевної інтимності об’єднує людей, для яких інтимним є переважно те, що відбувається в їхній душі. Для них найбільш важливими є стосунки і переживання почуттів, означених поняттями любові, кохання, дружби, прихильності, симпатії тощо. Інші душі, а також фізіологічний і духовний плани інтимності їх турбують помітно менше.

Основним критерієм інтимності для індивідів, які утворюють підтип індивідуально орієнтованої духовної інтимності, виступає можливість отримання внутрішнього задоволення від індивідуальної творчості. Це люди, які перебувають у своєрідному інтимному контакті зі своїм покликанням, своєю справою, роботою чи своїм хобі. Тілесний і душевний плани інтимності вони можуть визнавати лише як другорядні, допоміжні, фонові.

Занурена в свою індивідуальну інтимність людина може відчувати повний психологічний комфорт уже хоча б тому, що їй ніхто не заважає бути собою, змінювати на власний розсуд свою ідентичність, переглядати життєві пріоритети, наділяти вищою значущістю те, на що раніше не зверталось уваги, обирати собі ту чи іншу роль, бути собі суддею, адвокатом і прокурором. Однак така людина не захищена від переживання ізольованості, відокремленості, покинутості, самотності. Далеко не завжди вона здатна об’єктивно чи хоча б із позиції стороннього спостерігача оцінити ті чи ті свої інтимні думки, почуття, стосунки, форми поведінки. Крім того, існує цілий ряд питань інтимного характеру, які індивід просто не може, а з відомих причин і не хоче вирішувати самотужки.

У представників типу інтимного життя, орієнтованого на формування “спільності Ми”, індивідуальне поступається міжіндивідуальному, міжособистісному, груповому, колективному. “Наше” ніби розчиняє в собі “Мое” кожного, хто в нього входить. Цей тип інтимного життя у його специфічній формі відомий ще за часів первіснообщинного ладу. Існує навіть думка, що “Наше Ми” в історично-психологічному розумінні передувало “Моєму Я”; тому, мовляв, тип індивідуально орієнтованої інтимності є похідним від типу інтимності групової, общинної, колективної.

Цьому типові властиві відчуття належності до “спільності Ми”, відкритість, щирість, альтруїстичність, готовність до самопожертви, знову ж таки відчуття захищеності, але вже на основі того, що близькі люди піклуються, турбуються про нього. Вони все про нього знають і тому можуть вчасно попередити про небезпеку, підтримати, допомогти.

Проблемними моментами для людей такого типу можуть бути надмірна залежність цінностей, цілей і смислів їхнього інтимного життя від значущих інших, загострена захисна чи наступальна психологічна реакція на все, що виходить за межі “спільності Ми”, страх залишитися на самоті, складність прийняття самостійних рішень, прагнення розділити свою відповідальність за вдієне і скоєне з іншими тощо.

“Спільність Ми” утворюється індивідами за наявності у них потреби бути разом і діяти гуртом, коли має місце збіг їхніх цінностей, смислів, інтересів, цілей, якщо вони доповнюють одне одного рисами характеру, особливостями темпераменту, життєвим досвідом і бачать можливість шляхом консолідації зі значущими іншими якомога повніше реалізувати свої сутнісні сили. Характерною ознакою “спільності Ми” вважається наявність психологічних кордонів, які відділяють і водночас поєднують її з іншими спільностями.

Інтимна “спільність Ми” відрізняється від інших спільностей тим, що індивідів, які входять у неї, об’єднують любовні, дружні, родинні почуття, близькі стосунки. Така спіль-

ність формується на основі вільного, самостійного, хоч і не завжди добре усвідомлюваного, а часом і суто інтуїтивного рішення. Відповідальність за те, що відбувається в такій спільності, не обтяжує, оскільки є результатом вільного вибору.



“Любов” / Lado Tevdoradze, Грузія, 2007

Основними в інтимній “спільності Ми” визнаються не самі по собі матеріальні чи духовні цінності, а матеріалізована і одухотворена в конкретних учинках сутнісно-сміслова значущість кожного її учасника одне для одного на рівні мети, а не засобу.

Справжню інтимну “спільність Ми” вирізняє те, що вона як самодостатнє утворення не порівнює себе з іншими, не прагне змагатися, конкурувати і взагалі розкривати загально свої секрети, але готова відстоювати право на свою унікальність, свою соціально-психологічну територію. При цьому критерії оцінювання, еталони досконалості вона віднаходить у собі самій. Своєрідною психологічною ознакою інтимної “спільності Ми” є позачасові переживання, а також ситуації, в яких люди визнають себе безмежно щасливими чи безмежно нещасними.

“Для виникнення інтимного союзу між окремими “Я” важливо, аби життєва ситуація кожного з них складалася таким чином, щоб оцінка її кожним “Я” породжувала у партнера мотивацію пошуку значущого іншого як свого alter ego, свого андрогінного доповнення, а також гармонійного єднання з цим іншим. Не менш важливою є можливість співвіднесення, узгодження, інтеграції інтимних думок, почуттів, цінностей, оцінок, смислів, стосунків, засвоєних культурних традицій, норм і форм поведінки, а також набутого кожним індивідуального досвіду інтимного життя.

Одним із найбільш проблемних при цьому є питання інтеграції, узгодження між собою різних ідентичностей, а також процесів, пов’язаних з формуванням та спонтанною зміною індивідуальної ідентичності кожного з партнерів. Тобто інтимна “спільність Ми” може утворитися, успішно функціонувати і розвиватися тоді, коли зміст і динаміка ідентифікаційних процесів відповідають очікуванням тих, хто в неї входить, а самі ці очікування також коригуються, гармонізуються, стають дедалі відповіднішими уявленням партнерів про їхнє спільне інтимне життя.” [Татенко В. Психологія інтимного життя.]

Кожний з виділених типів та підтипів має свої особливості, що знаходять свій реальний прояв у взаємодії людей, які є їх носіями. Так, досить складно уникати конфліктів колегам, партнерам, друзям, членам родини, закоханим, якщо один із них є представником індивідуально, а другий – міжіндивідуально орієнтованого типу інтимності; якщо в одного інтимне асоціюється переважно з тілесним, а у другого – з душевним чи духовним; якщо один виявляє своє ставлення до іншого у формі реальних учинків, а інший задово-



льняється лише розмовами про готовність до самопожертви в разі необхідності.

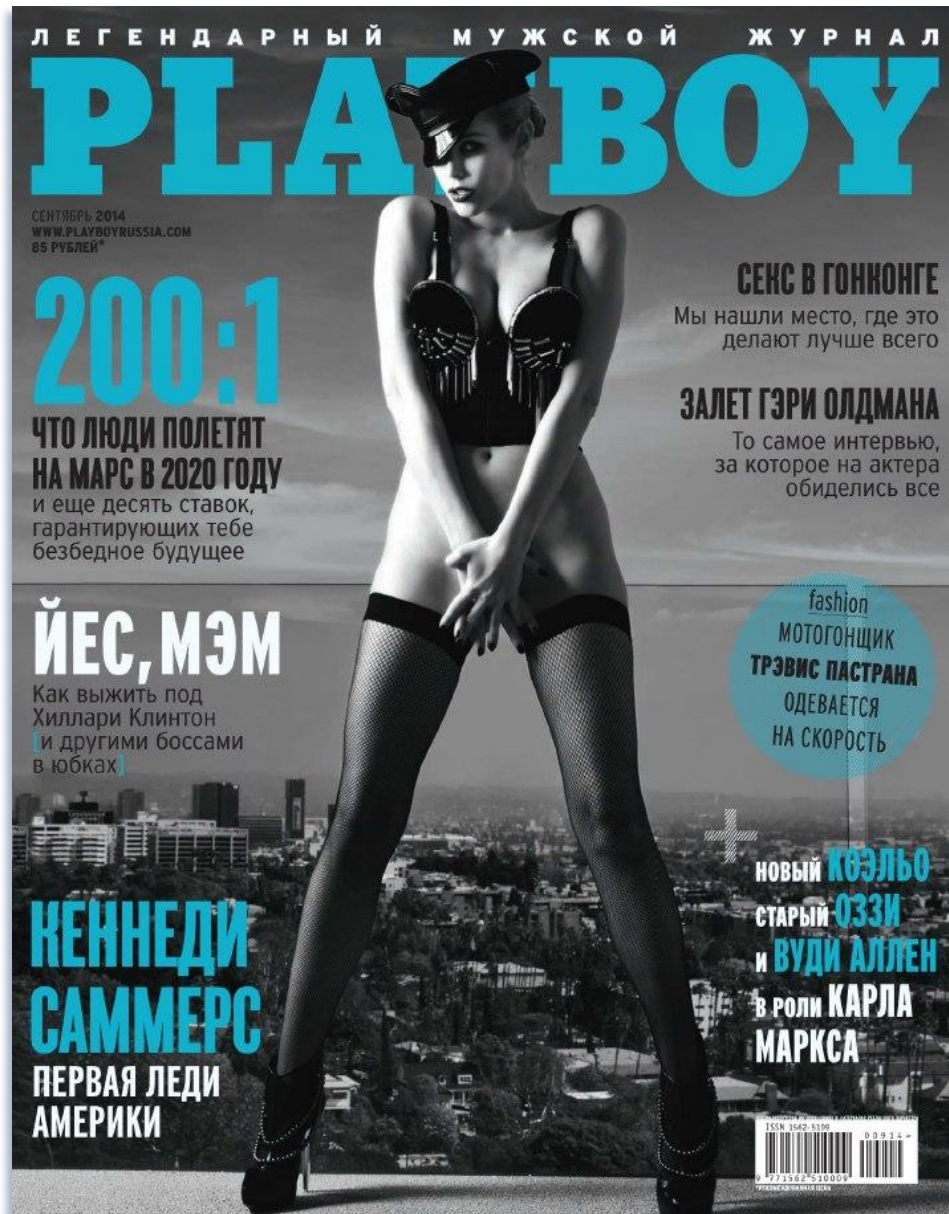
В. Татенко пояснює, що основна причина подібного роду суперечностей пов'язана з тими обмеженнями, які властиві кожному окремому типу чи підтипу інтимного життя. Тому логічно поставити питання про тип, який можна було б умовно назвати ідеальним чи, бодай, ідеальним відносно нашої структурної моделі.

Ідеальність як така, що відповідає реальності, не передбачає відсутності суперечностей. Однак ці суперечності мають не руйнувати, а розвивати, тобто становити єдність протилежностей, а спосіб їх розв'язання повинен спиратися на діалектику. Парам, що зуміли подолати і напади люті, й різні конфлікти, відомі дві речі: як дотримуватися спокою при звичайних сутичках, аби зберегти мир і пристойність, і як потрібно сперечатися з важливих приводів, аби зберегти особисту незалежність і можливість розвиватися.

Ідеальним, на думку дослідника, можна вважати тип інтимного життя, який гармонійно поєднує: а) орієнтацію на індивідуальне та міжіндивідуальне; б) тілесний, душевний і духовний плани активності; в) свій окремий і спільний з іншими вчинкові формати розв'язання проблем і суперечностей розвитку. При цьому уявлення про ідеальний тип інтимного життя людям потрібне зовсім не для того, щоб когось його нав'язувати, як це, зокрема, намагається робити кожне старше покоління стосовно молодшого. Адже на те воно й інтимне, щоб кожний мав можливість і право прожити його по-своєму.

Розділ 6.

## ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ІНТИМНОСТІ



Обкладинка журналу "Playboy"/ Playboy Enterprises, 2014

- Глобалізація (від англ. global – світовий, всесвітній) – процес все-світньої економічної, політичної, культурної інтеграції та уніфікації. У ширшому розумінні – перетворення певного явища на планетарне, таке, що стосується всієї Землі.

### 6.1. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ Й ІНТИМНО-ПЛЮБНІ ОРІЄНТАЦІЇ: ВІД ГЕТЕРОСЕКСИЗМУ ДО ПОЛІАМУРНОСТІ



*“Вогнику не знайдеться?” Реклама пива “Жигулі”/  
Валерій Барикін, Росія, 2012*

Британський соціолог Ентоні Гідденс був одним із перших авторів, що звернулися в середині 80-х років ХХ століття до розробки проблематики глобалізації. Остання, на його думку, виходить за межі суто економічного чи політичного життя суспільства і здійснює величезний вплив на інші сфери людського існування, в тому числі – на багато аспектів приватного (інтимного) життя людей. Соціолог особливо підкреслював, що той вплив, який глобалізація справляє на найінтимніші і особисті сфери нашого життя, є не менш, а можливо – навіть більш значущим, ніж її вплив на економічну, політичну та ідеологічну сфери суспільства.

Ці наслідки глобалізації, що знаходяться в “безпосередній близькості” від нас – зміни в сфері любовних відносин, сексу, шлюбу та сім’ї – в сучасному світі є джерелом нескінченних тривог, оскільки на відміну від економічних і політичних проблем (від яких в тій чи іншій мірі можна відгородитися) відносяться до приватного, повсякденного життя індивіда.

У своїй роботі “Трансформація інтимності” (1992) Е. Гідденс обстоює ідею, що в останні десятиріччя ХХ століття близькі стосунки зазнали глибинних змін, перетворившись із соціального інституту в інструмент емоційної самореалізації індивіда. На думку Гідденса, головний наслідок сексуальної революції полягає саме в тому, що виник феномен “пластичної сексуальності” – сексуальності, звільненої від тиску культурних норм, пов’язаних із репродуктивністю, а також переважної значимості в соціальній культурі чоловічого сексуального досвіду. Саме з цим соціолог пов’язує розвиток так званої “жіночої сексуальної автономії” і “розквіт гомосексуальності”. Відтепер міжособистісні стосунки будуються переважно на принципах задоволення, свободи, рівності та самореалізації, тоді як раніше вони будувалися переважно на принципі максимізації корисності.

Теми чоловічої і жіночої сексуальності, різні типи еротичного бажання і насолоди, які вважалися позанауковими в класичній науці і маргінальними в модерністській філософії, стимулювали наприкінці ХХ століття створення *квіртеорії* (“queer theory”).

- *Квіртеорія* (англ. queer – “дивакуватий”, “інакший”) – напрям культурологічних досліджень, що вивчає особливі, маргінальні для певної культури форми сексуальної самоідентифікації.

В побутовому англомовному дискурсі слово “queer” тривалий час мало певний негативний відтінок і зберігало семантику “дивної ексцентричної людини”, “напівфріка”, “ку-



льтурного чужинця”. До середини ХХ століття, термін “квір” у найкращому випадку використовувався як сленгова позначка гомосексуалів і в найгіршому – як гомофобний вираз стосовно до людей з альтернативними типами сексуальної ідентичності. Американська дослідниця Тереза де Лауретіс вивела це слово із суто побутового вживання і легалізувала як культурософський термін. У статті “Квір-теорія: лесбійська і гейська сексуальність” (1991) вона переконувала, що настав час переглянути існуючі моделі гендерної та сексуальної ідентичності, які базуються на статевих опозиціях “чоловічого” і “жіночого” і сексуальних опозиціях “гетеросексуального” і “гомосексуального” бажання.



“Квир”/ Обкладинка російського гей-журналу, 2012

Провідні теоретики квір-теорії – Тереза де Лауретіс, Елізабет Гросс, Ів Кософські Седжвік, Джудіт Батлер – стверджують: індивідуальних варіацій у сексуальному житті набагато більше, ніж у репродуктивній поведінці; між гомо- і гетеросексуальністю немає жорстких меж; межі створює суспільство, яке формалізує соціокультурні стереотипи. Квір-теорія вважає сексуальні ідентичності продуктом соціальних уявлень, які передують сексуальним ідентичностям, визначають, ускладнюють або руйнують їх. У цьому твердженні квір-теорія базується на головних тезах відомого французького філософа Мішеля Фуко про те, що сексуальність не є “природним” феноменом, вона конструюється як соціальний дискурс і змінюється відповідно до етнічного, економічного, політичного, релігійного розвитку суспільства.

Сучасні квір-теорії розглядають стать, сексуальність та гендер як континуум або спектр. В культурно-соціальному сенсі позначка “квір” використовується для опису *ЛГБТ-осіб*, а також гетеросексуалів, які практикують нетрадиційну для більшості суспільства сексуальну поведінку (садо-мазо, бандаж, романтичні стосунки з багатьма партнерами, перодягання тощо), а в теоретичному сенсі констатують наявність гендерно-сексуальних моделей, що принципово перебувають “зовні” будь-якої стабільної ідентичності, як гетеросексуальної, так і гомосексуальної.

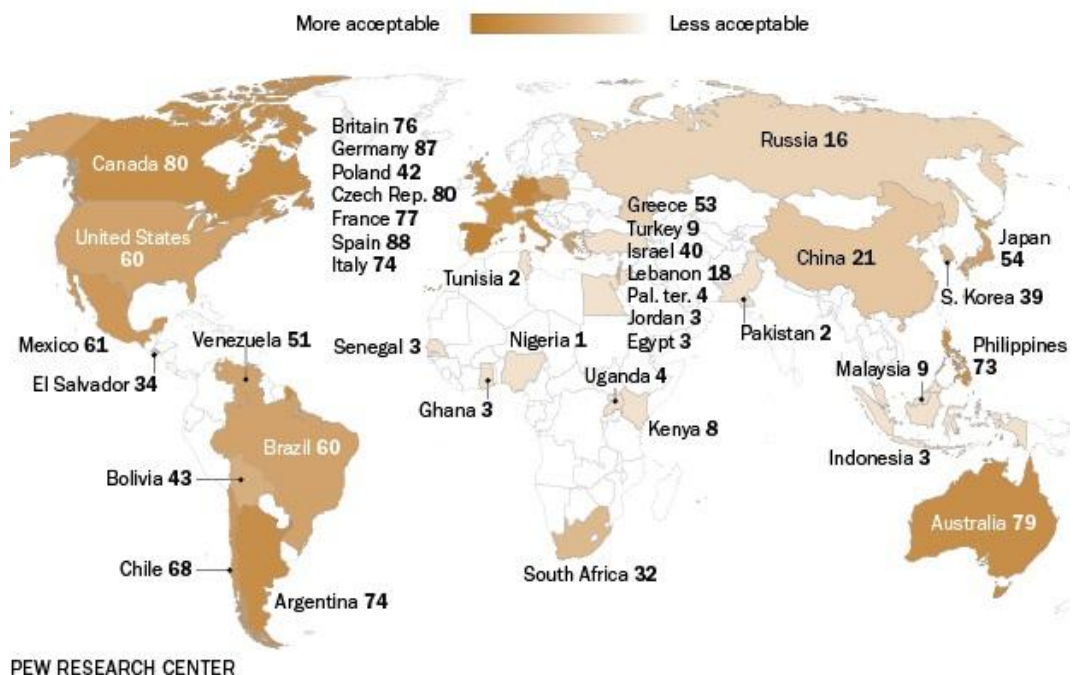
- *ЛГБТ* (англ. LGBT) – термінологічне скорочення “лесбі-гей-бісексуал-трансгендерної” ідентичності, або людей, які ідентифікують себе як носіїв такої ідентичності, або учасників суспільного руху за права “лесбі-гей-бісексуал-трансгендерних” меншин. Також можна зустріти абревіатури *ЛГБТК* (англ. LGBTQ) – лесбійки, геї, бісексуали, трансгендери, квір) та *ЛГБТКІ* (англ. LGBTQI) – лесбійки, геї, бісексуали, трансгендери, квір, інтерсексуали.

