

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ТУРЕНКО В.Е.

**АНТИЧНА
ФІЛОСОФІЯ ЛЮБОВІ**

МОНОГРАФІЯ

КИЇВ
 **VADEX**
2017

УДК 101"652":177.61

Т87

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
(протокол №6 від 27 лютого 2017 року)*

Рецензенти:

Баумейстер Андрій Олегович – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка;

Голубович Інна Володимирівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії і основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету імені І.І. Мечнікова;

Тихолаз Анатолій Георгійович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії і релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська Академія».

Науковий редактор:

Левко Олександр Вадимович – кандидат філологічних наук, доцент кафедри загального мовознавства, класичної філології та неоелліністики Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Туренко В.Е.

Т87 Антична філософія любові: монографія / В.Е. Туренко. – Київ: Вадекс, 2017. – 288 с.

У пропонованій монографії вперше в науковій літературі дається комплексний та систематичний виклад еволюції поглядів на феномен любові в античній філософській традиції. Особливістю даної студії є те, що важливе значення надається детальному аналізу давньогрецького «словника любові». Примітною рисою пропонованого наукового видання є те, що активно залучаються не лише фрагменти праць та трактати античних мислителів, але й також давньогрецька і давньоримська історіографія, лірика, епос, трагедія, комедія, що дає повноцінне розуміння експлікації феномену любові в даному періоді історико-філософського дискурсу. Частина античних джерел цитуються вперше українською мовою.

Книга адресована як фахівцям з історії філософії, дослідникам античної філософії так і науковцям, сферою інтересів яких є філософія культури, культурологія, викладачам, студентам та усім, хто цікавиться темою любові.

ISBN 978-966-9725-33-2

© Туренко В.Е., 2017
© ТОВ «Вадекс», 2017

*АНТИЧНА
ФІЛОСОФІЯ ЛЮБОВІ*

МОНОГРАФІЯ

ЗМІСТ

ПОДЯКИ	8
ВСТУП	10
УМОВНІ ПОЗНАЧЕННЯ	11
РОЗДІЛ I. ДАВНЬОГРЕЦЬКИЙ «СЛОВНИК ЛЮБОВІ»: ЕВОЛЮЦІЯ ЗНАЧЕНЬ ТА СМИСЛІВ	13
1.1. «Агапічний словник» у давньогрецькій традиції	14
1.2. Ἔρως як концепт у давньогрецькій літературі та філософії: від Гомера до еллінізму	22
1.3. Στορυή та давньогрецькі слова з контекстуальним значенням «любові»	31
1.4. Еволюція значень φίλος: від сексуальної любові до дружби	36
<i>Висновки до 1 розділу</i>	48
РОЗДІЛ II. АНТИЧНА МІФОЛОГІЯ ЛЮБОВІ	53
2.1. Еволюція образу Афродіти: філософсько-культурологічний аспект	54
2.2. Основні аспекти розуміння Ерота в античній літературі та філософії	64
<i>Висновки до 2 розділу</i>	73
РОЗДІЛ III. ЕКСПЛІКАЦІЯ ЛЮБОВІ В ДОКЛАСИЧНІЙ ДАВНЬОГРЕЦЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ ТА ФІЛОСОФІЇ	75
3.1. Семантика любові у давньогрецькому епосі: Гомер та Гесіод	76
3.2. Ідея любові у ранніх давньогрецьких мислителів: онтологія vs антропологія	88
3.3. Погляд на любов у представників сократичних шкіл	98
3.4. Ключові аспекти експлікації любові у софістів	105
<i>Висновки до 3 розділу</i>	109
РОЗДІЛ IV. ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ЛЮБОВІ У ПЛАТОНІВСЬКОМУ КОРПУСІ ТВОРІВ	111
4.1. Єдність та багатоманіття поглядів на любов у «Бенкеті» Платона	112
4.1.1. Філософсько-міфологічна інтерпретація сутності Ерота у промові Федра	113
4.1.2. Етико-естетичний зміст вчення про двох Афродіт у Павсанія	117
4.1.3. Специфіка погляду на любов у Ериксимаха	125
4.1.4. Комічність та трагічність любові у міфі Аристофана про андрогінів	132

4.1.5. Особливості розуміння досконалості Ерота у промові Агафона	142
4.1.6. Діалог про любов між Сократом і Діотімою: основні смисли та ідеї	151
4.2. Експлікація закоханості та дружби у «Федрі» та «Лісіді».	161
4.3. Феномен любові в «неамурологічних» діалогах Платона..	170
<i>Висновки до 4 розділу</i>	179
РОЗДІЛ V. ПОГЛЯД НА ДРУЖБУ, ЗАКОХАНІСТЬ ТА ЛЮБОВ У СПАДЩИНІ АРИСТОТЕЛЯ	181
5.1. Герменевтика любові у «ранніх творах» Аристотеля	182
5.2. Проблематика любові в логічному корпусі праць Стагірита	186
5.3. Закоханість, любов і дружба в етичних трактатах Аристотеля	190
5.3.1. Погляд на закоханість як специфічний вид дружби	190
5.3.2. Природа та сенс любові - έρως	193
5.3.3. Основні аспекти філософського осмислення дружби ...	196
5.4. Сенс любові та дружби для суспільства і в житті людини в «Політиці»	206
5.5. Антропологія любові та дружби у «Риторичі» Аристотеля	211
<i>Висновки до 5 розділу</i>	219
РОЗДІЛ VI. ФІЛОСОФСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ РОЗУМІННЯ ЛЮБОВІ В ЕЛЛІНІСТИЧНИЙ ПЕРІОД	221
6.1. Особливості розуміння любові у стоїчній школі	222
6.1.1. Амбівалентність любові у спадщині представників Грецької Стої	222
6.1.2. Погляд римських стоїків на сенс та значення любові у міжлюдських стосунках	232
6.2. Песимізм любові у спадщині античних епікурейців та скептиків	241
6.3. Специфіка неоплатонічної герменевтики любові	248
<i>Висновки до 6 розділу</i>	257
ВИСНОВКИ	259
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	266
ДОДАТКИ	287

ПОДЯКИ

*Присвячується моїм Вчителям
у науці та по життю*

Дякувати – завжди не просто. Не тому, що немає бажання, і не тому, що немає за що, а тому, що слова не зможуть до кінця відобразити подяку тим людям, які були причетні тим чи іншим чином до виходу даної скромної праці. А тим більше, якщо пропонується книга про Любов. Адже Любов – це не просто почуття, а унікально цілісний комплекс стосунків, почуттів, емоцій, переживань, в т.ч. і подяка. Тому у словах подяки – в певній мірі і епістолярно засвідчиться любов моя до Вас. І сама книга ця – видима ознака щирої подяки всім тим, про кого піде мова нижче.

Доречно буде згадати, що «перші паростки» даної книги були ще написані у мої студентські роки, а саме – у 2010 році. А тому логічно буде скласти подяку усім тим людям, які супроводжували ці роки: порадою, щирою підтримкою чи допомогою.

Вдячний вельмишановним рецензентам за позитивні відгуки на пропоновану монографію – Андрію Баумейстеру, Інні Голубович та Анатолію Тихолазу!

Висловлюю подяку за щирі підтримку та слухні поради керівництву та колегам з філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка – Анатолію Конверському, Сергію Руденку, Ларисі Комасі, Володимирі Бугрову, Тарасу Кононенку, Дмитру Неліпі, Євгену Харьковщенку, Володимирі Цвиху, Людмилі Шашковій, Михайлу Бойченку, Євгенії Нетецькій, Олександрі Олександрівій, Вікторії Омельченко, Євгену Пілецькому, Інні Савинській, Світлані Стоян, Валентині Якубіній. Одразу прошу вибачення, якщо когось забув згадати.

Щиросердечно вдячний своєму вчителю з давньогрецької та латині, кандидату філологічних наук, доценту кафедри загального мовознавства, класичної філології та неоелліністики Київського національного університету імені Тараса Шевченка Олександрі Левку, завдяки якому на достатньому рівні опанував ці мови, що допомогло власне самому перекласти українською мовою більшість цитат з оригінальних текстів.

Слова вдячності маю також висловити колегам з різних наукових та навчальних інституцій Анжелі Бойко, Юрію Вестелю, Ользі Гомілко,

Валерії Корабльовій, Олександрю Кулику, Тарасу Лютому, Віктору Малахову Вадиму Менжуліну, Наталі Мозговій, Роману Самчуку, Назіпу Хамітову, Наталі Хомі, Юрію Чорноморцю, Дмитру Шевчуку!

Особливу подяку маю скласти безпосередньо Вікторії Запорожець. Саме завдяки її щирій підтримці та вірі в мене нарешті віднайшлися сили і натхнення, та була дописана ця книга за останній рік.

Також вдячний студентам та аспірантам різних факультетів Київського університету, які щиро підтримували мої ідеї та напрацювання – Марині Бережнюк, Анні Вишняковій, Вадиму Герасимовичу, Катерині Козар, Марії Костенко, Денису Кривопалому, Олександрю Лазарєву, Андрію Мудрику, Юлії Менжуліній, Андріанні Ромі.

Безперечно найбільшу подяку складаю своїм Рідним, які були безпосередніми та головними свідками того як «народжувалась» на світ дана скромна наукова розвідка – за їх підтримку, конструктивну критику, поради та терпіння.

ВСТУП

«Філософія – мудрість любові»

Е. Левінас

Кожен раз, коли починається розмова про любов – ми схильні, перш за все, змовчати. Нас охоплює трепет та благоговіння перед нею. Ми не бажаємо якимось чином обмежувати любов словами, робити ті чи інші визначення. Проте з іншого боку, кожен з нас, покладаючи руку на серце, – бажає щиро любити та бути коханим. Ми воліємо присвятити життя не стільки чомусь такому скороминучому, скільки вічному, скільки тому, що дійсно гідне віддати всі свої сили, увесь свій потенціал і навіть усе життя.

Любов як сенс життя та телеономний принцип людство почало розуміти ще з давніх-давен, з того часу, як почалося осмислення людиною тих чи інших феноменів та явищ, що її оточує. Згодом з'явилась і філософія. Філософія любові, імпліцитно існує ще з стародавніх часів. Ідея любові виникала завжди тоді, коли починалася розмова про сенс життя, про природу людини, смерть та безсмертя.

Варто відзначити, що філософія любові того чи іншого історичного періоду – це в певній мірі і філософія культури. Адже можна з впевненістю сказати, і ця книга теж доводить, що сенс любові розкривається максимально в контексті культури, те як любов відображає історичні та національні традиції, а звідси завжди виступає як культурна цінність.

Предмет дослідження даної книги – філософія любові доби античності в її історичному розвитку. В ній розглядається те, як у контексті розвитку античної цивілізації формувалось уявлення про виникнення, природу та сенс любові, яким чином ці уявлення вплинули на мораль, літературу, поезію, історіографію, драматургію.

Необхідно зазначити, що в сучасних роботах про сексуальність або еротичу давніх греків та римлян головний інтерес науковців зосереджується на гомосексуальності, яка не останню роль займає в античній культурі. Але при цьому забувають, що окрім цього існувала і гетеросексуальність. Тому нам здається, що було б однобоким, як це робить, наприклад, Ю. Крістева, пов'язувати античний ерос тільки з «почуттям одностатевих відносин»¹. Відповідно, автором у даній праці

¹ Серед наукових досліджень стосовно місця та значення одностатевих сексуальних стосунків в добу античності, можемо виокремити наступні: Ormand K. Controlling Desires: Sexuality in Ancient Greece and Rome. - Praeger, 2009 - 292 p.; Reeser W.T. Setting Plato Straight: Translating Ancient Sexuality in

робиться наголос саме на архетипі любові – любові між чоловіком та жінкою.

Антична філософія любові – це історія розуміння даної ідеї. І ця історія має свої особливості та специфіку. Передусім варто зазначити, що ця специфіка вкладається в логіку дохристиянського світогляду та світорозуміння. Християнське ж світосприйняття ґрунтується на баченні любові як вершини усіх чеснот, наданих людині Творцем.

Підкреслимо, що кожен з періодів еволюції античного осягнення любові гідний окремого фундаментального дисертаційного дослідження або наукової монографії. Антична філософія любові – це історія відчуття, сприйняття, уявлень не лише про Ерос, а саме про любов. Античний ерос – це не лише ерос, але й і ерос філії, ерос сторге, ерос агапе.

Варто зазначити, що кожний з мислителів, авторів, яких читач зустрине на сторінках даної наукової роботи, в основі своїх роздумів про любов виходив не лише і не стільки з логічних побудов та умоглядних роздумів, а, здебільшого, – з глибини власного життєвого досвіду, досвіду любові. І хоча можна погодитися зі словами відомої поетеси Б. Ахмадуліної *«Вздор! Нет опыта любви. Любовь и есть отсутствие былого»*, проте безглуздо заперечувати те, що почуття та пам'ять про ту чи іншу закоханість, симпатію на все життя закарбовується на скрижалях наших сердець та душі. Відповідно, розглядаючи думки того чи іншого давньогрецького чи латинського мислителя, – необхідно не забувати про це; яскравий приклад цього є чудова праця Володимира Соловйова *«Життєва драма Платона»*.

При написанні даної наукової студії ми не могли звичайно оминати історико-філософської спадщини мислителів від патристики до епохи постмодерну, яка стала правонаступницею античної філософської герменевтики ідеї любові. Це допомогло нам провести чітку лінію спадкоємності тих чи інших концепцій любові з давніх-давен до сучасності.

Також для написання цього дослідження нам необхідно була потужна (в переважній більшості це найбільш нова література, 2000-2015 роки) теоретико-методологічна база, яка стосується як античної філософії, так і філософії любові. Це допомогло більш ґрунтовно осягнути розуміння та феноменологію античного уявлення про любов.

Звертаючись до античних уявлень про любов, автор звичайно на претендує на всеохопність та абсолютну вичерпність теми, оскільки

the Renaissance. - University of Chicago Press, 2016. - 416 p.; Verstraete B.C., V Provencal V.L. Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West. - Routledge, 2005 - 506 p.

кожен з розділів (навіть більше, кожен з підрозділів) даної книги міг би стати предметом самостійного та фундаментального наукового дослідження. При написанні даної роботи, автора хвилювали не стільки ті чи інші історичні деталі, якими б вони цікавими та екзотичними не були, скільки історичне ціле, взаємопов'язаність ідей, логіка розвитку античної філософії любові.

Ми щиро сподіваємось, що запропоноване дослідження переконає читача про універсальність, складність та неповторність античного осягнення ідеї любові. Знайомство з тими чи іншими античними концепціями, мислителями, працями з філософії любові дозволить більш глибоко зрозуміти особливості та унікальність даної культури, а також фундаментальну значущість любові у світі та житті кожного з нас.

УМОВНІ ПОЗНАЧЕННЯ

Цитування більшості текстів античних мислителів та письменників здійснюється за оригінальними джерелами, а отже використовується загальноприйнята пагінація.

Давньогрецький епос

Гомер

Il. – Іліада
Od. – Одиссея

Гесіод

Hes.Sh. – Щит Геракла
Opera et dies – Труди та дні

HH – Гомерівські гімни

Theog. – Теогонія

Ранні давньогрецькі філософи

DK – Фрагменти досократиків за редакцією Дільса-Кранца

Dem. – Демокріт

Платон

Charm. – Хармід
Crat. – Кратил
Def. – Визначення
Eutifr. – Евтифрон
Gorg. – Горгій
Leg. – Закони
Lys. – Лісід

Phaedr. – Федр
Phed. – Федон
Phileb. – Філеб
Prot. – Протагор
Res. – Держава
Soph. – Софіст
Symp. – Бенкет

Tim. – Тимей

Аристотелівський корпус

Analit.Post. – Друга Аналітика
Analit.Prior. – Перша Аналітика

Eth. Nic. – Нікомахова етика
Meth. – Метафізика

De anima – Про душу

Polit. – Політика \

Eth. Eud – Евдемова етика

Rhet. – Риторика

Top. – Топіка

Антична історіографія та географія

Her. – Геродот «Історія»

Ph. – Фукидід «Історія»

Paus. – Павсаний «Опис Елади»;

Tacit.Hist. – Тацит «Історія»

X. Mem. – Ксенофонт «Спогади про Сократа»

Антична лірика

Pin.Nem. – Піндар «Немейські
оди»

Sapph. – Сапфо

Pind.Pyth. – Піндар «Піфійські
оди»

Theogn. – Феогнід

Мислителі та письменники елліністичної доби

Авл Гелій

Gell.N.Att. – Аттичні ночі

Андронік Родоський

Argon. – Аргонавтика

Аполлодор

Apollod. – Міфологічна бібліотека

Апулей

Apul.met. –Метаморфози

Вергілій

Georg. – Георгіки

Дамаський

Damasc. De princ. – Про
першоначала

Damasc. In Parm. – Коментар на
діалог Платона «Парменід»

Діоген Лаертський

Diog.Laert. – Про життя, вчення
та висловлювання славетних
філософів

Епікур

KDox. – Основні думки

Sent. – Ватиканське зібрання

Лукрецій

Lucr. –Лукрецій «Про природу
речей»

Овідій

Ov.Her. – Героїди

Плотін

Ennead. – Еннеади

Плутарх

Amator. – Про любов

Порфирій

Porph. Ad Marc. – До Марцелли

Porph. De abst. – Про утримання від
тваринної їжі

Прокл

Procl. In Parm – Коментар на
діалог Платона «Парменід»

Procl.Th.Pl. – Платонівська
теологія

Секст Емпірик

Sext. Adv.math. – Проти вчених

Sext.Pyth. – Пірронівські
основоположення

Сенека

Sen. Ad Helvi – До Гельвії

Sen.Ep. – Моральні листи до
Луцилія

Стобей Еклоги – Stob.

Теренцій

Heautt. – Караючий самого себе

Цицерон:

De fin.bon. – Про межі добра та зла

Tusc.disp. – Тускуланські бесіди

De nat. deor. – Про природу богів

Патристика

PG – Грецька Патрологія Ж.-П. Міня

PL – Латинська Патрологія Ж.-П. Міня

Словники

LSJ – Словник Г.Д. Лідла та Р Скотта

РОЗДІЛ I.
Давньогрецький
«словник любові»:
еволюція значень та смислів

РОЗДІЛ І. ДАВНЬОГРЕЦЬКИЙ «СЛОВНИК ЛЮБОВІ»: ЕВОЛЮЦІЯ ЗНАЧЕНЬ ТА СМИСЛІВ

Перш ніж розглядати філософію любові тієї чи іншої країни, регіону, або певного історичного етапу, – необхідно дослідити «словник любові» даного народу. Адже ті чи інші слова, якими позначалась любов, наповнені глибоким полісемантичним значенням та філософською сутністю.

У даному розділі, присвяченому давньогрецькій «риториці любові», приділяється увага як фундаментальним концептам любові у цій мові – «ἀγάπη», «ἔρως», «φιλία», «στοργή», так і менш вживаним «ἄφροδίσια», «ἐπιθυμία», «ἦμερος», «μᾶνία», «πόθος». Автор книги свідомо розташував давньогрецькі слова не за важливістю та значенням їх в античній культурі, а згідно з давньогрецьким алфавітом показавши цим рівнозначність та рівноцінність кожного з них.

1.1. «Агапічний словник» у давньогрецькій традиції

Загальноновизнано, що слово ἀγάπη утворене від дієслова ἀγαπάω, яке означало «приймати доброзичливо», «пестити», «ставитися з любов'ю», а також «високо цінувати», «віддавати перевагу». П. Флоренський, який намагався згідно із сучасними йому дослідженнями (переважно німецьких авторів) прояснити етимологію цього слова, вказує на спроби вивести його зі слів, що позначали здивування, захоплення, здивування, гордість, радість і т.д., однак вже до початку XX століття необґрунтованість таких гіпотез стала очевидною¹.

Взагалі варто відзначити, що, на думку П. Флоренського, «αγαπών (як одне з найдавніших з агапічних слів)» вказує на любов розсудливу, що ґрунтується на оцінці улюбленого, а тому не пристрасну, не гарячу і не ніжну. Щодо цієї любові, в ній більше розсудкового змісту; в αγαπών менше відчуттів, звичок або безпосередньої схильності, ніж переконань. Загалом серед слововживання дієслів любові αγαπών найслабше і найближче підходить до нашого «цінувати», «поважати». І чим більше отримує місця розум, тим більше слабшає сторона почуття. Тоді αγαπών може означати «цінувати правильно», «не переоцінювати». Оскільки оцінка – це порівняння, вибір, то αγαπών містить в собі поняття вільного напрямку волі. Було б цікаво, пише П. Флоренський, усвідомити етимон слова яке ми розглядаємо, але, на жаль, дослідження

¹ Апресян Р.Г. Слова любви: agape, eros, philia // Философия и культура. – 2012 - №8 (56). – С.32.

кореня слова «ἀγαλάω» не дали ніяких рішучих або навіть більш-менш стійких висновків¹.

П. Флоренський зазначає також наступне: «за Шенкелем (не дано в тексті Флоренського), ἀγαλάω – пов'язане з ἀγαμαι – «дивуюсь», «захоплююся» і, можливо, з ἀγῆ – «здивування», «подив», ἀγανός – «гідний здивування», «благородний», ἀγάλλω – «прославляю», «прикрашаю», γαίω – «пишаюся», «радію», γάνυμαι – «радію», «веселюся» і з латинськими gau, gaudium, gaudere. Якщо це дійсно так, то ἀγαλαν, очевидно, означає «мати свою радість в чому-небудь». Але є й інші пояснення. В свою чергу за Прелльвіцом ἀγαλαν походить від ἀγα (або ἀγαν) «вельми», «дуже»; і з ἴρα, що входить до πάομαι – «беру», «здобуваю», так що ἀγαλαν – означає «вельми брати», у сенсі – охоче, жадібно. Однак ця гіпотеза Прелльвіца спростована в подальших дослідженнях Вругмапна, Фіккі і Лагеркранц². Підводячи підсумки, автор новітнього етимологічного словника Е. Бузаказ підкреслює, що етимологія ἀγαλάω, – є досі таємницею та загадкою³.

У науковій західній літературі, підкреслює Р. Апресян, існувала думка, згідно з якою слово ἀγάλη вперше зустрічається у світовій культурі лише в Новому Заповіті⁴. Лексема ἀγάλη іноді навіть виводиться з назви спільних трапез перших християн, хоча для їх позначення використовувалася множина цього слова (ἀγάται). Проте однокореневі з ἀγάλη слова в давньогрецькій мові (це більше 10), зустрічаються (хоча і не так широко як ἔρως чи φίλία) в античних текстах близько 50 разів [Див.: LSJ, 5-6]. Тому ті, хто стверджують, що «класичні» (давньогрецькі та давньоримські історики, філософи, драматурги) автори не вживають слово ἀγάλη, мають на увазі лише те, що в античних текстах зустрічаються споріднені з ним лексеми, але не саме це слово. Далі ми розглянемо детально античних авторів, завдяки яким, на наш погляд, найбільш повно можна відобразити різноманіття та специфіку «агапічних слів».

¹ Флоренский П. Письмо одинадцатое: Дружба / П. Флоренский / Столп и утверждение истины. В 2 тт. Т.1. – М.: Правда, 1990. – С.397.

² Флоренский П. Там само. – С.398.

³ Boisacq É. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes. – Heidelberg : C. Winter; 1916. – p.6.

⁴ Див. наприклад: 1) Bullinger E.W. A Critical Lexicon and Concordance to the English and Greek New Testament: Together With an Index of Greek Words, and Several Appendices [1908]; 2) Grand Rapids (USA): Kregel Academic & Professional, 1999. P. 145, 469; 3) MacGregor G. Dictionary of Religion and Philosophy. New York: Paragon House, 1989. P. 12.

Лексеми «агапічного словника» в докласичну добу

Передусім в даному контексті варто дослідити епос Гомера, який визначив багато в чому розвиток античної культури загалом та філософії зокрема. Лексеми «агапічного словника» зустрічаються частіше у поемі «Одіссея», ніж «Іліада».

В гомерівських поемах, на нашу думку, можна віднайти два фундаментальні вектори розуміння семантики «агапічних слів».

Перший вектор: приймати ласкаво, пестити, надавати любов. У Гомера відповідні словоформи зустрічаються у значеннях, дуже близьких до *φίλια* і *στοργή* [Od. V 18-19; VII 32-33; XVII 35].

Так, в поемах Гомера можна виокремити наступні смисли слів, які близькі до цього контексту:

а) батьківська любов: «Наш ти єдиний, коханий [*ἀγαπητός*]? Пропає од вітчизни далеко¹ [Od. II 365]; «Любого [*ἀγαπητόν*] сина його вороги замишляють убити» [Od. V 18]; «Так наче батько, що рідного в щирій любові [*ἀγαλάζῃ*] вітає» [Od. XVI 17]; «Сином єдиним, милим (*ἀγαπητό*), – прекрасним, як зірочка в небі» [Il. VI 401].

б) подружня любов: «Отже, не сердься тепер і не ремствуй на мене занадто, Що не відразу, як глянула, щиро [*ἀγάπησα*] тебе я вітала» [Od. XXIII 213-214];

г) любов між друзями: «Ті ж тільки глянули, добре господаря зразу ж пізнали; Мудрого стали вони Одіссея з слізьми обнімать, В голову й плечі з любов'ю [*ἀγαλαζόμενοι*] обидва його цілували» [Od. XXI:222-224].

Другий вектор, коли «агапічні слова» мають наступні конотації – високо цінувати, віддавати перевагу, задовольнятися.

а) бути задоволеним чимось [*ἀγαπή*] (Od. XXI:289)

Здебільшого, як ми бачимо, «агапічні слова» у Гомера пов'язані з міжособистісними видами любові. Вони наповнені ніжністю та ласкою незалежно від предмету любові – друга половинка, діти, або друзі. Проте є застосування цих слів до життєвих потреб, наприклад їжі (як це в останньому випадку). Якщо говорити про другий вектор вживання *ἀγάπη*, то він означає розумну любов, любов, яка виникає на основі оцінки будь-якої особливої риси люблячої людини, тобто її рис характеру і т.п. Людина її може розумно обґрунтувати, адже вона заснована на переконанні, а не на стихійних почуттях, звичках. Цей

¹ Цитування «Одісеї» та «Іліади» Гомера в даній книзі здійснюється за перекладом Б. Тена.

аспект любові історично пов'язаний з адекватною оцінкою іншої особистості (оцінити правильно, не переоцінюючи), що лежить в основі взаємоповаги.

Αγάπη (якщо поки не брати до уваги християнську традицію герменевтики цього поняття) також як і στοργή не означає схильність, про неї не можна навіть сказати, що це приязнь. Це ставлення, засноване на раціональному виборі, вольовому рішенні, і виявляється воно в шануванні, прихильності, високій оцінці об'єкта з яким існують певні близькі стосунки¹.

Після гомерівського епосу, хоча і зустрічаються в докласичній грецькій літературі і філософії тексти, в яких присутні «агапічні слова», проте це лише поодинокі випадки (Сапфо, Демосфен, Демокріт, Горгій, Менандр, Ксенофонт, Фулідід, Піндар, Геродот та інші). Зазначимо основні з них:

α) Піндар: «А переможну радість в милому меді, любить (αγαλαζοντι) і тутешня честь» [Pind.I. 4(5).54]

β) Евріпід: «Ефіопіки – «любимі (ἀγαπάζων) діти [Eur.Phoen.1327]

γ) Демокріт – Любовним доріканням може покласти край тільки любов (ἐρωτικὴν μέμψιν ἢ ἀγαπωμένη λύει) [55 B 271 DK]

δ) Демосфен: «Але очевидно, що це – правда, оскільки саме тих, кого звідси всі виганяли, як людей набагато більш розпусних, ніж різного роду гаєри², – наприклад, відомого державного раба Каллія і подібних йому людей, мімів, які потішають смішними жартами, і авторів сороміцьких пісень з насмішками над своїми приятелями – ось таких людей він любить (ἀγαλῶ) і тримає біля себе» [Demos.2.19].

ε) Сапфо: «Є чудове дитя у мене. Вона схожа на квіточку золотисту, мила (ἀγαπάτα) Клеїда. Хай дають мені за неї всю Лідію, весь мій милий Лесбос» [Sapph. 85].

З вищезазначених прикладів, ми бачимо всю багатогранність застосування «агапічних слів»: від батьківської любові і любові до людей до любові як чогось вищого та унікального в житті людському. До речі, думка Демокріта про те, що, фактично, ἀγάπη може зупинити певні прояви еросу (як от докори), суголосна з думкою П. Тіліха, що «агапе – це любов, що активно включається в любов...»³.

Розглянувши семантику агапічних слів в докласичну добу античної цивілізації, логічним буде продовжити в цьому контексті

¹ Апресян Р.Г. Слова любви: agape, eros, philia – С.28.

² Гаєри – блазні.

³ Тиллих П. Любовь, сила и справедливость / П. Тиллих / Трактаты о любви. – М.: ИФ РАН, 1994. – С.157.

аналіз спадщини Платона та Аристотеля і з'ясувати, яким чином вони «розширюють» слововживання лексем «агапічного словника».

«Агапічні слова» в платонівському та аристотелівському корпусах

Варто зауважити, що «грецькі письменники часів Платона та інші стародавні автори використовували форми ἀγάπη для позначення любові чоловіка чи сім'ї, або прихильності до тієї чи іншої діяльності. Ἀγάπη, відмінна від φιλία, бо остання позначає прихильність, яка може розумітися як братство або взагалі несексуальні відносини, а також і від ἔρως, що здебільшого має значення любові сексуального характеру, як правило, між двома нерівними партнерами»¹.

Російський філософ В. Соловйов у праці «Життєва драма Платона» пояснює неприйняття давньогрецьким філософом слова ἀγάπη наступним чином: «Грецька мова не бідна на слова, що позначають любов, і якщо такий майстер думки і слова, як Платон, не користується термінами φιλία, ἀγάπη, σπουδή, а говорить саме Ερως – вираз, що відноситься до нижчої, тваринної пристрасті, – то стає зрозумілим, що вся протилежність у напрямку цих двох душевних рухів – стихійно-тваринного і духовно-людського – не скасовує реальної спільності в їх основі, найближчий предмет і матеріал. Любов як еротичний пафос – у вищому або нижчому напрямку – несхожа на любов до Бога, на людинолюбство, на любов до батьків і до батьківщини, до братів і друзів – це є неодмінно любов до тілесності...»².

Однак Платон у своїх працях використовує близько 20 разів різні лексеми «агапічного словника» (ἀγαλάω, ἀγαλῶσιν, ἀγαλητόν, ἀγαλῶν, ἀγαλῶσι, ἀγαλῶμενα, ἀγαληθείη, ἀγάλησις, ἀγαλητόν та ін.), причому контекстуальні значення фактично в кожному з них різні: прихильність [Resp. I 330b], піклування [Leg. XI 928a], задоволення [Gorg.483c; Resp. 450a; Prot. 328b], потяг [Lys. 215a], цінувати [Phed.110d; Phaedr.257e], любов [Def.413b; Phaedr.241d; Lys.215b; Phileb.62d].

Як ми бачимо, значення тих чи інших «агапічних слів» фактично не змінились, але є цікавим досить те, що лексеми «агапічного словника» постають у Платона як потяг, прихильність до рідних та дочогось неживого.

¹ Agape / Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/agape>

² Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона / В.С. Соловьёв / Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1988. Т. 2. – С.229.

Варто зауважити, що західний дослідник Д. Радебуш у праці, присвяченій аналізу ἀγάπη в «Лісіді» та «Державі» наголошує, що, згідно з даними творів Платона, досліджуване поняття багато в чому тотожний із мудрістю. Зокрема у своїй праці він зазначає, що як апостол Павло пише, що «любов не шукає свого» (1 Кор.13:5), так і мудрість, на думку Платона, слугує не стільки для себе, а заради інших (Див.: Lys341d7-8)¹.

Особливу увагу варто звернути на сентенцію Платона про любові-ἀγάπη у «Визначеннях»². Згідно з текстом даного твору любов (ἀγάπησις) – це найбільше визнання [Def. 413b]. Хоча праця «Визначення» приписується давньогрецькому філософу, проте ця його думка стосовно любові суголосна з розмислом В. Розіна, що любов піднесена – це витвір Платона. Великий мислитель у своїй рефлексії навколо феномену любові- ἀγάπη тим самим протиставляє любов звичайну, яку він оцінює негативно. Ті люди, любов яких небесна, беруть натхнення та живуть не почуттями, а ідеями краси, блага та безсмертя³.

Тому любов як ἀγάπη може бути охарактеризована такою думкою Платона: «обидві душі перестають існувати окремо»⁴. Якщо це стає реальністю, то тоді: «любов визнає вищою цінністю, центром усього значущого світу людину далеко не ідеальну, і найшвидше не ідеальну, а повною мірою гріховну багато в чому, у тому числі в моральному та естетичному (як недосконала будь-яка конкретно та історично обмежена людина, на відміну від абстрактного ідеалу)»⁵.

Також варто зазначити про останнє цитування Платона, де він фактично пише про тісний зв'язок φιλία та ἀγάπη, чого не було в докласичну добу, коли тісний зв'язок був лише у ἔρως та φιλία (що в принципі буде спостерігатися і в Аристотеля). Можна зауважити, що в Євангелії теж є досить схожий момент з платонівською думкою: «μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν

¹ Rudebusch R. Socratic wisdom of agape // Електронний ресурс / Режим доступу: <http://jan.ucc.nau.edu/d-azmapp/Rudebusch%20Agape.pdf>

² В антикознавстві дана праця давньогрецького мислителя зараховується до псевдоплатонівських.

³ Розин В. М. "Пир" Платона: Новая реконструкция и некоторые реминисценции в философии и культуре / В. М. Розин. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – С. 14.

⁴ Лосев А. Ф. Эрос у Платона / А. Ф. Лосев // Бытие-имя-космос; сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С. 56.

⁵Зубец О. П. Мораль в зеркале любви / О.П. Зубец / Размышление о любви. - М.: Знание, 1989. – С. 3.

φίλων αὐτοῦ» (Ніхто більшої любові не має над ту, як хто свою душу поклав би за друзів своїх) [Ів.15:13]. Відповідно до цього, український дослідник В. Малахов, зазначає, що в даній євангельській істині φιλία явним чином зводиться на рівень високої любові – ἀγάπη; більше того – φιλία постає у якості телосу, направляючого орієнтира останньої¹.

У Стагірита значно менше зустрічаються «агапічні слова», проте не розглянути їх не є доцільним:

I) Усі люди від природи прагнуть до знання. Доказ цьому – потяг до чуттєвих сприйнятів (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας) [Meth.980a21-22];

II) Це ж виявляється і в характеристиці дружби Аристотелем в «Риторикі»: «Бути коханим (φιλεῖσθαι) – означає бути шанованим (ἀγαπᾶσθαι) заради самого себе» [Rhet.1371a21];

III) Адже треба бути задоволеним; якщо в одних випадках стверджують краще, ніж інші, а в інших – хоча б не гірше (τοῦτ' ἰδίᾳ μὴ καθ' ἡμῶν δυσχεραίνωμεν· ἀγαπητὸν γὰρ εἶ τις τὰ μὲν κάλλιον λέγει τὰ δὲ μὴ χεῖρον) [Meth.1076a15-16].

Для учня Платона ἀγάπη містить також конотації цінності та потягу. Те, що для Платона і Аристотеля ἀγάπη пов'язане з φιλία, на думку П. Флоренського, не є дивним. Російський дослідник зазначає з приводу цього наступне: «Дієслово ἀγαπᾶν багато в чому схоже з φιλεῖν, але, як таке, що належить до розсудливо-моральної сторони душевного життя, воно не містить ідеї про дію, яка безпосередньо та вільно йде з серця, яке виявляло б внутрішню схильність. Αγαπᾶν позбавлене притаманних φιλεῖν відтінків «робити охоче», «цілувати» (поцілунок і є одним з таких «вільних», безпосередніх виразів почуття), звикнути робити². Скоріше за все, саме така еволюція конотацій та семантики «агапічних слів» в докласичній і класичній літературі та філософії сприяла безпосередньо виникненню самого слова ἀγάπη.

Поява ἀγάπη в добу еллінізму: причини та наслідки

Багато зарубіжних дослідників як і серед теологів, так і філологів та філософів дотримуються думки, що давньоєврейське слово агаба (אהבה) – в грецькому перекладі Септуагінти передається словом, співзвучним з ἀγάπη; і воно, як бачимо, стало характерним для біблійної

¹ Малахов В.А. Дружба как род любви / В.А. Малахов // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С.129-130.

² Флоренский П. Письмо одинадцатое: Дружба. – С.398.

концепції любові¹. На думку Почесного Папи Римського Бенедикта XVI, «на відміну від невизначеної любові, і такої, що перебуває ще в стані пошуку, цей термін (агаба) виражає досвід любові, що стає потім справжнім відкриттям іншої людини, що піднімається над егоїзмом, панування якого до цих пір було абсолютним. Любов стає тепер турботою про іншу людину. Вона не шукає більше себе – занурену у п'янкість щастя, навпаки, вона шукає добра улюбленого по суті: вона стає зреченням, вона готова на самопожертву заради особистості яку любити».

Поняття «агаба» становить аспект розвитку любові до вищого рівня, її глибинного очищення, її самовизначення в подвійному сенсі: в сенсі ексклюзивного характеру – «тільки ця особливо» – і в сенсі «назавжди». Любов передбачає повноту у всіх її вимірах, у тому числі у вимірі часу. Інакше вона не могла б існувати, оскільки її обіцянка прагне до визначеності: любов прагне вічності. Так любов є «екстазом», але це екстаз не в сенсі миттєвого сп'яніння, а екстаз як шлях, як постійний вихід, що веде від замкнутості в собі до дарування самого себе і – таким чином – до відкриття самого себе і навіть більше – до відкриття Бога»².

Проте ми схилиємося до думки, що давньоєврейське «агаба» є лише співзвучним, але не запозиченим у давньогрецькій мові. Адже ми бачимо явну еволюцію в давньогрецькій традиції щодо появи безпосередньо слова *ἀγάπη*: *ἀγαπάω* – *ἀγάπησις* – *ἀγάπη*.

Р. Апрусян підкреслює, що сенс християнської любові, який пов'язаний саме зі словом *ἀγάπη*, взагалі сформувався за допомогою двох потужних античних ідей любові, а саме (перфекціоністського) платонівського *ἔρως* та (комунікативної) аристотелівської *φιλία*³. У даному випадку, чим більше місця розумінню, тим менше залишається для почуттів. *Αγάπη* – це любов, яка утверджується завдяки розуму, тому вона абстрактна, найбільш безособистісна у порівнянні з іншими формами любові⁴.

Причину «тотального» вживання поняття *ἀγάπη* на сторінках Біблії (адже ним позначається виключно будь-яка любов – до ближнього, до ворога, до особи протилежної статі, до Бога) можна пояснити тим, що

¹ Бенедикт XVI. Бог є Любов / Папа Римський Бенедикт XVI. – Львів.: Вид-во «Місіонер», 2008. – С.11.

² Бенедикт XVI. Бог є Любов. – С.12.

³ Апрусян Р.Г. От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей // Этическая мысль. Вып. 1. М.: ИФ РАН, 2000. – С.186.

⁴ Нигрен А. Эрос и агапе: изменение образа христианской любви / Размышления о любви (Любовь как нравственное явление). Сборник. – М.: Знание, 1989. – С.53.

перекладачі Септуагінти з єврейської на давньогрецьку вбачали в любові виключно не стільки пристрасне начало, скільки духовне (глибоке). Вони розглядали любов уже з теологічної сторони, а оскільки з релігійної точки зору даний екзистенціал людського існування – це безпосередній дар Божий; відповідно він не є нерозумним явищем, а саме розумним (мудрим) феноменом.

Саме слово «ἀγάπη» зустрічається декілька разів у дохристиянську добу, а саме в античній літературі елліністичного періоду: у Філодема Гадарського (I ст. до н.е.) та Арістея (III ст. до н.е.); в обох випадках вони вживали це слово в контексті любові до Бога¹. Також «ἀγάπη» можна побачити в одному з фрагментів Оксірінхського папірусу (2 ст. до н.е.), де єгипетська богиня кохання та війни Ізіда поіменована саме як «Агапе» (Р.Оху. 1380, 109)². Можливо, це все ж таки свідчить саме про близькосхідні (не єврейські, а єгипетські) корені цього слова і значення любові. Серед археологічних артефактів з таким словом, можна віднайти лише один – це глиняний горщик з зображенням голої дівчини з її любовним домашнім ім'ям «Агапе», що датується 5 ст. до н.е.³.

Отже, проаналізувавши еволюцію поняття ἀγάπη та лексеми «агапічного словника» в давньогрецькій літературі та філософії, можна зробити такі висновки:

1) Поява поняття «агапе» має складну та довгу еволюцію в давньогрецькій традиції та мові. «Агапічні слова» пройшли червоною ниткою через усю давньогрецьку літературу зі значеннями бути задоволеним, цінувати, потяг, прихильність.

2) Виникнення слова «ἀγάπη» є результат розвитку та рефлексій давньогрецької філософії та літератури, що стало унікальним феноменом для християнської цивілізації та світової культури взагалі.

1.2. Έρως як концепт у давньогрецькій літературі та філософії: від Гомера до еллінізму

Перш ніж розглядати специфіку давньогрецького слова έρως варто зазначити про версії його походження. Передусім необхідно сказати, що рефлексії та дискусії стосовно етимології даного слова тривають ще з античної доби. Так, давньогрецький філософ Платон дослідивши

¹ Lidell H.G. Scott R. A Greek-English lexicon. – p.6.

² Moore A. Agape love, 2007 / Електронний ресурс / Режим доступу: <http://ru.scribd.com/doc/54754337/Agape-Love>

³ Moore A. Там само.

лінгвістичний аспект поняття ἔρως в діалозі «Кратил» зауважує: «Любов (ἔρως), оскільки вона немовби вливається ззовні (а не є внутрішнім потоком для того, хто нею володіє), причому вливається через очі, в давні часи, справедливо йменувалась “ллюбов” (εσρος), адже ми (давні греки – В.Т.) тоді, користувалися омікроном замість омеги» [Crat.420b]. З цієї думки античного мислителя виявляється, що праформа концепту ἔρως, себто εσρος мала філософський зміст в розумінні любові. Проте з плином часу, трансформувавшись і ставши безпосередньо ἔρως, що означає «любов», – втратила філософське наповнення і перейшла в суто філологічний контекст, ставши просто словом як таким.

Втім, О. Лосєв щодо даного твору слушно та справедливо зауважує: «Платон витрачає значну частину цього діалогу на лінгвістику, з нашої теперішньої точки зору сміховинну і абсолютно фантастичну, що складається з запаморочливих етимологій, різноманітних і витончених, хоча і проведених з небувалим піднесенням і навіть якимсь захопленням...Широкій публіці всі ці нескінченні етимології абсолютно не потрібні, оскільки їй достатньо було б яких-небудь трьох-чотирьох прикладів; що ж стосується вчених-лінгвістів, то й ті часто не знають, що робити, коли починають читати в діалозі всі ці фантастичні тлумачення Платона величезної кількості імен і слів»¹.

У свою чергу, один з яскравих представників неоплатонізму Плотін вважає, що слово ἔρως походить від давньогрецького «ἔρασις», що означає бачення [Enp. III.5, 3]. Також, можна зазначити про близькість слів «любові» та «запитування». Словник Е. Бузака взагалі не говорить про етимологію цього слова². Як би там не було, однозначно можна говорити про дуже давнє походження цього слова в давньогрецькій мові.

Ми погоджуємося з сентенцією Р. Апресяна про те, що у словниках, природно не відображаються різні міфологічні уявлення про Ероса й інтерпретації ідеї еросу. Без них безумовно семантика слова аж ніяк не повна³, проте, на нашу думку, слід окремо досліджувати ἔρως як концепт та Ерос як представника давньогрецького пантеону богів; про останнього окремо в цій книзі піде мова в наступному розділі.

¹ Тахо-Годи А.А. Комментарии / Платон. Сочинения в трех томах / под общ. ред А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – М. : Мысль, 1968. – Т.1. – С.594.

² Boisacq É. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes. – p.288.

³ Апресян Р.Г. Слова любви: agape, eros, philia. – С.29.

Російський вчений А. Чанишев зазначає, що ἔρως, для давніх греків – це перш за все, любов-пристрасть, любов, яка межує з безумством, безумна любов¹. Словом ἔρως, давні греки позначали почуття, яке повністю поглинає всі інші почуття. Продовжуючи думки свого співвітчизника, С. Євтушенко наголошує, що під еросом слід розуміти любов, яка містить не лише сексуальний, але й духовний елементи, причому сексуальне має превалююче значення на основі своєї генетичної прешості².

Щодо специфіки поняття ἔρως варто також зазначити, що: «словом ἔρως позначається чуттєва спрямованість, порив до предмету пристрасті, жадання до нього, загальний пафос цього, емоційно насиченого переживання. Дієслово ἐρᾶν означає: пристрасно любити, бути закоханим, але також і сильно, пристрасно бажати (бажати) щонебудь, прагнути до чого-небудь. Пристрасність, яка відображається словом «ἔρως», відтіняється одним з найближчих споріднених йому слів, а саме «ἔρωϊ», що позначає не тільки стрімкість, рух, натиск, а й політ списа»; і що особливо це те, що воно могло позначати і бурхливу пристрасть та потяг³. Разом з тим, ἔρως – це також бажання чогось з любов'ю, в нашому розумінні не пов'язане, наприклад, голод : «І коли питтям і поживою голод (ἔρον/eron) втамували ... » (П. I 469)»⁴.

Російський культуролог В. Шестаков у роботі «Європейський ерос» пише наступне: «У Гомера в "Іліаді" «eros» означає не тільки бажання жінки [П. XIV 315], а й бажання їжі або пиття [П. I 469]. Від цього іменника були вироблені прикметники: erannos, erateinos, eratos, eroeis, які означали "привабливий", "красивий" по відношенню до людей, предметів і дій. Широко вживався також дієслово "eran", що означало "бажати", "бути закоханим". Звідси виникло дієслово "erasthenai" – "закохатися", "знайти бажання". Всі ці слова мали відношення до сексуальної сфери»⁵.

Це слово детермінує любов-пристрасть, ревності та чуттєвий потяг і пов'язаний з ним пафос афектної, чуттєвої сторони. Даний концепт виражає царюючу в природі полярність та непереборну тягу до її

¹ Чанишев А.Н. Любовь в Античной Греции / Философия любви. – Под ред. Д.П. Горского; сост. А.А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – Т.1. – С. 44.

² Евтушенко С.П. Эрос и агапе: гносеологический аспект / С. Евтушенко // Вопросы философии – 1999 - № 10 – С.100.

³ Див.: Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. В 2 тт. Т.2. – М.: Гос. из-во иностранных и национальных словарей, 1958. – С.670.

⁴ Апресян Р.Г. Слова любви: agape, eros, philia. –С.29.

⁵ Шестаков В.П. Философия любви и европейское искусство. – М.: ЛКИ, 2011. – С.13-14.

подолання. Έρως – це і пристрасна самопожертва, палка любов, яка дивиться на свій «предмет» ніби «знизу догори», не залишаючи в собі місця для жалю та співчуття для самого себе¹. Водночас П. Тіллх, досліджуючи поняття любові в давньогрецькій мові зауважує, що έρως протистоїть φίλια як якості любові. Έρως являє собою трансперсональний полюс, тоді як φίλια характеризує особистісний полюс. Бажання людини реалізувати себе за допомогою союзу з іншим, лежить в основі як έρως, так і φίλια².

В античному світі έρως як концепт також позначалось божевілля або тейя манії («божевілля від богів»). Ця пристрасна любов була описана через складні метафоричні і міфологічні схеми за участю «стріли любові» або «любовного списа/жала», джерелом яких часто була персоніфікована фігура Ерота (або його латинських аналогів Амура чи Купідона), або іншого божества, наприклад, богині чутток Осси (латин. Фами) [Див.: П II 94, Od. I 279; XXIV 413]. Образ «рани від стріли любові» іноді використовується для створення оксюморонів і риторичної антитези щодо його задоволення і болю. Також цей концепт часто застосовували саме до феномену «любові з першого погляду»³.

«Любов з першого погляду» була пояснена як раптова і негайна реакція кохання в результаті дії цих процесів, але це не було єдиним способом входження пристрасної любові в класичних текстах навіть в елліністичну добу. Часом пристрасть (себто έρως) могла зародитися після першої зустрічі, як, наприклад, у листі Федри до Іполита в «Героїдах» Овідія: «Краще б у пору, коли в Елевсін я Церери вступала...Був ти і раніше мені милий, але в той день видався милішим, глибше в тіло потрапило гостре жало любові» [Ov. Her. IV]. Час від часу, пристрасть (έρως) могла навіть передувати першому погляду, у тому випадку як Паріс пише до Олени Прекрасної у тому ж творі Овідія. Вустами одного з ключових героїв Троянської війни лунає думка, що його любов до Олени зійшла на нього, перш ніж він взагалі побачив її: «...Ти мені бажана, тебе обіцяла золота Венера, Я тебе полюбив, перш ніж зустрів тебе. У серці панував безроздільно (небачений ніколи) твій образ, Слава про твою красу донесла звістку до мене. Так звеліла доля». [Ov. Her. XVI].

Підсумовуючи думки стосовно специфіки έρως як однієї з лексем давньогрецького «словника любові», можна зазначити думкою відомого німецького дослідника А. Нігрена:

¹ Див.: Нигрен А. Эрос и агапе: изменение образа христианской любви. – С.59.

² Тиллх П. Любовь, сила и справедливость. – С.153.

³ Eros (concept) / Електронний ресурс / Режим доступу:

<http://assets.aldanzopratt.com/magnoliapark/summer2012/eros.pdf>

- α) ἔρως – це потяг, пристрасне бажання;
 - β) ἔρως – це рух угору;
 - γ) ἔρως – це шлях людини до Бога;
 - δ) ἔρως – це досягнення, вона будується на людському самозвільненні;
 - ε) ἔρως – це егоцентрична любов, спосіб самоствердження, вище, благодатне, сублімуюче;
 - ζ) ἔρως – це, в першу чергу, любов людська; Бог – предмет еросу. Навіть коли ерос звернений до Бога, він створюється за образом людської любові;
 - η) ἔρως – визначається якістю, красою та цінністю свого предмета; він «мотивований на виграш»¹.
- Розглянувши гіпотези етимології та основні кореляти ἔρως як концепту, можна зосередити увагу безпосередньо на розвитку його семантики та значень у давньогрецькій філософії та літературі.

Концепт ἔρως в античній літературі (епос, лірика, драматургія, історіографія)

Розглядаючи те чи інше слово в давньогрецькій культурі, скоріш за все і доцільним буде починати аналіз його з епосу Гомера та Гесіода. Слово ἔρως зустрічається у поемах Гомера лише декілька разів, у значенні любові до жінки (подружньої) [Π.XIV 315] та сексуального потягу до жінки [Od.XVIII 212], а також у «значенні бути задоволеним у їжі» (ἔρον) [Od. I 469]. В «Теогонії» Гесіода дане слово зустрічається лише один раз; ерос (ἔρος) – це «солодка пристрасть» [Theog.909]. Разом з тим, у Гесіода зустрічається на сторінках вищезначеного епосу поняття «бажана пристрасть» (ἑρατὴ φιλότῃτι) [Theog.970, 1009, 1018]. Варто зауважити, що досить цікаві значення слова ἔρως постають у Гомера. Так, воно може означати: завзятість (ἐρωήν) людини [Π. III 62], політ (ἐρωήν) списа, стріли [Π. XIV 488; XV 358; XVI 452; XXI 251, XXIII 529].

В давньогрецькій історичній традиції еросом позначається бажання заволодіти владою, зокрема, у Геродота [Hdt.5.32] та у Фукідида. В останнього можна побачити таку сентенцію: «Усіма однаково оволоділо пристрасне (ἔρως) бажання йти в похід» [Th.6.24]. Однак, у творах давньогрецьких істориків зустрічаються також і слова як ἔρομαι (запитувати) [Hdt.4.76, 4.76; Th.4.40, 3.113], ἐρωτάω (питати) [Hdt.1.158, 3.62, 3.140]

¹Нигрен А. Эрос и агапе: : изменение образа христианской любви. – С58-59.

В свою чергу, в давньогрецькій драматургії *ѣрос* набуває більш виразних, нових та яскравих значень:

А) Евріпід: бажання в «Медеї» [Eur.Med.152], «Електрі» [Eur.El.297], «Іоні» [Eur. Ion.67]; любов до жінки в «Іполіті» [Eur.Hippol. 32, 337, 617];

В) Софокл: любов в «Електрі» [Soph.El.197], «Трахеянках» [Soph.Tr.433] та «Едіп в Колоні» [Soph.OC367]; торжество (*ѣротів*) в «Електрі» [Soph.El.625]; пристрась в «Антигоні» (*ѣрѳтѳν*) [Soph.Antig.617]; пристрасна гра в «Аяксі» [Soph.Aj.341];

С) Есхіл: хіть в «Хоефорах» [A.Ch.600]; любовна туга в «Агамемноні» [A.Ag.540]; «зухвалість в «Евменідах» [A.Eu.865] та «Благальницях» [A.Supp.521];

Д) Арістофан: бажання [Aristoph. Av.1316].

В ліриці давньогрецьких поетів також лунають схожі значення, наприклад, пристрась у Феогніда [Theogn.1064] та Піндара [Pi.N.11.48]. Проте у останнього є і похідні слова, наприклад, «та, що любить пісні» (*ѣрасіѳолѳε*) [Pind.Ol.XIV 15 – 16]. У Саффо *ѣрос* набуває яскраво вираженого пристрасного характеру.

На думку російського дослідника спадщини Саффо Т. Мякіна, дане слово як у Гомера і Гесіода так і в ліриці Саффо і Піндара виражає чоловіче сексуальне бажання яке скероване безпосередньо на жінку: «так, я тебе тепер бажаю та солодке бажання охоплює мене» (*ѳς ѳεѳ ѳν ѣрасαι καί με γλυκὺς ѳμερѳ αίρεῖ*) [Il. III 446]; «миттю він (Зевс) зажадав прекрасноволосої (*ѣрасѳατο καλλικόμοιο*) Мнемосіни» [Theogn.915]; «коли Геру зажадав (*ѣрасѳατο*), то отримав за жеребом Зевса багаторадісні ложа» (*εὐναῖ λαχѳν πολυγαθέεѳ*) [Pind.Pyth. II, 27; IV, 92]; «я ж вважаю, що прекрасне – це те, чого хтось бажає» (*κῆν' ѳτѳο τῃς ѣραται*) [Sapph.fr. 16, 4 V]. Останнє, швидше за все, означає, що Саффо, коли Аттіда була маленькою дівчиною, відчувала до неї ті ж бажання, які зазвичай відчуває чоловік до жінки...Таким чином, предметом цілком чоловічих гомоеротичних бажань Саффо, коли вона була дівчиною квітучого віку стала дівчина-дитя або дівчина-підліток, яку поетеса саме «бажала» (*κῆρασαν*)¹.

Розглянувши детально специфіку розуміння концепту *ѣрос* в літературних творах (епос, трагедія, історіографія, комедія тощо) давньогрецької культури, логічним буде продовжити осмислення його семантики в спадщині Платона та Аристотеля.

¹ Мякин Т.Г. Через Кельн к Лесбосу: встреча с подлинной Саффо / Т.Г. Мякин. – Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т. 2012. – С. 92, 93-94.

Ерос у платонівській та аристотелівській спадщині

Саме з появою фігури Платона на історичній арені можна говорити про філософію любові безпосередньо, а не фрагментарно. Саме він вперше дає комплексну та багатогранну картину ідеї любові, що втілюється як в герменевтиці образу Ерота як бога, так і еросу як концепту. Щоб не здійснювати детальний і комплексний аналіз семантики ἔρως в платонівській та аристотелівській традиціях, на нашу думку, доречно навести результати дослідження Е. Саліма, який аналізує співвідношення еросу та філії у творах двох вищезгаданих давньогрецьких філософів. Так, зокрема, через призму промов учасників «Бенкету» Платона, він в кожному з них бачить власний погляд на співвідношення цих «слів любові» у давньогрецькій традиції:

- 1) Промова Федра: ἔρως як те, що «піднімає» філіа;
- 2) Промова Павсанія: філіа як «наслідок» («вихід») ἔρως ;
- 3) Промова Еріксімаха: філіа як результат ἔρως ;
- 4) Промова Арістофана: філіа як ἔρως для цілісності (двох половинок);
- 5) Промова Агафона: філіа як витвір ἔρως;
- 6) Діалог Сократа з Діотімою: ἔρως як філіа для мудрості¹.

З приводу діалогу Сократа і Діотіми, можна зауважити окремо: «Не дивуйся: ми обрали форму любові (τοῦ ἐρωτῶν τι εἶδος), назвали її, застосовуючи до неї ім'я всього – «любов» (ἔρωτα) – тоді як для інших ми вживаємо інші імена (Sympr.205b); бо не кажуть ἐραῖν про тих, хто любить гроші, гімнастику чи мудрість, але кажуть φιλεῖν: звідки філософія (Sympr. 205d)»². Відповідно до цього, як можна побачити, для Платона дуже тісним (онтологічно) є зв'язок ἔρως та філіа у світі та житті людському. Вони взаємопов'язані між собою, але здебільшого він, звичайно, надає перевагу ἔρως. З приводу співвідношення ἔρως та філіа можна зауважити наступне: «Діалог Платона «Бенкет» містить три уявлення про взаємозв'язок між ἔρως та філіа:

- I. Федр, який розглядає ἔρως, як таке, що піднімає філіа;
- II. Павсаній – Еріксімах – Агафон, для яких ἔρως є творцем філіа;

¹ Salim E. Embracing the half: Aristotle's revision of platonic eros and filia / A Thesis Submitted to the Office of Graduate Studies of Texas A&M University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts - Department of Philosophy, Texas A&M University, 2006. – p.VIII.

² Баладье Ж., Бютген Ф., Оврей-Ассея К., Кассен Б. Любити / Європейський словник філософій / Пер. з франц. В.Артюха; за ред. А. Васильченка та А. Баумейстера. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – Т. 1. – С.462.

III. Арістофана – Сократ – Діотіма, для яких *έρως* це *φιλία* (для Арістофана, об'єктами любові є конкретні особи, тоді як для Сократа і Діотіми об'єктом любові є прекрасне)¹.

В «Бенкеті» розглядається також те, наскільки *έρως* і *φιλία* необхідні для доброчесного життя. В діалозі Платона «Федр» наявні дві думки щодо взаємозв'язку між *έρως* та *φιλία*. По-перше, *έρως* є аналогом *φιλία*, обидві вони спрямовані на конкретних людей, проте джерела їх можуть суттєво відрізнятись. Можна мати життя з *φιλία* але без *έρως*; тому таке життя не є абсолютно доброчесним. Проте, здається, не можливо мати *έρως* без *φιλία* в доброчесному житті. Друга точка зору полягає в тому, що *έρως* є *φιλία* у відношенні до мудрості (філософії). Аристотель в «Нікомаховій етиці» розглядає *έρως* як поганий надлишок *φιλία*, який слід уникати за умов доброчесного життя в контексті людських відносин. Аристотель у «Метафізиці» бачить в *έρως* позитивну сторону у відношенні до любові до Бога. Аристотель в ній мовчить про відносини між *έρως* та *φιλία*².

На відміну від *έρως*, дружба (*φιλία*) не має таких бридких моментів, а відповідно вона і довговічна. В діалозі є досить цікава думка, що «якщо ти гадаєш, що не може виникнути міцної дружби, коли немає закоханості, то тобі треба звернути увагу, що ми не цінували б тоді ні наших синів, ні батьків, ні матерів і не набули б вірних друзів, які й стали-то нам друзями не через такого роду потяг, але в силу інших звичок» [Phaedr.233d].

Також варто сказати, що у «Бенкеті» Платона присутня дилема стосовно об'єктів *έρως*, а саме між любов'ю конкретних осіб і любов'ю до форм краси. Диз'юнкція є взаємовиключною. Проблема з тими, хто любить конкретних осіб полягає в тому, що вона носить тимчасовий характер і сповнена негативних емоцій. Проблема з любов'ю до форм краси є те, що не дозволяє зробити перший крок до любові взагалі. Крім того, це занадто божественна любов. Перевага любові до форм краси полягає в тому, що вона вічна і абсолютно раціональна.

В свою чергу діалог «Федр» в даній проблемі можна розглядати як можливе рішення дилеми. В даному діалозі *έρως* трансформується у те, щоб бути чимось абсолютно доброчесним. Можна зокрема любити людей на шляху до прекрасного. Навіть при тому, що немає більше взаємовиключних диз'юнкцій, проблема залишається в тому, що чи справді можна любити людей заради них самих? Це важливе питання

¹ Salim E. Embracing the half: Aristotle's revision of platonic eros and filia. – p.5.

² Salim E. Embracing the half: Aristotle's revision of platonic eros and filia. – p.138-139.

для вирішення, тому що, інтуїтивно, справжня любов не має бути егоїстичною.

Як ми бачимо, у двох діалогах Платона постає «дві картини» *ἔρως* та *φιλία*, які фактично прямо протилежні одна одній. Проте це свідчить не про послідовність у поглядах давньогрецького філософа, а еволюцію в його розумінні сутності та природи як є *ἔρως*, так і *φιλία*. Його учень Аристотель не оминув теж розгляду диференціації цих двох «слів любові».

В «Нікомаховій етиці», Стагірит фактично продовжує думку вчителя щодо важливості саме *φιλία*, але тут він акцентує свою увагу з точки зору гетеросексуальності. Але на нашу думку, доцільніше розглянути *ἔρως* як концепт саме в «Евдемовій етиці», яка найменш досліджена стосовно цього питання. Так, можна виокремити 3 аспекти еросу як любові в «Евдемовій етиці»:

1) *ἔρως* (любов) – недобровільний, оскільки він сильний, та здатен перемагати людське ество (*διὸ καὶ τὸν ἔρωτα πολλοὶ ἀκούσιον τιθέασιν, καὶ θυμοῦς ἐνίοις καὶ τὰ φυσικά, ὅτι ἰσχυρὰ καὶ ὑπὲρ τὴν φύσιν καὶ συγγνώμην ἔχομεν ὡς πεφυκότα βιάζεσθαι τὴν φύσιν*) [Eth. Eud. II 1225a21];

2) закоханий радше сміливий, аніж боягуз і може перенести та витерпіти багаточисленні небезпечності [Eth. Eud. III 1229a21].

3) «не може бути любові без дружньої симпатії» (*οὐθεὶς γὰρ ἔραστὴς ὅστις οὐκ ἀεὶ φιλεῖ*) [Eth. Eud. VII 1235b20]. Ця думка запозичена Стагіритом з трагедії Евріпіда «Троянки» [Eur. Tro. 1051].

В «Нікомаховій етиці» Аристотеля, *ἔρως* розглядається, в першу чергу, з точки зору людських відносин. Об'єктом *ἔρως* в даній книзі Стагірита – є конкретні особи. Тим не менш, цей вид еросу слід уникати. Аристотель уникає дилеми, наведеної у «Бенкеті» Платона, відкидаючи ерос взагалі у відношенні до люблячих конкретних осіб. «Метафізика» Аристотеля згадує Бога як об'єкт еросу. Однак, оскільки люблячий Бог означає власну природу люблячої саму себе, то люди повинні прагнути до філії в їх стосунках один з одним»¹.

Насамкінець розгляду значення *ἔρως* у давньогрецькій традиції, варто зауважити, що письменники та мислителі елліністичної доби також не оминули у своїх працях його вживання. Проте можна підкреслити, що відбувалося це значно менше на відміну від докласичної та класичної доби. Зокрема, одним з небагатьох письменників, які використовували це слово, був Лукіан Самосатський. Так в трактаті «Тімон» він застосовує його для позначення об'єкту

¹ Salim E. Embracing the half: Aristotle's revision of platonic eros and filia. – p.136-137.

любові (ἔρωτι) [Luc.Tim.14.], а також в праці «Hirren» він використовує слово ἔρως у значенні любові до речей [Luc.Nigr.Praef.] [Див.: LSJ, 585].

Таким чином, здійснивши дослідження щодо еволюції семантики слова ἔρως у давньогрецькій традиції можна зробити такі висновки:

1) Висвітлення етимології сдлава ἔρως досі є «відкритим питанням», але це не лише означає його загадковість. Існування дискусій стосовно походження ἔρως виражають імпліцитно значимість його вже у сиву давнину. Слово Ερως в архаїчну добу переважно має такі значення як бажання, пристрасть, хіть, любов, сексуальні стосунки як гетеросексуальні так і гомосексуальні.

2) В корпусах творів Платона та Аристотеля імпліцитно відображена диференціація еросу та філії. В їх творах простежується еволюція від первинності ἔρως щодо філіа до первинності філіа щодо ἔρως.

1.3. Στοργή та давньогрецькі слова з контекстуальним значенням «любові»

Відомий західний дослідник античності Д. Констен зазначає, що давньогрецька мова дуже «багата» на «слова любові». «Тому окрім славнозвісних ἀγάπη, ἔρως, φιλία, на думку зарубіжного вченого, в ній можемо виділити наступні лексеми, а саме:

- ἀφροδίσια;
- ἐπιθυμία;
- ἵμερος;
- πόθος;
- στοργή»¹.

До цього списку ми ще додамо іменник μᾶνία. Варто відзначити, що всі вищезазначені слова окрім στοργή, лише можуть мати контекстуальні значення любові. Розглянемо кожне з цих слів більш детально.

Стародавні греки, зазвичай словом στοργή позначали сімейну, споріднену любов, прихильність, любов, яку відчувають батьки до дітей. Слово στοργή означає любов, яка пов'язана з органічними родовими зв'язками, непорушними, які не піддаються змінам (особливо сімейні зв'язки). Це ніжна, впевнена, надійна любов, яка існує між батьками та дітьми, чоловіком та жінкою, громадянами та Вітчизною.

¹ Konstan D. Between Appetite and Emotion, or Why Can't Animals Have Eros? / D. Konstan // *Erôs in Ancient Greece* / Ed Sanders, Chiara Thumiger, Christopher Carey, Nick Lowe. OUP Oxford, 2013. – p.14.

Саме в такій любові людина по-справжньому знаходить спокій та довіру, почуття впевненості. Це слово виражає почуття не окремої особистості, а почуття родової спільності, без якого греки не могли уявити свого існування і традиції¹.

Якщо філіа передбачає в якості свого початкового етапу індивідуальний вибір предмета любові, то сторуґі виникає (або не виникає) у контексті де вже існують комунікативні відносини, що склалися в силу об'єктивної необхідності поза вільним і свідомим вибором.

Традиційною античною моделлю сторуґі слугували відносини батьківської або - відповідно – дитячої любові – саме в тому плані, що батьків, як і дітей, не вибирають. У ситуації-сторуґі спочатку знаходиться (за допомогою детермінації ззовні) система спілкування, і лише потім всередині неї конститується те чи інше ставлення до партнера: він ніби есплікується з комунікативного контексту, усвідомлюється як особистість, яка гідна любові (як дитині, інстинктивно прив'язаній до матері, потрібен час, щоб усвідомити, що (як) вона її любить).

Сторуґі не передбачає ні подібності, ні відповідності – аж до того, що може бути адресована і не людині навіть, а, наприклад, домашній тварині. Якщо ж така схожість є, то сторуґі між батьками і дітьми може перерости в дружбу (любов як філія). Однак, і філіа, і ёρως (яким би він не був палким), щоб стати основою багаторічного спілкування або сімейного щастя, повинні перерости в «м'яке тепло» сторуґі. На відміну від вимогливої філіа, вимогливого ёρως і до чого зобов'язує ἀγάπη, любов-сторуґі дозволяє людині бути такою, якою вона є наодинці з самим собою, окреслюючи тим самим ареал суто приватного людського існування.

Варто відзначити, що у раннях давньогрецьких філософів слово сторуґі вживається один лише раз – у праці Емпедокла «Про природу», де він використовує це поняття як гносеологічний принцип. Як бачимо, проблема співвідношення пізнаваності та непізнаваності, розумності чи нерозумності любові є для людства однією з вічних. Ідея пізнавальної здатності любові, її справжньої мудрості відтворювалась в різних культурах, переживала, майже не змінюючись, одне століття за іншим².

У фрагментах вищезазначеного твору сицилійський мислитель пише наступне::

¹ Рубенис А.А. Сущность любви – тема философского размышления / А.А. Рубенис / Философия любви. Под ред. Д.П. Горского; сост. А.А. Ивин. Ч.1.– М. : Политиздат 1990. – С.208.

² Зубец О.П. Мораль в зеркале любви. – С.9.

"γαῖη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα διόν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον,
στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νεῖκεϊ λυγρῶι" [DK 31 B 109].

З цього фрагменту впливають імпліцитно дві думки щодо любові-сторґі:

1) апостеріорність феномену любові-сторґі в житті людини. Ми можемо дійсно знати про любов, коли полюбимо, так само ми можемо знати, що таке радість, страх та інші почуття, – лише переживши, на основі емпіричних даних. Лише завдяки любові ми можемо дізнатися, що є любов, а що її примара, ілюзія. Досократик дотримується думки, що любов первинна від пізнання. До цієї думки потім будуть схильні Отці Церкви (Григорій Ниський, Аврелій Августин та ін.), а також мислителі XIX-XX стт., а саме – Л. Феєрбах, М. Шелер, Б. Рассел, М. Бердяєв¹.