Почасти науковці використовують термін “гендерквір” (англ. genderqueer) як узагальнюючий для опису не тільки

гомосексуальних (геї, лесбійки), але й інших типів сучасних ідентичностей (транссексуали, бісексуали, трансвестити, “фріки”). У ширшому сенсі категорія “квір” є насиченою семантикою “виклику” й “контркультури” стосовно нормативної культури взагалі і гетеронормативності зокрема.

- *Гетеронормативність* – система поглядів і упереджень, яка розглядає виключно бінарний поділ людства на дві статі (жіноча та чоловіча), які відповідають гендерним ролям, та вважає гетеросексуальність єдиною соціальною нормою сексуальної поведінки людини.

Percent who say homosexuality should be accepted by society



*Толерантність суспільства до гомосексуальності у відсотках /  
Pew Research Center, 2013*

Термін “гетеронормативність” уперше застосував Мішель Ворнер у 1991 році як дефініцію примусової гетеросексуальності, яка є однією зі стратегій встановлення влади в традиційному патріархатному суспільстві. Концепція “гетеронормативності” сформульована Адрієною Райх у праці

“Примусова гетеросексуальність та лесбійський досвід” (1980), яка вважала, що за допомогою принципу “примусової гетеронормативності” чоловіки домінують над жінками та дискримінують жіночий досвід життя й отримання насолоди без участі чоловіків.

- *Гетеросексуальність* (від грец. heteros – “інший”) – сексуальна орієнтація людини, яка полягає в наявності стабільного психоемоційного, еротичного (чуттєвого) та сексуального потягу виключно до осіб протилежної біологічної статі. Носії гетеросексуальності – гетеросексуали. Серед гомосексуалів іноді вживається слово “натурал” (англ. straight) для позначення людей гетеросексуальної орієнтації.



Андрій Шевченко і Крістен Пазік на обкладинці “GQ” /  
Італія, 2003



Гетеронормативність ділить всіх людей на дві відмінні, навіть протилежні категорії – жінок, які повинні бути фемінними (“жіночними”) й мати потяг до чоловіків, та чоловіків, зобов’язаних до маскулінності (“мужності”) й потягу до жінок. Гетеронормативність змушує всіх нас очікувати від інших передбачуваності, підпорядковування нормам фемінності чи маскулінності, незважаючи на те, що така бінарність, звісно, не відображає всього різноманіття проявів ідентичностей, сексуальностей та стосунків між людьми.

Гетеронормативність доповнює *гетеросексизм* – соціальний порядок, що привілеює гетеросексуальність як єдину “нормальну” та “природну” сексуальність, при цьому заперечуючи й стигматизуючи всі інші. Більш “м’якший” варіант – *гетероцентризм*, який не принижує альтернативних форм сексуальності, але розглядає їх як периферійні варіації або девіації від неявної гетеросексуальної “норми”.

- *Гетеросексизм* (англ. heterosexism) – сукупність вірувань і цінностей, які оцінюють гетеросексуальність як вищу та/або більш природну, ніж гомосексуальність.

Останнім часом залежно від соціального статусу та освіти особистості форми гендерної поведінки, досі орієнтовані на нормативні канони маскулінності та фемінності, зазнають помітних трансформацій. Наприклад, більш освічені чоловіки соромляться примітивної грубої маскулінності, їх ціннісні орієнтації та стиль життя є більш цивілізовано-прогресивними, вони в більшій мірі, хоч і не у всьому, сприймають ідею жіночої рівності.

Економічні, суспільні та культурні зміни кінця ХХ – початку ХХІ століття зумовили появу цілої низки нових типів чоловічості – від *метросексуалів* до *ретросексуалів*.

- *Метросексуал* (англ. metropolitan – “столичний”) – неологізм для позначення сучасних чоловіків будь-якої сексуальної орієнтації, що мають яскраво виражений естетичний смак, зосереджені на удосконаленні свого зовнішнього вигляду та способу життя.

Зростання чоловічого нарцисизму за останні тридцять років, його пропаганда і використання рекламою сконструювали чуттєву сексуальність, котра протягом більше ніж століття була “привілеєм” жінок чи гомосексуалів. На думку американського журналіста *Марка Сімпсона*, який і запровадив даний термін у 1994 році, в епоху споживання ідентичність кодується не через сексуальну орієнтацію, а ґрунтується на стилі життя, споживацьких зразках, культурних брендах.



*Реклама бренду молодіжного одягу “Armani Exchange”/  
Італія, 2009*

“Зараз усе більше й більше натуралів визначають себе поза межами традиційних інституцій, а їхня поведінка та стиль життя все більше й більше нагадують гейський. Метросексуальність – це навчання натуралів геями, які по-справжньому можуть бути егоїстами: витратити гроші і час на своє задоволення, а не піклуватися про неіснуючих леді. Гетеросексуали знову повертаються до ідеї содомії. І це не лише анальний, але й оральний секс, котрий ще більш популярний. Усе це – секс, який не призводить до відтворення. Секс спортивного ґатунку. Розподіл сексуального акту і біологічного відтворення – причина, чому содомітів так довго переслідували.

Тепер таку поведінку поділяє більшість людей. І гомосексуалізм не репрезентує сексуальне відхилення, а скоріше надихає багатьох натуралів”.

У практичному плані “метросексуальність” виявилася зручним поняттям, перш за все, для “споживачів” – міських модників. Безоціночна нейтральність і концептуальна ємність свіжої “етикетки” допомогла багатьом чоловікам внутрішньо звільнитися, позбутися звичних страхів. Проте ідея названого типу чоловічості з часом втратила популярність як серед самих чоловіків, так і серед жінок, тому в першому десятилітті ХХІ століття спостерігався відхід від неї, що можна було побачити на прикладі змінних образів чоловіків у поп-культурі (наприклад, образи Девіда Бекхема, Кріштіану Роналду, Тома Еванса).



*Том Еванс в рекламі бренда пляжного одягу D. HEDRAL /  
Велика Британія, 2012*

Представники другого покоління метросексуалів, зі своїми доглянутими бородами, пірсингом, татуюваннями, накачаними м'язами, менше думають про одяг і більше – про своє тіло, яке перетворилося в аксесуар, справжній товар на



онлайн-ринку, розчинившись серед нескінченних селфі в соціальних мережах. Відбулося часткове повернення до традиційної, агресивної моделі чоловічості, названої *ретросексуальною* (лат. retro – назад, зворотній), що призвело до повторної появи закидів щодо насильства і сексизму.

Сучасні дослідники маскулінності констатують, що впродовж останніх років відбулися зміни в західному суспільстві, особливо серед молодих освічених гетеросексуальних чоловіків, які не є ані метро-, ані ретросексуальні, проте не бояться іноді поводитися інакше, ніж передбачає домігантна модель чоловічості.



Реклама бренду чоловічої білизни “Addicted” / Іспанія, 2015

Питання про те, чи має уподобання сексуального партнера своєї або протилежної статі які-небудь біологічні передумови і які саме, багато в чому лишається суперечливим. Але ці індивідуально-групові відмінності, так само як і відмінності між чоловіками й жінками, не можуть слугувати



підставою для соціальної дискримінації, обмеження громадянських прав тощо. Нормалізація ЛГБТ-спільноти, що відбувається сьогодні у всіх цивілізованих країнах, обумовлена загальним зростанням соціальної терпимості, ослабленням гендерної біполярності (уявлення, що чоловіки й жінки у всьому є протилежними один одному) та емансипацією сексуальності від репродукції. Навіть традиційне уявлення про шлюб як союз між двома людьми різної статі також змінюється в напрямку партнерства між людьми однієї статі або більш ніж між двома людьми.

На початку XXI століття специфічними моделями любовних стосунків в заможних західних суспільствах постали практики *поліамурності* (буквально – багато любовей), де розмиваються межі між поняттями любові та дружби, сексуальних і асексуальних форм взаємодії.

- *Поліамурність, поліаморія* ( грец. poly – “багато” чи “множинні” і лат. amor – “любов”) – філософія та практика близьких, любовних стосунків одночасно з більш ніж однією людиною. Інше поширене визначення – відповідальна, етична та свідомо “не-моногамія”.



Реклама бренду молодіжного одягу “Armani Exchange” / Італія, 2009

Поліамурність акцентує на свідомому виборі кількості партнерів, з якими особа хоче контактувати, замість прийняття соціальних норм, що приписують любити одночасно лише одну людину. Акцент на коханні/любві, а не випадковому сексі, на чесних та рівноправних (і бажано прилюдних, а не таємних) стосунках водночас із кількома людьми, за взаємної згоди усіх сторін, робить поліамурність унікальною практикою, відмінною від наявних доти форм немоногамії.

Поліамурності передували різні форми свідомої немоногамії, зокрема характерні для гомосексуальних та бісексуальних союзів, що навіть змушує декого вважати легалізацію одностатевих шлюбів вирішальним кроком до руйнування інституту моногамного шлюбу як такого (її часто формують стійкі партнерства, толерантні до сексуальної активності за межами пари, лесбійки можуть ділити опікунські права з фізіологічним батьком дитини, навіть гетеросексуальні жінки можуть оформити шлюб заради страхових бонусів).

Чому даний феномен виникає саме зараз і не залишається за зачиненими дверима приватного життя? Серед імовірних причин дослідники називають зростання тривалості життя (сексуальна ексклюзивність протягом десятків років видається нереалістичним ідеалом), високий рівень розлучень та невірності у моногамних партнерствах, незадоволення сценарієм серійної моногамії, збільшення економічної та соціальної рівності жінок, суспільне прийняття ідеології *секс-позитивізму* та практик поширення інтернету як комунікативного середовища, яке робить секс-позитивну культуру доступною і видимою.

- *Секс-позитивізм* (англ. sex-positive) – система поглядів, де секс розглядається як такий, що благотворно впливає на людей. Секс-позитивна людина або група людей до будь-якого виду узгодженого сексу ставиться оптимістично і неупереджено.



Серія “Сучасне кохання” / Lesja Chernish, Німеччина, 2010

Поліаморію слід відрізняти від інших форм не-моногамії – полігамії (полігінії та поліандрії) як традиційних форм шлюбу, проміскуїтету та ад’юльтеру, котрі є радше зворотною стороною моногамії, *свінгерства*, основою якого є рекреативний секс із суворою заборонаю на емоційні контакти за межами пари, “free love” чи “спортивного сексу” без емоційних прив’язок й зобов’язань.

- *Свінг, свінгерство* (англ. swing – “качатися”, “перескакувати”; амер. swing – “обмінюватись сексуальним партнером”) – нерегулярний, короткочасний взаємоузгоджений обмін партнерами для сексу.

Один із основних ідеологічних акцентів поліамурного руху – деконструкція сценарію супермоногамії та романтичної любові як “природних”, вічних та незмінних, прояснення, що моделі особистих стосунків є плинними і розвиваються разом із загальними суспільними змінами, а отже, інші типи “норми” мають бути визнаними та прийнятими. Поліамурний рух розвивається через самоосмислення та комунікацію спільноти, яка практикує поліамурність: він покликаний задовольнити низку потреб поліамурних людей – від необхідності сформувати новий етичний кодекс любовних стосунків між трьома і більше особами до обґрунтування законодавчих нововведень та зміни суспільного ставлення до не-моногамії. Так, у США досі діють закони проти ад’юльтеру та бігамії, певні страхові та податкові бонуси доступні лише у межах легального шлюбу, існують прецеденти позбавлення поліамурних осіб опікунських прав через “аморальний” спосіб життя. Опис та концептуалізація цієї любовної філософії відбувається у контексті ліберальних цінностей, права на самовизначення та прав людини загалом.

Американські психологи виокремлюють наступний перелік найпоширеніших конфігурацій поліаморії (який однак не є вичерпним):

- *основні-плюс*: пара в першорядних стосунках погоджується на додаткові стосунки у форматі “вторинного партнерства” – впливових, глибоких відносин, у які інвестуються час та емоції, чи “третинних” – ближчих до випадкових романів;
- *тріада*: троє осіб створюють близькі, віддані стосунки, в яких ставлення кожного/кожної до інших двох приблизно однакове;
- *особа з кількома основними взаєминами* (конфігурація “V”): людина має однаково сильні стосунки з обома партнерами, які не настільки близькі між собою;
- *груповий шлюб чи полісім’я*: троє чи більше осіб фор-



мують мережу близькості, домовляючись про взаємну вірність усередині групи чи визначаючи умови, на яких можуть мати стосунки поза групою;

- *інтимні мережі*: переплетення взаємин різного ступеня близькості, інтенсивності та відданості;

- *“свінг-полі”*: гібридна форма між свінгом і поліамурністю: віддана пара погоджується на інші еротичні дружби (спільно чи поодиноці), однак усі значимі любовні емоції залишаються лише між ними;

- *полі-одиначки/одинаки*, які налагоджують різні взаємини з різними людьми (можливо, шукаючи партнера для основних стосунків) і цілковито чесні зі своїми залицяльниками стосовно власних мереж близькості.



*“Поліаморія” / Allison Pottasch, США, 2016*

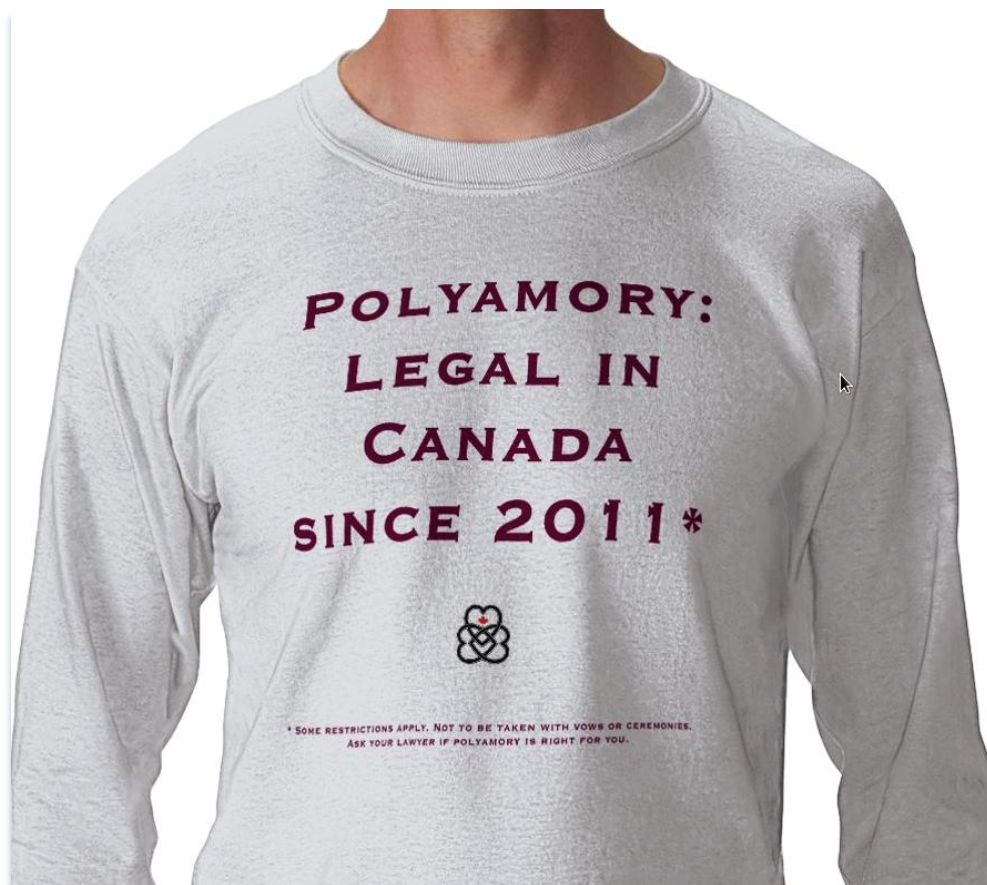
Дослідники зазначають, що оскільки теоретично кількість людей, залучених до поліамурних стосунків, необмежена, їхні типи також є теоретично безкінечними, більше того, вони не є фіксованими і передбачають як зміну конфігурацій партнерств, так і метаморфози стосунків у сталих

партнерствах. Варіативність конфігурацій поліамурних взаємин веде до того, що немає ніякого ідеального сценарію поліамурного кохання, натомість є базові принципи, на основі яких вибудовуються унікальні правила взаємодії. Психологи вважають такими принципами самопізнання та персональну автономію, радикальну чесність, настанову на перманентне спілкування і перемовини, відповідальність, емоційність, близькість, співпереживання.

Етична програма поліаморії значно відрізняється від моногамного сценарію “романтичного кохання”. Насамперед, іншого забарвлення набуває поняття відданості, більше не пов’язане з фізичною вірністю, уявленнями про партнера як найкращих, ексклюзивних та унікальних. Відданість реалізується через готовність відкрито проговорювати стосунки та працювати над ними, вкладаючи значну кількість зусиль у цей процес, зокрема у вирішення конфліктів, надавати підтримку, увагу та турботу, через перевірене часом та іншими відносинами поцінування саме цих стосунків. Радикальна чесність (повна відвертість із собою та іншими щодо наявних взаємин та власних бажань, потреб чи проблем) – передумова активного консенсусу, відправна точка культури стосунків, у якій постійні передомовленості стосовно меж не сприймаються травматично, навпаки, вважаються невід’ємною частиною особистого росту і розвитку взаємин між людьми у мережах близькості, які є динамічними та відкритими.

Відкритість поліамурних стосунків до різних типів інтимності розмиває межі між платонічним і тілесним коханням, а також між любов’ю і дружбою. Дослідники зазначають, що у поліамурних стосунках дружба сприймається серйозно та може вимагати стільки ж емоцій, уваги та відданості, як і сексуальні стосунки. При цьому давня дружба може переходити у любовні стосунки, сексуальний інтерес може трансформуватись у платонічну дружбу тощо. Подібна відсутність кордонів спонукає також поширенню різних типів

зв'язків між людьми однієї статі (не обов'язково гомо- чи бісексуальних), наприклад, близької жіночої дружби та феміністичного сестринства. Оскільки філософія стосунків не передбачає ексклюзивності, у ній немає заборони на різні прояви симпатії. Важливою частиною поліамурної етики є "секс-позитивність", схвалення сексу як приємної рекреативної практики, прийнятної у стосунках різного ступеня близькості, на відміну від негативних конотацій, які досі (а)моралізують нерепродуктивний секс чи секс за межами відданої пари. Зміна значення сексу та близькості розширює та урізноманітнює можливості контактів з іншими людьми, дозволяє обирати оптимальні особистісні активності. На протигагу ревності концептуалізується поняття "співпереживання", яке полягає у відчутті радості і щастя від того, що кохана людина насолоджується любов'ю когось інше.



Футболка із закликом до легалізації поліаморії / Канада, 2011

Поліамурний рух, вимагаючи соціального прийняття множинного партнерства, змінює не лише норми моралі, але й кидає виклик соціальним сервісам та державним структурам, які мають бути змінені заради того, щоб краще відповідати потребам громадян. Ідеологи поліамурності вважають, що значний опір ідеї шлюбу (партнерства) між трьома і більше людьми є насправді результатом частих поразок моногамії – поліамурність знімає необхідність боротьби зі “спокусами”, яка у християнській традиції є основою етики та моралі.

Сьогодні дослідники шлюбно-сімейних орієнтацій усе частіше говорять про поширення так званого “громадянського шлюбу” (фактичного шлюбу).

- *Фактичний шлюб* – шлюб, що не зареєстрований в державних органах, вільне співмешкання і ведення партнерами спільного господарства без будь-яких юридично оформлених взаємних зобов’язань.

Ставлення до фактичного подружжя в різних правових системах не є однаковим. Заслуговує на увагу регулювання фактичного шлюбу на теренах США. Так, найбільш влучне слово у перекладі з англійської “nonmarital cohabitation” для позначення відносин чоловіка та жінки, які спільно проживають і не перебувають у шлюбі між собою є “позашлюбне співмешкання”. До кінця 60-х років ХХ століття позашлюбне співмешкання не мало поширення, тому і правового регулювання не потребувало. За часів технологічного прогресу та змін у соціальній сфері у США ровинулось більш ліберальне та терпиме суспільство, яке допускало дошлюбне співмешкання. Незважаючи на те, що у деяких правових режимах визнавався звичаєвий або “цивільний” шлюб, права й обов’язки такого цивільного шлюбу не вважались ідентичними до прав та обов’язків офіційного обрядового шлюбу. Від співмешканця, який мав намір заявити про сі-



мейний стан як “цивільний шлюб” (фактичний шлюб), вимагалося довести не лише факт співмешкання, а також вступити в шлюб і мати репутацію (або “поведінку”) подружньої пари. Сторони фактичного шлюбу розглядались як подружня пара, а не як позашлюбні співмешканці.



“Шлюб”/ Petry and Crisan Cartoons, Румунія, 2016

На сьогодні соціологи виділяють декілька видів альтернативних форм шлюбу, основною з яких, безумовно, є “фактичний шлюб”:

- *сезонний шлюб* (критерій – час) – це сім’я, обмежена в часі, коли пара наперед домовляється про тривалість стосунків, із закінченням якого вирішують або розійтися, або продовжити відносини на такий самий період;

- *комунальний шлюб* (критерій – кількість членів) – це сім'я, в якій живуть декілька чоловіків та декілька жінок. Сім'я живе за принципом “комуни”, коли все спільне – чоловіки, жінки, діти;
- *відкритий шлюб* – подібний до традиційного шлюбу, однак у ньому допускаються відносини з іншими чоловіками чи жінками;
- *гостьовий шлюб* – це сім'я, що проводить час разом, однак живе кожен у себе, час від часу вони можуть жити один в одного, решту часу вважають себе вільними від сімейних обов'язків;
- *раціональний шлюб* – це сім'я, що створюється з наперед визначеною метою досягнення певного економічного, господарсько-побутового, професійного, сексуального рівня;
- *гомосексуальний шлюб* – сімейний союз, створений одностатевими партнерами.

З точки зору антропології дуже важко узагальнити значення слова “шлюб”, приймаючи до уваги відмінності, характерні для різних країн та народів. Так, у науковій праці фінського соціолога, одного з піонерів сексології, *Едварда Вестермака* (1862-1939) “Історія людського шлюбу” (1891) шлюб визначається як союз одного або кількох чоловіків з однією або кількома жінками, визнаний законом і з наданням певних прав та обов'язків його учасникам. Дане визначення не включало визнані суспільством одностатеві шлюби, що існували більше ніж у 30 африканських народностей.

За останнє десятиліття в англomовному світі в найавторитетніших словниках у визначенні слова “*marriage*” (шлюб) зникла диференціація за статтю або була додана стаття про одностатеві союзи. В Оксфордському словнику англійської мови поняття одностатєвого шлюбу з'явилося у 2000 році. До недавнього часу в пресі, налаштованій негативно щодо одностатєвих шлюбів, слово “*marriage*” у цьому значенні

бралося в лапки. Зараз більшість засобів масової інформації США відійшли від цієї практики. Агентство Associated Press рекомендує використовувати слово “шлюб” для геїв та лесбійок і допускає форму “гей-шлюб” лише у заголовках, без дефіса та лапок, водночас попереджаючи від використання такої структури, бо вона створює відчуття правової нерівності одностатевих шлюбів по відношенню до традиційних шлюбів.



*“Щойно з роботи...” / Cris Art, США, 2015*

Вперше закон про одностатеві “зареєстровані партнерства” був прийнятий у Данії в 1989 році. Згодом аналогічні законотворчі ініціативи були реалізовані в інших країнах Європи. Першими послідовниками легалізації одностатевих партнерств стали Норвегія (1993), Швеція (1994), Ісланд-

дія й Гренландія (1996), Нідерланди (1998), Фінляндія, Німеччина (2001).

З 2001 року Нідерланди стали першою державою у світі, яка надала одностатевим парам абсолютно таких же прав після вступу до шлюбу, як і різностатевому подружжю. Подальші кроки у напрямі легітимізації одностатевих шлюбів здійснили, зокрема, Нідерланди (2000), Бельгія (2003), Канада (2005), Іспанія (2005), Південна Африка (2006), Норвегія (2009), Швеція (2009), Аргентина (2010), Ісландія (2010), Португалія (2010), Данія (2012), Бразилія (2013), Англія й Уельс (2013), Франція (2013), Нова Зеландія (2013), Уругвай (2013), Люксембург (2014), Шотландія (2014), Ірландія (2015), США (2015), Фінляндія (2017).

Як бачимо, поступово деякі країни відходять від традиційного поняття про те, що у шлюб можуть вступати тільки різностатеві партнери. Відмінності у поглядах законодавців у позиціях щодо обсягу й змісту “права на одностатевий шлюб” обумовлені різними філософсько-правовими, соціокультурними, економічними, психологічними та ціннісно-світоглядними особливостями різних країн. Одні держави, зокрема, повністю заперечують означене право (Румунія, Молдова, Литва, Україна, Росія). Ба більше, подекуди такі міжособистісні стосунки дотепер вважаються злочином, який карається тюремним ув'язненням або навіть смертною карою (Іран, Судан, Ємен, Нігерія). Інші ж (Угорщина, Ірландія, Словенія, Швейцарія) є прихильниками запровадження певних правових можливостей або так званих особливих прав для ЛГБТ-пар (право на вступ у цивільне партнерство). При цьому, перелік можливостей, якими користуються члени подібних союзів, різниться. Треті ж прагнуть юридично забезпечити досягнення цілковитої рівності в правах одностатевих сімей із різностатевими (Бельгія, Франція, Португалія, Данія та ін.).

Однією із філософсько-правових підстав підтвердження доцільності легітимізації ЛГБТ-сімей може слугувати ідея



універсальності, гідності і прав людини, центральним постулатом якої є те, що гідність притаманна усім без винятку людям, безвідносно до їхніх індивідуальних особливостей, і всі права та свободи вважаються універсальними, неподільними та взаємозалежними. Як відзначено у резолюції Парламентсько Асамблеї Ради Європи № 1728 (2010), “сексуальна орієнтація є глибинною частиною ідентичності кожної людини, яка включає гетеросексуальну, бісексуальну та гомосексуальну орієнтації”. Відтак остання не повинна слугувати підставою для дискримінації ЛГБТ-осіб при користуванні будь-якими правами, адже “принцип універсальності прав людини не допускає винятків...”.

Водночас, попри цілком раціональне прагнення надати правам людини статусу всезагальних і безвідносних значимостей, ученими висловлюються сумніви стосовно можливості приєднання до цього переліку прав на одностатевий шлюб та створення сім’ї. Адже на відміну від будь-якого іншого права, ці норми виходять винятково із нормативно-гетеросексуального шаблону поведінки. Таке розуміння черпаємо із базових положень міжнародного законодавства, згідно з якими право одружуватися та засновувати сім’ю мають лише чоловіки й жінки (ст. 16 Всезагальної декларації прав людини, ст.12 Конвенції про захист прав людини та основоположних свобод).

Деякі юристи стверджують, що намагання законодавців переробити сім’ю, замінити якимось штучним конструктом, що охоплює відносини людей однієї статі, призведе до масштабних порушень таких прав людини, як права створювати природну сім’ю, права дитини зростати саме в сімейному оточенні, а також мати батька й матір (Преамбула та ст.9.1 та 18.1 Конвенції про права дитини), права різностатевих батьків бути батьком і матір’ю.

Між тим, подібні доводи видаються досить хисткими, позаяк немає аргументів або ж доказів того, що узаконення “квір-сімей” призведе до небезпеки обмежень сімейних

прав різностатевих громадян. Почасти це можна пояснити тим, що глибинні зміни, які будуть відбуватись, стосуватимуться радше лібералізації суспільно моральності у сфері статевої поведінки та намагань переосмислити усталені аксіологічні основи шлюбу та сім'ї. При цьому ці зміни мають визнавати історичні альтернативи гетеросексуальному типу сім'ї, які й сьогодні мають потенціал для розвитку (як-от одностатеві сімейні союзи).

Яскравим прикладом подібних законотворчих нововведень є норма ст. 9 Хартії основних прав Європейського Союзу. Згідно із останньою “право на укладення шлюбу і право на створення сім'ї гарантується відповідно до національного законодавства, що регламентує його здійснення”. В означеній нормі шлюб та сім'я вже розглядається не як союз чоловіка й жінки, а фактично як певний безособовий зв'язок, тобто без вказівки на суб'єктів. А це, своєю чергою, свідчить про зняття формальних юридичних перешкод на шляху легалізації одностатевих сімейних союзів на рівні національних правових систем.

Право на сім'ю для осіб однієї статі аж ніяк не підважує можливості решти людей скористатись правом юридично оформлювати подружні відносини. Не зайвим буде говорити й про те, що універсальність прав людини ніяким чином не заперечує належності індивідів до різних країн та культур. Ця властивість прав людини не означає також, що всі держави мають засвоїти точнісінько ті самі закони та інституційні структури. Так само право на одностатеву сім'ю, мабуть, потребуватиме конкретизації з урахуванням специфічних умов окремих соціумів.

Як відомо, прихильники так званих “квір-сімей” дотримуються думки про те, що юридичне визнання гомосексуальних взаємин передбачає можливість отримання учасниками цих відносин тих же привілеїв і володіння тими ж правами, що й різностатеві одружені пари. Не можна не помітити, що подібні аргументи в основному зводяться до

можливості отримання наданих державою преференцій, котрі здобуваються шляхом узаконення таких стосунків. Прикладами можуть бути пенсійні пільги, можливість заповідати власність партнеру, можливість жити в державному житловому фонді після смерті одного із подружжя чи забезпечити закордонному партнеру право на проживання в країні.

Люди, які через свою нетрадиційну орієнтацію піддаються ризику порушення власних прав у багатьох аспектах повсякденного життя, знаходяться в такому ж становищі, як і ті, хто може постраждати від расизму, ксенофобії або ж інших міжнародно-визнаних форм переслідування. Відтак, утвердження цивільної рівності й людських прав “квірменшин”, з гуманістично-прогресивної точки зору є таким же необхідним елементом демократії, як і національна, расова та гендерна рівність, адже певні індивідуально-групові відмінності, як і розбіжності, скажімо, між чоловіками й жінками, не можуть слугувати підставою для соціальної дискримінації. Саме такий егалітарний підхід щодо ЛГБТ-представників, спонукав до прогресивних кроків у країнах, де особам однієї статі було надано право на укладення шлюбу чи вступу у законне партнерство.

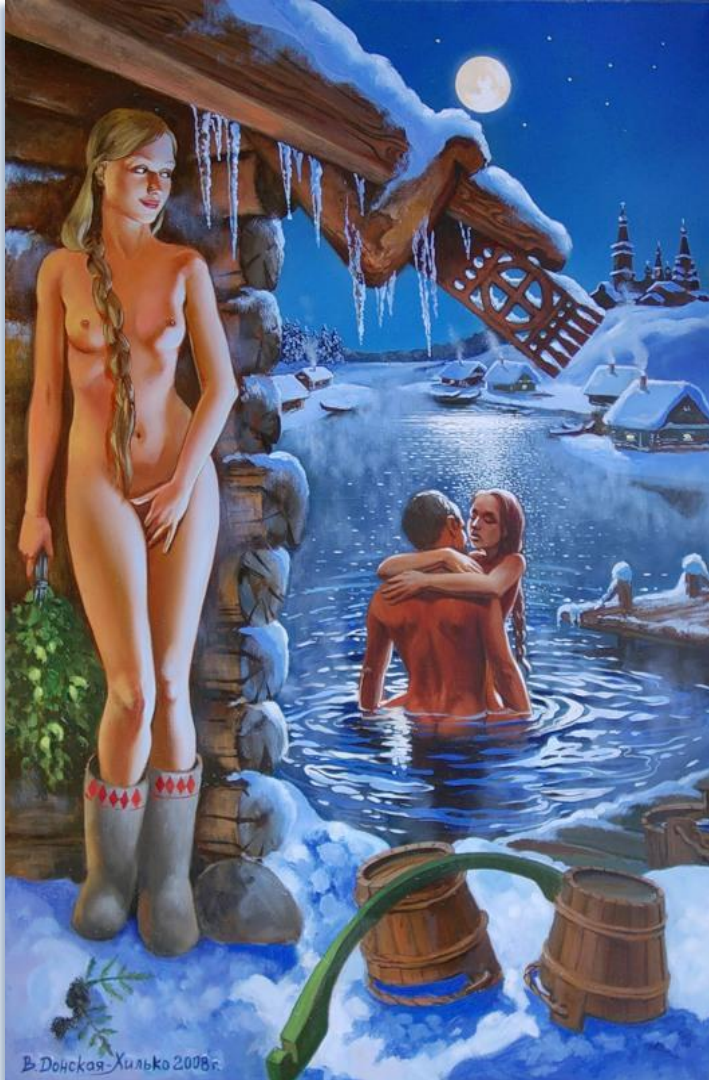
Соціологічні дебати з приводу означеної проблематики у основі своїй є спорами про те, чи заслуговують нині відносини між людьми однієї статі поваги і визнання, якими є традиційні, гетеросексуальні шлюби, дозволені державою. Чи виконують такі союзи мету шлюбу як соціального інституту? Противники укладання цих союзів переконані, що ні, адже за допомогою великого набору культурних норм через шлюб виробляється і реалізується усвідомлення статі, здійснюються традиційні форми гендерної соціалізації, які вказують чоловікам і жінкам їхні домінуючі ролі. Стверджується, що особи однієї статі прагнуть домогтися змін у правових інститутах, сім’ї, суспільстві, культурі, які спрямовані на викорінення гетеронормативності.

У жодному разі не заперечуючи значущість традиційної сім'ї, заснованої на шлюбному союзі чоловіка й жінки, зауважимо, що подібні побоювання видаються дещо перебільшеними. Адже соціологічні факти не підтверджують того, що легітимація одностатевих відносин негативно вплине на стан культури в суспільстві та й самого суспільства, або ж сприятиме занепаду будь-яких форм сім'ї.

Намагаючись сформулювати визначення сім'ї, яке б охоплювало всю різноманітність сучасних її форм, дослідники усе частіше пропонують називати сім'єю будь-яке об'єднання людей, які прийняли для себе рішення поєднати своє життя одне з одним. До складу соціальної групи, що вважає себе сім'єю, можуть входити, а можуть не входити дорослі обох статей; дорослі можуть перебувати, а можуть і не перебувати у кровно-споріднених зв'язках чи зареєстрованому шлюбі, можуть проживати разом чи окремо, мати сексуальні взаємостосунки чи не мати їх.



6.2. ЕТНОГЕОГРАФІЯ КОХАННЯ:  
КРОС-КУЛЬТУРНІ ОСОБЛИВОСТІ І ПЕРСПЕКТИВИ



*“Палке кохання” / Вера Донская-Хилько, Росія, 2008*

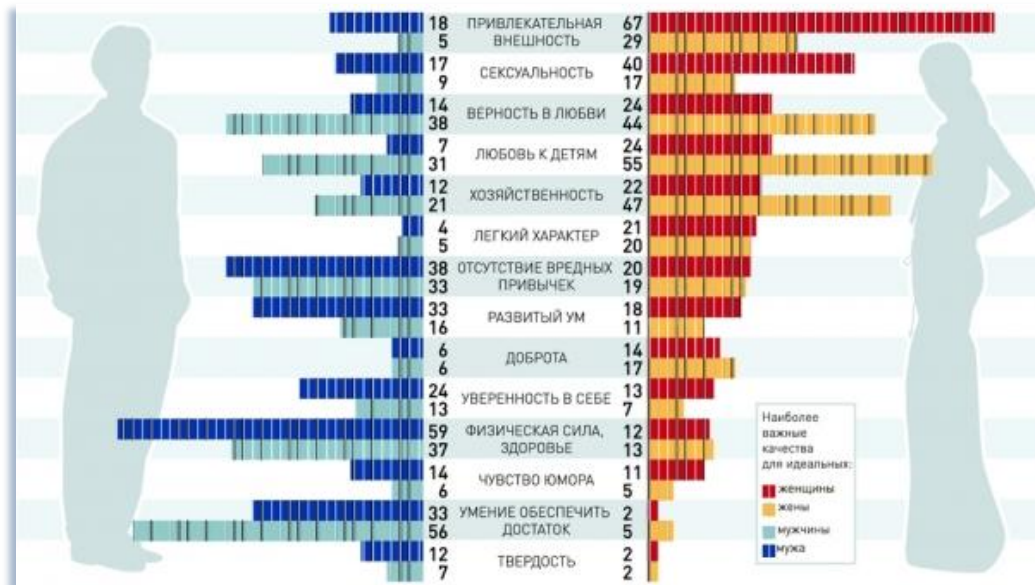
Невпинний процес глобалізації та динамізм соціальних змін спонукає дослідників до переосмислення сутності кохання, сексуальних взаємин у повсякденному житті наших сучасників. Особливо показовими стають дослідження, в яких учені намагаються з'ясувати значення кохання для укладання шлюбу в країнах, де відбулися значні політико-економічні й культурні трансформації.

Так, у дослідженні, де брали участь студенти 11 країн (Індія, Пакистан, Таїланд, Мексика, Бразилія, Японія, Гонконг, Філіппіни, Австралія, Англія і США), відповіді респондентів корелювали з національними показниками індивідуалізму і колективізму, валового національного продукту (ВНП) і рівня життя, кількістю шлюбів, народжуваності й розлучень. Результати засвідчили, що в індивідуалістичних культурах кохання вважається необхідним для шлюбу, а зникнення любові визнається достатньою підставою для його розірвання. Така тенденція виявилась у країнах з високим ВНП, і це не дивно, враховуючи високу кореляцію між добробутом та індивідуалізмом. У країнах з високими показниками шлюбів і низькою народжуваністю романтичне кохання цінується вище. Показники розлучень у значній мірі корелювали з вірою в те, що зникнення любові призводить до розірвання шлюбу.