2) розумність любові-сторґі. Філософська думка від античності (починаючи з Емпедокла) до сьогодення розглядає любов не лише як чуттєве та пристрасне бажання поєднатися з Іншим, але й як сутнісне пізнання, розумну та мудру силу, що здатна по-особливому розуміти. Те, що Емпедокл говорить про гносеологічний зміст природи сторґі свідчить про те, що мудрість, як характеристика любові дозволяє їй максимально глибинно пізнавати, осягати все, що люблячу людину оточує не стільки з якоїсь меркантильної, корисливої мотивації, скільки, як щось вічне та неповторне, яке спонукає особистість до піклування та відповідальності за людину, до якої направлена інтенція любові. Розумність та мудрість любові, про яку наголошують філософи, з поміж усіх інших екзистенціалів піднімає цей феномен на найвищий щабель, що дійсно робить її фундаментальною в структурі людського існування.

Відповідно до цього, ми можемо побачити, що філософська думка з давніх-давен і до сьогодні говорить про любов як величну силу, яка приводить в рух абсолютну енергію кожної з найфундаментальніших цінностей людського існування, в тому числі і енергію істини та пізнання. Відповідно, любов до істини робить пошук істини більш дієвим, радісним та невтомним, ніж полювання за істиною. Більшість справжніх істин людства відкрито скоріш за все завдяки любові до істини, ніж завдяки просто розуму»².

Далі, герменевтику любові-сторґі в грецькій традиції можна провести лише за літературними, історичними джерелами.

¹ Евтушенко С.П. Эрос и агапе: гносеологический аспект. – С.106.

² Сорокин П. Таинственная энергия любви / П. Сорокин // Социологические исследования. – 1988 – №2 – С. 150.

Згідно з фундаментальним словником Г.Д. Лідла та Р.Скотта, слово *στορμή*, в давньогрецькій культурі мало три значення:

I) любов як прихильність у працях філософа-досократика Емпедокла [Див.: Emp.380], та софіста-оратора Антифона [Antiph. ar. A.B. 78].

II) сімейна любов у працях Філемона коміка, вчителя Менандра [Philem.Incert.108] та Плутарха [Plut.2.1100D];

III) рідше - сексуальна любов (наприклад у працях Мелеагра Гадарського) [Див.: LSJ, 1435].

Μανία (μᾶνία) – іменник, який, за LSJ, першочергово позначає безумство, шаленство [Hdt.6.112, Hp.Aph. 7.5, S.Ant.958], але й разом з тим ентузіазм, натхнення [E.Ba.305; Pl.Phaedr. 245a; X. Mem.1.1.16; Prt.323b]. Що ж стосується манії, як любовної пристрасті, то Платон використовує даний концепт розглядаючи чотири види божественного шаленства [Phaedr.265b]. На його думку, манію-любове шаленство не варто засуджувати, адже вона йде від богів. Піндар зауважує в «Олімпійських одах», що зайва похвала подібна до любовного безумства [Pi.O.9.39], а у «Німейських одах» він підкреслює, що найбільш страшне з любовних безумств – це пристрасть до недосяжного [Pi. N.11.48]. Також ми можемо зустріти схожі значення у трагедії Евріпіда «Геракл» [E.HF835, 904], а також у віршах Анакреонта [Anacreont. 59.2] та Гермесіанакта [Hermesian.7.85] [Див.: LSJ, 920].

Γίμερος (ἴμερος) – слово, яке зустрічається частіше у давньогрецькій літературі, ніж манія, але досить побіжно у філософській спадщині. Це слово також має декілька ключових значень. По-перше, – це нудьга, по-друге, у Платона, Лукіана та Нонна це слово згадується у значенні бога, себто як його персоніфікація [Symp.197d, cf. Luc.DDeog.20.15, Nonn.D.1.68], по-третє, це бажання, любов. В «Іліаді» ἴμερος – це сексуальна подружня любов [Il. III, 446; XIV 198], в «Олімпійських одах» Павсанія [Pi.O.1.41] це слово вживається на позначення любовної пристрасті. Схожі значення ми знаходимо у трагедіях Есхіла («Агамемнон» [A.Ag.544]) та Софокла «Прометей прикутий» [Pr.649], «Трахіянки» [S.Tr.476], «Антигона» [S.Ant.796], а також у комедії Аристофана «Жаби» [Ar.Ra.59] [Див.: LSG, 703].

Насамкінець, варто зауважити, що у давньогрецькій культурі Гімерот (Гімерос) – це бог пристрасної любові [Лукіан. Розмови богів 20, 15; Нонн. Діяння Діоніса VIII 404; XXXIV 33.]. В такому сенсі його згадує і Платон у діалозі «Федр» [Phaedr.255c] [Див.: LSG, 703].

Πόθος (πόθος) – слово у давньогрецькій мові, яке за кількістю вживань та значень схоже на ἴμερος. Дане слово перекладається, по-перше, як туга, нудьга, жаль, а, по-друге, як любов, насолода (бажання).

Вперше зустрічається дане слово ще у давньогрецькому епосі, а саме у «Щиті Геракла», який приписується Гесіоду, хоча скоріш за все був написаний певним давнім автором [Hes.Sc.41]; ним позначена також сексуальна, тілесна любов. У трагедіях Есхіла «Прометей прикутий» [A.Pr.654] та Евріпіда «Андромаха» [E.Andr.824] цією лексею позначено любовне бажання В свою чергу у спадщині Софокла *πῶθος* вживається в двох значеннях: і як любовне задоволення [S.Tr.368], і як любовна туга [S.Tr.107]. Даний термін вживає і давньогрецький філософ Платон у діалозі «Федр» на позначення палких почуттів [Phaedr.253e]. Також *πῶθος* ми можемо побачити і давньогрецькій комедії, а саме в «Жабах» Аристофана [Ar.Ra. 55] та Менандра «Саміянка» [Men.Sam.279]

Крім цього треба підкреслити, що у давньогрецькій міфології був однойменний бог Потос. Він був одним з дітей Афродіти і братом Гімерота та Ерота. За деякими версіями міфу, Потос є сином Ерота, або ж зображується як його автономний аспект. Він був частиною свити Афродіти і ніс лозу, що вказує на близький зв'язок з вином, а точніше з богом Діонісом. Згадують про нього у своїх творах Павсаній [Paus.1.43.6] та Есхіл [A.Supp.1039] [Див.: LSJ, 1234].

Стосовно лексеми *αφροδίσια*, то вона, як зауважує сам Д. Констен позначала любов в доволі рідких випадках¹, а тому розгляд її фактично відсутній, навіть у фундаментальних та класичних словниках з давньогрецької мови.

Επιθυμία (ἐπιθυμία) – слово давньогрецької мови, яке перекладається, головним чином, як бажання, прагнення, в т.ч. і любовне. Таке значення даної лексеми можна побачити у фрагментах Демокріта [Democr.234], діалозі Платона «Федр» [Phaedr.232b] та праці історика Ксенофонта «Лакедемонська політія» (любов до хлопчиків) [X.Lac.2.14.]. Схожі значення актуалізуються і в текстах істориків Геродота [Hdt.1.32] і Фукідида [Th.6.13].

Також досліджуване нами слово у давньогрецькій мові означає бажання чогось або для когось [Th.2.52, 7.84; Democr. 224; Antipho 2.1.7; And.2.10; Crat.406b; Criti.113d; Prot.318a, Th.143e; Leg.841c; Tim.19b; X.Cyr.1.1.5; Th.4.81], а також об'єкт бажання [Ath.7.295a; Secund.Sent.8; Stob.3.1.172] [Див.: LSJ, 535].

Отже, ми бачимо, що давньогрецька мова унікальна в тому сенсі, що має особливий «словник любові» (дев'ять лексем), який, на нашу думку, умовно можемо поділити на дві групи – «слова з головним

¹ Konstan D. Between Appetite and Emotion, or Why Can't Animals Have Eros?– p.14.

значенням любові» та «слова з контекстуальним значенням любові». Особливо примітним є те, що більшість давньогрецьких «слів любові», в т.ч. і контекстуальних позначали водночас як міжособистісні почуття, так і тих чи інших олімпійських богів, або онтологічне начало. Також необхідно підкреслити те, що інша група слів давньогрецького «словника любові» тісно пов'язана з тугою та жалем.

1.4. Еволюція значень філіа: від сексуальної любові до дружби.

«Словник любові», який міститься у давньогрецькій мові є універсальним феноменом світової цивілізації, адже він наповнений багатьма поняттями та категоріями, які вплинули на всю європейську філософію та культуру. Одним з таких понять, безперечно, є філіа. Давньогрецьке слово філіа часто перекладається як «дружба» або «любов» і не має абсолютно точної відповідності в інших мовах. Воно позначає не лише «дружбу», але і «дружність», «тяжіння», «потяг», «любов». Іменник філіа співвідноситься з дієсловом *φιλέω* – «дружу», «люблю». Розглянемо далі основні засади розуміння філіа.

Загальні положення про філіа

Філіа – це схильність, прив'язаність, любов, предмет любові, дружба. Філіа певною мірою протистоїть *μίσος* (ненависті). Так само, як *ἔρως*, філіа спонтанна, природна, але, разом з тим – це схильність, народжена внутрішньою спонукою, душевною спорідненістю, почуттям близькості і спільності. На близькість і відкритість почуття філії вказує і споріднене з філіа слово *φίλημα* (поцілунок). Ця спільність цінна сама по собі і тому вона самодостатня.

У живій мові ранньої, та й класичної античності існувала широке розуміння філіа. Далеко не все, позначуване в давньогрецькій мові словом філіа може бути названо дружбою. Поняттям філіа античні письменники та філософи охоплювали різноманітні стосунки в т.ч. і засновані на сильній прихильності відносини, такі, як сімейні або любовні узи, і звичайне знайомство, і спілкування, що в основі своїй має вигоду, взаємну користь і довіру. Також філіа позначали міжособистісні стосунки, що породжують особливого роду зобов'язання, зокрема, спілки, що існують з політичних міркувань, і врешті-решт піднесено-духовні відносини. У більш широкому плані це

слово могло позначати стосунки спільності або навіть просто співвіднесеності (в просторі або діяльності)¹.

Відносинами філіа могли бути пов'язані люди і тварини, оскільки вони проживають в одному господарстві. Даним «словом любові» позначали стосунки партнерів тому, що ведуть суспільні справи, і також тих, яких справедливо вважають мудрецами через те, що їх поєднує та чи інша чеснота. У дружні відносини вступають, укладають мирні угоди, що утворюють політичні союзи, які вчиняють торгові угоди. При цьому дружність поєднує як рівних, так і нерівних, супроводжується прихильністю або вільна від неї. Західний дослідник Р. Хайат, говорячи про дохристиянські дискусії щодо дружби в давньогрецькій та давньоримській традиціях, пропонує скористатися принципом піраміди для розгляду усього розмаїття феноменів, розкритих словом філіа, або *amicitia* (лат.). На рівні основи піраміди він розташовує природні стосунки і залежності, вище – політичні, господарські, ще вище – сімейні, а також відносини за спільністю інтересів і, нарешті, вінчають піраміду стосунки людей абсолютно добродішних, або мудреців².

П. Тілліх, досліджуючи поняття любові в давньогрецькій мові зауважує, що *έρως* протистоїть філіа як атрибуту любові. Ерос – трансперсональний полюс, тоді як філіа характеризує особистісний полюс. Проте бжання людини реалізувати себе за допомогою союзу з іншим, лежить в основі як *έρως*, так і філіа³.

Адже, слово філіа означає 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 охоплює собою стосунки близьких один до одного людей; вона зазвичай задовольняється присутністю людини, яку ми любимо та розвитком природних почуттів. Ці почуття 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 предмету любові, який виростає із спільного життя, взаємної єдності поглядів на багато речей та явищ⁴. Тому філіа залежить від *έρως*; вона передбачає простоту у відносинах з об'єктом любові⁵.

¹ Апресян Р.Г. Слова любви: *agape, eros, philia*. – С.28, 30.

² Hyatte R. *The Arts of Friendship: the Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature* / R. Hyatte. – Leiden: Brill, 1994. – p.153.

³ Див.: Тилліх П. Любовь, сила и справедливость. – С.153.

⁴ Чанышев А.Н. Любовь в античной Греции. – С.45.

⁵ Див.: Тилліх П. Любовь, сила и справедливость. – С.154.

Головний душевний стан в цьому випадку – «духовний спокій», внутрішня близькість, взаєморозуміння, що однак, не означає холодного розрахунку чи сліпої імпульсивної пристрасності. Відтак, *φιλία* означає духовну, відкриту любов, яка заснована на внутрішній симпатії і виражає поєднання подібних принципів (тоді як *ἔρως* – це поєднання і боротьба протилежних принципів). Більш спокійною за природою є *φιλία*. У такій любові набагато більший спектр значень, ніж у понятті *ἔρως*. Такою любов'ю можна любити багато явищ і предметів: гори, брата, батьків, цінності тощо. Звідси фактично *ἔρως* – похідний від *φιλία*, адже, з лінгвістичної точки зору, останнє – є ширшим поняттям¹.

Слово *φιλία* входить не тільки в ряд грецьких слів, що позначають любов. Воно знаходиться ще й серед тих слів, які свідчать про значущі відносини між близькими, своїми людьми. Друг – це, звичайно, свій, але це «властивість» особливого роду. Вона не обмежується спорідненістю, знайомством, спільністю в якій-небудь справі (співпраця, спільне навчання [однокурсники, однокурсники – В.Т.], спільні трапези т.д.), союзництво. Друг у таких стосунках – це лише товариш, що і висловлюється відповідним словом *ἑταῖρος*². Проте лише довірений товариш (*πίστος ἑταῖρος*) – це друг (*φίλος*). Взагалі варто відзначити, що багатозначність ідеї *φιλία* надає її обговоренню додаткову динаміку та розвиток і в XX - XXI ст.

Погляд на φιλία у докласичній давньогрецькій традиції (епос, філософія та лірика)

Вперше в давньогрецькій літературі ми зустрічаємо слово *φιλία* у Гомера. В «Іліаді» та «Одіссеї» споріднені з ним слова вживаються для позначення саме чуттєвих (ін- тимних) стосунків: «Тож кожен розсудливий чоловік і порядний дбає про жінку свою і ко- хає її так же само, як покохав я душею оту, хоч придбав її списом» (*ἔπει ὅς τις ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρω τὴν αὐτοῦ φίλει καὶ κήδεταί, / ὥς καὶ ἐγὼ τὴν ἐκ θυμοῦ φίλεον δοῦρικτῆτῃν περ εὐδσαν*) [П. IX 341–343] і «Так з Язоном Деметра на тричі розораній ниві з'єдналась любов'ю (*φιλότητι*) і ложем, послухавшись серця» [Od. V 125-126)].

У творах Гесіода фактично така ж сама ситуація стосовно значень лексем «філічного словника». Гесіод вживав *φιλία* та споріднені з нею слова на позначення батьківської та подружньої проявів любові [Див.: Theog. 97–98, 125, 132, 177, 206, 306]. Ми не будемо занурюватись у

¹ Чанышев А.Н. Любовь в античной Греции. – С.45.

² Флоренский П.А. Письмо одиннадцатое: Дружба. – С.402-403.

детальний аналіз семантики та конотацій «філії» та «філічного словника» у давньогрецькому епосі, адже найбільш ґрунтовно це дослідив і проаналізував французький вчений Е. Бенвеніст¹.

За переказами, першим мислителем, який ввів термін *філіа* для позначення згоди у всіх можливих значеннях цього слова, був Піфагор. Так, на його думку, *філіа* об'єднує олімпійських богів і людей (через благочестя і служіння людей богам); а в людині *філіа* пов'язує душу і тіло, в душі ж – розумну її частину з нерозумною (до цього покликана філософія); в основі зв'язку–*філіа* в суспільстві лежать закони; народи з'єднуються, дізнаючись один одного; в сім'ї чоловік пов'язаний з дружиною і всі хто під одним дахом живуть; в організмі всі його частини з'єднує здоров'я. Іншими словами *філіа* для Піфагора – це універсальний принцип єднання у всьому: не тільки родичів, друзів, співгромадян, а й богів і людей, людей і всіх живих істот і, ширше, всіх частин світобудови. Це – принцип, що забезпечує гармонію Космосу².

У контексті аналізу *філіа* в докласичній давньогрецькій традиції, сучасні французькі дослідники зазначають наступне: «Грецька мова дуже чітко розрізняє два способи любити: *έραν* та *φίλειν*. Вона має дієслово, а також цілий термінологічний комплекс для кожного з цих полюсів, які більшість сучасних мов розрізняє тільки за додатковим позначенням. *Філеїн* – "любити як друга", "піклуватись" (*cherir*), любити щось робити". Це добровільна дія чи діяльність, що розгортається зсередини характеру (етичного) чи позиції (політичної, соціальної); вона визначає стосунки, якщо й не завжди симетричні, то принаймні взаємні та обопільні, коли йдеться про подібність, рівність чи про сумірність»³.

Тому, на думку західних вчених, «це прояснює різницю між *έρως* та *φίліа* чи *φιλότης*, які в давніх космогоніях є первісними силами; обидва слова найчастіше перекладають як *amour* "любов" (напр. Жан Болдак, перекладач Емпедокла). Гесіодів *έρως* "розтрощує члени" [*λυσιτελής*; Theog.121] та сприяє переходу від партогенезу в обійми Землі та Неба [Theog.137 і далі]; у поемі Парменіда «Про природу»

¹ Див.: Бенвеніст Э. Philos. Словарь индоевропейских социальных терминов. Пер. с франц. / общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова / Э. Бенвеніст. – М.: Прогресс – Универс, 1995. – С. 222-232.

² Ямвлих Колхидский. Жизнеописание Пифагора / Пер. с древнегреч. и комм. В.Б. Черниговского. – СПб.: Алетейя, Новый Акрополь, 1998. – С.136.

³ Баладье Ж. Любити / Європейський словник філософій / пер. з франц. В. Артюха; за ред. А. Васильченка та А. Баумейстера / Ж. Баладье, Ф. Бютген, К. Оврей-Ассея, Б. Кассен, Б. Любити. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – Т. 1. – С. 460.

[Див.: 28 В XII DK] έρος змушує елементарні полярності розгортатись і розходитись. Навпаки, Φιλότης Емпедокла поєднує подібне з подібним, а розбрат, Νείκος роз'єднує знову [напр. В XXII DK]»¹.

Етико-соціальні погляди Демокріта дозволяють виявити і в його вченні про моральність певне уявлення про філіа. Виходячи з його вчення, той негідний жити, у кого немає гарного друга. Демокріт особливо виділяє справжню і розумну дружбу, єдино гідну шанування. Розумність як розумова і моральна властивість висувається філософом на перше місце: «Дружба однієї розумної людини дорожча дружби всіх нерозумних» [Зол. висл., LXIV]. При цьому Демокріт стверджує, що справжню дружбу створює лише «однодумність» [Stob. II, 33,9]. Найважче в дружбі – це вміти відрізнити справжніх друзів від уявних, для чого потрібна мудрість.

Поряд з прославлянням корисності та необхідності дружби, Демокріт говорить ще й про її нестійкість (мінливість), попереджаючи про можливу підступність і невірність друзів: «Багато відвертаються від своїх друзів, якщо останні, загубивши майно (багатство), потребуватимуть допомоги» [Зол.висл., LXVII]. Але, незважаючи на хиткість і крайню нестабільність дружніх відносин, Демокріт все ж вважає, що дружба – одне з найяскравіших і найважливіх видів зв'язку між людьми: «Не варто жити тому, у кого немає жодного справжнього друга» [Зол.висл., LXV].

У представників античної лірики також досить цікаво відображені значення слова філіа. Серед багатьох античних поетів докласичної доби доречно, на нашу думку, присвятити увагу саме спадщині Сапфо та Феогніда, оскільки саме в їх віршах найбільш повно розкриваються лексеми «філічного словника». Слід окремо зупинитися на творчій спадщині поетеси Сапфо. У фрагментах її праць присутні такі значення:

I) любов до багатства «Я ж полюблю розкіш – цей блиск мені та красу сонця дав у володіння Ерос» (ἔγω δέ φ φίλημι ἄβροσύναν τοῦτο καί μοι τὸ λάμπρον έρος...ἀελίω καὶ τὸ κάλον λέλογχεν) [Sapph. fr.58 V 25–26];

II) любов до богів – «Псапфо, дуже полюбила тебе, Афродіту, Кіпрську царівну» (Ψάπφοι σέ φίλης ἔξοχα καλλιφρονος Ἀφροδίτα Κύπρω βασίλη) [Sapph. fr. 65, 5-6 V];

III) друг-гість: «Якщо ти нам друг, то займай ліжко з більш молодою» (ἔων φίλος ἄμιν [ἄλλο] λέχοσ ἄρυσσω νεώτερον οὐ) [Sapph. fr.121, 1–2 V];

¹ Баладье Ж. Там само.

Як ми бачимо, дієслово φίλειν для Сапфо (незалежно від контексту, весільного чи ні) вживається нерозривно з поняттям, образів друга, або подружки, відповідно до чуттєвого наповнення чи обставини¹.

Необхідно підкреслити, що давньогрецький поет Феогнід теж активно застосовував у віршах φίλία, але, як і Сапфо, використовував лексеми «філічного словника» не в онтологічному, а виключно в антропологічному вимірі (дружні, соціальні стосунки):

1) Дружніх відносин – «Або люби мене чистим розумом, або ж відречись та ворогуй, вчинивши сварку» (ἢ με φίλει καθαρὸν θέμενος νόον, ἢ μ' ἀποειπὼν ἔχθαιρ' ἀμφιδίην νεῖκος ἀειράμενος) [Theogn. 88–89]; «Тільки побачать друзі, що справи у мене кепські, відвернуться, дивитися не бажаючи; а якщо звідки гідне випало, що зрідка буває, – скільки вітань і яка любов!» (Τῶν δὲ φίλων εἰ μὲν τις ὀραὶ μέ τι δεῖλὸν ἔχοντα, αὐχέν' ἀποστρέψας οὐδ' ἐσοῦν ἐθέλει· ἦν δέ τί μοι ποθεν ἐσθλόν, ἃ παυράκι γίνεται ἀνδρὶ, πολλοὺς ἀσπασμοὺς καὶ φιλότητας ἔχω) [Theogn. 856–860].

2) Приязні до городян – «Ні до кого з цих городян довірливо назустріч не йди, чи з приязні або клятви вірної, хоч би Зевса, безсмертних царя, поручителем брав найбільшим, що вірність зберігає» (Ἀστῶν μηδενὶ πιστὸς ἐὼν πόδα τῶνδε πρόβαινε μήθ' ὄρκω πίσυνος μήτε φιλημοσύνη, μηδ' εἰ Ζῆν' ἐθέλη παρέχειν βασιλῆα μέγιστον ἔγγυον ἀθανάτων πιστὰ τιθεῖν ἐθέλων) [Theogn. 283–286].

3) Дружньої любові – «Погано у мене на душі від нашої любові – ненавидіти не можу, як і любити, знаючи, як тяжко одного ненавидіти, як тяжко і любити проти волі» (Ἀργαλέως μοι θυμὸς ἔχει περὶ σῆς φιλότητος οὔτε γὰρ ἐχθαίρειν οὔτε φιλεῖν δύναμαι, γινώσκων χαλεπὸν μὲν, ὅταν φίλος ἀνδρὶ γένηται, ἐχθαίρειν, χαλεπὸν δ' οὐκ ἐθέλοντα φιλεῖν) [Theogn. 1091–1094].

4) Любові бога до людини – «Нехай перебуватиму ще в юності і нехай любить мене Феб Аполон» (ἥβης μέτρον ἔχοιμι, φίλοι δέ με Φοῖβος Ἀπόλλων) [Theogn. 1119].

Аналіз Сократом φίλία у діалозі Платона «Лісід»

Варто зауважити, що часто ця багатозначність розуміння сенсу φίλία, що ми спостерігали вище у творах ранніх грецьких філософів та письменників, стає також перешкодою для з'ясування того, чим же є φίλία насправді. Така ситуація очевидно була не лише суто філологічна, або філософська, це була життєва ситуація. Підтвердження цьому ми

¹ Мякин Т.Г. Через Кельн к Лесбосу: встреча с подлинной Сапфо. – С.18-19.

добре бачимо у діалозі Платона «Лісіді», в якому Сократ намагається розібратися в тому, що таке дружба, виділяючи її певні ознаки та на дослідницькому рівні перевіряючи їх. Але виділяючи ознаки дружб, наприклад, відношення між подібним або тяжіння (потяг), як ознаки відносин між людьми, він продовжує розгляд цих ознак вже не стільки з людськими стосунками, а співвідношеннями між якостями, цінностями, поняттями, між здатностями, між положеннями.

У «Лісіді», який вважають діалогом молодого Платона, Сократ тлумачить ἔρως так, ніби йдеться про φιλία, або, інакше кажучи, еротизує любов-φιλία (підзаголовок діалогу: «Περὶ φιλία»), аби переконати юного Лісіда, що він повинен поступитися тій особистості, яка його любить не соромлячись [Lys.222b]. Ось чому, на думку Р. Апрусяна, одне з центральних питань стосується різниці між суб'єктом та об'єктом дискурсу любові, тобто тим, хто любить і тим, кого люблять у стосунках φιλία, осмислюваних за моделлю стосунків ἔρως: "Коли хтось любить (φιλεῖ) іншого, то хто кому є другом (φίλος): той, хто любить, тому, кого люблять, чи той, кого люблять, тому, хто любить?" Відтак, виходить, що "бажане дружнє бажаному"¹.

Торкнувшись питання взаємної важливості суб'єкта та предмета (блиької) дружби, а потім повертаючись до нього не раз, Сократ на якомусь повороті бесіди починає говорити про інші дружні стосунки, наприклад, про відносини хворого до лікаря: хворий – «друг» лікаря, тому що хворий прагне до лікаря, а лікарське мистецтво – «дружнє» здоров'ю. Відтак, слова «дружба», «дружність» виявляються характеристикою людських відносин (нехай навіть без їх якісного уточнення), а синонімом слів «потяг», «придатність»; хоча зрозуміло, що не кожне прагнення є проявом дружби і не кожна вигода одне для одного – є запорукою справжньої дружби².

Вищезазначена занадто важка заплутаність міркування Сократа обумовлена в значній мірі тим, як він веде міркування. Часом здається, що для нього було цікавіше здивувати слухачів парадоксами, ніж знайти відповідь на поставлене ним самим питання на початку бесіди: «Як одна людина стає другом іншій?» [Lys. 212a6]. Але складність ще й в тому, що зберігається об'єктивна багатозначність слова φιλία, яка не стає предметом критичного аналізу Сократа.

Швидше за все, розмитість значення цього слова виявляється передумовою для того, щоб представити φιλία як сферу жадання (ἐπιθυμία) взагалі. Для сучасного читача φιλία асоціюються, в першу

¹ Див.: Апрусян Р.Г. Слова любви: agape, eros, philia. – С.30.

² Див.: Апрусян Р.Г. Слова любви: agape, eros, philia. – С.31.

чергу, саме з дружбою, а предмет обговорення може здатися вкрай аморфним. Читач думає, що Сократ хоче прояснити сутність саме дружби, а насправді – Сократ розглядає різні форми і відповідні умови спрямованості А до Б, при тому, що А і Б – не неодмінно люди в їх особистісній якості, та й і не неодмінно люди взагалі. Виходить, що дослідникові саме дружби-любові належить певним чином реконструювати зміст діалогу, спроектувавши його на міжлюдські відносини, причому особливі міжлюдські відносини. Різні типи відносин, що позначаються словом «philia», Сократ досліджує на предмет того, якою мірою їх можна назвати дружніми. Наприклад, чи слід вважати дружніми відносини, які засновані на користі? Чи можна вважати дружніми відносини при нерозділеному коханні? Якщо можна, то хто кому при цьому виявляється¹.

Нерідко, зауважує Сократ, буває так, що прояви любові небажані, і люблячий у коханого навіть викликає ненависть. Ці відносини парадоксальні: люблячий вважає коханого другом, який насправді його ненавидить, і, виходить, що він друг того, хто йому не друг, а нерідко і ворог, або в якості друга сприймається ненависний, хоча, за сутністю ненависті, той, хто ненавидить повинен бути ворожим до того, кого ненавидить².

Взагалі, у філософських розвідках виявляються додаткові смисли філії – це, в першу чергу, в родинних і сусідських відносинах; більше того, саме цінне в філії – стосунки, які не обумовлені ні спорідненістю, ні звичкою до спільного життя, ні інтересом. Тут вже очевидно, що предмет уваги мислителів – саме дружба. В умовах як кризи і розпаду традиційних (архаїчних) уз дружба у вузькому сенсі слова, поряд з полісом (а внутрішньо полісні відносини – теж своєрідно відносяться до філії), сприймається як те, що поза кровною спорідненістю, ритуалом, угодою або користю може бути основою глибоких і міцних відносин між людьми.

Аристотелівський погляд на природу філії

Аристотель у своєму етичному корпусі творів робить певною мірою кардинальну трансформацію розуміння філії (у філософському та філологічному контекстах). Наслідки цієї трансформації до цих пір живі та існують. Адже саме його обґрунтування філії як любові-

¹ Annas J. Plato and Aristotle on Friendship and Altruism // Mind, New Series. 1977. Vol. 86. № 344 – p.532-333.

² Див.: Апресян Р.Г. Слова любви: agape, eros, philia. – С.32.

дружби і понині сприймається як таке. Зарубіжний дослідник Г. Хьюз відзначає, що в книгах VIII і IX «Нікомахової етики» Аристотель наводить різні приклади філіа у тому числі такі:

1) любовна дружба (легко починається та швидко закінчується) [Eth. Nic. 1156b2];

2) дружба на все життя [Eth. Nic. 1156b12];

3) союз (політичний, воєнний) один з одним [Eth. Nic. 1157a26];

4) політичні чи ділові контакти [Eth. Nic. 1158a28];

5) відносини батьків та дітей [Eth. Nic. 1158b20];

6) спів-мандрівники і товариші по воєнній службі [Eth. Nic. 1159b28];

7) відносини між членами релігійних товариств [Eth. Nic. 1160a19], або ж племені [Eth. Nic. 1161b14], або економічні стосунки (шевця і людини, яка купує у нього) [Eth. Nic. 1163b35]»¹.

Всі ці різні відносини включають отримання добра (блага) від когось, хоча час від часу Стагірит має на увазі щось більше, коли він говорить про характер і симпатію, які знаходяться між догодженням або лестощами, з одного боку, і похмурістю або склоками, з іншого боку. Він пише, що цей стан: "не має назви, але більш за все, він схожий на дружню любов, адже, якщо додати прихильність, то той, хто володіє середнім (душевеним) складом, у спілкуванні саме такий, яким ми схильні вважати доброго друга" [Eth. Nic. 1126b21].

Цей уривок вказує також, що, незважаючи на «широту» поняття філіа – вона повинна бути взаємною, і, таким чином, виключає відносини з неживими предметами, хоча філіа з тваринами, такими як домашні улюбленці, давньогрецьким мислителем допускається [Див. Eth. Nic 1155b27-31].

В «Риториці» Аристотель визначає специфіку функціонування філіа (точніше τὸ φιλεῖν) наступним чином: «Любити - значить бажати кому-небудь того, що вважається благом, заради неї (цієї особистості), а не заради себе і намагатися в міру сил дарувати для неї різні блага» [Rhet. II, 4 1380b36-1381a2]. Джон М. Купер стверджує, що це означає: «центральна ідея філіа полягає в тому, що все людина робить добре заради іншої особистості через побоювання за неї (а не так просто, або не з побоювання за себе). [...] Таким чином] різні форми філіа [які зазначено вище] можна розглядати як різні контексти й обставини, при яких така взаємна доброта може і виникнути»².

¹ Hughes G.J. Aristotle on Ethics. - Psychology Press, 2001. – p.32.

² Cooper J.M. Friendship and the Good // The Philosophical Review 86, 1987. – p.310.

Аристотель сприймає філію як таку, яка дорожча за будь-які коштовності і головний критерій людського щастя («ніхто не обрав би жити без друзів, навіть якщо б він мав усі товари» [Eth. Nic. 1155a5-6], і як благородство, і людське благо (*καλόν*) саме по собі.

Стагірит ділить дружбу на три типи. Дана класифікація заснована на тому чи іншому мотиві існування певного прояву дружби:

- 1) дружба заради корисності (вигоди);
- 2) дружба заради задоволення;
- 3) дружби заради добра (блага).

Відносини утилітарної (першої) філії формуються без урахування інтересів іншої людини взагалі. Купівля товарів, наприклад, може зажадати появи іншої людини, але зазвичай потрібні тільки дуже дрібні відносини між покупцем і продавцем. У сучасній англійській мові люди в таких відносинах не будуть навіть називатись друзями, але лише як знайомі (якщо вони навіть пам'ятали один одного згодом). Єдина причина цієї філії – люди, які спілкуються лише для того, щоб купити або продати речі. Проте це не так вже й погано, але як тільки ця мотивація зчезла, то й і відносини між двома людьми теж (якщо інша мотивація не буде знайдена). Скарги та сварки виникають, як правило, тільки в цьому типі дружби.

На наступному рівні, дружба-задоволення заснована на чистій насолоді між людьми. Люди, які п'ють разом або поділяють свої хобі можуть мати таких (спільних) друзів... Дружба заради добра є та, де обидва друга насолоджуються товариством одним одного. Поки обидва друзі продовжують бути схожими символами, відносини будуть тривати, оскільки мотивом її – турбота про Іншого. Це найвищий рівень філії, і в сучасній англійській мові можна було б назвати (перекласти) її як справжню дружбу.

«Тому друзями з міркувань насолоди або з міркувань вигоди можуть бути і дурні люди, і добрі [можуть бути друзями] дурним, і людина, яка ні та ні інша - другом кому завгодно. Проте, зрозуміло, що тільки добродійні [бувають друзями] один заради одного, адже злі люди не насолоджуються один одним, хіба, що їм один від одного потрібна яка-небудь користь» [Eth. Nic. 1157a18-21]. Не всі види філії передбачають взаємність, зазначає Аристотель. Деякі приклади з них: любов батька до сина, старшої людини до молодого правителя. Хоча, здебільшого – більшість видів філії симетричні¹.

¹ Tabensky P. Happiness: Personhood, Community, Purpose. – Ashgate 2003. – p.205.

Якщо філіа є одним з видів любові, стверджує західний дослідник Т. Оорд, то вона повинна бути визначена як така, щоб не суперечить любові. Т. Оорд визначає філіа як умисну відповідь на підвищення добробуту при співпраці з іншими або дружбу. І його філіа не тільки це значення. Філіа також дарує людям справжню дружбу¹.

На думку Аристотеля, для того, щоб відчувати в собі вищу форму філіа (заради благ) по відношенню до іншої особистості, треба відчувати це і для себе, об'єктом філіа, зрештою відчуття «іншого себе». Це звичайно саме по собі не зобов'язує, за словом Аристотеля, до егоїзму. Мало того, що самолюбство є несумісним з любов'ю до інших, але Аристотель відзначає, що багатьох людей називають себелюбцями і тим самим їх ображають: «Отже, хто вводить [це поняття] (себелюбство – В.Т.) для осуду, ті називають себелюбцями тих, хто приділяють собі більшу частку в майні, почестях і тілесних задоволеннях, а саме до цього прагне більшість людей і в цьому вони старанні, немов це вищі блага» [Enh. Nic. 1168b17-19 ... Див: там само ... 25 - 27])

На противагу цьому, насправді ж, відповідно до Аристотеля: «добродійній людині належить бути себелюбом (адже, здійснюючи прекрасні вчинки, він і сам отримає користь і надасть послуги іншим), а поганій – ні (не належить бути себелюбом), бо слідуючи поганим пристрастям, вона принесе шкоду і собі, і оточуючим" [Eth. Nic. 1169a12-15] Аристотель має на увазі, на думку Г. Хьюза, що: «зрештою є і виправдані причини для цього (егоїзму - В.Т.) і все, що таким (благим - В.Т.) чином сприятиме до повноцінного життя»².

Таким чином, акти філіа можуть здатися амбівалентними: адже не егоїстична людина мабуть допомагає іншим, але насправді ця допомога призначена для збільшення щастя того, хто це робить. Але все ж, вона (людина) виконує дію для того, щоб допомогти другу, і у тому, що чинить особистість для свого друга вона і його, і себе робить щасливими. Дії, таким чином, хороші і для себе і заради того, кого вони зроблені³.

Аристотель визнає, що існує очевидний конфлікт між тим, що він говорить про різні види філіа, і тим, що він говорить в іншому місці (і те, що широко поширені в той час) про самодостатній характер повноцінного життя людини: «Люди говорять, що щасливим і самодостатнім людям не потрібні друзі. В них вже є [всі] товари, і, отже,

¹Oord T.J. The love racket: defining love and agape for the love-and-science research program // *Zygon*, vol. 40, no. 4 (December 2005). – p.935.

² Hughes G.J. Aristotle on Ethics. - p.173 – 174

³ Hughes G.J. Aristotle on Ethics. - p.175 – 176

оскільки вони самодостатні, не потрібно їм додавати» [Eth. Nic. 1169b4-6].

Щодо цього Стагірит пропонує різні відповіді:

1). Перша заснована на притаманній доброчинності і житті та піклуванні про інших (правда про добропорядного полягає в тому, що він багато робить заради друзів та Вітчизни і навіть вмирає за них, якщо це буде потрібно [Див.: Eth. Nic. 1169a19-20]. Таким чином, на думку Аристотеля, будучи повністю доброчесною людиною і у всьому старанною, чесною та доброю: «Жити самотньо людині важко, оскільки це нелегко для неї, щоб бути постійно активною, самою по собі, але по відношенню до інших і в оточенні інших – значно легше» [Eth. Nic. 1170a6-8].

2) Наступна відповідь Аристотеля полягає в тому, що: «життя з хорошими людьми дозволяє разом йти до збільшення чеснот» [Eth. Nic. 1170a12]. Нарешті, він стверджує, що один друг є «другом самому собі», а відтак задоволення, що доброчесна людина отримує від свого власного життя також знаходиться і в житті іншої доброчесної людини: «Будь-хто, хто хоче бути щасливим, повинен мати відмінних друзів» [Eth. Nic. 1170b19].

Лексеми «філічного словника» в добу еллінізму: ключові значення

Передусім варто відзначити, що концептом *φιλία* та лексемами «філічного словника» в елліністичну добу також послуговувалися, як філософи, так і поети, драматурги, але значно менше ніж в класичний період давньогрецької філософії та культури. Грецькі стоїки вживали даний концепт на позначення соціальної спільноти [Stoic.3.24, 27, 181].

Серед неоплатоніків Плотін використовує *φιλία* на позначення єдності між людьми [Plot.3.2.2], а у Ямвліха у працях «Теологумени арифметики» [Theol.Ar.16] та "Вступ до арифметики Нікомаха" [Iamb. In Nic.p.34 P.] воно вживається в математичному дискурсі, але аж ніяк не в значенні дружби чи любові.

Натомість лексема *φίλος* в елліністичну добу застосовується до Зевса, як покровителя дружби та на позначення його як друга людей. Зокрема це можемо зустріти у творі Лукіана Самосатського «Токсарид, або Дружба», а також в листах Арістенета [Aristaenet.2.14] та фрагментах Діодора Сицилійського [Diod.Com.2.5,20] [Див.: LSJ, 1672].

Дієслово *φιλεω* та похідні від нього також не оминають представники елліністичної філософії та літератури. Так їх застосовує поет та вчений Калімах з Кірен в епіграмах та «Гімні, присвяченому

острову Делосу» [Call. Del.270], зустрічаються вони і в епіграмах Юлії Бальбіли та Елія Геродіана. В свою чергу поет Мосх використовує φίλησεν для позначення поцілунку в «Епітафії, присвяченій Біону» [Mosch.3.69:], а мислитель Плутарх φίλει стосовно почуття любові у сильних світу цього [Plu.Pomp. 73] [Див.: LSJ, 1671].

Отже, на основі аналізу семантики «філічного словника» від архаїчного до елліністичного періодів давньогрецької культури, можемо зробити висновок, що концепт φίλία має свою неповторну (на відміну від інших давньогрецьких слів любові) історію, розвиток та еволюцію. У давньогрецьких епосах філією позначались виключно сексуальні, інтимні, тілесні стосунки.

Пізніше, лексеми «філічного словника» філософів-досократиків вживалися не лише для позначення любові як онтологічного начала, але й при розгляді стосунків між людьми. Концепцію φίλία як дружби почав розробляти Платон у діалозі «Лісій», але завершеною та систематичною подачу її зробив вже Аристотель. В епоху еллінізму, поняття «філічного словника» знову застосовується до різних смислів та конотацій, але разом з тим не втрачаються у сенсі дружби.

Насамкінець, варто відзначити, що дане поняття любові (як дружби) вплинуло на усю європейську традицію розуміння дружби – чи то підтримуючи, чи то опонуючи. Роздуми над φίλία (любов'ю-дружбою) можна зустріти в текстах представників грецької патристики, мислителів Відродження (М. Фічіно), Нового Часу (Т. Гоббс). У XX-XXI стт. продовжуються наукові студії щодо різноманітних аспектів, контекстів даного давньогрецького концепту. Зокрема, можна вказати на праці Д. Гуастіні, С. Натолі, С. Протасі, А. Собла¹ та інших.

Висновки до першого розділу

Розглянувши особливості, специфіку, полісемантичні контексти «словника любові» давньогрецької мови, можна зробити такі висновки:

1) Кожна лексема любові в давньогрецькій мові пережила власну історію, еволюцію слововживання від гомерівських гімнів до елліністичної думки, при цьому змінюючи в тому чи іншому періоді певні конотації, сенси та семантику.

¹ Див.: Soble A. Eros, agape, and philia: readings in the philosophy of Love / A. Soble. – NewYork: Paragon House, 1989. – 305 p.; Salvatore Natoli.Eros e Philia. - Albo Versorio, 2011 - 37 p.; Guastini D. Philia e amicizia. Il concetto classico di philia e le sue trasformazioni, Studi e ricerche. Filosofia, Roma 2008, 130 p. Protasi S. "A Necessary Conflict: Eros and Philia in a Love Relationship", Nordicum-Mediterraneum, vol. 3, 2008.

2) Давньогрецька мова унікальна в тому сенсі, що має особливого роду «словник любові» (вісім лексем), який, на нашу думку, умовно можемо поділити на дві групи – «слова з головним значенням любові» (ἀγάπη, ἔρως, φιλία, στοργή) та «слова з контекстуальним значенням любові» (ἀφροδίσια, ἐπιθυμία, ἱμερὸς, μᾶνία, πόθος). Особливо примітним є те, що більшість давньогрецьких «слів любові», в т.ч. і контекстуальних позначали водночас як міжособистісні почуття, так і тих чи інших олімпійських богів або онтологічне начало. Також необхідно підкреслити те, що друга група слів давньогрецького «словника любові» тісно пов'язана з тугою та жалем.

3) «Агапічні слова» пройшли червоною ниткою через усю давньогрецьку літературу зі значенням бути задоволеним, цінувати, потяг, прихильність. Виникнення слова ἀγάπη є результат розвитку та рефлексії давньогрецької філософії та літератури, що стало унікальним феноменом для християнської цивілізації та світової культури взагалі.

4) Висвітлення етимології слова ἔρως досі є «відкритим питанням», але це не лише означає його загадковість. Існування дискусій стосовно походження ἔρως виражають імпліцитно значимість його вже у сиву давнину. Слово ἔρως в архаїчну добу переважно має такі значення як бажання, пристрасть, хіть, любов, сексуальні стосунки як гетеросексуальні так і гомосексуальні. В корпусах творів Платона та Аристотеля імпліцитно відображена диференціація еросу та філії. В їх творах простежується еволюція від первинності ἔρως щодо φιλία до первинності φιλία щодо ἔρως.

5) Лексеми «філічного словника» як і сам концепт φιλία мають свою неповторну (на відміну від інших давньогрецьких слів любові) історію, розвиток та еволюцію. У давньогрецькому епосі φιλία позначались виключно сексуальні, інтимні, тілесні стосунки. Пізніше, лексеми «філічного словника» філософів-досократиків вживалися не лише для позначення любові як онтологічного начала, але й при розгляді стосунків між людьми. Концепцію φιλία як дружби почав розробляти Платон у діалозі «Лісій», але завершену та систематичну подачу її зробив вже Аристотель. В епоху еллінізму, поняття «філічного словника» знову застосовується до різних смислів та конотацій, але разом з тим не втрачаються у сенсі дружби.

Схема 1.

Семантика давньогрецьких «слів любові»



Продовження схема 1.
Семантика давньогрецьких «слів любові»



РОЗДІЛ II.
Антична міфологія любові

РОЗДІЛ II. АНТИЧНА МІФОЛОГІЯ ЛЮБОВІ

2.1. Еволюція образу Афродіти: філософсько-культурологічний аспект

*«Кіферею, що на Кіпрі народилась буду я оспівувати
Дарами ніжними смертних вона обдаровує
І посмішка ні ній завжди присутня
І чарівна квітка на богині
Над Саламіном прекрасним та Кіпром просторим панує,
Пісню, богиня, прийми і запали її палкою пристрастю...»
[НН 10]*

Тема кохання завжди була у фокусі людського осмислення, адже людина здавна і до сьогодні прагне любити і бажає бути коханим. Образ любові, як відомо, виник в давнину – в епоху античності і одним з головних теоретичних джерел осягнення її була міфологія, «предтеча» філософії любові. Це цілком логічно, адже для того щоб почати досліджувати безпосередньо філософію любові в античності необхідно розглянути міфологію, яку часто застосовували філософи як аргументацію своїх суджень і умовиводів в т.ч. і про любов. У грецькій міфологічній традиції можна виділити, головним чином, дві фігури, які особливим чином вплинули не тільки на розвиток філософських уявлень про любов, а й на всю європейську культуру, мистецтво з античності і до сьогодення – це Афродіта і Ерот.

Наразі ми спробуємо реконструювати еволюцію образу Афродіти в давньогрецькій літературі та культурі.

На наш погляд, перш ніж досліджувати саму еволюцію образу окремо слід сказати про походження та етимологію самого слова «Афродіта». Походження даного слова ще досі є невирішеним і навіть суперечливим. Гесіод пов'язує походження назви від давньогрецького слова «ἀφρός» – піна; називає її як ту, що з'явилася з піни [Theog.176]. Німецький дослідник М. Хандо зазначає, що дана інтерпретація походження назви є справжньою а уявлення про неї досягає коренями ще протоіндоєвропейських часів ¹. Згідно його погляду, слово «Афродіта» має дві складові: ἀφρός – піна і déatai – «здається», «сяє», а тому означає «сяюча з піни». Англійські дослідники Д. Мелорі і

¹ Janda M. Die Musik nach dem Chaos: der Schöpfungsmythos der europäischen Vorzeit. – Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 2010. – s.65/

Д. Адамс також підкреслюють про близьку єдність давньогрецької богині любові і індосвропейської богині світанку¹.

Однак, у науковій літературі, є також ряд гіпотез, які говорять про негрецьке походження слова і феномена «Афродіта»:

1) Вже «батько історії», Геродот говорить про семітське походження даного слова, адже, на його думку, близьким за походженням є фінікійська богиня Aštoret [Див.: Hdt. I.105, 131]. Проте ця гіпотеза не отримала підтвердження у наукових працях відомих дослідників античності.

2) Інша версія семітського походження порівнює давньогрецьку Афродіту з ассирійської baḫītu, жіночим демоном, який зустрічається у текстах Середнього і Пізнього Вавилону².

3) У «Великому етимологічному словнику» («Ετυμολογικὸν Μέγα») відзначається, що Афродіта походить від поєднання слів ἀφροδίστος – та, що живе делікатно³.

Розглянувши етимологію слова «Афродіти», варто відзначити, що образ Афродіти, як втілення жіночності та привабливості не завжди був таким. З приводу цього О. Лосев у роботі «Міфологія греків і римлян» зазначає, що історичне дослідження показує, що подібного роду образи відносяться далеко не до всіх епох античного світу, а тільки до деяких і навіть є в певному сенсі надбанням того чи іншого періоду античної культури⁴. Так, наприклад, Афродіта в період фетишистського хтонізму, згідно зі свідченнями історика Тацита, зображується як кам'яний конус [Tacit. Hist. II 3].

Який би не був першопочатковий образ Афродіти, про її силу і могутність свідчить насамперед її походження. За свідченням Гомера, вона – дочка Зевса, головного олімпійського бога і Діони, богині дощу. До речі в «Іліаді» остання зображена такою, що допомагає дочці в її справах :

«Κι η αρχόντισσα Αφροδίτη ανάγειρε στα γόνата της Διώνης ,
της μάνας της κι αυτή την κόρη της μες
στηναγκάλη επήρεκαι με το χέρι της τη χάιδεψε»
(«Впала навколішки враз Афродіта ясна до Діони,

¹ Mallory J.P., and Adams D.Q. Encyclopedia of Indo-European Culture. – London: Fitzroy Dearborn Publishing, 1997. – p.92.

² Chicago Assyrian Dictionary / Ed. I. Gelb, B. Landsberger, L. Oppenheim, E. Reiner. – OrientalInstituteofthe University of Chicago, 1965.Vol. 2. – p.111.

³ Etymologicum Magnum / Ed. Sylburg, Friedrich– LipsiaeApudJ.A.G. Weigel, 1816. – p. 162.

⁴ Лосев. А.Ф. Мифология греков и римлян / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1996. – с.15.

Матінки любові, та ж прийняла свою доню в обійми, Пестила ніжно») [П. V 370–372].

Цієї думки стосовно її походження має Еврипід і Аполлodor Афінський у своїй теогонії [Apolod. 1, III 1]. Зокрема, у тексті трагедії «Олена» Еврипіда знаходимо наступні слова: «Ти, дочка Діони, ти, Киприда, – ти, Парісом вінчана ціною моєї зради, – О, не губи нас» [Eur. Hel.1096].

Цікавим є факт, що для Гомера, вона може бути і «даймоном». На думку О. Лосева, це свідчить про появу у свідомості людини (архаїчної доби Стародавньої Греції) уявлення про анімістичних істот. Це – грецький демон (δαίμων) і римський геній (genius). Ми не будемо мати на увазі пізніше вчення про демонів, яке розвинулося в платонізмі і стоїцизмі і отримало величезне підкріплення з іудейських і християнських джерел. Це вчення про демона має свої певні місце і функції в системі міфології та теології¹. Так, в «Іліаді» [III 420] (ἦρχε δὲ δαίμων), зокрема говорить, що «йшов демон», хоча насправді, як ми бачимо з тексту – це була Афродіта, яка йшла поруч з Оленою Прекрасною. До речі, на думку російського вченого, те, що Афродіта допомагає саме троянцям пов'язано не лише з тим, що у Трої знаходиться її рідний син (Еней), а ще й тому, що це місто азіатське, а відтак для нього властивий матріархат².

Однак, Гесіод у своїй «Теогонії» викладає інший варіант походження Афродіти. Тут розповідається про її народження з морської піни, яка утворюється, коли кров оскопленого Кроном Урана потрапляє в море. З цим пов'язано походження її імені – «з піни народжена». Ось як розповідає Гесіод про народження Афродіти у своїй «Теогонії»:

«Член батька дітородний, відтятий гострим залізом,
По морю довгий час носився, і біла піна
Зібралася навколо від нетлінного члена. І дівчина в піні
У тій зародилася. Спочатку підпливла до священних Кіфер,
Після цього біля Кіпру зупинилась, омита морем.
На берег вийшла богиня прекрасна.

Ступить ногою Афродіта – Трави над її стрункою ногою виростають...»(κάβαλ' ἀπ' ἡπείροιο πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ, ὥς φέρετ' ἄμ πέλαγος πούλυν χρόνον, ἀμφὶ δὲ λευκὸς ἄφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χρόος ὤρνυτο· τῇ δ' ἐνὶ κούρῃ ἐθρέφθη· πρῶτον δὲ Κυθήροισιν ζαθέοισιν ἔπλητ', ἔνθεν ἔπειτα περίρρυτον ἵκετο Κύπρον. Ἐκ δ' ἔβη αἰδοίη καλὴ θεός, ἀμφὶ δὲ ποίη

¹ Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. – С.68.

² Там само. – С. 446.

ποσσὶν ὑπο ῥαδινοῖσιν ἀέξετο τὴν δ' Ἀφροδίτην) [Theog.189–195]. О. Лосев зазначає, що хоча Афродіта є не першою богинею серед олімпійського пантеону, однак саме таке її походження яскраво свідчить про давні століття суворої і похмурої хтонічної міфології¹.

Ще більш архаїчним чином образ Афродіти постає в XXVII орфічному гімні, де вона постає як дочка Урана та жінка Кроноса, і іменується Матір'ю богів. Ідея Афродіти Небесної (народженої від Урана – неба) пройшла червоною ниткою через всю античну традицію – фрагментів Парменіда і Емпедокла, трактатів Платона і Аристотеля та навіть у спадщині неоплатоніків.

Як можемо бачити, «Афродіта Гомера» земна, вона від тілесного поєднання чоловічого (бога) і жіночого (смертної жінки), тоді як «Афродіта Гесіода» – небесна, адже батьком її був Уран (для греків – це бог неба). Остання випадково й загадково з'явилася як виникає любов у серці кожної людини. Неможливо заздалегідь передбачити появу любови і причину виникнення, так само і особистість, до якої будеш прихильним. Відповідно до цього Афродіта виникає утаємничено, «без свідків» так і любов виникає невидимо і несподівано навіть для нас самих. Така значна відмінність в походженні Афродіти пояснюється тим, що образ і пантеон давньогрецьких богів з часом змінювався. Гесіод у «Теогонії» розповідає більш давній міф про походження Афродіти, тоді як у Гомера пізня міфологія адже вона вже належить до олімпійського культу. Тому й не дивно, що в класику Платону у «Бенкеті» вустами Павсанія говорить про дві Афродіти, що якраз імпліцитно свідчить про тексти як Гомера, так і Гесіода [Див: Symp.180d–182a].

Варто також відзначити про цікавий аспект стосовно Афродіти який можна зустріти на сторінках творів Гомера і Гесіода, а саме, що богині належить «любовний шепіт» [II. XIV 211, Theog.205], однак їй, доповнює останній, належить сміх, посмішка і обмани. Стосовно обману як атрибуту богині ми розглянемо дещо пізніше, а наразі проаналізуємо чому їй належить сміх, посмішка, а Гесіод пише, що крім «Кіпріди» її також називають «посмішколюбивою» [Theog. 200]. Це не випадково, адже саме любов приносить найбільшу радість і щиру посмішку в житті людей, а ця радість, посмішка наповнює наші серця, душі, а головне сенс нашого існування в цьому світі.

Необхідно сказати, що в іншому Гомерівському гімні [НН 6], присвяченому Афродіті ми ніби знаходимо продовження і деталізацію оповіді Гесіода про її атрибути. Так зокрема, в ньому говориться, що

¹ Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян – С. 79.

при виході з піни Афродіту зустріли Ори, богині пір року і з того моменту стали її вічними супутниками. Згідно даної думки, любов для стародавніх греків, виникає незалежно від пір року. Любов наповнює сенсом будь-який сезон незалежно від того зима це чи літо.

Відповідно це пояснює те чому на ранніх етапах розвитку античної міфології образ Афродіти символізував початкову продуктивну силу природи. Невипадково саме її ім'я асоціювалося з силами родючості, природного достатку, вічного оновлення життя (як це ми можемо побачити і у вищепроцитованому уривку з «Теогонії» Гесіода). У орфіків, в одному з гімнів присвячених Афродіті, говориться, що саме вона поєднала весь світ. Втім, подібне розуміння образу Афродіти зберігається і в пізніший час античної цивілізації.

Так, римський письменник Вергілій у своїх «Георгіках» дуже докладно описує, що з Венерою (Афродітою) пов'язані і родючість, і розмноження всіх істот як у воді, так і на суші: «Спосіб їх (тварин – В.Т.) міць зміцнювати найкращий, проте – Венеру зовсім від них усувати, щоб їх не охоплювало бажання, хто віддає перевагу у розведенні корів чи коней. З цієї метою биків відводять подалі, пастися їх там залишають одних, за горою чи рікою глибокою; або, в хліві замкнувши, у наповнених годівницях тримають» («*Sed non ulla magis viris industria firmat, quam Venerem et caeci stimulos avertere amoris, sive boum sive est cui gratior usus equorum. atque ideo tauros procul atque in sola relegant pascua, post montem oppositum et trans flumina lata, aut intus clausos satura ad praesepia servant*») [Див: Georg. III, 209–215].

Однак специфічна і фундаментальна сфера, на яку поширюється влада Афродіти, це, звичайно, любовні стосунки, шлюби і народження дітей. Силі любові, яку втілює і проявляє в собі Афродіта, підпорядковуються не тільки люди, а й боги. В одному з «Гомерівських гімнів», присвячених Афродіті присутня думка, що всі істоти на землі, всі люди і боги схильні підкорятися владі Афродіти, за винятком трьох богинь: люблячої битви Афіни, богині полювання Артеміди і скромної діви Гестії. Так у ньому говориться: «Цих трьох ні схилити, ні захопити Афродіта не в силах. Проте усім іншим уникнути її нікому неможливо, Чи це блаженні боги, або смертні люди, Зевс – і той не раз був введений в оману, – Він, найбільший з усіх, найбільш могутній і володар всього! Розум глибокий запаморочила йому Афродіта дуже легко, – Варто було лише їй побажати – закохувала його в смертну жінку І забувати змушувала про Геру, сестру і дружину, між безсмертних богинь знана була як дуже гарною» [Див.: НН 5].

Міфологічний образ Афродіти постійно і динамічно еволюціонував, від найбільш ранніх етапів міфології, де в ньому

яскраво виявлялися риси первісної магії і чаклунства, в антропоморфний і вишуканий образ богині любові і краси, який оспівувався у грецькій поезії і ліриці. Дійсно, уявлення про невідворотну, магічну силу любові сягає стародавніх витоків міфу про Афродіту і зберігається і в пізніший час, зокрема в «Іліаді» Гомера та інших літературних пам'ятках античної доби. Так, зокрема, в орфічному гімні, присвяченому Афродіті йдеться мова про те, що вона є матір'ю Ананке, богині неминучості, року і напередбаченості¹, а вона в свою чергу, згідно Платону, є матір'ю мойр, грецьких богинь долі. Це досить логічно адже, любов неможливо перенести на завтра, на кращі часи....і «любов – це завжди подія, яка не залежить від людини, любов саме «трапляється» з людиною, вона у своїй любові це раб, вона не може любити чи не любити за власним бажанням². Якби людина не «ховалася і не бігла від неї» кохання все одно «знайде і наздожене», адже сутність людини, як зазначає М. Шелер, не стільки в тому, що вона пізнавальна або вольова істота, а в тому, що вона любить і її люблять.

Варто також зазначити, що в тексті «Іліаді» є сюжет де розповідається, як Гера, бажаючи допомогти ахейцям в їх війні з троянцями, вирішила заманити Зевса і, таким чином, відвернути його пильність. Для цього вона ретельно здійснює туалет, одягається в гарну одягу, але сумніваючись у своїх силах, звертається за допомогою до Афродіти:

«Τον πόθο δῶσ' μου και τον έρωτα ,
που εσύ μ' αυτά , σα θέλεις ,όλους δαμάξεις
τους αθάνατους και τους θνητούς ανθρώπους»
(Дай мені любові, дай мені тих солодких бажань,
якими ти підпорядковуєш серця смертних і безсмертних)
[П. XIV 198–199].

Та у свою чергу відповідає наступне:

«Είπε , και λύνει από τον κόρφο της το στηθοπάνι ,
που ' χελογιό λογιό πλουμιά, κι απάνω του τα μάγια έσμιγαν όλα ,
κι η αποθυμιά και τα γλυκόλογα της ερωτιάς
κι η αγάπηκαι το ξελόγιασμα, που πλάνεψε και μυαλωμένο ακόμα»
(Мовила це й розв'язала на грудях вишиваний пояс,
Світлоузорний, що в нім розмаїті таїлися чари:

¹ The Hymns of Orpheus / Translated by Taylor, Thomas – London, Published by Bertram Dobell and Reeves & Turner, 1896. – p.113.

² Кузьмина Т.А. Любовь как моральный принцип / Т.А. Кузьмина / Философия любви. Под ред. Д.П. Горского; сост. А.А. Ивин. Ч.1. – М.: Политиздат, 1990. – с.261.

Запал кохання, жадання жагуче, облесні розмови
Та умовляння, що зводять із розуму й найрозумніших)
[П. XIV 214–217]

Отож Афродіта дає Гері свій чарівний пояс, в якому містяться любов, бажання, «шепіт любові» та слова зваблювання. Гера одягає цей «візерунчастий» пояс Афродіти і, дійсно, легко домагається свого. Коли вона зустріла Зевса, то він закохався знову в свою дружину так сильно, як він не відчував це з часів своєї юності. В результаті Зевс засинає солодким сном в обіймах Гери і не заважає Посейдону допомагати ахейцям. У цій історії пояс Афродіти – магічний засіб, знаряддя чаклунства, це яскравий приклад пережитку стародавніх уявлень про чаклунську, магічну силу любові і образу самої богині любові.

Згідно гомерівського гімну, Афродіта володіє особливою і потужною владою [Див.: НН 5]. З часом уявлення про Афродіту та динамічно змінювалося і з'являлися нові її атрибути та риси. Відтак олімпійській міфології образ Афродіти поступово набуває все більш ніжний, витончений, а іноді і кокетливий характер. З нею пов'язані не тільки любовна млість і радість бажання, але і кокетство і обман.

У даному контексті становить інтерес любовна історія Афродіти і Ареса, про яку розповідає Гомер в тексті «Одіссеї». На нашу думку, щоб представити еволюцію і багатогранність образу Афродіти слід описати цей епізод повністю. Войовничий бог Арес, обдуривши пильного і кульгавого чоловіка Афродіти, Гефеста, домагається її взаємності. Проте Геліос підглядає таємні побачення Афродіти і Ареса і доповідає про них ревнивому чоловікові. Тоді майстерний Гефест сковує з найтоншого, невидимого оку дроту міцну сітку і підвішує її над ліжком. Арес, дізнавшись, що Гефест знаходиться на Лемносі, приходить в будинок до Афродіти, бере її за руку, називає її ім'я і пропонує розділити розкішне ложе. Афродіта охоче погоджується, але, коли вони засинають, сітка Гефеста падає і сковує їх так, що вони не можуть рушити жодною своєю кінцівкою.

У цей час в будинок повертається Гефест і піднімає страшний крик, закликаючи всіх богів подивитися на обман. Приходять боги, в тому числі Аполлон, Гермес і Посейдон, і починають сміятися і жартувати над Гефестом. Аполлон навіть запитує у Гермеса, чи не хотів би він сам опинитися в подібному становищі. Гермес у відповідь говорить, що заради того, щоб лежати йому в ліжку із золотою Кіпрідой він ладен аби його обплели потрійною сіткою і зібралися б усі боги на це подивитися. Нарешті Гефест, поступившись заступництву Посейдона, звільняє коханців з полону, і ті розлітаються в різні сторони, Арес – у Фракію, а Афродіта, не надто збентежена, «з привітною посмішкою» прилітає у

свій вівтар у Пафоський ліс, де приймає ванну і займається туалетом [Див.: Od. VIII 266–369].

Ця історія підтверджує схильність Афродіти до любовних захоплень. Тому і Гесіод (як і Гомер) не випадково говорить, що дано їй у спадок "дівочий шепіт любовний, усмішки і сміх, і обмани" [Theog. 206]. Подібне можемо зустріти і в «Гомерівських гімнах». У них розповідається і про інші любовні захоплення Афродіти, зокрема про її пристрасть до троянського героя Анхіза [НН 5]. Примітним є те, що потяг до Анхіза посилає не її син (Ерот) або хтось з її свити, а головний олімпійський бог – Зевс. У першому епізоді вона обманом спокушає пастуха Анхіза полюбити її і з нею «розділити спільне ліжко»; тут вже явно і наочно присутні антропоморфні риси цієї богині. Епізод з Анхізом, на думку О. Лосева, свідчить про останні відгомони колись суворої і потужної міфології матриархату періоду її розквіту¹.

У давньогрецькій ліриці образ Афродіти також набуває нові і специфічні риси. Так, зокрема у поетеси Сафо вона стає підступною богинею, що робить різні злодіяння. Давньогрецька поетеса звертається до Афродіти з благанням:

«Ποικιλόθρον', ἀθάνατ' Ἀφρόδιτα,
παῖ Δίος, δολόπλοκε, λίσσομαί σε μή
μ' ἄσαισι μήτ' ὀνίαισι δάμνα, πότνια, θῦμον»
(Зевса донька, безсмертна Афродіта,
Строкатий трон, робиш підступні вчинки;
молю я, не мучай прикростями, гірким горем) [Р. Оху. v. 21. 2288].
Співзвучний з думкою Сафо і Мімнерм Колофонській:
«τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσῆς Ἀφροδίτης;
τεθναίνην, ὅτε μοι μηκέτι ταῦτα μέλοι,
κρυπταδίη φιλότης καὶ μείλιχα δῶρα καὶ εὐνή.»
(Без золотої Афродіти яке нам життя чи радість?
Я б хотів померти, коли мене перестануть вабити
Тасмні зустрічі, обійми та пристрасне ложе)².

Афродіта, як підкреслює В. Шестаков, союзниця закоханих, але водночас вона суворо карає тих, хто нехтує любов'ю. Так, Іполита і Нарциса вона карає смертю, а Пасіфаї, дружині критського царя Міноса, вселяє протиприродну любов до бика. Ревнивою і жорстокою Афродіта постає і у «Метаморфозах» Апулея³.

¹ Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. – С.83.

² Greek Lyric: An Anthology in Translation/ Ed. Andrew M. Miller. – Hackett Publishing, 1996. – p.27.

³ Шестаков В.П. Философия любви и европейское искусство. – С.23.

Наприкінці античної епохи, особливо цікавим і найбільш повним, на нашу думку, є погляд на Афродіту в контексті неоплатонічної школи. Наочний образ міфологічного порівняння двох Афродіт, можна знайти в гімнах Прокла Діадоха¹:

Афродіта Небесна

Гімн присвячуємо славній
Народженій з піни
Славимо джерело велике і
царствене, що світу явив
Всіх Еротів безсмертних,
крилатих, що уявним жалом
Стріл своїх душі ранять, без
промаху їх посилаючи
5 З тим , щоб душі , прийнявши
вістря піднімає пристрасті
Негайно запалилися побачити
осяяну материнську оселю.
Стріли інші пускають Ероти з
батьківської волі,
Який відвертаючий зло,
божественний промисел –
множити
Нескінченний світ народженням
нових людських поколінь ,
10 До радощів життя земної
запалюють такі Ероти.
Є серед Еротів і ті , що дружин
спостерігають заміжніх
і невинно різні життєві шляхи,
щоб у смертному народі
Вічно народжувалося
безсмертне плем'я мужів -
страстотерпців .
Всі вони роблять справу Кіфери,
від якої любов.

Афродіта Земна (Лікійська)

Гімн присвячуємо Лікійській
володарці Курафродіті.
Колись нашої вітчизні з'явилася
вона на підмогу,
Зло відвернувши, і наші вожді,
вдячністю наповнені,
У місті спорудили священний
кумир по навіюванню небес
5 знаменував він той уявний
шлюб, Гіменею велемудрий,
Що Афродіту Небесну звів з
Гефестом, що
вогонь породжує
І Олімпійською богиню вони
назвали, адже нерідко
Смертельну стрілу геть відганяла
богиня,
Даремну людську чеснота. А
шлюб цей, плодами багатий,
10 Пишну поросль пустив –
блискуче потомство думкою,
І настало всюди мирний спокій у
житті.
Нині молю, о царице, прийми
шанування, як жертву!
Я ж і сам, як і ти, лікійцем є по
крові.
Душу мою принесеш до краси від
каліцтва земного,
15 і нехай уникне вона злісного
жала ганебних поривів!

¹ Berg R. Maartenvanden. Proclus' hymns: essays, translations, commentary. — Leiden [etc]: Brill, 2001. p. 191–192; 239.

15 Слух твій воістину усе і
скрізь ловить, богиня,
Чи небо ти обіймаєш велике, де,
за переказами,
Стала душею ти світу
божественного, вічно живого,
Чи перебуваєш в ефірі (*повітрі* –
В.Т.), де сім кіл обертань,
Вашого ланцюгу дотримуючи
навіки незламні сили ,
20 Слух і до мене прихили, мій
досить складний життєвий шлях
Зроби прямим справедливими
стрілами мені , о царице!
Всіх негідних пристрастей
спини льодовою силою!

Отже, як ми бачимо, образ Афродіти має досить складну еволюцію від суворого, проанімістичного витягу до втілення жіночності та привабливості. Образ богині любові змінювався, поступово набував нових, яскравих та антропоморфних рис, в свою чергу старі залишались у тіні віків. Внаслідок розвитку міфології, яка відбувалася і завдяки письмовим пам'яткам давньогрецької думки, з'являється концепт про існування двох Афродіт (небесної і земної), який визначив розуміння любові на багато століть вперед і вплинув на історію європейської цивілізації. У текстах епосів, драм, трагедій, віршів про обох Афродіт імпліцитно виникають про(то)філософські інтенції про ідею любові. Трансформація даного міфологічного образу відбувалась динамічно і впливала на філософську, літературну спадщину різних етапів давньогрецької культури, що свідчить про непересічне значення любові в житті жителів античної цивілізації.