Дослідження міжкультурних шлюбів показали, що конфлікти у них можливі з кількох причин: різниця в розумінні чоловічих та жіночих ролей, відмінності у поглядах на ведення домашнього бюджету та різні уявлення про шлюб взагалі. Американці переважно розглядають шлюб як спільне проведення часу двох люблячих людей. Люди з інших культур дивляться на шлюб як на партнерські взаємини задля досягнення успіху (в тому числі й для продовження роду) та з метою отримання економічних і соціальних переваг. Кохання рідко буває переважаючим фактором на початку такого шлюбу, хоча в подальшому між шлюбними партнерами можуть виникнути любовні взаємини.

Сучасна соціальна психологія схильна розглядати любов як принципово культурний конструкт, виходячи з положення про вплив ідеології, цінностей, норм на індивідуальну поведінку та емоції. Наприклад, в одному з досліджень порівнювалися оцінки любовної відданості, відвертості, амбівалентності й конфліктності у респондентів із Франції, Японії та Сполучених Штатів Америки. Любовна відданість

вимірювалась за оцінкою почуття прихильності, причетності й обов'язку стосовно партнера; відвертість – за оцінкою почуттів, пов'язаних з власною особистістю у взаєминах з партнером; амбівалентність – за оцінкою почуття збентеження й непевності у стосунках з партнером; конфліктність – за оцінкою частоти відкритих суперечок та складності проблем. В американців і французів оцінка любовної відданості й відвертості була значно вищою, аніж у японців. Американці також продемонстрували вищий рейтинг амбівалентності стосунків, аніж японці. Японці й американці вище оцінювали свою конфліктність, аніж французи.



Ідеальні якості для інтимних партнерів / Інститут соціології Російської академії наук, 2012

Результати опитування щодо ставлення до кохання і романтичних зв'язків серед американських, німецьких та японських студентів засвідчили, що романтичне кохання найбільше поціновується у США і Німеччині, аніж у Японії. Подібне дослідження засвідчило, що європейці більше цінують кохання, аніж індійці й південноафриканці. Південноафриканці більше цінують рівність і злагоду. Американці надають перевагу дружбі, що поступово переростає у ко-

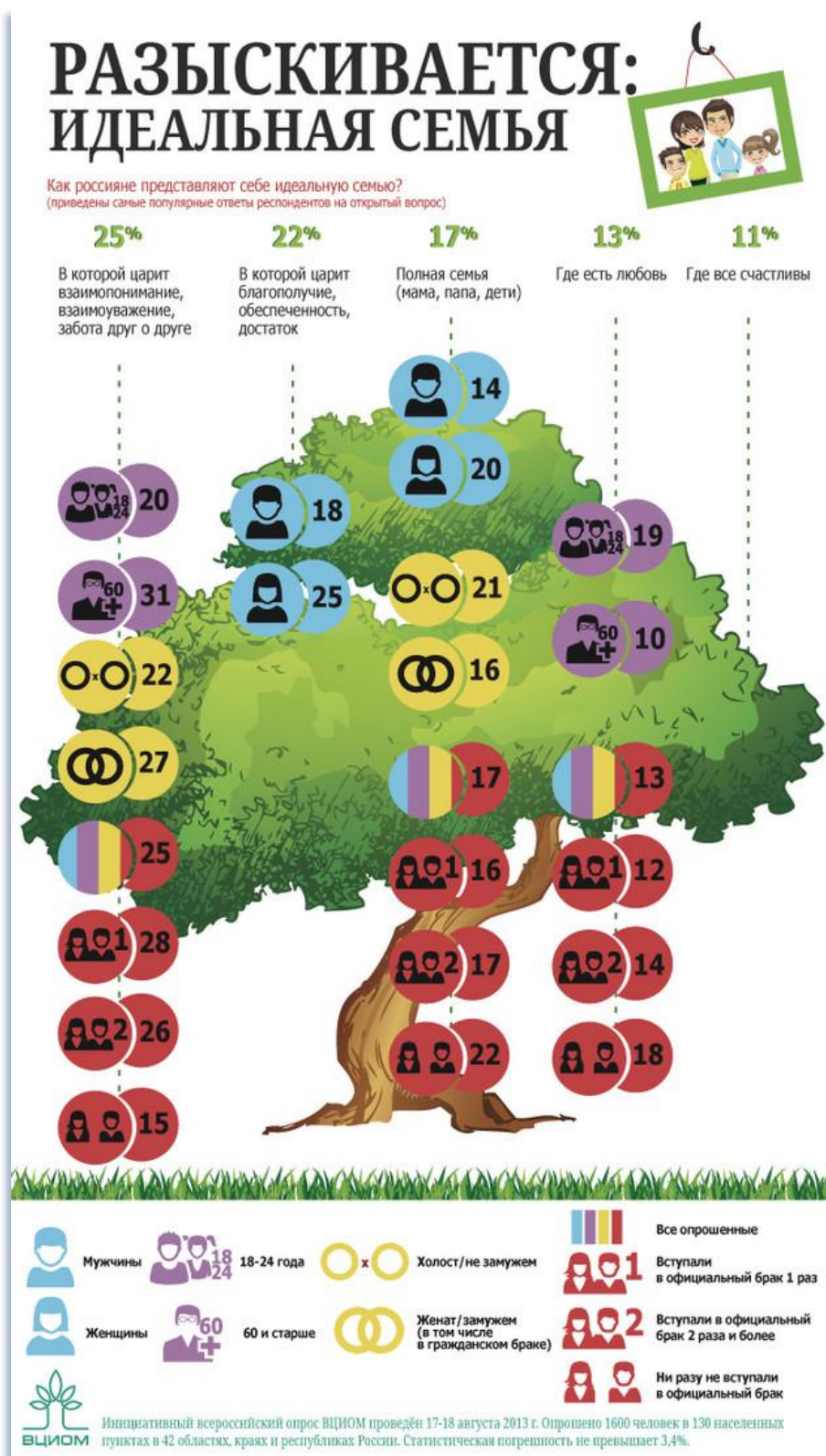
ханья, а також стосункам, у яких коханці охоплені пристрасстю; французи поцінують любов, яка поєднується з альтруїзмом і щедрістю. Етнопсихологи припускають, що у менш традиціоналістських культурах з менш розвинутими родинними зв'язками романтичне кохання поцінується вище, аніж у культурах, де родичі впливають на взаємини подружжя.

Тестування представників чотирьох етнокультурних груп (англокельтської, китайської, азіатської та європейської) за позиціями, які з'ясовували ставлення до кохання, виявило, що китайські та інші азіатські учасники опитування надали більшу перевагу дружбі у любовних стосунках. Азійські жінки демонстрували більше альтруїзму, аніж англокельтські. Опитування, проведене за методикою семантичного диференціалу з метою вивчення суб'єктивного значення кохання і влади для іспанців, мексиканців, іспано- та англомовних американців, продемонструвало, що мексиканці вважають любов менш позитивною і менш дієвою, аніж три інші групи опитаних. Виявилося також, що психологічне розуміння любові й влади співпадало за шкалами оцінки, дієвості та активності лише в іспанців.

Дослідження юнацького ставлення до інтимності та дружби серед ізраїльтян та бедуїнів зафіксувало, що ізраїльська молодь акцентує увагу на відсутності у дружніх стосунках необхідності контролювання один одного, у той час як бедуїни більшого значення у дружбі надають контролю й конформізму.

Не дивлячись на те, що різні культури не однаково визначають любов і романтичний потяг, деякі дослідження виявляють дивний збіг ґендерних переваг в обранні партнера. Наприклад, жінки у переважній більшості культур оцінюють фінансовий аспект як більш вагомий, аніж чоловіки. А от чоловіки майже у всіх культурах надають перевагу більш молодим та привабливим партнеркам.





Інфографіка “Ідеальна сім’я по-російськи” /  
Всеросійський центр вивчення громадської думки, 2013

Сучасні дослідження американських психологів, проведені серед студентів США, Росії та Японії щодо якостей любовного партнера виявили, що у всіх трьох культурах єдиною якістю, яку чоловіки цінують більше, ніж жінки, є фізична привабливість. Американці надавали перевагу експресивності, відкритості, почуттю гумору більше, ніж росіяни, які, у свою чергу, відзначали ці якості частіше, ніж японці. Росіяни оцінили мистецтво коханця більше за все, у той час, як японці надали йому найменшого значення. Японці оцінили нижче, ніж представники інших культур, доброту і взаєморозуміння, здатність бути хорошим співрозмовником, фізичну привабливість і статус.

У суспільній думці поширено чимало стереотипів щодо зовнішніх еталонів сексуальності. Так, на відміну від вихідців з Європи, чоловіки з арабських країн віддають перевагу повним жінкам. Деякі аборигени Австралії обожають обвислі груди, а серед багатьох племен Африки поцінуються жінки з надто округлими стегнами, особливо з випнутими назад сідницями. Обираючи собі наречену, юнаки з таких племен ставлять в ряд усіх дівчат, зупиняючись на тій, сідниці котрої найбільше вирізняються з-поміж інших. Незалежно від етнічної належності, переважна більшість чоловіків вважає сексуально привабливими ті частини тіла жінки, які засвідчують її репродуктивну здатність.

Культури Індії, Китаю, Бразилії, так само як і араби і негри розцінюють світлошкірих жінок як більш привабливих. Є також свідчення про те, що вищі прошарки населення усіх рас стали більш світлошкірими, ніж їхні прості співгромадяни, тому що вони неодноразово змішувалися з жінками “ідеального” світлошкірого типу. За даними антропологів П. Фроста і П. ван Херхе, в будь-якій расі, жінки мають більше комплексів, пов'язаних з кольором шкіри можливого сексуального партнера, ніж чоловіки. Проведені ними етнографічні дослідження в 51 суспільствах на п'яти континентах засвідчили, що в 30 досліджуваних групах жінки на-

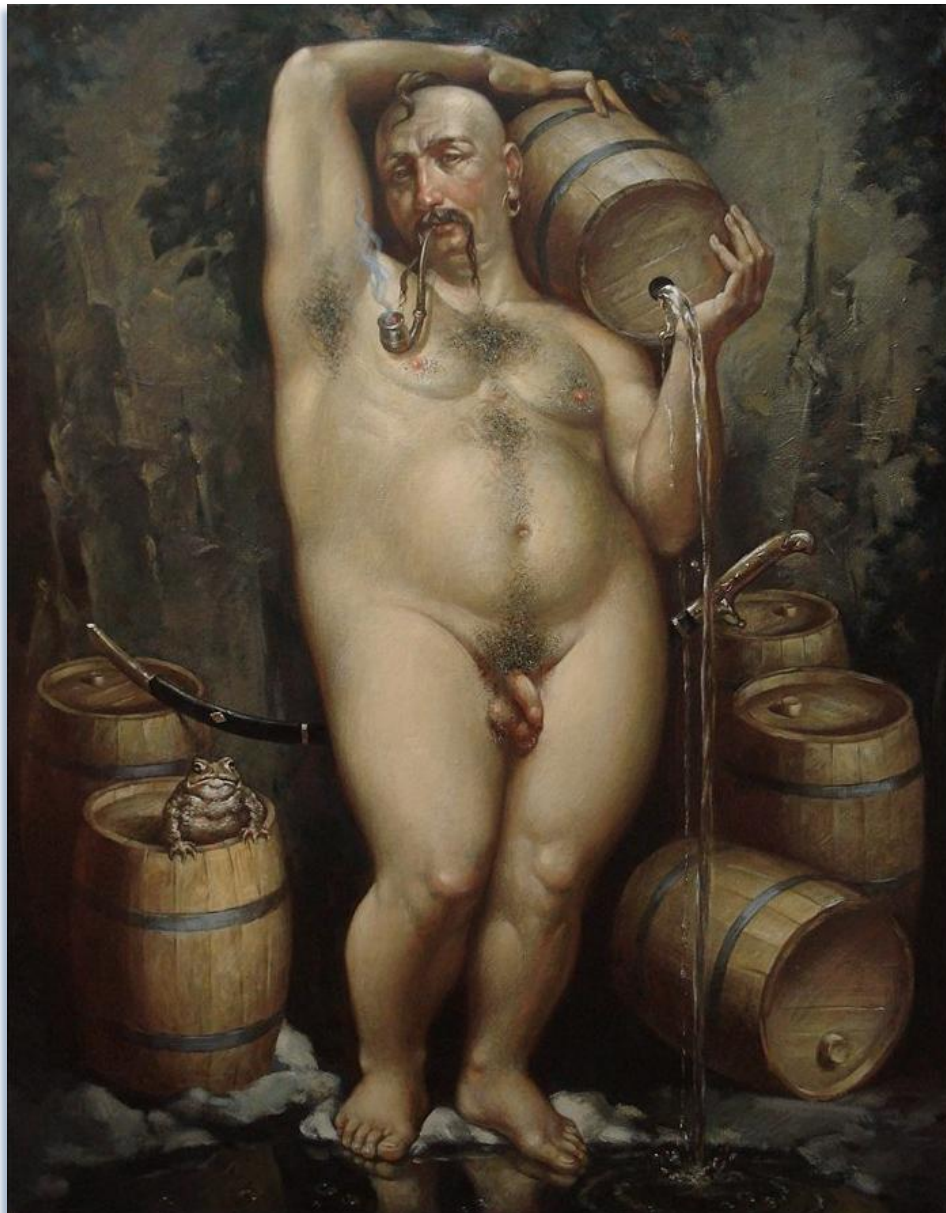
дали перевагу більш білявим чоловікам і в 14 групах забажали більш світлошкірих сексуальних партнерів і жінки, і чоловіки.



“У стилі ню” / Lamozhilv, Kuntai, 2010

Сучасні дослідження західних соціобіологів доводять, що жінки більш цінують чоловічі риси, які припускають здатність бути добувачем і захисником. Зокрема, чоловіки здаються привабливими, коли їхні обличчя (невеликі очі, широкий лоб, випуклі надбрівні дуги, густі брови, випуклі вилиці, тонкі губи, великі щелепи, підборіддя видається вперед) і поведінка свідчать про зрілість і владність. Звертається увага й на ознаки здоров'я: зріст вищий за середній, розвинена мускулатура, співрозмірність зап'ястків і щиколоток, об'єм талії складає 90% об'єму стегон. Визначальним фактором жіночої тілесної краси є витонченість правильних кривих ліній, а чоловічої – пропорційність фігури.





*“Джерело” / Володимир Матвейцев, Україна, 2016*

Тепер, як і колись, гарна зовнішність для чоловіка менш важлива, аніж для жінки. Ідеальний чоловічий тип тіла досить неоднозначний. Єдиною характеристикою, яка асоціюється з фізичною привабливістю в багатьох культурах, є розвиток мускулатури і зріст. Деякі чоловіки хочуть бути худорлявішими, інші – більш мускулистими. На європейських конкурсах чоловічої краси, де у визначенні призерів беруть активну участь жінки та геї, частіше перемагають не



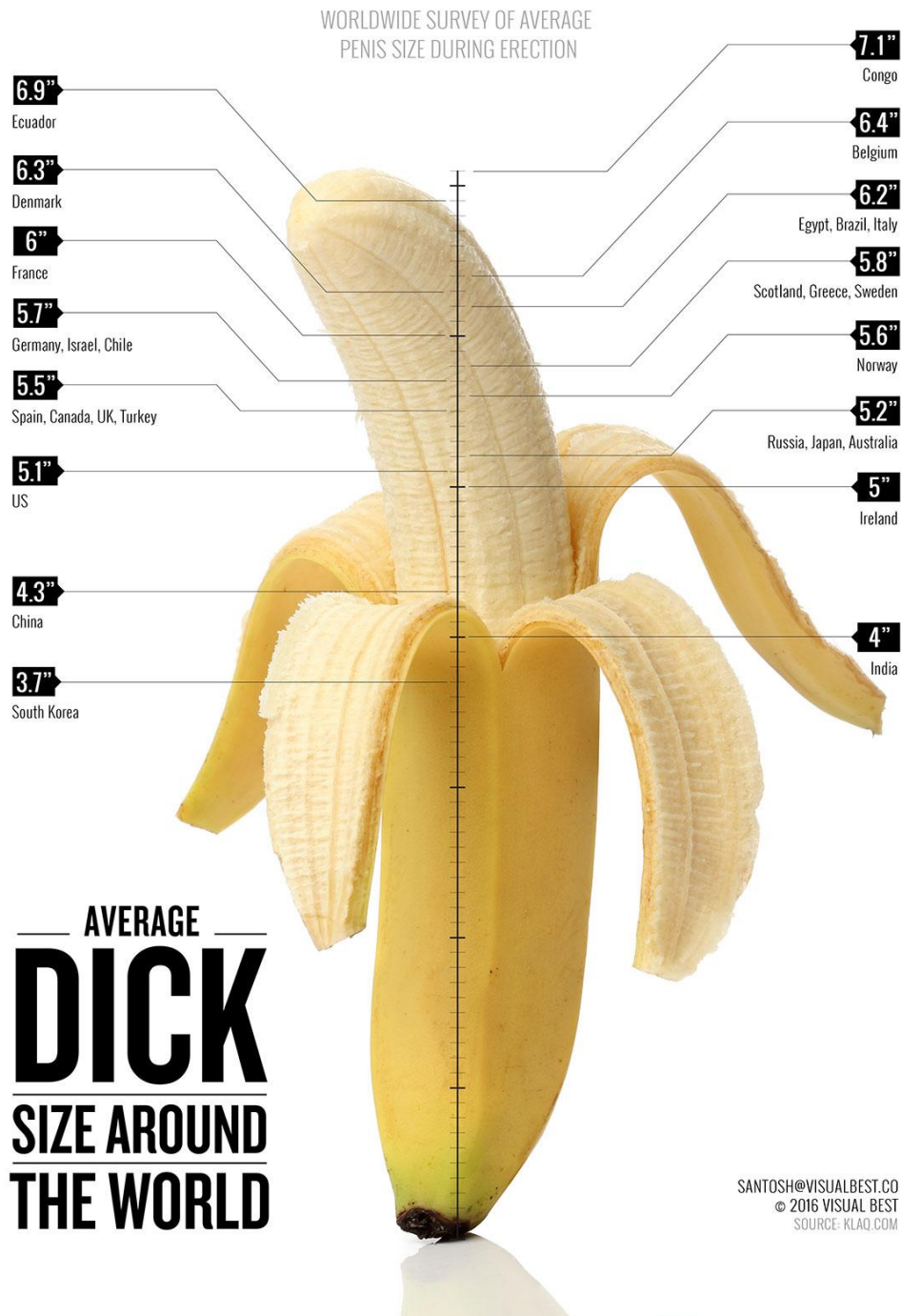
бодібідери, а більш елегантні й витончені чоловіки. Переважають вони і серед кіно- та фотомоделей.

За результатами американських досліджень, на відміну від чоловіків, які оцінюють себе в цілому, жінки більше звертають увагу на окремі частини свого тіла. Найбільш значущими у формуванні загального самосприйняття для жінок є оцінка стегон і грудей. Аналогічні результати були одержані і в українських дослідженнях. Жінок особливо хвилюють волосся, кисті рук, ступні, стегна, сідниці; чоловіків – руки, грудна клітина, геніталії.

Дослідження, проведене вченими Австралійського національного університету в Канберрі (2013) з'ясувало також розміри “ідеального пеніса” для жінок. Австралійкам демонстрували на екрані змодельовані на комп'ютері тривимірні зображення десятків оголених чоловіків в повний зріст, без масштабування та пропонували оцінити за семибальною шкалою.

Вчені дійшли висновку, що розмір безперечно має значення, але він залежить і від інших тілесних параметрів. Було встановлено, що ідеальним є розмір від 12,8 до 14,2 сантиметрів не в стані ерекції. Пеніси довші за “ідеал” вже не здавалися жінкам привабливими, а навпаки – відштовхували. Оцінюючи розмір статевого члена, жінки звертали увагу на такі показники як загальний стан, зріст, співвідношення ширини плечей і стегон. Зокрема, експеримент показав, що розмір пеніса високого чоловіка більше впливає на його загальну привабливість в очах жінок, ніж у невисокого.

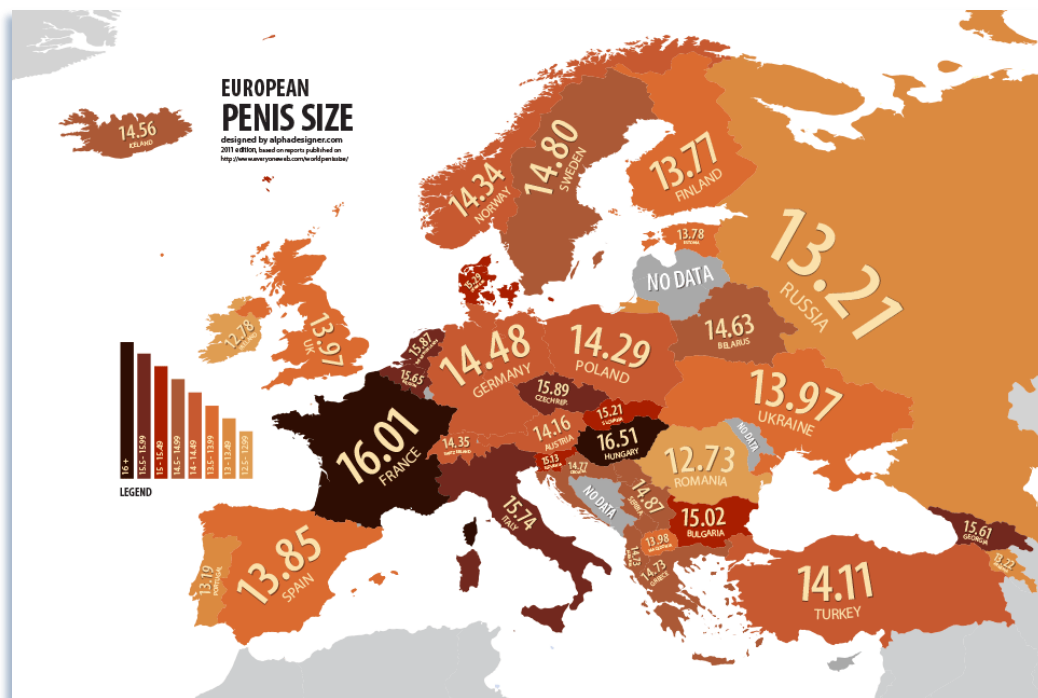
Вчених також завжди цікавило питання: чи залежить розмір чоловічого статевого органу від раси? Побутує теорія, згідно якої найбільші розміри пенісу мають особи африканського та аравійського походження, європейські та американські чоловіки мають пеніси середніх розмірів, а найменші – в країнах Східної та Південно-Східної Азії. Але є чимало винятків, які ставлять дану теорію під сумнів.



*Середня довжина пеніса у стані ерекції у представників різних країн світу (1 дюйм = 2,54см) / visualbest.co, 2016*

Дослідженнями канадського сексолога Річарда Едвардса (1998) було встановлено, що всупереч популярному міфіві, у довжині ерегovanого пеніса чорношкірих чоловіків і єв-

ропеїдів статистично значного розходження немає. Однак у латиноамериканців та азіатів (вихідців із Китаю, Японії, Кореї та В'єтнаму) ерегтовані статеві члени були значно коротші в порівнянні з пенісами європейців і темношкірих чоловіків. Поширені уявлення про так звані “азіатський” і “європейський” розміри достатньо помилкові, проте вони досить легко підхоплюються “народними масами” і псевдонауковими статтями.



Середні розміри пенісів у мешканців Європи /Alphadesigner.com, 2011

У 2011 році Австралійське національне агентство здоров'я і добробуту опублікувало за результатами антропометричних досліджень незвичайну карту-рейтинг середньої довжини пенісів чоловіків з різних країн світу. Перше місце посіли мешканці Демократичної республіки Конго – із середньою довжиною статевого члена у 17,93 см. На другому місті – еквадорці (17,7 см), на третьому – мешканці Гани (17,3). Замикають п'ятірку чоловіки Колумбії та Венесуели, де середня довжина пенісів становить 17 см.

Серед мешканців Європи взяли першість угорські чоловіки (16,1 см), непогано облаштувалися і французи – 16,01, а от німці змогли “похизуватися” лише 14,48 см. Середній розмір пенісів українських чоловіків, за даними науковців, становить 13,97 см (стільки ж – у мешканців Британії). І хоча українці трохи випередили своїх північних сусідів (у Росії середній показник – 13,21 см), але вони значно “прогнали” білорусам, у яких середня довжина статевого органу становить 14,63 см. Найменші ж пеніси – у мешканців Азії. Рекорд у групі аутсайдерів належить жителям Південної Кореї і КНДР, чоловікам цих країн доводиться задовольнятися членами завдовжки в середньому 9,66 см. Також “нічим” пишатися у цьому сенсі жителям Камбоджі (10,04 см), індійцям (10,24 см), японцям (10,92 см), філіппінцям (10,85 см), жителям Шрі-Ланки (10,89 см) і Таїланду (10,16 см).

Порівняння розмаїтого світу етнокультурних традицій та звичаїв свідчить про суттєві відмінності норм сексуальної привабливості та побудови інтимних міжстатевих взаємин. Можна зустріти, наприклад, такі племена, для яких залишаються невідомими досить поширені форми сексуальної поведінки – поцілунок чи взаємні тілесні пестоці. Відомо, що позиція злягання “лежачи, чоловік зверху” більш поширена в Європі, а на Сході – “стоячи, або жінка зверху”. В сучасному світі важко віднайти народи з, так би мовити, “чистими” репресивними або ліберальними поглядами на людську сексуальність. Проте між полюсами контролю, придушення та вседозволеністю, терпимістю кожен народ знайшов своє місце, яке відповідає індивідуальним особливостям його сексуальної поведінки.

Усталені стереотипи та міфи щодо сексуальної активності народів світу руйнують емпіричні дослідження. Так, результати масового міжнародного опитування (150 000 осіб), проведеного в 2005 році компанією Durex (Global Sex Survey), засвідчили, що найбільш сексуально активними мешканцями планети виявилися угорці. За середньостати-



стичними підрахунками вони займаються сексом аж 152 рази на рік. Французи, котрі пишаться своєю сексуальною спроможністю, продемонстрували скромніший результат – 144 рази на рік. Італійці та іспанці відстали від “хтивих угорців” ще більше, їх результат – 110 і 123 ночі кохання в рік відповідно. Американці віддавалися пристрасті 118 разів на рік, німці – 120, а мешканці Австралії – 125 разів на рік.



*“Кохання” / Lado Tevdoradze, Грузія, 2007*

У середньому мешканці планети Земля займаються сексом 127 разів на рік. 73% опитаних задоволені своїм сексуальним життям. Середні показники в Росії, Болгарії, Сербії та Чорногорії значно перевищують загальносвітові.

Найбільш сексуально вдоволені люди живуть у Таїланді (92%), В'єтнамі (90%), Китаї та Іспанії (83%), Ісландії (80%). Найчесніші в ліжку – жителі Гонконгу. Лише 15% гонконгців удають втіху. А от австралійцям така чесність чужа, бо 47% з них оргазми симулюють. Найбільш нещасними виявилися жителі Росії. Не дивлячись на те, що в середньому росіяни займаються сексом 150 разів на рік, лише 59% опитаних задоволені своїм сексуальним життям.

З'ясувалося, що особливу популярність мають стосунки на “одну ніч”, їх визнали 45% опитаних. Першість серед скандинавів: 71% ісландців, 70% норвежців та 68% фінів визнали, що протягом минулого року у них був секс з людьми, з якими вони щойно зустрілися. Це значний результат, особливо якщо порівняти його з результатами, отриманими в інших країнах. Сексом з новими знайомими займалося лише 37% німців та 24% мешканців Індії.

У відповідності з духом часу, секс із використанням новітніх технологій має найбільшу популярність у США. 54% американців “займалися сексом” по телефону, за допомогою скайпу або електронної пошти. Французи вважають, що це дурниці – лише 20% мешканців Франції бачать сенс у подібних заняттях.

У 2007 році були підбиті підсумки міжнародного дослідження проблем сексуального здоров'я, у якому брали участь 26 тисяч осіб із 26 країн Африки, Азії та Британської Співдружності Націй. Вони засвідчили, що середня кількість статевих актів для людини складає 106 на рік. Проте, за даними соціологів, середньостатистичний японець втішається лише 48 сексуальними контактами на рік, що надзвичайно мало порівняно з показниками представників інших рас. Можливо, таке помірне статеве життя японців стає причиною їхньої глобальної незадоволеності сексом як таким. За середнього світового показника задоволеності якістю сексу в 49% лише 10% громадян країни Вранішнього Сонця можуть назвати своє сексуальне життя “чудовим”, що вражає замало навіть для азіатів. Для порівняння: 32% мешканців Гонконгу і 41% сінгапурців вважають свій звичайний секс досить приємною справою. Серед мешканців Австралії й Нової Зеландії кількість задоволених сексом майже однакова – 40 і 43% відповідно. Що ж стосується представників негроїдної раси, то, скажімо, 78% нігерійців жодним чином не жаліються на якість свого статевого життя. Також в Азії виявився найнижчий відсоток осіб, які ре-

гулярно зазнають оргазм. Лише 24% респондентів із Гонконгу і Китаю, а також 27% в Японії розповіли, що постійно відчують оргазм.



*“Інтимна розмова” / Brian Kirhagis, США, 2013*

Тривалість статевого акту також значно варіюється в представників різних рас. За середньої тривалості статевого акту у 18,3 хвилини найжвавішими виявилися індійці (13,2 хвилини), а найменш метушливими коханцями визнані знову ж таки нігерійці (24 хвилини). Що стосується таких країн як Сінгапур, Гонконг, Японія, Таїланд і Австралія, то тут люди відводять сексу значно менше часу. Проте, китайські коханці займаються сексом по 20 хвилин на відміну від інших, більш поспішних представників монголоїдів.



Отож, загалом азіати отримують найменше задоволення від статевого акту, а його якість залишає бажати кращого в порівнянні із сексом європеїдів чи негроїдів. На думку експертів, це дослідження демонструє саме ставлення азіатської культури до сексу. Професійна сфера виявляється набагато важливішою для азіатів, оскільки пов'язана із досягненням кращого соціального стану в жорстко ієрархізованій системі суспільства. Із сексом же, навпаки, пов'язано багато міфів, які лише погіршують загальну картину статевого життя регіону.

Деякі інші результати отримали в 2008 році американські вчені Чиказького університету, які намагалися з'ясувати як оцінюють свої успіхи на сексуальному фронті мешканці різних країн. У рамках дослідження були опитані 27,5 тисяч осіб у 29 країнах світу віком від 40 до 80 років. Респонденти мали оцінити за п'ятибальною шкалою своє сексуальне життя за останній рік в плані фізичного й морального задоволення. А також, чи готові вони у подальшому жити в тому ж ритмі сексуальної активності.

З'ясувалося, що в п'ятірку найбільш "сексуально задоволених" регіонів потрапили європейські країни, США та Канада. А в п'ятірці "сексуально голодних" опинилися жителі країн Азії. На першому місці зі значним відривом від інших опинилися австрійці. Серед населення цієї країни 71,4% задоволені тим, як складаються справи із сексом. На другому місці Іспанія – 69%, третє місце в Канади – 66,1%, далі йдуть Бельгія – 64,6 % та США – 64,2%.

У п'ятірці сексуально невдоволених опинилися Таїланд – 35,9%, Китай – 34,8%, Індонезія – 33,9%, Тайвань – 28,6%. Найбільш нещасними в сексуальному житті відчують себе японці.

Учені намагалися визначити саме суб'єктивну оцінку сексуального життя, а не реальний стан справ, отож можливо, що в жителів Азії просто занадто високі вимоги, а жителі Європи вважають, що радіти треба тому, що вже є.



6.3. “ПОКОЛІННЯ ПОРНО”:  
ІНТИМНІСТЬ І СЕКСУАЛЬНІСТЬ У МІЖМЕРЕЖЖІ



Реклама бренду “Diesel” / Італія, 2015

Загальновідомо, що Інтернет від початку його комерційного застосування став (попри всі свої “доброчесні” інформаційні вигоди) чи не наймогутнішим виразником і концентратором ключових людських слабкостей: аморальності, розпусти, жорстокості, підступності, безвідповідальності, глупоти врешті-решт. Частина з них буйно проросла в образах десятків і сотень тисяч легальних чи підпільних порно-сайтів з повним комплексом відповідних послуг. Узагаль-

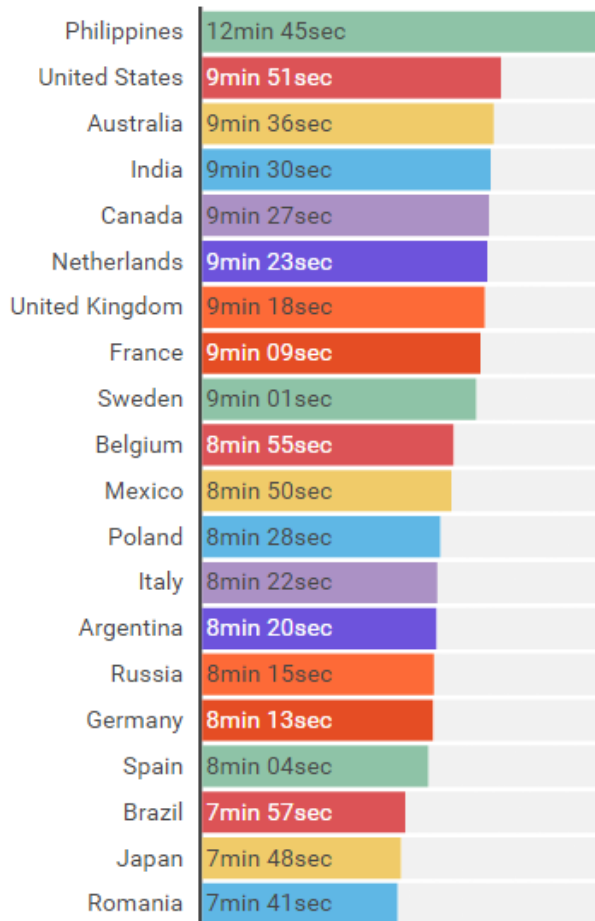
нена статистика засвідчує, що кількість щомісячних відвідувань порносайтів обчислюється сотнями мільярдів. Якщо, наприклад, на перегляд звичайних сайтів в середньому припадає 3-5 хвилин, то середня тривалість відвідування порносайту – від 9 до 12 хвилин.

## 2015 YEAR IN REVIEW

### Time Spent Per Visit

Pornhub

How Long Does Each Country Last?



**9 min 20 sec**  
Average Visit Duration  
Worldwide

Shortest Duration  
Countries

Cuba	5min 11sec
Mongolia	6min 15sec
Kazakhstan	6min 38sec
Armenia	6min 55sec
Belarus	7min 01sec
Ukraine	7min 02sec
Colombia	7min 04sec
Azerbaijan	7min 06sec
Georgia	7min 11sec
Moldova	7min 37sec

pornhub.com/insights

*Середня тривалість відвідування порносайтів мешканцями різних країн світу / Pornhub, 2015*

Ще кілька десятиліть тому, аби переглянути порнографічний матеріал, треба було його добре пошукати. Сьогодні ж порнографія стала доступною, як ніколи, і вже подорослішало ціле покоління, яке здобуло свої перші уявлення про секс з порносайтів Глобальної мережі.

➤ *Порнографія* (від грец. *pornos* – “розпусник”, *grafo* – “пишу”) – спокусливо-натуралістичне, непристойне зображення сексуальних дій задля збудження статевої пристрасті. Порнографія концентрує увагу на анатомо-фізіологічних аспектах коїтусу або інших форм статевих актів.

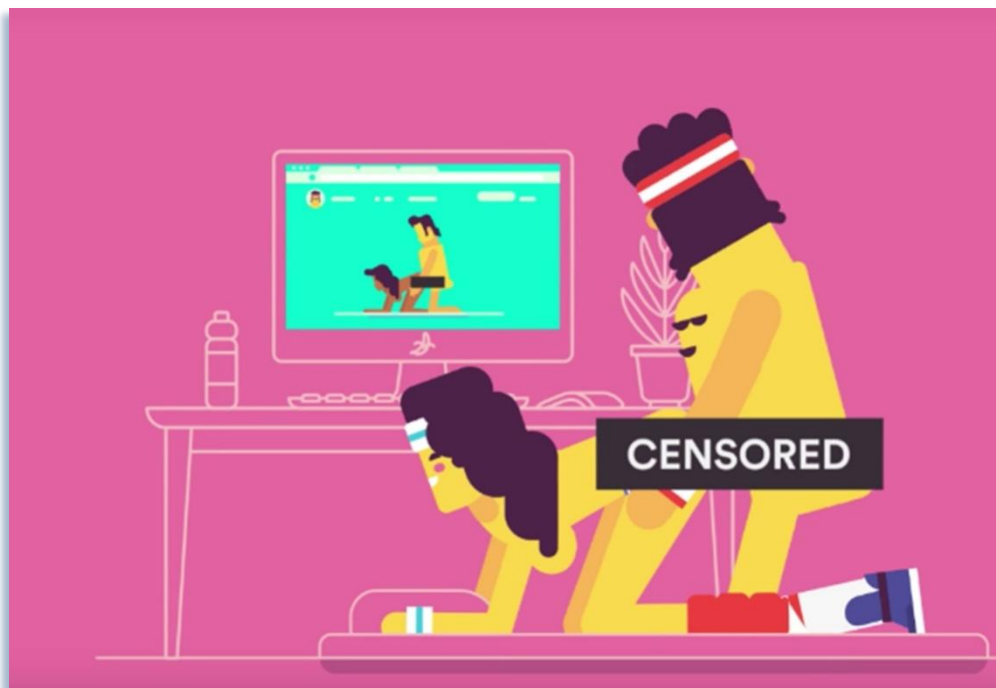
В контексті соціальних наук досі переважають дослідження, де порнографія розглядається як щось деструктивне і нище, як об’єкт потенційної заборони, що вимагає нових механізмів регуляції. Юристи вивчають порнографію виключно з метою зрозуміти, де проходить межа між еротикою і порно з точки зору букви закону. Феміністичні теорії традиційно критикують порнографію як сферу домінування чоловічих поглядів, де жінка розглядається виключно як сексуальний об’єкт. Більшість дослідників акцентують увагу не лише на небезпеці порнографії для дітей, але й на її шкоді для дорослих. Негативна аргументація щодо порно:

- пропагує та стимулює насильство;
- підтримує сексизм та принижує жінок;
- об’єктивізує людей (порно концентрує увагу глядача виключно на статевих органах, людина розцінюється не як особистість зі своєю психологією, а як сексуальний об’єкт);
- викривлює уявлення про секс у підлітків, зображуючи його надто легкодоступним;
- при надто частому перегляді послаблює лібідо.