2.2. Основні аспекти розуміння Ерота в античній літературі та філософії

Образ Ероту, як і Афродіти також змінювався у давньогрецькій філософській культурі. Варто зауважити, що хоча у нашій буденній свідомості, і у свідомості людей елліністичного періоду (включаючи і давньоримську цивілізацію), Ерот (Амур-лат.) – це перш за все хлопчик, крилата істота, прообраз путто на відомих нам живописних і архітектурних творах епохи Відродження або бароко, проте не завжди це було так.

Походження і поява Ерота в грецькому пантеоні богів – є досі питанням. І навіть сучасні дослідження щодо даного божества у Давній Греції (2000 – 2013 рр.)¹ неоднозначно говорять про місце його в античній міфологічній традиції. Неоднозначність цю можна вже спостерігати в текстах давньогрецьких філософів, поетів, письменників, дослідників.

Першопочатково, як зауважує Павсаній у праці «Опис Елади», Ерот у місті Феспіях мав вигляд взагалі необробленого каменю [Paus. IX, 38 1]. Наведений приклад, на думку О. Лосева, є ілюстрацією дуже поширеного комплексного міфологічного типу, в якому об'єднані найбільш ранні і найбільш пізні періоди розвитку культури – грубий фетишизм і пластичний, майже вже рафінований антропоморфізм. Незважаючи на весь ідейно-художній розвиток таких пізніших образів, як Зевс, Гера, Аполлон, Афінa Паллада, Афродіта, Ерот, Харити, Геракл та ін., ніщо не заважало навіть у період найбільшого розквіту грецької цивілізації продовжувати шанувати їх у вигляді каменів і шматків дерева, то оброблених, а то й зовсім необроблених².

¹ Див. наприклад: Baumbach M.: Cupid. In: Anthony Grafton u.a. (Hrsg.): The Classical Tradition. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 2010 - p. 244–246; Davidson J.N. The Greeks and Greek Love: A Bold New Exploration of the Ancient World. - Random House, 2007 - 789 p.; Eros in Ancient Greece. Ed. by Ed Sanders, Chiara Thumiger, Christopher Carey, Nick Lowe. Oxford: Oxford University Press, 2013. – 349 p.; Faraone C.A. Ancient Greek Love Magic. - Harvard University Press, 2001. - 240 p.; Full B. Eros. In: Der Neue Pauly (DNP), Supplemente, Band 5: Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart. Metzler, Stuttgart 2008, - S. 262–275.; Nilsson I. Plotting with Eros: Essays on the Poetics of Love and the Erotics of Reading. - Museum Tusculanum Press, 2009 - 292 p.

² Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. – С.47.

Н. Брагінська, відома дослідниця античності, наголошує, що «кожен, хто захоче дізнатися щось про бога Ерота, зіткнеться з декількома його відмінностями від інших богів і протиріччями в його «персоні»:

1. Грецькі божества або унікальні, хоча мають локальні культи, або, як сатири, німфи, наяди, океаніди, мойри, харіти, музи, ерінії, принципово множинні. Натомість Ерот має і унікальний, і множинний варіант одночасно.

2. Найбільш стійка риса у зображенні Ерота – крила – взагалі не характерна для вигляду антропоморфних еллінських богів, особливо олімпійських. Крилаті Іріда, Еос, Ніка, Гіпнос і Танатос і деякі інші..

3. Персоніфікації у грецькому пантеоні займають порівняно скромне місце. Про них мало оповідей і у них, за рідкісним винятком, немає культу. Наприклад, знову повторю, Гіпнос або Танатос, Еос (один барвистий міф), Іріда, Мойри, Харіти (є вітварі), Кери і т. д. Але персоніфікація любові, Ерот, і в пантеоні займає аж ніяк не маргінальне становище і навіть має культ у різних місцях ойкумени.

4. Ерот у ранній ліриці і трагедії відрізняється від космогонічного Ерота Гесіода, Акусілая, Парменіда і орфіків, але не збігається з putto вазового розпису та скульптури (Лукіан, Феокрит, Аетій)¹.

Варто окремо сказати, що в текстах Гомера, на відміну від Гесіода (навіть у так званих «Гомерівських гімнах»), жодним чином, навіть імпліцитно не зустрічається образ Ероту. Це свідчить скоріше не стільки про протиріччя теогоній, а про новаторство, появу нових богів та образів в олімпійському пантеоні, а також про різні традиції, пантеони в тих чи інших давньогрецьких полісах. Проте є ще одна причина чому він не присутній у текстах Гомера. Загальновідомо і вже давно визнано, що існувало кілька конкуруючих імен для персоніфікації любові в поезії, і для космогонічного принципу потягу, і для крилатих юнаків в образотворчому мистецтві (про які йшла мова зокрема у попередньому розділі даної праці – *ἔρως πόθος* та інші). Відомо і те, що з часом слово *ἔρως* і ім'я Ерот витіснили в поезії, філософії і космогонії конкуруючі персоніфікації або конкуруючі імена.

Відповідно до думки про різні традиції, пантеони у давньогрецькій цивілізації існувало безліч версій походження Ероту в античній спадщині (епоси, філософські праці, драми, поезія, романи). Серед них можемо виділити близько півтора десятка.

¹ Брагинская Н.В. Откуда у Эрота крылья? / Н.В.Брагинская // *Nymphon antron*. Сборник статей в честь Азы Алибековны Тахо-Годи. – М.: Никея, 2011. – С. 53-54.

Для наочності зобразимо це у вигляді таблиці:

Таблиця 1.

Основні версії походження Ерота у давньогрецькій традиції

Алкей	Син Зефіра та Еріди
Акусилаї	Син (разом з Ефіром та Метидою) Ереба та Нікти.
Гесіод	Одна з чотирьох космогонічних сил (разом з Геєю, Тартаром та Хасом).
Еврей	Син Гефеста та Афродіти.
Еврипід	Син Зевса, або Зевса та Афродіти.
Крантор (Антагор)	Син Геї.
Орфічна космогонія	Він народився з яйця, що знесла Ніч, або створив Хронос. Йменується великим даймоном.
Парменід	Він – створіння Афродіти, у своїй космогонії він пише, що вона його створила «першим з усіх богів».
Павсаній	Син Іфілії.
Піфагорійці	Душа кожної людини двостатева і в ній є чоловіча і жіноча половини, які йменуються Еротом і Психеєю.
Платон (Діотіма)	Син Пороса та Пенії.
Саффо	Син Афродіти та Урана.
Симмій Родоський	Син Хаосу.
Симонід	Син Афродіти та Ареса.
Ферекід	Зевс, маючи намір бути деміургом, перетворився в Ерота: створивши космос з протилежностей, він привів його до згоди і любові і вселив у всьому тотожність і єднання, яке пронизує універсум.

З даної схеми можемо побачити, що у давньогрецькій традиції існувало декілька образів Ерота. Відповідно до цього можемо виокремити три основні версії походження даного представника пантеону богів:

- 1) автогенетичний;
- 2) лише батько чи мати;
- 3) батьки – бог і богиня/жінка.

Кожен з цих варіантів народження Ерота розглянемо більш детально, але перед цим підкреслимо, що у порівнянні з іншими важливими божествами, що займають значне місце в уявленнях греків про богів, Ерот не має власного сюжету, за винятком апулеєвої казки про Амур і Психею [Див.: *Apul.met.*4,28 – 6,24], фольклорний прототип якої не знайшовся, і згадки у Нонна про пристрась Ерота до Океаніди Родопи [Nonn. *Dion.* XXXII 52 sq.]. Замість цього, як ми бачимо, йому приписані незліченні варіанти походження, що мають характер швидше вільних спекуляцій, а не версій успадкованих від предків традиції.

Ерот Гесіода [Theog.120 – 122], на думку французького дослідника Ф. Блеза, – це божество, яке «присутнє з самого початку, як сила, яка штовхає саму себе назовні (про що свідчить безпосередньо прийменник *εχ*)»¹. Те, що Ерот є самонародженим, говорить дійсно про еволюцію уявлень про дане божество. З точки зору філософії, це свідчить про те, що в архаїці давні греки розуміли любов як самодостатню силу, яка не потребує чогось ззовні. Через самозародження Ероту, давні греки розуміли любов як абсолютий феномен, завдяки якому все розвивалось та наразі існує на світі. Міф про те, що Ерот стоїть поряд з Тартаром, Хаосом та Геєю – безпосередньо свідчить про архаїчні уявлення давньогрецької культури про любов. Ероту та Геї протистойть Хаос та Тартару. Відповідно у цих уявленнях чітко видно: те, що несе життя, прекрасне протилежне тому, що несе смерть, потворне.

Така значущість Ероту у бутті присутня і в орфічній традиції. В одному з орфічних гімнів він постає не тільки як грайливий крилатий стрілець, але і як бог, що володіє ключами від земних надр, моря, ефіру і навіть підземного царства:

Поклик великого, чистого, милого бога Ерота!
Влучний крилатий стрілець, вогняний, летючий, моторний,
Ти і людьми, бавлячись, граєш, і навіть богами,
Хитрий витівник, двосутнісний, маючи ключі, що відкривають
Так само і надра, і море, небесний ефір,
Вітрів, – їх Гея, яка народила все, насилає для смертних, –
Все, що і Тартар широкий зберігає, і галасливе море.
Все це – дім твій, Ерот, і всім цим ти керуєш².

Фактично автогенетичність, а разом з тим і всеохопне панування Ероту більше не зустрічається в античній культурі, і на зміну даної теорії приходять інші, а саме те, що в нього один лише хтось з батьків, або є і батько, і мати. На нашу думку, уявлення тих чи інших мислителів,

¹ Blaise F. *La figure d'Eros dans la Théogonie d'Hésiode* // *Uranie* – 1998 – № 8 – p.62.

² Див.: *The Hymns of Orpheus*. – p.117-120.

поетів, драматургів про походження Ероту не є безпідставними, але мають по собі глибинний характер, що свідчить не лише про міфологію даного божества, але й і філософію.

Французький дослідник Ж. Алеві розглядаючи теоретичну основу походження Ероту у давньогрецькій традиції, є першим, хто висловлював думку про те, що Ерот у Гесіода [Theog. 120], Акусілая [Symp. 178b; Damasc. De princ. I 320, 10-17], Парменіда [B 13 DK] і Ерос-Фанет-Протогон-Ерікепай у реконструйованій орфічній комогонії відповідають Потосу в грецькому переказі фінікійської космогонії¹. Він звернув увагу на Філона Біблського, який передає стародавню фінікійську космогонію наступним чином: «Початком всього був Аер (Повітря), похмурий і подібний Пневмі (πνευματώδη), або Подиху (πνοή) похмурого повітря, і еребоподобній Хаос; вони були безмежні і в продовження довгого еону не мали кінця. Коли ж Пневма (πνεῦμα) полюбила (ἡράσθη) свої власні начала і відбулося змішання (σύγκρασις), це поєднання (πλοκή) отримало назву Потос» [Eus. pгаer. eu. I 10, 1-5]. Ж. Алеві пропонував пояснювати Пόθος як переклад вавилонського Arsu (євр. hére + / héphe + «бажання»). Лінгвістичні дослідження і ототожнення вавилонського Апсу, у якого в космогонії зовсім інша роль, з Еросом-Потосі, непереконливі, але це не скасовує плідності самої ідеї перекладу фінікійського імені².

Одразу ж зазначимо, що на більш детальному розумінні природи і походження Ероту у ранніх давньогрецьких філософів ми зупинимось пізніше, у наступному підрозділі, присвяченому ідеї любові у ранніх давньогрецьких мислителів. В даній частині книги будемо аналізувати інші версії походження даного божества, які існували у давньогрецькій культурі

Так, наприклад, уявлення про те, що Ерот є сином давньогрецького бога війни Ареса та богині Афродіти свідчить імпліцитно про близькість війни та кохання; недарма, Ерот зображається у вигляді лучника. Тому, як зазначає Д. де Ружмон – в античній культурі поети, драматури, мислителі «вживали войовничі метафори для опису виявів природнього кохання. Бог кохання – це лучник, що випускає смертельні стріли. Жінка віддається чоловікові, який здобуває її, бо він – найкращий воїн. Причиною Троянської війни було володіння жінкою. Один з найдавніших відомих нам романів Теаген та Харіклія Геліодора (III ст.) вже розповідає про «любовні битви» та «солодку поразку» того, хто «падає до ніг нестримного натиску Ерота».

¹ Halévi M. J. Les principes cosmogoniques phéniciens Πόθος et Μώτ. Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres. 1883. – p. 40.

² Брагинская Н.В. Откуда у Эроса крылья?– С.62.

Плутарх показав, як сексуальна мораль спартанців пристосувалася до військової організації цього народу. Евгеніка Лікурга та його детальні правила, що регулювали взаємини подружжя, мали на меті збільшення агресивності воїнів. Усе це підтверджує природній, себто фізіологічний, зв'язок між сексуальним та войовничим інстинктами. Проте даремно шукати подібності між військовою тактикою давніх людей та їхньою концепцією кохання»¹.

Філософським змістом наповнена ще інша версія походження Ероту, яка лунає з вуст давньогрецької філософині Діотіми, а саме, що він є дитиною багатства (*Πόρος*) та бідності (*Πενία* або *Πενίη*) [Див.: Symp.203b-d]. «Від Пороса та Пенії народжується Ерот, який вже не є ані Поросом, ані Пенією, але те, в чому обидва вони ототожнилися. Безсмертне і смертне, вічне і тимчасове, ідеальне багатство і реальна убогість, знання і чуттєвість, краса і потворне об'єдналися тут в одне цілісне життя, в одне сукупне породження, в один самостійний результат, в одну єдину тотожність, яка постійно розвивається. Тільки тут, на думку О. Лосєва, трансцендентальний метод вперше досягає своєї зрілості; і сенс, який він покликаний об'єднати з дійсністю, тільки тут вперше стає динамічним змістом, творчою динамікою»².

Концепції походження Ероту лише від одного бога, або богині свідчить не лише про суб'єктивність розуміння тим чи іншим представником античної культури феномену любові, але й про панування матриархату/патріархату в певному давньогрецькому полісі.

Досить є оригінальним те, що в епоху еклінізму кількість Еротів значно збільшується. Так, наприклад, згідно промови Котти, яку переповідає Цицерон у праці «Про природу богів» їх було три:

1. Син Гермеса та першої Артеміді;
2. Син Гермеса та другої Афродіти;
3. Син Ареса та третьої Афродіти, він же Антерос [De nat. deor. III 60].

Даного роду класифікація свідчить про те, що і у пізню античну добу присутні були рудименти колишнього стихійного преанімізму. Такого роду класифікації Ероту можна зустріти і у представників елліністичної поезії (зокрема у Нонна Наполітанського, Лукіана, Ахіла

¹ Ружмон Д. де. Любов і західна культура / Дені де Ружмон / Пер. з франц. Ярина Тарасюк — Львів: Літопис, 2000. — С.233.

² Лосєв А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосєв. — М.: Мысль, 1993. — С. 225 — 226

Татія, Прокла Діадоха¹). З філософської точки зору, це пояснюється тим, що кожна любов, кожне любовне побачення і взагалі кожне любовне захоплення (любовна історія) мало свого Ерота. Це – теж своєрідний бог миті, і тому їх було безліч. При цьому важливо відзначити, що ця величезна кількість Еротів не було вигадкою тільки еллінізму; це є присутнім і в докласичну і в класичний період античної цивілізації., однак саме в дану епоху вона мала превалюючий характер. Стосовно докласичного періоду, то можна зазначити, що в одному з орфічних гімнів говориться, що Афродіта є матір'ю Еротів [LV 8]; також і Піндар [Pin.Nem. VIII 5] пише, що ложе Зевса і Егіні було оточене прекрасними Ерот як стражами»².

Багатогранність та неоднозначність прояву Ероту у людському бутті

У грецькому міфі, зазначає зарубіжний дослідник античної міфології Г. Гусейнов, він з'являється, щоб вжалити або підпалити своїм палаючим факелом, запалити людину або інше божество, і так само швидко зникає. Як злий хлопчик Андерсена. Або – у того ж Анакреонта – як коваль молотом вдаряє людину, а потім жбурляє його в крижану воду. І почуття, яке викликає цей бог, минає і зникає³. Безперечно це один з варіантів образу Ерота. Але чому він такий?

На думку Г. Гусейнова, це пояснюється тим, що природа Ероту інтер'єрна, на відміну від багатьох інших олімпійських богів, і навіть Афродіти. «Він оселяється всередині живої істоти, занурюється в неї. Таких божеств, втім, чимало. Наприклад, божества страху. Недарма Ерота в ранніх зображеннях іноді вміщують у загальний контекст з керами – страшними крилатими істотами, які роз'їдають людину зсередини. Відповідно до цього змушувати нас марити, втрачати розум – це улюблена забава Ерота»⁴.

Ерот особливо активний і досить неоднозначно себе проявляє в сюжетах, які О. Лосєв називав «бурлескними». Це дуже пізня стадія міфології, коли всерйоз до міфу вже ніхто не ставиться. Наприклад, Ерот сидить і грає в шашки або в кості з Гермесом, мухлює, як завжди,

¹ Ахіл Татій (II ст. н.е.) - давньогрецький письменник часів Римської імперії, автор одного з 5-ти відомих давньогрецьких романів про кохання «Левкіппа і Клітофонт».

² Лосєв А.Ф. Мифология греков и римлян. – С.71.

³ Гусейнов Г. Эрос в античной культуре / Электронный ресурс / Режим доступа: <https://postnauka.ru/faq/9918>

⁴ Там само.

тому що він – ще й бог-ошуканець, а до нього підходить його, за однією з версій, мати – Афродіта, і намагається умовити його змусити Медею закохатися в Ясона. Йому немає діла до цієї історії, він сидить і грає. І тоді Афродіта дарує йому дивовижної краси кулю. І ця куля володіє такою особливістю, якщо її підкидали, вона залишала за собою вогненний шлейф, щось на зразок комети. А Ерот – немовля, а відповідно йому страшно подобається куля, він кидає цю кулю і погоджується закохати Медею. Після чого розгортається історія з Медеєю і Ясоном. Медея закохується, так би мовити, ірраціональним чином в Ясона, адже він прийшов, щоб вбити її батька і вкрати золоте руно [Див.: Argon.112-159]. У даному випадку Ерот виявляється дитиною, яку можна підкупити, і сам він не знає, яка влада знаходиться в його руках.

В даному епізоді головне – уявлення про любов як про силу, яка сама себе не знає, як про щось примордіальне, дитяче....У Анакреонта є серйозно-смішний вірш саме про те, як Ерот кидає йому свою чарівну кулю, поета вабить до дівчини, а та – дивиться на іншого, або на іншу: «Даремно кулю ловив, ти не ухилишся!»¹.

Як ми бачимо Ерот комічний, а звідси і розуміння різного роду комічності (в) любові. На думку вчених естетиків, один з ключових аспектів, що стосується як любові, так і комічного – є феномен неочікуваності, парадоксальності.

Давні греки в такого роду уявленнях про Ерот розуміли неочікуваність, дивовижність, парадоксальність, таємничість того, що саме та чи інша особа стала для іншого сенсом життя.

У будь-якому випадку, для стародавніх греків (через ті чи інші міфи та легенди, сюжети пов'язані з Еротом) класичний образ любові полягає в тому, що вона завжди стихійна, ми ніколи не знаємо, коли вона до нас прийде. Ерот через свою природу руйнує стереотипи, адже те, що спостерігаємо в логіці, в сенсі розгортання однієї історії кохання не може бути перенесено або оцінено з точки зору іншого дискурсу любові.

Однак, Ерот не лише комічний у давньогрецькій культурі – в нього є інша, зворотня сторона. Як зазначає Ю. Рюріков: «Ерот класичної трагедії – це не той веселий і пурхаючий літун, якого ми звикли бачити. Хор в трагедії Евріпіда «Іполит» називає його царем над смертними, жорстоким богом, який сіє смерть і прокляття. “Ви жахи світу про силу Кіпріди могли б розповісти” [Ір. 557-558], – співає він. Ерот – це

¹Див. детальніше: Sanders E. Sexual Jealousy and Erôs in Euripides' Medea / Eros in Ancient Greece. Ed. by Ed Sanders, Chiara Thumiger, Christopher Carey, Nick Lowe. Oxford: Oxford University Press, 2013. – pp.41-58.

страшний бог, якого бояться інші боги, такий, яким він був у Гесіода, або у стародавніх гімнах, або у перших ліриків Греції. Ерот, любов – це ще один шабель страху перед незрозумілою силою, ступінь здивування, яке може призвести і до раптової смерті»¹.

Тому й не дивно, що Платон зазначає, що страх є супутником Ероту [Symp.197e], а у Ібіка², даний бог зображається таким, що неминуче привносить страх та жах. Через таку амбівалентність образу та проявів Ерота і виникає розуміння того, що любов далека від розуму та розсудкових актів. Для давніх греків, Ерот, а, відповідно, любов привносить шаленство в людське буття, причому воно проявляється по-різному – від несприйняття думок оточуючих, близьких про предмет любов до безумних вчинків, які близькі до злочинів та аморальних вчинків.

Тому, для громадянина давньогрецького полісу (філософ, поет, драматург і т.д.) сприйняття Ероту як того богу, що неминуло привносить безумство, різного роду девіантну поведінку є цілком нормальним. Через міфологічну, філософську та літературну спадщину Давньої Греції, в якій проглядається в тій чи іншій мірі образ Ероту, можна досягнути те наскільки глибоко жителі полісів розуміли різницю відмінності між любов'ю та розумом, любов'ю та пізнанням.

Насамкінець варто підкреслити, що Афродіта та Ерот не є одними богами у давньогрецькому пантеоні, що уособлювали любов та сімейні стосунки. Серед них можемо виділити наступних:

- Ерот – уособлював не лише любов, а саме початок і кінець любові (у Ерота була стріла, яка народжує любов, і стріла, що гасить її);
- Гімерот –плотьські жадання;
- Антерот – взаємну любов;
- Поф – пристрасне бажання;
- Пейто – любовні умовляння;
- Гіменей – шлюб;
- Іліфія – пологи.

Таким чином, можемо підсумувати, що образ Ероту у давньогрецькій культурі – багатогранний: від першоначала буття до грайливого хлопчика. Міфологічне тлумачення природи даного божества, його характеру, поведінки імпліцитно має філософський

¹ Рюриков Ю.Б. Детство человеческой любви / Ю.Б. Рюриков / Философия любви. – Под ред. Д.П. Горского; сост. А.А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – Т.1. – С. 25.

² Ібік (Ἰβικος)– давньогрецький ліричний поет та співак VI ст. до н.е.

підтекст. Неоднозначне вирішення питання походження Ероту свідчить не лише про різні міфологічні традиції серед давньогрецьких полісів, але й і те, що відбувалась певною мірою рефлексія стосовно феномену любові, його сутності та сенсу у світі та житті античного громадянина. Наскрізно, якщо оглянути увесь літературний спадок античної цивілізації дане божество постає уособленням тої «солодкої гіркоти», про яку говорили стародавні греки. Тому й не є дивним те, що він постає або пустуном, або навпаки жорстким персонажем в давньогрецькій міфології, тим самим ніби стаючи персоніфікацією трагічного або комічного у світі загалом, та людського життя зокрема.

Висновки до другого розділу

Проаналізувавши еволюцію, специфіку та особливості античної міфології любові в контексті образів Афродіти та Ероту, можемо зробити такі нижченаведені висновки:

1) образ Афродіти має досить складну еволюцію від суворого, проанімістичного вигляду до втілення жіночності та привабливості. Образ богині любові змінювався у процесі розвитку античної культури (літератури, філософії, мистецтва); він набував нових, яскравих та антропологічних рис, старі ж залишались у тіні віків. Внаслідок розвитку міфології, яка відбувалась і завдяки письмовим пам'яткам давньогрецької думки, з'являється концепт про існування двох Афродіт (небесної і земної), який визначив розуміння любові на багато століть вперед і вплинув на історію європейської цивілізації. У текстах епосів, драм, трагедій, віршів про обох Афродіт імпліцитно виникають протофілософські інтенції про ідею любові. Трансформація даного міфологічного образу відбувалась динамічно і впливала на філософську, літературну спадщина різних етапів давньогрецької культури, що свідчить про непересічне значення любові в житті жителів античної цивілізації.

2) образ Ероту у давньогрецькій культурі – багатогранний: від першоначала буття до грайливого хлопчика. Міфологічне тлумачення природи даного божества, його характеру, поведінки імпліцитно має філософський підтекст. Неоднозначне вирішення питання походження Ероту свідчить не лише про різні міфологічні традиції серед давньогрецьких полісів, але й також те, що відбувалась певною мірою рефлексія стосовно феномену любові, його сутності та сенсу у світі та житті античного громадянина. Наскрізно, якщо оглянути увесь літературний спадок античної цивілізації дане божество постає уособленням тої «солодкої гіркоти», про яку говорили стародавні греки.

Тому й не є дивним те, що він постає або пустуном, або навпаки жорстким персонажем в давньогрецькій міфології, тим самим ніби стаючи персоніфікацією трагічного або комічного у світі загалом, та людського життя зокрема.

РОЗДІЛ III.
Експлікація любові
в докласичній давньогрецькій філософії
та літературі

РОЗДІЛ III. ЕКСПЛІКАЦІЯ ЛЮБОВІ В ДОКЛАСИЧНІЙ ДАВНЬОГРЕЦЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ ТА ФІЛОСОФІЇ

3.1. Семантика любові у давньогрецькому епосі: Гомер та Гесіод

*«Кожен розумний та добродішесний чоловік
кохає і береже свою дружину»
П. IX 341 – 342*

*«Тих, хто тебе любить – люби!»
Opera et dies 353*

Загальновідомою є давня легенда про те, що колись було влаштоване змагання щодо майстерності у віршах між Гомером та Гесіодом. Лаврову гілку отримав Гесіод; проте не за красу та велич віршів, а за те, що оспівував він, головним чином мир та працю, тоді як Гомер оспівував війну та зброю. Однак, тема любові простежується хоча і не червоною ниткою, проте все ж наявна як у творах Гесіода, так і у Гомера.

Звичайно, ми не маємо на меті досліджувати «гомерівське питання»; для нас воно не є важливим і принциповим. Головне для нас самі твори, адже вони є першими класичними творами європейської цивілізації в цілому і античності, зокрема. Відповідно, в даній частині монографії, ми спробуємо проаналізувати ідею любові у творах Гомера та Гесіода.

Слід наголосити, що серед найбільш сучасних та свіжих наукових досліджень епічних поем вищезазначених давньогрецьких авторів, аналіз ідеї письменників фактично є відсутнім, навіть у таких фундаментальних працях як «Гесіод та його етика» П. Вальтза¹, «Гомер» О. Лосєва², «Вступ до “Теогонії” Гесіода» Н. Брауна³, «Пенелопа, цариця Ітаки» О. Вена⁴ та «Проблеми гомерівського епосу»

¹ Waltz P. Hésiode et son poème moral. Bordeaux, 1906. – 214 p.

² Лосев А.Ф. Гомер / А.Ф. Лосев. – М.: Учпедгиз, 1960. – 350 с.

³ Brown N. O. Introduction to Hesiod: Theogony (New York: Liberal Arts Press) 1953.

⁴ Wen A. Penelope, queen of Ithaka: A study of female power and worth in the Homeric society. Magister thesis. Department of Archeology and Ancient History, University of Uppsala. 2009, - 64 p

Р. Гордезіані¹, «Ерос та поліс» П. Людвіга², «Трагічність Ерота: від Гомера до Лакана» Ч. Стейтена³ та «Пенелопа – дружина Одиссея. Ідеал дружини та коханої» А. Сісті⁴ не приділено окремої уваги ідеї любові в спадщині давньогрецького поета.

Варто також зауважити про статтю французького дослідника Ф. Блезе⁵, у якій він аналізує Ерота як божество виключно у «Теогонії» Гесіода, проте любов як екзистенціал людського існування зовсім не аналізується. Крім того існує також невеличка наукова розвідка С. Левіна⁶, у якій досліджуються гомосексуальні стосунки та почуття між Ахілом та Патроком. Зазначимо і про одне з найновіших ґрунтовних досліджень Р. Апрусяна⁷, яке присвячене гомерівським поемам і у якому він аналізує джерела моралі для західного суспільства. Відповідно, можемо зробити висновок, що говорити про концепцію любові у Гомера та Гесіода не має ніякого сенсу, а тому можливим лише є дослідження семантики даного феномену, які виражені у різних словах давньогрецького «словника любові».

Одразу зазначимо, що серед численних інтенцій людської любові, а також любові олімпійських богів), що зустрічаються на сторінках давньогрецького епосу, зокрема, любов до їжі [II. I 469], до бенкетів [Theog. 917], до міст [II. IV 51] до війни [II. IX 63 – 64] і т.п., ми виокремили найбільш фундаментальні та значущі для цих творів, а саме:

- 1) любов між олімпійськими богами і людьми;
- 2) міжстатева любов;
- 3) батьківська та дитяча любові.

Перед тим, як розглядати безпосередньо вищеозначені прояви любові, на нашу думку, слід звернути особливу увагу на досить глибоку думку, що вміщена в «Одіссей»: «Люди несхожі: одні люблять одне, а

¹ Гордезиани Р. В. Проблемы гомеровского эпоса. Тб.: Изд-во Тбил. ун-та, 1978. – 394 с.

² Ludwig P.W. Eros & Polis. Desire and Community in Greek Political Theory. - Cambridge: Cambridge University Press, 2002. - p. xiii + 398.

³ Staten H. Eros in Mourning: Homer to Lacan. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995. xvi + 231.

⁴ Sisti A. Penelope's Role in the Odyssey: Ideal Wife and Lover - A Female Odysseus - Greek-American Review – 2004 - №1 – С. 31 – 33.

⁵ Blaise F. La figure d'Eros dans la Théogonie d'Hésiode // Uranie – 1998 – № 8 – p. 51 – 62.

⁶ Levin S. Love and the Hero of the Iliad // Transactions and Proceedings of the American Philological Association - Vol. 80, (1949), pp. 37-49

⁷ Апрусян Р.Г. Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса) / Р.Г.Апрусян. – М.: Альфа, 2013. – 224 с.

інші – інше» [Od. XIV 226 – 229]. На думку російського дослідника В. Строгецького, ця цитата Гомера сама по собі істотно свідчить про те, що принаймні в часи автора перших європейських літературних творів вже існувало явне розрізнення індивідуальних потреб і було відчутно значну роль індивідуумів, в гомерівському розумінні¹.

Любов між олімпійськими богами і людьми

Фактично з перших рядків «Іліади» ми зустрічаємо те, що люблять не тільки люди богів, але й боги людей. Так зокрема можна зазначити наступні цитати:

- I) «О Ахілле! Велиш мені, Зевсові **любий**, віщати
Гнів Аполлона-володаря, далекострільного бога»
(ὦ Ἀχιλεῦ, κέλεαί με, Διὶ **φίλει**, μυθήσασθαι
μῆνιν Ἀπόλλωνος ἐκατηβέλεταο ἄνακτος) [Il. I 74 - 75]
II) «Сміло, яка б не була, нам волю кажи божественну.
Зевсові **любим** клянусь Аполлоном, якому, Калхасе...»
(Θαρσήσας μάλα εἰπὲ θεοπρόπιον ὃ τι οἴσθαι
οὐ μὰ γάρ Ἀπόλλωνα Διὶ **φίλον**, ᾧ τε σὺν, Κάλχαν) [Il. I 85 – 86]
III) «Сердцем **люблячи** та оберігаючи обох броненосців Афіна»
(οὐρανόθεν· πρὸ γάρ ἦκε θεὰ λευκώλενος
Ἥρη ἄμφω ὁμῶς θυμῷ **φιλέουσά** τε κηδομένη) [Il. I 195 - 196]
IV) Син Гармоніда Тектона Ферекл був тоді Меріоном
Вбитий, а мав до майстерності він усілякої вмілі
Руки, - його відзначала й **любила** Паллада Афіна
(τεύχεϊν· ἔξοχα γάρ μιν **ἐφίλατο** Παλλὰς Ἀθήνη·) [Il. V 61]
V) «О, якби так **полюбила** й тебе ясноока Афіна,
Як Одиссеєм славетним дбайливо вона піклувалась
В краї троянським, де стільки, ахеї, ми горя зазнали, –
Я-бо не бачив, щоб смертного мужа боги так **любили**,
Як Одиссеєві явно сприяла Паллада Афіна, –
Зволила б так і тебе **любити** вона й піклуватись.
То не було б уже в них і згадки про те женихання»
(εἰ γάρ σ' ὥς ἐθέλοι **φιλεῖν** γλαυκῶπις
Ἀθήνη, ὥς τότε Ὀδυσσεύς περικήδετο
κυδαλίμοιο δῆμῳ ἐνὶ Τρώων.
ὅθι πάσχομεν ἄλγε' Ἀχαιοὶ οὐ γάρ πω ἴδον
ὥδε θεοὺς ἀναφανδὰ **φιλεῦντας**,

¹ Строгеецкий В. М. Формирование представлений о мире человека в классической Греции // Мнемон. Вып. 3. – СПб., 2004. – С.96.

ὥς κείνῳ ἀναφανδὰ παρίστατο Παλλὰς Ἀθήνη· -
εἴ σ' οὕτως ἐθέλοι **φιλέειν** κήδοιτό τε θυμῷ,
τῷ κέν τις κείνων γε καὶ ἐκκλεάθοιτο γάμοιο.) [Od.III, 218 – 224]

VI) Блаженна людина, якщо Музи

люблять його: як приємний голос з його вуст

(ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες· ὃ δ' ὄλβιος, ὃν τινα Μοῦσαι

φίλωνται γλυκερὴ οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδὴ)[Theog. 97 – 98]

Як бачимо, конотації любові між людьми та олімпійськими богами наступні – піклування, заступництво, доброзичливість, милість. Відносини між богами та людьми в даних уривках – схожі на стосунки батьків та дітей. Вони люблять їх немов своїх дітей, проте лише тих, хто їх поважає, цінує та виконує їх волю. Разом з тим ми спостерігаємо в давньогрецькому епосі протиріччя з концепцією любові Аристотеля, згідно з якою неможлива любов між богами та людьми¹, а також Платона, за яким, ерос прямує від нижчого до найвищого [Symr.210a-211c], але аж ніяк не навпаки.

Два вектори міжстатевого кохання

Якщо орієнтуватися на оригінали творів Гомера і Гесіода, то можемо з впевненістю стверджувати, що найбільш розвиненою ідеєю любові у гомерівському та гесіодівському епосі є, безсумнівно, любов між чоловіком та жінкою, між чоловічим та жіночим началом (якщо брати до уваги «Теогонію» Гесіода). Причому, варто відзначити, що давньогрецьке слова «ή φίλότης», що вживається в текстах обох поетів позначає саме чуттєву любов, сексуальний (тілесний) її аспект. Хоча, цілком зрозумілим є те, що воно похідне від φίλια. Це слово вживається виключно щодо подружньої любові, але лише включає інтимний аспект, проте в давньогрецькому словнику – значення цього слова як любові є лише третє і останнє².

Необхідно підкреслити, що в текстах «Іліади» та «Одіссеї» ми спостерігаємо чітке відображення різниці між подружньою любов'ю, яка передбачає піклування, відповідальність, співчуття та сексуальною любов'ю, що позначається стихійністю, пристрасністю і т.п. Розглянемо далі це більш детально.

Для ілюстрації любові між чоловіком та жінкою, варто навести такі цитати:

А) «Хто переможе, тому ти дружиною **любою** станеш»

¹ Жмир В. Возлюби? / В.Жмир // Філософська думка – 2006 - № 12 – С. 132.

² Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. – С.1734.

(τῷ δὲ κε νικήσαντι **φίλῃ** κεκλήσῃ ἄκοιτις) [Il. III 138]

В) «Де я залишив **любу** дружину та малого сина»

(οἰκῆας ἄλοχόν τε **φίλην** καὶ νήπιον υἱόν.) [Il. VI 380].

Г) «Усією душею вона полюбила свого чоловіка,

як не кохала, жодна з жінок кротких та ніжних» «ἤ δὲ καὶ ὥς κατὰ θυμὸν ἐὼν τίεσκεν ἀκοίτην, ὥς οὐ πῶ τις ἔτισε γυναικῶν θηλυτεράων» [Hes.Sh. 9 – 10];

Вищезазначені цитати з «Іліади» і «Щита Геракла» свідчать про ніжне ставлення до другої половинки. Любов тут має конотацію ніжності. Ніжність є одним з фундаментальних атрибутів любові, адже остання немислима там, де місце жорстокості, неповаги і т.п.

Д) «Тож кожен розсудливий чоловік і порядний

Дбає про жінку свою і **кохає** її так же само,

Як **покохав** я душею оту, хоч придбав її списом»

(ἐπεὶ ὃς τις ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρῳ τὴν αὐτοῦ

φίλει καὶ κήδετα, ὥς καὶ ἐγὼ τὴν ἐκ θυμοῦ

φίλεον δουρικτητὴν περ ἐοῦσαν) [Il. IX 341 – 343]

Любов, для люблячих, є немовби захисною покрівлею, що оберігає їх і, щоб у їх будинок не просочилася вологість, щоб нами не оволоділи негативні настрої. Любов як будинок, в якому ми можемо жити, дім, в якому відчуваємо себе захищеними і закритими. І коли нам у ньому затишно, то ми з нашою любов'ю можемо запропонувати притулок Іншому. Любов запрошує інших у наш будинок, наше життя¹. Крім цього одним з атрибутів любові, який можна побачити у досліджуваних текстах є хвилювання.

Е) І за Одиссеєм, за мужем **коханим**, там плакала, доки

Сон її солодкий на вії звела ясноока Афінa

(κλαῖεν ἔλειτ' Ὀδυσῆα **φίλον** πόσιν, ὄφρα

οἱ ὕπνον ἦδὺν ἐπὶ βλεφάροισι βάλε γλαυκῶπις Ἀθήνη)

[Od. XVI 450 – 451].

Тут відчувається біль, страждання Пенелопи за предметом її любові – Одиссеєм. Французький вчений, Д. де Ружмон зауважує, що онтологічність болю страждання в любові пов'язана з феноменом «пристрасть». Від бажання через пристрасть до смерті – такий шлях західного романтизму, основа якого безперечно лежить в античній міфології, філософії та взагалі культурі; ми всі залучені в нього, оскільки залежимо – зрозуміло, несвідомо - від сукупності вдач і

¹ Грюн А. Жити в домі любові / А. Грюн; [пер. з нім. О. Конкевича]. – Львів: Свічадо, 2005 – С.105-106.

звичаїв, символи яких створила куртуазна містика. Пристрасть означає страждання¹.

Щодо сліз та переживань, то Р. Барт підкреслює, що в любові головне навіть не слова, а саме сльози: «Плачучи я хочу когось вразити, вплинути на нього (Дивися, що ти зі мною робиш). Можливо і так, – зазвичай так і є, – що цим способом спонукається Іншого відкрито взяти на себе співчуття або нечутливість; але це може бути і я сам: я доводжу себе до сліз, щоби довести собі, що біль мій не ілюзорний; сльози – це знаки, а не висловлювання. Своїми сльозами я розповідаю історію, породжую міф про горе і тим самим з ним змиряюся; я можу з ним жити, оскільки плачучи, заводжу собі емоційного співрозмовника, що сприймає найбільш «істинне» послання – послання мого тіла, а не мови»².

Відповідно, суб'єкт любові, як зазначає західний амуролог, переживає почуття гострого співчуття стосовно улюбленого об'єкту кожен раз, коли бачить, відчуває або знає, що той – нещасний або знаходиться в небезпеці через ту чи іншу по причину, зовнішню по відношенню до самих любовних стосунків.

Взагалі, вищенаведені цитати з епічних творів свідчать про те, що подружня любов наповнена такими конотаціями як ніжність, лагідність, піклування, хвилювання та страждання.

Стосовно другого аспекту семантики любові між чоловіком та жінкою, то доречними буде згадати наступні цитати з епосів Гомера:

α) «Чи хочеш ти нову жінку, щоб з нею **коханням** насолоджуватись,

В сіні одному заховавшись. Ні, недостойна справа
Бути керманичем народу, і в різні біди залучати нас, ахейців»
(ἦ ἔ γυναιῖκα νέην, ἵνα μίσηται ἐν **φιλότητι**,
ἦν τ' αὐτὸς ἀπονόσφι κατίσχεαι;
οὐ μὲν ἔοικεν ἀρχὸν ἔδοντα κακῶν ἐπιβασκέμεν υἱᾶς Ἀχαιῶν)

[II. Π 231 – 234];

β) «Ну, а тепер у постелі заживимо розкошів **кохання!**
Ще бо мій розум ніколи таке не мутило **бажання**,
Навіть як викрав тебе з Лакедемона я чарівного
На кораблях мореплавних, і ми на Кранаї, скелястім
Острові, вперше **коханням** і лежеш з тобою з'єднались, -
Весь я **коханням** горю і солодкого повен жадання»
(ἀλλ' ἄγε δὴ **φιλότητι** τραπέιομεν εὐνηθέντες

¹ Ружмон Д. де. Любов і західна культура. – С.14.

² Барт Р. Фрагменти мови закоханого / Р. Барт. – Львів: Культурологічний журнал «І», 2006. – С.155.

οὐ γάρ πώ ποτέ μ' ὥδέ γ' ἔρωϛ φρένας ἀμφεκάλυπεν,
οὐδ' ὅτε σε πρῶτον Λακεδαίμονος ἐξ ἐρατεινῆς
ἔπλεον ἀρπάξας ἐν ποντοπόροις νέεσσι,
νήσῳ δ' ἐν Κραναιῇ ἐμίγην **φιλότῃτι** καὶ εὐνῇ
ὥς σεο νῦν **ἔραμαι** καὶ με γλυκὺς ἡμερὸς αἰρεῖ.) [Π. III 441 – 445];

γ) «Претова з ним зажадала жона, богосвітла Антея,
Потай в **коханні** з'єднатись. Але не схилила до того
Повного добрих бажань, розумного Беллерофонта,
Й, зводячи наклеп на нього, вождю вона мовила, Прету:
“Прете, умри чи убий ненависного Беллерофонта!
З ним у **коханні** з'єднатись хотів він мене приневолить”»

(τῷ δὲ γυνὴ Προΐτου ἐπεμήνατο
δὴ Ἄντεια κρυπταδῇ **φιλότῃτι** μιγήμεναι·
ἀλλὰ τὸν οὐ τι πεῖθ' ἀγαθὰ φρονέοντα δαΐφρονα Βελλεροφόντην.
ἡ δὲ ψευσαμένη Προΐτον βασιλῆα προσηύδα·
τεθναίης ὦ Προῖτ', ἡ κάκτανε Βελλεροφόντην,
ὅς μ' ἔθελεν **φιλότῃτι** μιγήμεναι οὐκ ἐθελοῦσι) [Π. VI 160 – 165];

δ) «Чи не запалиться він на ложі **коханья** жагою
До її тіла, вона ж насолодним окрие й живлющим
Сном і повіки його, і розважності повну свідомість»
(εἰ πῶς ἰμεΐραιτο παραδραθέειν **φιλότῃτι** ἢ χροῖῃ,
τῷ δ' ὕπνον ἀπήμονά τε λιαρὸν τε
χεύῃ ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσὶ πευκαλίμῃσι) [Π. XIV 163 – 165];

ε) «Тільки-но глянуv, як **пристрастiю** розум йому охопило,
Наче тоді, як уперше зазнав він із нею **коханья**,
Разом на ложе зійшовши, від **любих** батьків своїх потай»
(ὥς δ' ἴδεν, ὥς μιν ἔρωϛ πυκινὰς φρένας ἀμφεκάλυπεν,
οἷον ὅτε πρῶτόν περ ἐμισγέσθην **φιλότῃτι**
εἰς εὐνὴν φοιτῶντε, **φίλους** λήθοντε τοκῆας) [Π. XIV 293 – 295];

На нашу думку, окремо варто зупинитись на цьому фрагменті, адже в ньому вперше в західній літературі та культурі говориться фактично про «перше коханья». Даний концепт можна неодноразово зустріти в історії світової літератури та культури. Так, наприклад, в книзі «Апокаліпсис Іоанна Богослова» [Одрк. 2, 4] та «Божественній комедії» Данте [Пекло 3, 6; Рай 6, 11], що вплинуло на європейське суспільство та свідомість в цілому на подальші тисячоліття.

По-перше, варто відзначити, що вражає – вже в найбільш ранній літературній пам'ятці європейської літератури присутня думка про цей феномен в нашому житті. Що ж тут має на увазі автор «Іліади»?

Почуття любові нам дане не як статичне, а динамічне. Воно здатне бути гарячим, як жар, і тихим та спокійним, як незайманий ліс. Хоча

автор говорить про "першість" любові саме в сексуальному контексті, але цим самим підкреслюється, що автор не тільки добре знав історію Троянської війни, але мав хороші знання, тонке розуміння глибин людської психології, настрою і т.п. Автор імпліцитно говорить, що навіть сексуальний потяг може змінюватися..

Варто також відзначити, що ця цитата викликає асоціацію з усім нам відомим висловом «закохався, як хлопчисько» (рідше «закохався, як дитина»). В цьому аспекті присутні імпліцитно два моменти:

1) концепт «першого кохання» – за своєю природою маскулінний через те, що для західної культури любові активне начало – чоловік. Від нього йде початок дискурсу любові: – і зізнання у коханні, і пропозиція руки та серця.

2) в любові ми як діти. Причому не тільки в любові, а і у закоханості.

Хоча, на наш погляд, аналогії "дитячості" у закоханості і любові – різні.

Варто процитувати в контексті цього Р. Барта: «Стан закоханості - не більше ніж відтворення старих фактів, повторення інфантильних реакцій; це властиво будь-якій любові, немає такої, у якій не знайшлося б прообразу в дитинстві»¹. Це означає, що можна зробити наступний висновок: любов – це дитинство, яке триває незалежно від віку людей.

Також французький мислитель проводить паралелі любові і дитинства ґрунтуючись на тому, що Ерот має також атрибути «вічної дитячості»: «Гесіодівська традиція (за якою слідує Федр у «Бенкеті» Платона) говорить, що в Ерота нема жодного особистого початку, він всього-навсього з'являється в кінці ланцюжка, першими ланками якого були Хаос і Земля; згідно з вченням орфіків, у нього немає ні батька, ні матері, він є з нескінченності; повністю включений в якийсь безкінечний ритм, його місія - зв'язати нас з цим рухом (Ерот – це те, що не знає в мені спокою; Ерот – це блукання) Ці міфічні традиції (які поступово підправить уявлення про те, що у Ерота є батьки) тим самим визначають Ерота поза будь-яким началом. Дитинство парадоксальним чином теж є сліпою плямою людського часу: суміжне з началом (батьківським), воно його призупиняє, розпливається, блукає по всьому життю, воно сяє поза часом»².

¹ Барт Р. Фрагменты речи влюбленного (неопубликованные страницы) / Р. Барт / Электронный источник / Режим доступа: magazines.russ.ru/nlo/2011/112/ba2-pr.html

² Барт Р. Там само.

Західний філософ підсумовує: «Дитинство і любов зшиті з одного матеріалу: задоволена любов завжди не більше, ніж рай, нав'язливу ідею про який мені прищепило дитинство»¹.

Отже, для Гомера «перше кохання» – це феномен, який асоціюється з первісним досвідом любові, з першою зустріччю з предметом любові, коханою дівчиною. Це концепт, який у Гомера тісно пов'язаний з такими значеннями як дитинство, юність, молодість, запал, жар і т.п.

ζ) «Це я нагадую знов, щоб підступи ти припинила

Та щоб упевнилась, чи допомгло тобі **любошів** ложе,

Що від богів віддала ти на нього мене спокусила!»

(τῶν σ' αὐτίς μνήσω ἴν' ἀπολλήξης ἀπατάων,

ὄφρα ἴδῃ ἦν τοι χραίσμῃ **φιλότης** τε καὶ εὐνή,

ἦν ἐμίγης ἔλθοῦσα θεῶν ἅλο καὶ μ' ἀλάτῃσας.) [Il. XV 31 – 33]

η) «Прала вона близ бокастого їх корабля, і один з них

Ложем із нею й **коханням** з'єднався. А легко звести цим

Жінку кволу, хоч би вона й дуже була добродесна.

Став він у неї розпитувать, хто вона й звідки походить,

І показала на батьківський дім вона високоверхий»

(εὐνῇ καὶ **φιλότητι**, τά τε φρένας

ἠπεροπεύε θηλυτέρῃσι γυναιξί,

καὶ ἥ κ' εὐεργὸς ἔησιν. εἰρώτα δὴ ἔπειτα,

τίς εἴη καὶ πόθεν ἔλθοι ἡ δὲ μάλ' αὐτίκα

πατρὸς ἐπέφραδεν ὑψερεφὲς δῶ) [Od. XV 420 - 424]

θ) «От Одиссей із дружиною, **жаданої втіхи** зазнавши,

Стали потому втішатись розмовою поміж собою»

(τῷ δ' ἐπεὶ οὖν **φιλότητος** ἐταρπῆτην ἐρατεινῆς,

τερπέσθην μῦθοισι, πρὸς ἀλλήλους ἐνέποντες) [Od. XXIII 300 – 301];

У даному контексті, кохання має такі додаткові семи як насолода, сексуальність, непередбачуваність, радість, стихійність, некерованість, але й також і втіху. На нашу думку, слід звернути особливу увагу саме на стихійності та непередбачуваності цього вектору любові.

Те, що кохання між чоловіком та жінкою, частіше за все, стихійне та некероване – стало взагалі традицією для розуміння сутності любові в Давній Греції [Див.(наприклад): Phaedr. 238c-d, Eth. Eud. II 1225a21] а також вплинуло на подальшу герменевтику її природи. Вона є такою тому, що, згідно уявлень давніх греків, вона надсилається небом, від олімпійських богів Афродіти та Ерота, а тому людина не здатна керувати любов'ю. Любов – дійсно не «від світу цього», вона над людьми. І не дивно, що унікальність природи Ерота полягала в тому, що

¹ Барт Р. Там само.

під його владою було все: – і боги Олімпу, і смертні люди. Тому й таку всемогутність, всеохопність Ерота Платон у «Бенкеті» пояснює легендою про народження його від Поросу та Пенії, а звідси його маргінальну, амбіівалентну природу.

Варто також зазначити, що, на думку Р. Апрусяна, в «Одіссеї» міститься протоформула заповіді любові. Згідно з поглядом вченого, її можна побачити в словах Каліпсо, яка звертається до Одиссея:

«Що не замислю тобі я ніякого іншого лиха.

Думаю й мовлю я так, як самій би собі я бажала

Радить, коли б і мені яка трапилась в тому потреба.

Маю-бо розум і я справедливий, і в грудях у мене

Дух не залізний, а здатний до жалощів та милосердя» [Od. V 187 – 191]¹.

Любов в усьому багатоманітті її проявів – дійсно не є щось наперед заданим нами. Ми не можемо полюбити із власної волі. Ми можемо лише обрати, але до кінця – предмет любові – є таким, що поза нашої волі. Любов частіше за все з'являється у нашому житті, коли ми не чекаємо на неї, проте наше серце та душа готові сприйняти її та нести відповідальність і піклуватися про цей найбільший Дар у житті.

Батьківська любов до дітей

Окрім любові між богами та людьми і подружніх стосунків, в текстах давньогрецьких поем помітною є любов між батьками та дітьми. На нашу думку, це свідчить про те, що вже у давні часи було зрозуміло важливість та фундаментальність даного прояву міжлюдських стосунків у житті особистості. Розглянемо надалі це більш детально за допомогою ряду цитат.

а) «Винесла так з бойовища вона (Афродіта – В.Т.) свого **любого** сина»

(ἦ μὲν ἔδν **φίλον** υἱὸν ὑπεξέφερεν πολέμοιο) [Il. V 318]

б) «За нею ішла годівниця

З милим при грудях дитям, ще зовсім малим немовлятком,

Гектора сином **коханим**, гарненьким, мов зіронька ясна» [Il. VI 398 – 400].

с) Як же я можу один залишитись без тебе, мій **любий** сину?

(πῶς ἂν ἔλειτ' ἀπὸ σεῖο **φίλον** τέκος αὖθι λιποίμην) [Il. IX 437]

д) «От чому, **люба** дитино моя, я не хочу без тебе

(ὡς ἂν ἔλειτ' ἀπὸ σεῖο **φίλον** τέκος οὐκ ἐθέλοισι)

Тут залишатись, коли б і сам бог обіцяв обтесати

¹ Апрусян Р.Г. Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса). – С.188-189.

Старість із мене й квітучим зробити, яким я раніше був...»

[П. IX 444 – 446]

е) До можновладця Пелея. Мене він, прийнявши прихильно,
Так **полюбив**, як батько лиш **любить** єдиного сина
(καὶ σε τοσοῦτον ἔθηκα θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ,
ἐκ θυμοῦ **φιλέων**, ἐπεὶ οὐκ ἐθέλεσκες ἄμ' ἄλλω) [П. IX 480-481].

В даному випадку, ми бачимо, що говориться саме про любов між батьками та дітьми, і не важливо, батьки – це люди чи олімпійські боги; вони однаково люблять тих, кого вони народили. Любов батьків до дітей наповнена також конотаціями ніжності, піклування, лагідності. Проте, пізніше, Аристотель у «Нікомаховій етиці» буде говорити не про любов між батьками та дітьми, а саме про дружні відносини між ними: «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, від кого 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 [Eth.Nic. 1161 b 16 – 33].

Отже, здійснивши загальний аналіз розуміння ідеї любові у давньогрецьких епосічних поемах Гомера та Гесіода, можна зробити такі висновки:

1) Найбільш розвиненими проявами любові в текстах епосів є любов між богами та людьми, між чоловіком та жінкою та батьківська любов;

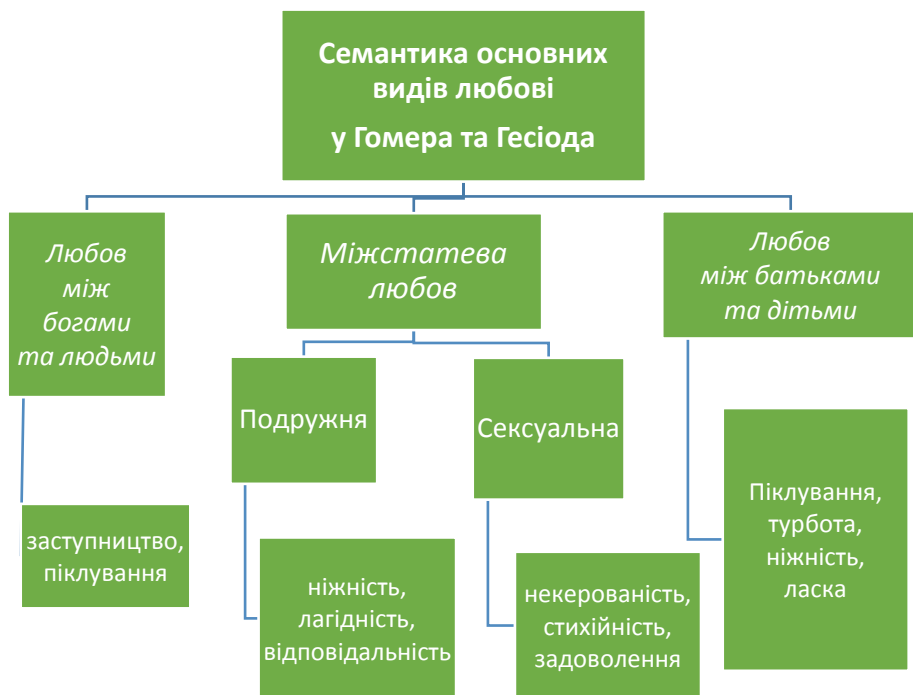
2) Любов богів до людей – має семантику заступництва, піклування, збереження людей від чогось лихого; причому варто зауважити, що як у Гомера так і Гесіода – вона імпліцитно є взаємною.

3) Міжстатева любов в епосі описується амбівалентно: з одного боку вона як подружня – має семантику ніжності, лагідності, відповідальності, а з іншого боку, вона як сексуальна – має значення некерованості, стихійності та задоволення.

4) Любов між батьками та дітьми подібна до любові богів до людей, а тому наповнена такими атрибутами як піклування, ніжність, турбота, ласка.

Схема 2.

Семантика основних видів любові у Гомера та Гесіода



3.2. Ідея любові у ранніх давньогрецьких мислителів: онтологія vs антропологія

Спадщина ранніх давньогрецьких філософів є саме тим містком, який допоміг перейти античній людині від міфу до логосу. Це стосується і розуміння феномену любові у бутті та людському житті. Серед західних публікацій присвячених даній темі, слід виокремити ґрунтовні наукові доробки А. Чроуста¹, Ф. Пітерса², А. Коксона³, Д. Кірка,⁴ але в них лише можемо побачити окремі аспекти дослідження даної проблематики в того чи іншого раннього давньогрецького мислителя. На наш погляд, цілісне та комплексне дослідження феномену любові у ранніх давньогрецьких філософів передбачає висвітлення любові- *Έρως* або любові- *Φιλία* як першоначал, а також аналіз любові як феномену людського буття.

Любов- Έρως як першоначал

А. Чанишев щодо причин того, що любов (*έρως/φιλία*) постає онтологічним принципом/началом у ранніх античних мислителів підкреслює наступне: «Філософія, виникнувши з міфологічного світогляду під впливом сформованого у самому житті, а також у сферах спеціального знання інтелекту, логосу (логос не слід ототожнювати з філософією, логос – це те, завдяки чому існує філософія), все ж не змогла до кінця вижити антропоморфізм. Ним філософи немовби «закривали прогалини» у своїх філософських системах. Для цього використовувались і міфологічні образи любові, що залишалися в античних мислителів та авторів, насамперед в образі Афродіти, Ерота та Філії»⁵.

Так, згідно зі свідченнями античного мислителя та оратора Максима Тірського, Ерот для Ферекіда знаходиться посередині між

¹ Chroust A.-H. The Influence of Zoroastrian Teachings on Plato, Aristotle, and Greek Philosophy in General // New scholasticism. - Wash., 1980. - Vol.54. - № 3. – P.342-357.

² Peters F. E. Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon. – New York: New York University Press, 1967. – 234 p.

³ Coxon A.N. The fragments of Parmeides: A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary. – Van Gorcum, 2009. – 463 p.

⁴ Kirk G. S. The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selction of Texts. – Cambridge University Press, 1983. – 501 p.

⁵ Чанышев А. Любовь в античной Греции. – С.56.

Зевсом та Хтонією –Геєю: «Май на увазі також поезію Сіросца: і Зевса з Хтонією і Ерота [Любов] між ними, і народження Офіонея, і битву богів» (ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου τὴν ποίησιν σκόπει καὶ τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις Ἔρωτα, καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν καὶ τὴν θεῶν μάχην) [7 A11 DK]. Також щодо Ерота у космогонії цього протофілософа, Прокл у «Коментарі на Платонів “Тімей”» зазначає наступне: «Збираючись творити світ, Зевс перетворився на Ерота: створив космос з протилежностей, він привів їх до ладу та любові і посіяв у всьому тотожність та єдність, яка пронизує універсум» (καὶ ὁ Φερεκῦδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλήσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστάς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἐνωσιν τὴν δι’ ὅλων διήκουσαν) [7 B3 DK].

Розглядаючи останній уривок, західний вчений Д. Кірк у праці «Досократичні філософи: критична історія з вибраними текстами» пише про те, що у фрагменті присутнє «ὅτι δὴ», і, відповідно, відчувається стоїчна інтерпретація з неоплатонівським забарвленням, що не свідчить нам про давньогрецького мислителя, проте думка перед цим належить дійсно йому. Англійський дослідник підкреслює також, що в цьому фрагменті присутні головним чином дві сентенції:

1) по-перше, Зевс не може сутнісно сам по собі творити, і відповідно для цього перетворюється на Ерота;

2) по-друге, він творить світ за допомогою любові і скоріше за все через акт любові (з Хтонією)¹.

Вже з сивої давнини розумілося те, що тільки завдяки любові існує світ з його складнощами, суперечностями, але водночас такий різнобарвний, неповторний та багатограний.

Інший представник ранньої давньогрецької філософії Акусілай, згідно праці Дамаскія «Про перші причини», вважає, що Ерот разом з Ефіром та Метисою є дітьми Ереба та Ночі: «Акусілай, як я думаю, вважає першим началом Хаос як щось абсолютно непізнаване, а двома; після одного – Ереба (чоловіче начало) і Ніч (жіноче) ... від злягання яких народилися Ефір, Ерос і Метис ... Потім він породжує від них велику кількість інших богів» («Ἀκουσίλαος δὲ Χάος μὲν ὑποτίθεσθαι μοι δοκεῖ τὴν πρώτην ἀρχὴν ὡς πάντῃ ἀγνωστον, τὰς δὲ δύο μετὰ τὴν μίαν· Ἔρεβος μὲν τὴν ἄρρενα, τὴν δὲ θήλειαν Νύκτα ... ἐκ δὲ τούτων φησὶ μυχθέντων Αἰθέρα γενέσθαι καὶ Ἔρωτα καὶ Μῆτιν ... παράγει δὲ ἐπὶ τούτοις

¹ Kirk G. S. The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts. – p.62.

ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ ἄλλων θεῶν πολλὸν ἀριθμὸν») [9 B1 DK]. Цієї ж думки дотримується також автор «Схолій до Феокріта» [9 B3 DK].

Платон у «Бенкеті» пише, що Акусілай щодо походження Ероту, дотримується тієї ж думки, що й Гесіод: «Ἡσιόδος [Див.: Theog. 116] πρῶτον μὲν Χάος φησὶ γενέσθαι αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύτερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ, ἥδ' Ἔρος φησὶ <καὶ> μετὰ τὸ Χάος δύο τοῦτω (γενέσθαι), Γῆν τε καὶ Ἔρωτα. Παρμενίδης δὲ τὴν Γένεσιν λέγει πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων [28 B 13 DK]. Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλῳ ξύμφησιν. οὕτω πολλαχόθεν ὁμολογεῖται ὁ Ἔρος ἐν τοῖς πρεσβύτατος εἶναι» [Symr.178b]. Проте, існує явне протиріччя між ранніми (Дамаскій і «Схолії...») та пізніми (Платон) свідченнями щодо космогонії та походження Ерота у Акусілая, але беззаперечним є той факт, що цей ранній давньогрецький філософ говорить про ключову роль Ерота у створенні та впорядкуванні світу.

Після Ферекіда та Акусілая подальшу лінію Ерота як космологічного начала продовжує представник елейської школи – Парменід. Проте, на відміну від них, філософ пише навіть більше про Афродіту, ніж про Ерота

Так, у фрагменті поеми «Про природу» він зазначає наступне:

*«А посеред них – Богиня ота, яка всім керує
Всюди причина вона цих жахливих положів і злук
Посилаючи мужу жінку в обійми та навпаки
Жінку з мужем єдна.
Ероса першим з усіх богів створила вона...
Світло в ніч осяїне, чуже бродить докола Землі
Вічно погляд звертаючи до променистого Сонця
Суміш, яка кожний раз велеблудних членів, то й така
Людам і думка спливає на ум, тотожна зрештою,
З тим, що вона усвідомить: природа членів і в людях
Ту у всіх, і у всьому, бо думка – це те, що в достатку
Хлопчики справа, а зліва - дівчатка».¹ [Див.: 18 B 12 – 17, 19DK]*

«ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·
πάντα γάρ <ἥ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιός ἄρχει
πέμλους· ἄρσενι θῆλυ μιγῇν τό τ' ἐναντίον αὐτὶς
ἄρσεν θηλυτέρῳ. Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...
Νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς...
αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίοιο.
ὕδατόριζον εἴπειν τὴν γῆν
Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν

Особливу увагу заслуговує рядок, де пишеться про походження Ерота. На думку М. Гайдеггера, дієслово «μῆτιςατο» варто саме перекладати не як створила, а саме від-гадала¹. Згідно ним: «тут «відгадувати» (er-gaten) означає вигадувати перед-бачення; творити в думках потрібне усілякої потреби як перед-вгаданий запас (Vor - rat). У глибинному смисловому вимірі «Ерот» постає як поетичне йменування для філософського слова «прихильність», оскільки це слово називає незрозуміло проступаючи тепер істота φύσις. Рядок з Парменіда, наведений в платонівському «Бенкеті» не дозволяє відразу вирішити, хто тут робить відгадування. Поки сказане Парменідом можна витлумачити тільки в тому сенсі, що на початку (im Anfang) існує щось причетне відношенню, співвідносно (das Bezughafte), а не річ або стан. Проте слово Парменіда, зауважує західний мислитель, можна посправжньому осмислити тільки в тому випадку, якщо ми достатньою мірою розуміємо, що мається на увазі під грецькими «богами»².

Сучасний дослідник спадщини Парменіда, А. Коксон також детально дослідив цей рядок. Він зазначає, що у праці Сімпліція «Коментар до «Фізики»» є думка, що Афродіта є причиною богів в т.ч. і Ерота. На його думку, ця сентенція свідчить про близькість з Гераклітовською рефлексією [22 B53 DK], що війна є причиною і батьком усього в т.ч. і богів (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστί, πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους)³. Відповідно до цього, зарубіжний вчений Ф. Пітерс пише, що Ерот постає, для ранніх давньогрецьких філософів, як уособлення сили – рушійної сили в сексуальній моделі, що використовується для

καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.
 δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας...
 Οὗτω τοι κατὰ δόξαν ἔφην τότε καὶ νῦν ἔασι
 καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε πελευθήσουσι τραφέντα·
 τοῖς δ' ὄνομ' ἀνθρώποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστω» (Переклад цитується за наступним виданням: Завідняк Б. Сонце вечорове / Лірика та переклади. – Львів: Сполом, 2015. – С.88).

¹ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. В 2 тт. Т. 2. – М. : ГИИНС, 1958. – С.1094.

² Хайдеггер М. Гераклит / М. Хайдеггер / Пер. с немец. А. П. Шурбелева. – СПб. : "Владимир Даль", 2011. – С. 68-69.

³ Coxon A. N. The fragments of Parmeides: A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary. – Van Gorcum, 2009. – p.246.

пояснення «шлюб» та «народження» з міфологічних елементів (і не тільки)¹.

Як бачимо «Парменід, на думку А. Чанишева, застосовує ці міфологічні образи для опису, на його думку, неістинного світу. Відомо, що він перевершив рівень перших філософських, точніше кажучи, натурфілософських космогоній, створивши над цим рівнем другий – рівень істини, світ абстрактного мислимого буття і буттєвого мислення, де неможливі ні небуття, ні множинність, ні рух. Проте в другій частині своєї поеми він віддав данину космогонічним захопленням перших фізіологів, побудувавши свою натурфілософську картину світу, взявши за початок світлий вогонь і темну масу, а також діяльнісну любов, уособлену ним в образі Афродіти»².

Як зазначає російський дослідник: «Парменідівська Афродіта знаходиться в центрі космосу і звідти всім керує. Вона також винувати кожного народження у космосі, у всесвіті. Створивши Ерота, Афродіта з його допомогою «викликає злягання і жажливі пологи, змушуючи жінку лежати з чоловіком і, навпаки, чоловіка з жінкою». Таким чином Афродіта пов'язує земний і небесний світи, переміщуючи душі з видимого світу в невидимий і назад»³.

Сучасний дослідник спадщини Парменіда, А. Коксон детально дослідив фрагмент Парменіда стосовно народження Афродітою Ерота. Він зазначає, що у праці Сімпліція «Коментар до «Фізики»» є думка, що Афродіта є причиною богів в т.ч. і Ерота. На його думку, ця сентенція свідчить про близькість з Гераклітівською рефлексією [22 B53 DK], що війна є причиною і батьком усього в т.ч. і богів (*πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους*)⁴.

Відповідно до цього, зарубіжний вчений Ф. Пітерс пише, що Ерот постає у ранніх давньогрецьких філософів, як уособлення сили – рушійної сили в сексуальній моделі, що використовується для пояснення «шлюб» та «народження» з міфологічних елементів (і не тільки)⁵.

Підводячи підсумки, щодо Ерота як першоначала та найстародавнього бога, можна сказати словами Платона: «Оскільки

¹ Peters F. E., Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon. – New York: New York University Press, 1967. – p.62.

² Чанышев А.Н. Любовь в античной Греции. – С.58.

³ Чанышев А.Н. Любовь в античной Греции. – С.58 – 59.

⁴ Coxon A.N. The fragments of Parmeides: A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary. –p. 243.

⁵ Peters F. E. Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon.– p. 62.

він прадавній, то є для нас причиною найбільших благ. Бо не уявляю собі більшого блага, яке міг би здобути той, хто лиш переступив поріг молодості...Бо той дороговказ, якого потребують люди впродовж цілого життя, – якщо вони тільки по-справжньому хочуть гарно прожити свій вік, – не залежить ні від кровних зв'язків, ні від почестей, ані від багатства. Дати його може тільки Ерот» [Symp. 178c-d].

Любов – Φιλία як першоначало

Уявлення про те, що саме любов як Φιλία є основою світобудови, згідно зі свідченнями Платона, можна зустріти у Піфагора: «богів і людей об'єднують спілкування, дружба, порядність, стриманість, справедливість, з цієї причини вони і зуть наш Всесвіт "порядком" ["космосом"], а не "безладом", друже мій, і не "неподобством" (...καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὃ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν) [Gorg.507e]. Схожої думки щодо онтологічного вчення Піфагора дотримувався і Псевдо-Плутарх [Див.: Ps. Plut. Plac. II 1,1]. Проте Емпедокл, судячи з фрагментів, що дійшли до нашого часу, більш ґрунтовно та фундаментально підійшов до осмислення значення любові (φιλία) у світі.

Перед тим як досліджувати взагалі вчення акрагантського мислителя, варто сказати про його теоретичні джерела. Західний вчений А. Чроуст у статті, присвяченій впливу зороастризму на вчення Платона і Аристотеля, приділяє декілька сторінок в цьому ключі і ранній грецькій філософії. На його думку, відоме твердження Геракліта Ефеського, а саме, що «війна є батько всього» [22 B53 DK] співвідноситься з вічною боротьбою між Ахурамаздой і Ахріманом, як і твердження Емпедокла, що Любов і Ворожнеча – це два основних принципи або фактори, які керують всесвітом, домінуючи по черзі. Ці два приклади, які можуть бути значно збільшені і розширені, повинні дійсно доводити, що деякі (ранні) грецькі філософи були знайомі з вченням Зороастра тією чи іншою мірою¹. Відповідно до цього, можна говорити про східні, а точніше близькосхідні впливи на дуалістичну космогонію ранніх грецьких філософів.

Натурфілософ Емпедокл розвиває у праці «Про природу» («Περὶ φύσεως») своє вчення про Φιλία наступним чином: світ складається не лише з чотирьох стихій, він ще керується всесвітнім законом – двома

¹ Chroust A.-H. The Influence of Zoroastrian Teachings on Plato, Aristotle, and Greek Philosophy in General. – pp.354-355.

силами, Любов'ю та Ворожнечею (Φιλία καὶ Νεῖκος): «В один час Любов'ю поєднується все воедино, а з часом Ворожнечею, все несеться у різні сторони» Коли перемагає Любов, то усі стихії поєднуються і світ стає як єдиний Сфайрос, Куля. Проте в якийсь момент перемагає Ворожнеча. Елементи роз'єднуються, і виникає множинність речей. Але потім знову з'являється Любов, вона починає все поєднувати у цілісну картину. Проте наш світ, в якому ми живемо, – це той світ, що формується на третьому етапі, який позначений безпосередньо часом керування Любові. Тому Емпедокл погоджується в цьому плані з усіма попередніми йому давньогрецькими філософами, а в першу чергу з Парменідом»¹.

Ця думка Емпедокла з приводу місця та ролі любові у світі, відобразилась пізніше у праці італійського мислителя М. Фічіно. Так, ренесансний філософ у праці «Тлумачення на Платонів “Бенкет”» наголошує, що «любов – це найміцніший обруч, який поєднує свитобудову в чудову будівлю, а людей – у всезагальне братство»². Головною заслугою цього сицилійського філософа – (*Акрагант – місто на о. Сицилія – В.Т.*) полягає у тому, що в нього ідея любові як онтологічний принцип стала дійсно філософською, адже до цього у ранніх грецьких філософів (зокрема у Парменіда і Піфагора) любов була лише Ἔρως (напівміфологічне сприйняття любові), тоді як у Емпедокла, онтологічний принцип Любові виражений виключно у понятті Φιλία.

Разом з тим необхідно зазначити, що Емпедокл називає Любов Афродітою, маючи на увазі, на думку А. Єгорова, божественну життєдайну силу, за допомогою якої всі речі стають єдиними. Під її впливом роз'єднані речі об'єднуються, вона є причиною порядку, повністю заснованого на Любові. Але коли ця єдність досягнута, вона завжди розколюється на множинність під руйнівним впливом Ворожнечі³.

Для більш повного розуміння любові у світі та житті людини, згідно зі вченням Емпедокла, на наш погляд, окремо слід ще сказати про

¹ Лега В.П. История западной философии. Ч.1. Античность. Средневековье. Возрождение: учеб. пособие / В.П. Лега. – 2-е изд., доп. и перераб. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – С.55.

² Нарский И.С. Тема любви в философской культуре Нового времени / И.С. Нарский // Философия любви : в 2 ч. Ч. 1 / Под общ. ред. Д. П. Горского; сост. А. А. Ивин. – М. : Полииздат, 1990. – С. 111.

³ Егоров А.С. Проблемы реконструкции учения Эмпедокла / автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. 09.00.07 – история философии. – М.: МГУ, 2007. – С.15-16.

Афродіту. На думку російського дослідника спадщини цього раннього давньогрецького філософа А.Єгорова, «релігійна традиція шанування Афродіти – як іпостасі Великої богині, яка може позбавити праведну душу від страждання в цьому матеріальному світі і повернути її в святі обителі, звідки та зійшла, – продовжувала жити і знайшла своє відображення в деяких римських епітафіях. До цієї традиції був причетний і Емпедокл. Любов як рушійну силу у Емпедокла мабуть не варто ототожнювати з Афродітою [128 DK], скоріше можна припустити, що вона є проявом богині в світі, який складають чотири елементи.

При цьому дуалізм протиставлення свідчить про глибоку архаїчність картини світу у Емпедокла і має свої паралелі на структурному рівні в деяких міфологічних системах у неіндоевропейських народів. Підводячи підсумок вищезазначеному, автор припускає наявність в космологічній системі Емпедокла місця, протиставленого матеріальному світу чотирьох елементів, в якому діють рушійні сили Любові і Ворожнечі. У цьому місці, яке слід вважати місцем перебування богині, Даймон насолоджується блаженним життям, що є їх природним станом»¹.

Проте варто підкреслити те, що окрім роздумів ранніх давньогрецьких філософів над любов'ю як першоначалом, через фрагменти, що до нас дійшли, ми віднаходимо їх думки і стосовно феномену любові як екзистенціалу людського життя.

Любов як феномен людського життя

Одним з перших ранніх античних мислителів, хто імпліцитно говорив про любов у структурі людського буття, був Емпедокл Акрагантський. Він у фрагментах праці «Про природу» зазначає, що любов'ю пізнаємо любов (στοργήν δὲ στοργήν) [DK 31 B 109].

Детальніше ми даний уривок розглядали у першому розділі цієї книги, а тому, на наш погляд не менш цікавою є думка, висловлена Гераклітом, яку передає Плутарх: «Важко боротися з любов'ю, а не з гнівом, як говорить Геракліт, бо що вона не забажає, то купує ціною життя, грошей і слави» (ἔρωτι δὲ μάχεσθαι χαλεπὸν οὐ “ ‘θυμῶ’ καθ’ Ἡράκλειτον: ‘ὅ, τι γὰρ ἂν θελήσῃ, καὶ ψυχῆς ὠνεῖται’ καὶ χρημάτων καὶ δόξης) [Plut. Amator. 755D]. Відповідно до цього, можна побачити, що вже в добу ранньої давньогрецької думки люди «боролися» з любов'ю (пристрастю) у своєму житті, але перемогти її надто складно, бо задатки

¹ Єгоров А.С. Проблемы реконструкции учения Эмпедокла. – С.17 – 18.

її дані нам від природи. Любов вище нас, а тому впоратися з нею не під силу людям.

Після Геракліта та Емпедокла Парменід, згідно зі свідченнями давньоримського лікаря Целія Авреліана, говорячи про акт зачаття використовує словосполучення – «сім'я любові»: «Коли чоловік і жінка змішують насіння любові, то сила (*virtus*), що формує в жилах з різної крові, у випадку, якщо вона зберігає пропорцію суміші, утворює добре складені тіла (*femina virque simul Veneris cum germina miscent, venis informans diverso ex sanguine virtus temperiem servans bene condita corpora fingit...*» [18 В 18 DK], тим самим підкреслюючи, що народження нової людини є актом любові.

Варто зазначити, що найбільш ґрунтовно до любові як феномену людського життя підійшов Демокріт. Нижче викладені думки та гноми, які висловлені одним із засновників атомістичної школи давньогрецької філософії, не втрачають актуальності і дотепер:

I. Любовним доріканням може покласти край тільки любов (*έρωτικὴν μέμψιν ἡ ἀγαπωμένη λύει*) [55 В 271 DK];

II. Мені здається, що жодна людина не любила ту, яка нікого не любила (*Οὐδ' ὕφ' ἐνὸς φίλεσθαι δοκέει μοι ὁ φίλων μὴδέναι*) [55 В 69 DK]

III. В житті краще бути коханим, аніж викликати страх; адже той, кого всі бояться, сам усіх боїться (*Ποθητὸς εἶναι μᾶλλον ἢ φοβερὸς κατὰ τὸν βίον προαιροῦ· ὃν γὰρ πάντας φοβοῦνται, πάντας φοβεῖται*) [Antonius Melissa II 1].

IV. Справедлива любов – це коли закоханий прагне до прекрасного, але при цьому не використовує насилля (*Δίκαιος ἔρωις ἀνυβρίστως ἐφίεσθαι τῶν καλῶν*) [55 В 38 DK].

V. Поспішають одружитися, щоб якнайшвидше розвестися, закохуються, а потім ненавидять, радіють народженню дітей, а потім коли виростають, то викидають (*γαμεῖν σπεύδουσιν, ας μετ' ολίγον ἐκβάλλουσιν, ἐρώσιν, εἶτα μισέουσιν, μετ' ἐπιθυμίας γεννώσιν, εἰτ' ἐκβάλλουσι τελείους*) [Pseudohippocr. Epist.17].

Отже, проаналізувавши в загальних рисах ідею любові через призму фрагментів мислителів докласичної доби давньогрецької цивілізації, можна зробити наступні висновки:

1) Любов як основа світу, згідно з фрагментами ранніх давньогрецьких мислителів, втілена у двох поняттях: Ἔρως та Φιλία. В роздумах про світобудову, любов займає ключове місце у більшості мислителів докласичної давньої Греції;

2) Філософи даного періоду розвитку давньогрецької культури, судячи з фрагментів, що до нас дійшли розглядали любов не лише як

онтологічний принцип або як елемент світобудови, але й як феномен людського життя.

3) Мислителі ранньої давньогрецької філософії по-різному ставилися до любові як екзистенціалу, але всі вони, фактично, однастайні в тому, що вона як ніщо інше на світі має фундаментальне значення в долі кожної людини.

Схема 3.

***Основні аспекти розуміння любові у ранніх
давньогрецьких філософів***



3.3. Погляд на любов у представників сократичних шкіл

Сократичні школи, засновниками яких були учні Сократа, також не оминали у своїх філософських працях тему любові. За свідченнями давніх авторів саме представники цих шкіл є першими авторами спеціальних трактатів про феномен любові. Так, зокрема, представник кінічної школи Діоген Синопській є автором праці «Про любов» [Diog.Laert VI 80]. Антісфену належить праця «Про народження дітей» (або «Про шлюб, мова любовна») [Diog.Laert. VI 16], а засновник мегарської школи Евклід Мегарський написав працю «Про любов» [Diog.Laert. II 108].

Відзначимо, що хоча є певна кількість спеціальних досліджень¹ про ті чи інші сократичні школи, однак дослідження феномену любові в них, – фактично, відсутнє.

Варто зауважити, що ми розуміємо – через історичні обставини ми обмежені всіма думками та сентенціями, що були висловлені представниками сократичних шкіл. Відповідно до цього виникає проблема цілісного розуміння любові в них. Однак це не заважає все ж розглянути існуючі фрагменти, цитати стосовно любові, які дійшли до нашого часу.

Онтологічний статус людської любові

Перш ніж розглядати погляд сократичних шкіл на сенс любові у людському житті, на нашу думку, варто розглянути, якими були їх уявлення про сутність та онтологічний статус любові. Російський дослідник І. Нахов наголошує, що «збереглася частина вірша (кініка – В.Т.) Керкіда про кохання, що збагачує наше уявлення про поета, бо в основному, він відомий як серйозний публіцист. Ці вірші про кохання – аж ніяк не традиційна лірика. Вони побудовані на кінічному принципі «серйозно-смішного», на поєднанні скептики і дидактики.

¹ Branham, R. Bracht; Goulet-Cazé, Marie-Odile (eds.) (2000), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press; Long, A. A. (2005), "The Socratic Legacy", in Algra, Keimpe; Barnes, Jonathon; Mansfeld, Jaap et al., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press; Voula Tsouna, (2008), *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge University Press; Navia, Luis E. (1996). *Classical Cynicism: A Critical Study*. Westport, CT: Greenwood Press; Navia, Luis E. (1995). *The Philosophy of Cynicism An Annotated Bibliography*. Westport, CT: Greenwood Press; Rankin, H.D. (1986). *Antisthenes Sokratikos*. Amsterdam: A.M. Hakkert; Rankin, H.D. (1983). *Sophists, Socratics, and Cynics*. London: Croom Helm; Sayre, Farrand (1948). "Antisthenes the Socratic". *The Classical Journal* 43: 237–244.

У даному випадку повчання перенесено в межі інтимних людських почуттів, і у всьому посланні лежить відбиток добродушної іронії. Антитеза любові спокійної і любові бурхливої природно підводить до висновку про перевагу безтурботного плавання по підступним морем пристрастей, що логічно завершується ще більш безпечною і зручною любов'ю «Афродіти з площі». Кінік ні в чому не хоче поступитися своєю свободою!»¹.

Отже, він пише:

«Хтось сказав нам, Дамон, що крилатий
Син Афродіти зі щік своїх випускає два різних подихи.
ти досить освічений, щоб це знати»².

З цієї цитати можна бачити, що вже присутня ідея про два різновиди любові. Відповідно, любов не одна й та сама, і не одностороння. Вона амбівалентна. І далі давньогрецький мислитель пише:

«На кого зі смертних він повіє ніжно і дружелюбно
З правої щок, той спокійно керує кораблем любові
За допомогою мудрого керманіча переконання.
На кого він повіє з лівої щок, ті виявляються
Серед штормів та страшних вихорів любовних бажань,
Їх чекає всюди плавання бурхливим морем [пристрастей]»³.

Ця сентенція є досить схожою на думку Платона про «праву» та «ліву» любов. Так, у «Федрі» давньогрецький філософ зазначає: «Подібно до того як в єдиному від природи людському тілі є дві однойменні частини, лише з позначенням "ліва" або "права", так само й зі станом божевілля, яке обидві наші промови визнали як таким що від природи має єдиний вид, але одна мова виділила з нього частину, звернену наліво, і не зупинилася на цьому розподілі, поки не знайшла там якусь так звану ліву любов, яку цілком справедливо і засудила; інша ж наша мова веде нас до правої частини шаленства, однойменної з першою, і знаходить там якусь божественну любов, якій віддає перевагу, і вихваляє її як причину найбільших для нас благ» [Phaedr. 266a]

«Добре про це сказав Евріпід⁴: тому з цих
Подувів краще вибрати те, яке обіцяє нам

¹ Нахов И.М. Очерк истории кинической философии / И.М. Нахов / Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. – М.: Наука, 1996. – С.28.

² Керкид. Фрагмент 6 / Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. – М.: Наука, 1996. – С.179.

³ Там само.

⁴ Парафраз з невідомої трагедії Евріпіда

Спокійне плавання, і, розумно користуючись кермом
Переконання, плисти навіпростець, бо Кіприда веде
Наш корабель вперед по хвилях ...»¹

Згідно з Керкідом, любов – це мандрівка, шлях, який може бути спокійним, але й може дуже буремним. З цього приводу слушною є думка українського філософа Г. Аляєва, який відзначає, що любов – це шлях трансцендування, виходу особистості за межі своєї замкнутості і можливість приєднатися до іншого – можливість, яку утворює приналежність кожної особистості до єдиної абсолютної духовної реальності².

Необхідно пам'ятати, що з появою любові, як підкреслює майже вся західноєвропейська філософська думка, ми стаємо на шлях, на якому різко зростають не тільки радощі життя, але ще більше його труднощі, його біль та тривоги. Це зовсім новий стимул серед стимулів людської поведінки, і він кидає свій відблиск на всі інші стимули, зміщує їх рівновагу, різко змінює пропорції. Простота людського життя тепер пропадає, народження любові як би нам того не хотілось ускладнює індивідуальне життя, позбавляючи його ясності, цілісності і чіткої визначеності³.

Любов як шлях до раю, дійсно, означає людське прагнення до безсмертя. Адже в раю не було ні смерті, ні хвороб, а все було добрим і світлим. Зрозуміло, що за такої умови ті мислителі, які рухалися у фарватері цієї думки Біблії і Платона, не могли не протиставляти любові до швидкоплинного і тлінного – любов до незмінного, безсмертного і вічно існуючого. Кохання з цієї точки зору виявляється тим більш досконалим, чим більша онтологічна досконалість визнається за її предметом; вища любов – це любов до «милої Вічності».

«Шлях любові – це завжди кенозис. Тоді, коли Я людської особистості смиряється і відбувається кенозис – і Я визнає свою нову тотожність з не-Я, визнає себе рівним до не-Я, єдино сутнісним з ним. Але в цьому самоприниженні, в цьому подвизі, особа знову отримує себе, тільки вже затвердженою, доведеною, виправданою. Любов – це рух з гори до низу, а не навпаки, це шлях агапе, але ніяк не еросу і не філії. Сутність цієї любові така, що людина повністю відмовляється від

¹ Керкид. Фрагмент 6. – С.179.

² Аляєв Г.С. Особистість у відносинах «я-ти» і «я-ми». С. Франк і філософія діалогу / Г.С. Аляєв // Філософські обрії. — 2009. — № 22. — С.10-11.

³ Рюриков Ю.Б. Детство человеческой любви / Ю.Б. Рюриков / Под общ. ред. Д.П. Горского; Сост. А.А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – Т.1. – С.35.

себе, відає себе Іншому, щоб заповнити себе Ним, Його змістом. При любові суб'єкти стають одним, однією сутністю, єдиносутніми»¹.

Також Керкід зазначає, що:

«... Адже вся ця шалена злість і шалений

Потяг єднання з жінками тягнуть за собою

Загибель і кінцеве каяття ...»²

До кініків такий обережний, навіть песимістичний погляд на любов ніхто з давньогрецьких філософів не висловлював. Саме кініки започаткували песимізм любові у філософській думці, який пройшов червоною ниткою, особливо це яскраво простежується в Епікура та давньоримській думці.

Так, зокрема, давньоримський філософ Лукрецій Кар визначає, що любов – це розплата за бажання, тривожна а іноді й жахлива доля, омана³, а Цицерон наголошує в «Тускуланських бесідах», що «в любові видно таку слабкість духу людського, яку ні з чим неможливо порівняти» [Cic.Tusc. 3.68].

Відповідно як для філософа-кініка, так і для римських філософів любов у житті людини є основою для вільнодумства та легкодумства, будь-якого гріха; «з усіх пристрастей вона наймогутніша, любовна пристрасть є сама по собі мерзенною. Також необхідно сказати про безумство любові; в ній так багато легкодумства. Ця непостійність, ця мінливість її природи, чи не може відштовхнути своєю потворністю? Варто сказати також про будь-яку пристрасть, що вона є хибною, вигаданою; вона обрана добровільним рішенням. Якщо б любов була почуттям природнім, тоді б усі любили; любили б постійно і одне й те саме, не відчуючи ні сорому, і не роздумуючи про неї» [Cic.Tusc. 3.76].

На відміну від кініків, представники школи кіренаїків проповідували позитивність тілесної любові, а відтак і чуттєвого задоволення від неї. Так, за Діогеном Лаєрським, Феодор Атеїст є чистим гедоністом, який проповідує тільки тілесну красу і лише любовну насолоду. Водночас ми маємо і те саме «сократичне» вчення

¹ Кравець А.М. О. Павло Флоренский: саможертвна (кенозис) любов – єдиний шлях до пізнання Іншого та його особистості // Людина. Світ. Суспільство (до 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету 2009: Міжнар. наук. конф. (21-22 квітня 2009 року): Матеріали доп. та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. – Ч. IX. – С.39.

² Керкід. Фрагмент 6. – С.179.

³ Morana K. L'atomisme antique face a l'amour / K. Morana // Revue philosophique en France et de l'étranger – 1996 – №1 – P. 119 – 132.

про естетичну «корисність». Чи може бути корисною жінка або юнак у разі своєї граматичної освіченості? – Запитував Феодор. Безсумнівно, може. А якщо жінка або юнак красиві, то чи повинна ця краса бути корисною? Обов'язково повинна. Для чого ж вона корисна і чому вона служить? Любовним справам [Див.: Diog.Laert. II 100]. Ця відповідь хороша вже тим одним, що вона послідовна у вустах принципового гедоніста. Це і є принцип естетики кіренаїків, доведений до кінця: тілесна насолода – прекрасна, а все інше потворне.

Проте все ж були і помірковані у поглядах на любов кіренаїки, а саме Аннікерід, який, хоча і стояв на точці зору задоволення, але визнавав дружбу не тільки з міркувань корисності, але вимагав любити когось навіть в умовах, які не сприяють задоволенню, наприклад, коли хтось страждав або сам робив неприємні почуття¹.

Разом з тим кінік Керкід зауважує, що:

«Але є ще продажна

Любов, Афродіта з площі. Коли тебе охопить

Бажання і ти захочеш її, з нею ніяких тривог,

Ні страху, ні турбот. Всього за один обол²

Ти вкладеш красуню до себе в ліжко і можеш

Вважати, що став зятем самого Тіндарея...»³.

Мабуть саме про таку любов, на нашу думку, і наголошує Діоген Сінопський: «Любов – це справа тих, кому нема чого робити» [Diog.Laert. VI 51]. В такому разі, можна погодитися з думкою філософа-кініка, тому що потім буде зазначати Платон в «Бенкеті»: «Не кожен Ерот прекрасний і гідний похвали, а лише той, який спонукає прекрасно любити» [Symp. 180a]. Однак, слід зауважити, що самі кініки у житті ставились до любові – «холодно» та байдуже, як і до всього світського; тому й не дивно, що прямо на вулицях міст серед білого дня вони вдовольняли свої сексуальні бажання⁴.

Отже, можна зробити висновок, що для представників кінічної філософської школи любов має два вектори: один благородний, а інший – низький. І кожна людина має право сама обирати, що для неї є любов.

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Том II. Софисты. Сократ. Платон. - М.: "Искусство", 1969. – С.132.

² Грецька монета вартістю 1/6 драхми

³ Керкід. Фрагмент 6. – С.179.

⁴ Dudley D. R. A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D. – Cambridge University Press, 1937 – p.5.

Сенс любові в житті людини

Любов у людському житті настільки багатоманітна та неоднозначно проявляється, що призводить до складних суперечностей та надскладної ситуації в контексті її визначення.

Розуміючи усю складність та непереможність любові (в античності цей принцип лунав як «*Ερως ἀνίκητε μάχαν*»¹), Кратет Афінський зауважує, що

«Любов минає з голодом, а якщо ні – з часом.

А якщо таким чином з нею не впораєшся, тоді мотузка (самовбивство – *B.T.*) – порятунком»².

Від любові дуже складно «втекти» та позбавитися, а тому вже в давні часи було зрозумілим, що головним шляхом «зціленням» від неї є самогубство. Щодо зв'язку любові та самогубства зарубіжний дослідник П. Сорокін наголошує: «Сила любові, яка дає життя і підтримує його, різуче проявляється у феноменах самогубства. Ми знаємо тепер, що головною причиною так званого «егоїстичного» або «анемічного» самогубства виступає психосоціальна ізоляція індивіда, його стан самотності, відсутність любові і турботи. Кожен раз, коли різко перериваються інтимні прихильності індивіда до інших суб'єктів, коли він стає людським атомом в універсумі, позбавленим симпатії і відданості, шанси вчинення ним самогубства зростають. Коли любов і прихильність індивіда до оточуючих його людей множиться і посилюється, шанси самогубства зменшуються.

З цієї причини у розлучених, вдівців і одинаків більш високий коефіцієнт самогубств, ніж в одружених, а серед тих, хто в подружжі бездітні вищий коефіцієнт, ніж у шлюбах з дітьми. З тієї ж причини атеїсти (ті люди, які не належать ні до якої релігійної організації) більш часто є жертвами самогубства, ніж щиро віруючі; і серед віруючих східні ортодокси, католики й іудеї мають менший коефіцієнт самогубств, чим більш індивідуалістичні протестанти і вільнодумні (менш тісно пов'язані між собою в релігійне співтовариство). Це показує, що без мінімуму любові життя для тих людей, які знаходяться усередині власного егоцентризму, стає сумним існуванням і тягарем»³.

Тому щоб не покінути життям самогубством і не бути охопленим пристрасною до жінки, Кратет вважав, що «спілкуватися з жінкою потрібно, але це спілкування має бути максимально безглуздим:

¹ «Любов перемагає все», або «Любов керує усім».

² Кратет Фиванський / Философия любви. Ч. 2. Антология любви / Сост. А. А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – С.210.

³ Сорокин П. Тайнственная энергия любви. – С.128.

потрібно в цей час не любити жінку і не відчувати якесь задоволення, але потрібно зневажати жінку і бути бездушним деревом в статевих відчуттях. Очевидно, що ця проповідь свободи життєвих інстинктів вела попросту до викорінення будь-яких інстинктів, незважаючи на всю їх природність»¹.

Проте в іншому фрагменті, що зберігся до наших часів, Кратет зауважує, що велика любов не може бути супутницею підступних людей². Тому для цього античного мислителя не любов є причиною злочинів «в ім'я любові» і не любов є аморальна, а людина з її вадами: егоїзмом та користолобством, безвідповідальністю та безволлям, ненавистю та заздрістю, помстою та злістю, ревнощами та почуттям власності, жорстокістю та бездуховністю. Любов виключно пов'язана з глибокою повагою перед тим, кого любимо.

Для Кратета любов несумісна із злом, підступністю та будь-якими поганими справами. Адже любов – це вигнання зла із свого серця. Любов, зазначає А. Грюн, не з'їдає себе у прихованій злобі. Її супроводжує спокій і сила, тепло і ясність. Любов ніколи не ображається, навіть якщо на перший вигляд це здається образою. Вона усуває непорозуміння, але і не закривається перед агресією. Грецьке визначення гніву походить від поняття "несвоєчасно, передчасно, зопалу". Любов реагує належним чином. Вона є зараз. Її не спроможні вигнати з наявного моменту образливі слова. Вона не чутлива надмірно. Образлива ж особа знову і знову пориває з любов'ю, бо несправедливість викликає у неї сильне почуття гніву і невдоволення, що накопичилися під поверхнею³.

Любов, про це знають і подвижники, і закохані, – це стан граничної зібраності людської особистості, відкритої і оберненою до Іншого. Коли я звертаюся серцем до серця Іншого і починаю прозрівати його глибину, мені стає видимою і моя глибина, наділена всім невідомим нам багатством любові.

Любов не злопам'ятна. Вона зла не помічає. Люди часто у стосунках між собою зводять рахунки. Вважається, що гарні відносини базуються на рівності: «Коли інша особа мене образила, то я повинен образити і її». Але в результаті рівності не буде інколи, а тільки постійне зведення рахунків, нескінченне зачароване коло взаємних образ один одного. Постійно займається підрахунками тільки маргінальна людина. Кого розширила любов, тому немає необхідності рахувати завдану йому

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.2. Софисты. Сократ. Платон. Т.III. – М.: "Искусство", 1969. – С.100.

² Керкид. Фрагмент 6. – С.179.

³ Грюн А. Жити в домі любові. – С.104-105.

шкоду. Любов фундаментально долає зло, а не підраховує його і не примножує¹.

Звідси, наголошує античний кінік Антисфен, добра людина гідна любові [Diog. Laert. VI 12]. Проте любов розповсюджується на всіх – як грішників, так і праведників, як на тих, хто за межею бідності так і на «могутніх світу цього». Любов покриває та охоплює все та усіх, не зважаючи на релігійні фактори, національні, політичні, соціальні. Головне для неї – це відповідальність, піклування, ніжність, віра, надія тощо. Серед добрих та благородних людей, кініки особливим чином акцентували на мудреців.

Так, Антисфен зазначає, що «мудрець нікого і нічого не потребує, бо все, що належить іншим, належить йому. Невідомість є благом, так само як і праця. У суспільному житті мудрець керується не загальноприйнятими законами, а законами чесноти. Він одружується, щоб мати дітей, притому від найкрасивіших жінок; він не уникає і любовних зв'язків – бо тільки мудрець знає, кого варто любити» [Diog. Laert. VI 11]. Інший кінік Менедем, підтримуючи Антисфена пише: «Мудрець гідний любові, непогрішим, один собі подібний і ні в чому не покладається на випадок» [Diog. Laert. VI 105]. Однак їм опонує Аристип, засновник школи кіренаїків, який наголошує, що «мудрець далекий від заздрості, любові і забобонів, бо ці почуття породжуються зайвою підозрілістю, але йому знайомі горе і страх, які породжуються природно» [Diog. Laert. II 91].

Отже, проаналізувавши погляд на любов у фрагментах праць представників сократичних шкіл, можна зробити висновок, що саме в них ми зустрічаємо чітке розрізнення двох видів любові: «небесної» та «земної», «піднесеної» та «продажної». Кожна людина має право сама обирати, що для неї є любов, який сенс любові вона ставить у своєму житті. Необхідно підкреслити, що саме в межах сократичних шкіл імпліцитно відбувається перша в історико-філософському дискурсі дискусія стосовно значення любові для філософії та для філософа.

3.4. Ключові аспекти експлікації любові у софістів

На той час паралельно з сократичними школами в давньогрецькому суспільстві існувала окремо софістична школа. Софісти (від грец. σοφιστής – «умілець», «винахідник», «мудрець», «знавець», «майстер», «художник», «творець») – давньогрецькі платні викладачі красномовства, представники однойменного філософського напрямку,

¹ Грюн А. Жити в домі любові. – С.105.

поширеного у Давній Греції в 2-й половині V - 1-й половині IV століть до н. е. Зазвичай, коли йде мова про софістів, то питання щодо їх погляду на любов фактично може бути недоречним. Однак, завдяки працям, фрагментам їх трактатів у інших античних філософів, все ж можна говорити про те, що вони не оминали даний феномен людського буття.

Слід констатувати той факт, що фактично окрім праць Горгія, усі інші думки та роздуми софістів дійшли до наших часів завдяки трактатам наступних поколінь античних мислителів. Однак, насамперед зазначимо про те, що згідно зі свідченням давніх авторів, один з софістів, а саме Крітій є автором роботи під назвою «Про природу любові та чесноти»¹.

Щодо безпосередньо поглядів на любов у софістів, то згідно спадщини, яка до нас дійшла – він амбівалентний.

З негативним поглядом на любов був відомий софіст Горгій. У промові «Похвала Єлені» він пише наступне: «Чого ж дивуватися, якщо очі Єлени, тілом Паріса полонені, пристрасі прагнення, битви любовної жадання в душу її заронили! Якщо Ерот, будучи богом богів, божественною силою володіє, як же може набагато слабший від нього і відбитися, і захиститися! А якщо любов – хвороб людських лише страждання, почуттів душевних затемнення, це не як злочин потрібно її засуджувати, але як прояв нещастя рахувати» (Εἰ οὖν τῷ τοῦ Ἀλεξάνδρου σώματι τὸ τῆς Ἑλένης ὄμμα ἡσθὲν προθυμίαν καὶ ἄμιλλαν ἔρωτος τῇ ψυχῇ παρέδωκε, τί θαυμαστόν; ὃς εἰ μὲν θεὸς <ὧν ἔχει> θεῶν θείαν δύναμιν, πῶς ἂν ὁ ἥσσω εἴη τοῦτον ἀλώσασθαι καὶ ἀμύνασθαι δυνατός; εἰ δ' ἐστὶν ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγνόημα, οὐχ ὡς ἀμάρτημα μεμπτέον ἀλλ' ὡς ἀτύχημα νομιστέον») [82 B11a DK].

Стосовно даної цитати зарубіжна дослідниця софістичної спадщини М.Вольф зазначає наступне: «Це логічне обговорення свідомо ірраціонального почуття відразу співвідноситься зі здатністю людини бачити, причому одразу знову вказується на один спосіб узагальнення і для еросу, і для бачення – на душу: «Через посередництво зору душа оформлюється (τυπῶνται) і в своїх прагненнях». Горгій наводить показовий приклад такого впливу: «Негайно після того, як вороги виставлять для ворожих дій ворожий набір з міді і заліза, (буває, що) самий вид цього лякає душу, так що

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.2. Софисты. Сократ. Платон. – С.25.

часто втікають від майбутньої небезпеки, як ніби від справжньої, будучи вражені (одним видом того, що загрожує)»¹.

В чому причина негативного ставлення Горгія до любові (підкреслимо, не до Єлени, а саме до любові)? На думку софіста, це зумовлено тим, що «багато в пристрасі в багатьох вона підняла, навколо єдиної себе багатьох чоловіків об'єднала, наповнених гордості гордою міццю: хто величезним багатством, або старовинним родом чи могутньою силою, або неабиякою мудрістю, усі, однак вони підкорені були переможною любов'ю і непереможним честолюбством» [82 B11a DK]. З цього випливає умовивід: «Як можна вважати справедливим, те що паплюжать Єлену? Зробила вона це силою любові переможена чи брехнею, або промовою переконана, або очевидним насильством захоплена, або примусом богів змушена – у всіх цих випадках немає на ній ніякої провини» [82 B11a DK].

На протипагу Горгію інший софіст Антифонт, за свідченням Стобея, говорить про любов не так категорично. Зокрема в нього знаходимо наступне: «Хіба не зрозуміло, що дружина чоловіку, якщо вона йому мила серцем, дарує сильну любов, але водночас і багато скорбот, як і він собі, оскільки йому доводиться піклуватися про здоров'я, їжу та про добре ім'я не тільки своє, але й коханої дружини» (οὐκ οὖν δῆλον, ὅτι γυνὴ ἀνδρί, ἐὰν ᾗι καταθυμία, οὐδὲν ἐλάττους τὰς φιλοῦντας παρέχεται καὶ τὰς ὀδύνας ἢ αὐτὸς αὐτῷ ὑπὲρ τε τῆς ὑγιείας διςσῶν σωμάτων ὑπὲρ τε τοῦ βίου τῆς συλλογῆς (καὶ) ὑπὲρ τε τῆς σωφροσύνης καὶ τῆς εὐκλείας) [87 B 50 DK].

Примітним є те, що фактично саме софісти були першими в античній філософській думці, хто зосередив свою увагу на естетичному аспекті любові. Так, наприклад вже вищезгаданий нами Горгій зазначає наступне: «Художники веселять наш зір, майстерно складаючи з багатьох квітів і тіл одну картину і одну форму. Робота скульпторів, що полягає у виготовленні статуй, забезпечує очам приємне видовище. Отож, одні речі за своєю природою засмучують [наш] зір, інші ж викликають [до себе] любов. Багато ж у багатьох викликає любов до численних речей і тіл та бажання володіти ними» (B 11)»².

Треба зазначити також про ще один твір, а саме «Dissoi logoi» («Подвійні мови»). Перший видавець даної праці Г. Стефанус дав йому від себе назву «Dialexeis». Дослідники вважають, що автор цього твору

¹ Вольф М.Н. Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О не-сущем, или О природе» в современных интерпретациях : учебное пособие. – Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014. – С.136-137.

² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.2. Софисты. Сократ. Платон. – С. 45.

– певний софіст (анонім), який перебував під впливом Протагора. Написаний він взагалі на дорійському діалекті, хоча в точності визначити його діалект важко і складається з шести глав, з яких друга присвячена «прекрасному і потворному».

На сторінках даного твору можемо зустріти наступні сентенції:

➤ «Жінкам митися у будинку прекрасно, а в палестрі¹ – потворно (а чоловікам і в палестрі, і в гімназії прекрасно). І кохатися з чоловіком в тиші, де можуть приховати стіни, прекрасно, а поза, де хто-небудь побачить, потворно. І кохатися зі своїм чоловіком чудово, а зі стороннім потворно. І для чоловіка кохатися зі своєю власною дружиною прекрасно, а з іншою – потворно;

➤ У македонців здається прекрасним те, щоб дівчата до заміжжя були люблячими і кохалися з чоловіками, а коли вийдуть заміж – це потворно. Натомість у греків те й інше є потворним» [Див.: 83, 2 (3-6; 12) DK].

У праці Ксенофонта «Спогади про Сократа» можна ще знайти одну думку стосовно розуміння естетики любові у софістів. Нижче наведена цитата зображає суперечку між Сократом та Парасієм Ефеським, представником софістичної школи:

«–А зображуєте ви те, що в людині найбільше притягує до себе, що в ній найбільш приємне, що збуджує любов і пристрасть, що повно принади, – я маю на увазі духовні властивості? Або цього і зобразити не можна? – запитав Сократ.

– Як же можна, Сократе, – відповідав Парасій, – зобразити те, що не має ні пропорції, ні кольору і взагалі нічого такого, що ти зараз говориш, і навіть зовсім невидиме?

– Отже, на яких людей приємніше дивитися, – запитав Сократ, – на тих, в яких видно прекрасні, благородні, гідні любові риси характеру, або ж потворні, низькі, що збуджують ненависть?

– Клянуся Зевсом, Сократе, тут велика різниця, відповідав Парасій» [Мемог. III, 10, 1-5]».

З цього міркування в якому не останнє значення займає і феномен любові, на думку О. Лосева, видно, що мімезис-наслідування дійсно висувається Сократом як принцип художньої творчості, і це наслідування мислиться тут головним чином як наслідування живому, життю, людському життю².

¹ Палестра (грец. *Παλαίστρα*) — приватна гімнастична школа в Давній Греції, де займалися хлопчики з 12 до 16 років (на острові Самос була палестра для дорослих чоловіків).

² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.2. Софисты. Сократ. Платон. – С. 75 – 76.

Отже, виходячи з фрагментів праць софістів, які дійшли до наших часів, можна зробити висновок про неоднозначний погляд на любов у цій філософській традиції. Деякі софісти її вихваляли, інші засуджували та презирливо до неї ставилися. Варто також підкреслити внесок софістів у розвиток філософії любові – саме вони першими присвятили свої роздуми естетичному векторові феномену любові.

Висновки до третього розділу

Отже, проаналізувавши погляд на любов у докласичній давньогрецькій традиції, можемо зробити наступні висновки:

1) Найбільш розвиненими видами любові в текстах епосу є любов між богами і людьми, між чоловіком і жінкою та батьківська любов. Любов богів до людей має семантику заступництва, піклування, збереження людей від чогось лихого; причому варто зауважити, що як у Гомера, так і в Гесіода – вона імпліцитно є взаємною. Міжстатева любов в епосі описується амбівалентно: з одного боку вона як подружжя має семантику ніжності, лагідності, відповідальності, а з іншого боку, вона як сексуальна – має значення некерованості, стихійності та задоволення.

2) Любов як основа світу, згідно з фрагментами праць ранніх давньогрецьких філософів, втілена у двох поняттях: *ἔρως* та *φιλία*. В роздумах про світобудову, любов займає ключове місце у більшості мислителів докласичної давньої Греції. Філософи-досократики, судячи з фрагментів, що до нас дійшли розглядали любов не лише як онтологічний принцип або як елемент світобудови, але й як феномен людського життя. Мислителі ранньої давньогрецької філософії по-різному ставилися до любові як екзистенціалу, але всі вони фактично однастайні в тому, що вона як ніщо інше на світі має фундаментальне значення в долі кожної людини.

3) У представників сократичних шкіл можемо углядіти вперше в історико-філософському дискурсі чітке розрізнення двох видів любові: «небесної» та «земної», «піднесеної» та «продажної». Кожна людина має право сама обирати, що для неї є любов, який сенс любові вона ставить у своєму житті. Необхідно підкреслити, що саме з сократичних шкіл починається в філософській думці дискусія стосовно значення любові для філософії та для філософа.

4) З фрагментів праць софістів, які дійшли до наших часів, можна зробити висновок про неоднозначний погляд на любов у софістичній традиції. Деякі софісти її вихваляли, інші засуджували та презирливо до неї ставилися. Варто також підкреслити внесок софістів у розвиток

філософії любові – саме вони першими присвятили свої роздуми естетичному векторові феномену любові.

РОЗДІЛ IV.

*Філософське осмислення любові
у платонівському корпусі творів*

РОЗДІЛ IV. ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ЛЮБОВІ У ПЛАТОНІВСЬКОМУ КОРПУСІ ТВОРІВ

4.1. Єдність та багатоманітність поглядів на любов у «Бенкеті» Платона

Діалог Платона «Бенкет» (давньогрец. Συμπόσιον або ἡ Περὶ ἔρωτος) – це перший трактат про любов у європейській культурі, філософії, який вражає різноманітністю жанрів, вміщених в ньому: літературному, риторичному, художньому, філософському, епічному, балаганному¹ тощо.

У всьому цьому різноманітті думок про любов як пише Р. Барт, «не можна говорити без Адресата». І адресат даного діалогу є Сократ. Відомий дослідник античної філософії П. Адо у праці «Що таке антична філософія?» зазначає: «„Бенкет“, разом з „Апологією“, є величним пам'ятником, спорудженим Сократу, – пам'ятником, створеним з дивовижною майстерністю. У цьому діалозі Платон з властивим йому мистецтвом поєднує філософські теми і міфологічні символи»². З цим важко не погодитися, однак все ж таки ключова тема даного діалогу – Ерот, любов.

Французький дослідник даного діалогу Ф. Бабю пише, що «перші п'ять промов – Федра, Павсанія, Еріксімаха, Арістофана і Агафона – це діалектичний розвиток теми, що готують вихваляння Ерота Діотімою, жрицею з Мантінеї, промову якої розповідає Сократ, коли настане його черга. В процесі діалогу та обміну думками, і особливо в промовях Діотіми й Алківіада, у вигляді Ерота і Сократа з'являються все нові і нові спільні риси. І якщо під кінець вони і зовсім зближуються, то причина цього проста: і Ерот, і Сократ втілюють в собі, перший – в міфологічній формі, другий – історично, образ філософа. Такий глибинний сенс діалогу»³.

Промови учасників «Бенкету» відображають різні погляди на любов у давньогрецьких полісах, багатозначність та неоднозначність розуміння її природи та сенсу існування у світі та житті кожної людини. Один з учасників даного діалогу, Федр, говорить про Ерота, вживаючи

¹ Гобечиа Л., Мудрагей Н. О форме и содержании диалога «Пир» Платона (эссе) / Л. Гобечиа, Н. Мудрагей // Вопросы философии – 2013 – №5 – С.168.

² Адо П. Что такое античная философия? / П. Адо // Перевод с французского В.П. Гайдамака. — М: Издательство гуманитарной литературы, 1999. – С.55.

³ D. Babut. Peinture et dépassement de la réalité dans le «Banquet» de Platon // «Revue des études anciennes», t 82,1980, p. 10.

алюзію на твір Парменіда «Про природу», рефлексії іншого спікера «Бенкету» Ериксимаха схожі на думки, що вміщені в епосі Гесіода та космогонії Ферекіда. Все це створює унікальну картину експлікації любові як безпосередньо самого Платона (його учителя Сократа і інших його учнів), так і взагалі всього давньогрецького культурного надбання.

О. Лосєв зазначає, що «перш за все привертає до себе увагу надзвичайна логічна послідовність як в межах кожної з промов, так і в співвідношенні всіх їх. Проте ця логічна послідовність легко може видатися читачеві «Бенкету» уявною, якщо він не врахує безліч різних недоведених передумов, малозрозумілих в даний час, але цілком очевидних за часів Платона»¹.

Варто окремо відзначити філософську специфіку появи розмови про любов в самому тексті діалогу. У вступі «Бенкету» описується зустріч Аполлодора з Фалера з Главконом, який неочікувано просить розповісти про бенкет в будинку Агафона. Відповідно до цього, будь-яка розмова про любов як і сама любов, історія любові виникає зненацька, небепередбачувано.

Французький мислитель Р.Барт пояснює цей момент діалогу наступним чином: «Дорогою з Фалера якійсь людини нудно, тут вона помічає іншого, що йде попереду окликає того, аби він розповів йому про учту (*бенкет* – *В.Т.*) у Агафона. Так народжується теорія любові: із випадковості, нудьги, з бажання погомоніти, або, якщо хочете, з плітки завдовжки три кілометри»². Однак попри свою стихійність, непередбачуваність та неочікуваність – розмова двох подорожніх про події недавнього минулого перетворюється на прекрасні та глибокі за своїм смисловим навантаженням промови про сутність Ерота (любові), кожна з яких ми розглянемо далі детальніше.

4.1.1. Філософсько-міфологічна інтерпретація сутності Ерота у промові Федра

Федр (один з учнів Сократа) виголошує першу промову серед семи учасників бенкету. Логічним є те, що він говорить саме про походження, давнину, першість Ероту серед усього численого пантеону давньогрецьких богів. Сєнс усіх своїх думок про любов він вміщує в останніх словах: «Отже я стверджую, що Ерот – найдавніший, найповажніший і наймогутніший з богів, який з-поміж них усіх здатен

¹ Тахо-Годи А.А. Комментарии // Платон. Сочинения в трех томах / под общ. ред А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – М. : Мысль, 1970. – Т. 2. – С.508.

² Барт Р. Фрагменти мови закоханого. – С.157.

максимально надавати сміливість (мужність) та щастя людям за життя та після смерті» («οὗτω δὴ ἔγωγέ φημι Ἑρῶτα θεῶν καὶ πρεσβύτατον καὶ τιμωτάτον καὶ κυριώτατον εἶναι εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαμονίας κτήσιν ἀνθρώποις καὶ ζῶσι καὶ τελευτήσασιν») [Symp.180b].

М. Фічіно, автор «Коментаря на “Бенкет” Платона», говорить: «Він (Платон – В.Т.) додав: "гідний захоплення богів і людей". І це справедливо. Бо ми захоплюємось саме тим, що має велич. Звичайно ж, має велич той, чий владі підкоряються, як і самі вони це визнають, і люди і боги. Бо у стародавніх і боги люблять так само як люди. Це відзначають Орфей і Гесіод, які стверджують, що душі смертних і безсмертних приборкуються любов'ю, навіть називають гідним захоплення, оскільки кожен любить те, чією красою він захоплений. Боги, або, як у нас кажуть, ангели, захоплюються і люблять божественну красу, а люди – лише зовнішність тіл. Ця похвала Еротові виводиться з властивості йому в його теперішньому стані пишності. Потім Федр хвалить його, виходячи з його походження, що він – найдавніший з усіх богів, з чого проявляється блиск благородства Ерота, коли мова йде про його давнє походження. Також Федр вихваляє його за справи, через які висвітлюється його чудова користь»¹. Тепер розглянемо детальніше в чому ж полягає давність, велич і могутність Ерота (любові).

Однак, спершу зазначимо, що на думку Н.Брагинської, саме завдяки «Бенкету» Платона, дане божество давньогрецького пантеону стало в особливі помітним серед усіх інших богів, сфера впливу яких – сім'я, любов тощо. Дослідниця наголошує, що «Ерос, який причетний до космогонії, не належить до найдавнішого еллінського пантеону, Гомер його не знає, Олен² напівлегендарна постать і тексти не збереглися, датованих слідів в поезії немає до Гесіода, а в образотворчому мистецтві – до VI ст. до н.е. Але і тут його поява проблематична. Зображень, на яких є пояснюючий надпис мало, тому «для простоти» усіх крилатих юнаків вазопису, які фігурують там інкогніто, без зайвих розмов відносять до еротів. Але вже давно визнано, що для персоніфікації любові та поезії, для космогонічного принципу потягу і для крилатих юнаків образотворчому мистецтві в архаїчний і навіть класичний період було кілька синонімічних і так би мовити "конкуруючих" імен. Відомо і те, що згодом слово ерос і ім'я Ерот витіснили в поезії, філософії і космогонії конкуруючі персоніфікації або конкуруючі імена»³.

¹ Фичино М. Комментарии на Платонов «Пир» / М. Фичино / Эстетика Ренессанса в 2 тт. Т.1. – М.: Искусство, 1981. – С.145-146.

² Олен – напівлегендарний лікійський поет

³ Брагинская Н.В. Откуда у Эроса крылья? – С.57.

Найдавніше походження Ерота, на думку Федра, полягає в тому, що любов – творча сила, яка весь світ привела у порядок. Федр, спираючись на різні докласичні космології, говорить, що Ерот не має батьків. О. Лосєв зазначає, що «промова Федра ще позбавлена аналітичної сили і визначає тільки найзагальніші властивості Ерота, про які всі тоді говорили, починаючи з часів беззаперечного панування міфології. Оскільки об'єктивний світ уявлявся в давнину максимально конкретним і максимально чуттєвим, то зовсім не дивно, що всі рухи в світі мислилися у вигляді результату любовного потягу. Говоримо ж ми про всесвітнє тяжіння, яке уявлялося очевидним і в ті часи, але тільки як тяжіння любовне. Тому не дивно, що Ерот трактується в промові Федра як принцип і максимально давній, і найбільш могутній. Варто тільки врахувати міфологічну природу стародавнього мислення, оскільки вся промова Федра представлена нам і логічною, і послідовною, і самоочевидною»¹.

Оскільки Ерот – найдавніший бог, то він:

1) «першоджерело найбільших благ» («πρῶτον δὲ ὦν μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἰτίος ἐστίν»), а саме – щоб любити один одного. Любов – нескінченно щедра і вона не замкнута на собі. Вона всім своїм єством прагне до того, щоб дарувати себе і всілякі блага тим, хто бажає сприйняти її в своє серце і душу. Вона не шукає користі для себе. Їй не потрібно себе стверджувати, тому що вона просто є. Вона не використовує іншого для себе, а служить йому любов'ю. Не чекає щастя від іншого, а прагне зробити щасливим іншого. Хто сповнений любові, в того всього достатньо, йому не потрібно мати все більше і більше.

2) вчитель для людства; «вчить» соромитися ганебного і честолюбно прагнути до прекрасного» (тут є очевидна схожість з діалогом Діотіми та Сократа). Любов дає людині тверезе почуття сорому і гордості; і завдяки їй вони чітко в ній діють. Без цього знання, як діяти правильно, згідно з думкою Федра, ніщо велике не може бути досягнуте у житті². Любов, а точніше Ерот, для даного промовця у діалозі, є вчителем всього, що стосується прекрасного, а також того, чого варто остерігатися і не робити. Любов як мірило того, що є благим, а що варте осуду та сорому, адже «в основі любовних стосунків лежить визнання, максимальне визнання; людина яку ми любимо дається нам як дане, як факт життя, як сам світ. Любов, для якої єдиною справді значимою та детермінуючою будь-який вибір є цінність конкретної, окремішньої особистості»³. Разом з тим, людина, яку ми любимо, по

¹ Тахо-Годи А.-А. Коментарии. – С.509.

² Salim E. Embracing the half: Aristotle's revision of platonic eros and filia. – p.7

³ Зубець О.П. Мораль в зеркале любви. – С.3.

суті, не може бути об'єктом оцінки. Вона може бути і не-розумною, і не-доброю, і не гарною, але вона здатна перетворити ціннісний світ, виявити його єдність, його здатність до гармонії та приреченість на дисгармонію.

3) дарує люблячим сміливість і безстрашся. Людині, якою рухає любов, людині дається можливість робити дивовижні речі, а, отже, бути героєм. Любов, на думку даного учасника «Бенкету», сильніша, ніж тисяча смертей. Сімейні почуття і дружні почуття не так чудові і вражаючі. Адже тільки почуття любові чоловіка / жінки до особистості протилежної статі здатне допомогти людині зробити героїчні вчинки. Ось чому Федр коли представляє перший панегірик любові в «Бенкеті», акцентує увагу слухачів на такому дарі любові, як готовність йти на будь-які жертви заради коханої особистості, це – прекрасніше, ніж дружба. Крім того, Федр підкреслює, що «ніхто не буде вмирати за вас, але тільки той, хто щиро любить».

Можливість і реальність піти заради коханої особи на все зумовлені тим, що любов до людини – це морально-естетичне почуття, скероване на ідеалізацію, поетизацію і романтизацію тієї особистості, яку любимо. Це почуття з глибокою повагою і схилянням перед нею. Та особистість, яку ми любимо – завжди «свята та божественна», адже вона є для суб'єкта любові найбільшою цінністю у цьому світі і в житті. Вона зберігає, захищає його усіма силами і навіть жертвує своїм життям заради нього.

У цьому контексті варто зауважити, що зарубіжний дослідник Е. Салім пише наступне: «Тим не менше, любов є лише мотивацією для дій. Це автоматично не змушує людей діяти також. Люди повинні вибирати любити. Можна бути в любові, але не діючи за правилами любові. Тут варто пригадати міф про Орфея, який шукав свою покійну дружину Еврідіку, але не наважився померти заради любові. Дружня прихильність також є мотивацією до різноманітних добрих справ. У людському суспільстві, стосунки між батьками і дітьми і серед друзів неминучі. Проте дружба не може викликати, на думку Федра, те, щоб один з друзів був здатний померти заради іншого, тільки і лише любов»¹.

Федр також акцентує свою увагу на тому, що оскільки Ерос є космологічним принципом, то він не тільки здатний упорядкувати те, що над землею, але і те, що на землі. Отже, Федр висловлює таку думку у вигляді побажання «І якби можливим було утворити з закоханих та їх коханих державу або, наприклад, військо, вони управляли б найкращим

¹ Salim E. Embracing the half: Aristotle's revision of platonic eros and philia. – p.8.

чином, уникаючи всього ганебного...» («εἰ οὖν μηχανὴ τις γένοιτο ὥστε πόλιν γενέσθαι ἢ στρατόπεδον ἐραστῶν τε καὶ παιδικῶν, οὐκ ἔστιν ὅπως ἂν ἄμεινον οἰκῆσαιαν τὴν ἑαυτῶν ἢ ἀπεχόμενοι πάντων τῶν αἰσχυρῶν ») (Symp. 178e). Тому для Федра основою державного ладу і міжлюдських стосунків – повинна бути тільки любов. Тільки вона здатна зберігати надовго мир та спокій як у країні в цілому так і кожної конкретної людини, зокрема.

Отже, проаналізувавши з точки зору філософської герменевтики промову Федра в «Бенкеті» Платона, можна зробити висновок, що для давньогрецького мислителя, любов – основа всього Всесвіту. Лише завдяки любові, на думку філософа, людина здатна отримати найбільші дари, які тільки можливі на землі, і тільки у любові до особи протилежної статі дарується неймовірна сміливість; маючи любов у серці, людина заради коханої особистості здатна жертвувати всім, що може, навіть померти за неї. Також, на думку Федра, одну з ключових та позитивних ролей у різних аспектах суспільного життя відіграє саме любов.

4.1.2. Етико-естетичний зміст вчення про двох Афродіт у промові Павсанія [Symp. 180c – 185c]

Павсаній, інший учасник «Бенкету», немовби зупиняє промову Федра в тому контексті, що перш ніж хвалити любов (Ерот) та її значення для світу і людського життя людини необхідно зрозуміти про яку саме йде мова. І тут в «Бенкеті» через промову Павсанія чітко вже вводиться поділ любові на «земну» та «небесну». Безперечно, ми щось подібне зустрічали і у спадщині софістів (це ми розглядали у попередньому розділі книги), але все ж таки у даній праці Платона ця ідея стає концепцією з чіткою аргументацією та висновками.

Тому помилково вважати, що такий амбівалентний поділ любові, які протистоять одна одній – є плід християнства. Відповідно ще античне суспільство зрозуміло, що говорити та застосовувати просто слово «любов» до всього, що викликає симпатію, є грубою помилкою. Імпліцитно, думка про двох Афродіт існувала в міфології давніх греків, проте як концепція вона чітко сформульована саме в цій промові платонівського діалогу.

Порівняльний аналіз двох Афродіт (Еротів), який лунає з вуст Павсанія, можна наочно відобразити у нижченаведеній таблиці:

Таблиця 2.

**Порівняльний аналіз розуміння двох Афродіт
у промові Павсанія**

№ п/п	Критерій	Афродіта Небесна	Афродіта Земна
1	Предмет любові	Тільки чоловіки	Жінки і чоловіки
2	Що люблять в предметі любові?	Душа	Тіло
3	Яких люблять?	Розумних	Дурних

Те, що Платон через промову Павсанія віддає перевагу гомосексуальній любові над гетерогенною – не є дивиною для тогочасного суспільства. Адже, як зазначає А.А. Тахо-Годі, є дві причини такого ставлення:

1) «Багато тисячоліть матриархату, який залишив помітний слід у всьому способі існування давньогрецького життя аж до класичної епохи, зумовили своєрідну реакцію в міфологічних уявленнях греків і в їх соціальному бутті. Добре відомі, наприклад, міф про народження Афін без матері з голови Зевса або трилогія Есхіла «Орестея», в якій молоді олімпійські боги Аполлон і Афін доводять перевагу чоловіків, героя і вождя роду. Відомо також, що жінка не володіла жодними правами в грецькому класичному суспільстві. Знамениті гетери, освічені, розумні, користувалися повною свободою поведінки, але насправді стояли поза офіційним суспільством.

2) Водночас вся античність принципово відрізняється від нової Європи ще недостатньо розвиненим усвідомленням неповторності особистості, яка перебувала під тиском спочатку родових, а потім і полісних авторитетів, або на Сході необмеженим пануванням деспота, перед яким мільйони людей були всі на одне обличчя (Див.: «Перси» Есхіла). Через це у Персії особливо були поширені одностатеві статеві стосунки, і саме звідти цей звичай перейшов до Греції, коли між цими країнами зав'язалися тісні відносини. Звідси уявлення про вищу красу, присутню в тілі, причому неважливо, в якому саме, в чоловічому або жіночому, але здебільшого саме в чоловічому, оскільки чоловік – повноправний член держави, він мислитель, видає закони, воює, вирішує долю поліса; і потяг до тіла юнака, який уособлює ідеальну красу і силу суспільства, прекрасний за природою.

Ось чому співрозмовники діалогу «Бенкет» [Див. 181c-d] вважають Афродіту Небесну («Уранія» – Див.: Theog. 195-250) покровителькою

любові до юнака, в атлетично-прекрасному тілі якого втілена вища краса. Водночас, згідно з уявленнями давніх греків, Афродіта Пандемос («вульгарна», букв. «всенародна») допомагає любові до жінки, що за природою є нищою. Вона здатна лише народжувати дітей (а це все-таки треба для продовження роду), але не думки і не ідеї, якими живе суспільство і заради яких чоловік-герой йде на подвиг і навіть на смерть»¹.

Однак, вже М. Фічіно у «Коментарі на Платонів “Бенкет”» наголошує, що не варто сприймати буквально і категорично те, що Платон пропагує одностатеві стосунки. Відтак, італійський мислитель пише наступне: «Якщо хто-небудь, прагнучи більше до задоволення чуттєвої пристрасті, нехтує спогляданням, або віддається цій пристрасті надмірно з жінками чи, всупереч природному порядку, з чоловіками, або формам тіла віддає перевагу більше ніж красі душі, то він воістину зловживає висотою любові. Це зловживання любов'ю і засуджує Павсаній. Той же, хто правильно нею користується, звичайно, хвалить форму тіла, але завдяки їй сприймає більш піднесену красу душі, розуму і бога, і більш палко кохає її і захоплюється нею. Обов'язок продовження роду і плотського з'єднання він виконує настільки, наскільки наказують природний порядок і цивільні закони, встановлені розсудливими людьми»².

Аргументом слів М. Фічіно слугує і те, що в пізній творчості Платона, а саме в «Законах» можна знайти жорстку критику цих міжлюдських стосунків [Див.: Leg. 646b-d, 837c-d]. Загалом, треба відзначити, що, на нашу думку, в даній концепції існує два виміри – етичний та естетичний. Розглянемо кожен з них більш детально.

Етичний аспект «концепції двох Афродіт»

Павсаній першим у «Бенкеті» вводить тему чесноти щодо любові. Ця думка проходить червоною ниткою у всій його промові, і стає особливому важливою у діалозі Сократа з Діотімою. Він також встановлює дихотомію між «благородним» і «поганим» типами любові. Такий подвійний поділ любові присутній протягом усіх виступів і бесід серед гостей Агафона.

В цілому підхід Павсанія може бути витлумачений у дусі етики «чоловічих спілок» – військових спільнот, де чоловіча дружба створює опору громади, а потім і держави. Приниження любові між чоловіком і

¹ Тахо-Годи А.А. Комментарии. – С.519-520.

² Фичино М. Комментарий на Платонов «Пир». – С.157-158.

жінкою в даному випадку пов'язане саме з «плотським» характером взаємного потягу. Дружба між чоловіком і жінкою і тепер щось рідкісне і не цілком зрозуміле. А любов, з моральної точки зору, вимагає серйозних обмежень. У цьому сенсі Павсаній говорить щось цілком зрозуміле нам, якщо провести більш чітку межу між любов'ю і дружбою.

Якщо відволіктися від гомосексуальних інтерпретацій, то промова Павсанія переважно присвячена культурно-етичним відмінностям звичаїв любові і дружби в Афінах і Спарті від звичаїв інших грецьких міст-держав і варварських племен. Він виходить саме з ролі чоловічих спілок у керуванні тих чи інших давньогрецьких полісів. Саме вустами Павсанія Платон постає у даній промові протокультурологом в контексті осмислення різних любовних традицій. В Афінах і Спарті звичай (любовні практики) складний, в Еліді і Беотії і «скрізь, де немає звички до хитромудрих промов» просто прийнято «поступатися шанувальникам», щоб не втрачати сил на зайві справи. А ось в Іонії і у варварів така реакція вважається поганою, оскільки спільноти і союзи, в яких є божественно високі помисли (Ерот небесний), не вигідні тиранії поряд із заняттями гімнастикою і філософією. Павсаній наводить приклад в цьому контексті союз Аристогітона і Гармодія, який скинув тиранів¹.

Цікаво, що Павсаній двояко відноситься до звичаю «віддаватися шанувальникам». Тут він явно має на увазі саме чоловічі стосунки. Що ж в його розумінні означає «віддаватися»? Передача сенсу в межах сьогодішнього контексту була б помилкою. Варто зрозуміти, що нюанси стосунків любові та дружби і в сучасному світі сильно відрізняються в різних культурах; у давніх греків також були свої нюанси стосовно цього. Проте однозначно приписувати їм гомосексуалізм – це пересмикування, що властиво сучасності, коли гомосексуальний відтінок намагаються бачити в будь-яких стосунках між чоловіками.

Павсаній, слідуючи своїй «концепції двох Афродіт», виносить оцінку складним звичаям любові залежно від загального рівня культури. Якщо навіть ці звичаї вважаються правильними (такими, що носять позитивний етичний відтінок), то це може бути всього лише прояв «відсталості тих, хто їх ввів». Тому, ми можемо бачити знову звернення до етичної теми: загальна культура створює піднесені стосунки при відсутності еротизму, а низька культура навіть при

¹ Гармодій і Аристогітон (грец. Ἀρμόδιος καὶ Ἀριστογείτων) - афінські тирановбивці. У 514 р. до н.е. вчинили змову проти тирана Гіппія, сина Пісістрата, але вбити зуміли тільки його брата Гіппарха.

повторенні формальних ритуалів високої все одно зводиться до тілесних інтерпретацій дружніх і любовних взаємин, що повністю ми можемо прийняти при оцінці того чи іншого в наші дні.

«Складний» афінський звичай любові Павсаній описує як систему заохочень і докорів з боку суспільства. Закоханість, може зустріти співчуття, і тоді прощаються всі її безумства (готовність виконувати рабські обов'язки, принижені благання, помилкові клятви), але водночас вона може бути жорстко засуджена, і тоді батьки наймають наглядачів до своїх юних дітей, щоб вони не допускали бесід з шанувальниками, а друзі і однолітки вважають ці бесіди чимось ганебним. Цією думкою Павсаній, з одного боку, визнає можливість «вульгарних» (гомосексуальних) потягів, а з іншого – свідчить про те, що ставлення до них було далеко не лояльним в афінському полісі.

Те, що Павсаній вважає витонченістю, ми б розцінили як крайню форму нестриманості. Нас би шокувало, якщо ми побачили, що переживання любові спонукає когось валятися біля дверей коханого. Згідно з Павсанієм, це не може викликати осуд. Але за однієї умови: така поведінка має бути спробою догодити гідним чином достойній людині. Тобто, такий морально-етичний фон зумовлює оцінку будь-якого вчинку.

Крім того, об'єктом закоханості має бути не тіло, а душа. Бо тіло любить більше вульгарний шанувальник. Він же і непостійний, тому що краса тіла – непостійна. У такий спосіб Павсаній висловлює позитивну оцінку сталості любові (дружби), взаємини на все життя. До цього додається вибірковість: перевагу належить надавати одному прихильнику. Крім того, звичай вимагає «відчувати» шанувальника, ухиляючись від його домагань. Ганебним є як і швидко поступатися прихильнику, так і віддаватися за гроші або через політичний вплив. Ці мотиви вважаються хибними, оскільки вони минущі і на їхньому «ґрунті» ніколи не «вирастають» благородні відчуття. В даному випадку Павсаній говорить саме лише про дружбу.

Естетичний контекст вчення Павсанія про двох Афродіт

У вченні про двох Афродіт проглядається не лише етичний аспект, але й естетичний, адже Павсаній наголошує, що потрібно любити прекрасно, а не вульгарно [Symp. 181a].

Треба підкреслити, що до Платона, в докласичній давньогрецькій філософії (Геракліт, Емпедокл, Анаксакор, Демокрит) категорія прекрасного мала космічний характер. Спочатку прекрасне визначалося як досконалість форми або доцільність. Під доцільністю мається на

увазі відповідність речі якійсь вищій меті, вищому призначенню. Це вище призначення завжди має ідеальну форму, отже, доцільність має на увазі так само причетність ідеї. Любов також як і прекрасне в ранній давньогрецькій філософії (Емпедокл, Піфагор, Парменід) мала космологічний характер. Її доцільність полягала в тому, що саме завдяки їй тримається все живе та існуюче в цьому світі.

Чому ж тоді так важливо любити прекрасне? Це пов'язане з тим, що естетизація в любові завжди спрямована на сприйняття сутності людини. Вона ідеалізує відповідно до законів краси його тілесні і духовні атрибути, перетворюючи їх в єдиний об'єкт бажань і естетичного споглядання, що постійно впливає на свідомість джерела її естетичної насолоди¹.

Павсаній розумів, що: «любов – це перш за все досвід пориву чи прагнення до завершеності краси, якою є завжди недосяжна повнота життя...»². Любов є там де істинне розуміння прекрасного та краси. Любов є тоді, коли прекрасне у люблячих не обмежується лише тілесною, видимою стороною, а душевним та духовним – всією сутністю особистості. Проте не одразу ми до цього приходимо. Через це Г.-Г. Гадамер зазначає також про те, що любов як і прекрасне завжди «біля нас», «поруч» – однак, водночас до неї необхідно йти, вміти побачити її справжню сутність, не сховану «шарами» тих чи інших забобонів та хибних думок.

«Сутність прекрасного, підкреслює німецький філософ, зовсім не в протистоянні дійсності чи в запереченні її. Краса, наскільки б несподівано вона не виникала, вже як би запорука того, що істинне не перебуває десь там, вдалині, а йде нам назустріч у дійсності, незважаючи на всю її хаотичність та недосконалість, на всю її непіддатливість, на всі недоладності, однобічності і фатальні помилки, з нею пов'язані. У цьому полягає онтологічна функція прекрасного: перекинути міст через прірву, яка розділяє ідеальне і реальне»³.

Однак в чому ж тоді сутність Афродіти вульгарної, чому її треба сторонитися і що несе з собою цей вид любові у людському бутті?

Вочевидь давньогрецький мислитель думкою про двох Афродіт констатує наступне:

¹ Василев К. Любовь / К. Василев. – М.: Прогресс, 1982. – С. 123.

² Яннарас Х. Краса / Х. Яннарас // ДУХ І ЛІТЕРА – 2001 – № 1-2 – С. 389 – 390.

³ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер / Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С.80.

а) у тогочасному суспільстві, в контексті розуміння «що таке любов?» існували два протилежні погляди, і цей поділ ґрунтувався не лише на етичному, а й на естетичному началі;

б) стосунки в дискурсі коханих можуть йти шляхом від прекрасного до потворного, і навпаки.

Павсаній категорично засуджує любов, яку іменує брудною і негідною взагалі іменуватися любов'ю, а тих, хто так любить, вважає такими, що «спогають» це прекрасне та велике почуття. Спогаються щось через недостачу чогось цінного, благородного.

Розуміння потворності як недостачі, на думку українського філософа М. Булатова, можна визначити навіть з російського слова «безобразный» – протилежність образу, якийсь його недолік¹. Відтак, коли любов онтологічно і в житті людини, по суті, не може виникнути з потворного, у межах дискурсу любові, закоханий, на думку Платона, видається іноді навіть паскудним і нестерпним на погляд оточуючих. Про це зазначає Р. Барт. Французький амуролог визначає перелік нестерпних, огидних рис закоханого, які суголосні з розумінням Афродіти земної Павсанієм:

- не може стерпіти аби хтось був вищим або нарівні з ним в очах коханої і намагається принизити будь-якого суперника;
- утримує кохану осторонь стосунків з багатьма людьми;
- таємно бажає загибелі всім, хто дорогий для коханої, - батькові, матері, рідним, друзям;
- хоче, щоб у закоханої не було ні сім'ї, ні дітей.

Отже, паскудність, огидність закоханого полягає і в тому, що він охоплений ревностями. А ревності в дискурсі любові – огидна, негідна стурбованість та пильність².

Французький дослідник ідеї любові Р. Барт прямо говорить про те, як людина яка пристрасно кохає, приходячи до «тями», усвідомлює, якою вона сама є жахливою у своїх діях стосовно коханої особистості. Адже буває ще й так «що любовний дискурс душить Іншого, який не знаходить жодного місця для своїх власних слів під цим масивом мови. Справа не в тім, що я заважаю йому говорити, я вмю зміщувати займенники: «Я говорю, а ти мене слухаєш; отже ми є». Інколи я з жахом усвідомлюю цей поворот: я вважав себе чистим суб'єктом (підкореним суб'єктом – делікатним, чутливим, жалісним), а тут бачу, як перетворююсь у щось тупе, яке сліпо навідає і душить усе своїм дискурсом; я той, що любить, виявляюся небажаним, в одному переліку

¹ Булатов М.О. Естетика (Спостереження над її історією) / М. Булатов. – К.: Стило, 2013. – С.59.