Останнім часом намітилася тенденція до певної декриміналізації обігу порнографічних творів серед населення й, особливо серед молоді. Що стосується повнолітніх осіб, то це явище має певне виправдання та підґрунтя. Доросла людина має право сама обирати варіанти своєї сексуальної по-

ведінки, звісно ж, не порушуючи право статевої свободи та недоторканності іншої особи. Держава не втручається в особисте (у тому числі й статеве) життя людей, хоч би якою неординарною і нетиповою була їхня сексуальна поведінка, якщо її вибір добровільний. Держава повинна захищати і захищає тільки статеvu свободу людини. Висуваються наступні позитивні аргументи щодо ознайомлення з порно:

- усунення комплексів психологічних та сексуальних;
- компенсація за відсутність сексуальної освіти (пізнавальний аспект);
- сексуальне розслаблення;
- чинник зменшення кількості злочинів сексуального характеру (в країнах, в яких не було табу на порнографію, кількість зґвалтувань в рази менша).



Реклама секс-фітнесу / Pornhub, 2016

Вважається, що на людину зі сталими моральними та етичними поглядами продукція такого роду не має якогось стійкого і тривалого впливу. Психологи стверджують, що сексуальний сценарій особистості формується не одразу, в



його розвитку можуть бути певні періоди, після яких зовнішній вплив вже не може його радикально змінити. Але зовсім інша річ, коли такого впливу зазнають діти й підлітки. Саме у пубертатному періоді у них з'являється спрямована зацікавленість питаннями, які стосуються сексуальної сфери життя людини, починають формуватись стереотипи сексуальної поведінки.

Новаторські напрями досліджень порнографії, на противагу традиційним критичним течіям і моралізаторству, розглядають її як простір свободи, де створюються альтернативні реальності всупереч авторитарним механізмам влади, що прагнуть контролювати не лише наші думки, а й наші тіла. Адже свобода політична і свобода соціальна неможливі без досягнення свободи в інтимному просторі. Саме тому метою таких досліджень є деконструкція технологій контролю, критичний аналіз розуміння того, що називається “нормою”. Тут аналіз порно фокусується на різноманітності проявів сексуальної енергії і розмаїтій палітрі сексуальних ідентичностей. Сексуальні ролі в даному контексті не є приписами суспільства, а результатом домовленостей, в рамках яких кожен визначає своє місце, знаходить власне “Я” згідно зі своїми бажаннями.

Хоча порнографія дуже часто і стоїть в авангарді технологічних інновацій і соціальних змін, вона не обов'язково є рушієм прогресу. Більшість батьків занепокоєні вільним доступом до порнографії або іншої шкідливої інформації в Інтернеті. Допитливій дитині варто лише кілька разів клацнути кнопкою “миші”, аби потрапити у море сексуального або безпричинно насильницького і повного ненависті матеріалу, що інколи вводить в оману нешкідливою, на перший погляд, невинною адресою сайту. Деякі сайти для дорослих запитують: “Тобі вже виповнилося 18?”, але немає жодної можливості передбачити, чи чекатимуть вони відповіді перш аніж виплеснути на глядача безкоштовні взірці свого “інтимного” вмісту.

“Покоління порно” постало на зламі 1990-х – 2000-х років, відколи комерціалізація міжнародної Мережі привела до її популяризації та впровадження в практично кожен аспект сучасного життя людини. З 2011 року кількість інтернет-користувачів сягнула 2 мільярдів. За прогнозами Міжнародної спілки електрозв'язку у країнах, що розвиваються, в майбутні п'ять років кількість молоді у віці 15-24 років з п'ятьма або більше роками досвіду онлайнової діяльності (“цифрових аборигенів”) збільшиться більш ніж два рази.



*“Селфі закоханих” / Matt Meltzer, США, 2015*

З появою технологій Web 2.0 (2005) кожен користувач, навіть без особливих комп'ютерних знань чи навичок, легко стає співтворцем інформації у кіберпросторі. Друге покоління мережних сервісів, на відміну від технологій Web 1.0, дозволяє користувачам не лише переглядати веб-ресурси мережі, а й створювати та поширювати власний контент в Інтернеті.

Для сучасної молоді, що живе у значній залежності від

своїх гаджетів, світ електронно-мережевої культури створює майже необмежені можливості у структуруванні повсякденності та медіатизації (оприлюднення в мережах електронних медіа) приватного життя. Досить одного погляду на інтернет-сторінки представників нового покоління в Facebook, Twitter і Instagram, щоб зрозуміти, що вони складають історію свого життя за допомогою селфі-практик, інтимних онлайн-щоденників, тематичних фотоальбомів із численними коментарями. Результати творчості все частіше розміщуються у “світовій павутині”, а не припадають пилом у домашніх сховках.

Обговорюючи в ході дискусій з представниками різних поколінь межі допустимого втручання у приватну сферу, дослідники виявили, що вони обумовлені соціальними очікуваннями і тим мінімумом особистого, який ми не готові віддати ні за яких умов. Для старшого покоління межі між свободою і несвободою, між приватним і публічним чітко марковані. Відома теза про те, що “моя свобода закінчується там, де починається свобода іншого” містить ключову ознаку поняття межі – уявної чи матеріальної лінії, за якою починаються або публічність, або чужа приватність. Для молоді, межі приватного і публічного значною мірою розмиті, їх приватність легко виходить у публічність: особиста свобода не обмежується, приватна інформація стає доступною, а повсякденне життя прозорим. Раніше витік особистих фотографій був трагедією. Відтепер, коли люди активно діляться інформацією через соціальні мережі, вони стали спокійніше на це реагувати й не драматизувати потрапляння у Міжмережжя зображень того, “чим займаються всі”.

Згідно поширеної нині в академічних колах “теорії поколінь” (В. Штраус, Н. Хоув), підключений колективний споживач і творець інтернет-контенту (“Connected Collective Consumer”) – “покоління Сі” (англ. Generation C) – є тією молодіжною аудиторією, що рішуче долає “інтимні кордони” своїх попередників. За оцінками фахівців, представни-

ки “онлайн-покоління” до 2020 року будуть складати до 40% усього населення світу.



*“Секстинг у вбиральні” / Saeed Fardzaden, США, 2016*

Кіберпростір відкрив для “покоління Сі” епоху під назвою “Інтимність 2.0”, коли люди діляться в онлайні надзвичайно конфіденційною та інтимно-еротичною інформацією. Так, однією із найбільш популярних розваг серед молоді є *секстинг* (англ. sexting – “sex” і “texting” – “секс” і “обмін повідомленнями”) – процес відправлення повідомлень сексуального характеру, особистих фотографій за допомогою



сучасних засобів зв'язку: електронна пошта, соціальні мережі, сайти знайомств, мобільні телефони. Найчастіше секстинг використовують закохані пари аби похизуватися романтичними пригодами перед іншими, або підлітки, які розраховують на взаємність.

Психологи, соціологи і представники влади ще не визначилися щодо користі або шкоди секстингу. Деякі дослідники вважають його першим кроком до масового віртуального сексу, інші впевнені, що секстинг, навіть для психіки підлітків, не має жодних негативних наслідків і є одним із способів пізнання своєї сексуальності. Більшість погоджується з думкою про те, що секстинг може стати еротичним стимулом, який деформує сприймання реальності. Підлітки, виставляючи свої фотографії у соціальних мережах рано чи пізно помічають, що найбільш популярними з них є ті, де вони зображені напівоголеними. Схвалення і захоплення користувачів підштовхує їх до публікації нових, більш відвертих фото. Зазвичай, вони не оцінюють довготривалих наслідків таких вчинків, адже знімки зберігаються в мережі тривалий час, а згодом їх можуть використати зловмисники.

Завдяки смартфонам і веб-камерам з'явилося набагато більше людей, які експериментують з домашнім інтимним відео. Популярним жанром стала *гонзо-порнографія* (англ. gonzo – “божевільний”, “навіжений”), де сексуальні сцени знімаються безпосередніми учасниками дійства, припускається активна участь “оператора” або “режисера” як “актора”, що концептуально відрізняється від стандартного підходу до зйомок подібних фільмів, де виконавці сексуальних сцен і знімальний персонал апріорі не можуть перетинатися в кадрі. Причин і мотивацій для розміщення аматорського порно в Мережі безліч: можливість поділитися своєю фантазією і привернути увагу до себе в умовах інформаційного перевантаження; виклик традиційним порноіндустріям і можливість заробляти таким чином гроші тощо.

Професійні порнографи також відреагували на динаміку ринку: оскільки домашнє порно користується величезним попитом, то постановочна порнографія імітує домашню, запозичуючи у неї сюжети й стилістику. Режисери фільмів “для дорослих” усе менше звертаються до постановки і частіше прагнуть бути стилістично якомога ближче до життя. При цьому гучні постановочні проекти створюються скоріше з претензією зайняти особливе місце в історії порно, закріпити певний рекорд, скажімо, по вартості постановки. Таким проектом, наприклад, стала порнопародія від сценариста і режисера Ексела Брауна на відомий фільм Джорджа Лукаса “Зоряні війни” (2012), в якому знамениті герої постали в зовсім несподіваних ракурсах, а деякі з них навіть змінили свою стать, аби історія могла розвиватися більш динамічно.

Тривалий час серед аналітиків домінував погляд, що порнографія працювала зі світом ідеального і створювалася задля втілення або навіть нав’язування яскравих і виразних фантазій. Але фантазії сучасних людей спрямовані не на ідеальні об’єкти, а на реальні: на “сусідську дівчину”, “нудьгуючу домогосподарку”, “вуличного парубка” тощо. У будь-якому випадку йдеться про звичайних, пересічних людей, переважає соціальний, а не естетичний вимір. Замість костюмів, привабливої обстановки і дівчат чи хлопців з обкладинки – реальні образи, якими б вони при цьому не були. Сьогоднішній контент свідчить, що фантазії змінилися. Розуміючи це, професіонали прагнуть працювати з “реальними фантазіями”.

“Мобільна” революція докорінно змінила і процес пошуку сексуального партнера. На сьогодні смартфони, що дозволяють працювати з різними мобільними додатками, стали основним способом *круїзingu* (англ. *cruising* – процес пошуку, вибору потенційних сексуальних партнерів). З клубів, дискотек і барів круїзинг спочатку перемістився в домашній комп’ютер, а із доступністю смартфонів і гарною

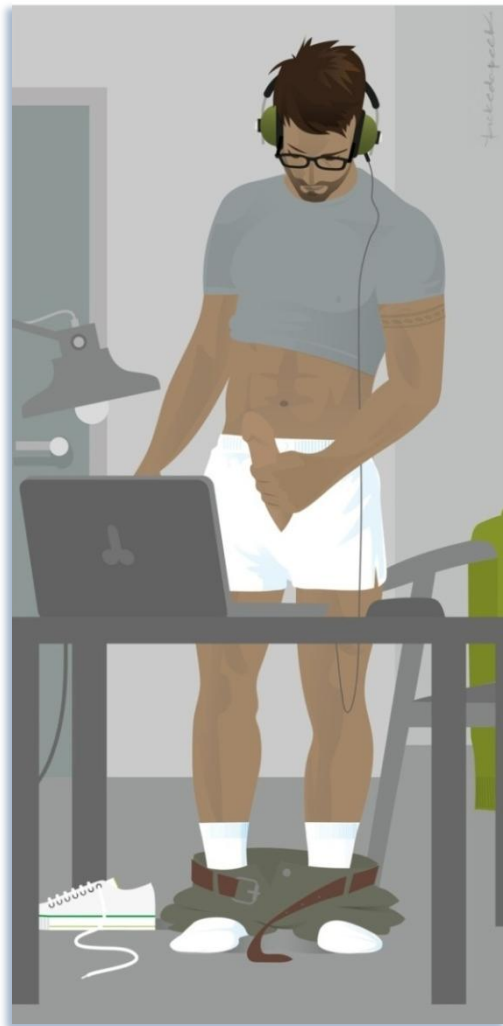
якістю мобільного інтернету пошук партнера переїхав з вебсторінок і чатів у додатки для мобільних телефонів. Щоразу з'являються усе нові соціальні “платформи”, спеціально створені для осіб з особливими сексуальними потребами, що шукають партнера за допомогою цифрових технологій.



“Grindr” – мобільний додаток для доступу до геосоціальної мережі для геїв і бісексуальних чоловіків / [www.grindr.com](http://www.grindr.com)

Іншим наслідком технологічного прогресу стала трансгресія – подолання і зміна соціальних норм. Те, що раніше було за рамками дозволеного, відтепер стає нормальним, популярним і навіть модним. Практики поширення інтернету як комунікативного середовища, оптимістичне і неупереджене ставлення до будь-якого виду узгодженого сексу, сформувавши новий тип інтимності і сексуальної поведінки, налаштованої на віртуальність – *кіберсексуальність*.

- *Кіберсексуальність* (грец. cyber – “над”) – прояви віртуальної сексуальності в Мережі, обумовлені розвитком комп’ютерної індустрії; захоплення порносайтами.



*“Митець за роботою” / Pickedapeck, США, 2015*

Кіберсексуальні стосунки як різновид віртуального сексу, у найпростішій формі представляють собою чуттєво-фізіологічну самостимуляцію перед монітором комп'ютера, де збудження приходить від споглядання еротичних образів у поєднанні з інтерактивним спілкуванням на тему сексу. Віртуальний секс пропонує анонімність, що дозволяє відмовитися від повсякденних способів сексуального спілкування й спробувати виявити свої приховані фантазії, без страху бути покараними. У будь-який час дня й ночі користувач у віртуальному просторі може відшукати бажаного партнера й спробувати реалізувати з ним будь-які фантазії, які він тільки може уявити.

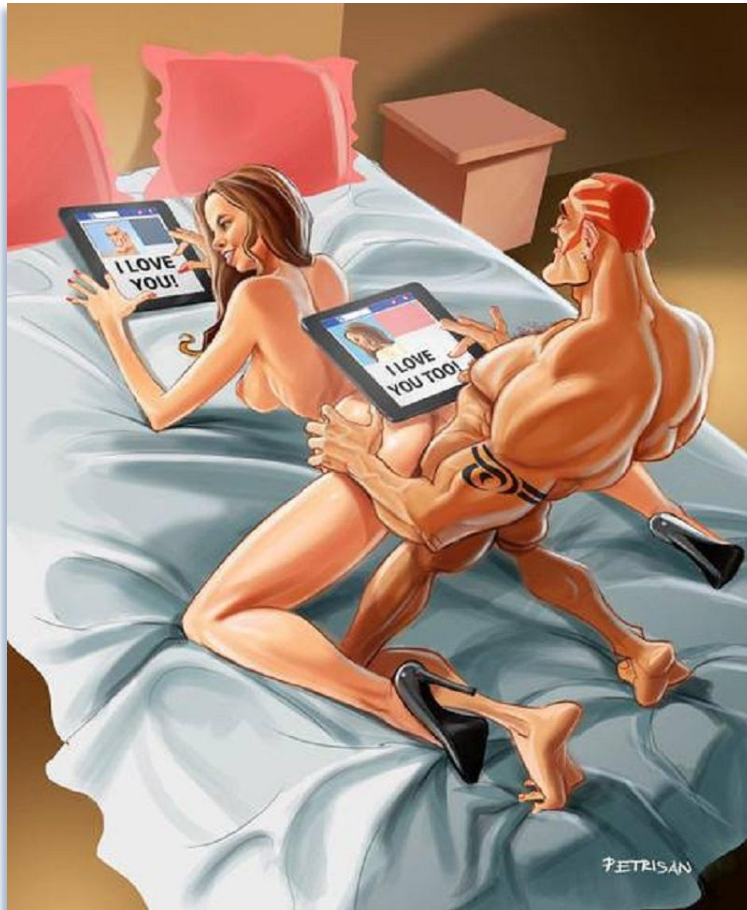


Сексуальне розмаїття віртуального простору без цензури дає людям можливість отримувати задоволення й досліджувати свої фантазії. Воно викликає почуття контролю над змістом, тоном і характером сексуальних експериментів. Інтерактивність віртуального сексу дозволяє людям відчувати, що інші звертають увагу на їхню сексуальність. Наприклад, неприваблива у реальному житті жінка раптом відчуває, що її бажає багато віртуальних партнерів, або невпевнений чоловік перетворюється в гарячого віртуального коханця. Проте більшість дослідників застерігають, що подібні практики можуть спровокувати виникнення стійкої психосексуальної залежності – *кіберсексоманії*, або *онлайн сексоманії*, головною ознакою якої можна вважати нав'язливе бажання самозадоволення або статевого акту з використанням матеріалів сексуального характеру, розміщених у Мережі.

Емпіричними дослідженнями встановлено, що ті, хто присвячує більше 11 годин на тиждень сексуально зорієнтованим онлайн-ресурсам, найімовірніше, мають психологічні проблеми. Поступово виникає кіберсексуальна залежність – нездоланий потяг до відвідування порносайтів, обговорення сексуальної тематики в чатах чи спеціальних відеоконференціях і практикування кіберсексу. На думку американського психолога Кімберлі Янг, автора дослідження “*Caught in the Net*” (“Спіймані в Мережу”), кіберсексуальний потяг є специфічним підтипом інтернет-залежності.