² Див.: Барт Р. Фрагменти мови закоханого. –С.196.

зі всякими надокучливими – тими, хто обтяжує, сковує, лізе не у свої справи, вимагає, усе заплутує, бентежить (або простіше: з тими, хто говорить). Я вражаюче у собі схибив»¹.

В цьому контексті не можна оминати те, що у промові Павсанія досить цікавою є думка стосовно феномену любовної клятви. Павсаній підкреслює, що тільки закоханим прощається недотримання своїх обіцянок/клятв. Логічно буде, якщо виникне питання «чому це так?». Відповідь можна знайти у Р. Барта, який пише наступне в «Фрагментах мови закоханого»: «Все і всі надихають того, хто любить, йому дозволені всі засоби (благати, плазувати), які іншим суворо забороняється; якщо закоханий досяг успіху, то його цінують, проте хто в любові зазнав поразки, покривають ганьбою; тільки закоханим боги прощають порушення клятви»².

Необхідно відзначити, що в принципі даний феномен пов'язаний не стільки з романтичною культурою любові, скільки з куртуазною. Як відомо, куртуазна любов зазвичай тримається в таємниці, але іноді вона перетворюється в мініатюрну драму, за якою стежать усі придворні. Зрештою, кохана має відкинути шанувальника, пояснюючи своє рішення політичними чи особистими мотивами. Після цього прихильнику (закоханому) залишається лестити, висловлювати любовні клятви, переконувати, сумувати або здійснювати подвиги для того, щоб все ж завоювати уваги своєї коханої.

Отже, проаналізувавши основні аспекти філософського погляду на любов з огляду на промову Павсанія, можемо зробити наступні висновки:

1) Павсанівська «концепція двох Афродіт» має дві джерельні основи – міфологічну та історико-культурну. Позитивний погляд на одностатеві стосунки, висловлений, зокрема, Павсанієм пов'язаний, на нашу думку, не стільки з власним баченням Платона, скільки з тим, щоб зрозуміти античну культуру любові у класичний період її існування.

2) «Концепція двох Афродіт» є двохвекторною, точніше сказати калокагативною – вона онтологічно містить етичну та естетичну основи. Етичний аспект стосується того, що розуміння любові та її відчуття носить етичну природу, а отже і естетичну. Естетична природа двох видів любові розуміється як те який «шлях любові» обирає кожен у своєму житті – шлях прекрасного чи шлях потворного, огидного, відразливого.

¹ Барт Р. Фрагменти мови закоханого. – С.197.

² Барт Р. Фрагменты речи влюбленного (неизданные страницы) / Р. Барт / Электронный ресурс. Режим доступа: magazines.russ.ru/nlo/2011/112/ba2.html].

4.1.3. Специфіка погляду на любов у Ериксимаха

У сучасній науковій літературі є достатня кількість зарубіжних праць, які ґрунтовно аналізують промову Ериксимаха. Зокрема їх можна виділити в окремі групи:

1) На думку дослідників М. Лутза¹ та У. Кобба², Ериксимах сентенціями щодо того чи іншого феномену в добу Платона схожий на педанта та гідний різних насмішок.

2) Такого ж погляду на промову Ериксимаха дотримуються К. Коріген та О. Глазов-Коріген³, але водночас вони наполягають, що роль Ериксимаха також досить важлива в контексті усієї бесіди про природу любові.

3) Критичну думку стосовно концепції цього учасника «Бенкету» висловлюють Н. Крік та Д. Пулакос⁴. Проте на відміну від попередніх, вони зауважують, що необхідність рефлексії Ериксимаха щодо любові полягає в тому, що він постає як науковець, вчений; він дивиться на любов не стільки з поетичної точки зору, або міфологічної, скільки саме з точки зору біології, фізіології людини, тварини та усього живого.

4) Зарубіжна дослідниця Д. Андерсон⁵ взагалі ще категоричніше говорить про дану промову. На її думку, вона взагалі шкідлива в межах бенкету, а тому її досить швидко зупиняє Аристофан (він же Платон). Вона шкідлива тому, що в принципі нічого нового не відкриває у природі любові, а продовжує сентенції Емпедокла, а значить в певній мірі промову Федра.

5) Проте існує дещо більш позитивна оцінка промови Ериксимаха, яка нам більше імпонує. Так Р. Мітчел⁶ та Р.

¹ Lutz M. J. *Socrates' Education to Virtue: Learning the Love of the Noble* (Albany, NY: State University of New York Press, 1998). – p.62.

² Cobb W. S. , ed., *The Symposium; and The Phaedrus: Plato's Erotic Dialogues*, by Plato / *From Medicine to Philosophy The Philosophical Connection Between Eryximachus and Socrates Speeches in the Symposium*. (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), p. 66.

³ Corrigan K., Glazov-Corrigan E. *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium* (University Park, PA: The Pennsylvania University Press, 2004). *Symposium*,” *Quarterly Journal of Speech* 94.1, (2008).

⁴ Crick N., Poulakos J. “Go Tell Alcibiades: Tragedy, Comedy, and Rhetoric in Plato's. – p.7.

⁵ Anderson D. E. *The Masks of Dionysos: A Commentary on Plato's Symposium* (Albany, NY: State University of New York Press, 1993). – p.IX-X.

⁶ Mitchell R. L. *The Hymn to Eros: a Reading of Plato's Symposium* (Lanham, MD: University of America Press, 1993), 63. 9.Ibid., 63-64

Росс ¹ підкреслюють про її значущість та важливість. На їх думку, погляди попередніх вчених базуються на тому, що вони не вбачають в ній щось філософське – лише те, що стосується лікарів, знахарів і музикантів. Вони не бачать у промові Ериксимаха щось справді глибоке.

Під час аналізу рефлексій про любов цього давньогрецького лікаря, ми будемо притримуватися думки саме Р. Мітчел та Р. Росс. Розглядаючи детально сенс любові у світі та долі особистості через текст промови Ериксимаха, на нашу думку, варто виділити наступні три важливих аспекти:

- 1) зв'язок любові з людською фізіологією;
- 2) взаємозв'язок любові та музики;
- 3) любов та суспільство.

Ерот: на перехресті фізіології та філософії

Ериксимах приймає естафету у промовах, але, як ми бачимо, ці промови ведуться не чітко за регламентом, а досить спонтанно, хтось когось зупиняє і починає свою. У випадку з Ериксимахом, у Арістофана випадково починається гикавка, що спричинює їх заміну один одним. Це, на нашу думку, свідчить про ту спонтанність, невимушеність любові і взагалі в ній немає жодних гарантій, чітких якихось вказівок – все робиться творчо, з натхненням з думкою про особистість до якої відчуваємо теплі почуття.

Британський вчений М. Мозес зазначає, що близькість медицини до філософії – є характерною рисою давньогрецької філософії². І поява її багато в чому залежала саме завдяки медичній сфері. По суті, близькість фізіології та медицини можна простежити у інших трактатах Платона [Див.: Gorg.464b, Resp.389]. Взагалі, як підкреслює зарубіжний дослідник, для Платона є характерним вживання порівнянь зі сфери біології, як аргументи доведення тієї чи іншої думки.

На думку Г. Садлера, Ериксимах в даному фрагменті своєї промови ставить за мету не хвалити любові, а зрозуміти саме її природу в контексті людського тіла та взагалі життєдіяльності особистості³.

¹ Ross D. A Doctor and a Scholar: Rethinking the Philosophic Significance of Eryximachus in the Symposium // Stance – April 2009 – № 2 – P.67 – 70

² Moses M. "Plato's Conception of the Relations Between Moral Philosophy and Medicine," Perspectives in Biology and Medicine 44.3 (2001) – p. 353.

³ Sadler G. From Medicine to Philosophy: The Philosophical Connection Between Eryximachus' and Socrates' Speeches in the Symposium / G. Sadler / Електронний ресурс. Режим доступу: <https://www.academia.edu/513271/>

Погоджуючись з думкою Павсанія про два Ероти, Ериксимах продовжує його розмисли. На погляд Ериксимаха, Ерот є основою не лише для продовження роду і не лише живе у людській душі, але те, що він є для людини основою багатьох справ та діянь. Також він зазначає, що його сила охоплює не лише людський рід, але й тваринний і рослинний світ, взагалі у всьому бутті. Він пояснює це через те, що він дивовижний та великий бог.

Далі, Ериксимах говорить, що два Ероти впливають на людське тіло відповідно: якщо Ерот небесний – то людина здорова, якщо ж вона хвора – то це ознака, що ним заволодів Ерот земний. Отже, правильна любов – є основою зцілення та здоров'я людини. Промовець це пояснює тим, що здоров'я – це той стан, який свідчить про узгодженість та любов між усіма органами людського тіла. І якщо любов правильна, то і в середині тіла – все перебуває у союзі миру та злагоди.

Пізніше, коментуючи «Бенкет» Платона, М. Фічіно з приводу даної проблеми напише наступне: «Це зазвичай відбувається з тими, хто, зловживаючи любов'ю, переносять на пристрасть до обіймів те, що відноситься до споглядання. Адже ми легше виносимо бажання бачити, ніж бажання бачити і відчувати на дотик. Стародавні медики, спостерігаючи це, називали любов хворобою, близької до меланхолійної (італ. текст: і до божевілля). Лікар Расіс наказав лікувати її зляганням, постом, вином і прогулянками. Не тільки любов робить людей такими, а й люди, які такі за природою, більш схильні до любові. Такими є ті, у яких жовч, що іменована холерою, й інша, що називається як меланхолія. Одна з них тепла і суха, інша суха і холодна. Одна займає в живому тілі місце [елемента] землі, інша – вогню. Тому меланхоліками вважаються люди худі й сухі, за подобою землі, а холериками жовтошкірі і бліді, на зразок вогню. Тому холерики під впливом вогненної рідини швидко кидаються в любов. Натомість меланхоліки через м'якість землістої вологи повільніші в любові, але завдяки стійкості цієї ж вологи, опинившись у владі любові, довше зберігають вірність їй»¹.

Однак, на погляд Г. Садлера, Ериксимах вищеозначеними словами опонує Павсанію, адже останній говорить, що два Ероти впливають на людське тіло в залежності від того, який Ерот в нього в душі. Натомість, для давньогрецького лікаря, головним є те, які процеси відбуваються безпосередньо в тілі людини яка любить². Тому Павсаній в даному

¹ Фичино М. Комментарий на Платонов «Пир». – С.199-200.

² Див.: Sadler G. From Medicine to Philosophy: The Philosophical Connection Between Eryximachus' and Socrates' Speeches in the Symposium / Електронний ресурс. Режим доступу: <https://www.academia.edu/513271/>

контексті – об'єктивіст, тоді як Ериксимах – суб'єктивіст. Перший розглядає Ероти зовнішньо, другий – безпосередньо внутрішньо.

Відповідно до даної проблеми Ериксимах ставить мету для лікаря (як для себе) стосовно любові – примирити обох Еротів в людському тілі. А тому лікування, на його думку, – це наука «про жадання тіла до наповнення і до спорожнення, і хто вміє розрізняти серед цих прагнень прекрасні і погані, той обізнаний і вправний лікар, а хто домагається зміни, прагнучи замінити в тілі одне жадання іншим, створюючи потрібне жадання там, де його немає, але де воно має бути, і видаляючи звідти непотрібне, той – великий знавець своєї справи. Адже тут потрібно вміння встановити дружбу між найбільш ворожими в тілі початками і дати їм взаємну любов» [Symp.186d-e].

Виходячи з цього, для даного спікера платонівського діалогу, саме присутність (відчуття) любові є маркером того, що людина здорова, або хвора. Разом з тим, дотримуючись позиції Павсанія про існування двох Еротів, Ериксимах вважає, що людина занеджує тоді, коли охоплена вульгарним (пристрасним) бажанням (любов'ю), тоді як одужує лише коли в неї наявне бажання (потяг) до прекрасного.

Ерот та музика

Давньогрецький лікар Ериксимах у діалозі Платона «Бенкет», після експлікації близькості Ерота як до філософії, так і до фізіології, переходить до розгляду єдності любові та музики [Див.: Symp.187a-188a]. В даному фрагменті діалогу можна виокремити три основні моменти:

- А) коментар Платона стосовно фрагменту Геракліта [27 (51) DK];
- В) музика є основою любовних знань;
- С) музика як і Ерот може бути вульгарною.

Спочатку Ериксимах цитує думку Геракліта «єдине розбігається і, водночас, саме собою збігається, як гармонія, яку бачимо в лукові і лірі, розходячись, саме з собою сходиться» [Див.: 27 (51) DK]. Сам Платон виступає коментатором цього фрагменту і підкреслює: «Мабуть, Геракліт хоче сказати, що гармонія виникає із звуків, які спочатку розрізнялися по висоті, а потім завдяки музичному мистецтву один до одного приладналися. Адже не може виникнути гармонія тільки тому, що один звук вище, а інший нижче. Гармонія – це співзвуччя, а співзвуччя – це свого роду згода, але з різних начал, поки вони різні між собою, згоди не виходить. І знову-таки...неузгоджене не можна привести в гармонію, що видно і на прикладі ритму, який створюється

узгодженням розбіжних спочатку уповільнень і прискорень» [Symp.187b-c].

Схоже, на наш погляд, ми можемо спостерігати і в любові. Любов – це теж «спів-звуччя», «спів-буття» двох особистостей. Причому начала цієї згоди (чоловік і жінка) – безумовно різні. Але водночас недостатньо одного «так» коли роблять пропозицію, і/або недостатньо «штампа в паспорті», щоб цю згоду, спів-звуччя було справді відчутно....А що тоді? Платон вустах Ериксимаха говорить про ритм. А що таке ритм?...Це, на нашу думку, саме життя в якому ми або уповільнюємо, або прискорюємо наш хід. Любов як і життя не тільки «біла лінія», не «червона доріжка», а «злітна смуга», на якій можуть бути білі і не зовсім білі лінії, що однак жодним чином не може принизити саму сутність любові як людського екзистенціалу.

Втім, на наш погляд, ще є один момент, чому Платон наводить саме цю думку Ефеського мудреця. Як нам бачиться, вона в якомусь сенсі (імпліцитно) виправдовує, точніше сказати доводить міф про андрогінів. Адже згідно з ним боги розіклали андрогінів на дві частини, щоб люди шукали свої половинки, а коли знайдуть – поєднались з ними (це детально буде розглянуто у промові Аристофана) [Див.: Symp. 189e-191d].

Розглянувши згоду і узгодженість у музиці, Ериксимах помічає її зв'язок з любов'ю: «Гармонія виникає зі звуків, які спочатку розрізнялися висотою, а потім завдяки музичному мистецтву один до одного приєднала. Адже не може виникнути гармонія тільки тому, що один звук вище, а інший нижче. Гармонія – це Співзвуччя, а Співзвуччя – це свого роду згода, а з початків різних, поки вони різні між собою, згода не виходить...А згоду у все це вносить музичне мистецтво, яке встановлює, як і мистецтво лікарське, любов і однастайність. Отже, музичне мистецтво є знання любовних начал, що стосуються ладу і ритму. Втім, у самій будові гармонії і ритму неважко помітити любовне начало» [Symp.187d].

Музика для цього промовця «Бенкету» є знанням основ любові, тобто без чого неможливо помислити любов. В якому сенсі? Музика будується за принципом любові, у них у обох є лад та ритм. Любов і музика не терплять хаосу. У кожній з них є свої «правила» як починати і як закінчувати...хоча музика, втім, як і любов, – нескінченно багатогранна. Мелодії різні, але правила одні. Історії кохання різні, але сенс любові – єдиний.

Варто також відзначити, що вчені музиканти Середніх віків, в основному, копіїували античні (переважно піфагорійські) узагальнення про музику, химерно поєднуючи їх з християнською

символікою і нумерологією. Серед них Магістр Ламберт (XIII ст.), у трактаті «Про музику» дотримуючись традиції, що йде від Боеція та Ісидора, продовжив розробку основних теоретичних проблем музики, пов'язаних з її визначенням, класифікацією і т. д. Ламберт вихваляє музику, обґрунтовуючи її величезну користь також і з точки зору потреб християнського життя і пов'язує її з любов'ю: «Серед усіх наук музика є найбільш гідною хвали, царственою, приємною, радісною, гідною любові, адже вона робить людину розсудливою, приємною, радісною, гідною любові» [PL 90, 922].

Останній аспект з даного фрагменту промови Ериксімаха, який особливо цікавий і загадковий звучить наступним чином: «Отже, і в музиці, і у лікуванні, і в усіх інших справах, і людських, і божественних, потрібно, наскільки це можливо, брати до уваги обох Еротів, бо і той, і інший там присутні» [Symp.188a]. Що означає «обох Еротів»? Так, нам відомо з промови Павсанія про два Ероти, небесного і земного (прекрасного і вульгарного відповідно). Але в якому сенсі тоді тут музика? Мабуть, на думку давньогрецького мислителя, тут мається на увазі те, що музика може бути прекрасна і вульгарна залежно від того, якою любов'ю охоплена та чи інша людина. Хоча й кажуть, що «про смаки не сперечаються» (в т.ч. що кому подобається слухати з музики), але коли ми слухаємо ту чи іншу мелодію/пісню, ми відразу реагуємо хороша вона чи ні, який композитор і коли він її склав. А головне, що чим би людина не займалась: лікарською справою, землеробством або музикою – без любові вона не зможе це здійснювати повноцінно, щиро і успішно не тільки заради/для себе, але й Іншого.

Тому можна підсумувати, що для Ериксімаха любов і музика взаємопов'язані онтологічно і антропологічно. Онтологічно любов як і музика неможлива без гармонії. Вони обидві «знають», що якщо є гармонія, значить справді існує любов, створюється музика. В антропологічному контексті, створення тієї чи іншої мелодії залежить від душевного/духовного світу композитора.

Ерот та суспільство

Після аналізу ролі та значення любові в житті людини, Ериксимах переходить до з'ясування взаємовідносин Ерота та суспільства. Він деталізує яким чином Ерот охоплює і усе буття. Він зазначає, що навіть властивості сезонів року залежать від того, яка любов є наразі. Логічно тоді виходить: якщо холодом та теплом оволодіває любов помірна, то вони поєднуються розсудково та гармонічно, рік буває родючим, він приносить усім живим істотам здоров'я, не спричиняючи жодному з

них шкоди. І навпаки відбувається з природою та усіма істотами, якщо ними оволодіває Ерот потворний.

Давньогрецький лікар підкреслює: «В чому полягає спілкування богів та людей також пов'язане ні з чим іншим, як зі збереженням любові, з одного боку, а з іншого – з її лікуванням. Адже будь-яке нечестя виникає тоді коли не поважають помірнього Ерота, не догоджають йому, не ставлять його на перше місце, але все це роблять іншому Ероту (вульгарному)» [Symp.188c-d].

Безумовно, «енергія любові не тільки збільшує довголіття індивідів, але також період життя суспільства і організацій. Соціальні організації, побудовані головним чином на ненависті, завоюванні, примусі (подібно до імперій Олександра Великого, Цезаря, Чингізхана, Тамерлана, Наполеона, Гітлера), мали, як правило, дуже коротке життя – кілька років, десятиліть, рідко кілька століть. Так було з різними організаціями, в яких альтруїстична любов займала незначну роль.

Навіть період життя більшості держав рідко виходить за межі одного або двох століть. Найбільш життєздатні організації - це великі етико-релігійні організми, подібні даосизму, конфуціанства, іудаїзму, буддизму, джайнізму, християнству і магометанству. Всі ці організації вже проіснували протягом більше одного тисячоліття – деякі більше двох тисячоліть – і немає ознак їх розпаду у найближчому майбутньому...Платон і Аристотель були абсолютно праві в своєму твердженні, що справжня дружба чи любов є найбільш життєво важливим матеріалом у всіх справжніх соціальних відносинах»¹.

Тому й логічною є думка античного лікаря, що лише Ерот, який прагне до прекрасного веде людей в тому числі і до справедливості [Symp.188d]. Такої думки і інший учасник «Бенкету», Агафон, який зазначає, що прекрасне є онтологічною характеристикою, атрибутом любові [Див.: Symp.197a]. Учень Платона, Аристотель суголосний у цьому з учителем адже підкреслює в «Риториці» зв'язок любові і справедливості тим, що ми любимо людей, які завжди в усьому знаходять справедливе [Rhet 2, II 1381a].

Отже, проаналізувавши основні аспекти промови Ериксимаха, що висвітлюють його розуміння сенсу та значення любові у світі та людському житті, можна зробити висновок, що любов займає ключове місце у суспільстві і наявність її чи дефіцит призводить до тих чи інших соціальних явищ (війна, революція, відродження). На думку давньогрецького лікаря, любов впливає (змінює) не лише на людську

¹ Сорокин П. Таинственная энергия любви. – С.148-149.

поведінку, зовнішньо, а й внутрішньо, на людський організм, фізіологічні процеси.

4.1.4. Комічність та трагічність любові у міфі Аристофана про андрогінів

Промова Аристофана – одна з найпомітніших і найбільш впливових для історії західної цивілізації, культури любові, мистецтва, філософії. Чому саме ця промова? Одну з відповідей на це питання можемо побачити у нещодавній розвідці відомого італійського історика філософії Д. Реале.

Західний мислитель звернув увагу на те, що крім відомої промови Сократа, в діалозі «Бенкет» міститься фрагмент, в якому неписане вчення зображене у вигляді наочного міфу і за допомогою перекривання натяків і вказівок. На думку європейського дослідника, за маскою одного з учасників діалогу, ховається сам Платон. Як справжній поет, який вміє написати комедію і трагедію, він невидимо бере участь у розмові, не знімаючи маски до самого її кінця. Що це за маска? Чийм ім'ям прикривається Платон, щоб висловити свої заповітні думки? Іменем одного зі своїх найулюбленіших авторів – комедіографа Аристофана¹. Джерела повідомляють, що книги Аристофана були знайдені на ложі Платона в день його смерті. Отже, Аристофан! Його промова в «Бенкеті» завжди вважалася справжнім літературним шедевром Платона². Цей фрагмент «Бенкету» традиційно вивчався як один з вищих зразків класичної літератури.

Як ми знаємо в цій промові викладається Аристофаном міф про андрогінів. Чому ж саме цей міф говорить комедіограф, адже по суті йде виклад трагедії людського роду (нехай навіть під маскою комедіографа ховається Платон)?

Любов та комічне безпосередньо пов'язані з феноменом парадоксальності невідповідністю. Так, зокрема, російський дослідник цієї естетичної метакатегорії Л. Карасьов зазначає, що парадоксальність є онтологічною характеристикою комічного³. Любов теж, по суті, є парадоксом, вся історія любові є такою. Адже дивно, парадоксально, таємниче, що саме ця особа стала для мене сенсом життя, хоча й

¹ Реале Д. Вступ до прочитання «Бенкету» Платона / Д. Реале // Платон. Бенкет. — Львів: УКУ. — С. XXXIII

² Баумейстер А. Таинство любви и неписанное учение Платона / А. Баумейстер // Электронный ресурс / Режим доступа: <http://andriibaumeister.com/?p=1262>

³ Карасев Л. В. Парадокс о смехе / Л. В. Карасев // Вопросы философии – 1989 – №5 – С. 50.

Аристофан певною мірою відкриває таємницю цього; унікально взагалі, як кажуть закохані те, що вони один одного знайшли. Невідповідність в межах любові полягає в тому, що кожна історія кохання не відповідає, тобто не повторює іншу, кожна є неповторною і незрівнянною, і в цьому також парадоксальність любові: любов завжди одна і та ж, але різна в долях людських. І, можливо, якась історія любові в очах інших може виглядати комічно, безглуздо, наївно.

Осмилюючи міф про андрогінів, В. Губін наголошує, що жодними емпіричними причинами неможливо пояснити виникнення любові до Іншого (а відповідно і дискурсу любові) адже, якщо б такі причини справді були (наприклад, розум, краса, багатство, сила і т.п.), то не можна було взагалі говорити про любов, а лише про її імітацію. Адже завжди знайдуться сотні, тисячу людей більш гарних, більш розумних і незрозумілим залишається, де критерій вибору, чому я зупинився саме на цій особистості, а не на іншій¹.

Відповідно до цього, предмет любові дається нам як дане, а через це в в кінці своєї оповіді Аристофан робить дивовижний висновок: «Ἐκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου *ζύμβολον*, ἅτε τετμημένος ὥσπερ αἱ ψῆτται, ἐξ ἐνὸς δύο. ζητεῖ δὴ ἀεὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος *ζύμβολον*» [Symp. 191d]. Зупинимось більш детально на проблемі перекладу даного фрагменту.

Варто зауважити, що в фундаментальному «Давньогрецько-російському словнику» за редакцією І.Х. Дворецького, слово «*ζύμβολον*» має понад 10 значень, основні з яких наступні: умовний або зовнішній знак, сигнал, ознака, прикмета, натяк, знамення, емблема символ тощо², однак жодного натяку чи безпосередньо слова «половина» в ньому немає. Хоча слід констатувати, що російські та українські перекладачі роблять помилку у перекладі, адже звучить даний фрагмент наступним чином:

■ «Итак, каждый из нас половинка человека, рассеченного на две камбалоподобные части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину» (*пер. В.М. Карпова*);

■ «Кожен-бо з нас є половиною людини, розділеної на дві камбалоподібні частини – з однієї дві. Кожен вічно шукає своєї половини» (*пер. У. Головач*).

Тому, на наш погляд, радше перекладати даний фрагмент діалогу Платона наступним чином: «Отже, кожен з нас – це символ для іншої

¹ Губин В.Д. Любовь, творчество и мысль сердца / В.Д. Губин / Под ред. Д.П. Горского; сост. А.А. Ивин. Ч.1. – М.: Политиздат, 1990. – С. 232.

² Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. – С. 1532.

людини, поділений на дві камбалоподібні частини, а тому, кожний шукає завжди відповідний йому символ».

Відповідно до цього для Аристофана, предмет любові – є символом для тієї особистості, яка його шукала все життя, для тієї людини, яка його любить. Символічність предмету любові полягає в тому, що закоханий усвідомлює, що без коханої особистості він неповноцінний, не може гармонійно та повноцінно жити. Те, що символом є предмет любові пізніше наштотує В. Соловйова (платоніка за поглядами) на таку думку в фундаментальній праці «Смысл любви»: «Предмет любви непростий, а подвійний; ми любимо:

1) ту ідеальну (не в абстрактному контексті, а в сенсі приналежності, до іншої, вищої сфери буття) істоту, яку ми повинні ввести в наш реальний світ;

2) ту природну людську істоту, яка дає нам живий матеріал для цієї реалізації і яка через це ідеалізується не в сенсі нашого суб'єктивного уявлення; а у сенсі своєю дійсною об'єктивною зміни чи переродження»¹.

Саме це ідеальне, про що пише В. Соловйов – і є символом людини, є саме тим, що кожен з нас шукає в другій половині. На завершення аналізу символічності предмету любові в промові Аристофана, слід зазначити, що Р. Барт протиставляє справжню любов – любові-пристрасті. І одним з таких моментів протиставлення є те, що перша здійснюється та звершується у символічному плані, тоді як друга у сфері Уявлюваного².

Але варто підкреслити, що предмет любові постає не лише як символ. Він постає і як знак (*ζῦμβολον*) для того, хто любить. Адже, як зазначає зарубіжний вчений М. Епштейн «Любов вельми семіотична і навіть семіократична, тобто не просто перетворює речі в знаки, але і за допомогою цих знаків панує над речами, привласнює їх собі»³.

Як відомо, згідно з концепцією основоположника сучасної лінгвістики Ф. де Сосюра, кожен мовний знак довільно пов'язаний зі своїм означуванням. Наприклад, в українському слові «весна» або в англійській лексемі «spring» немає нічого, що пов'язувало б їх із самою весною. З цієї точки зору, ім'я власне є подвійно довільним, оскільки

¹ Соловьев В.С. Смысл любви / В.С. Соловьев / Сочинения в 2 т. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А. Ф. Лосева; Примеч. С. Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. – С.534.

² Барт Р. Фрагменти мови закоханого. – С.27.

³ Эпштейн М.Н. Любовные имена. Введение в эротонику / М.Н. Эпштейн // Электронный ресурс / Режим доступа: <http://www.emory.edu/INETNET/dar142.html>

воно позбавлене мотивації з боку загальної ідеї, концепту. В будь-якому імені (Вікторія, Юлія, Христина тощо) немає жодного зв'язку з тією істотою, яку воно позначає.

Однак у любовній промові ім'я втрачає свою довільність саме тому, що воно універсалізує; воно стосується не тільки самої коханої людини, але і всього, що з нею пов'язане...Адже зв'язок з її сукнею, будинком, містом є далеко не довільним, він мотивований всім її існуванням і всім досвідом люблячого. Отже, «любовне ім'я в міру свого семантичного і морфологічного розширення стає «мета-знаком», не тільки абсолютно вмотивованим, а й тим, що мотивує все інше. Любовна мова, в цьому сенсі, є боротьба зі знаковою довільністю самої мови, прагнення звести все випадкове в ньому – в не випадкове, передбачене»¹.

Також про зв'язок любові і комічного свідчить те, що, на думку Платона, вони одночасно несуть в собі і страждання, і задоволення [Див.: Phileb. 47e, 50b]. Це ж ми бачимо і у міфі про андрогінів – поява таїнства любові, пошуку коханої половинки пов'язані як зі стражданням від того, що втратили (відсікли) улюблену половину так і з задоволенням, яке людина відчуває, знайшовши її. Відповідно, любов не є суто стражданням, боле мчи мукою і не є абсолютно радістю чи посмішкою. Шлях любові – і про це імпліцитно свідчить Аристофан – це водночас і щастя і нещастя; він завжди амбівалентний.

Як ми бачимо комічність міфу Аристофана про андрогінів полягає в наступних положеннях:

1) Пошук другої половинки – пошук своєї любові в кожного неповторний, наповнений парадоксальністю, неоднозначністю, невідповідністю;

2) Віднаходження предмету любові супроводжується як радісними, так і сумними моментами; в цьому полягає «а-феліцитарність» дискурсу любові²;

3) Слабкість суб'єкта в любовному дискурсі.

Трагічність міфу про андрогінів, на нашу думку, міститься в наступному епізоді з промови Аристофана. Промовець вкладає в уста Гефеста наступні слова: «Може ви хочете, як можна довше бути разом і не розлучатися один з одним ні вдень, ні вночі? Якщо ваше бажання саме таке, я готовий сплавити вас і поєднати воедино, і тоді з двох людей стане одна, і, поки ви живі, ви будете жити однією спільною долею, а коли ви помрете, в Аїді буде один мрець замість двох, бо помрете ви єдиною смертю. Подумайте тільки, цього ви жадаєте і чи

¹ Там само.

² Див. детальніше: Туренко В.Е. Погляд на дискурс любові в контексті щастя та нещастя / В.Е. Туренко // Практична філософія – 2013 - №3 – С.102-109.

будете ви задоволені, якщо досягнете цього?

- Якщо справді так трапиться, ми впевнені, що кожен не тільки не відмовився б від такої пропозиції і не висловив жодного іншого бажання, але вважав би, що почув саме те, про що давно мріяв, охоплений прагненням злитися і поєднатися з коханим в єдину істоту. Причина цього в тому, що така була від початку наша природа і ми складали щось цілісне» [Symp.192d-e].

З цього моменту ми можемо виділити ряд аспектів трагічності даного міфу:

- 1) унікальність предмету любові та зустрічі з ним;
- 2) кінечність дискурсу любові
- 3) роль та значення розлуки в любові
- 4) вірність в дискурсі любові.

Розглянемо кожен з вищезначених пунктів більш детальноше:

Розуміння унікальності, значущості коханої особистості, що ми бачимо у промові Аристофана нашою думкою про любов як чудо: «Коли кому-небудь ... трапляється зустріти саме свою половину, обох охоплює таке дивне почуття прив'язаності, близькості і любові, що вони справді не хочуть розлучатися навіть на короткий час» [Symp. 192b].

Немов продовжуючи думку давньогрецького мислителя, англійський письменник К. Льюїс пише наступне: «Найвірніший знак закоханості в тому, що людина вважає за кращим нещастя разом з коханою, ніж будь-яке щастя без неї. Навіть якщо закохалися люди немолоді, які знають, що розбите серце склеюється, вони ні за що не хочуть пройти через горе розлуки...Коли самим закоханим ясно, що союз їх принесе одні муки, закоханість твердо відповідає: «Все краще розлуки». Якщо ж ми так не відповімо, ми не закохані»¹.

Любов стає «чудесною» тому, що двоє людей, які до першої зустрічі (іноді і навіть через ряд зустрічей) були чужими один одному, були як «два айсберги у холодному океані» у стосунках один з одним. І ось, раптом...між ними пройшла якась іскра, так всім нам відомі "перший погляд, перша посмішка", які стануть основою для любові. Без сумніву, любов виникає саме тоді, коли якась невидима рука знімає покрив, відкриваючи красу, яку інші не змогли вловити. Те, що непосвяченим здається звичним і таким, що не містить тайнство, для люблячих стає єдиним і загадковим. Звідси любов, не сліпа, але така, що

¹ Льюїс К.С. Любовь: роман / К. Льюїс / Пер. с англ. Н. Трауберг. – М.: Эксмо; СПб.: Домино, 2011. – С.133-134.

все бачить¹. Чудо полягає в тому, що віднайдена половинка, «ти» трансформується в «Ти», що Чужий стає «Своїм Іншим».

Така трансформація у людей відбувається від того, що той чи інший індивід розуміє, що знайшов свою другу половинку (про що говорить Аристофан), дізнався (через час) у звичайній перехожій і усвідомив, що це та, яку шукав і чекав все життя. Доречно в цьому контексті буде згадати наступну думку західного філософа Г.-Г. Гадамера: «Упізнати – означає, навпаки, впізнати річ яку колись бачив. У цьому «як», між іншим, міститься уся загадка. Я маю на увазі не диво пам'яті, а чудо пізнання, що криється тут. Бо коли я когось впізнаю або щось дізнаюся, то бачу, що впізнане звільнилося від випадковості як його теперішнього, так і його тодішнього стану. У впізнаванні закладено те, що ми споглядаємо побачене у світлі того істотного в ньому, що вже не затуманюється випадковими обставинами. Цим створюється впізнавання»².

Міфом про андрогінів, Аристофан немов хоче сказати, що любов між чоловіком і жінкою – це диво на землі. У світі де законом є роз'єднаність і протиріччя, така любов є єдиним місцем, де двоє людей полюбили один одного, ставши єдиним. У цій любові є найбільше і таємниче диво (з усіх можливих) людських стосунках: двоє стають єдиною особистістю, дві особи. полюбивши і прийнявши до кінця один одного стають більше, ніж двоє, більше ніж дві особи – стають єдністю»³.

Російська дослідниця А. Садикова зазначає, що «якщо спробувати визначити чудо, як абсолютне досягнення бажання або цілі, тобто таке, що припускає абсолютність подолання перешкод, то при цьому втрачається моральна воля, випаровується чистий жар душі. Чудо, як природний і реальний творчий акт при цьому відривається від людини, його духовних потреб і інтересів. Але...якщо любов є творчість, то вона полягає у створенні нової реальності, нової цінності і нового сенсу. Любов неповторна і унікальна; і водночас вона відрізняється і

¹ Евдокимов П. Н. Таинство любви: тайна супружества в свете православного Предания / П.Н. Евдокимов. – М. : Лепта- Пресс, 2008. – С.187.

² Гадамер Г.-Г. Искусство и подражание / Г.-Г. Гадамер / Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. с. 236-237.

³ Антоний (Блум), митрополит. Таинство Любви. Беседа о христианском браке / Митрополит Антоний (Блум) // Свет Любви Господней. – М. : Изд-во Православного братства св. апостола Иоанна Богослова, 2009. – С.169.

непередбачуваністю і незалежністю від нас, яка є наслідком досить складної і прихованої від нас логіки почуттів»¹.

Отже, чудесність любові (а відтак і предмету любові) в тому, що вона з'являється у нашому житті випадково; вона не є напередзаданою. Здається, ось минають 20-25 років нашого життя – і час подумати про особисте життя, але як би ми не планували, любов приходить, коли вона того хоче. Ми можемо піти в нічний клуб або ще в якесь місце масового скупчення людей, походити туди місяць, але так і нікого не зустріти. А можемо їхати останнім поїздом метро о пів на першу-ночі ... і на весь вагон ще одна людина (протилежної статі), кожен з нас думає про своє, але ... раптом наші погляди перетнулися і несподівано один для одного посміхнулися. В результаті хлопець взяв адресу / телефон дівчини, а якщо взяти в контексті 21-го століття, дізнався чи вона в соц. мережах, вайбері чи інших додатках...так і зародилася їхня історія кохання.

Слова Аристофана про унікальність предмету любові, відчуття чуда в середині люблячого серця наштовхують також на розуміння того наскільки у люблячих присутнє бажання бути вірним одне одному.

На думку Д. фон Гільдебранда, вірність в любові має ряд ключових рис:

- віра і надія в вірності.
- неохильність впливам;
- «внутрішній зір»;
- готовність до жертви;

Вірність може бути збережена за умови, що завжди будемо довіряти не стільки тому хто і що сказав про кохану нашу людину, скільки тому, що ми самі безпосередньо про неї знаємо.

Давньогрецьке слово «πίστευω» дослівно означає довіру, вірність, впевненість. Любити – означає вірити, довіряти, зберігати вірність. Вірність може існувати лише на принциповій і беззаперечній довірі до коханої особистості. Я можу комусь бути вірним, тільки якщо по-справжньому їй вірю. Це стосується в рівній мірі як людини, так і Бога (якщо говорити про релігійну довіру). Я не можу довіряти людині, до якої маю глибинну недовіру. Довіра необхідна для вірності, відповідно і вірність проявляється в довірі і вірі. Вірність людині дає нам невимовну сміливість. Якщо ми зберігаємо вірність до Бога, до людини, яку палко любимо, то нам не страшно нічого. Якщо ми зберігаємо вірність по відношенню до Бога, до людини, яку палко любимо, то нам

¹ Садыкова А.Г. Любовь как естественное чудо / А.Г. Садыкова / Лукьянов А.В. Идея метакритики «чистой» любви (философское введение в проблему соотношения диалектики и метафизики). – Уфа: Издательство башкирского университета, 2011. – С. 113.

не страшно нічого. Тут справедливі слова мудрого Соломона «великі води не зможуть згасити кохання» [Пісня Пісень 8,7].

Що стосується надійності, то мається на увазі, що якщо ти вірний комусь, то інший відчуває це своїм серцем та душею. Загалом варто відзначити, що завдяки вірі, надії, любові людина знаходить, усвідомлює вірність до Іншого адже якщо немає віри і надії до близької нам людини, то значить відсутня сама можливість вірності як феномену стосунків між певними особистостями. Д. фон Гільдебранд щодо ролі надії у вірності між індивідами наводить досить красномовний приклад: «Одна моя знайома жила в дуже щасливому шлюбі, але раптом одного разу вона потрапила у страшну автомобільну катастрофу. Вона декілька місяців перебувала в комі. Серйозні пошкодження мозку, мовний параліч, здавалося б свідчили про те, що це безнадійний випадок. Лікар сказав її чоловікові: її здоров'я ніколи повністю не відновиться, тому, навіть якщо вона незабаром не помре, то ви повинні будете віддати її в притулок для нерухомих хворих.

Однак чоловік не хотів і чути про таке. Він просиджував щодня після роботи по п'ять годин біля її ліжка і говорив, що в жодному разі не кине її, і якщо вона буде жива, то забере її додому. Вона вижила і через вісім місяців повернулася додому, спочатку повністю паралізованою, проте в повній свідомості, і після турботливого догляду її чоловіка за нею вона повернулася повністю до нормального життя. Поведінка цього чоловіка, без сумніву, є хвилюючим прикладом вірності, а також і сили його любові, самовіданності і свідчать про його незвичайну моральність. У такій вірності, непохитній відданості не можна не побачити важливе значення надії»¹.

Несхильність впливам – це те, що можна назвати «любовною глухотою» та/або «любовна сліпота». Відповідно до цього, в певній мірі (метафізично) люблячі половинки «не мають» вух та очей, не сприймають, хто і що їм каже, для них головне – голос, погляд коханої особистості. У цьому контексті вони самотні. Ніхто не може почути і побачити тебе так, як той, хто тебе любить. Тільки предмет любові здатний "почути" навіть мовчання люблячої особистості, здатний почути її навіть на великих відстанях.

У чому ж ще «глухі» люблячі? Кожен люблячий глухий до голосу свого «єго». Він глухий до свого розуму, тому більше прислухається до того, що йому «говорить» серце, в якому живе кохана особистість. Це не означає, що він згоден потурати і виконувати ті чи інші побажання

¹ Гільдебранд Д. фон. Метафізика любови / Д. фон Гільдебранд. – СПб : Алетейя, 1999. – С. 570-571.

другої половини, але те, що стосунки будуватимуться на основі того, що потрібно їм обом, на основі несіння, за словами апостола Павла, «тягарів один одного» (Гал. 6, 2).

У певному сенсі можемо сказати, що «любов глуха», вона глуха до того, що її руйнує, що не сумісне з нею – гордість, марнославство, нетерпіння, непростення, заздрість, брехня. Водночас, любов особливо чутлива і завжди чує там, де є прощення, розуміння, правда, терпіння і т.п.

Тому екзистенціал вірності свідчить про те, що справді у любові немає і не може бути «царських шляхів» і «червоних доріжок». Потрібно бути готовим до всіляких небезпек з боку суспільства, з якими зустрічаються або обидва люблячі, або ж хтось один з них. У любові є все: трагічне і радісне, ризикованість і впевненість – оскільки вона, головним чином, є «мета-шлях» кожної людини, але унікальність цього шляху полягає в тому, що ним ідуть дві люблячі особистості.

«Внутрішній зір» – це здатність бачити в коханій особистості глибине; дивитися очима не меркантильними, оціночними, а повними надії та віри. Інакше, за словами Д. фон Гільдебранда: «Апелюючи до «внутрішнього зору», ми можемо змусити люблячого сприймати смиренність предмету любові як «рабську покірність», його цнотливість як дурість, його принципову вірність як педантизм, або навіть як ознаку посередності, його прагнення до істини як зарозумілість і фанатизм... Можна зруйнувати чарівність краси яким-небудь невдалим жартом, сказавши, наприклад, що у людини занадто довгий або короткий ніс, що видно сліди згасання краси»¹.

Готовність до жертви заради коханої особистості (і про це пише Платон *Symp.*179c) – не означає зробити певний подвиг, зробити щось неймовірне. Важливою є сама готовність до того, щоб пожертвувати у свідомості люблячого на адресу коханої. Тут питання в тому, щоб свої інтереси ставити на друге місце після інтересів предмету любові. Жертовність полягає не в тому, щоб аспект свого «Я» навідріз ігнорувати. В ідеалі завдання полягає в тому, щоб співвідносити всі свої плани, задуми, бажання з Іншим, причому не на шкоду нікому з учасників певного любовного дискурсу.

Це те про що пише Е.Левінас: «Любити означає переживати за Іншого, бути підмогою в його слабкості. Любов означає буття-для-Іншого. Справжня любов є виявленням добра: вона не вимагає від того, кого ми любимо неможливого, але йдучи назустріч її слабкості, наділяє її собою, тобто врешті-решт пробуджує в ній звернену любов. Любячи

¹ Гільдебранд Д. фон. Метафізика любви. – С. 569.

її, я не чекаю від неї підпорядкування, підтвердження влади мого «Я», «видачі» мені таємниць її ніжності. Люблячи її по-справжньому, я радію її радості, насолоджуюся її насолодами, люблю її любов, яка звернена до мене»¹.

Думка Аристофана про нерозривність люблячих та боязнь втратити зв'язок один з одним наштовхує на осмислення значення розлуки в дискурсі любові. В цьому контексті, на наш, погляд, слушно буде згадати слова Х. Ортегі-і-Гассета: «Того, хто любить рятує тільки сильне випробовування, яке має зовнішні причини, будь-які інші вимушені стосунки. Цілоком зрозуміло, що розлука, подорожі слугують для тих, хто любить гарними ліками. Відстань предмету любові послаблює увагу до нього; вона перешкоджає тому, щоб інтерес живили нові враження. Подорожі змушують нас буквально починати нове життя, вирішувати безліч дрібних проблем, виривають нас з «пазурів» буденності, приводячи в зіткнення з нами багато і багато невідомих нам об'єктів, – такий спосіб вдається порушити патологічну замкнутість і герметичність свідомості, в яку поряд зі свіжим повітрям проникає і нормальна перспектива»².

Тому справедливими є слова: «Моя любов до тебе, варто тобі опинитися далеко від мене, постає такою, якою вона є насправді – у вигляді велетня; у ній зосереджуються вся моя духовна енергія і вся сила моїх почуттів. Я знову відчуваю себе людиною у повному розумінні цього слова, бо відчуваю величезну пристрасність»³.

Отже, розлука є критерієм істинності почуттів, істинності дискурсу любові. Український філософ В. Малахов підкреслює: «нам більш відкрите, те, що йде від нас. Процес цього наближення через розлуку і виражає глибоку сутність любові»⁴. Якщо люблячі здатні будуть перенести розлуку, то значить це справді дискурс любові, а не закоханості, пристрасності або палкого бажання. Якщо ж не зможуть стерпіти усі труднощі і серцеві страждання від даної екзистенціальної ситуації, виявиться, що – це була не любов, а скоріше швидкоплинне захоплення.

Тому не дивно, що вже у давньогрецьких романах («Херей і

¹ Малахов В.А. Погляд на любов / В. Малахов // Етика спілкування : навч. посібник. – К. : Либідь, 2006. – С. С.366.

² Ортега-и-Гассет Х. Этюды о любви / Х. Ортега-и-Гассет // Эстетика. Философия культуры. – М. : Искусство, 1991. – С.382-383.

³ Маркс К. Из письма Маркса жене Женни Маркс, 21 июня 1856 г. / К. Маркс / Философия любви. Ч. 2. Антология любви / Сост. А. А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – С. 302.

⁴ Малахов В.А. Наука расставания / В.А. Малахов. – М.: Знание, 1989. – С.24.

Калліроя» Харитона (I-II ст.), «Дафніс і Хлоя» Лонга (II-III ст.), «Ефіопіка» Геліодора (III ст.), «Левкіппа і Клітофонт» Ахілла Татія (II-III ст.) оспівуються любов дівчини і юнака та їх вірність у вимушеній розлуці, незважаючи на постійні спокуси, що провокуються їх красою, і муки, які вони зазнають»¹. Варто відзначити, що з феноменом розлуки тісно пов'язана і кінецьність дискурсу любові. Вона може реалізуватися у двох векторах: 1) смерть коханої людини; 2) «охолодження» почуттів до предмету любові.

Отже, як ми бачимо в промові Аристофана, зокрема у міфі про андрогінів імпліцитно присутні думки і сентенції стосовно як трагічності, так і комічності його версії походження, а також природи і сенсу любові. Любов, на думку цього промовця «Бенкету», маючи в собі ознаки трагічного і комічного, виступає унікальним шляхом для того, щоб люди мали змогу знайти своє місце у бутті як в особистому плані, так і в суспільному.

4.1.5. Особливості розуміння досконалості Ерота у промові Агафона

Розглянувши промови більшості учасників «Бенкету», ми спостерігаємо, що вони зосереджували увагу на походженні Ерота та його суспільній, культурній і державній значущості. Саме у промові Агафона ми зустрічаємо безпосередньо найбільш повні розмисли стосовно атрибутів та характерних рис цього бога, а звідси те, як він розумів, що являє собою любов. Далі ми розглянемо детальніше кожен з ключових характеристик Ерота згідно з поглядами Агафона.

1) Багатостраждальність

Досліджуючи онтологію любові у «Бенкеті», Платон словами Агафона наголошує, що Ерот сам страждає та спричиняє страждання не через причину насильства; адже йому воно невідоме, він не здатний на це і насильство він не може нікому заподіяти [Symp. 196c]. Відповідно, на думку давньогрецького мислителя, страждання є неодмінною властивістю, здатністю, характеристикою любові – вона страждає, є страждальною і приносить через це біль тим людям, яких охопило кохання. Для Платона хибною є думка про те, що ті чи інші людські почуття пов'язані лише з позитивними чи негативними фактами. Людські почуття (в т.ч. любов) є амбівалентними, бо приносять як радість так і біль, дають відчуття позитиву та негативу – і це для них є абсолютно природним. Любов є випробуванням, оскільки виринає

¹ Чанышев А.Н. Любовь в античной Греции. – С. 42.

людину з «паш» повсякденності та рутини; вона вимагає від людини повної віддачі – все крім неї для людини стає як мінімум другорядним і таким, що не заслуговує особливої уваги. Через те, що любов є випробовуванням, любові властиве терпіння.

Людина, яка любить, зокрема, переживає справді сильне потрясіння, біль (фізичну та моральну), страждає від того, що вона любить і відчуває це почуття. Це потрясіння можна, на думку російської дослідниці Г. Іванченко, порівняти хіба що з «великим вибухом»; наскільки він був значущий для Всесвіту, настільки поява любові кардинально змінює та преображає людське існування у світі. «Великий вибух» у житті людини викликає не лише перша зустріч, перший погляд в очі, а біль передчуття:

*«Еще ничто не предвещало
Исчезновенья тишины
Еще предчувствие начала
Не проникало даже в сны...
...А я взглянуть боялась
В лице твоё и стать иной...
Но молния уже металась
В притихшей туче грозовой».*
(Е. Стюарт)¹

Багатостраждальність в любовному дискурсі двовекторна, вона полягає в тому, що люблячий відчуває біль як від предмету любові, так і за ним. Розглянемо це детальніше.

Російський філософ С. Франк у роботі «З нами Бог» зазначає: «Предмет любові найчастіше викликає для нас страждання і випробування. Любов є безпосереднім сприйняттям абсолютної цінності особистості; у такій властивості вона є побожним ставленням до неї, радісним сприйняттям її сутності, незважаючи на всі її недоліки, перенесенням на кохану особистість сенсу існування»².

Водночас німецький філософ Г. Гегель наголошує, що «страждання любові, ті зруйновані надії, взагалі та закоханість, ті безмежні страждання, які відчуває той, хто любить, те безмежне щастя та блаженство, яке він собі уявляє, обнатужує не сам собою всезагальний інтерес, а дещо таке, що стосується тільки його одного»³.

¹ Іванченко Г. И. Космос любви: по ту сторону покоя и воли / Г.И. Иванченко. – М.: Смысл, 2009. – С. 21–22

² Франк С. Л. С нами Бог / С. Франк // Тракаты о любви. – М. : ИФ РАН, 1994. – С. 101–102.

³ Гегель Г. В. Ф. Любовь / Г. В. Ф. Гегель // Эстетика : в 4 т. Т. 2. – М. : Искусство, 1969. – С. 276.

Той, хто любить, не хоче і не сприймає порад своїх близьких, рідних, друзів – він сам на сам з коханою особистістю. Ті страждання та біль – тільки його і більше нікого, тому й не дивно, що лише в нього виникає любовна рана. Любовна рана така: «корінне ятріння, що ніяк не затягнеться і з якого сочиться суб'єкт, сам формуючись у цьому витоку»¹.

Любовна рана – це рана, яка виникає не через те, що предмет любові зробив щось погане, образливе чи скривдив того, хто любить. Любовна рана – це немов та "печать на серці", про яку говорить біблійний письменник. Це рана, яка існує як пам'ять, як віра, як надія на кохану істоту. «Любовне невезіння незнищенне, як пляма: тут або терпи, або йди геть – пристосуватися годі (любов не визнає ні діалектики, ні реформування)»².

Проте, незважаючи на увесь той біль, рани та муки, які несе с собою Ерот, а відповідно переживає кохана особистість від предмету любові філософи завжди в цьому вбачали і позитивний вектор. Так ще у «Федрі» Платон зазначає, що любов (ерос) є лікарем, в тому сенсі, що саме вона виліковує усі найбільші страждання в людині [Phaedr. 252a-b]. Значно пізніше Й. Гете наголошує, що любов через біль та страждання формує особистість, окрилює її та вселяє в ній мужність, роблячи її здатною йти попри все, навіть власного життя³. М. де Унамуно в своєму нарисі «Любов, біль, співчуття та особистість» наголошує, що справжня любов народжується через біль, біль який виникає зі смерті любові тілесної⁴.

2) Ніжність

Платон роздумуючи над онтологією Ерота, у промові Агафона, говорить також і про те, що ніжність є однією з його характеристик. Через вуста Агафона ми чуємо наступну сентенцію: «Отже, він (Ерот – В.Т.) молодий і – на додачу до своєї молодості – ніжний. Щоб зобразити ніжність бога, потрібен такий поет, як Гомер. Стверджуючи, наприклад, що Ата богиня, і до того ж ніжна, – принаймні, стопи у неї ніжні – Гомер висловлюється наступним чином:

«Всіх засліплює, легкі в неї ноги, і навіть не ходить
Ними вона по землі, по головах людських прямує»
[Див.: II XIX 92-93].

¹ Барт Р. Фрагменти мови закоханого. – С. 68.

² Там само. – С. 158.

³ Нарский И. С. Тема любви в философской культуре Нового времени. – С.117.

⁴ Унамуно М. де. Любовь, боль, сострадание и личность // Трактаты о любви : сб. текстов. – М. : ИФ РАН, 1994. – С. 132.

Так ось, як на мене, він прекрасно довів її ніжність, сказавши, що ступає вона не по твердому, а по м'якому. Тим самим доказом скористаємося і ми, стверджуючи, що Ерот ніжний. Адже ходить він не по землі і навіть не по головах, які не такі вже й м'які, ні, він ходить і мешкає в найм'якшій частині світу, оселяючись у звичаях і душах богів і людей, причому не у всіх душах поспіль, а тільки у м'яких, бо, зустрівши суворий характер, йде геть, коли ж зустріне м'який – залишається. А якщо завжди він ступає ногами, і всім тільки найм'якшим у найм'якшому, він не може не бути надзвичайно ніжним» [Symp.195d-e].

Любов не приходить до тих, хто черствий, меркантильний, жорстокий. Вона, маючи в собі такий фундаментальний атрибут як ніжність, на думку Агафона, близька до тих, хто добрий, милосердний, людинолюбний. Любов «не входить в будинок» до суворих людей не тому, що не хоче, а тому, що найчастіше люди, які мають в собі такий характер, ставляться до любові скептично або цинічно. Висновок напрошується такий: хто ніжний, уважний турботливий – той приречений любити і бути коханим.

Розмірковуючи про зв'язок любові і ніжності, Агафон підкреслює: саме той факт, що Ерот ніжний, і дозволяє йому непомітно для всіх з'являтися в людському житті, показує, що любов справді поза нашою волею і бажанням. І не дивно, що унікальність природи Ерота (у давньогрецькій традиції) полягала в його всевладді, під владою цього бога були майже всі: і боги Олімпу (окрім Артеміди, Афін та Гестії), і смертні люди. Любов – це щось заздалегідь задане нам. Ми не можемо полюбити з власної волі. У цьому контексті досить мудрим є вислів М. Бубера «Любов не належить ні мені, ні тобі, вона між нами, між Я і Ти»¹.

Розуміння ніжності як атрибуту Ерота, говорить про те, що вона за своєю природою випадкова. Ніжність в даному випадку означає випадковість, невблаганність її виникнення (її дискурсу, риторики). Вона приходить легко, спокійно, без натиску; людина усвідомлює, що вона любить вже тоді, коли повністю знаходиться у владі любові.

Безсумнівно, любов – завжди випадковість, однак предмет любові – ні. Давні греки розуміли, що ми не знаємо місце і час нашої першої зустрічі з любов'ю, з тим, в кого будемо закохані, але улюблена особистість – не випадкова, вона обрана нами серед сотень тисяч людей. Вона – щаслива невинуватість, яка тільки може трапитися у нашому житті. Врешті-решт, можна сказати, що любов – це невинуватість

¹ Бубер М. Я и Ты / М. Бубер / Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С.33.

випадковість, випадковість, на яку ми згодні, яку ми всі чекаємо. Це така особливого роду «випадковість», на яку ми готові пожертвувати всім: власним щастям, добробутом, успіхами, здоров'ям – тільки бути б з тим, кого ми любимо, хто наповнює наше життя сенсом і дає крила, тобто натхнення.

Випадковість любові залежить і від того, що, на думку Агафона, Ерот «відрізняється гнучкістю форм. Якщо б він не був гнучкий, він не міг би скрізь прокрадатися і спершу непомітно входити в душу, а потім виходити з неї. Переконливим доказом пропорційності і гнучкості форм Ерота служить те, як зовнішньо він прекрасно виглядає і як всі це визнають. Адже у любові і потворного вічна війна» [Symp.196a-b]. Під гнучкістю форм тут можна розуміти і багатогранність Ерота (любові). Завдяки тому, що у любові ніжність є атрибутом, перша є «гнучкою» онтологічно, а відповідно присутня нескінченна багатогранність історій кохання у світі.

Отже, любов не може бути без ніжності і навпаки. Якщо ніжність проявляється без любові – значить це брехня, омана, нещирість і лестоці і стосовно тієї чи іншої людини. Ніжність – це не просто і не тільки лагідні слова, ласкаві дотики один одного, це, в першу чергу, онтологічна потреба кожного з нас у теплоті, увазі, турботі з нашого боку і з боку Іншого.

Думка Агафона про онтологічну єдність любові та ніжності проявляється в тому, що остання в любовному дискурсі є і виявом розуміння Іншого. Необхідно підкреслити, що ніжність не (завжди) проявляється спонтанно; люблячі відчують, «пізнають» предмет любові і відчуючи, що Іншому потрібен її прояв здійснюють його до тих пір, доки кохана особистість не буде в стані спокою і затишку. Ніжністю пізнається улюблена особистість в тому сенсі, що ми знаємо, коли і в яких ситуаціях вона більш уразлива, і в цей момент необхідно проявити ніжність до предмету нашої любові. Ніжністю пізнається і світ, оточуючі нас люди. Натомість жорстокість, злість, несправедливість не мають у собі гносеологічного потенціалу, бо несуть руйнівне, деструктивне начало. Ніжність як один з фундаментальних проявів любові, оскільки має в собі тільки конструктивне і позитивне начало, маючи в собі пізнавальну здатність, допомагає людині значно краще і глибше пізнавати світ, близьких і самого себе.

3) Справедливість

Якщо згідно з промовою Агафона Ерот онтологічно завжди є справедливий, то любов ніколи не робить те, що проти її природи. Вона ніколи не стає ненавистю, не стає заздрістю, немилосердною,

нетерплячою, пристрастними ревностями. Любов існує та чинить завжди згідно з тим, чим вона є. Інша справа, що люди звикли в ній як у пристрасті бачити лише радощі, задоволення та насолоду. Проте любов – не лише це в себе вбирає і «обіцяє» тим, хто любить.

Слушно буде згадати думку видатного філософа Г. Гегеля, яку знаходимо у нарисі «Любов» і яка полягає в тому, що, по суті, якою б не була трагічною історія любові, навіть якщо вона невзаємна, це не дає право людині говорити, що вона несправедлива¹. Через це французький дослідник західної культури любові Д. де Ружмон наголошує: «Західноєвропейська лірика не переймається ані вишуканістю розмірковувань, ані плідним спокоєм подружньої пари. Її приваблює не взаємність кохання, а пристрасть кохання. А пристрасть – це страждання. У тому-то й уся суть. Пристрасть кохання означає нещастя»².

Відповідно тільки маючи цей діалог, досвід спілкування як з позитивними так і з негативними екзистенціалами любов здатна стати, а може і завжди стає безсмертною, вічною. Адже не може бути роману без смерті та випробувань. Не може бути вічного кохання, якому колись загрожували і/або заважали саме життя (світ) навколишнє середовище люблячих (люди) та конфлікт з несправедливістю.

Відповідно до цього, Е. Левінас говорить в інтерв'ю під назвою «Філософія, справедливість і любов», що досвід справедливості – це досвід любові, яка співчуває страждання Іншого³, адже нерозуміння Іншого є найбільш несправедливим та жорстоким з боку суб'єкта любові⁴. У такий спосіб, на нашу думку, імпліцитно продовжуючи «лінію Агафона», французький феноменолог каже, що справжня справедливість нерозлучна з любов'ю, а значить з відповідальністю і прощенням.

Справедливість у суспільстві буває як позитивною, так і негативною. Проте головний її позитивний вектор полягає в тому, що, на думку французького персоналіста Г. Мадіньє, вона, як орган любові, як знаряддя її буття, існує перед обличчям розуму, не інакше, як тільки для того, щоб створювати та удосконалювати нормальні для її появи

¹ Гегель Г.В.Ф. Любовь. – С.276.

² Ружмон Д. де. Любов і західна культура. – С.14.

³ Левинас Э. Философия, справедливость и любовь / Э. Левинас. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 359.

⁴ Левинас Э. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С.89.

умови¹. Західний мислитель досить влучно назвав справедливість «органом любові», адже у такий спосіб він показав онтологічну єдність цих двох феноменів. Проте він, як і Агафон, не назвав справедливість центральним, головним та керуючим органом любові. Справедливість для цього промовця з «Бенкету» – «одна з», але не найголовніша чеснота в онтології Ерота.

Г. Мадіньє вказує на фундаментальну функцію справедливості – «створити можливість» діалогу любові та розуму, а також створювати умови для появи любові там де її «не визнають». Цими словами західний мислитель вказує на онтологічну взаємозалежність любові та справедливості – одна без одної не може існувати: справедливість, будучи атрибутом любові, перебуває в ній для того, щоб допомагати останній бути там, де любові кажуть, що «їй тут не місце». Для давніх греків лише Ерот був здатний був народити бажання жити не задля власності, а заради людей, до яких та чи інша особистість має почуття любові. Саме любов здатна впорядковувати (не змінювати, не трансформувати) справедливість і спроможна останню зробити справді такою якою вона є.

Якщо любові притаманна справедливість, то вона не здатна творити безлад, вносити деструктив, тією чи іншою мірою бути носієм девіантної поведінки. Любов завжди там, де правда, де справедливість. А там, де брехня, обман, – місця любові вже більше не залишається. Вона спокійно та без образ йде від тих людей, хто відчував почуття любові, і не стукає знову до тих пір, поки брехня не припиниться. Любов радіє не обману, а тільки і лише правді. Вона радіє тільки, коли інша людина проявляє себе відповідно, належно, гідно. Любов не хоче зневажати особистість образою і цим завдавати їй шкоди². Любов завжди далека від обману, адже, як підкреслює В. Розанов, перше «я збрехав» означає «я не люблю», «я менше люблю». Згасає у людині почуття любові – і гасне істина. Тому «говорити лише правду на землі – значить постійно і по-справжньому любити»³.

4) Мудрість

Окрім вищезазначених атрибутів, на думку Агафона, Ерот володіє надзвичайною мудрістю. На його думку, мудрість Ерота полягає в тому, що він володіє розумовою діяльністю [196с], покровитель поетів [197а], вправний у ремеслах та майстер у різноманітних мистецтвах, лікуванні

¹ Мадіньє Г. Сознание и любовь. Очерк понятия «мы» / Г. Мадіньє. – М.: ИНИОН, 1995. – С.114.

² Грюн А. Жити в домі любові. – С.84.

³ Розанов В.В. Уединенное / В.В. Розанов. Уединенное. – М.: Республика, 1990. – С.66.

та пророцтвах [197b]. На думку цього промовця бенкету, саме завдяки почуттю любові взагалі з'явилися усілякі мистецтва та професії.

Це суголосне з виразом М. Шелера у його праці «Ordo amoris», що перед тим як стати істотою пізнавальною (*ens cogito*) чи вольовою істотою (*ens volens*), треба стати істотою люблячою (*ens amans*)¹. У людини, яка любить пізнавальна діяльність має особливий (специфічний) характер. Це пізнання особистість спрямовує не стільки, щоб потім вихвалитися своїми здобутками, скільки задля того, аби посправжньому (з)розуміти глибинну сутність того, що нею пізнається.

Все у світі краще пізнається любов'ю, адже «одного погляду на природу вистачить, щоб переконатися в безмежно широкому значенні і впливу цієї любові. Лише для неї і завдяки їй ростуть у полі лілії, пахнуть троянди, а у лісі співають дрозди та солов'ї, одягаються в барвисті одежі і приймають розкішний вигляд рослинний та тваринний світ. Лише для неї і завдяки їй чоловіки і жінки прагнуть до фізичної та розумової досконалості. Якщо б перестала ця любов існувати, все було подібним до пустелі. Мистецтво, наука, суспільне життя і навіть значна частина релігії не могли би існувати без неї»².

Мудрість Ерота полягає в тому, що завдяки почуттю любові ми можемо пізнавати не лише видиму реальність, але й духовну: «Реальність буття духовного світу, на відміну від матеріального, ґрунтується не на даних зовнішніх почуттів (відомо п'ять зовнішніх почуттів), а на особливого роду чуттєвості, яка здавна дістала узагальнену назву – любов»³. Любов, підсумовує український дослідник В. Даренський, «як первісне і найвище з духовних почуттів відіграє, таким чином, подвійну роль: з одного боку, це «орган» духовного пізнання трансцендентного світу ідеальних параметрів людського буття, а з іншого – це «орган» їх безпосереднього «очуттєвлення» і опредметнення у «поцейбічному», повсякденному людському житті»⁴.

¹ Шелер М. *Ordo amoris* / М. Шелер // Трактати о любви: Сб. текстов. – М. : ИФ РАН, 1994. – С. 80

² Троицкий С. Христианская философия брака / С. Троицкий. – Париж : YMKA-Press 1933. – С.78.

³ Шинкарук В. І. Віра, надія, любов / В. І. Шинкарук // Віче – 1992. – № 4. – С. 146.

⁴ Даренський В. Ю. Віра, надія, любов як екзистенціали діалогічного світовідношення / В. Ю. Даренський // Науковий часопис Національного Педагогічного Університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – К. : НПУ імені М. П. Драгоманова, 2005. Вип. 7(20). – С.146.

Тому, як ми бачимо, справді можна говорити в контексті промови Агафона про зміст любові як інтенції пізнання, проникнення в сутність існуючого інакшого, у відчутті цінності, завдяки якій особистість поєднується з духовним простором свободи і стає для себе суцєю¹.

5) Страх і Ерот

Агафон також у промові висвітлює чотири унікальні грані діалогу любові та страху. До речі, британський дослідник платонівської концепції любові А.Д. Наугль зауважує, що слова «Гімну Еросу», які Платон вклав у уста Агафона [Sympr.197 с-е] досить є схожі з «Гімном Любові», який вміщений в 1-ому посланні апостола Павла до коринфян (1 Кор. 13)². Отже, любов, на думку Агафона, стосовно страху є:

- 1) наставниця;
- 2) помічниця;
- 3) рятівниця;
- 4) супутниця. [Див.: Sympr. 197e]

Одразу ж здаються для нас досить дивними ці слова Агафона. Однак спробуємо розглянути ці грані єдності страху та любові більш детально.

Любов є наставницею та помічницею страху в тому сенсі, що вона робить страх менш тваринним і більш соціальним, більш таким, що має сенс та глибину. Любов здатна преображати все з чим має діалог, у тому числі і зі страхом. Вона є наставницею страху, оскільки саме любов «знає» все найбільше та глибше. Саме вона дає розуміти, що є справді страшним, а що не заслуговує на це почуття. Адже лише даний екзистенціал людського існування неможливо не розглядати без такого її атрибуту як знання.

З приводу цього слушно зауважує Е. Фромм: «Поважати людину неможливо, не знаючи її; піклування та відповідальність були б сліпі, якщо б вони не скеровувалися знанням. А знання було б беззмстовним, якщо воно не обумовлювалось зацікавленістю та піклуванням. Існують багато рівнів знання, проте те знання, яке є однією із сторін любові, ніколи не залишається поверхневим, воно завжди проникає в сутність» того чи іншого явища, в т.ч. і страху³.

Любов є і рятівницею від страху, адже як зазначається в Новому Заповіті: «У любові немає страху, але досконала любов проганяє страх геть, бо страх має муку. Хто ж боїться недосконалий в любові» (1 Ін.

¹ Жмир В. Возлюби? / В. Жмир // Філософська думка. - 2006. - № 6. - С.138.

² Див.: Naugle D. The Platonic Concept of Love / David Naugle / Електронний ресурс. Режим доступу: http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/platonic_love.pdf

³ Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм / Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С.125.

4:18). Григорій Богослов повчає також, що «любов вище страху» [PG 35, 1088B-C], бо якщо ми любимо ми не лише повинні не боятися за ближнього, але й взагалі існувати поза цим екзистенціалом. А тому, якщо людина огорнена любов'ю, то вона знає, що вона має в собі незвичний скарб, відчуває, як від близькості до цього скарбу душа її наповнюється глибокою і таємничою радістю, немов би блаженним світом.