Значна частка інтернет-адикції в цілому припадає, ймовірно, саме на кіберсекс. Сексуально залежні люди отримують можливість швидко задовольнити свої потреби. Втрачаючи контроль над своїми бажаннями, вони стають їх заручниками. Проте в кіберсексі, на думку дослідників, є і позитивні сторони. Деякі пари використовують його для того, щоб зміцнити свої відносини і привнести до них елементи новацій. Частина людей займаються сексом в Мережі, щоб уникнути зараження венеричними захворюваннями. Бага-

тьма рухає прагнення розширити межі свого досвіду, не побоюючись негативних наслідків. Основними факторами, які приваблюють до Мережі та, як наслідок, провокують виникнення кіберсексоманії, є наступні:



“Сучасний секс” / Petry and Crisan Cartoons, Румунія, 2014

- анонімність соціальних взаємовідносин між учасниками;
- можливість приховати/розкрити фобії, комплекси і таємні потяги;
- можливість зміни ідентифікації (ім'я, стать, вік, національність, зовнішність);
- подолання власної внутрішньої ураженості;
- реалізація уявлень, фантазій;
- “психологічний ексгібіціонізм”;

- компенсація психологічних комплексів;
- проведення часу в середовищі подібних до себе.

Віртуальні контакти з використанням веб-камери дозволяють бачити партнера, що є значним збуджуючим стимулом, однак в даному випадку приховати інформацію про вік чи особливості зовнішності індивіда стає важко. Отже, в залежності від індивідуальних особливостей особистості, наявності чи відсутності в неї комплексу неповноцінності, специфіки самоствавлення та образу “Я”, нею обирається той вид кіберсексу, який в найбільшій мірі дозволяє їй задовольнити свої потреби та реалізувати фантазії.

Наприклад, віртуальна “зміна статі” – видавання себе у віртуальній комунікації за представника протилежної статі – може бути пов’язана з різними факторами, причому, зовсім не обов’язково із гомосексуальністю або трансвестизмом. Можливі наступні причини зміни статі:

- під тиском соціальних стереотипів деяким чоловікам важко виражати свої властивості, що можуть бути означені як “фемінні”, тому віртуальність дає можливість для вільного вираження цих властивостей;
- прийняття жіночої ролі може привертати більше уваги, особливо якщо використовувати сексуальний нік (віртуальне ім’я). Це може приносити задоволення від влади і контролю над іншими чоловіками;
- чоловіки можуть приймати жіночу роль, щоб досліджувати стосунки між статями;
- у певних випадках зміна статі може відбивати дифузну статеву ідентичність.

Психологи рекомендують у віртуальних романтичних стосунках враховувати:

- можливість негативних наслідків, які віртуальний роман може спричинити сімейним й інтимно-особистісним стосункам, та свій ступінь відповідальності перед реальним і віртуальним партнерами;
- можливі ризики девіртуалізації стосунків (розчарування

у партнері внаслідок невідповідності реальній дійсності його ідеального віртуального образу, що сформувався в результаті особистісних інтерпретацій в іншого учасника);

- розчарування внаслідок невідповідності критеріям партнера;

- розчарування в результаті втрати ілюзії духовної єдності з партнером;

- небезпека приховування реальної особистості партнера з метою переслідування ним своїх особистих цілей;

- небезпека протиправних дій (шантаж, залучення в сексуальні стосунки неповнолітніх осіб та ін.).



*Реклама пристрою для віртуального сексу / Pornhub, 2016*

Останнім часом глобального поширення набуває такий різновид кібер-розваг як сексуально-еротичні відеоігри. Рольові відеоігри загалом, окрім свого бажання наблизитись до кінематографу (в сферах візуальної й аудіопрезентації, запутаного сюжету і т. д.), набули такого рівня інтерактивності, при якому гравцю подається величезна кількість варіантів вибору. Обирати у таких відеоіграх можна все – від статі й зовнішнього вигляду протагоніста до варіантів розвинення сюжетної лінії. Деякі відеоігри пропонують обира-



ти партнера для романтичних стосунків і, що більш цікаво, сексуальну орієнтацію.

За оцінкою американського Інституту Кінсі (The Kinsey Institute for Research in Sex, Gender, and Reproduction) невдовзі звичайний секс перестане бути засобом взаємодії людей, адже у користувачів з'явиться можливість за допомогою технології "кібердіддоніки" ("dildo" – штучний пеніс) самостійно створювати еротичний контент на свій смак, вибираючи поведінку і мову віртуального партнера. До того ж, окрім виробників комп'ютерних секс-пристроїв, у розвитку нової галузі вельми зацікавлені порномагнати. Інші дослідники вважають, що фізичні секс-пристрої зовсім підуть у минуле. Технології майбутнього дозволять безпосередньо стимулювати мозкові центри. Розробники "штучного інтелекту" вважають, що пристрої такого типу зможуть збуджувати відповідні точки в мозку, і людина буде реагувати так само, якби це були фізичні дії. За оцінками експертів подібне може стати реальністю через 20-30 років.

Втручання машин в сферу інтимних емоцій може здатися дивним і навіть аморальним. Але тим не менше, за прогнозами вчених, у найближчі кілька років секс в Інтернеті стане ще більш поширеним і популярним явищем. Новітні технології тільки прискорять цей процес і зроблять заняття кіберсексом ще більш реалістичним.

## ВИБРАНА БІБЛІОГРАФІЯ

### Розділ 1. ПРИСТРАСТІ ЗА ЕДЕМОМ

Абрамович С. Ключові слова Старого Завіту як вираження біблійної концепції людини й світу/ С. Абрамович// Науковий Вісник Міжнародного гуманітарного університету. - 2015. - Вип. 4.

Андрієнко О. Філософська інтерпретація базових біблійних образів у контексті християнського світогляду/ О. Андрієнко, Т. Андрєєва// Соціогуманітарні проблеми людини. - 2010. - № 4.

Виноградов О. Релігія і ставлення до гомосексуалів у Європі/ О.Виноградов, К. Швець// Наукові записки НаУКМА: Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота. - 2014. - Т. 162.

Дорфман М. Вернуться за Лилит/ М. Дорфман// Сетевой альманах “Еврейская старина”. - 2003. - №5.

Зайцев М. Людська індивідуальність у смисловому полі християнства та ісламу/ М. Зайцев// Філософські діалоги. - 2010. - Вип. 4.

Калуга В. Особливості феномену любові та його співвідношення з “проекціями” сексуальності на буття людини/ В. Калуга// Гілея: науковий вісник. - 2014. - Вип. 84.

Касем А. Секс и сексуальность в исламе/ А. Касем // vseobislame.livejournal.com

Кастер Д. Феномен ограниченного гомосексуализма в арабской традиции и исламе/ Д. Кастер// www.jerusalem-korczak-home.com

Копылова Н. Идея андрогинности в античной культуре/ Н. Копылова// Ученые записки Таврического национального университета. Серия: Философия. Культурология. Политология. Социология. - 2014. - №1.

Копилова Н. Міфологема андрогінності та ґендерні аспекти сучасної культури/ Н. Копилова// Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку. - 2013. - Вип. 19.

Кришмарел В. Релігійні чинники в осмисленні феномена любові в добу середньовіччя та сучасності / В. Кришмарел // Наукові записки Національного університету “Острозька академія”. Серія: Історичне релігієзнавство. - 2009. - Вип. 1.

Культенко О. Історико-правовий аспект емансипації фізичних осіб з нетрадиційною сексуальною орієнтацією/ О. Культенко, А. Солоненко// Держава і право. - 2012. - Вип. 56.

Магомедов К. Происхождение человека в контексте рациональной теологии/ К. Магомедов// Исламоведение. - 2013. - №1.

Махній М. Психея: між Еросом і Логосом/ М. Махній. - Чернігів: Видавець Лозовий В., 2013. - 416 с.

Махній М. Історія психології/ М. Махній. – Київ: Видавничий Дім “Слово”. - Київ, 2016. - 472 с.

Мельничук І. Архетипи Єви та Ліліт в контексті феміністичного дискурсу/ І. Мельничук// Наукові записки Національного універси-

тету “Острозька академія”. Серія: Філологічна. - 2013. - Вип. 36.

Мостяєв О. “Гомосексуалізм” чи “гомосексуальність”: проблема вживання терміна в українській мові/ О. Мостяєв // Українознавчий альманах. - 2012. - Вип. 9.

Недзельська Н. Проблема статі в релігіях авраамістичної традиції/ Н. Недзельська// Українське релігієзнавство. - 2001. - № 17.

Носенко Е. Амбивалентность образа Лилит в народной еврейской демонологии и народные магические приемы, направленные на борьбу с ней/ Носенко Е.// Сетевой альманах “Еврейская старина”. - 2003. - №4.

Погоріла Л. Проблема походження жінки в контексті християнської антропології/ Л. Погоріла// Наукові записки Національного університету “Острозька академія”. Серія: Філософія. - 2010. - Вип. 7.

Преображенская Е. Интерпретации библейского сказания о Содоме и Гоморре/ Е. Преображенская// [preobrazenskaya.blogspot.com/](http://preobrazenskaya.blogspot.com/)

Преображенская Е. “Malakoi” и “Arsenokoitai” в текстах апостола Павла/ Е. Преображенская// Е. Преображенская// [preobrazenskaya.blogspot.com/](http://preobrazenskaya.blogspot.com/)

Сергеев В. Половая полярность как основа мира/ В. Сергеев // Филология: научные исследования. - 2014. - № 3.

Синеокий О. Нормативізація статевих стосунків за ісламським доктринальним тлумаченням/ О. Синеокий// Антропологія права: філософський та юридичний виміри. - Львів: Край, 2009.

Суковатая В. Феминистская теология и гендерные исследования в религии: перспективы новой духовности/ В. Суковатая // Общественные науки и современность. - 2002. - №4.

Хазарзар Р. Лилит и другие/ Р. Хазарзар // [khazarzar.skeptik.net/books/kh/lilith.htm](http://khazarzar.skeptik.net/books/kh/lilith.htm)

Хамітов Н. Гендерні виміри краси в життєвому та освітньому просторі: підходи метаантропології та андрогін-аналізу/ Н. Хамітов, С. Крилова// Актуальні проблеми філософії та соціології. Серія: Філософія. - Одеса: Національний університет “Одеська юридична академія”, 2014. - Вип. 1.

Чікарькова М. “Люди місячного світла” у Біблії: заклик до знищення чи заклик до сумління? / М. Чікарькова// Наука. Релігія. Суспільство. - 2013. - № 4.

Черноіваненко В. Гомоеротичні мотиви в юдейській літературі пізньої античності/ В. Черноіваненко// Наукові записки НаУКМА: Історичні науки. - 2014. - Т. 156.

Черноіваненко В. “Превыше любви женской”: гомоеротические мотивы и сексуальная мораль в Библии и Талмуде/ В. Черноіваненко// Евреи: другая история. - Москва: Российская политическая энциклопедия, 2013. - С. 11-30.

Шелехов И. Психологический анализ образов первых женщин – Лилит и Евы в древних источниках/ И. Шелехов// Вестник Томского государственного педагогического университета. - 2015. - Вип. 6.

## Розділ другий. АНТИЧНИЙ ЕРОС

Апресян Р. Идейная композиция диалога “Пир” и платоновская философия любви/ Р. Апресян// Культура и искусство. - 2014. - № 4.

Апресян Р. Слова любви: eros, philia, agape/ Р. Апресян // Философия и культура. - 2012. - № 8.

Апулей. Метаморфози, або Золотий осел/ Пер. з латин. Й. Кобов, Ю. Цимбалюк. - Харків: Фоліо, 2013. - 317 с.

Арістотель. Нікомахова етика/ Переклад з давньогрец. В. Ставнюк - Київ: Аквілон-Плюс, 2002. - 480 с.

Башук О. Онтологічний зміст поняття “ерос” як безпосередній досвід особистості в традиції платонізму/ О. Башук// Вісник Київського національного університету. Серія: Філософія. Політологія. - 2012. - Вип. 109.

Блох И. История проституции/ И. Блох. - Санкт-Петербург: АСТ-ПРЕС, 1994. - 544 с.

Будько М. Гостинність як різновид дружби у ранньоантичній філософській традиції/ М. Будько// Вісник Дніпропетровського університету. Серія: філософія, соціологія, політологія. - 2012. - Вип. 2.

Вахитов Р. Неизвестная Древняя Греция/ Р. Вахитов// <http://nevmenandr.net/personalia/vaxitov.php>

Дюпуи Э. Проституция в древности / Э. Дюпуи. - Кишинев: Logos, 1991. - 214 с.

Дюпуи Э. Жрицы любви. Проституция в античную эпоху: опыт социальной гигиены/ Э. Дюпуи. – Ногинск: “Остеон-пресс”, 2014.

Кон И. Лунный свет на заре. Лики и маски однополой любви/ И.Кон. - Москва: Олимп, 1998. - 496 с.

Кон И. Любовь небесного цвета/ И. Кон. - Санкт-Петербург: “Продолжение жизни”, 2001. - 384 с.

Копылова Н. Идея андрогинности в античной культуре/ Н. Копылова// Ученые записки Таврического национального университета. Серія: Философия. Культурология. Политология. Социология. – 2014. - № 1.

Коржева А. Психея та Ерот в образотворенні античності/ А. Коржева// Народознавчі зошити. Серія: Мистецтвознавча. - 2014. - № 6.

Кочарян Г. Греческая любовь: пройди тест на гомосексуальность/ Г. Кочарян. - Москва: Эксмо, 2009. - 288 с.

Кравець В. Проблеми міжстатевих та шлюбно-сімейних стосунків у античній Греції/ В. Кравець// Україна-Європа-Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини. - 2013.- Вип. 12.

Кучера Т. Онтологічні та морально-екзистенційні виміри любові/ Т. Кучера// Університетська кафедра. - 2013. - № 2.

Лихт Г. Сексуальная жизнь в Древней Греции/ Г. Лихт. - Москва: КРОН-ПРЕСС, 1995. - 540 с.

Махній М. Ерот і Психея: символіка міфологічного шлюбу// Історія психології: навч. посібник/ М. Махній. - Київ: Видавничий Дім



“Слово”. - Київ, 2016. - С. 48-60.

*Махній М.* Психея: між Еросом і Логосом/ М. Махній. - Чернігів: Видавець Лозовий В., 2013. - 416 с.

*Міхайлін В.* Давньогрецька “грайлива” культура і європейська порнографія новітнього часу/ В. Міхайлін// Культурологічний часопис “І”. - 2004. - № 33.

*Мондимор Ф.* Гомосексуальность: Естественная история/Ф. Мондимор. - Екатеринбург: У-Фактория, 2002. - 333 с.

*Небитов А.* Еволюція форм сексуальної експлуатації жінок у стародавньому світі/ А. Небитов// Науковий вісник Національної академії внутрішніх справ. - 2015. - № 1.

*Платон.* Бенкет/ Пер. з давньогрец. У. Головач. - Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. - 178с.

*Розин В.* В любви охота пуше страсти или Как формировались чувства в древнем мире/ В. Розин// Исторический журнал. - 2005. - № 2.

*Савельев А.* Настоящая Спарта: без фантазий и наветов/ А. Савельев// <http://savelev.ru/article/>

*Туренко В.* Концепт любові як еросу в “Евдемовій етиці” Арістотеля / В. Туренко // Політологічний вісник. - 2013. - Вип. 71.

*Туренко В.* “Агапічний словник” в давньогрецькій філософії та літературі: від Гомера до Нового Завіту/ В. Туренко// Мультиверсум. Філософський альманах. - 2014. - Вип. 131.

*Туренко В.* Гомер та Гесіод: до питання про конотації любові в давньогрецьких епосах/ В. Туренко// Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філологічні науки. - 2014. - № 1.

*Туренко В.* Ерос як концепт у давньогрецькій традиції: спроба ретроспективного аналізу/ В. Туренко // Мультиверсум. Філософський альманах. - 2013. - Вип. 8.

*Туренко В.* Концепт філос в давньогрецькій докласичній літературі та філософії/ В. Туренко//Вісник Дніпропетровського університету імені Альфреда Нобеля. Серія: Філологічні науки. - 2014. - № 2.

*Туренко В.* Феномен любові у ранніх давньогрецьких філософів: від міфу до логосу / В. Туренко// Гуманітарні студії. - 2014. - Вип. 21.

*Тэннэхилл Р.* Секс в истории/ Р. Тэннэхилл. - Москва: Крон-Пресс, 1995. - 400 с.

### *Розділ третій. ОГОЛЕНИЙ СХІД*

*Валенсен Ж.* Кошерный секс: евреи и секс/ Ж. Валенсен. - Москва: Крон-Пресс, 2000. - 256 с.

*Ватсьяна.* Камасутра/ Пер. с санскр. В. Фурніка// <http://ukrlife.org/main/prosvita/kamasutra.htm>

*Гулик Р.* Сексуальная жизнь в Древнем Китае/ Роберт ван Гулик. - Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2004. - 544 с.

*Зинин С.* Эротика по-китайски / С. Зинин // [es-dejavu.ru /e/ Eros\\_Zinin.html](http://es-dejavu.ru/e/Eros_Zinin.html)

*Калашикова А.* Даосские эротологические концепции и художест-

венная культура эпохи Сун/ А. Калашникова // Література в контексті культури. - 2014. - Вип. 24.

Кобзев А. Китайский Эрос/ А. Кобзев, О. Городецкая, Е. Завадская-Байджи и др. - Москва: СП "Квадрат", 1993. - 506 с.

Кобзев А. Эрос за китайской стеной/ А. Кобзев. - Санкт-Петербург, Пионер, 2002. - 144 с.

Кулишов В. Брачные и сексуальные отношения в Древнем Китае/ В. Кулишов// Исторический журнал. - 2008. - № 5-6.

Малявин В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции/ В. Малявин // es-dejavu. ru/e/Eros\_East.html

Масперо А. Даосизм /А. Масперо. - Санкт-Петербург: Наука, 2007.- 294 с.

Махній М. "Номо erotikus": психоісторія статі і сексуальності//Номо sapiens psychologicus: історія психологічної думки/М. Махній. - Чернігів: Видавець Лозовий В., 2014. - С. 260-311.

Махній М. Секс і полігамія в ісламі// Етнопсихологія і міжкультурна комунікація/ М. Махній. - Чернігів: Видавець Лозовий В.М., 2015. - С. 252-255.

Мухаметов Р. Любовь и секс в исламе/ Р. Мухаметов, Л. Бут, М.Сайфутдинов, А. Ярлыкатов. - Москва: Ансар, 2004. - 304 с.

Нугатов В. Энциклопедия тантры/ В. Нугатов. - Москва: Миф, 1999. - 592 с.

Райан К. Секс на заре цивилизации. Эволюция человеческой сексуальности с доисторических времен до наших дней/ К. Райан, К. Жета. - Москва: "Ориенталия". - 512 с.

Стужна Н. До питання формування інституту полігамії в ісламі/ Н. Стужна// Вісник Київського національного університету. Серія: Філософія. Політологія. - 2008. - Вип 89-90.

Стужна Н. Проблеми взаємовідносин чоловіка та жінки у сімейно-шлюбних відносинах мусульманства/ Н. Стужна// Вісник Київського національного університету. Серія: Філософія. Політологія. - 2009. - Вип. 91-93.