Стосовно того в якому сенсі любов є супутницею, учень Платона – Аристотель більш глибино зможе пролити світло на це питання. Стагірит ніби продовжує роздуми свого вчителя. У своїй теорії пристрастей (емоцій), яка відображена в «Нікомаховій етиці», ми зустрічаємо наступну думку античного мислителя: «Пристрастями, або переживаннями я називаю потяг, гнів, страх, сміливість, злість, радість, любов, ненависть, нудьгу, заздрість, жалість – тобто взагалі все те, чому є супутники радість чи задоволення» [Eth. Nic. 1105b 22-23]. Відповідно, як ми бачимо спільне між страхом та любов'ю – це те, що вони є людськими пристрастями¹. Якщо це пристрасті, то, на думку давньогрецького філософа, вони володіють такими рисами:

I. Страх супроводжується стражданнями, а любов, в першу чергу, задоволенням, а потім і стражданнями.

II. Вони не є ані чеснотами, ані вадами, оскільки ми нікого не хвалимо і нікого не зневажаємо, хто чогось боїться або когось любить;

III. Крім того, як і любимо, так і боїмося – без наміру, «випадково».

IV. Як любов, так і страх – є рухи душі [Див.: Eth. Nic. 1105b 30 – 1106a 5].

Отже, як ми бачимо, промова Агафона наповнена новими характеристиками та особливостями розуміння природи Ерота. Серед ключових аспектів експлікації онтології любові (Ерота) є його багатостраждальність, мудрість, ніжність, а також унікальний зв'язок з екзистенціалом страху та справедливості.

4.1.6. Діалог про любов між Сократом з Діотімою: основні смисли та ідеї

Діалог Сократа з Діотімою, на нашу думку, є певною мірою вершиною твору Платона «Бенкет». Однак перш ніж розглядати безпосередньо розмову між Сократом та Діотімою, на наш погляд, слід

¹ Див.: Introduction: The Passions and Philosophy / Електронний ресурс / Режим доступу: <http://fds.oup.com/www.oup.com/pdf/13/9780198250135.pdf>

звернути увагу на проблему реальності Діотіми в історії давньогрецької філософської думки.

За свідченням стародавніх рукописів, Діотіма – це жриця, що жила в стародавній Мантінеї (давньому місті в Аркадії – області Стародавньої Греції). Оскільки єдине джерело щодо неї (в тому сенсі, що до Платона це ім'я ніде не зустрічається) – це діалог Платона, тому незрозуміло, чи була вона справжньою історичною постаттю чи просто вигаданим персонажем.

А.А.Тахо-Годі наголошує з приводу неї наступне: “Його (образ Діотіми) можна вважати чистою фікцією і бачити в імені цієї мудрої жінки тільки символічний зміст (мантінеянка - з м. Мантінеї; μάντις – «пророк», «пророчиця», μαντικός – «пророчий». Мантінея в Аркадії славилася віщунами”¹. Проте зазначимо, що основна причина неприйняття історичності Діотіми такою якою вона постає у Платона полягає в тому, що філософія для давніх греків була справою суто чоловіків, і тому є сумнівно, щоб Сократа аналізу тих чи інших філософських проблем вчила жінка. Однак, майже всі характери, що названі в діалогах Платона, відповідали справжнім людям, які жили в Афінах в добу античності².

Виходячи з цього, деякі дослідники³ заявляли про фіктивність фігури Діотіми, в той час як інші припускають, що стосунки/діалог з такою реальною людиною міг би цілком бути. Всі дані пізніших

¹ Тахо-Годи А.-А. Комментарии – С. 527

² Ruby B. The Play of Character in Plato's Dialogues, Cambridge University Press, 2002. – p.31.

³ Von der Historizität überzeugt ist Walther Kranz: Diotima von Mantinea. In: Walther Kranz: Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken, Heidelberg 1967, S. 330–337, hier: 330f. Für die Möglichkeit der Historizität oder eines historischen Vorbilds plädieren u. a. Ute Schmidt-Berger (Hrsg.): Platon: Das Trinkgelage, Frankfurt am Main 1985, S. 140 und Debra Nails: The People of Plato, Indianapolis 2002, S. 137f. Zu den Befürwortern der gegenteiligen Auffassung zählen Gregory Vlastos: Socrates. Ironist and Moral Philosopher, Cambridge 1991, S. 73 Anm. 128, Heinrich Dörrie: Diotima. In: Der Kleine Pauly, Band 2, München 1979, S. 94f. und Eveline Krummen: Sokrates und die Götterbilder. In: Perspektiven der Philosophie 28, 2002, S. 11–45, hier: 19f. Siehe auch Luc Brisson (Hrsg): Platon: Le Banquet, 2. Auflage, Paris 2001, S. 29f.; Hayden W. Ausland: Who Speaks for Whom in the Timaeus-Critias? In: Gerald A. Press (Hrsg.): Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity, Lanham 2000, S. 183–198, hier: 185f. (und S. 186 Anm. 11 zu den Anfängen der Forschungsdiskussion im 18. und 19. Jahrhundert); Michael Erler: Platon (= Hellmut Flashar (Hrsg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 2/2), Basel 2007, S. 196; Kurt Sier: Die Rede der Diotima, Stuttgart 1997, S. 8.

античних авторів засновані на діалогах Платона. Її образ деякі прикрашають вигаданими доповненнями. Якщо це вигаданий персонаж, який може мати походження від згадуваної Мантінеї – це натяк на її функцію як провидиці (Mantis). За однією з гіпотез фігура Діотіми, Платоном була введена як опонування Есхіну (теж учня Сократа), який в одній із своїх праць (дійшов фрагментарно) вводить теж образ Діотіми¹.

У перекладі з давньогрецької ім'я Діотіма (Διότημα ← Δίας (Зевс) + τιή (честь) позначає «честь Зевс а» або «шанований(-а) Зевсом». Платон, як вважали деякі вчені (здебільшого XIX - початку XX століть) використовував як прототип Діотіми Аспасію – другу дружину Перікла, оскільки давньогрецький філософ був дуже вражений її інтелектом і дотепністю. Гіпотезу про ідентичність Діотіми і Аспасії повністю спростувало інше джерело – діалог Платона «Μενέξενος» (Menexenos), в якому Аспасія виступала вже під своїм власним ім'ям. Отож, вчені дійшли висновку, що Платон не використовував вигадані імена, а тому Діотіма – реальна історична постать.

Розглянувши питання щодо ймовірності реального існування Діотіми, можемо перейти до безпосереднього аналізу основних аспектів її розмови з Сократом та впливу на розвиток філософії любові.

Насамперед, слід підкреслити, що лише Діотіма, на відміну від усіх інших учасників «Бенкету», у діалозі з Сократом говорить суто про гетерогенну любов. Даний діалог особливо помітно вплинув на подальший історико-філософський дискурс осягнення любові завдяки чотирьом моментам:

- амбівалентність любові;
- мудрість любові;
- любов як прагнення до прекрасного і безсмертя;
- самотність любові.

Розглянемо кожен з них більш детально.

1) Амбівалентність Ерота

За Діотімою, Ерот був зачатий на бенкеті в честь дня народження Афродіти. Це трапилося досить випадково, адже це була п'ятитка, а тому Пенія, богиня бідності, що відчуває потребу вирішила злягти із Поросом, богом багатства. До речі, цей міф про походження Ерота зустрічається в античній спадщині лише в даному діалозі. І цим пояснюється, на думку Діотіми, чому Ерот постійний супутник Афродіти. Оскільки у Ерота батьки були за природою прямо

¹ Ehlers B. Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros, München 1966, - S. 132.

протилежні один одному, то він увібрав в себе риси як батька, так і матері.

Відповідно: «Ерот бідний і, всупереч поширеній думці, зовсім не вродливий і не ніжний (тут є непряма протилежність думці Агафона про ніжність Ерота), а грубий, неохайний, не взутий і без домівки; він валяється на голій землі, під відкритим небом, біля дверей, на вулицях і, як справжній син своєї матері, з потреби не виходить. Але з іншого боку, він по-батьківськи тягнеться до прекрасного і досконалого, він хоробрий, сміливий і сильний, він вправний ловець, невпинно буде будинки, він жадає розумності і досягає її, він все життя зайнятий філософією, він вправний чаклун і софіст. За природою своєю він ані безсмертний, ані смертний, в один і той же день він то живе, і розцвітає, якщо справи його хороші, то помирає, але успадкувавши природу батька, оживає знову. Він знаходиться також посередині між мудрістю і невіглаством» [Symp. 203d-204a].

2) Герменевтичність природи Ерота та його зв'язок із філософією

В контексті діалогу Діотіми з Сократом лунає думка про те, що Ерот (любов) є Великим генієм (Δαίμων μέγας) [Symp. 202d]. Геніальність його полягає в тому, що він є тлумачем і посередником між Божественним і людським світами (Ἐρινηεῖον καὶ διατορθεῖον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων) [Symp. 203e] Тому, перебуваючи посередині між Богом і людьми, Ерот здійснює насамперед словесну службу. У цьому якраз його основна функція і сила. Він герменевт (δαμονιον ερμενευτον), що дає людям розуміння божественної істини. Саме в цьому ракурсі Платон і каже про еротичне знання: знання, яке починається з любові¹. Це знання, яке від любові дає особливе та унікальне розуміння всього.

Існуючи як акт і процес, любов відкриває розуміння і проводить герменевтику сущого в його таємному бутті, причому так, що завдяки їй люблячий і улюблене можуть брати участь один в одному, розкриваючи себе за рахунок Іншого і знаходячи у такий спосіб себе в Іншому, і при цьому не втрачати себе в якомусь всепоглинаючому екстазі. Істинна любов проявляється у своїй чистоті буття, і ті, хто опиняються залученими в цю стихію любові, постають у розрізі цього істинного буття, у світі чистих сутностей або, як сказав би Платон, ідей.

На це здатна любов завдяки тому, що, згідно з думкою давньогрецького філософа, вона знаходиться і розлита у всьому бутті, навіть властивості пір року залежать лише від неї [Symp. 187e]. Також

¹ Эппле Н. Дружба и любовь как грани единой реальности / Н. Эппле // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С. 163.

це стосується і міжособистісних стосунків. Ніхто не може пізнати, зрозуміти, усвідомити сутність іншої людини до тих пір, поки не полюбить її. У духовному акті любові людина стає здатною побачити риси і особливості коханої особистості, і навіть більше того, вона бачить потенційне в ній: те, що не виявлене, але має бути винайденим»¹. Для Платона, любов – це не просто почуття, пристрасне бажання, а мудре почуття, яке оцінює предмет своєї любові не меркантильно, а глибинно і фундаментально.

До речі, необхідно також відзначити таку думку Діотіми: «Богів не приваблює філософія, в них немає прагнення стати розумними – вони є такими. Також і серед людей – якщо хтось розумний, філософія йому не потрібна. А втім, нерозумних теж не приваблює філософія, бо в них відсутнє саме бажання набратися розуму. В тому, власне, і найбільша вада невігластва, що чоловік, який не може похвалитися ні вродою чи доброзвичайністю, ані розумом, видається собі бездоганим, хоч насправді таким не є. Якщо ж хтось не відчуває потреби, то в нього немає й прагнення здобути те, чого, на його думку, він не потребує. Мудрість вабить тих, хто посередині. І поміж такими є Ерот. Бо мудрість – одне з найпрекрасніших благ, тоді як Ерот – прагнення до прекрасного, так що Ерот – неминуче філософ, тобто любомудр; і як філософові йому належить місце між мудрецем і невігласом. Причина ж цього – його походження. Він – син батька, що мудрий та невичерпно багатий, і матері – немудрої й бідної» [Symp.204a-b].

Оскільки, як ми бачимо, любов за природою філософічна, мудра, то необхідно зазначити, що філософська думка від античності (саме з діалогу Діотіми з Сократом) до сьогодення розглядає любов не лише як чуттєве та пристрасне бажання поєднатися з Іншим, але і як розумну та мудру силу, що здатна по-особливому розуміти все що оточує люблячу особистість. Ця ідея пройшла червоною ниткою в історико-філософському осягненні любові аж до сучасності.

3) Ерот – це прагнення до безсмертя і прекрасного

За словами Сократа, Діотімі, належить у даному контексті наступна думка: «Всі люди, Сократе, вагітні тілом і душею, і коли досягають певного віку, природа їхня прагне розродитися. Розродитися вона може тільки в прекрасному, у потворному родити не може. Коли сходяться чоловік і жінка – вони породжують. А народження є ділом божественним, бо вагітність і народження є виявом безсмертного начала у живому естві, що є смертним. Ні перше, ні друге не може

¹ Братусь Б.С. Любовь как психологическая презентация человеческой сущности / Б.С. Братусь // Вопросы философии. – 2009. – № 12. – С.37.

статися там, де нема гармонії. Для всього божественного потворність – це брак гармонії, а прекрасне – гармонійне. Отож, при всякому народженні Мойрою та Ілітією є Краса.

Тому, наблизившись до прекрасного, вагітне єство розкривається назустріч і розливається радістю, і породжує, і приводить на світ. Наблизившись до потворного, похмуро й тужно відвертається, закривається і, замість того, щоб породжувати, затримує в собі обтяжливий плід. А тому той, хто носить у собі тягар сімені, хто повний творчої потуги, той відчуває піднесення від споглядання прекрасного, бо прекрасне дає звільнення від болісної туги... Гадаю, всі вони (люди) – і що достойніші, то більше роблять усе можливе, аби засвідчити свої безсмертні вчинки і зажити доброї слави. Вони прагнуть досягнути безсмертя. Мужі, що тілом плодючі, шукають, переважно, жінок, бо саме тут їхній Ерот: у своїх дітях, їх породивши, вбачають вони шлях до безсмертя, в дітях лишають пам'ять про себе і осягають блаженство на всі прийдешні часи» [Symp.206c-d; 208e-209a].

Для Діотіми сенсом любові є те, що вона долає смерть, адже, за її словами, люди воліють любити тому, що прагнуть до безсмертя. Лише любов здатна перемогти смерть. Любов стає могутнішою, ніж смерть, оскільки вона, підкреслює російська дослідниця феномену любові О. Зубець, «несе в собі безліч нещасть, любовна історія насичена випробуваннями. Але не тому, що вона є формою боротьби, що вимагає таємниці, тривоги і постійного здобуття коханої, як вважав автор «мистецтва куртуазної любові» Андреас Капелланус.

Любов сама собою, на думку російської дослідниці, неминуче споруджує перепони. Вірніше, породжуваний нею вихід за рамки існуючої ціннісно-нормативної системи означає виникнення перешкод особливого роду. У житті і без любові в досягненні цілей, втілення цінностей завжди існують більші чи менші труднощі. Але в даному випадку в якості перешкоди виступає не та або інша подія, факт, окрема норма або цінність, а вся ціннісно-нормативна система, хоча і виявлятися це трагічне ставлення може і у вигляді окремих проблем і складнощів»¹.

Тому феномен піднесеної любові – це витвір спільного діалогу між давньогрецькою філософією та Сократом. Вони у своїх рефлексіях навколо феномену любові протиставляють любов звичайну, земну, і вони її оцінюють негативно. Ті люди, у яких перебуває саме небесна

¹ Зубець О.П. Мораль в зеркале любви. – С.5.

любов, беруть натхнення і живуть не стільки почуттями, скільки безпосередньо ідеями краси, блага та безсмертя¹.

4) Самотність Ерота

Згідно промовою Діотіми, «Ерот...бідний і всупереч поширеній думці, зовсім не красивий і не ніжний, а грубий, неохайний, ще і не взутий і бездомний; він валяється на голій землі просто неба, біля дверей, на вулицях і як справжній син своєї матері, з потреб не виходить...» [Symp. 203d].

Вище процитований фрагмент діалогу свідчить імпліцитно про самотність Ерота. Самотність його полягає в тому, що він не зупиняється на одному місці, він завжди динамічний, він між небом і землею: існуючи під небом, лежить на землі. Його самотність від бідності, прекрасно пояснює І. Ільїн: «Бідність – бо у людини виникає почуття, що він ніколи не володіє своїм скарбом (коханою особистістю – В.Т.) до кінця і що без нього і поза ним він сам мізерний, сумний і самотній. Звідси почуття душевної слабкості, нещастя, розчарування у всьому і ремствування на свої злидні та бідність»².

Позиція Діотіми, як зауважують зарубіжні дослідники, прямо протилежна промові Аристофана, в якій найбільш послідовно розвивається ідея любові як бажання, прагнення людської природи подолати хворобливе почуття ізоляції, відчайдушно подолати самотність, з'єднавшись один з одним ще раз³.

Самотність Ерота проявляється і в його мові. З цього приводу зазначає Р. Барт «Любовна мова перебуває сьогодні в граничній самоті... Адже її ніхто не підтримує; до неї немає діла оточуючим мовам: вони або ігнорують, або недооцінюють, або висміюють її, вона відрізана не тільки від влади, але і від владних механізмів (науки, знання, мистецтва). Коли якийсь дискурс ось так, самотужки, дрейфує у бік неактуального, за межі усіх групових інтересів, йому не залишається нічого іншого, окрім як бути місце певного утвердження, хай навіть як завгодно обмеженим»⁴.

¹ Розин В.М. "Пир" Платона: Новая реконструкция и некоторые реминисценции в философии и культуре / В.М. Розин. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – С.14.

² Ильин И.А. О любви / Иван Ильин / Пусть к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 154.

³Naugle D. The Platonic Concept of Love / David Naugle / Електронний ресурс. Режим доступу: http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/platonic_love.pdf

⁴ Барт Р. Фрагменти мови закоханого. – С.3.

Думка про самотність Ерота проявляється безпосередньо у дискурсі люблячих. Самотність люблячих подвійна:

1) «Самотність заради Іншого»;

2) «Самотність на двох».

Розглянемо кожен з цих векторів більш детально.

«Самотність заради Іншого» означає, що тільки заради однієї улюбленої Особистості я готовий пожертвувати всім, що у мене є, навіть життям. Тільки заради неї ми готові відмовитися від світу, від людей, від суспільства – лише б вона була щаслива і захищена. Однак, це не сліпа пристрасть і не божевільна закоханість – ні – це жертва, дар люблячого предмету своєї любові. Це дар, який є працею люблячого. Така самовіддача, жертвність улюбленої особистості прекрасно відображена в приголомшливому визначенні Мартіна Бубера «Любов – це відповідальність Я за Ти»¹.

Саме у промові Діотіми імпліцитно йде мова про екзистенціальну ситуацію, в якій опиняються люблячі, а саме – «самотності на двох». У «Бенкеті» вона підкреслює те, щоб йти шляхом любові, – треба йти одному або під чийось керівництвом (Див: Symp. 211c)². Така подвійність шляху люблячого мабуть пояснюється словами Е. Левінаса: «Самотність суб'єкта – більше, ніж ізоляція людини, цілісність об'єкта. Це, так би мовити, самотності удвох»³. Проте треба детальніше розібратися в якому сенсі одному йти, і що значить під керівництвом? На наш погляд, тут навіть є декілька сенсів.

По-перше, це те, що «під керівництвом» мається на увазі, що кохана людина є орієнтиром для суб'єкта любові. Улюблена особистість – це як справжня нитка Аріадни, як маяк (зірки) для корабля, як місяць для нічного мандрівника. Любов – це завжди шлях, шлях для двох; це шлях «самотності на двох». Шлях цей – не простий, він вимагає величезних зусиль, терпіння, милосердя, жертвності розуміння, відповідальності, турботи люблячої особистості перед коханою. У зв'язку з цим, французький дослідник ідеї любові П. Брюкнер зауважує: «Любов – це пригода і ми (люди - В.Т.) не хочемо від неї відмовлятися». Безперечно, люблячі готові на все, йдучи по шляху любові, навіть незважаючи на те, що «любов приносить більше

¹ Бубер. Я и Ты.– С.12.

² Див.: Vijver van de A. A comparison of Plato's views of eros in THE Symposium and Phaedrus. – University of South Africa, 2009. – 62 p. Електронний ресурс. Режим доступу: http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/2897/dissertation_vander_vejver_.pdf

³ Левинас Э. От существования к существующему / Э. Левинас. Тотальность и Бесконечное. – М.: Modern, 2013. – С. 55.

болю і страждань, ніж найбільш нищівна і страшна корабельна пригода/ситуація»¹.

По-друге, «під керівництвом» означає, що любов є феноменом влади. Але любов, панує зовсім по-іншому, ніж, на перший погляд, може здатися. «Двома силовими каналами любові виступає ніжність (відмова від тиску, сила, яка огортає Іншого) і пристрась (відкрита демонстрація сили, що пред'являється як виклик). Ніжність як тип сили народжує протекційний характер влади в коханні. Якщо з пристрасстю в тісному колі знаходяться сексуальність, ревності, агресія, то з ніжністю пов'язані турбота, участь, підтримка»².

Відтак, самотність для Діотіми – це невід'ємна характеристика онтології любові. Традиція розуміння самотності любові має тривалу традицію, яка йде ще від Платона. Таке бачення (розуміння) любові не принижує, не ображає її сутність, а навпаки показує з ще більшою силою всю її амбівалентність, складність і загадковість.

Отже, проаналізувавши основні аспекти діалогу Діотіми та Сократа в контексті розвитку імпліцитної філософії любові, можна зробити наступні висновки:

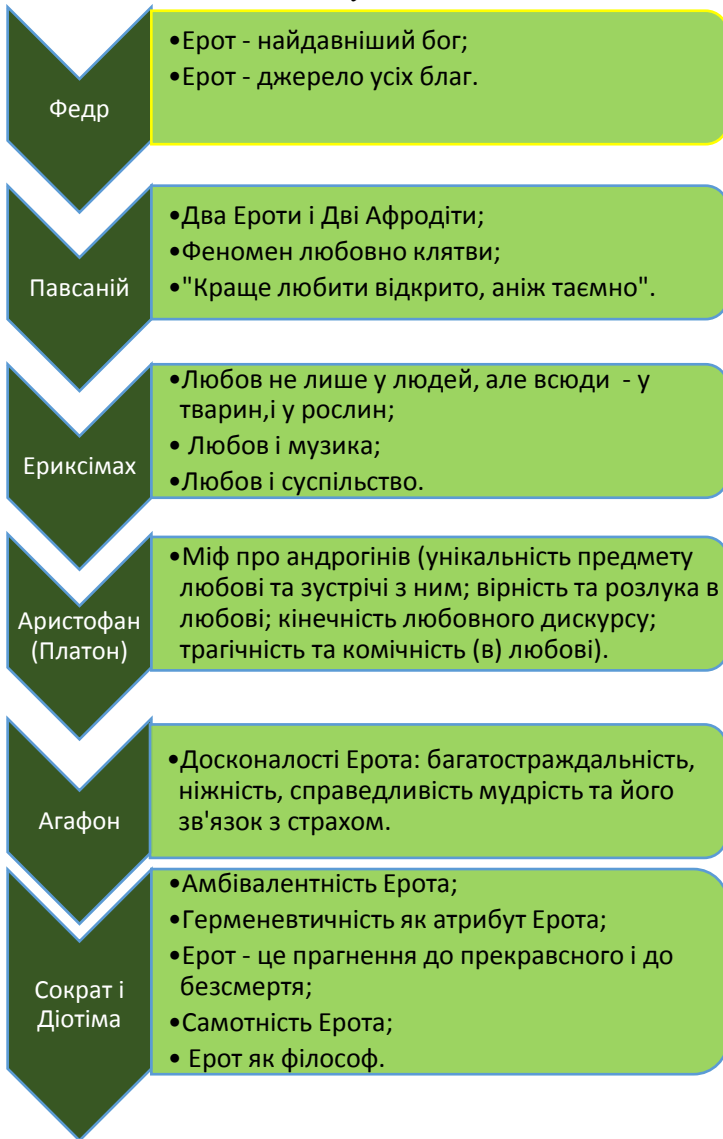
1) Ми схилиємось до думки тих зарубіжних вчених (К. Вайдер, Р.Блондел та інших), які вбачають у Діотімі реальну історичну постать у давньогрецькій філософській думці.

2) Саме в діалозі Сократа і Діотіми вперше в історії людства закладено найбільш фундаментальні аспекти імпліцитної філософії любові, що пройшли через увесь розвиток філософської думки від давнини і не перестають бути актуальними і в сучасних розвідках, а саме амбівалентність, самотність і мудрість любові, а також те, що любов – це прагнення до безсмертя та прекрасного.

¹ Брюкнер П. Парадокс любові / П. Брюкнер. – К. : Грані-Т, 2013. – С.48.

² Соловьева С.В. Феномены власти в бытии человека / С.В. Соловьева: автореф. дис. на соиск. учен. степ. докт. философ. наук. 09.00.11 – социальная философия. – Самара, 2010. – С.24.

**Ключові ідеї розуміння Ерота у промовах учасників
«Бенкету» Платона**



4.2. Експлікація закоханості та дружби у «Федрі» та «Лісіді»

У діалозі «Федр» філософська картина любові досить відмінна від «Бенкету». В осмисленні даного феномену вже менше місця займають міфологічні сюжети (в т.ч. і з епосу), літературні твори ліриків та драматургів, натомість погляд на любов, точніше сказати, на закоханість містить як оптимістичне, так і песимістичне «забарвлення». Розглянемо це більш детально у цій частині дослідження.

Варто відзначити, що в культурно-історичному контексті закоханість століттями сприймалась як почуття, яке розбиває сімейну пару, як адюльтер. Закоханість розділяє те, що було єдиним, і поєднує те, що було роз'єднаним, але висуває при цьому структурну альтернативу стосункам, які існували дотепер. Закоханість — процес, в якому людина, яку ми зустріли і яка відповіла на наші почуття — стає об'єктом нашого пристрасного бажання. І це змушує нас переглянути, переосмислити все наше життя, і, перш за все, своє минуле. І навіть не просто переосмислити, а немовби заново народитися¹.

Закоханість, на думку Платона, подібна до хворобливого та безрозсудного стану [Phaedr. 231c-d; 233b]. Платон у своїх роздумах про закоханість підходить більш негативно; він акцентує на нездоровому та нерозумному стані людини, яка втрапляє в дискурс закоханості. Вона, на думку давньогрецького мислителя, приносить із собою більше тривоги, страждань, болю, ніж людині, яка не перебуває в цьому стані. Тому закоханість – це неспокійний стан і не «відпочинок», а навпаки, багатостраждальний шлях, під час якого люблячі опиняються в низці різноманітних випробовувань та перевірок на «міцність» їх почуттів.

Доречним буде пригадати інше порівняння закоханості, а саме порівняння з мисливством, що присутнє у діалозі «Софіст» [Soph. 222e]. Закоханість подібна до мисливства, адже можна згадати слова Д. де Ружмона «Дискурс любові – дискурс війни». Французький дослідник зазначає: «Не думай, що битва кохання схожа на інші баталії, де по обидва боки лютує й гримить жаклива війна, бо кохання здобуває лише силою ласки та загрожує лише ніжними словами. Його стріли та удари – благодать та дарунки. Зустріч з ним – великий дар. Його артилерія – зітхання. Воно бере у полон своїми обіймами. Його січа у тому, аби віддати життя за коханого»².

¹ Альберони Ф. Любов / Ф. Альберони. Дружба и любовь / пер. с итал. ; общ. ред. А.В. Мудрика. – М. : Прогресс, 1991. – С.194 – 195.

² Ружмон Д де. Любов і західна культура – С.234.

Підтверджуючи платонівське розуміння всієї складності онтологічного статусу закоханості, можемо зауважити, що з виникненням закоханості у свідомості суб'єкта любові навколишній світ добрішає, життя перетворюється на радість, людське існування прикрашається різнобарвними яскравими кольорами, все навколо починає здаватися прекрасним. Знайшовши свій предмет любові, ерос не може сприйняти нічого, що несе негативний відтінок.

Втім, як зазначає О. Золотухіна-Аболина закоханість є одним з тих феноменів людського існування, який неминуcho присутній в досвіді повсякденності. Адже, «озираючись назад, майже кожен може виділити серед тих чи інших настроїв та станів, роботи та пристрастей золоті дні своїх закоханостей. Дні, які освітлені особливим теплом. Чи були вони щасливими в повному сенсі цього слова? Мабуть, ні, адже закоханість була й невзаємною, завершувалась розчаруванням чи ми не досягали любові. Чи вони були прекрасними? Звичайно, так. В такі дні все розглядалося через «чарівні окуляри» – найкращі окуляри у світі, які дозволяють побачити Іншого, яким його задумав Бог»¹.

Закоханість має свою неповторну «історію», свій унікальний «час», в якому присутні такі специфічні риси, які не притаманні жодному з екзистенціалів чи феноменів людського існування. Закоханість має свій особливий «шарм», «смак», який не сплутаєш ані з дружбою, ані з коханням. Це імпліцитно відображено і у «Федрі». Платон у досліджуваному нами діалозі досить фундаментально досліджує поведінку люблячих в дискурсі закоханості:

1) У закоханих присутнє поєднання сміливості та слабкості [Phaedr.231c-d];

Суб'єкти закоханості, на думку давньогрецького мислителя, амбівалентні, оскільки вони, з однієї точки зору, ладні на все, аби догодити предмету закоханості, на всі її забаганки і бажання, проте водночас, коли їм щось не вдається зробити заради тих у кого вони закохані, настільки засмучуються і тужать, що не знаходять собі місця. Без сумніву, як наголошує І. Ільїн, коли починається закоханість, там закінчується байдужість, млявість, екстенсивність: людина збирається і зосереджується, її увага і інтерес концентрується на одному змісті, а саме на предметі любові; тут вона стає інтенсивною, душа її починає немовби загострюватися і горіти»².

¹ Золотухина-Аболина Е.Н. Повседневность: философские загадки / Е.Н. Золотухина-Аболина. – К. : Ника-центр, 2006. – С. 90.

² Ильин И. А. О любви / Иван Ильин // Путь к очевидности. – М. : Республика, 1993. – С. 154.

Слабкість в дискурсі закоханості полягає в тому, що предмет та суб'єкт закоханості перебувають у стані невизначеності. І те, що вона надає закоханим сміливість, разом з тим надає невпевненість. Нескінченне завжди пов'язане з невизначеним. Його можна позначити, окреслити, виміряти. Воно не піддається визначенню, ламає будь-які рамки і переходить будь-які межі. Заперечуючи власні закони, любов завжди випереджає будь-яку, навіть саму швидку з «моментальних зйомок»; про неї можна говорити лише як про історію, безнадійно застарілу вже в момент викладу. З точки зору розуму, любов, навіть якщо вона і прагне до правдивих образів і чітких схем, спочатку несе в собі гріх безформеності¹.

2) головний момент в дискурсі закоханості – це побачення та діалог [Phaedr. 232b];

Діалог закоханих – це не просто буденна розмова, а діалог в якому народжуються Ти і Я. Без діалогу закоханість не може існувати, адже це буде монолог. Діалог не лише між тілами, але й між душами, за який люблячі несуть повну відповідальність як ні перед чим іншим. В діалозі створюється особлива якість людей, які вже не можуть існувати один без одного, але існують вже як Ми.

Чому на думку Платона так важливі побачення, споглядання одне одного? Сучасний мислитель Д. Мануссакіс у праці «Бог після метафізики» стверджує, що саме завдяки зору ми здатні пізнавати, що наше, а що – ні² в тому сенсі, що ми дивимося на Іншого як на самого себе. Починаючи любовний дискурс любові (не закоханості), ми впізнаємо себе і постаємо в Іншому, мов у дзеркалі. На дорослу людину батьки вже не мають впливу, але у коханій особистості можна побачити себе. Коли очі спостерегли в Іншому щось негативне, то необхідно шукати і виправляти ту ж рису в собі. Предмет любові – ось людина, хто допоможе нас удосконалити. Не треба шукати психологів, психоаналітиків, чи ж хто би порадив, як жити. Основне – це очі, погляд на другу половинку; вона наше дзеркало, здатне показати усі наші недоліки, причому не зменшуючи силу своєї любові до нас.

3) в закоханості люблячі дуже вразливі особливо з боку інших людей [Phaedr. 232c, Rhet. II 2, 1379a 20-25];

На думку вітчизняного сучасного філософа В. Малахова, під вразливістю любові мається на увазі саме вразливість люблячого серця

¹ Бауман З. З. Нужен ли любви рассудок? / З. Бауман // Индивидуализированное общество / пер. с англ. ; под ред. В.Л. Иноземцева. – М. : Логос, 2005. – С.210.

² Мануссакис Д.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. / Д.П. Мануссакис. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – С.38.

страждання. Кінечністю, самою онтологічною незабезпеченістю предмета закоханості. Любов крихка і люблячі частіше страждають від жорстокості своїх коханих. Люди стають настільки вразливими через нерозуміння¹.

Вразливість полягає в тому, що люблячі здаються для оточуючих – іншими «дивними», «незрозумілими», ніби юродивими, – тобто людьми, яким чужі комфорт, затишок і різні земні блага. Їм властива максимальна відмова від мирських цінностей. У цьому видатний середньовічний мислитель М. Екхарт вбачає подібність любові і смерті. Він пише, що «по-перше, смерть викрадає і забирає в людини всі минулі речі, так що не може вона уже, як раніше, ні мати, ні користуватися ними ... вона також вбиває людину в духовному сенсі і по-своєму розлучає душу з тілом. Але відбувається це тоді, коли людина цілком відмовляється від себе, звільняється від свого «я» і у такий спосіб розлучається сам з собою. Відбувається ж це силою безмірно високої любові, яка вміє вбивати так любовно. Називають же її недугою солодкою і смертю оживляючою»².

4) закохані дуже позитивно ставляться один одного, проте коли минає почуття, вони розкаюються в цьому [Phaedr.231a];

Та особистість, в яку ми закохані, стає для нас – втіленням усього людства, тому вона стає для нас «єдиною, милою». Ми не можемо по-іншому ставитися до такої особистості. Адже, саме ця людина надає нам сенс існування і всього що нас оточує.. Жоден індивід, яким би він близьким нам не був (батьки, діти, сестри/брати, друзі) не може «дати» те, що нам дарує та особа, в яку ми палко закохані. Мірилом усіх речей в дискурсі закоханості є предмет любові, він схожий на маяк, факел. Факел – це символ, що означає шлях, справжню нитку Аріадни, «маяк», тобто тут він означає шлях людини (куди йти і з ким). Любов має таку силу, яка здатна затьмарити інші «факели» (багатство, любов до влади, комфорт, затишок). Той, хто закоханий повинен бути готовий багато працювати, готовий до жертвності заради тієї, кого любить, а й іноді і до страждання [Phaedr. 231b, 233c];

Труд у закоханості означає те, що вона несе з собою багато нещастя, любовна історія сповнена труднощами. Закоханість сама собі висуває неминуче випробування, тому, що вона виходить за рамки існуючої ціннісно-нормативної системи. Трагічність любові знаходить

¹ Малахов В.А. Уязвимость любви / В.А. Малахов // Вопросы философии – 2002 – №11 – С. 232.

² Экхарт Мейстер. Сильна как смерть, любовь / Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – СПб.: Амфора, ТИД Амфора, 2008. – С.178.

своє найбільш яскраве виявлення в її кінці: або вмирає любов, або вмирає та, яку люблять¹.

5) почуття закоханості розповсюджуються не лише на саму особистість та її образ, але й на все те, що оточує її, до чого торкається рука коханої [Phaedr. 73d, Rhet. I 11, 1370b 20-22];

Це пояснюється тим, що предмет любові стає для нас «усім світом, усім всесвітом». Звідси для нас стає цінним не лише сама особистість, а все, що її оточує, до чого вона має справу, чому присвячує своєї існування в цьому світі, всі близькі які є близькими і рідними її душі та серцю.

Слід зазначити, що таке сприйняття того до чого торкається той чи інший учасник дискурсу закоханості є взаємним, тобто і суб'єкт любові чекає, подарунка від предмета любові. Отримавши подарунок, – він також буде сприймати цю річ як певний фетиш, «святину» дому, одну із «святинь» їх історії кохання. Тому й не дивно, чому люблячі (це ми знаємо самі і виходимо з того, що чули від наших близьких і друзів) також прагнуть і чекають один від одного подарунків.

6) закохані бояться, щоб хтось з них побачив іншого в девіантній чи аморальній поведінці [Symp.178, Phaedr. 233b]

Цим аспектом Платон зазначає про те, що закохані намагаються не чинити чогось лихого. Вже істинна закоханість (не лише тілесна пристрасть) передбачає вигнання злого та лихого з свого серця і налаштування своєї свідомості лише на добродіяння. Закоханість за природою несумісна зі злом та не вимагає злочинів «заради любові», бо тоді ж ми втрачаємо це прекрасне і світле почуття в собі і до нас самих. Вона виступає найчастіше протиположно всьому потворному і злову в етико-естетичних координатах. Предмет любові для люблячого не просто не пов'язаний з ними; він виступає таким собі маркером для розуміння того, що погано, а що добре, що прекрасно, а що, насправді, потворно.

Розглянувши експлікацію закоханості в діалозі «Федр», варто відзначити, що Платон не оминув у діалогах ще такий «навкололюбівний» феномен як дружбу.

Взагалі підкреслимо, що саме Платон першим серед філософів присвятив працю детальному аналізу та з'ясуванню природи і сутності дружби. Чому ж до нього з давньогрецьких філософів ніхто, по суті, не говорив про дружбу, на відміну від любові? Слушно зауважує західний дослідник філософії дружби Х. Сваре: «Можливо, це мовчання вказує на те, що дружба не любить пильної уваги? Італійський філософ

¹ Зубець О.П. Мораль в зеркале любви. – С.6.

Ф. Альбероні стверджує наступне: дружба – це те, що спонтанно виникає між людьми, які один одному подобаються і один одного поважають. Це феномен, який підіймає нас над буденністю. Водночас дружба передбачає невинну наївність. Вона не терпить жорсткого аналізу. Можливо, небагатослівність в тому, що стосується дружби, пояснюється також тим, що дружба – це «щось, що просто трапляється». Ми не можемо ні керувати нею, ні вплинути на неї. Тому немає і причини говорити або думати про дружбу»¹. Однак, саме Платон все ж концептуалізує у філософському аспекті дану проблему в одному з діалогів, а саме у «Лісіді».

Основна проблема, яку намагається вирішити Платон полягає в наступному: дружба – це єдність протилежностей чи єдність спільних за переконаннями, цінностями людей? Розглянемо кожний з цих варіантів більш детальніше.

Питання подібності та тяжіння одного до одного містить корені ще у докласичній давньогрецькій філософській думці, проте воно перебувало в онтологічній площині. Згадаємо Емпедокла, який говорить, що подібне пізнається подібним [DK 31 B 109]). Однак, саме Платон це питання перемістив в антропологічну проблематику стосовно феноменів як дружби, так і любові.

У діалозі «Лісід» він говорить наступне: «Чи дружить подібний з подібним, наскільки він йому подібний, та чи корисна така людина іншому, подібній їй людині? Або може краще наступним чином: яку може принести користь чи шкоду певне подібне будь-якому іншому подібному, яку б воно не могло принести собі самому? Або що воно може зазнати від собі подібного, якщо саме є подібним останньому? Як можуть такі подібні люди тяжіти один до одного, якщо вони не можуть надати один одному жодної допомоги? Чи це взагалі можливо?» [Lys.214e-215a].

Чому виникають такі запитання? Що спонукало античного мислителя на такі роздуми про дружбу в античному суспільстві? Ймовіріше, вже в ту давню епоху розуміли, що «дружба – це острів етичності в позбавленому моральності світі, де усі воюють проти всіх. Дружба існує у вигляді окремих крихітних вкраплень, що з'являються то там, то тут, як щось зайве, як розкіш, якою час від часу нагороджує нас доля, але з якою ми можемо і не зустрітися зовсім. Бо наше життя

¹ Сваре Х. Философия дружбы / Пер. с норв. И. Вороновой. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С.12.

може виявитися наповненим тільки зіткненнями, інтригами, махінаціями, спокусами, обманом і нічим більше»¹.

Якщо справді в основі дружби лежить подібність характерів, цінностей і т.п., то тоді можна говорити про друга як про «третє плече». Наближаючись і обертаючись до нас, інший може стати нашим другом; адже сама "інакшість" друга проявляється, зокрема, в його екзистенціальній поступливості: готовність повернутися до статусу "іншого" (в сенсі - не "єдиного"), відступити у тінь, бути для нас вже не предметом захоплення, а скромним помічником і співробітником. Платон формулює проблему, про яку згодом А. де Сент-Екзюпері скаже наступним чином: «Любити – не означає дивитися один на одного, це означає разом дивитися в одному напрямку». Допомоги "згори", як в земному, так і в небесному сенсі, очікують не від друзів... Друзі, хто б не був нам другом, розширюють простір нашого життя по горизонталі, створюють разом з нами і для нас самих – а ми для них – якусь стійку спільність, коло друзів².

Проте водночас Платон наголошує, що «автори ці вважають хороших людей подібними і дружніми один одному, що ж стосується людей поганих, то, як про них кажуть, вони ніколи не бувають в ладу навіть з самими собою, навпаки, вони нерозумні і невірніважені; а той, хто не в ладу з самим собою, але, навпаки, у розладі, навряд чи може бути дружнім з іншим» [Lys.214d-e].

Давньогрецький мислитель цим зауваженням підкреслює, що треба бути обережним до висловлювань стосовно природи та специфіки того чи іншого прояву міжособистісної дружби. В даному контексті піднімається питання чи можлива дружба між злими людьми, які заздять, чинять лихі та підступні справи? Якщо так, якщо можлива певна єдність між такими людьми, то чи справедливим є те, щоб назвати ці стосунки друбою?

Безперечно, він наголошує на тому, що такі стосунки в ім'я ненависті, користі та т.п. не заслуговують на те, щоб друбою йменуватися. І насправді «дружба – мовчазний договір між двома тонко чуттєвими і доброчесними особистостями. Я кажу «тонко чуттєвими», наголошує Вольтер, тому що монах або відлюдник можуть бути цілком доброчесними людьми і прожити життя, так і не дізнавшись, що таке дружба. Я кажу «доброчесними», тому що лиходії потребують лише спільників, марнотратники життя – у чарці, скупі – у компаньйонах,

¹ Альберони Ф. Дружба / Ф. Альберони. Дружба и любовь. – М.: Прогресс, 1991. – С. 104.

² Малахов. Дружба как род любви / В. Малахов // Дружба: ее формы, испытания и дары / сост. К. Б. Сигов. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С.132.

політики збирають навколо себе своїх прихильників, нероби заводять лише поверхневі зв'язки, правителі перебувають у спільноті придворних, і тільки у чесноті люди бувають друзями»¹.

Дружба як прояв любові, на думку Платона, онтологічно не може мати фундаментом щось зле та погане. Адже якщо лихі люди мають спільні цілі, то у них відсутній такий рівень довіри, піклування та відповідальності один перед одним. А головне, що такий прояв стосунків навряд чи може бути конструктивним та творчим союзом. Такі стосунки лише можуть мати девіантні наслідки та деструктивні вчинки.

Натомість дружба, про яку говорить Платон, – це такий прояв міжособистісних стосунків, який народжується з товариськості, коли двоє або троє помітять, що вони щось розуміють однаково. Раніше кожен з них думав, що тільки він це зрозумів. Дружба починається з питання: "Як, і ти це знаєш? А я думав, я один ..." "Можна уявити собі, що серед первісних мисливців раз на сто років або раз на тисячу певні люди відкривали щось нове. Вони бачили раптом, що олень не тільки їстівний, але і прекрасний; що полювати весело, а не тільки потрібно; що боги святі, а не тільки сильні. Але доки людина знала це одна, вона помирала, не створивши нічого з культурних феноменів та проявів. Коли двоє знаходили один одного і з великими труднощами розповідали про свої відкриття, народжувалася дружба, а разом з нею – мистецтво, спорт або віра².

Існує також інша версія щодо природи дружби, яка полягає в тому, що за своєю суттю вона все-таки «горизонтальна»: вона зрівнює принца і жебрака, праведника та шахрая і т.д. Платон, аналізуючи даний варіант вирішення питання посилається на Гесіода, який, на його думку, дотримувався наступної думки: «І щодо всього іншого він (Гесіод – В.Т.) наступним чином стверджував, ніби неминуче, що чим більше одне подібне іншому, тим більше обидва вони відчувають взаємну неприязнь, заздрість й ворожнечу, водночас ті, які між собою не схожі, сповнені дружби. Тому бідний неминуче буде другом багатому, слабкий – сильному, бо вони можуть в такому випадку розраховувати на допомогу, хвора людина буде другом лікарю; і так само будь-яка недосвідчена людина буде любити і поважати обізнану [Lys.215d].

Тому є справедливою думка про те, що «не обов'язково, щоб усі твої друзі подобалися тобі однаково сильно, але мінімальна симпатія все ж повинна бути, перш ніж ти зможеш назвати когось другом.

¹ Voltaire. Dizionario Filisofico. Milano, 1970, p. 54 – 55.

² Льюїс К.С. Любовь: роман. – С.88-89.

Дружба також не завжди повинна характеризуватися лише хорошими почуттями. Людина може гніватися на друга, її можуть дратувати певні сторони його характеру, вона також може розсердитися або образитися на те, що він робить або говорить. Але за всім цим має бути присутнім прийняття тобою цієї людини. У ньому має бути щось, що тобі подобається або що ти цінуєш. Людина повинна бажати йому добра. Коли це зникає, дружба закінчується»¹.

Саме в дружбі, на думку Платона, може бути подолана та чи інша розрізненість, суперечливість людських характерів, принципів та ідей. Це, звичайно, не вимагає того, що кожен з учасників дискурсу дружби має «підлаштовуватися» один до одного, однак це передбачає глибинне розуміння інакшості, унікальності, неповторності та почасти суперечливості (стосовно нас) особистості, яка стала в нашій долі близькою людиною.

«У ще більш піднесених виразах він міркував про те, що подібне ніяк не буває дружнім подібному, але насправді все навпаки: найбільша дружба існує між крайніми протилежностями. І кожен тягнє саме до своєї крайньої протилежності, але не до своєї подоби: сухе прагне до вологого, холодне – до гарячого, гірк – до солодкого, гостре – до тупого, порожнеча – до наповненості, а наповненість – до порожнечі, і все інше – таким саме порядком. Адже протилежне живить протилежне, тоді як подібне не отримує нічого від подібного» [Lys.215e-216a].

У цьому контексті доречним буде пригадати твір світового класика Г. Гессе «Нарцисс та Боккадор». У цьому творі розповідається про дружбу двох абсолютно різних людей. Нарцисс – вчений та аскет, Боккадор – досить чуттєва, артистична натура, але сам він цього не знає, тому що зрікся свого дитинства і любові до матері. Друг Нарцисс спонукає його заглибитися в самопізнання і знайти свою справжню природу. І коли Боккадору це вдається, він іде з монастиря, щоб знайти свою долю, і залишає Нарцисса, незважаючи на те, що любить його, як і раніше.

Тому, безперечно, дружба між протилежностями, про яку говорить Платон передбачає наступне: «Мета наша не в тому, щоб зблизитися...не в тому, щоб один перетворився на іншого, а в тому, щоб пізнати один одного і навчитися бачити і поважати іншого таким, яким він є насправді: як нашу протилежність, а в чомусь і як наш додаток»². Така розмова, типова для дружби між людьми, які мають протилежні

¹ Сваре Х. Философия дружбы.– С.22.

² H. Hesse. Narciso e Boccadoro. Milano, 1982, p. 99.

характери, принципи та цінності, може відбуватися між людьми будь-якого віку: і у двадцять років, і у п'ятдесят.

Отже, проаналізувавши в загальних рисах експлікацію феноменів закоханості та дружби в діалогах Платона «Федр» та «Лісід» відповідно, можемо зробити наступні висновки:

1. Закоханість, на думку давньогрецького мислителя, є негативним феноменом у структурі людського буття. Така позиція Платона обумовлена тим, що, на його погляд, вона приносить із собою більше тривоги, страждань, болю, ніж людині, яка не перебуває в цьому стані. Проте водночас він торкається і «позитивних» аспектів дискурсу закоханості, а саме – відчуття абсолютної значущості існування люблячої особистості та усе, що з нею пов'язане;

2. Дружба, згідно з концепцією Платона, може бути двох видів: така, що заснована на протилежних цінностях, характерах, роду діяльності, і така, що в основі своїй передбачає спільні інтереси, зацікавлення тощо. Античний мислитель наголошує на важливості обох видів дружби у міжособистісних стосунках, підкреслюючи при цьому підкреслюючи, що стосунки між лихими людьми недоречно називати дружбою.

4.3. Феномен любові в «неамурологічних» діалогах Платона

Варто відзначити, що дослідження експлікації любові в інших діалогах Платона (на відміну від «Федра» та «Бенкету» чи «Лісіда») є за кількістю значно скромнішими. Хоча, на нашу думку, це не є обґрунтованим. В даному параграфі ми спробуємо головним чином окреслити специфіку розуміння любові в «неамурологічних» діалогах давньогрецького мислителя.

Взагалі варто відзначити, що Платон у поглядах на любов в контексті пізніх діалогів займає зовсім іншу точку зору. Якщо відкриємо діалог «Закони», один з найбільш значущих, який був написаний давньогрецьким філософом наприкінці життя, то виявляється, що ньому він засуджує гомосексуалізм. Описуючи «культури любові» у різних полісах Стародавньої Греції, Платон пише наступне у вищезгаданому творі: «До того ж, ймовірно, ці заклади (гімнасії та сисітії¹ – В.Т.) спотворили існуючий не тільки у людей, але навіть і у тварин давній і природний закон, що стосується любовних

¹ Сисітії — в Стародавній Греції, насамперед серед дорійців — спільні трапези для громадян, найбільше відомі на Криті і в Спарті, також згадуються в Мегарах і Коринфі. Спільні бенкети героїв згадуються ще Гомером. У спартанців ці трапези також називалися фідітії, а на Криті — андрії.

насолод. І в цьому можна звинувачувати насамперед ваші держави, а також і ті з інших держав, де найбільше були розповсюджені гімназії. Як не дивитися на подібні речі, жартівливо або серйозно, доводиться зауважити, що насолода від з'єднання чоловічої природи з жіночою, що тягне за собою народження, дана нам від природи, з'єднання ж чоловіка з чоловіком і жінки з жінкою – протиприродне і виникло як зухвала спроба людей, некерованих у задоволеннях [Leg.646b-d]».

Він каже, що єдиний тип сім'ї, який має підтримувати держава – це біологічна одиниця, шлюб між «одним чоловіком і однією жінкою» [Див.: Leg.836c]. Тому у третій книзі «Законів» він зазначає, що завдання держави виховувати громадян в тому, що треба любити, а що ненавидіти [Див.: Leg.653c]. У цьому контексті, давньогрецький мислитель наголошує на соціальній значущості людських почуттів, на їх впливові на ті чи інші соціальні процеси та події. Для того, щоб правильно наставляти треба поєднувати розум та любов [Див.: Leg.688b]. Платон як і в молодості, так і на схилі років дотримується думки, що розум та любов не протистоять одне одному, але їх синтез здатен допомогати людям впродовж життя.

Навчатися любити та ненавидіти необхідно через те, що варто розуміти хибність надмірної любові до себе. Платон застерігає учнів та із засудженням дивиться на такий прояв любові. Він у п'ятій книзі «Законів» пише наступне: «Зло це полягає ось у чому: кажуть, що кожна людина за своєю природою любить саму себе і що такою вона і повинна бути. Але воістину в кожному окремому випадку винуватцем всіх проступків людини виступає як раз її надмірне себелюбство. Бо той, хто любить, – сліпий до коханої, так що погано може судити, що є справедливим, добрим і прекрасним, і завжди схильний віддавати перевагу перед істиною тому, що їй притаманне. Хто має намір стати видатною людиною, той повинен любити не себе і свої якості, а справедливість, здійснювану ним самим або кимось іншим.

З цієї ж помилки виникає і те, що кожному своє власне невігластво здається мудрістю. Тому ми і вважаємо, що знаємо все хоча ми не знаємо, можна сказати, нічого. Ми не дозволяємо іншим робити те, чого не вміємо, намагаємося все робити самі і неминуче помиляємося. Ось чому кожна людина повинна уникати надмірного себелюбства, завжди шукати тих, хто краще за нього, і не соромитися ставити їх вище себе» [Leg.731a-732b].

У досліджуваному нами діалозі присутня досить цікава думка Платона про три види дружби. Зокрема давньогрецький мислитель пише наступне: «Отже, дружба, заснована на протилежностях, – страшна, дика і рідко призводить до спільності нас, людей. Дружба,

заснована на схожості, – лагідна і єдина на все життя. У дружбі, що виникла через поєднання цих двох видів, перш за все нелегко розпізнати, до чого прагне людина, яка відчуває цей третій вид потягу. Далі, стан такої людини важкий, оскільки ці два види почуття тягнуть його в протилежні сторони: одне спонукає його торкнутися квітучої юності, інше йому це забороняє. Адже хто бажає тіла і жадає квітучої юності, немов дозрілого плоду, той прагне нею насититися; він зовсім не цінує душевних якостей предмету своєї любові» [Leg.837b-c].

Останній вид дружби передбачає те, що «друг – це людина, з якою реальність загального досвіду стає для нас постійною. Він той, до кого ми природно і не замислюючись звертаємося не тільки в найбільш доленосні моменти свого життя – в пошуках глибшого розуміння, прозріння і співпереживання, а й для того, щоб поділитися тривіальними подробицями наших буднів»¹. Такі друзі відчувають, що вони існують непоодинокі, у них єдиний досвід. Така ситуація обумовлює власний «словник» та секрети між друзями.

Один з сучасних теоретиків філософії дружби П. О`Калаган зазначає з приводу цього наступне: «секретність» полягає не стільки в конкретних речах, які бережуть друзі від усіх інших, а в унікальному характері спілкування. Це діалог, який не схожий ні на жоден інший, – світ, де існують тільки ці друзі, що створюється особливими властивостями їх зв'язку один з одним. Це може проявлятися в зрозумілих лише їм жартах, прізвиськах, евфемізмах та інших особливостях їх спілкування. Такі риси створюють власну мову дружби, що неминуче приховується від усякого зовнішнього впливу².

Тому «в кого прагнення до тіла є чимось другорядним, зауважує Платон, той швидше споглядає, ніж бажає, оскільки душею пристрасно прагне до душі іншого і вважає безперечною зухвалістю задовольняти свої бажання тілом коханого. Він сором'язливо шанує розсудливість, мужність, великодушність і розумність, і єдине його бажання – це завжди зберігати чистоту разом з таким же чистим предметом любові. Такий цей третій вид потягу, поєднаний з тих двох; в якості третього виду ми його і розібрали. Якщо є стільки видів потягу, невже треба їх усі заборонити законом і від них відмовитися? Ні, зрозуміло, що ми хотіли б, щоб у державі нашої існував той вид потягу, який пов'язаний з чесною і змушує юнака прагнути до досягнення вищої досконалості. А інші два види потягу ми заборонили б, якщо тільки це можливо» [Leg.837c-d].

¹ О`Калаган П. Открытие дружбы / П. О`Калаган // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С.185.

² Там само. – С.183.

Якщо в основі дружби саме душевне, чеснота, то про таку дружбу можна сказати думкою Д. Форда: «Є люди, які живуть у нас, належать самій серцевині нашого «домашнього життя» у собі. Ми завжди живемо в їх присутності, незалежно від їх фізичної наявності... Вони настільки всередині нас, наскільки і ззовні. Навіть якщо вони на іншому кінці світу або мертві, вони постійно перед нами і всередині нас»¹.

Варто відзначити, що Платон критично дивиться на ті вияви міжособистісних взаємин, коли в центрі ставиться лише тілесне, тобто таке що носить тимчасовий, мінливий характер, але з повагою та похвалою до тих проявів дружби та любові, які в основі своїй мають душевне. Безумовно, у даному діалозі давньогрецький мислитель як продовжує певною мірою деякі думки про любов, що лунали у «Бенкеті» та «Федрі», так і їм прямо і гостро опонує, що безпосередньо свідчить про еволюцію його поглядів на даний фундаментальний екзистенціаль людського існування. Подібні думки до сентенцій із «Законів» можна угледіти і в іншому діалозі даного античного філософа, а саме у «Державі»

На думку західного амуролога І. Сінгера, у діалозі «Держава» – погляд Платона на стать і любов перевершує за глибиною усе, що він говорить у «Бенкеті», «Федрі» і навіть у «Законах». У «Державі» він стверджує, що ми усі створені для пошуку блага. І коли ми закохані, тіло використовується в цьому пошуку як інструмент інстинктивних репродуктивних сил. З. Фройд назвав би їх лібідальним прагненням до гетеросексуальної любові, до злягання.

На думку Платона, все це добре і природно, але не в цьому кінцева мета людства. Адже, на його думку: «І ось, коли ми зберемося, більшість з нас з печаллю згадають жадані задоволення юності – любовні втіхи, пиятики, гулянки тощо – і говорять, що тепер це для нас велика біда: ось тоді було життя, а це хіба життя! А деякі люди похилого віку скаржаться на родичів, які обмежують їх волю і водночас говорять, що старість заподіює їм безліч труднощів та випробувань. Як на мене, Сократе, вони марно її звинувачують: якби вона була причиною, то і я відчував би те ж саме, якщо вже я постарів, та й всі інші мої ровесники» [Res.329a-b]. Відповідно до цього найважливіше – подолати імператив тіла в пошуку блага, і це єдиний шлях, яким люди можуть наповнити своє духовне буття і знайти цінність і справжню красу в житті.

Як зробити цей перехід від сексуальних імпульсів юної істоти до інших, більш піднесених інтересів? Платон відповідає, що треба

¹ Ford D. The Shape of Living: Spiritual Directions for Everyday Life. – Baker Book House, Grand Rapids, MI, 1997. – p.107.

займатися гідними справами, а саме – мистецтвом і розумінням естетично прекрасного, створенням гідного суспільства, пошуком наукових істин і іншими способами пізнання, що відкривають іншу реальність та котрі не зводяться просто до злягання. Правильною реакцією на сексуальний інстинкт Платон вважає різноманітність зв'язків. Нехай злягань буде стільки, скільки хочеться, настільки рано, як ви того забажаєте, і з тим, кого ви оберете, неважливо, хто це і якої статі. І ви виявите, що об'єкти вашої сексуальної активності усі однакові. Повністю випробувавши секс, ви зрозумієте що це не головне у міжособистісних стосунках – пророкує Платон¹.

Наприклад, хтось дуже любить певну їжу, чи то піцу, чи то м'ясо. Людина, зазвичай, одужує від цього, якщо одного разу настільки цього наїстися, що апетит пропаде. Після цього їй вже ніколи не буде хотітися цього так, як раніше, тому що вона саму себе нагодувала ним до нудоти. Те саме Платон говорить і щодо злягання – насититися їм у ранньому віці. настільки, наскільки дозволяє суспільство. Таке ставлення дуже нагадує те, що зустрів антрополог Б. Маліновський на островах Тихого океану на початку XX століття. За його спостереженнями, молодь там могла робити все що завгодно, і батькам було все одно. Це просто секс. Йому не надавали особливого значення. Концепція Платона полягає в тому, що необхідно очиститися від фанатичної пристрасті, яка спровокована гормональними інстинктами, які присутні у людині в період дозрівання, щоб підготувати її до репродуктивних потреб виду – варто отримати стільки, скільки можливо, і потреба в сексі перестане бути рушійною силою, і вже точно не буде головною мотивацією у житті².

Як бачимо, Платон у даному діалозі піднімає проблему розрізнення любові та бажання. «Об'єктом бажання, згідно з філософською думкою, є те, на що спрямовано свідому увагу суб'єкта, що усвідомлюється ним як «очевидна причина» його активності і «лежить на поверхні» мети його прагнень. Отримання об'єкта у володіння і володіння їм є виконанням бажання, яке може супроводжуватися задоволенням або, навпаки, принести розчарування. Предмет – це те, що тільки і може задовольнити бажання; це «об'єктивна» мета бажання, що задається самою його логікою і підкоряється закону задоволення. Предмет бажання даний трансцендентально.

Збіг предмета і об'єкта бажання може бути позначений як щастя, блаженство, він сприймається суб'єктом бажання як вище благо і

¹ Сингер И., Кулагина Ярцева В., Кротовская Н. Философия любви: промежуточный итог, Философская антропология Т. 1. № 2 – 2015 – С.44.

² Там само.

створює задоволення. Ніяке бажання не може бути задоволене абсолютно; «Матеріальним закінченням» бажання є «нова» особистість того, хто символічно вже володіє бажаним; «Ідеальним закінченням» бажання є набуття його суб'єктом шуканої справжньої нескінченності (ідеї змістовної свободи)»¹.

Також варто відзначити, що з точки зору філософії, існує найбільш вагома і тонка причина розмежовувати любов і бажання. «Власне кажучи, – як пише Х. Ортега-і-Гассет, – бажати чогось – це означає прагнути володіти ним, причому під володінням так чи інакше розуміється включення об'єкта в нашу життєву сферу і перетворення поступово в частину нас самих. Саме тому бажання вмирає негайно після того, як тобі дане; володіння для нього смерть. Навпаки, любов – це вічна незадоволеність. Бажання пасивне, і бажаю я, по суті, одного – щоб об'єкт бажання кинувся до мене. Я живу в надії на притягання до мене всього суцього. І навпаки, в любові, як ми ще переконаємося, все перейняте активним початком. Замість того щоб об'єкт наближався до мене, саме я прагну до об'єкта і перебуваю в ньому»².

Відповідно до цього у «Тімеї» можемо зустріти наступну думку давньогрецького мислителя: «Насправді любовна некерованість є недугою душі, найчастіше народжується з вини однієї-єдиної речовини, яка сочиться крізь пори кісток і розливається усім тілом. Коли так звану нестриманість в задоволеннях лають як добровільну порочність, хула ця майже завжди несправедлива: ніхто не порочний з доброї волі, але лише погані властивості тіла або невдале виховання роблять порочного людини порочним, притому завжди до його ж нещастя і проти його волі» [Tim.86d-e].

Тому, на думку Платона, цілком логічним є наступне: «в старості виникає цілковитий спокій і звільнення від усіх цих речей; вщухає і припиняється напруженість (тілесних – В.Т.) потягів, повністю виникає таке самопочуття, як у Софокла, тобто почуття позбавлення від багатьох шалених володарів. А їм і домашнім неприємностям причина одна – не старість, Сократе, а самий склад людини. Хто проводив життя впорядковане і був людиною добродушною, тому і старість лише в міру важка. А хто не такий, тому, Сократе, і старість, і молодість буває в тягар» [Res.329d].

Тому Платон у побудові ідеальної держави намагається встановити певні закони стосовно любовних практик: «У створюваній нами державі

¹ Мальцева А.П. Феномен желания: философско-антропологический анализ / Автореф. дис. докт. философ. наук 09.00.13 – религиоведение, философская антропология, философия культуры – Нижний Новгород, 2006. – С.11.

² Ортега-и-Гассет Х. Этюды о любви. – С.352.

ти встановиш, щоб закоханий був другом своєму улюбленцю, разом з ним проводив час і ставився до нього як до сина в ім'я прекрасного, якщо той погодиться. А в усьому іншому нехай він так спілкується з тим, за ким доглядає, щоб ніколи не могло виникнути навіть припущення, що між ними є щось більше. В іншому випадку він накличе на себе докір у грубості і в нерозумінні прекрасного» [Res.403b].

Що ж собою може представляти грубе в дискурсі любові? На думку класика естетичної думки Т. Адорно, грубе пов'язане з тим, що неоформлене, необроблене, сире¹, іншими словами – недосконале. Але чи може бути у любові щось недороблене, недосконале? Якщо виходити з того, що людина – все ж таки недосконала істота, то все, що вона відчуває в своєму житті, переживає, може мати також певні недосконалості.

Російська дослідниця В. Самохвалова у зв'язку з цим зазначає: «Можливо, розуміння потворного в його власному розумінні пов'язане з тим, що, як вважає, наприклад, Н. А. Бердяєв, потворне, як і зло, виникає внаслідок якогось спотворення первинного (божественного) «задуму про предмет» в процесі реалізації цього вихідного «проекту» в досить відсталій та інертній матеріальній формі, здатній, в силу своєї бруталності, відхилити земний зразок від ідеально заданої програми². Отже, грубе в дискурсі любові – це різноманітні недосконалості. Вони можуть проявлятися, як одразу (на початку), так і протягом всього розвитку історії кохання.

Також Платон говорить, що розум (підкреслимо – саме розум, а не любов) несумісний з любов'ю. Він зазначає, що розсудливість несумісна з любовними насолодами [Res.389d]; схожу думку можна згадати і в діалозі «Протагор» [Див.: Prot.352c].

Тому логічною видається наступна думка давньогрецького мислителя: якщо людина любить по-справжньому, то це здійснюється прекрасно та скромно [Res410e]. Схожу думку про те, що можна любити лише прекрасне можна побачити і в іншому діалозі Платона, а саме у Харміді [Див.: Charm.167e]. Так, безперечно, афінський філософ усвідомлював, що «для душі, яка завантажена земними справами і яка втратила крила настільки, що вона вже не в силах піднятися до вершин

¹ Адорно Т. Эстетическая теория / Т. Адорно Пер. с нем. А.В. Дранова. – М.: Республика, 2001. – С. 419.

² Самохвалова В. И. Безобразное: от феноменологии явления к методологии его идентификации / В.И. Самохвалова // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. Вып. 4 / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: В.В. Бычков, Н.Б. Маньковская. – М.: ИФ РАН, 2010. – С.36.

істинного, залишається один шлях, коли у неї знову почнуть рости крила і повернеться здатність літати. Це шлях любові та мистецтва, любові та прекрасного»¹. Тому саме почуття прекрасного, яке виникає тільки на шляху любові – здатне людину зробити особистістю, позбавити всіляких тваринних інстинктів, надати їй людяність.

Якщо любов здійснюється прекрасно, то одним з її моментів є всеохопність: Варто відзначити, що у «Державі» лунає думка про всеохопність любові. Платон суворо говорить: «Чи потрібно нагадувати тобі, чи ти пам'ятаєш сам, що якщо, на наш погляд, людина щось любить, вона повинна, якщо тільки вірно про неї говорять, виявляти любов не лише до якоїсь сторони того, що вона любить, залишаючись байдужою до іншої, але, навпаки, їй має бути дорогим усе» [Res.474e].

На думку давньогрецького мислителя, любов передбачає специфічну рівність. Вона полягає в наступному: якщо ми любимо певну якість, рису, чесноту, то любимо її не лише в рідних, близьких, але й усіх інших людях. Тому, ймовірно, хибними є наші відчуття чи сприйняття, якщо у рідних любимо ми ту чи іншу характеристику, а в інших – ні.

Варто відзначити, що окрім детально розглянутих «Держави» та «Законів», Платон також торкається теми любові і в інших діалогах. Так, у діалозі «Евтифрон» присутня думка про те, що ми називаємо люблячим когось не тому, що воно є таким, але тому, що ми любимо [Eutifr.10b]. Тому, можна зауважити, що кохана особистість є такою саме завдяки зовнішній інтенції любові. В цьому контексті варто пригадати закон любовного дискурсу, який формулює Р. Барт: «(Закоханий суб'єкт) не можу сам вибудувати до кінця історію своєї любові; я складаю (викладаю) її тільки на самому початку; кінець цієї історії, так само, як моя власна смерть, належить іншим; їм писати про неї роман»².

В іншому діалозі, а саме у «Філебі» імпліцитно піднімається тема зв'язку любові та комічного. Якщо любов не пов'язана зі смішним, то з комічним, на думку видатного давньогрецького філософа Платона, такий зв'язок є безпосереднім. Так, у діалозі «Філеб» мислитель, по суті, говорить про те, що як любов поєднує в собі страждання і задоволення так само і комічне (смішне) вибирає обидва ці феномени [Phileb. 47e, 50b]. Без сумніву, любов не є суто стражданням, болем чи мукою і не є абсолютною радістю чи посмішкою, вони – це два «крила», без яких вона не може називатися любов'ю. Любов завжди амбівалентна, вона не

¹ Гадамер Г.-Г. Актуальність прекрасного. – С.279.

² Барт Р. Фрагменти мови закоханого. – С.162-163.

може бути «з одним крилом»; її фундаментальну амбівалентність показав Платон у іншому своєму діалозі, «Бенкет» [Symr. 203c - 204a].

Також Платону «Філебі» говорить про те, що найсмішніше те, що слабке, а тому слабка людина коли прагне бути сильним, викликає в оточуючих сміх і почуття комічного [Phileb. 49e]. Р. Барт, ніби пояснюючи читачеві, що мав на увазі давньогрецький мислитель, прямо вказує на сміховинну поведінку суб'єкта дискурсу любові: в структурі Іншого (адже Інший завжди володіє своєю структурою життя, до якої я не включений) є щось сміховинне: я бачу, як інший наполегливо слідує одним і тим же життєвим звичкам; спостережуваний збоку, він здається мені застиглим, вічним (вічність можна уявити собі смішною)¹, тому, безперечно, мав рацію Аристотель коли писав, що смішна маска є чимось потворним і спотвореним але без болю [Poeth. 1449a]

Досить сміховинним з боку оточуючих виглядає те, як ставляться, ті хто люблять, до речей, яких торкалися кохані особистості. Про це зазначає і Платон у діалозі «Федон» [Phed.73d]. Чому це відбувається? З точки зору філософії для люблячих «сакральним» виступає не тільки шкіра (тіло) Іншого та дотик до нього, але й все те, до чого доторкається предмет любові, особливо якщо це стосується подарунків. Це немовби його продовження, «третя шкіра»: «Любовний дарунок урочистий, захоплений всепожираючою метонімією, що регулює Уявлюване життя, я цілковито переношу себе у нього. Цим предметом я даю тобі моє Усе, я торкаюсь тебе своїм фалосом; от тому я і божеволію від збудження, тому і бігаю (як навіжений - В.Т.) крамницями, вперто шукаючи потрібний фетиш, блискучий, що буде бездоганно пасувати до твого бажання. Дарунок – це дотик, чуттєвість: ти торкнешся того ж, чого торкався і я, нас поєднує третя шкіра. Я дарую Х...нашийну хустину, і вона її носить: Х...дарує мені факт її носіння, власне так наївно сприймає і подає»². Слід наголосити, що таке сприйняття подарунків взаємне, тобто і суб'єкт любові чекає що подарує йому предмет любові.

Відповідно до вищезазначеного щодо місця дотику в любовному дискурсі, можна стверджувати, що він виступає «маркером» відсутності страху, недовіри між його учасниками. Саме інтимна (тілесна) близькість (почасти, хоча й не завжди) людей свідчить про те, що люди максимально довіряють один одному, що кожен з них відкритий для Іншого, як ні до кого з людей – і в цьому цінність та особливість любові як такої.

¹ Барт Р. Фрагменти мови закоханого. – С.175.

² Там само. – С.176.

Отже, здійснивши в загальних рисах експлікацію любові в «неамурологічних» діалогах Платона, можемо зробити висновок, що філософію любові Платона не варто обмежувати суто діалогами, конкретно присвяченими темі любові і «навкололюбовних» феноменів («Бенкет», «Федр», «Лісід»). Платон як мислитель, як особистість пройшов великий шлях у розумінні даного феномена. Тому не є аргументованою думка про те, що він виступає виключно як теоретик гомосексуальних стосунків. Так, наприклад, у політичних трактатах античний мислитель повністю заперечує та презирливо ставиться до звичаїв певних античних полісів щодо прославляння одностатевих стосунків і редукування любові до насолоди і задоволення [Див. : Leg.646b-d, 837c-d; Res.329a-b].

Висновки до четвертого розділу:

Проаналізувавши корпус творів Платона в контексті проблематики любові, дружби та закоханості можна зробити наступні висновки:

1) Згідно з промови Федра, любов – є основою всього світу. Завдяки тільки любові, людина здатна отримати найбільші дари, які тільки можливі на землі і лише в любові до особи протилежної статі дарується неймовірна сміливість; маючи любов у серці, людина здатна жертвувати всім, що може заради коханої особистості, навіть померти за неї. Зі свого боку ідея про «земну» та «небесну» Афродіті здійснила фундаментальний вплив на розуміння любові не лише у філософському дискурсі, але й у різних аспектах людського життя, як індивідуальному, та і суспільному.

2) З огляду на основні думки Ериксимаха, можна зробити висновок, що любов займає ключове місце у суспільстві і її наявність чи дефіцит призводить до тих чи інших соціальних явищ (війна, революція, відродження). На думку давньогрецького лікаря, любов впливає (змінює) не лише на людську поведінку, зовнішню, а й внутрішню, на людський організм, фізіологічні процеси. Натомість у промові Аристофана, зокрема у міфі про андрогінів, що лунає з його вуст, імпліцитно знаходяться думки і сентенції стосовно як трагічності, так і комічності його версії походження любові. Любов, на думку цього промовця «Бенкету», маючи в собі ознаки трагічного і комічного, виступає унікальним шляхом для того, щоб люди мали змогу знайти своє місце у бутті як в особистому плані, так і у професійному.

3) У виступі Агафона любов наповнена новими характеристиками та особливостями розуміння природи Ерота. Це, зокрема багатостраждальність, мудрість, ніжність, а також унікальний зв'язок з

екзистенціалом страху. Також зауважимо, що ми схилиємось до думки тих зарубіжних вчених (К. Вайдер, Р. Блондел та інших), які вбачають у Діотімі реальну історичну постать у давньогрецькій філософській думці. Саме в діалозі Сократа і Діотіми вперше в історії людства закладені найбільш ключові проблеми та аспекти імпліцитної філософії любові, що пройшли через увесь розвиток філософської думки від давнини і не перестають бути актуальними і в сучасних розвідках з філософії любові (амбівалентність, справедливість та філософічність природи любові, любов як прагнення до безсмертя та прекрасного, герменевтичність та самотність як прояви сутності любові).

4) Закоханість, яка особливо була розглянута Платоном у «Федрі», на думку давньогрецького мислителя, є негативним феноменом у структурі людського буття. Така позиція Платона зумовлена тим, що, на його погляд, закоханість приносить з собою більше тривоги, страждань, болю, ніж людині, яка не перебуває в цьому стані. Проте водночас він торкається і «позитивних» аспектів дискурсу закоханості, а саме – відчуття абсолютної значущості існування люблячої особистості та усього, що з нею пов'язане

5) Дружба, згідно з концепцією Платона, що викладена у діалозі «Лісід», може бути двох видів: така, що заснована на протилежних цінностях, характерах, роду діяльності, і така, що в основі своїй передбачає спільні інтереси, зацікавлення тощо. Античний мислитель наголошує на важливості обох видів у міжособистісних стосунках підкреслюючи при цьому, що стосунки між лихими людьми недоречно називати дружбою.

6) Філософську експлікацію любові Платона не варто обмежувати тільки діалогами, конкретно присвяченими темі любові і «навкололюбних» феноменів («Бенкет», «Лісід», «Федр»). Платон як мислитель, як особистість пройшов великий шлях у розумінні даного феномена. Тому не є обгрунтованою думка про те, що він виступає лише апологетом та теоретиком одностатевих стосунків і т.п. Адже, наприклад, в політичних трактатах Платон категорично заперечує одностатеві стосунки і можливість редукування любові лише до насолоди та задоволення [Див .: Leg.646b-d, 837c-d; Res.329a-b].

РОЗДІЛ V.

*Погляд на дружбу, захоханість та
любов у спадщині Аристотеля*

РОЗДІЛ V. ПОГЛЯД НА ДРУЖБУ, ЗАКОХАНІСТЬ ТА ЛЮБОВ У СПАДЩИНІ АРИСТОТЕЛЯ

Спадщина Аристотеля, учня Платона багатогранна та налічує близько 12 томів¹. Стагірит, на відміну від свого вчителя – філософ-енциклопедист; його хвилювали як філософські і політичні питання, так і біологічні, економічні. Безперечно, увага наша буде прикута до філософського корпусу творів давньогрецького мислителя. Перш за все, однією з проблем дослідження проблематики любові у філософських працях Аристотеля є те, що експлікація даного феномену в переважній більшості здійснюється в контексті аналізу «Риторики» (книга II, глава 4), а також етичної частини його доробку. Хоча необхідно відзначити, що серед усього корпусу праць Стагірита, є окремий трактат, який дійшов у вигляді фрагментів, присвячений саме ідеї любові і належить до раннього періоду його творчості – «Erōtikos». В даному розділі монографії ми розглянемо розуміння любові у різних частинах багатогранного філософського корпусу творів Аристотеля – логіки, етики, риторики, політики тощо.

5.1. Герменевтика любові у «ранніх» творах Аристотеля

До «ранніх» праць належать трактати Аристотеля, які складають основу «Вибраних фрагментів (ранніх творів)», хоча до цього збірника включені не лише ранні твори. Всі ці роботи об'єднує те, що у них немає пагінації за Беккером. Ця частина праць аристотелівського корпусу творів, по суті, немає перекладів ані українською, ані російською і їй присвячено значно менше наукових праць. Можна було б просто сказати, що у нас взагалі немає українського перекладу «Вибраних фрагментів (ранніх творів)». Ці фрагменти є вибраними місцями з античних творів, які так само можуть бути перекладені на українську мову. Свідectва про деякі діалоги представлені лише в одному-двох фрагментах («Про молитву», «Про виховання»). Наша увага буде прикута до тих трактатів даного кола праць Стагірита, в яких тим чи іншим чином приділяється увага темі любові.

Аристотель у праці «Еротик» зазначає, що «люблячі дивляться більше за все з частин тіла предмета любові саме на очі, адже в них

¹ Мається на увазі фундаментальне 12-томне зібрання творів Аристотеля за редакцією Е. Беккера, а також окреме видання праць Стагірита, які умовно в антикознавстві йменуються «ранніми».

перебуває скромність»¹. Така думка про значущість очей в любовному дискурсі не є новою. Адже подібну думку висловлював і Платон у «Кратилі» [Crat.420b].

Отже, згідно з філософською думкою зір (споглядання, погляд), очі займають ключове значення в любовному дискурсі. Даною цитатою Стагірит наголошує, що очі впливають не лише на початок любовного дискурсу, але й на всю подальшу історію любові, а також слугують іноді і засобом пізнання, специфічної комунікації між люблячими особистостями.

За свідченнями праці Плутарха «Моралії», до вищезазначеного трактату Стагірита належить думка про те, що у різних давньогрецьких полісах з часом змінювались любовні практики. В один період була у пошані гетеросексуальна любов, в інший – гомосексуальні стосунки. Однак, Аристотель наголошує, що любов дарує неабияку мужність та безстрашність тим, хто відчуває теплі почуття до іншої особистості:

О сини доблесних батьків, обдаровані дивно Харітами!

Не відмовте героям у спілкуванні з юністю вашою,
адже разом з мужністю цвіте в містах халкідян
визволитель Ерот².

За свідченнями арабського письменника Аль-Дайламі³, в цій праці присутній наступний діалог Стагірита з учнями, що свідчить про песимістичні погляди давньогрецького мислителя на природу любові: «І Аристотель сказав їм: «Одного разу я стояв на пагорбі і побачив юнака, який стояв на терасі на даху і прочитав вірш, зміст якого був наступним: Той, хто вмирає від палкого кохання, нехай помре таким чином; немає нічого хорошого в любові без смерті. Потім спитав його учень Ісос: «О філософе, поясни нам сутність любові!». На що мислитель відповів: “Любов – це певний імпульс, який з’являється у серці; якщо вона виникає в ньому, то починає поступово рухатися і росте; після цього вона стає зрілою. Коли вона стає зрілою, то виникає відчуття потягу у того, хто любить, а разом з цим підвищується концентрація, хвилювання, бажання та наполегливість до предмету любові. І це врешті-решт призводить його до відчуття ненаситності поки не буде задоволеним, а водночас ця ситуація приносить йому

¹ The works of Aristotle / Edit. of sir David Ross. Vol.XII. Select fragments. – Oxford Clarendon Press, 1952. - p.25

² The works of Aristotle. – p.25-26.

³ Абуль-Хасан Міһуа аль-Дайламі (помер 1037) - арабський поет період династії Буїдів.

безперервне горе, постійне безсоння і безнадійну пристрасть та печалі, кінець-кінцем – руйнування розуму” »¹.

Античний філософ у даній думці намагається відобразити негативні наслідки не стільки від самої любові, скільки від того, які ми почуття будемо відчувати до іншої особистості. На погляд давньогрецького мислителя, якщо почуття любові до Іншого є суто фізіологічним феноменом, то від цього неодмінно настають негативні наслідки у житті та свідомості людини. Любов хоча і є певним імпульсом, себто нервовим збудженням, але важливим є те, як її сприйняти і розвивати у серці.

Вже з двох вищенаведених думок можна висувати те, що Стагірит рефлексуючи у «ранніх» працях про любов, імпліцитно застосовує знання з біології, а точніше з анатомії людського тіла. В цьому контексті він продовжує традицію давньогрецької філософії, яка полягає у тісній взаємодії з медициною, фізіологією, взагалі з природничими науками. Філософи античності від початків і до неоплатонізму, в тому числі й Аристотель, розуміли наскільки є важливими та аргументованими факти з даних галузей наукового знання для експлікації тих чи інших філософських проблем і питань.

Цікавою, на нашу думку, є наступна сентенція з праці давньогрецького мислителя під назвою «Політик»: «якщо ми правильно використовуємо певні наші пристрасті, то вони можуть слугувати нам як зброя»². Аристотель зауважує даною цитатою про те, що пристрасті, в тому числі і любов (доречно буде згадати його теорію пристрастей у Нікомаховій етиці [Див.: Eth. Nic. 1105b 22-23]) можуть бути позитивними і негативними, конструктивними та деструктивним для людського життя.

За свідченням Цицерона, в трактаті «Про філософію» Стагірит робить наголос на тому, що любов, як і інші людські почуття та здатності (розум, навчання, ненависть, бажання, тривога, радість) не походять від чотирьох славнозвісних причин, або першоначал³. Їх корінь в ентелехії (ἐντελέχεια), яку він характеризує як певний рух, неперервне та вічне. У даному випадку ми бачимо секулярність погляду на любов у Аристотеля. На думку західного дослідника О. Моуслі, секулярність як одна з характеристик теорії любові у Стагірита вбачається в тому, що він не бачить у любові певне трансцендентне

¹ The works of Aristotle. – p.26.

² The works of Aristotle. – p.69.

³ The works of Aristotle. – p.98.

начало (чи то дух, чи то когось з богів давньогрецького пантеону, як ми це зустрічали у філософів докласичного періоду або ж у Платона)¹.

Дослідниця спадщини Аристотеля, Т.Ю. Бородай підкреслює, що ентелехія належить насамперед контексту аристотелівського вчення про акт і потенції, яке зі свого боку становить важливу частину аристотелівської метафізики: вчення про суще, про форму і матерії, а також про рух². Ентелехія, за Арістотелем, багато в чому тотожна енергії і є реалізацією закладених у даному суццю здібностей і можливостей (в першу чергу – здатності до буття; у живій істоти – до життя); і ентелехія, і енергія протиставляються потенції (δύναμις) і можуть означати:

- по-перше, процес реалізації;
- по-друге, стан реалізованості (τὸ ἐντελεχείᾳ ὄν – справді суще);
- по-третє, що реалізує початок, форму («матерія є потенція, а форма - ентелехія») [Див.: De anima.414a16]

Насамкінець розгляду феномену любові у «ранніх» працях Аристотеля не можна оминати трактат «Протрєптик», в якому західний мислитель аналізує чому і за що ми щось любимо. Так, зокрема він пише, що любимо ми ту чи іншу річ, оскільки нам подобається певна її риса. Наприклад, людина любить ходити, бо це корисно для здоров'я, але коли вона дізнається, що біг ще краще для його самопочуття, то вона стає більш прихильною саме до нього³. Безперечно, справедливою є така думка давньогрецького мислителя, однак можна відзначити, що любити за щось – це досить примітивно і дуже просто.

Нерідко ми говоримо, зауважує М. Лоський, що любимо одну людину за її добродушність, іншу – за її глибокий розум або за моральну чуйність. У цих випадках або любові до особистості немає, а є любов до цінностей, закладені в перелічених якостях, або ж любов до особистості є, але, бажаючи вказати цінність того, кого любимо, ми посилаємося на якусь складну її якість, пронизану всієї його індивідуальної природи. В такому випадку спроба висловити в абстрактних поняттях підставу своєї любові є неточною.

Любити за втілені добрі якості неважко, але така любов не є вершиною в особистому житті і здатність до неї не є особливо великою заслугою. Неособистий і поверхневий характер такої любові чітко проявляється тоді, коли любов до особистості байдуже, як тільки вона

¹ Moseley A. Philosophy of love / A. Moseley / Internet Encyclopedia of Philosophy / Електронний ресурс / Режим доступу: <http://www.iep.utm.edu/love/>

² Бородай Т.Ю. Энтелехия / Т.Ю. Бородай / Новая философская энциклопедия. В 4 тт. Т.4. – М.: Мысль, 2000. – С444.

³ The works of Aristotle. – p.36.

проявить якусь погану якість. Справді, індивідуальна особиста любов обіймає всю кохану людину¹. Адже люблять не тому, що хтось дуже гарний чи надто розумний. Люблять тому, що відчують близькість та душевну спорідненість між особистостями.

Отже, проаналізувавши сентенції Аристотеля в корпусі його «ранніх» праць, можна зробити висновок, що в них Стагірит продовжує лінію давньогрецьких мислителів, які в осмисленні людської любові використовують знання з природничих наук (Парменід, Емпедокл, Платон). Також варто відзначити, що античний філософ у рефлексіях, які можемо побачити в даній частині його творів присутні думки про любов, яка дарує сміливість та безстрашся; негативізм та деструктив тілесної любові. Однією з особливостей його теорії любові є секулярність, яка полягає в тому, що основа любові в ентелехії, а не в якомусь трансцендентному началі.

5.2. Проблематика любові у логічному корпусі праць Стагірита

Серед особливостей Аристотелівської експлікації любові є те, що він не оминає дану проблематику навіть і у своїх логічних працях. Сентенції стосовно цього феномену людського буття, ми можемо зустріти на сторінках «Першої аналітики», «Другої аналітики» і «Топіки». Розглянемо кожен з випадків в цій частині книги більш детально.

Так, у «Першій аналітиці», Стагірит детально зупиняється на розумінні ентимеми в логічній теорії. Так, на його думку, ентимема – це саме силогізм з ймовірного або із знака, при цьому знак береться потрійним чином, так само як і середній термін у фігурах силогізму: або як у першій фігурі, або як у середній, або як у третій. Наприклад, доказ, що ця жінка вагітна на тій підставі, що у неї є молоко, є доказом за першою фігурою, бо середнім терміном буде тут «мати молоко». Нехай А означає бути вагітною, Б – мати молоко, В – жінка» [Analit.Prior. 70a10-13].

Дана дефініція і приклад ентимеми виникає через міркування філософа стосовно того, що ймовірне і знак – це не тотожні поняття. Він підкреслює, що «ймовірне є правдоподібним засновком, бо те, про що відомо, у більшості випадків тим чи іншим чином відбувається або не відбувається, існує чи не існує, є ймовірним, наприклад, для

¹ Лосский Н.О. Любовь / Н.О. Условия абсолютного добра; Основы этики; Характер русского народа. – М.: Политиздат, 1991. – С. 184.

заздрісників ненавидіти або для коханих любити. Водночас знак означає доказовий засновок – необхідний або правдоподібний, адже при наявності того, завдяки чому річ існує або при появі чогось рано чи пізно з'являється, і є знак появи або існування» [Analit.Prior.70a6-9]. Тому, можемо зробити висновок, що для Стагірита, теплі та ніжні почуття закоханих є ймовірним стосовно самої любові, тому знаком любові мають слугувати ті речі в дискурсі любові, які, безперечно, будуть говорити про те, що між ними саме це почуття.

В контексті таких роздумів буде слушно зацитувати думку з «Першої аналітики» античного філософа про співвідношення дружби та любові. Так, зокрема Аристотель зазначає наступне: «Отже, А краще Д, і В тому менш оминаюче, аніж Б. Якщо для кожного люблячого проявляти прихильність (А), хоча і не користуватися прихильністю (В), в любові краще, ніж користуватися прихильністю (Д), але не виявляти прихильність (Б), то зрозуміло, що А краще, ніж користуватися прихильністю.

Отже, дружба в любові краще чуттєвого потягу. Відтак, любов походить від дружби, аніж від чуттєвого потягу. Але якщо найбільше від дружби, то дружба і є мета любові. Отже, чуттєвий потяг або взагалі не є метою, або є заради дружби [Anal. Prior. 68b]. Отже, виходячи з логічних міркувань Аристотель приходить до висновку, що любов є видом дружби, і чуттєвий потяг не варто ототожнювати з нею. Така диференціація одних з ключових феноменів людського буття пов'язана з уявленням про дружбу як любов без пристрасного бажання.

В цьому контексті можна зазначити, що є елементи в межах любовного почуття, які відкриті усім іншим видам людської любові, навіть любові батьківській, а є елементи, які належать лише дружбі. Дружба, оскільки вона залишається саме дружбою, скеровує людину на суб'єктивну стриманість до іншого, на наданні цьому нашому іншому права бути-при-собі, у своїй неохопленості нами. Щоб бути здатним до дружби, треба мати в душі певний ресурс чистоти та незайнятості; цю якість також необхідно мати і для того, щоб всього-на-всього бачити, розпізнавати та цінити прояви дружби¹.

Думку про неототожнення любові та сексуального потягу Аристотель продовжує у «Топіці». Він пише: «Чи насправді, що предмет допускає велику ступінь, а дане у визначенні не допускає або, навпаки, дане у визначенні допускає, а предмет не допускає. Адже або і те, й інше має допускати більший ступінь, або жодне з них не допускає,

¹ Малахов В.А. Дружба как род любви / В.А. Малахов // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С.130-131.

якщо тільки дане у визначенні та предмет справді один і той самий; крім того, – якщо і те, і інше допускає великий ступінь, то зростає неодноразово, наприклад, якщо любов визначають як статевий акт: адже той, хто більше любить, не прагне до більшого злягання, так що і те і інше допускає велику ступінь, але не одночасно, що, звичайно, повинно було б бути, якби вони були одним і тим самим.

Далі слід виходити з більшого – чи насправді так, що одне допускає великий ступінь, а інше ні або обидва, справді, допускають, але не одночасно, як, наприклад, хто більше любить, не хоче більше кохатися, а тому любов і сексуальне злягання не одне і те саме [Тор.146a3-12].

Така позиція давньогрецького мислителя прямо протилежна думці Платона у «Бенкеті». Стагірит, опонуючи своєму учителю, імпліцитно вищенаведеною сентенцією говорить, що проповідників лише фізіологічної основи любові частіше за все вчить життя. Воно вчить, що головним не є тіло і що, окрім тілесної, є духовна складова любові. Пристрассть та фізичний потяг ще не є любов'ю¹. Тому саме вміння підкорити силу природного фізичного потягу контролю розуму, який не дасть запламувати прекрасне та високе почуття, означає відповідально ставитися до любові не як до реклами, а безпосередньо як до таїнства².

Редукування любові до суто тілесного поєднання двох особистостей пов'язане з тим, що люди частіше за все люблять предмет любові через певну характеристику, якість або тілесну особливість, а не за те, що вона є такою, якою є. Стагірит з цього приводу логічно розмірковує у «Другій аналітиці» наступним чином: «Оскільки підставою достовірності і знання речі слід вважати володіння таким силогізмом, який ми називаємо доказом, а цей силогізм є таким тому, що такі засновки, з яких він складається, то перші [засновки] – або всі, або деякі – необхідно не тільки знати заздалегідь, а й знати більше [умовиводи], бо те, завдяки чому щось притаманне, завжди властиве більшою мірою, ніж воно, як, наприклад, те, через що ми щось любимо, більше любимо, [ніж те, що любимо]. Оскільки якщо ми через перші [засновки] знаємо [висновок] і вважаємо [його] достовірним, то ми знаємо їх більше і вважаємо їх більш достовірними, [ніж висновок], бо через них ми знаємо і вважаємо достовірним також і надалі» [Analit. Post.72a25-33].

Як і у «Протрептику», так і в «Другій аналітиці» Аристотель дотримується думки про те, що ми любимо не стільки людину, а те, що нам в ній подобається. Однак, якщо у першому трактаті він доводить

¹ Воробьев Л. Философия любви / Л. Воробьев // Василев К. Любовь; [пер. с болг.]. – М.: Прогресс, 1982. – С. 4.

² Лисовский В.Т. Любовь и нравственность. – Ленинград, 1985 – С. 6–7.

дане судження виходячи з антропологічних міркувань, то в другому – саме завдяки логічним побудовам та рефлексіям. Стагірит у цьому випадку мислить не лише як логік, але і як знавець людських душ, як психолог. Античний філософ наголошує, що у людських стосунках частіше основою виступає акцидентальне, ніж субстанційне.

Концептуальною є думка Стагірита у «Топіці» про те, що існує два прояви любові, причому різниця між ними полягає в тому, що розумній любові протистоїть ненависть, а чуттєвій – ніщо. Він це логічно пояснює наступним чином: «Далі, слід з'ясувати, чи насправді так, що в одному випадку певне явище має щось протилежне собі, а в іншому зовсім немає; наприклад, задоволення від пиття протилежне стражданню від спраги, але задоволення від розгляду [теореми], що діагональ неспіврозмірна зі стороною [квадрата], ніяким чином не протилежне. Так само і про задоволення можна сказати у різних значеннях» [Тор.106a36-106b1].

Необхідно відзначити, що Аристотель не говорить, що любов «протистоїть» ненависті, а лише, що вони «протилежні» одна одній, у такий спосіб наголошуючи на однаковій природі цих феноменів. Ф. Брентано у праці «Про любов і ненависть» ніби доповнює Стагірита та розкриває спільність природ любові та ненависті. Він їх вбачає у наступному:

О Перш за все, любов і ненависть змінюються, якщо змінюється предмет.

О Так само, якщо вони обмежуються загальним або ж спрямовані на якусь конкретну одиничність і т. п.

О Якщо ми любимо або ненавидимо в іншому часовому модусі; таким чином розрізняються каяття, звернене до минулого, страждання, спрямоване на нинішнє відчуття, страх перед майбутнім злом.

О Емоційне ставлення може бути позитивним і негативним, і ця різниця і знаходить своє вираження в любові і ненависті.

О Отже, відмінність уявлень залежно від того, прості вони чи складні, і в якому відношенні складні, має вплинути на скерованість душі на об'єкт¹.

Отже, проаналізувавши ідею любові у логічному корпусі творів Аристотеля можна зробити висновок, що давньогрецький мислитель на основі логічних побудов приходить до таких умовиводів: любов є похідною від дружби, відтак перша є «вужчою», аніж остання. В логічних працях античний мислитель зауважує, що в жодному разі не

¹ Брентано Ф. Любовь и ненависть / Ф. Брентано / Електронний ресурс / Режим доступу: http://krotov.info/libr_min/02_b/re/brentano.html

можна отожднювати любовне бажання та статевий акт з самою любов'ю, а також те, що ми любимо людей не стільки їх самих, скільки те, що нам у них подобається.

5.3. Закоханість, любов і дружба в етичних трактатах Аристотеля

В етичному корпусі Аристотель найбільш глибоко і повно розкрив своє бачення любові та різних «навкололюбних феноменів», а саме – закоханості та дружби. Варто відзначити, що в зарубіжній дослідницькій літературі існує велика кількість наукових праць, присвячених зазначеній тематиці, а тому, безперечно, ми не претендуємо на всеохопність дослідження, але лише окреслимо основні аспекти її розуміння.

5.3.1. Погляд на закоханість як специфічний вид дружби

Розробляючи концепцію закоханості, Аристотель спершу дає її визначення: «закоханість (έρως) є не стільки шаленою пристрастю, скільки надмірною дружною, предметом якої є лише одна людина» [Eth.Nic. 1158a10]. Стагірит, на відміну від Платона, акцентує увагу на тому, що досліджуваний феномен є саме різновидом дружби, а не сліпим захопленням, оскільки пристрасть (λόθος) для греків переважно піддавалась осуду. Тому давньогрецький філософ уникає будь-якого засудження людей, які закохані один в одного.

Античний мислитель підкреслює, що закоханість – це середнє між любов'ю, дружною і пристрастю, яке вбирає в себе їх елементи, але до них не зводиться. Зустріч людини із закоханістю відбувається в якомусь просторово-часовому центрі повсякденності, тобто пов'язана з певними буденними подіями нашого життя, окремими повсякденними обставинами. Почуття, що у цій ситуації виникають, – якщо переростають у кохання, стають вирішальними подіями усього життя тієї чи іншої особистості. У цьому місці простір і час повсякденності пов'язуються з людським і доленосним, і, ймовірно, у місці зустрічі людини з любов'ю відкривається сенс життя, парадокси смерті та безсмертя, зворотність і незворотність часу, детермінізм світових сил і, безперечно, власної свободи вибору¹.

¹ Жижко Н.А. Событие любви в измерении повседневности / Н.А. Жижко // Дні науки філософського факультету – 2010: Міжнародна наукова конференція

Щодо причини появи закоханості, на думку Аристотеля, фундаментальне значення має тіло. В «Нікомаховій етиці» він стосовно цього пише наступне: «Як прихильність нагадає початок дружби так і задоволення від споглядання іншого наштовхує на виникнення закоханості, оскільки ніхто не закохується, не зазнавши цієї насолоди від образу іншої людини. Але хто насолоджується обличчям людини, – ще не зовсім закоханий, він стає таким, коли за відсутності особистості, яку любить, нудьгує і жадає (ἐπιθυμεί) її присутності» [Eth.Nic. 1167 4-10]. Схожу думку можна зустріти і в Платона. Він у «Федрі» підкреслює, що багатьох закоханих заводить тіло ще до того, як вони дізналися про характер і перевірили інші властивості того, в кого закохані [Phaedr. 232e].

Закоханість має свою неповторну «історію», свій унікальний «час», в якому присутні такі специфічні риси, які не притаманні жодному з екзистенціалів людського існування. Закоханість має свій особливий «шарм», «смак», який не сплутаєш ні з дружбою, ні з любов'ю. Це прекрасно розумів і Аристотель.

В цьому контексті Аристотель виділяє такі фундаментальні особливості закоханості (діалогу закоханих):

1) Взаємне задоволення від слів і дій, які вони роблять, кажуть, відчувають один до одного (за принципом «Ти – мені, Я – тобі») [Див.: Eth. Nic. 1157a 5-10]; Аристотель вбачає у взаємності суб'єктів закоханості дуже важливе значення. Адже якщо хтось із закоханих не відповідає вчасно взаємністю, той, хто її не отримує, скаржиться. Це, на думку Стагірита, виникає через те, що закоханий любить через користь, а той, у кого закохані, любить через задоволення, відповідно, їх цілі не збігаються. Доречною буде наступна особливість.

2) Спільна мета люблячих у дискурсі закоханості [Див.: Eth. Nic. 1164 3-10]. Засновник перипатетичної школи зазначає, що у закоханих все має бути єдиним, а головне – мета. Адже якщо у людей різні цілі, то тоді вони живуть лише заради самих себе, але якщо навпаки, то вони люблять заради тих, у кого закохані.

3) Предметом закоханості може бути тільки одна єдина людина [Див.: Eth.Nic. 1158 10-18]. Давньогрецький мислитель підкреслює цією думкою унікальність і неповторність предмету закоханості, оскільки всі інші люди стають для нас не такими, як вона. Ця людина, без сумніву, стає тим «Ти», яке дозволяє усвідомити вперше наше власне «Я». Тільки ця єдина особа, в яку ми закохані, дозволяє по-новому поглянути на

власне життя, побороти егоїзм і знайти в ній самій абсолютний центр свого життя поза собою.

4) Насолода від споглядання того, кого люблять [Див.: Eth.Nic. 1171b1-5]. Ідея про велику значимість очей і споглядання улюбленої особистості пройшла червоною ниткою через всю історію філософських роздумів над закоханістю. Так, одним з мислителів, хто розмірковував над цим феноменом, був М. Шелер. В роботі «Ordo amoris» він зазначає, що «закоханий замість того, щоб пізнавати свій предмет і в цьому русі до коханої особистості повністю в ній розчиняється – звертає увагу на всі ті почуття та враження, переживання і т.п., які викликає у нього коханий об'єкт»¹.

Можемо погодитися з думкою англійського мислителя К. С. Льюїса: «Необхідно змиритися з тим, що закоханість минає, як молодість, але як людина не вмирає після молодості, так і від закоханості залишається союз, який підтримується вольовими зусиллями, звичкою»².

Відповідно, з точки зору філософії закоханість є феноменом людського життя, який має біполярний характер:

1) вона може закінчитися і існувати тільки в пам'яті людей протягом усього життя

2) закінчує існування, трансформувшись безпосередньо в любов.

До речі, варто зауважити, що вчитель Аристотеля, Платон відзначає, що кінець закоханості полягає в тому, що суб'єкт любові приходить до тями, і до нього повертається розум, а також у тому, що розкаюється в скоєних діях щодо предмета закоханості і виголошених йому клятвах [Phaedr. 240e - 241a]. Тому Аристотель у «Нікомаховій етиці» пише, що закоханість настільки є непростю справою, що деякі люди через свою слабкість готові покінчити життя самогубством заради того, щоб не переносити небезпеки і труднощі, які зустрічаються на шляху закоханих [Eth.Nic. 1116 12-15].

Тому, розглянувши концепцію закоханості у філософській спадщині Аристотеля, можна зробити наступні висновки:

1) Аристотелівська традиція тлумачення онтології закоханості передбачає те, що закоханість є надлишковою дружбою, яка спрямована на єдину і неповторну особистість. Закоханість – «вища» за дружбу, проте «менша» за любов.

¹ Шелер М. Ordo amoris. – С. 90.

² Золотухина-Аболина Е.В. Магический мир философии. Избранные статьи, философские миниатюры, философско-психологическое эссе / Е.В. Золотухина-Аболина. – М.: Директ-Медиа, 2014. – С.30.

2) Дискурс закоханих, на думку Стагірита, наповнений всілякими атрибутами, як радісними, так і гіркими, що призводить до думки про амбівалентність закоханості – «солодку гіркоту», що робить її унікальною серед усіх феноменів і екзистенціалів повсякденного людського існування.

3) Закоханість для Аристотеля має свою «есхатологію», досить гірку, оскільки закінчується тільки як пам'ять про почуття, що промайнули.

5.3.2. Природа та сенс любові-*έρως* у Стагірита

Коли йде мова про етичну спадщину Аристотеля, мало звертається увага як на експлікацію безпосередньо феномену любові-*έρως*, так і на його трактат «Евдемова етика». Також варто відзначити, що найбільш конкретні уявлення про любов-ерос, ми можемо віднайти у давньогрецького мислителя саме не у «Нікомаховій етиці», а в «Евдемовій етиці».

Так, Стагірит розглядаючи питання що людина робить добровільно, а що ні, зауважує в «Евдемовій етиці», що любов (*έρως*) – недобровільна, оскільки вона сильна, та здатна перемагати людське ество [Див.: Eth. Eud. II 1225a21].

Ідея, що *έρως* є недобровільним, запозичена від промови Сократа в «Федрі» Платона. Так, на думку Сократа, потяг, який незважаючи на розум переміг гадку (думку), що допомагає у правильній поведінці – відтепер звівся до насолоди красою і підкорив собі усю поведінку людини – називається через свою всемогутність любов'ю-еросом [Див.: Phaedr. 238c-d].

Відповідно, у вищенаведеній цитаті Стагірита можемо імпліцитно прочитати три аспекти онтології любові-*έρως*:

- 1) випадковість;
- 2) могутність;
- 3) «мета-фізичність».

Те, що *έρως* – стихійний та некерований – є взагалі традицією для розуміння сутності любові в Давній Греції. І хоча Аристотель не говорить про випадковість *έρως* в міфологічному контексті, однак він не може заперечувати і стверджувати, що людина здатна керувати любов'ю. Без сумніву, любов – «не від світу цього», вона над нами. І не дивно, що унікальність природи Ерота полягала в тому, що під його владою, згідно давньогрецькою міфологією, було все: боги Олімпу, і смертні люди. Тому й таку всемогутність, всеохопність Ерота Платон у

«Бенкеті» пояснює легендою про народження його від Поросу та Пенії, а звідси його маргінальну, амбівалентну природу [Див.: Symp.203b-d].

Оскільки любов – «випадковість», виникає в серці людини стихійно, то – все це свідчить про її «силу». Фундаментально розтлумачив зв'язок любові та сили у М. Шелер у праці «Ordo amoris». Згідно з німецьким мислителем, любов розглядається як особлива сила, яка скеровує (інтенціонує) «кожну річ» у бік властивої йому досконалості. Сила любові виражає себе не тільки в контексті пізнання, але й також у досвіді безсилля та насилля. Проте розгляд безсилля та насилля в дискурсі любові – це тема окремого дослідження.

Те, що любов, на думку Аристотеля, сильна, говорить імпліцитно про її владу над людським єством. Відповідно любов-ерос, будучи такою сильною і надаючи нездоланну могутність тим, хто під її владою – все витримує. Вона (любов – В.Т.) завжди підставляє плече іншому, щоб його підтримати і понести. Вона завжди поруч з ним, незважаючи на те, як він розвивається і себе проявляє. Любов залишається з людиною у всіх її блуканнях і сум'ятті. Вона здатна на це тільки тому, що всьому вірить і сподівається всього, тому що бачить в іншому добро і сподівається, що це добре зерно в ньому буде проявлятися дедалі більше. Вона немов колона, на якій тримається будівля взаємин.

У любові перебуває сила. Грецьке слово «ἀνέχομαι» – означає «витримувати», «переносити», походить скоріш за все з мови «воїнів». Воно означає «залишитися, щоб відбити ворожий наступ», «вистояти перед наступом, не ухилитися». Любов не так легко змусити вдатися до втечі. Вона бореться проти ворожих сил. Вона вірить у перемогу. Вона сильніша за життя та могутніша за смерть, а звідси «Водам великим любові не вгасити, ані рікам її не затопити» (Пісня Пісень 8, 6)¹.

Наступну цитату в розумінні любові-έρως в «Евдемовій етиці» можна побачити в контексті розгляду Аристотелем специфіки та природи сміливості. На думку Стагірита, існує п'ять видів сміливості, останній з них пов'язаний саме із любов'ю, адже як зазначає давньогрецький філософ, закоханий радше сміливий, ніж боягуз і може перенести та витерпіти числені небезпеки [Eth. Eud. III 1229a21].

Думкою про те, що людина, яка охоплена еросом є надзвичайно сміливою, Аристотель суголосний з «Бенкетом» Платона. Давньогрецький мислитель, у вуста Федра закладає такі слова, що для люблячого «та хіба знайдеться на світі такий боягуз, в якого сам Ерот не вдихнув би звитягу, уподібнивши його природженому хороброму?

¹ Грюн А. Жити в домі любові. – С.107.

І якщо Гомер говорить, що деяким героям відвагу дарує бог, то люблячим дарує її ніхто інший, як Ерот» [Symp.179a-b].

Про сміливість та безстрашність любові, Платон також вкладає і у уста Діотіми: «Ерот...хоробрий, сміливий і сильний...» [Див: Symp.203d].

Така нездоланність любові через сміливість Ероту, пройшла червоною ниткою в культурному та історико-філософському дискурсі. Адже терпіння займає перше місце в християнській атрибутиці любові (Див. 1Кор. 13), бо вона живе завдяки терпінню. Терпіння – це її онтологічна основа: це її минуле, теперішнє і майбутнє. Завдяки терпінню – людина стає сміливою, їй нічого вже не страшно.

Без терпіння любов не може існувати так, щоб стати справді «сильною немов смерть». Терпіння як атрибут любові породжує взаєморозуміння, повагу, увагу до коханої особистості. Ця чеснота дозволяє прощати, але не «потурати» слабкостям коханої людини; любовне терпіння допомагає по-іншому подивитися на того, кого ми любимо: не «рожевими окулярами» і не злим, ображеним оком, а так, щоб усвідомити, що якщо вона щось зробила, то і я також це зробив, адже в любові «двоє стають єдиною плоттю» – і все що робить хтось з люблячих водночас робить і інший; а отже, і відповідальність за всі вчинки вони несуть у житті разом, спільним союзом любові.

Варто відзначити, що представник східної святоотецької традиції, Григорій Богослов, показуючи дивовижність і таємничість того, що відбувається в людині, коли вона любить особу протилежної статі пише «зв'язані узами любові, замінюємо ми один одному і руки, і слух, і ноги. Ця любов надто слабкого робить вдвічі сильнішим, дістає велику радість тим, хто немічний» [PG37, 542]. Люблячи, ми стаємо сильнішими, завдяки тому, що ми не одні в цьому світі; ми усвідомлюємо, що є та людина, на яку можна насправді покластися, яка може розділити з Тобою як скорботи так і радощі.

Аристотель, як теоретик філії не зміг оминати розгляду її зв'язку з любов'ю- *ἔρως*. Так, він зазначає, що «не може бути любові без дружньої симпатії» (*«οὐθελὶς ἄρ' ἔραστῆς ὅστις οὐκ ἀεὶ φιλεῖ»*) [Eth. Eud. VII 1235b20]. Ця думка запозичена Стагіритом з трагедії Евріпіда «Троянки» (Див.: Eur. Tro. 1051). Відповідно тут постає питання, навіщо еросу «філія», адже, як ми бачимо, остання є частиною першої? Тому для любові як такої необхідний не лише *ἔρως*, а і *φιλία*. Для Стагірита, *ἔρως* не є самодостатнім, він потребує щось більш гуманне, спокійне.

На думку В. Малахова, «перш за все, оскільки дружба може бути розглянута як рід любові, про неї можна з повним правом сказати, що вона являє собою наочний, емпіричний переконливий приклад того, що

слідом за Б. Паскалем, Е. Левінас йменував «любов'ю без хіті» – любов, яка не має чуттєвого самоутвердження в Іншому. Як чистий досвід стосунків любов-φιλία (дружня любов) характеризується внутрішньою цнотливістю. Навіть співчуття як таке, абсолютно особливим чином, припускає у людини здатність чуттєво "увійти" в іншого, розташувати в ньому власне Я з властивим згаданому Я "завзятістю в бутті" – і виявити, визначити за допомогою цієї проектованої завзятості міру і характер життєвого неблагополуччя того, кому ми співчуваємо¹.

Також щодо зв'язку φιλία та ἔρως, Аристотель в «Евдемовій етиці» зазначає наступне: «Звичайно, друзям потрібно бути разом, адже не випадково говорять: «біда, якщо друг далеко», тому, якщо ви в біді, не треба випускати з виду один 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» [Eth. Eud.VII 1245a22 – 25].

Через це, як ми бачимо велику роль відіграють очі, безпосереднє бачення один одного. Стагірит говорить в «Нікомаховій етиці», головним чином, про значущість очей як для дружби, так і для любові. Зокрема, він зазначає, що найбільша радість – це бачити люблячу нам людину [Eth. Nic. 1171b 30]. Це є радістю, бо любов – це світоносне начало, яке осяює людське життя, вона «світліша від тисячі сонць». Любов – це абсолютне Благо (з великої літери – В.Т.), що здатне породжувати щирю доброту, совість, правду, співчуття, милосердя і т.п.

Отже, проаналізувавши ідею любові-ἔρως в «Евдемовій етиці» Аристотеля можна зробити такі висновки:

1) Ерως Аристотеля та ἔρως Платона – відрізняються тим, що перший, по суті, не має якоїсь трансцендентної (міфологічної) основи. Стагірит розглядає ἔρως суто як унікальний та своєрідний феномен людського життя.

2) В «Евдемовій етиці» давньогрецький мислитель акцентує особливу увагу на трьох аспектах феномену любові-ἔρως: стихійності, сміливості та її зв'язку з φιλία.

5.3.3. Основні аспекти філософського осмислення дружби

Тема дружби у філософській спадщині Аристотеля є безсумнівно невичерпною і такою, що заслуговує не одного десятку окремих фундаментальних досліджень. Тому, безперечно у даній частині

¹ Малахов В.А. Дружба как род любви / В.А. Малахов // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С. 130 – 131.

монографії ми не маємо наміру претендувати на всеосяжне охоплення запропонованої теми, адже їй присвячено багато західних наукових студій, деякі з яких вже стали «класикою» з даної проблеми¹, а тому, на наш погляд, було б доцільно розглянути окрім класичних аспектів філософії дружби, що є малодослідженими.

Насамперед, слід наголосити на тому, що, на відміну від свого вчителя, Платона, Аристотель не ставить за мету дослідження природи дружби. Він лише говорить про існуючі різні думки про походження дружби: «Про дружбу чимало буває суперечок. Одні вважають її певною подібністю і відповідністю схожих людей – друзів, і звідси приказки: "Рибак рибача..." і "Ворон до ворона..." і т.і. Натомість інші стверджують протилежне: "Усі гончари" – [суперники один одному]. Для розуміння природи дружби підшукують більш високого порядку та більш природничі [пояснення], як, наприклад, Еврипід, який говорить: "Земля висохла і бажає дощу, і величне небо, повне дощу, бажає впасти на землю"; і Геракліт мовить: "протилежності сходяться", і "з суперечностей найпрекрасніша гармонія", і "усе народжується від розбрату"; цим [думкам] серед інших протистоїть і Емпедоклова думка: "Подібне прагне до подібного» [Eth.Nic.1155a32-1155b7].

Стагіриту не особливо цікаво теоретизування дружби, в центрі його уваги саме «пракис» дружби – скільки друзів може бути?, які види дружби? як відрізнити дружбу від приязні та спільності?, які можуть бути перепони в дружбі?, чи можна назвати дружбу людей, у яких лиха мета тощо?

Такі питання постають в роздумах давньогрецького мислителя не випадково. Адже, на думку західної дослідниці Н. Шерман, ключовою проблемою етики Аристотеля, як і більшості інших етичних систем античності є питання: в чому полягає розквіт або щастя людського буття? Відповідь Аристотеля така: щастя – це поєднання внутрішнього добродісного буття та зовнішніх благ; безперечно, головне серед цих зовнішніх благ – реляційне благо дружби².

¹ Див.: Nielsen J. Moral Competition in Aristotle's Virtue Friendship. – Acadia University, 2009 - 138 p.; Pangle L.S. Aristotle and the Philosophy of Friendship. – Cambridge University Press, 2003. - 256 p.; Percival G. Aristotle on Friendship. – Cambridge University Press, 2015 - 192 p.; Schollmeier P. Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship - SUNY Press, 1994 - 222 p.; Stern-Gillet S. Aristotle's Philosophy of Friendship - SUNY Press, 1995 - 233 p.; Ward A. Contemplating Friendship in Aristotle's Ethics. - SUNY Press, 2016 г. - 182 p.

² Шерман Н. Дружба / Н. Шерман // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С.189.

Відповідно, коли Стагірит розрізняє різні прояви дружби, в залежності від причини та мети їх існування, він зазначає наступне: «Досконала дружба буває між людьми доброчесними і за чеснотами один одному подібними, бо вони однаково бажають один одному власне благо, тому, що доброчесні, а такими вони є самі собою. А ті, хто бажають друзям блага заради них, ще більше друзі. Безперечно, вони ставляться так один до одного завдяки самим собі і не в силу сторонніх обставин, тому і дружба їх залишається постійною, доки вони доброчесні, натомість доброчесність – це щось постійне. І кожен з друзів доброчесний як безвідносно, так і у ставленні до свого друга, бо добродійні як безвідносно доброчесні, так і один для одного помічники» [Eth. Nic.1156b7-14].

Як бачимо, за визначенням Аристотеля, *φιλία* – це взаємно визнані прихильність і ласка один до одного, які засновані на певному тривалому особливому інтересі, що можуть становити задоволення, користь і доброчесність. Обрана дружба, що в основі своїй має чесноту або добрий характер, дає зразкову і найбільш стійку форму дружби. Це дружба, яка спрямована на особистість в її цілісності і присвячена спільному досягненню доброго життя. Кращі друзі «живуть разом» і «проводять дні разом», не як стадо, що перебуває на одному пасовищі, а «у спільності суджень і думок» [Eth. Nic.1107b11-12].

Варто відзначити, що Стагірит намагається чітко визначити відмінність дружби від схожих до неї феноменів людського буття. Так він розрізняє дружбу від прихильності та однодумності і зазначає наступне:

- «Прихильність (*εὔνοια*) схожа на дружнє ставлення (*το φιλικόν*), проте, це не дружба, тому що прихильність може бути звернена до незнайомих, вона може бути таємною, а в дружбі це неможливо. До цього було сказано, але нагадаємо, що прихильність – це і не дружнє почуття, тому що в ній немає ні напруги, ні прагнення, а вони супроводжують почуття дружньої прихильності» [Eth. Nic.1166b30-34].

- «Однодумність (*ομόνοια*) теж вважається [прикметою] дружнього ставлення. Саме тому однодумність не є схожістю думок (*ὁμόδοξια*), тому що вона може бути навіть у тих, хто один одного не знає; але про згодних між собою людей з приводу певного питання не говорять, що у них однодумність, припустімо, з питання про небесні [тіла] (бо "однодумність" в таких речах не має відношення до дружби), а кажуть про однодумність в державах, коли громадяни згодні між собою (*ὁμοῦνωμονῶσι*) щодо того, що їм потрібно, і віддають перевагу (*προαίρωνται*) одним і тим же речей і роблять (*πράττωσι*) те, що спільно прийняли чинити» [Eth. Nic.1167a22-28].

Стагірит у даних сентенціях ніби застерігає читачів не редукувати ті чи інші міжособистісні чи соціальні відносини до феномену дружбу. Дружба вимагає як більшої інтимності, так і відкритості. Взаємини у справжній дружбі, на відміну від схожих до неї різноманітних міжлюдських стосунків, передбачають фундаментальну зміну людського буття. Тому, з огляду на інтенсивність цієї ідеальної дружби, логічно припустити, що в певний момент людина може підтримувати такі взаємини лише з небагатьма друзями. Про це давньогрецький мислитель пише як у VIII, так і XI книгах «Нікомахової етики»:

➤ «Бути другом для багатьох в досконалій дружбі неможливо, так само як бути закоханим у багатьох одночасно, ([закоханість] схожа на надмірну [дружбу] і є чимось таким, що за [своєю] природою звернуте на одну людину). Багатьом одночасно важко бути справді потрібними для однієї і тієї ж людини, і, ймовірно, [важко, щоб багато] були добрими. Адже треба набути досвіду і зблизитися, що важко надзвичайно, [якщо друзів багато]» [Eth.Nic.1158a11-16].

➤ «Тому, напевно, добре намагатися мати друзів не якомога більше, а стільки, скільки достатньо для спільного життя. Безумовно, мабуть було б неможливим бути для багатьох дуже [близьким] другом. Тому і не закохуються в багатьох, адже закоханість тяжіє до своєрідної надмірної дружби, причому однією людиною; отже, близька дружба – це дружба з обмеженою кількістю людей» [Eth.Nic.1171a10-14].

Чому ж справді таких друзів може бути лише декілька? На думку П. Флоренського: «Друг – не тільки Я, а й інше Я, інший для Я. Однак, Я – єдине, і все, що є інше щодо Я, то вже – Не-я. Друг – це Я, яке не-Я. Друг – contradiction, і у самому понятті про нього міститься антиномія. Якщо тезою дружби є тотожність і подоба, то її антитеза – не-тотожність і не-подібність. Я не можу любити те, що не є Я, бо тоді допустив би в себе щось чуже собі. Але, водночас, люблячи, я хочу не того, що сам я є: і, насправді, на що ж мені те, що у мене є?»¹.

Також треба відзначити, що хоча Аристотель досить позитивно відгукується та вихваляє таких друзів, але він наголошує, що справжня дружба не лише для комфорту. «Подібно до погляду і слова друга, – як зазначає В. Малахов, – правдивих, відкритих, світлих, дружба як така, згідно з проникливим зауваженням Аристотеля, виводить людські стосунки з-під покриву таємниці [Eth.Nic.1155b-35-1156a5], внутрішньо тяжіє до ясності, відкритості, світла. Справжні дружні взаємини – взаємини прозорі, засновані на взаємній повазі, що реалізуються в

¹ Флоренский П.А. Письмо одиннадцатое: Дружба. – С.439-440.

розумній співпраці, у натхненному спілкуванні, що наповнене спільно визнаними цінностями.

Як впливає з вищезазначеного, справжня дружба виганяє дух мафіозності; вона задихається в сітках кругової поруки. Водночас для неї часто виявляється цілющим кисень публічності: вона справді не боїться бути на увазі, на видноті, навіть більше – узи дружби у властивій їм горизонтальному векторі відносно легко переростають у зв'язки громадянського співіснування»¹.

Тому й не дивно те, що Стагірит підкреслює складність віднаходження такої дружби серед людей: «Такі дружби рідкісні, тому що і людей таких небагато. А крім того, потрібні ще час і близьке знайомство, бо, як каже прислів'я, не можна пізнати один одного, перш ніж з'їсти разом [з одним] той знаменитий "[пуд] солі", і тому людям не визнати один одного і не бути друзями, перш ніж кожен не постане перед іншим як гідний дружби і довіри. А ті, хто у стосунках між собою раптом починають поводитися дружньо, бажають бути друзями, але не є ними, хіба що вони [взаємно] гідні дружньої приязні і знають про це; безумовно, хоча бажання дружби виникає швидко, дружба – ні» [Eth.Nic.1156b25-33].

Стагірит вищенаведеною думкою наголошує, що значну роль у дискурсі справжньої дружби займає час та досвід спільного існування. В дружбі по-особливому розкривається зміст часу як феномену. Час, у який вміщений досвід дружби є часом особливої взаємної довіри, жертвовності, віри, надії один на одного. Якщо любов – це відкриття Часу для Іншого і з Іншим, то дружба є розкриттям Часу. Дружні стосунки роблять спільно проведені миті (чи це декілька хвилин, чи ж день, чи це тиждень) по-особливому важливими та значущими в долі кожного з учасників дискурсу дружби.

Необхідно відзначити, що Аристотеля іноді критикували за оцінку дружби як такого собі союзу взаємного захоплення почасти через його думку, що друг – це «інший я» або «друге я». Але в ширшому контексті своєї думки він стверджує, що на кращих друзів можна покластися у справі критичної оцінки себе. Друзі, наполягає він, незамінні для самопізнання і підтримки діяльності з такими жвавістю і завзяттям, яких важко досягти самотійно. Найкращий тип дружби, підкреслює він – це сфера морального зростання і навчання протягом усього життя. І це так, допускає він, навіть не дивлячись на те, що дружба як вид зовнішнього блага піддає людину ризику втрати і робить її вразливою.

¹ Малахов В.А. Дружба как род любви. – С. 132-133.

Через це дружба в особливо концентрованому вигляді несе в собі ту початкову амбівалентність, в межах якої ми відчуваємо потребу в Іншому як такому. З одного боку, потреба в Дружбі (як і в Іншому взагалі) – це потреба в близькості, розумінні, опорі і живій співприсутності у світі. Але, з іншого боку, нам потрібен Інший і як виклик, що пробуджує наші внутрішні сили: як противник і зразок одночасно (тут ще одна амбівалентність цих стосунків). Противник – тому що тільки сила зовнішнього опору змушує нас робити постійне насильство і впорядковувати своє світовідчуття і хаос свого внутрішнього світу. Зразок – тому що надмірність можливостей нашого самовияву повинна "вплутуватися" на зовнішній нам особистісний образ – нехай і не такий цікавий, як хотілося б, але такий близький і зрозумілий¹.

Також варто зазначити, що в «Нікомаховій етиці» Аристотель імпліцитно розрізняє дружбу у вузькому сенсі слова – як тісну душевну спільність двох або декількох людей, що переживає як радість або ж як гостру потребу (в разі свого переривання або відсутності); і дружбу в широкому сенсі слова – як взагалі будь-яке спілкування і спільність людей, що має непрагматичний, самоцінний характер. В цьому останньому сенсі Аристотель говорить про дружбу між подружжям, батьками і дітьми, родичами. За своїм внутрішнім змістом дружба в обох своїх значеннях залишається одним і тим самим феноменом людського буття, але змінюється його глибина та інтенсивність його прояви. Розглянемо більш детально що представляє кожен з цих проявів.

«Дружба, на думку Стагірита, – це перш за все дружба добродетельних, тому що предметом дружньої приязні і прихильності вважається безвідносне благо або задоволення і відповідно для кожного [благо і задоволення] для нього самого, тим часом для добродетельного добродетельна [людина – предмет і дружби, і прихильності] як на одній, так і на іншій підставі: [як безвідносно, так і для нього]. Дружнє почуття схоже на пристрасть, а дружність – на певний характер, бо дружнє почуття з таким же успіхом може бути звернуте на неживі предмети, але взаємну дружбу живить свідомий вибір, а він обумовлений [душевним] складом. Крім того, добродетельні люди бажають власне блага тим, до кого відчують дружбу, заради самих цих людей, причому не з любові, але за складом [душі]» [Eth.Nic.1157b25-33].

¹ Даренский В.Ю. Дружба как феномен духовного опыта / В.Ю. Даренский // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С.196-197.

Через це варто наголосити на тому, що у справжній дружбі бувають хвилини особливої душевної спільності ("Ми") і періоди охолодження і байдужості; але суть дружби не в цих моментах, але саме в стійкості такого життєвого зв'язку, в якому кожне "Я" виступає безпосередньо і цілісно: воно тут важливе таким, яким воно є: як Зразок/Противник. Цим визначається і весь інтерес "дружнього спілкування" (на нього якраз найчастіше і звертають увагу, приймаючи наслідок за причину). Дружнє спілкування втягує в себе іноді навіть сильніше, ніж спілкування закоханих: Скрізь тут інтерес не в "почуттях", які мають межу і втому, а в особливому майже нероздільному поєднанні потягу і змаганні душ та розумів – філії і агона¹.

Що стосується соціальних проявів дружби, то Стагірит зазначає наступне: «У всіх різноманітних проявах дружби пропорційність привірного і зберігає дружбу, як це і було сказано. Так, наприклад, при державній [дружбі] башмачник за черевики за [їх] вартістю отримує винагороду, і ткач теж, і інші. В цьому випадку існує загальна міра – монета, і тому з нею все співвідноситься, нею і вимірюється.

Стосовно любовної [дружби], то закоханий іноді скаржиться, що при надлишку дружби з його боку він не отримує дружбу, при цьому він, може так статися, не володіє нічим, що служить предметом дружньої приязні; коханий же часто скаржиться, що закоханий спершу обіцяв усе, а тепер нічого не виконує. Таке трапляється щоразу, коли закоханий дружить з предметом любові через задоволення, а предмет любові із закоханим – через користь, але у обох немає того, [чого вони чекають один від одного]. Саме при дружбі задля цих [цілей] її розірвання відбувається кожен раз, коли не отримують того, заради чого дружили, бо в цьому випадку люблять не самих друзів, а те, що у них є, а воно, між тим, не постійне, а тому такі і дружби. Але [дружба] через чесноти, існуючи сама собою, постійна, як і було сказано» [Eth.Nic.1164a1-13].

Як бачимо, Стагірит зауважує, що основна відмінність соціальних проявів дружби від досконалої у тій чи іншій меті, яку кожен з цих видів ставить. Певною мірою він навіть досконалу дружбу ставить вище за любовну, бо остання почасти має утилітарний характер. Так само у соціальних видах дружби ставиться за мету те, що мінливе, здатне губитися, тоді як метою досконалої дружби є незмінне та вічне – чесноти та цінності.

Проте, якою б не була мета, все ж таки в основі різних соціальних проявів дружби лежить те, щоб до усіх ставитися як до самого себе

¹Даренский В.Ю. Дружба как феномен духовного опыта. – С.200.

сприймати кожного як певну перемогу над самістю, егоїзмом. Варто зауважити, що давньогрецький мислитель не дає моральної оцінки, що той чи інший прояв дружби є хибним, оманливим, вірним. Якщо і піднімається ним проблема зла, то вона розглядається не в онтології дружби, прихильності чи однодумності, а в контексті того, чи можна назвати дружбою стосунки між лихими людьми або стосунки заради злої мети.

Аристотель зауважує, що злі люди не здатні створити дискурс досконалої дружби, бо остання максимально не є утилітарною. Натомість він не заперечує, що може бути дружба взагалі між поганими людьми, та між злою і доброю особистістю. З цього приводу він пише наступне: «Тому друзями з міркувань задоволення і з міркувань користі можуть бути і погані [люди], і добрі [можуть бути друзями] поганим, і людина, яка ані добра, ані погана – другом кому завгодно; однак очевидно, що тільки добродішні [бувають друзями] один заради одного, адже погані люди не насолоджуються один одним, якщо їм немає один від одного певної користі» [Eth.Nic.1157a16-20].

Давньогрецький мислитель зауважує, що саме у лихих людей дружба (хоча і побудована на користі чи задоволенні) не може бути довготривалою: «Поганих дружба псується (адже, хиткі [у своїх переконаннях], вони зв'язуються з поганими і стають зіпсованими, уподібнюючись один одному); а дружба добрих навіть зростає від спілкування, адже прийнято вважати, що такі друзі стають кращими завдяки впливу один на одного і виправлення один одного; вони, звичайно, запозичують один у одного те, що їм подобається, звідки [вислів]: "Від добрих добро"» [Eth.Nic.1172a8-14].

У досконалій дружбі, навіть більше у дружбі між добродішними людьми кожен з учасників не лише існує один заради іншого, але виховується, навчається один від одного. Дружба між лихими людьми, зазначає Стагірит, нічого не може навчити, хіба що у людини буде гіркий досвід. Натомість дружба між добрими особистостями спричинює взаємний саморозвиток, і навіть певною мірою може допомагати в суспільно-культурному розвитку. Доречним, на нашу думку, буде в цьому контексті навести приклади дружби з всесвітньої історії: Данте, Гвідо Кавальканті і Лапо Джанні – три флорентійських поети XIII століття. Мішель де Монтень і Етьєнн де Ла Боєсі – французькі письменники XVI століття. Ще пізніше ми зустрічаємо приклади дружби між Марксом і Енгельсом і між Максом

Горкгаймером і Теодором Адорно. Перша вплинула на всю сучасну політику, друга – на соціологічну думку¹.

Втім, варто зауважити, що Аристотеля не бентежить небезпека, яка турбувала згодом Канта, що близькість може завдати шкоди самодостатності або автономності. Без друзів і коханих людському життю не вистачало б блиску. Хто озброюється проти втрат, що принесла симпатія або прихильність, не розуміє сенсу людського щастя.

Через це Стагірит не оминає і роздумів стосовно випробувань у дружбі, а також чи вона може закінчитися, і якщо так, то чому? Давньогрецький мислитель розумів, що коли дружні почуття охолоджуються, це позначається і на ступені та природі діяльної участі один в одному. Зокрема він зазначає: «Тільки проти дружби добродесних безсилий наклеп, тому що нелегко повірити комусь [в погане] про людину, про яку за довгий час сам склав думку: між ними довіра і неможливість образити і все інше, що тільки потрібне в дружбі в істинному розумінні цього слова. А в інших [(людських) стосунках] легко може виникнути будь-що» [Eth.Nic.1157a22-25].

Це відбувається через те, що дружба, на думку Аристотеля, не є чимось набутим, вона теж, як і любов, є постійною працею. Як слушно говорить італійський дослідник філософії дружби Ф. Альбероні, дружба схильна до криз, як і різні прояви міжлюдських стосунків. Криза в дискурсі дружби полягає в тому, що один з друзів втрачає впевненість в дружбі іншого і навіть може відчувати себе обдуреним, незрозумілим. Подолати кризу – значить знову відчувати, що один розуміє нас до кінця, а ми розуміємо його. Бо в період кризи ми теж беремо участь у нерозумінні, буваємо агресивні, прагнемо до розриву. Криза завжди починається з розчарування і несе в собі небезпеку перетворитися на «смертельну сутичку». Адже друг – це той, хто повинен вміти оцінити нас по-справжньому, тому криза означає, що саме він виявився до нас несправедливим².

Якщо в дружбі можуть бути різноманітні випробування та перепони, то не випадково Аристотель підкреслює, що даний феномен людського буття неможливо означити як щастя чи нещастя. З приводу даного моменту він зазначає наступне: «За успіхів або у нещастях більша потреба в друзях? Адже шукають друзів, і в тому і в іншому випадку, тому що невдахи потребують підтримки, а щасливі – в близьких (symbioi), яким будуть робити добро, бо вони бажають творити добро. Отож, необхідність в друзях більша «при невдачах, тому

¹ Альбероні Ф. Дружба. – С.8.

² Там само. – С.24-25.

що в цьому випадку потребують корисних [друзів], але прекрасніша дружба при успіхах, недарма тоді в друзях шукають добрих, розуміючи, що надавати благодіяння таким і проводити з ними час є справді гідним вибору» [Eth.Nic.1171a21-27].

Для Аристотеля щастя в дружбі другорядне. В реальності вона неодмінно наповнена як радістю, так і стражданнями. Щастя полягає, імовірно, в тому, що ті почуття, страждання та задоволення від дружньої співприсутності невиразні, і їх, по суті, неможливо вербалізувати. Друзі, які перебувають у досконалій дружбі ніби «піднімаються» над щастям і нещастям, бо ці почуття іншого душевного змісту, вони є лише моментами дискурсу дружби, але не належать онтологічній будові. Справжня дружба по той бік щастя і нещастя, вона за природою в певній мірі також є «а-феліцітарною».

Ф. Альбероні зауважує щодо дружби та щастя: «Дружба – це складне переплетення зустрічей. Ніхто не знає заздалегідь, відбудеться така зустріч чи ні. Вона завжди непередбачувана, завжди несподівана, так само як і щастя, яке ніколи не буває там, де ми чекаємо його, сидячи, як мисливці, в засідці. Якщо ми в тузі і тривозі кидаємося на пошуки щастя, жадаємо його, то, ймовірно, натрапляємо на розчарування. Або на нудьгу. Щастя є тим, що приходить «раптом», коли ми зовсім не чекаємо його, воно ніби крадеться за нами і вичікує, доки ми забудемо про нього, щоб саме в цей момент виявити себе. Сама собою зустріч вже і є моментом щастя, моментом найвищої повноти життя. Саме в цей момент ми досягаємо щось у нас самих і у світі»¹.

У питанні про кінечність дискурсу дружби значну роль займає феномен дружньої вірності, який полягає в насиченості зустрічей, обмін думок, подій один з одним. «Проте, як зауважує Стагірит, якщо відсутність друга тривала, то вона, здається, змушує забути навіть дружбу; тому й говорить: багато дружб розірвала нестача розмов(и)» [Eth.Nic.1157b13-14].

Сучасний французький мислитель А.Конт-Спонвіль зазначає, що «вірність в дружбі аж ніяк не передбачає, що у вас всього лише один друг»². Ми можемо бути вірними декільком друзям. Тут вірність має більш "широкі ворота", але, як і в любові, "вузький шлях", тому, що будь-який необережний крок може призвести до втрати вірності.

Якщо це справді так, то неминуче виникає питання про те, чи варто переривати дружні взаємини з тими, хто вже не є такими близькими друзями? Втім, Г.В.Ф. Гегель зауважує, що «під вірністю, ми не повинні

¹ Альбероні Ф. Дружба. – С.16.

² Конт-Спонвиль А. Верность / А.Конт-Спонвиль. Философский словарь / Пер. с франц. ЕВ. Головиной. – М.: Этерна, 2012. – С.88

розуміти тут...ні непохитність дружби, найпрекраснішим прикладом якої вважалися у стародавніх Ахілл і Патрокл, і в ще більшій мірі Орест і Пілад. Дружба в цьому сенсі слова має своїм ґрунтом юність. Кожна людина повинна сама собою пройти свій життєвий шлях, здобути собі й утримати в собі певну дійсність. Лише юність, коли індивіди живуть ще в загальній невизначеності їх справжніх стосунків, є тим часом, коли вони поєднуються і так тісно зв'язуються один з одним в єдиному умонастрої, єдиній волі та єдиній діяльності, що справа одного негайно ж стає справою іншого»¹. Як ми бачимо, вірність, на думку німецького мислителя, прерогатива періоду молодості. Тут мається на увазі, що в "осінньому віці" вірність не настільки цінна, відчутна та явна між друзями.

Вірність в дружбі, на погляд Д.фон Гільдебранда, припускає те, що «ні тимчасова відсутність близької людини, ні привабливість нових вражень не змогли б змінити щось у дружніх стосунках»². Тут ми бачимо, що у дружній вірності дуже важлива пам'ять один про одного. Про те, що не потрібно забувати друзів, пише ще навіть Аристотель: «Слід зберігати пам'ять про колишню близькість, і подібно до того як друзям, на нашу думку, слід догоджати більше, ніж стороннім, так і колишнім друзям заради колишньої дружби потрібно приділяти якусь [увагу] в тих випадках, коли дружба була зірвана не через надмірну зіпсованість» [Eth.Nic.1165b33-35]. Отже, вірність є пам'яттю про тих людей (друзів), які нам дорогі, а сама пам'ять виступає атрибутом першої.

Отже, проаналізувавши основні аспекти філософської концепції дружби в етичному корпусі Аристотеля можемо зробити висновок, що давньогрецький мислитель акцентує увагу не стільки на онтології дружби, скільки на її праксеологічних, етико-естетичних горизонтах існування. Давньогрецький мислитель наголошує, що взаємини у справжній дружбі, на відміну від схожих на неї різноманітних міжособистісних стосунків (прихильність, однодумність тощо), передбачають фундаментальну зміну людського буття. У такий спосіб він попереджає про редукування дружби до різних її подібних стосунків міжлюдського спілкування. Стагірит також зазначає про те, що дружба знаходиться по той бік щастя і нещастя, і висвітлює тезу про специфіку дружньої вірності.

¹ Гегель Г.В.Ф. Верность / Г.В.Ф. Гегель. Эстетика в 4 тт. Т.2. – М.: Искусство, 1969. – С.281.

² Гильдебранд Д. фон. Метафизика любви. – С.565-566.

5.4. Сенс любові та дружби для суспільства і в житті людини в «Політиці»

Аристотель як мислитель-енциклопедист не оминув проблематику любові у розгляді політичних проблем та питань. Саме у трактаті «Політика» знайшло відображення політико-філософське бачення Аристотеля феномену любові. Безперечно аналіз любові у цій праці є побіжним і таким, що не можна назвати політико-філософською концепцією чи вченням про любов. Однак, на нашу думку, ті чи інші сентенції про любов у «Політиці» гідні детального висвітлення для більш повного та цілісного розуміння специфіки експлікації любові Аристотелем.

На початку праці античний мислитель проводить асоціацію царської влади з владою батьків та дітей. У першій книзі «Політики» зазначає наступне: «Влада батька над дітьми може бути уподібнена владі царя: батько панує над дітьми у силу своєї любові до них і внаслідок того, що він старший за них, а такий вид влади і є саме царською владою. Тому прекрасно висловився Гомер, назвавши Зевса "батьком людей і богів" як царя (*Див.: II. I 544 – B.T.*) їх всіх. Цар за природою повинен відрізнятися від підданих, але бути з ними одного роду. І так само співвідноситься старший до молодших і батько до дитини» [Polit.1259a11-17].

Тому, як ми бачимо Аристотель вбачає схожість між одним з індивідуальних проявів любові та соціальним. На думку давньогрецького філософа, державець не повинен нехтувати людьми; він не має зловживати владою, яка знаходиться у його руках, але дбайливо, наскільки це можливо, ставитися до своїх підданих та народу як такого. Причину такого ставлення можновладця до свого народу Стагірит убачає в тому, що усі, хто знаходиться в тому чи іншому соціальному, державному утворенні, є людьми, а тому рівними за природою.