Торчинов Е. Тексты по "искусству внутренних покоев" (эротология Древнего Китая)/ Е. Торчинов// Петербургское Востоковедение. - 1993. - Вип. 4.

Хьюмана Ч. Тайны китайского секса. Взгляд за ширму/ Ч. Хьюмана, У Ван. - Москва: Вагриус, 2001. - 160 с.

Шамсутдинова-Лебедюк Т. Сучасні взаємовідносини чоловіка й жінки у ісламі / Т. Шамсутдинова-Лебедюк // Філософія. Педагогіка. Суспільство: Зб. наук. праць Рівненського державного гуманітарного університету. - 2012. - Вип. 2.

Шамшур М. Концепт кохання в культурно-специфічному контексті картини світу китайського етносу/ М. Шамшур //Studia linguistica. - 2012. - №. 6

Эпштейн М. Онтология любви: Эдем в Песни Песней/ М. Эпштейн// Звезда. - 2008. - №3.

## Розділ четвертий. БЛУДНА ЄВРОПА

Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях/ Г. Булашев. - Київ: "Довіра", 1992. - 414 с.

Буров А. Приап и его восприятие в римском обществе (по Carmina Priarea)// Проблемы истории, филологии, культуры. - Ярославль: Ярославский государственный университет, 1998.

Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології/ Хв. Вовк. - К.: Мистецтво, 1995. - 336 с.

Глінка А. Роль жінки в суспільстві: філософський, психологічний та ретроспективний аналіз/ А. Глінка// Проблеми сучасної психології. - 2010. - Вип. 8.

Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі/ О. Гомілко. - Київ: Наукова думка, 2001. - 340 с.

Давидюк В. Походження та семантика деяких купальських обрядів// В. Давидюк// Фольклористичні зошити. - Вип. 11. - Луцьк: Інститут культурної антропології, 2008.

Квасюк Л. Римо-католицьке вчення про первородний гріх: компаративний аспект/ Л. Квасюк// Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія: Філософія. - 2011. - Вип. 8.

Козлов М. Бог-підліток Ярило в язичницькій свідомості східних слов'ян/ М. Козлов// Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. - 2010. - №1.

Лукашенко А. Повсякденність середньовічної сім'ї: ціннісні орієнтири в християнській дуалістичній системі координат/ А. Лукашенко// Часопис української історії. - 2013. - Вип. 27.

Маркиз де Сад и XX век/ Сост. и коммент. М. К. Рыклин. - М.: РИК "Культура", 1992. - 256 с.

Махній М. Зачарована етноеротика: Метаморфози українського лібідю/ М. Махній. - Чернігів: Видавець Лозовий В. М., 2012. - 320 с.

Мюшамбле Р. Оргазм і Захід. Історія задоволення від XVI століття до наших днів/ Р. Мюшамбле. - Київ: Темпора, 2011.- 444 с.

Наливайко С. Таємниці розкриває санскрит/ С. Наливайко. - К.: Просвіта, 2000. - 280 с.

Недзельська Н. Сутність християнського розуміння природи сім'ї та шлюбу/ Н. Недзельська// Українське релігієзнавство. - 2004. - № 29.

Ніколаєнко О. Пріапічна поезія – унікальна пам'ятка латинської розпусної літератури/ О. І. Ніколаєнко// Studia Linguistica. - Вип. 2. - Київ: "Київський університет", 2009.

Перепелиця О. Метафізичний просак: людина між культурою і природою/ О. Перепелиця// Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Серія: Філософія. - 2012. - Вип. 45.

Петрова І. Трансформація культурних практик аристократії за часів "талантного" століття/ І. Петрова// Культура України. - 2014. - Вип. 45.

Присухін С. Проблема рівноправ'я чоловіків і жінок у неотомістській рефлексії/ С. Присухін// Юридична наука. - 2011. - Вип. 6.

*Рыбаков Б.* Язычество Древней Руси/ Б. Рыбаков - М.: Наука, 1987.- 783 с.

*Савельев В.* Гендерні аспекти гуманітарної парадигми в контексті постмодерністських ідей/ В. Савельєв// Науковий вісник Чернівецького університету. Серія: Філософія. - 2011. - Вип. 561/562.

*Сав'юк А.* Творчість Леопольда фон Захер-Мазоха в українському та зарубіжному літературознавстві/А. Сав'юк// Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія. - 2014 - № 11. - Том 1.

*Хмель В.* Апологія фривольного в "Декамероні" Бокаччо та сороміцькій ліриці українців/ В. Хмель// Наукові записки національного університету "Острозька академія". Серія: Філологічна 2012. - Вип. 28.

*Чайченко О.* Укри-арії: дослідження родоводу українців/ О. Чайченко. - К.: Варта, 2003. - 303 с.

*Шаталович О.* Етико-сотеріологічна концепція еросу в православній релігійно-філософській традиції: автореф. дис... канд. філос. наук/ О. Шаталович. - Дніпропетровськ: Дніпропетровський національний університет, 2009. - 19 с.

*Яременко Н.* Куртуазна література доби Середньовіччя і трансформація її ідей у епоху Відродження/ Н. Яременко, Н. Коломієць// Науковий вісник Миколаївського державного університету. Серія: Філологічні науки. - 2014. - Вип. 4.

## *Розділ п'ятий. ЕРА ЛІБІДО*

*Берн Э.* Секс в человеческой любви/ Э. Берн. - Москва, ЭКСМО-Пресс, 2001. - 384 с.

*Бовуар С.* Друга стаття/ С. де Бовуар. - Т.1. - Київ: Основи, 1995. - 392 с.

*Гапон Н.* Проблема статі в екзистенціалістській філософії Сімони де Бовуар (середина ХХ сторіччя)/ Н. Гапон// Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки. - 2005. - Вип. 8.

*Гершенович А.* Андрогинизм и бисексуальность человека в социокультурном измерении: автореферат дис. ... канд. философских наук/ А. Гершенович. - Ростов-на-Дону: Ростовский государственный университет, 2004. - 27 с.

*Говорун Т.* Стаття та сексуальність: психологічний ракурс/Т. Говорун, О. Кікінежді. - Тернопіль: Навчальна книга-Богдан, 1999. - 384 с.

*Гупаловська В.* Здатність до інтимності як особистісна властивість В. Гупаловська, І. Гапон// Вісник Чернігівського національного педагогічного університету. Серія: Психологічні науки. - 2013. - Вип. 114.

*Гуревич П.* Порочная чувственность/ П. Гуревич // Психология и Психотехника. - 2013. - № 4.

*Гуревич П.* Фрейд бесконечный и мерцающий/ П. Гуревич// Философия и культура. - 2016. - № 5.



Джуан С. Странности нашего секса/ С. Джуан - Москва: Рипол Классик, 2010. - 576 с.

Долімор Д. Сексуальне дисидентство. Від Августина до Вайлда, від Фройда до Фуко/ Д. Долімор. - Київ: Основи, 2004. - 558 с.

Жаров Л. Бисексуальна революція/ Л. Жаров. - Ростов-на-Дону: Феникс, 2003. - 288 с.

Злобіна Т. Більше любові: політична критика моногамії та низові практики поліамурності/Т. Злобіна//Політична критика.- 2012. - №3.

Золотнюк О. Любов як суб'єктивний корелят міжособистісних стосунків: наукові спроби визначення поняття та способи вимірювання / О. Золотнюк// Грані. - 2015. - № 5.

Ильин Е. Дифференциальная психофизиология мужчины и женщины/ Е. Ильин. - СПб.: Питер, 2006. - 544 с.

Кабанець Т. Дослідження феномену любові в сучасних соціологічних теоріях/ Т. Кабанець// Соціальні виміри суспільства. - 2012. - №4.

Кабанець Т. Трансформація соціокультурних моделей любові в історико-культурній генезі/ Т. Кабанець// Мультиверсум. - 2012. - №8.

Кабанець Т. Соціокультурні моделі любові в художньому просторі: автореф. дис. ... канд. соціол. наук/ Т. Кабанець. - Київ: Інститут соціології НАН України, 2015. - 15 с.

Клейн Л. Другая любовь. Природа человека и гомосексуальность/ Л. Клейн. - СПб.: Фолио-Пресс, 2000. - 864 с.

Кон І. Вступ до сексології/ І. Кон. Київ: Либідь, 1991. - 304 с.

Кравець В. Проблема статі та міжстатевих стосунків у європейській філософській думці/ В. Кравець//Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету. Серія: Філософія. - 2008. - № 16.

Красносілецький Д. Гетеросексизм як соціально-політичний феномен сучасної України/ Д. Красносілецький// Грані. - 2015. - № 2.

Криворучко С. Фемінний пошук Сімони де Бовуар у книзі "Друга стаття"/ С. Криворучко// Наукові записки Харківського національного педагогічного університету: Літературознавство. - 2012. - Вип. 1.

Лаврова О. Любов в епоху постмодерна. Ad hoc коучинг о людях "До восребования"/ О. Лаврова. - Москва: Финпресс, 2009. - 440с.

Максименко С. Психологія особистості: підручник /С. Максименко К. Максименко, М. Папуча - Київ: КММ, 2007. - 296 с.

Максименко С. Генеза існування особистості/С. Максименко. - Київ: "КММ", 2006. - 240 с.

Маркова Г. "Сексуальна революція" та її вплив на формування гендерно спрямованої преси / Г. Маркова// Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Соціальні комунікації. - 2015. - Вип. 15.

Мастерс У. Мастерс и Джонсон о любви и сексе/ У. Мастерс, В.Джонсон, Р. Коллодни. - Т. 1. - Санкт- Петербург: Ретур, 1991. - 354 с.

Матусевич Т. "Нерівна рівність" сучасної гендерно орієнтованої освіти: основні наряди концептуалізації та праксеологічного втілення/ Т. Матусевич// Філософія освіти. - 2014. - № 1.

Махній М. Психея: між Еросом і Логосом/М. Махній. - Чернівці:

Видавець Лозовий В.М., 2013. - 416 с.

*Махній М.* Еґо і Тінь: психологія самопізнання/ М. Махній. - Чернівці: Видавець Лозовий В.М., 2013. - 416 с.

*Мілет К.* Сексуальна політика/К. Мілет. - Київ:Основи, 1998.- 619 с.

*Павлова О.* Homo sexualis: психоаналитическая топика сексуального в современной культуре и личности/ О. Павлова // Философия и культура. - 2012. - № 5.

*Посвістак О.* Вплив революційних подій 1917 року на формування теоретичних уявлень про шлюбно-сімейні стосунки/ О. Посвістак// Вісник Національної академії Державної прикордонної служби України. Серія: Психологічні науки. - 2015. - Вип 1.

*Потапенко Я.* Дослідження тілесних аспектів соціокультурного буття через призму вивчення сексуальних практик і уявлень в історичній науці ХХ – початку ХХІ ст. / Я. Потапенко, В. Ластовський // Наукові записки з української історії. - 2012. - Вип. 32.

*Потапенко Я.* Проблематизація тілесності людини в історіософських концепціях Мішеля Фуко//Історична пам'ять. - 2012. - № 27.

*Сайтарли І.* Соціальна культура у контексті психоаналітичної традиції/ І. Сайтарли// Вісник Київського національного університету. Серія: Філософія. Політологія. - 2010. - Вип. 98.

*Сайтарли І.* Тема “Едипа” у постмодерній філософії / І. Сайтарли// Гілея: науковий вісник. - 2014. - Вип. 82.

*Самчук Р.* Роль екзистенціалу “любов” в інтерпретаціях проблеми буття людини гуманістичною психологією/ Р. Самчук // Мультиверсум. Філософський альманах. - 2008. - Вип. 72.

*Суковата В.* Квір-теорія: соціокультурні підґрунтя виникнення й термінологічні дискурси / В. Суковата// Культура України. - 2011. - Вип. 33.

*Татенко В.* Психологія інтимного життя/ В. Татенко. - Кіровоград: Імекс-ЛТД, 2013. - 300 с.

*Фройд З.* Вступ до психоаналізу. - Київ: Основи, 1998. - 709 с.

*Фромм Э.* Искусство любить: исследование природы любви/ Э.Фромм. - Москва: Педагогика, 1990. - 160 с.

*Фуко М.* Історія сексуальності. - Т. 1: Жага пізнання/ М. Фуко. - Харків: ОКО, 1997. - 236 с.

*Фуко М.* Історія сексуальності. - Т. 2: Інструмент насолоди/ М. Фуко. - Харків: ОКО, 1999. - 288 с.

*Фуко М.* Історія сексуальності. - Т. 3: Плекання себе/ М. Фуко. - Харків: ОКО, 2000. - 264 с.

*Фукс Э.* Иллюстрированная история эротического искусства/ Э.Фукс. - Москва: Республика. - 1995. - 448 с.

*Фурдига О.* Ексклюзив в культурі: феномен гомосексуальності/ О.Фурдига// Соціальні виміри суспільства. - 2010. - № 2.

*Чорний І.* Міф у класичному психоаналізі Зигмунда Фройда/ І. Чорний// Науковий вісник Чернівецького університету. Серія: Філософія. - 2011. - Вип. 563/564.

*Шкіль Л.* Сексуальність як різновид етичної субстанції (у розвідках

Мішеля Фуко)/ Л. Шкіль// Гілея: науковий вісник. - 2010 - Вип. 34.

Щелокова Ю. Поиск любви в безлюбном мире/ Ю. Щелокова// Психология и Психотехника. - 2014. - № 2.

### *Розділ шостий. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ІНТИМНОСТІ*

Асмолов Г. Новые горизонты наук: Порнографические исследования/ Г. Асмолов// Russian Gap. - 2015. - №2.

Андрієвська Ю. Поняття кордонів феномена приватності/ Ю. Андрієвська// Грані. - 2014. - № 8.

Брацюк О. Функціонально обумовлена типологія користувачів сайтів знайомств/ О. Брацюк// Технології розвитку інтелекту. - 2014. - №5.

Бугайова Н. Віртуальні романтичні стосунки в Інтернеті, кіберсексуальна залежність/ Н. Бугайова// Актуальні проблеми психології. - 2008. - Т. 8. - Вип. 5.

Васьківська С. Егалітарний шлюб: міф чи реальність// Наукові студії із соціальної та політичної психології. - 2005. - Вип. 11.

Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах /Э. Гидденс. - СПб.: Питер, 2004.- 208 с.

Гидденс Э. Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. - Москва: Весь Мир, 2004. - 116 с.

Головенко К. Концепт “privacy” в англomовній картині світу/ К. Головенко// Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету. Серія: Філологічні науки. -2014. - Вип. 127.

Горельцева В. Эксплицитные репрезентации сексуальности в публичном и приватном пространстве/ В. Горельцева// Наука и современность. - 2010. - № 7.

Горельцева В. Подходы к определению интимности в зарубежной психологии/В. Горельцева// Северо-кавказский психологический вестник. - 2011. - №2.

Григор'єва А. Співвідношення понять “цивільний шлюб”, “співжиття”, “громадянський шлюб”, “фактичний шлюб” та “конкубінат”// Підприємництво, господарство і право. - 2013. - №. 6.

Гуревич П. Последствия сексуальной революции/ П. Гуревич// Психология и Психотехника. - 2012. - № 12.

Зубов В. Сексуальність як предмет філософської рефлексії// В. Зубов// Актуальні проблеми філософії та соціології. - 2015. - Вип. 7.

Паляничко Д. Загальне поняття порнографії, її види та критерії визначення/ Д. Паляничко// Актуальні проблеми держави і права. - 2009. - Вип. 50.

Пилипенко Ю. Правове регулювання фактичних шлюбних відносин за законодавством зарубіжних країн/ Ю. Пилипенко// Право і суспільство. - 2015. - №4. - Ч. 3.

Попова А. Механизмы социализации молодежи в сфере интимно-

сти/ А. Попова// Теория и практика общественного развития. - 2012. - Вып. 10.

Пфау-Эффингер Б. Опыт кросс-национального анализа гендерного уклада/ Б. Пфау-Эффингер// Социологические исследования. - 2000. - №11.

Казакевич О. “Сексуальное гражданство”: к логике концептуализации понятия/ О. Казакевич // Социодинамика. - 2015. - № 2.

Кащенко Е. Секс: реальный и виртуальный/ Е. Кащенко. - Москва: Едиториал, 2010. - 192 с.

Каминская О. Психологічні особливості формування та прояву кіберсексуальної залежності/ О. Каминская// Молодий вчений. - 2014. - №1.

Ляшенко В. Любовь: от этимологии слова к психологическому понятию/ В. Ляшенко// Филология: научные исследования. - 2015. - №1.

Махній М. Еротика “он-лайн”: перевірка на кіберсексоманію/ М.Махній// <http://molodi.in.ua/kiberseksomaniya/>

Махній М. Кіберсекс: вибір нового покоління?/ М. Махній // <http://molodi.in.ua/kiberseks/>

Медіна Т. Трансформація інституту сім'ї в умовах глобалізації/ Т.Медіна// Релігія та соціум. - 2013. - №. 3-4.

Мерскін Д. Сексуалізація медіа. Как и почему мы это делаем/Д.Мерскін. - Харьков: Гуманитарный центр. - 380 с.

Мирошникова Э. Киберсекс: реальная жизнь в виртуальном мире/ Э. Мирошникова. - Москва: Триумф, 2007. - 240 с.

Розин В. Секс и любовь в сети или две противоположные личности маргинала современности/ В. Розин // Психология и Психотехника. - 2013. - № 1.

Серьогін В. Кіберпростір як сфера захисту прайвесі/ В. Серьогін// Право і суспільство. - 2011. - №. 1.

Слабак М. До питання про юридичне визнання одностатевих сімейних союзів/ М. Слабак// Митна справа. - 2015. - №. 2.

Соколова О. “Любофф” та інші симулякри любові в епоху постмодерну/ О. Соколова// Філософія і політологія в контексті сучасної культури. - 2011. - Вип. 1.

Стулова Г. Теоретичне обґрунтування вивчення проблеми трансформації гендерних контрактів у суспільстві другого модерну/ Г. Стулова// Вісник Львівського національного університету. Серія: Соціологічні науки. - 2011. - № 12.

Тартаковская И. Гендерные отношения в приватной сфере: постсоветские трансформации семьи и интимности/ И. Тартаковская// Laboratorium. Журнал социальных исследований. - 2010. - №3.

Танчер В. Социология интимности: секс, эротика и любовь в постмодерной деконструкции/ В. Танчер// Социология: теория, методы, маркетинг. - 2001. - № 4. - С. 89-102.



*Науково-популярне видання*

Махній Микола Михайлович

*Еволюція інтимності:  
від Едему до Мережі*

Редактор *Тамара Корсун*  
Технічний редактор *Микола Грабовець*  
Коректор *Анастасія Олійник*

В оформленні обкладинки використано ілюстрацію  
*“Intimacy”/ Keith May, USA, 2013*

[www.academia.edu](http://www.academia.edu)  
[mykola.makhnii@gmail.com](mailto:mykola.makhnii@gmail.com)  
Підписано до друку 20.01.2017.  
Гарнітура Georgia. Ум. друк. арк. 24,65.