Аристотель також у цій праці (2 книга) не оминає такий прояв любові як самолюбство. Він зауважує, що воно не завжди гідне осуду та презирства, адже, воно у людській природі є онтологічно присутнім. Античний мислитель чітко проводить різницю між егоїзмом та самолюбством: «Справді, егоїзм справедливо засуджується, але він полягає не в любові до самого себе, а в більшій, ніж це має бути, ступені цієї любові; те ж саме стосується і користоловства, до цього й іншого почуття схильні, так би мовити, усі люди» [Polit.1263b3-4]. При цьому він зазначає, що «з іншого боку, як приємно допомагати та робити корисне друзям, знайомим та товаришам» [Polit. 1263b5].

Як ми бачимо, Аристотель розумів, що у тих випадках, коли почуття самолюбства стає стійкою рисою характеру тієї чи іншої людини, воно набуває значення моральної якості. Самолюбство є позитивним мотивом поведінки (і відповідно якістю), тому, що допомагає людині у подоланні труднощів і власних слабкостей заради досягнення тих результатів, яких чекає від нього суспільство, а також оскільки воно спонукає людину до законного захисту своєї гідності.

Згідно з роздумами давньогрецького мислителя, самолюбство стає негативною якістю, коли воно з вимогливого ставлення до себе перетворюється на необґрунтовану гордість, на самозакоханість, яка заважає людині прислухатися до товариської критики, тверезо оцінити свої вчинки і можливості і виправити свою поведінку. Така девіантна форма самолюбства має зворотне значення, паралізуючи активність особистості, і в кінцевому підсумку знижує людську гідність.

Також в даному трактаті не оминається проблема співвідношення любові та справедливості, закону. Аристотель аналізуючи закони, говорить: «Законодавство може здатися добрим і заснованим на людинолюбстві. Пізнавши його, радісно погодиться з ним, думаючи, що при такому законодавстві настане у всіх гідна подиву любов до всіх, особливо коли хто-небудь стане викривати їх зло, що існує в сучасних державах через відсутність в них спільності майна: я маю на увазі процеси стягнення боргів, судові справи за звинуваченнями у лжесвідченнях, лестощі перед багатіями» [Polit.1263b15-22].

Аристотель заперечує тісний зв'язок любові та справедливості. Справедливість керується тим, що свої висновки вона робить в переважній більшості з точки зору тієї особи, яка права. Натомість у дискурсі любові головною цінністю, сенсом життя та «полюсом протягування» є завжди Інший, тобто та особистість яку я кохаю.

Відповідно французький феноменолог П. Рікер категорично стверджує, що «любов промовляє, але не тією мовою, що справедливість»¹. Через це дискурс любові не завжди є дискурсом справедливості. Мислитель не говорить, що вони протистоять одна одній. Ні! Просто в кожного свої закони, принципи і методи дій і т.п. Любов не повинна втручатися в межі компетенції справедливості, бо остання не зрозуміє її, так і справедливість не може зрозуміти любов, адже у них різні «мови», образно кажучи, різні «понятійно-категоріальні апарати».

¹ Рікер П. Любов і справедливість / П. Рікер // ДУХ І ЛІТЕРА. – 2002. – № 9–10. – С. 251.

Продовжуючи роздуми над значенням любові у суспільстві, варто відзначити, що у тексті «Політики» лунають як позитивні, так і негативні оцінки впливу любовних стосунків на розвиток держави і суспільства. У другій книзі даного трактату Стагірит наголошує на переважно позитивному впливі: «Доброзичливі (дружелюбні) відносини – велике благо для держав (адже при наявності цих взаємин найменше можливі розбрати), та й Сократ загалом дуже вихваляє єднання держави, а це єднання, як він сам, мабуть, стверджує, є результатом доброзичливих стосунків (про це, як відомо, говорить у своїй промові про любов Аристофан, а саме – що люблячі внаслідок своєї сильної любові прагнуть до зрощування, прагнуть з двох істот стати одним)» [Polit.1262b].

Давньогрецький філософ наголошує, що сила дружби і любові не обмежується лише особистісними стосунками. Як слушно зазначає П. Сорокін, любов виходить за межі індивідуальних стосунків і обставин, вона впливає на все соціальне і культурне життя людства. Вона діє як рушійна сила творчого прогресу людини в напрямку до більш повної вічної істини, більш гідної вічної чесноти, більш чистої вічної красу, глибшої вічної свободи і найпрекрасніших вічних форм соціального життя та інститутів. Протягом усієї історії кожен позитивний крок у цьому напрямку був натхненний і «проведений енергією» любові, в той час як регресивний крок назад від цих цінностей був рухомий ненавистю¹.

Поряд з цим Стагірит говорить про негативний і деструктивний аспекти впливу любові, а точніше – різних його девіацій, а саме – шаленої пристрасті або подружніх зрад чи одностатевих стосунків [Див.: Polit.1303b20-25, 1306a32-1306b3, 1311a33-1311b23]. Логічним буде те, якщо виникне питання чому це відбувається?

Основна відмінність любові від різних її симулякрів полягає у тому, що заспокійлива сила любові виявляється головною силою, яка обмежує тривалі і смертельно небезпечні катастрофи в житті тих чи інших народів. Систематичне вивчення всіх таких катастроф в історії Стародавнього Єгипту, Вавилону, Китаю, Індії, Персії, Ізраїлю, Греції, Риму та країн Заходу показує, що всі такі катастрофи врешті-решт долалися за допомогою альтруїстичного облагородження людей, культур і соціальних інститутів цих народів².

Варто також відзначити те, що античний мислитель розглядає значення друзів для тих, хто при владі, а саме – якщо це монархічна

¹ Сорокін П. Таинственная энергия любви. – С.134.

² Там само. – С.132

форма правління. Зокрема, він пише: «Якщо це не друзі монарха, вони не стануть робити все за його приписами, а якщо вони друзі монарха і його влади, [то будуть чинити відповідно]; адже дружба неминуче передбачає досконалу рівність. Відповідно, якщо монарх передбачає, що такі друзі повинні розділяти його владу, він допускає також, що і влада повинна бути рівною між рівними і подібними» [Polit.1287b32-34].

Античний мислитель зауважує про значення друзів у житті кожної людини, незалежно від соціального стану. Друзі, як вірно говорить Х. Сварге, відкривають нам дорогу пригод, оскільки разом з ними ми наважуємося на те, що не наважуємося зробити поодиночі. З друзями ми не боїмося поїхати в далекі країни, відправитися в гори або відвідати прокурені бари на сумнівних вулицях чужих міст, чого ми боїмося і в чому нам потрібна підтримка – може варіюватися¹.

Досить цікавою є інтенція Стагірита щодо того, що дружба неможлива без сміливості [Див. Polit.1327b40-1328a1]. Навіть якщо друзі вже давно не зустрічались саме перед небезпекою, вони можуть знову поєднатися і відновити теплі почуття один до одного. В цьому контексті може виникнути питання, чому ж люди так часто повторюють: «Ми залишилися хорошими друзями»? Можливо вони хочуть лише сказати цим, що їм вдалося зберегти хороші стосунки, що вони не тримають зла один на одного і забули про образи. Або що вони відчують почуття взаємної симпатії. Двоє людей, які любили один одного і перестали любити, можуть об'єднатися перед лицем небезпеки, прийти на допомогу один одному. Вони надходять так, тому що знають один одного і тому що у них за плечима спільне минуле. Для кожного з них інший є «ближнім», якому він повинен допомогти і перед яким він трохи в боргу.

Стагірит не оминає також великої ролі перших вражень, першого досвіду спілкування з близькими, друзями. [Polit.1336b32-33]. Причиною цього є те, що дружба складається з зустрічей, за своєю основною структурою схожих на ту першу зустріч, з якої почалася дружба. Коли друзі зустрічаються після короткої або довгої розлуки, вони відчують те ж саме, що зазнали при першій зустрічі. Вид або присутність одного знову пробуджує щось в душі іншого, і вони тут же відновлюють той зв'язок, який був між ними, коли вони бачилися востаннє. Неважливо, як довго тривала розлука; це не має значення до тих пір, доки перерваний контакт не відновиться. Саме це ми переживаємо часом, зустрічаючись зі старими друзями. Оскільки ми

¹ Сварге Х. Философия дружбы. – С.159.

залишасмося самими собою, то ті умови, які сприяли нашому контакту при першій зустрічі, теж на місці¹.

Отже, проаналізувавши сентенції Аристотеля щодо любові у «Політиці», можна зробити висновок, що давньогрецький філософ неоднозначно ставиться до значущості даного феномену людського існування для суспільства. Певною мірою він продовжує своїх попередників Сократа і Платона, і підкреслює, що в основі держави любов та дружні взаємини, але водночас опонує їм, бо зазначає про негативні наслідки для суспільства і державного ладу різноманітних проявів любовних девіацій. Також у даній праці Стагірит наголошує на фундаментальному значенні друзів незалежно від соціального статусу, а також на важливості першого досвіду дружнього спілкування для подальшого розвитку того чи іншого дискурсу дружби.

5.5. Антропологія любові та дружби у «Риторичі» Аристотеля

Аристотель у фундаментальній праці «Риторика» окремий розділ присвячує експлікації любові та її проявам у міжлюдських стосунках. Варто відзначити, що у даній частині книги використовується здебільшого *φιλία* як іменник чи *φιλέω* як дієслово. Однак, на думку західних дослідників, це не означає, що в даній частині вищезазначеної праці присутня думка про дружбу та дружні взаємини. Необхідно підкреслити, що в перекладі ключовими європейськими мовами (англійською, французькою та німецькою), і російською слово *φιλία* перекладається саме як любов. На наш погляд, варто враховувати контекст, у якому вживається це давньогрецьке «слово любові». Безперечно, дана праця досить місткий для аналізу текст, а тому ми лише розглянемо ряд аспектів.

1. Аристотель спершу зазначає: «Любити – означає бажати комусь те, що вважаєш благом, заради нього [тобто цієї іншої людини], а не заради самого себе, і намагатися в міру сил приносити їй ці блага. Друг – той, хто любить і взаємно любить. Люди, яким здається, що вони так ставляться один до одного, вважають себе друзями» [Phet. 1381a 2].

По-перше, треба чітко зрозуміти про яке ж благо, добро між друзями йде мова? В відомому романі Василя Гроссмана "Життя і доля" наводиться специфічний трактат з етики, де жорстко диференціюються поняття "Добра" з великої літери і "доброти" з маленької. Основна ідея така, що Добро – це ідеал, дуже фундаментальний, занадто масивний, однобоке розуміння якого принесло і приносить людям чимало зла і

¹ Сваре Х. Философия дружбы. – С.31-32.

страждань. Будь-який тиран і деспот в історії людства чинив свої зlodіяння в ім'я того, що він уявляв собі як Добро. В ім'я Добра пролиті потоки крові, скоєно жажливу кількість реального зла. Водночас на світі є доброта, з маленької літери, проста, безпричинна, іноді безглузда, яка властива людині, тому що вона просто без неї не може¹. І саме про цю доброту, на нашу думку, якраз і пише Стагірит.

Бажання блага, добра – це завжди "ризикований намір людського духу", який, безсумнівно, виводить за межі будь-яких причинно-наслідкових відносин, будь-яких передбачуваних наслідків. Якщо людина робить іншому щось добре з чітким розрахунком на те, що принесе йому цей дар, таку людину добрим, другом ще не називають. По-справжньому друг – це той, хто володіє душевною широтою, що дозволяє йому щиро довіряти тому, кому він робить щось хороше².

Дружня любов – не вимагає, не чекає чогось занадто великого. Друг, як зауважує В. Малахов, – це не допомога «зверху», у земному чи небесному розумінні цього слова. Друзі, хто б не був нашим другом, завжди розширюють простір нашого життя по горизонталі, створюють разом з нами – а ми для них – певну стійку спільноту, коло друзів, той світ, про який говорять: «на миру и смерть красна». Загалом, людині вже не так страшно, коли навколо неї є друзі – але лише якщо це справжні друзі³.

2. «Другом, на погляд Стагірита, неодмінно буде той, хто разом з нами радіє нашим радощам і співчуває нашим бідам, не заради чогось іншого, а заради нас самих. Всі радіють, коли збувається те, чого вони бажають, і журяться, коли справа буває навпаки, так що горе і радість слугують ознакою бажання. [Друзі] і ті, у кого одні і ті самі блага і нещастя, і ті, хто друзі одним і тим самим особам і вороги одним і тим самим особам, тому що такі люди неминуче мають однакові бажання» [Rhet. 1381a 3].

Співчуття до тих, з ким дружні стосунки, – неодмінне. Якщо його немає – то не має і дружби. Той, хто дружить, відчуває страшний біль за друга незалежно від того, чи з ним все добре, або чи він зазнав якогось лиха або ж біди. Відчуття співстраждання у серці, душі та свідомості за друга існує як один з маркерів справжності дружніх відносин. В цьому контексті варто відзначити, що щастя та нещастя ходять поруч з тими, хто є один одному є близькими людьми. Вони їх не покидають ні на

¹ Малахов В. Во имя Добра пролиты потоки крови, а доброта нас спасает / В. Малахов // Електронний ресурс / Режим доступу: <https://focus.ua/society/360155/>

² Малахов В. Там само.

³ Малахов В.А. Дружба как род любви. – С.132.

жодну хвилину. Де втрачається почуття щастя, приходиться нещастя і навпаки. В цьому трагічність дружби.

Доречним буде тут згадати думку Аристотеля з праці «Поетика»: «Хід дій (подій)» в трагедії розгортається в ході колізії втечі від нещастя і здобуття щастя [Poet. 1450a 15]. У любові, кожен з нас теж найчастіше шукає саме світло і добро, щастя; ми прагнемо, щоб склалася і було щасливим особисте життя наше, близьких, друзів. Однак не завжди це відбувається; не завжди дружба і щастя «подруги і сестри» в долях людей, і справді, як підкреслює сучасний російський мислитель М. Епштейн «трагічність, небезпека в любові (в дружбі теж – В.Т.) полягає, головним чином, у тому, що всі ми різні, і любов (дружба – В.Т.) повертається до нас то одним, то іншим боком»¹. Це пов'язане, в першу чергу, з тим, що такі феномени, як дружбу чи любов не можна ототожнювати з щастям; дружба, як любов «не знає» щастя і нещастя, вона поза їх владою та місцем проживання; вона – вища від них обох.

Ось цей «хід дій», про який констатує Аристотель можна сказати і як про стан невизначеності в дружбі; друзі знаходяться завжди між благополуччям і розоренням, «між штилем і бурею». Можна погодитися, з думкою відомого болгарського амуролога К. Василева, що за відсутності в любовній/дружній ситуації перешкод (небезпек, нещасть), що створюють певну протидіючу силу, їх слід навмисне придумати. У такий спосіб природне напруження волі додає велику цінність (значимість) почуттям, прискорює їх внутрішню пульсацію, залишає більш глибокі сліди (спогади) у свідомості тих, хто відчуває теплі почуття один до одного².

3. Аристотель також у «Риториці» зауважує, що «люди, які хочуть бути предметом подиву для тих, і самі дивуються тим, що володіють чимось добрим серед великих речей, або у кого вони просять що-небудь таке, ніж ті володіють, наприклад, в такому стані бувають закохані» [Rhet. 1384b 5-10]. Звідси любов починається з подиву. Подив виникає через те, що та чи інша особистість стає для нас найбільш значущою в цьому світі і для нашого життя. Особистість, яка ще «вчора» була для нас однією з тисячі людей у натовпі, стає єдиною, неповторною і унікальною особистістю, яка здатна змінити наше існування. Ми дивуємося тому, що саме ця людина, а не яка-небудь інша впала нам в очі. Через подив і виникає потім захоплення життям Іншого, про яке

¹ Эпштейн М.Н. Четыре слагаемых любви / М.Н. Эпштейн // Человек – 2006 - № 2 - С. 96.

² Стрельцова Т. Я. Судьба любви сегодня (нравственно-психологический очерк) / Т. Я. Стрельцова // Философия любви : в 2 ч. / под ред. Д. П. Горского; сост. А. А. Ивин. – М. : Политиздат, 1990. – Ч. 1. – С.358.

писав Е. Левінас. Доречно, буде зауважити, що природа закоханості схожа на філософію, бо згідно з «Метафізикою» обидві починається з подиву [Див.: Meth.982a12-15].

4. Аристотель у «Риториці» відзначає ще про амбівалентність природи любові наступним чином: «Для всіх людей любов починається тим, що вони не стільки отримують задоволення від присутності коханої особи, скільки в її відсутності відчувають насолоду, згадуючи предмет любові, і у них з'являється прикрість при його відсутності. І в бідах і в сльозах є всім нам відома насолода: гіркота з'являється через відсутність коханої людини, але в пригадуванні і певною мірою спогляданні його, що він робить і яким він є – полягає насолода» [Rhet. 1371a 11-12].

Любов є випробуванням, оскільки звільняє людину з «кайданів» повсякденності і рутини; вона вимагає від людини повної віддачі. Все, окрім любові, предмету любові – для людини стає як мінімум другорядним і таким, що не заслуговує на особливу увагу. Те, що любов є випробуванням, свідчить, що як їй, так і люблячим властиво найбільше терпіння. «Біди і нещастя, – підкреслює відома західна дослідниця любові Х. Фішер, – ось паливо, на якому розгортається пристрасне почуття (любов – В.Т.). Цей феномен ми можемо назвати як «привабливість незадоволеності». Соціальні та фізичні бар'єри лише розпалюють пристрасть. Вони змушують людину з новою силою заперечувати реальність, адже вона думає лише про чудові якості коханої. Стимулами для любові можуть послужити навіть сварки або тимчасовий розрив з коханим»¹.

Нудьга, смуток, туга, печаль і т.п. аспекти любовних переживань є імпліцитно невербальними листами, але по суті вони жодною мірою не відрізняються від епістолярних. Лист (або епістолярний, або ж у вигляді печалі/смутку) – це те, що поєднує люблячого і улюбленого, те, що іноді навіть може бути гарантією стосунків люблячих, взаємних почуттів і т.п. Буває так, що лише лист є образом предмету любові; мовчазним свідком історії кохання двох люблячих. У зв'язку з цим, німецький феноменолог Д. фон Гільдебранд дуже вірно помічає в роботі «Метафізика любові»: «Рідко писати коханій людині при тривалій розлуці з нею – це значить погрішити проти *ordo amoris* і проявити бездушність. Якщо ж я рідко пишу другу, то це може бути цілком правильним»². Подібних прикладів, підкреслює мислитель, можна навести безліч.

¹ Фішер Х. Почему мы любим. Природа и химия романтической любви / Х. Фішер. – М.: Альпина нон-фішн, 2013. – С.41.

² Гильдебранд Д. фон. Метафизика любви. – С. 395.

5. «[Любимо ми] також друзів наших друзів і тих, хто любить людей, які люблять тих, кого ми любимо» [Rhet.1381a 6]. Цією сентенцією Стагірит імпліцитно говорить про те, що любов тотальна за своєю суттю; вона огортає собою не тільки предмет любові, а все і всіх, хто з ним пов'язаний. Людина любить не просто якоюсь частиною тіла (як нам активно нав'язують через різні сучасні шаблони "чоловік любить очима, а жінка – вухами"). Людина любить усім своїм єством, свідомість її охоплює предмет любові цілком – душею, духом і тілом; і якщо в наявності тільки тіло, то це "тілесна любов" (про що писали філософи античності). Любов не розривається на частини, не акцентує увагу на якомусь аспекті життя предмета любові. Людина любить те, що є у тому, до кого скерована інтенція любові та намагається дорожити ним також як і сама особистість, до якої вона відчуває любов.

6. Аристотель не оминає і зв'язку любові та ненависті: «[Любимо ми] також людей, які вороже ставляться до тих, кому ми вороги, і ненавидять тих, кого ми ненавидимо, і хто нас ненавидить. Для всіх таких людей, благом є те, що для нас є благом, оскільки вони бажають того ж блага для нас, а це, як ми сказали, властивість друга» [Rhet.1381a 7].

7. Необхідно зазначити, що «[любимо] ми й тих, на думку Аристотеля, з ким приємно жити і проводити час, а такі люди, зазвичай, ввічливі, несхильні засуджувати помилки [інших], що не люблять сперечатися і сваритися, бо всі такі люди люблять боротися, а якщо люди борються, то це означає, що у них протилежні бажання» [Rhet.1381a 12].

Тому любов – це відкриття часу з Іншим. Людина, яка починає любити, zarazом і починає розуміти глибинний сенс Часу і всього, що з ним пов'язане. Особистість починає цінувати кожную мить, кожную хвилину, секунду, оскільки лише любов здатна максимально дарувати відчуття життя і розуміти його сенс. Можемо сказати, що така значимість часу для людей не зникає з переходом від закоханості безпосередньо до любові. Люблячі люди, які прожили все життя разом, цінують також час з коханою особою, як і в молодості. У цьому ми, без сумніву, за словами Б. Окуджави, «вартові любові», які виконують свою вахту з коханою людиною на службі у любові. Тому не любов йде, вмирає, проходить, а ми – йдемо від неї, ми вмираємо для даної історії кохання, і буває так, що, не помічаючи нашої ключової історії кохання, ми проходимо, на превеликий жаль, повз неї.

Також любов – це відкриття Часу для Іншого. Все наше життя, все наше проведення часу інтенційоване заради коханої особистості. Час служить, головним чином, не для мене, не для мого «Я», а в першу чергу

– для неповторного та улюбленого «Ти». Усі наші плани, мрії, міркування в момент зустрічі з любов'ю – руйнуються, і ми невимовно раді цьому. Але якщо бути точнішими, то все, що було заплановане, не стільки руйнується, скільки перетворюється, отримує глибинний сенс, адже воно служить вже не мені одному, не моєму кам'яному та заскорузлому «єго», а все скероване на особистість, без якої людина не розуміє і не усвідомлює свого життя.

8. Також треба наголосити на тому, що Аристотель розглядав близьку єдність любові та комічного. У досліджуваному трактаті є така думка: «[Любимо ми] і тих, хто вміє пожартувати і перенести жарт; тому що ті, хто вміють перенести жарт і пристойно пожартувати отримують однакове задоволення своєму ближньому» [Rhet.1381a13].

9. Стагірит у «Риторичі» зазначає про те, що ми відчуваємо теплі почуття до тих, які нічого не пам'ятають поганого про нас: «[Любимо ми] також людей, незлопам'ятних, які не пам'ятають образ і легко йдуть на примирення» [Rhet.1381a17].

Пам'ять любові в контексті любові між чоловіком і жінкою – це пам'ять про кохану людину, це пам'ять, насамперед не про себе, не про свої вчинки, мрії, а про Іншого. Пам'ять любові – це пам'ять спів-буття, причому це спів-буття не в "рожевих окулярах" і відповідному погляді, а спів-буття з усіма слабкостями, недоліками, уразливостями, а водночас із красою та силою стосунків любові.

Пам'ять любові має унікальне смислове навантаження у філософському контексті. Вона має вимір глибоко спів-буттєвий і означає якусь позачасову причетність однієї особи до буття особистості іншої, взагалі причетність однієї особи до іншої, причетність буття до буття. Пам'ять для любові – це її мужність, сила, що відкладається на згадку про щось або про когось не стільки як про минуле, скільки як про те, що (хто) постійно присутнє в ній самій (пам'яті).

З цього випливає, що пам'ять любові щира, відверта та не боїться правди. Крім того, вона не підступна, «не думає лихого», любов не тільки не мислить зла, але й не пам'ятає його.

Тому любов, її пам'ять покриває не для того, щоб потурати, а тому, що справжня любов не діє меркантильно. Вона не стежить за улюбленим, за ставленням до предмету любові під мікроскопом (таке можна побачити у пристрасті, захопленні, закоханості), але вона схожа на телескоп, який вдивляється вдалечінь (продовження їх історії кохання), в глибину предмета любові.

10. Перфекціонізм у поглядах на любов у «Риторичі» Аристотеля особливо помітний в наступних сентенціях:

▪ «[Ми любимо] також людей, які вихваляють наші добрі якості, особливо, якщо ми боїмося виявитися позбавленими їх» [Rhet.1381a14];

▪ «[Користуються любов'ю] ще люди охайні у своїй зовнішності, одязі і у всьому своєму житті, а також люди, які не мають звички докоряти нас нашими помилками і добрими справами, бо ті й інші мають вигляд викривачів» [Rhet.1381a15];

▪ «[Любимо ми] і тих, хто бажає того ж самого, чого бажаємо ми, якщо є можливість обом досягти бажаного, якщо ж [цієї можливості] немає, і тут буде те саме» [Rhet.1381a22];

▪ «Ми любимо або бажаємо бути друзями тих, з ким змагаємося і для кого бажаємо бути об'єктом змагання, але не заздрості» [Rhet.1381a24];

▪ «[Любимо ми] і тих, хто виявляє яку-небудь увагу, наприклад, дивується нам, або вважає нас людьми серйозними, або радіє за нас, особливо, якщо вони вчиняють так у тих випадках, де ми особливо бажаємо здивувати, або виявитися серйозними чи приємними» [Rhet.1381a20].

Давньогрецький мислитель розумів, наскільки важливим є значення друзів у становленні певної людини. Саме завдяки допомозі, підтримці, спілкуванню з друзями, з тими, кого любимо і хто нас любить, життя стає повноцінним. Такі аспекти дружби створюють так звану «глибоку дружбу». Такі друзі гостро відчувають, що їх досвід єдиний. У міру зростання спілкування між друзями у них починає вироблятися своя мова і власні «секрети»¹.

11. Стагірит в «Риториці» не забуває зазначити про близьку єдність любові, сорому та честі. Так, у даній праці зустрічаємо наступні сентенції:

➤ [Любимо ми] також людей, до яких так ставимося, що не соромимося їх у справах, від яких може залежати репутація у світі, якщо такі стосунки не обумовлені презирством; а також тих, кого ми соромимося у справді ганебних вчинках [Rhet.1381a23];

➤ [Ми любимо] і тих, хто з однаковою любов'ю ставиться до нас як у розмові, так і «поза очі», ось чому усі люблять тих, хто так ставиться, немов до мертвих [Rhet.1381a26];

➤ [Любимо ми] і тих, хто не прикидається перед нами, – такими, наприклад, є ті люди, які говорять про свої вади...бо перед друзями ми не соромимося того, від чого може залежати репутація; отже, якщо

¹ О`Каллаган П. Открытие дружбы / П. О`Каллаган // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С.183.

людина, що відчуває [в подібних випадках] сором, не любить, то людина, що не відчуває сорому, схожа на люблячу [Rhet.1381a27].

У дуже глибокій дружбі друзі нерідко відчувають, що їх друг, по суті, живе в них. «Є люди, зауважує П. О`Каллаган, які живуть в нас, які належать до самої серцевини нашого "домашнього життя". Ми завжди живемо в їх присутності, незалежно від їх фізичної наявності. Так, хороші друзі, коли вони разом, часто спілкуються один з одним, в уяві. У таких уявних зустрічах вони переглядають спільні спогади і розвивають ідеї, які мають намір здійснити в майбутньому. Вони відчувають себе втіленими один в одному.

Ця глибока форма дружньої любові, про яку говорить Аристотель, іноді проявляється несподівано і драматично. Друзі виявляють, що мають намір зв'язатися один з одним з якоюсь непередбачуваною, але однією і тією ж метою. Наш особистий досвід у спілкуванні з другом розширюється, посилюється, збагачується і переглядається. Насолода від спілкування один з одним стає особистою традицією, і під покровом таких взаємин пишно розквітає довіра¹.

12. « [Ми любимо] ще людей, які не викликають у нас страх і на яких можна поклатися, тому що ніхто не любить того, кого боїться» [Rhet.1381a28].

У цьому контексті варто відзначити, що Аристотель опонує Платону, адже останній у «Бенкеті» говорить, що Ерот супроводжує страх. Хоча логічним все ж видається вищенаведена сентенція Стагірита. Хоча варто відзначити, що «жодна значуща подія в житті людини не відбувається без страху. І коли приходить любов, смерть, або година лиха, людина зустрічає їх через або зі страхом»². Такі «зустрічі» перетворюють душу та розум будь-кого і кардинально змінюють, трансформують світовідчуття та світогляд людини. Страх любові – це природний стан. Стан перед чимось вкрай важливим, вкрай необхідним і надзвичайно таємничим. І ще, який можливий страх у любові – це страх зробити щось образливе, потворне, негідне щодо предмету любові.

Отже, проаналізувавши основні аспекти любові та дружби в «Риториці», можна зробити наступні висновки:

1) Аристотель у даній праці зазначає, що дружба наповнена як позитивними так і негативними моментами. Позитивом є те, що в основі її лежить бажання блага іншому, проте в ній неминуче можуть виникати

¹ О`Каллаган П. Открытие дружбы / П. О`Каллаган // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С.183.

² Туренко О.С. Страх : спроба філософського усвідомлення феномена / О.С. Туренко. – К. : Паралап, 2006. – С.12.

моменти страждання, болю і випробувань (печаль, смуток, нудьга в т.ч.).

2) Стагірит зауважує про амбівалентність дискурсу люблячих, адже через розлуку, якщо це справжні почуття, любов ще більше стає тривалою та міцною. Не оминає він також факт тотальності і комічності природи любові.

3) Давньогрецький мислитель наголошує на перфекційній сутності дискурсу любові. На його думку, саме за допомогою близьких та коханих людей ми стаємо кращими один для одного та корисно значущими для суспільства.

Висновки до п'ятого розділу

Розглянувши експлікацію любові, дружби та закоханості у різних частинах філософської спадщини Аристотеля, можна зробити наступні висновки:

1) У корпусі ранніх праць Аристотель продовжує лінію давньогрецьких мислителів, які в осмисленні людської любові використовують знання з природничих наук (Парменід, Емпедокл, Платон). Також варто відзначити, що античний філософ наголошує у «ранніх» працях про любов, яка дарує сміливість та безстрашність; негативізм та деструктив тілесної любові. Однією з особливостей його теорії любові є секулярність, яка полягає в тому, що основа любові в ентелехії, а не в якомусь трансцендентному началі.

2) В логічному корпусі Стагірит приходить до ряду умовиводів, зокрема, що любов є похідною від дружби, відтак перша є «вужчою», ніж остання. В логічних працях античний мислитель зауважує, що в жодному разі не можна ототожнювати любовне бажання та статевий акт з любов'ю, а також те, що ми любимо не стільки самих людей, скільки те, що нам у них подобається.

3) В етичних працях Аристотеля найбільш повно розгортається розуміння давньогрецьким мислителем різних феноменів людського буття, в т.ч. любові, закоханості та дружби:

➤ Аристотелівська традиція тлумачення онтології закоханості передбачає те, що закоханість є надлишковою дружбою, яка спрямована на єдину і неповторну особистість. Закоханість «вища» за дружбу, проте «менша» ніж любов. Дискурс закоханих, на думку Стагірита, наповнений всілякими атрибутами, як радісними, так і гіркими, що призводить до думки про амбівалентність закоханості – «солодку гіркоту», що робить її унікальною серед усіх феноменів і екзистенціалів повсякденного людського існування. Закоханість для давньогрецького

філософа має свою есхатологію, досить гірку, оскільки закінчується тільки як пам'ять про почуття, що промайнули.

➤ Ерос Аристотеля та ерос Платона відрізняються тим, що перший, по суті, не має якоїсь трансцендентної (міфологічної) основи. Стагірит розглядає ерос суто як унікальний та своєрідний феномен людського життя. В «Евдемовій етиці» давньогрецький мислитель акцентує особливу увагу на трьох аспектах феномену еросу: стихійності та метафізичності еросу, а також зв'язку еросу з філією (любові з дружною).

➤ Давньогрецький мислитель акцентує увагу не стільки на онтології дружби, скільки на її праксеологічних, етико-естетичних горизонтах існування. Аристотель наголошує, що взаємини у справжній дружбі, на відміну від схожих на неї різноманітних міжособистісних стосунках (прихильність, односторонність тощо), передбачають фундаментальну зміну людського буття. У такий спосіб він попереджає про редукування дружби до різних їй подібних стосунків міжлюдського спілкування. Стагірит також зазначає про те, що дружба знаходиться по той бік щастя і нещастя, а також висвітлює тезу про специфіку дружньої вірності.

4) У праці «Політика» давньогрецький мислитель неоднозначно ставиться до значущості даного феномену людського існування для суспільства. Певною мірою він продовжує своїх попередників Сократа і Платона, і підкреслює, що в основі держави любов та дружні взаємини, але водночас опонує їм, бо зазначає про негативні наслідки різноманітних проявів любовних девіацій для суспільства і державного ладу. Також у даній праці Стагірит наголошує про фундаментальному значенні друзів незалежно від соціального стану, а також на важливості першого досвіду дружнього спілкування для подальшого розвитку того чи іншого дискурсу дружби.

5) Аристотель у трактаті «Риторика» зазначає, що дружба наповнена як позитивними так і негативними моментами. Позитивом є те, що в її основі лежить бажання блага іншому, проте в ній неминуче можуть виникати моменти страждання, болю і випробувань (печаль, смуток, нудьга в т.ч.). Античний філософ зауважує про амбівалентність дискурсу люблячих, адже саме через розлуку, якщо це справжні почуття, любов ще більше стає тривалою та міцною. Не оминає він також факт тотальності і комічності природи любові. Давньогрецький мислитель наголошує на перфекційній сутності дискурсу любові. На його думку, саме за допомогою близьких та коханих людей ми стаємо кращими один для одного та корисно значущими для суспільства.

РОЗДІЛ VI.
Філософські інтерпретації
розуміння любові
в елліністичний період

РОЗДІЛ VI. ФІЛОСОФСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ РОЗУМІННЯ ЛЮБОВІ В ЕЛЛІНІСТИЧНИЙ ПЕРІОД

6.1. Особливості розуміння любові у стоїчній школі

Філософська рефлексія стосовно феномену любові розвивалась і надалі після праць Платона і Аристотеля. Представники елліністичних філософських шкіл не оминали дану тему у своїх рефлексіях та думках. Водночас варто відзначити, що певна частина оригінальних праць тих чи інших мислителів даного періоду античної філософії назавжди була втрачена. Безперечно, це створює певні труднощі в аналізі розуміння любові філософами тієї чи іншої елліністичної школи. Проте незважаючи на цей факт, у пропонованому розділі спробуємо реконструювати та розглянути особливості і специфіку експлікацію любові у різних елліністичних філософських напрямках.

6.1.1. Амбівалентність любові у спадщині представників Грецької Стої

Розглядаючи ідею любові у представників Грецької Стої необхідно, перш за все, підкреслити, що «вчення стоїків про людину (а значить і аналіз феноменів людського життя, в т.ч. і любові - В.Т.) відрізнялося від концепцій філософів класичного періоду античності. Їх погляди, на думку О. Столярова, співзвучні епосі, що прийшла після полісної системи, коли межі останньої розширилися, і світ постав перед очима сучасників як єдине ціле»¹. Як мудро зауважує Е. Кассирер: «Найбільша заслуга стоїчної концепції людини полягає в тому, що вона дала людині одночасно і глибоке почуття гармонії з природою і почуття моральної незалежності від неї»².

Необхідно відзначити, що у таких фундаментальних дослідженнях зарубіжних вчених А. Лонга³, У.Стівенса⁴, О. Столярова, які присвячені стоїчній школі, тема любові у ранньому періоді стоїчної школи, по суті, відсутня. Треба також підкреслити, що у статтях і

¹ Столяров А. А. Стоя и стоицизм. – М. : АО «Ками Групп», 1995. – – С.140.

² Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.11.

³ Long A. A. From Epicurus to Epictetus Studies in Hellenistic and Roman Philosophy. — Oxford University Press, 2006. — 440 p.

⁴ Stephens W. O. Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom. — A&C Black, 2007 — 208 p.

наукових монографій¹, які стосуються аналізу поглядів на любов у стоїків, акцент робиться саме на римському періоді історії даної філософської школи, про який буде йти мова дещо пізніше. Не можна обійти увагою наукові роботи Д. Мюрея² і М. Скофілда,³ присвячені соціальним аспектам людської любові. Особливу увагу необхідно звернути на статтю Б. Коллет-Дьюїц,⁴ у якій досить побіжно, але все-таки присутні роздуми щодо філософії любові засновника стоїчної школи – Зенона Китійського.

Відштовхуючись від фрагментів давньогрецьких мислителів даної школи, які дійшли до нас, потрібно сказати, що вони багатогранно осмислювали феномен любові – не лише суто антропологічні аспекти, але й онтологічні, гносеологічні, етико-естетичні тощо.

Насамперед, слід розглянути звідки походить людська любов на думку давньогрецьких представників даної школи. Згідно з цитатою Цицерона, яку він відносить до поглядів грецьких стоїків: «Любов батьків до дітей визначається природою; рухаючись від цього вихідного пункту, ми приходимо до спільного об'єднання роду людського. Таке розуміння випливає з будови живих тіл, яка сама собою вже вказує, що природа подбала про продовження роду. І було б очевидним протиріччям, якби природа, бажаючи нащадків, не подбала б про любов до дітей. А також про те, що коли ми бачимо тварин, споглядаючи їх зусилля, витрачені на народження і виховання дитинчат, нам здається, що і ми чуємо голос самої природи. Тому, очевидно, сама природа змушує нас уникати страждання, так само зрозуміло і те, що сама природа спонукає нас любити тих, кого ми народили на цей світ» [De fin. bon. III, XIX. 62].

Як бачимо, згідно з поглядами грецьких стоїків, людська любов починається саме з любові до себе. Це співзвучне і з християнською традицією трактування любові: «Полюби ближнього свого як самого себе» (див.: Мф.22: 39). Адже як можна любити Іншого, коли до себе не відчуваєш уваги, турботи, відповідальності? Взагалі, слід відзначити, що вищенаведена думка є відображенням стоїчної теорії суспільства,

¹ Див.: Robertson D. *Stoicism and the Art of Happiness — Ancient tips for modern challenges: Teach Yourself*. - Hachette UK, 2013. — 224 p.; McEvoy A. L. *Sex, Love, and Friendship: Studies of the Society for the Philosophy of Sex and Love: Rodopi*, 2011yу- 552.;

² Murray G. *Stoic, Christian and Humanist*. Routledge, 2013. — 192 p

³ Schofield M. *The Stoic Idea of the City*. — CUP Archive, 1991. — 164 p.

⁴ Colette-Ducic B. *The stoic conception of love and its Platonic background / Suzanne Stern-Gillet, Gary M. Gurtler, S. J. Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. — SUNY Press, 2014 —p. 87–110.

яка заснована на концепції природного спонукання. Суть цього вчення полягає у прагненні живої істоти до того, що є близьким їй природі. Перше, що близьке їй, тобто об'єкт першого природного спонукання, – це її власний стан; наступне – це найближчі родичі, потім любов поширюється на всі істоти, що мають ту саму природу, тобто на всіх людей». Тому можна говорити, по суті, про «індуктивний шлях» людської любові – від індивідуального до загального.

Водночас треба також відзначити близькість цієї думки до філософії любові Платона: «Якби раптом сталося так, що державу або військо можна було б створити з закоханих чоловіків і їхніх обранців, то не було б кращого засобу, щоб стримувати їх від негідних вчинків, ніж викликати прагнення відзначитися один перед одним або спонукати до здорового взаємного суперництва» [Symp.178e].

Продовжуючи думку Цицерона щодо поглядів грецьких стоїків на походження любові, Авл Гелій зазначає, що для них людська любов є вродженим почуттям, але таким, що дала нам природа: «Світова природа, що нас створила, також наділила людський рід певними споконвічними властивими і вродженими нам початками, як, наприклад, любов'ю і прихильністю до самих себе (*Amori nostri et caritas*) – в такій мірі, що для нас немає нічого привітнішого і дорожчого, ніж ми самі, і цю властивість вона зробила основою для підтримки життя роду людського» [Gell. N. Att. XII 5, 7].

Розуміння грецькими стоїками любові як вродженого почуття – це не новаторство в античній філософії. Однак привертає увагу те, що у наведеній цитаті імпліцитно присутня думка, що це не боги нам дали любов, це не їх дар чи покарання (як це у міфі про андрогінів) – це дала природа. По суті, можна сказати про матеріалістичне тлумачення природи любові. Однак не тільки це впливає з викладеної думки стоїків. Якщо для них любов – це вроджене почуття, відповідно вона поза владою людини, від неї нікуди не піти, а тому ми приречені любити. Через це, як зазначає О. Зубець, «любов – це рок, максимальна несвобода»¹.

Хоча, звичайно, обмеженим, невірним стає не тільки той, хто любить, але і особистість, яку люблять. Ситуацію, а точніше стан, який характеризує дискурс любові, Р. Барт називає «аскетичністю». На його думку, аскетичність – це не тільки, коли людина-відлюдник молиться Богу за світ і людей, а і тоді, коли особистість любить людину протилежної статі. Адже, на його погляд, у того, хто любить, лунають такі думки: «Я себе покараю, я зіпсую своє тіло: коротко підстрижу

¹ Зубець О.П. Мораль в зеркале любви. – С.3.

волосся, сховаю за темними окулярами погляд... я буду на світанку вставати, щоб працювати затемна, як монах. Буду дуже терплячим, трохи сумним... Аскеза адресована Іншому: озирнися, подивися на мене, що ти зі мною робиш?»¹.

Для грецьких стоїків «любов увічнеє природу зміною нетривких і смертних особистостей, але не увічнеє осіб, не звільняє її остаточно від простору, часу, загибелі та смерті (Вид.авт. – В.Т.). І чим правдивіша є любов, тим більше вона вільна від інстинктивної потреби фізичного безсмертя, підпорядкування Іншого безособовій індивідуальній потребі бажання, тим більше вона прагне до спільного пережитого зв'язку і причетності до краси форми, живого спілкування з стійким проявом особистої інакшості»².

Варто також зазначити, що, безумовно, коли настає справжня любов, людина втрачає відчуття свободи, вільнодумства і грайливості. Особистість відчуває себе зв'язаною, немов її охопила необхідність, або вона потрапила під дію певного закону: тепер вона не може існувати по-іншому, вона ніби під владою чар³. Закон любові полягає у тому, що людина живе не стільки для себе, скільки заради Іншого. Тепер усі її переживання, болі і радості – існують не тільки для неї особисто, але і для того індивіда, на якого спрямована його інтенція любові. Усі печалі і радості, слова і думки коханої людини стають першочерговими і головними в її житті, від них суб'єкт любові відштовхується і заради них існує.

Тому й не дивно є думка Е. Левінаса, що «доторкнутися до Іншого означає поставити під сумнів мою свободу, мою спонтанність як живої істоти, моє владарювання над речами і т.п.»⁴. Французький мислитель у даному випадку у такий спосіб підкреслює складність взагалі дискурсу любові, в якому обидві сторони потрапляють в «полон» ситуації, історії кохання, яка наповнена не стільки «рожевими окулярами» і «червоними доріжками», а випробуваннями, стражданнями, сльозами і т.п.

Потрібно особливу увагу приділити тому, що, за свідченнями Діогена Лаєртського, Хрісіпп у праці «Про Ерота» зазначає наступне: «Любов – це різновид дружби і аж ніяк не щось варте осуду»⁵. У цьому

¹ Барт Р. Фрагменти мови закоханого. – С.33].

² Яннарас Х. Краса. – С.389-390.

³ Ильин И. А. Истинная любовь / И. А. Ильин // Книга раздумий тихих созерцаний. – Краматорск : "Тираж-51", 2002. – С.188.

⁴ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. – С.284.

⁵ Фрагменты ранних стоиков / пер. и комм. А. А. Столярова. Т. 3. Ч. 1. – М. : ГЛК, 2007. – 269.

сенсі Хрісіпп продовжує традицію Аристотеля, згідно з якою дружба є більш «широким» поняттям, аніж любов.

Продовжуючи вищезгадану думку давньогрецьких стоїків, неможливо обійти ще одну, що стосується природи людської любові: «Щоб зберегти у людині відчуття спільноти, взаємного єднання і любові, стоїки припустили, що і вигоди (*emolumenta*), і втрати (*detrimenta*) [ὠφελήματα і βλάμματα] є загальними, з яких перші приносять користь, а другі – шкоду. І вони назвали їх не тільки загальними, але рівними. Однак, труднощі (*incommoda*) і переваги (*commoda*) [εὐχρηστήματα і δυσχρηστήματα] хоча і визнавали загальними, але не рівними. Адже те, що корисне, і те, що шкідливе, є або благом, або злом, а вони онтологічно рівні» [*De fin.bon.* III, XIX 69].

Онтологічно, як ми бачимо, – любов для грецьких стоїків – це не тільки щастя, вигода, користь, але й нещастя, втрата, біда. Стоїки далекі від повсякденного розуміння зв'язку любові і щастя, яке, як правило, полягає в тому, що «цінність почуття любові, безперечно, виходить на передній план у її сутності. Незаперечним і вірним є той факт, що воно є найбільш позитивним з усіх людських почуттів, має вищий сенс у повноті життя, дарує чисту і сильну радість, неймовірне щастя. Вона сприймається як щось вічне, як щось, що поза часом – незалежно від його тимчасового, психологічно афективного народження і зникнення. Його сенс вічний, як вічний у своїй ідеальності її справжній предмет. І цю вічність любові люблячий відчуває в самому собі безпосередньо і переконливо як свою кращу другу половину»¹.

Слід зазначити, що «стародавні греки уявляли любов в контексті щастя і нещастя за гендерним принципом: ідеалом щасливого життя була наявність сім'ї, певні власності (але не надмірне багатство), служба рідному полісу, легка смерть і громадські почесті. Таке життя не мало викликати заздрість богів. Ця концепція була «чоловіча» по суті: для любові в ній не було місця, і чоловіки, наскільки можна судити з виступів промовців, адресованим досить широкій аудиторії, не зараховують любов до щастя. Так, софіст та учитель красномовства Горгій (кінець V ст. до н. е.) виголосив промову на захист Єлени, винуватиці Троянської війни. Говорячи про любов як одну з можливих причин втечі Єлени з Парісом, він називає любов «хворобою людською, душевним затемненням...», її потрібно не засуджувати, але

¹ Гартман Н. Этика. / Н. Гартман. Перевод А. Б. Глаголева. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – С.488

вважати нещастям, і тому Єлену можна засуджувати (правда, в цьому випадку мова йшла про позашлюбну любов)»¹.

Що стосується амбівалентності любові, грецькі стоїки ближчі до Аристотеля, ніж до Платона. Адже Стагірит в «Нікомаховій етиці» пише: «Насправді, для одних щастя – це щось наочне й очевидне, скажімо, задоволення, багатство або шана – у всіх людей по-різному; а часто [навіть] для однієї людини щастя – то одне, то інше: адже, захворівши, [люди бачать щастя] у здоров'ї, ставши бідним – в багатстві, а знаючи за собою нещастя, захоплюються тими, хто міркує про щонебудь велике і те, що перевищує їх розуміння» [Eth.Nic. 1095a20-25]. Аристотель побічно говорить про любов, адже для кожної людини щастям є те, що вона таким вважає. А як ми знаємо, любов, часто називають і вважають справжнім щастям у долі особистості.

Як бачимо, людська любов онтологічно для грецьких стоїків є даром природи людському роду, що означає непідвладність її людині. Вона є складним екзистенціалом, адже, на їхню думку, охоплює як позитивні, так і негативні моменти людського існування. Критерієм справжньої любові до інших людей, на думку давньогрецьких мислителів даної школи, є ставлення і любов до себе.

Грецькі стоїки окрім онтології любові розглядали і епістемологічний аспект даного феномену. У фрагментах античних письменників, в яких збереглися думки давньогрецьких стоїків, можна побачити деяке протиріччя. З одного боку, в текстах ми зустрічаємо імпліцитно думки про нерозумність любові. Наприклад: «Любов – це пристрасть, яка народжена здатністю бажати, а не розумом, тому засмучує всю душу і спонукає людину до вчинків, протилежних їй початковим судженням»². В цьому ми бачимо явно не позитивну оцінку, а таку, що засуджує, критичну. Схожі думки можна побачити у Цицерона³.

Взагалі, потрібно нагадати, що для грецьких стоїків «в душі зазвичай налічується 8 частин: провідне начало і 7 почуттів – п'ять звичайних та мовна і народжувальна здатності. Дія 5 почуттів пояснюється як зіткнення з об'єктом. Відчуття розуміється як «потік пневми» спрямований від «провідного начала» до органу почуттів»⁴.

Але, з іншого боку, ми бачимо явно позитивну оцінку і зв'язок любові з розумом. Це засвідчується у двох цитатах:

¹ Свенцицкая И.С. Счастье и горе в древних греков // Казус Индивидуальное и уникальное в истории. Вып. 4. – М.: ОГИ, 2002. – С.24.

² Фрагменты ранних стоиков. Т. 3. Ч. 1. – С.195.

³ Там само. Т. 3. Ч. 1. – С.164.

⁴ Столяров А. А. Стоя и стоицизм. – С.138.

- Любов (ἀγάπη) – це взаємна згода щодо того, що належить до сфери розуму, життя і звичаїв. Або, коротко кажучи, спільність життя (κοινωνία βίου) або ж – старанність у дружній любові і збереженні дружби за допомогою вірного розуму у стосунках з друзями ... Любові подібна гостинність, яке є мистецтвом поводження з гостями¹. Отже, любов для даних філософів – це дитя цивілізації, суспільства, традицій тієї чи іншої країни, поселення, а не є щось нерозумне, хибне. Такий погляд на любов можна співвіднести з думками Платона у «Бенкеті».

- «Любовний потяг сам собою належить до зайвого внаслідок того лише, що іноді він властивий і людям негідним. Справжня ж любов не є хіттю і не містить в собі нічого негідного, а є бажанням до зближення, що викликане видом краси»².

В аналізі епістемології любові у грецьких стоїків доречно буде згадати їх класифікацію даного феномену. Потрібно відзначити, що стосовно класифікації любові у грецьких стоїків відчувається вплив Платона. Так, у «Схоліях до Діонісія Фракійського» ми читаємо, що для стоїків любов подвійна: одна душевна, а інша тілесна». І одразу автор «Схолій» говорить про різницю у поглядах на любов між грецькими стоїками і епікурейцями: якщо для перших, це прагнення до дружнього зближення з юнаками, що викликається видом краси, то для епікурейців – це сильне бажання любовних задоволень»³. З цього можна зробити висновок, що любов буває двох форм/видів: або в тілесному аспекті, або в душевному. Ця сентенція грецьких стоїків, без сумніву, є певною мірою алюзією на промову Павсанія у «Бенкеті» Платона, де він говорить про двох Афродіт і двох Еротів.

Звичайно, це може свідчити про розбіжність між мислителями даної школи, але водночас це говорить і про певну еволюцію у поглядах на феномен любові, адже, як відомо, грецький стоїцизм охоплює собою два століття (кінець IV-сер. I ст. до н.е.).

Мислителі Грецької Стої не оминали етико-естетичні горизонти осмислення ідеї любові. Зокрема, в контексті експлікації любові вони чітко розмежовували, що є ганебним, а що благородним: соромітним, на їх думку, є перелюб, тоді як те, що спонукає народжувати дітей – є морально-прекрасним (обов'язки). Отже, любити не соромно, але йти від любові (адюльтер, зрада) – це вчинок, що заслуговує засудження. Це відбувається тому, що сором є важливим регулятором забезпечення суспільної єдності і здатності до відновлення соціокультурного

¹ Фрагменты ранних стоиков. Т. 3. Ч. 1. – С.113.

² Там само. Т. 3. Ч. 1. – С.151.

³ Там само. Т. 3. Ч. 1. – С.269.

простору¹. І тому, якщо совість має інтеріорне начало, то сором – екстеріорне.

Також потрібно відзначити, що стоїки підкреслюють єдність любові і права: «Саме те, що ми за своєю природою схильні любити людей» (*propensi sumus ad diligendos homines*) і є основою права»². Отже, «любов...впорядковує справедливість, щоб призупинити дію інстинктивних сил, вона зіштовхує один з одним людські індивідуальності, врівноважує їх, визначає їй як «інших», так і рівних та наділяє їх правами»³. Тільки вона здатна максимально народити бажання жити не заради власного, а заради людей, до яких та чи інша особистість має почуття любові. Саме любов здатна впорядкувати (не зраджувати, не трансформувати) справедливість і здатна останню зробити справді такою, якою вона є.

Звідси випливає, що «справедливість відбувається завдяки любові. Справедливість виникає, якщо тільки ми стикаємося з особою Іншого, вона дається нам з почуття відповідальності за іншого»⁴. Отже, першою виникає любов, а любов як єдність усіх чеснот породжує все прекрасне і добре серед своїх «чад» має і справедливість. І в зв'язку з цим Е. Левінас підкреслює, що одна з онтологічних функцій любові – «завжди стежити за справедливістю»⁵.

В цьому контексті доречно буде згадати наступну думку В. Малахова: «Любов, безперечно, повинна стежити за справедливістю, Адже світ, побудований лише на справедливості, впоратися не може», і одночасно «любов все ж повинна знаходити підтримку в справедливості, яка зі свого боку втілюється в певних інститутах, судах, державі, законах – до соціальної активності, що виходить за межі міжособистісних взаємин»⁶. Отже, любов, без сумніву, народжує право, оскільки дивиться не корисливими чи ревливими очима, а очима прощення, розуміння, відповідальності.

Слід також сказати, що любов для грецьких стоїків, на думку античних мислителів, – калокагативна. Вона – і благо, і прекрасне. На їх думку, те, що є благом за природою, – також не може не бути прекрасним⁷. Концепт «калокагатії», який можна зустріти в класичну

¹ Турчин М. Я. Феномен сорому: етико- філософський аналіз : автореф. дис ... канд. філос. наук. – Київ : Б.в., 2010. – С.15.

² Фрагменты ранних стоиков. Т. 3. Ч. 1. – С.133.

³ Мадинье Г. Сознание и любовь: очерк понятия «мы». – С.118.

⁴ Левинас Э. Философия, справедливость и любовь. – С.359.

⁵ Левинас Э. Там само.

⁶ Малахов В. А. Левінас: погляд з Києва // Дух і літера – 1997 – № 1-2. – С.302.

⁷ Фрагменты ранних стоиков. Т. 3. Ч. 1. – С.235.

добу давньогрецької філософії, був особливо актуалізований саме в цьому етапі даної філософської школи. Після них, по суті, ми не зустрічаємо більш ґрунтовного аналізу вищезазначеної категорії в античній філософії.

Також щодо естетики любові, слід зауважити, що мислителі Грецької Стої акцентували свою увагу на зв'язку любові з музикою. На їх думку, мелодії сприяють любовному настрою. А відбувається це тому, що «[Музика] містить в собі щось, властиве дружбі. Адже оскільки вона спонукає до любові, то пов'язана з її метою, але ще вона сприяє бенкетам і пов'язана з їх метою, тобто, з [почуттям] дружелюбності і гостинності (φίλοφροσύνη). Але якщо вона спонукає до цього, то, значить, і до дружби. У загальному і цілому вона послаблює напругу і наповнює душу радістю»¹.

Грецькі стоїки бачили, що онтологічно любов, як і музика, – це теж спів-звуччя, спів-буття двох особистостей. Любов неможлива без згоди. Це явно суголосне з Платоном адже як зазначає О. Лосев: «Джерело гармонії Платон вбачає в музиці, що вносить в єдність протилежних елементів взаємну любов і єднотуність. З цієї точки зору і музика є наукою про елементи любові, що належать області гармонії і ритму. Для досягнення гармонії потрібні протилежності і потрібна їх згода, їх взаємна любов. Що таке любов у даному випадку і як з її допомогою узгоджується між собою протилежне, про це нічого Платон не говорить. Зрозуміло, що і те і інше неважко доповнити із загального контексту платонівської філософії»².

Слід зазначити, що мислителі, які стали предметом розгляду нашого питання в даній частині книги, не тільки міркували над суто теоретичними питаннями любові. Вони, безперечно, рефлексували і щодо практичних її аспектів в усьому можливому різноманітті людського буття.

На думку грецьких стоїків, любов до тих чи інших мистецтв сприяє людському життю, адже схильність до прекрасного – це чеснота. Крім того, вони кажуть, що «до благ з власною структурою належать такі схильності, як любов до музики, любов до літератури, любов до геометрії тощо. Адже існує певний шлях, який вибирає в цих мистецтвах те, що відповідає чесноті, співвідносить обране з метою життя»³.

¹ Фрагменты ранних стоиков / пер. и комм. А. А. Столярова. Т. 3. Ч. 2. – М. : ГЛК, 2007. – С.26.

² Лосев А. Ф., Шестаков В. П. История эстетических категорий. – М. : Искусство, 1964. – С.57.

³ Фрагменты ранних стоиков. Т. 3. Ч. 1. – С.41.

Мабуть саме тому вони, як жодна інша антична філософська школа, досить ґрунтовно рефлексували щодо любові до праці. Для грецьких стоїків, працелюбність – це знання, що дозволяє здійснювати задумане, не зупиняючись перед труднощами¹. Безперечно, любов до праці пов'язана з досвідом, мудрістю, а тому «розумність як знання блага, зла і байдужого є мистецтвом життя, і тільки ті, хто володіють цим мистецтвом, стають морально-прекрасними, багатими і єдино мудримі. Адже багатий той, хто має найбільш цінне, а найбільш цінне – це чеснота, і володіє нею лише мудрець; а це значить, що мудрець – багатий. Тому прекрасний той, хто гідний любові, а любові гідний тільки мудрець; значить, мудрець прекрасний»².

Звичайно, може виникнути питання «навіщо мудрецю любов?» Адже він і так все знає, прагне до істини. Однак тут стоїки також продовжують лінію, насамперед, Платона, адже він пише у «Бенкеті»: «За батьком Ерот тягнеться до краси і добра; він мужній, сміливий до зухвалості; а ще він сильний, спритний ловець, вдало спітає підступи; прагне до мудрості і всіляко намагається, щоб до неї наблизитися. Все життя його приваблює філософія» [Symp .203d].

Тому у ґносеологічному плані любов є сутнісним пізнанням усього існуючого. Така герменевтика любові значно піднімає її над усіма іншими екзистенціалами (як позитивними так і негативними) людського існування, на відміну від страху, жаху, надії і навіть віри. Тому любов, яка здатна пізнавати все навколо, допомагає пізнавати людині, мудрецю – не з меркантильної або оціночної точки зору, а з такої, що створює в людській душі відповідальність за того, кого вона любить.

Безперечно, любов для мудреця є актом, який відкриває суще в його таємному бутті, причому так, що завдяки йому люблячий і коханий можуть брати участь один в одному, розширюючи себе за рахунок Іншого і знаходячи у такий спосіб себе в Іншому, і при цьому вони не втрачають себе в якомусь усепоглинаючому екстазі.

Підсумовуючи роздуми про практичну значущість любові, можемо зазначити, що грецькі стоїки послідовно вказували на справді унікальну складність даного феномену. Ніщо так важко не вирішити, на їхню думку, як суперечки між люблячими, близькими людьми.

У цьому контексті варто процитувати наступний фрагмент про грецьких стоїків з праці Філодема Гадарського «Про риторику»: «Але є філософи, які здатні нести нісенітницю – як тобі і Крітолай. Послухай,

¹ Фрагменти ранних стоиков. Т. 3. Ч. 1. – С.102.

² Там само. – С.235.

однак, те, що він говорить зрозуміло: «Досвід політичних риторів, суть якого полягає в тому, щоб вести себе відповідно до обраного моменту, вчить, коли краще розтягнути мову, коли говорити пристрасно, а коли – майже не розтискати губи. А Діоген нехтує частиною порад, сформованих на основі знання і досвіду, з тієї причини, що деякі з них не призводять до поставленої мети, а тому виставляє себе на сміх. «Але якщо вони здатні мирити міста і робити їх союзниками, то чому не можуть привести до згоди друзів, що не дотримуються спільної думки, припиняти чвари між дружиною і чоловіком або між закоханим і предметом його любові і взагалі встановлювати дружбу? Адже це одне і те саме вміння, засноване на досвіді, що дозволяє зближувати і окремих людей, і народи – подібно до того, як одне і те ж уміння дозволяє налагоджувати співзвуччя однієї ліри з іншою і багатьох з багатьма»¹.

Отже, проаналізувавши погляд філософів Грецької Стої щодо людської любові, можна зробити наступні висновки:

1) На відміну від епікурейців і скептиків, грецькі стоїки розглядали даний феномен більше у позитивному сенсі, ніж в негативному. Вони вбачали в людській любові дар природи, а тому вважали її вродженим почуттям, що зумовило розуміння її такою, що непідвладна людям.

2) Слід зазначити, що оптимістичність любові в людському житті простежується в тому, що, на думку мислителів Грецької Стої, вона грає фундаментальну роль в долі тієї чи іншої особистості.

3) Деякі мислителі акцентували на її зв'язок з пристрастю, що має нерозумне начало, інші ж звеличували даний феномен, і не бачили нічого крамольного і гідного осуду в її адресу. Також потрібно підкреслити, що любов, на думку грецьких стоїків, калокативна, вона об'єднує у собі, як і благо, так і прекрасне.

6.1.2. Погляд римських стоїків на сенс та значення любові у міжлюдських стосунках

Римський стоїцизм як завершальний етап існування даної елліністичної школи також вніс золоті сторінки в історію розвитку філософських уявлень про любов. Думки та сентенції римських стоїків стосовно даного феномену в певній мірі мають свою специфіку, на відміну від давньогрецьких стоїків, а тому потребують окремого дослідження та висвітлення.

¹ Фрагменти ранніх стоиків. Т. 3. Ч. 1. – С.36.

Наукові доробки вчених-антикознавців Р. Крейтнера¹, О. Лосєва², А. Мото³, Д. Робертсона⁴, У. Стівенса⁵, І. Титаренка⁶ та інших слугували теоретико-методологічною базою дослідження. Проте варто констатувати той факт, що у них відсутній детальний аналіз любові у римських філософів-стоїків, або ж приділена увага окремому мислителю даного напрямку античної філософії.

Ми розуміємо, що охопити весь корпус праць даної школи еллінізму – поза межами наших можливостей, та й мета даної монографії цього не передбачає здійснити. Тому ми лише здійснимо цілісний аналіз погляду на сенс любові у людському житті через призму спадщини римських стоїків (Епіктета, Марка Аврелія, Сенеки, Гієрокла). Для цього, на нашу думку, можна виділити у спадщині римських стоїків два аспекти розуміння любові: негативне (песимістичне) та позитивне (оптимістичне).

Проте, насамперед, варто взагалі відзначити те, що здавалося б, і за своїми основними ідеями, і взаємозв'язками одна з одною ці філософські школи (епікуреїзм та стоїцизм) є полярними і навіть ворожими. Як відомо, епікурейці прославляли чуттєві насолоди і оголошували їх метою людського існування. Натомість стоїки відкидали блага чуттєвого життя і закликали до стриманості і самодисципліни, але в кінцевому рахунку, зауважує російський культуролог В. Шестаков, стоїки і епікурейці, незважаючи на очевидну протилежність, сходилися один з одним⁷.

«Обидві системи, – пише О. Лосєв, – ставлять за мету звільнення особистості та її щастя, блаженство, абсолютну незалежність. Обидві системи вищий стан блаженства знаходять в апатії, в атараксії, в апонії, в спокої самозадоволення. І стоїки, і епікурейці вимагають великого

¹ Kreitner R. The stoics and the epicureans on friendship, sex, and love The Montréal Review, January 2012. / Електронний ресурс / Режим доступу: <http://www.themontrealreview.com/2009/The-Stoics-and-the-Epicureans-on-Friendship-Sex-and-Love.php>

² Лосєв А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм – Харьков: Фолио; М.: ООО Издательство АСТ» 2000. – 960 с.

³ Motto A.L. Seneca on Love / A.L. Motto // Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos 2007, 27, núm. 1 pp. 79-86.

⁴ Robertson D. Stoicism & Art of Happiness / Електронний ресурс / Режим доступу: <http://philosophy-of-cbt.com/author/solutionscbt/>

⁵ Stephens W. Stoic Ethics / Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.iep.utm.edu/stoiceth/>

⁶ Титаренко И.Н. Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои. - Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. - 272 с.

⁷ Шестаков В.П. Философия любви и европейское искусство. – С.28.

аскетизму, бо щастя дістається зовсім нелегко; його треба виховувати, його треба домагатися, і дороги до нього – поміркованість, стриманість, скромність»¹.

Сенека в одній з праць пише, що сама собою любов не є пристрастю, але може легко стати нею, що веде до всякої безсоромності. Коли ж любов перетворюється на пристрасть, то слід очікувати зухвалість, жорстокість та божевілья. Такі прояви потворного в людській любові природні. Зарубіжна дослідниця феномену любові Г. Іванченко говорить також про те, що іноді у дискурсі любові виникають такі моменти, що можна стверджувати про його «демонічність». Одним з таких «демонічних» моментів, на її думку, є те, що люблячі (з різною глибиною та буттєвістю почуття) іноді немовби змагаються один з одним у взаємній жорстокості².

Змагаються тим, що ображають, обманюють, намагаються іноді навіть свідомо зробити якомога болючіше для коханої особистості. Це воістину потворне для любові, як такої, а також до тієї особи, на яку скерована наша інтенція любові. В чому ж причина того, що любов стає пристрастю, як не допустити таку трансформацію її природи? Адже, найважливіше у стосунках між люблячими – відчувати не стільки пристрасть і бажання, скільки турботу і впевненість. У тому, що тебе цінують, що тебе не відпускають, що за тебе стають відповідальним, що захистять від будь-яких бід і просто хочуть бути поруч. Ніщо не замінить цінність таких моментів, коли тебе просто дбайливо і міцно обіймають.

Сенека вбачає причину трансформації любові на пристрасть через надмірну увагу до зовнішнього, тілесного аспекту предмету любові: «Як закоханим, щоб позбутися від своєї пристрасті, слід уникати всього того, що нагадує про улюблене тіло (адже ніщо не міцніше легше, ніж любов), так кожному, хто хоче загасити в собі колишні жадання, слід відвертати і погляд і слух від покинутого, але ще недавно бажаного. Пристрасть відразу піднімає заколот: куди вона не обернеться, негайно побачить поруч якусь приманку для своїх домагань» [Sen.Ep. LXX, 3-4].

Тому й не дивно, що в іншому листі даний римський мислитель зауважує: «Люби розум – і ця любов дасть тобі зброю проти найтяжчих випробувань» [Sen.Ep. LXXIV, 21]. На нашу думку, такі інтенції представників стоїчної школи беруть основу з «Бенкету» Платона, в якому лунає наступна думка (з вуст Павсанія): «Негідником є той

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм – С.311.

² Иванченко Г.И. Космос любви: по ту сторона покоя и воли. – С.122–123.

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» [Symp. 183e].

Як ми бачимо, римські стоїки не стільки звинувачували саму любов як таку, але людей, які надмірно акцентують саме на тілесній основі, на пристрасті чи сексуальному бажанні.

Схожої думки дотримується і інший римський стоїк Епіктет. У праці «Енхірідіон», він пише: «Що стосується любовних насолод, то, наскільки можливо, слід зберігати чистоту до шлюбу. Доторкнувшись до любовних утіх, слід брати собі з них те, що є законним. Однак не будь тягарем для тих, хто їм відданий, щоб не викривати їх і не говорити про них всюди, що сам ти до них не причетний... Ми любимо за звичкою, хоча в ній немає потреби і користі для нас. Бо ці три речі: насолода, необхідність і неминуча природна любов – прищеплюють нашу душу до смертних випробувань»¹.

Цією сентенцією, яка наповнена моральною настановою, Епіктет свідчить про те, що не мораль дає нам розуміння, що необхідно любити, а сама любов вибудовує ієрархію, піраміду цінностей. Адже лише любов здатна надати сенс і справжню цінність усім людським справам, словам та думкам. Немає любові – і все знецінюється, і, з іншого боку, все також знецінюється (стає другорядним, тлінним), коли є любов. Недарма вся західноєвропейська традиція, починаючи з Платона, говорить про те, що зміст любові полягає у прагненні і шляху до прекрасного [Symp. 204b].

Таке обережне ставлення до любові, на думку У. Стівенса, зумовлене тим, що позиція стоїків до любові наступна: потрібно постійно оберігати себе від небезпеки цих природних почуттів та занурення себе у різні пристрасті. Як стверджує вчений, є важлива відмінність між природними почуттями любові і прихильності, і ці «польоти» пристрасті помилково вважали природними, хоча, насправді, вони не є такими. «Ми могли б описати стоїків як безпристрасних, але не бездушних», – підсумовує У. Стівенс².

Відповідно до цього, любовні взаємини не будуються за принципом «ти мені – я тобі»; така «любов» може проіснувати зовсім недовго. А щоб виключити подібні стосунки між боржником, на наш

¹ Epicteti. Enchiridion. Latinis versibus adumbratum / Per Eduardum Ivie A. M. Aedis Christi Alumn.- London, Oxford 1715 – p.45.

² Див.: Stephens W. Stoic Ethics / Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.iep.utm.edu/stoiceth/>

погляд, справедливою є думка Ж. Дерріда, який наголошує на тому, що небезпека в любовних стосунках полягає в тому, що ми чекаємо взаємності. Любити по-справжньому, на його думку, значить, в будь-якому разі не чекати і не вимагати взаємності. Важливим феноменом в концепції міжлюдської любові є концепт «дарунку». Даруючи щось іншому, ми не повинні чекати відповіді, не вимагати «дякую» за це, в ньому неможливим стає навіть натяк на відповідь подарунку; якщо ми очікуємо взаємності – це не любов, а лише – економічний розрахунок¹.

Сенека також пише про негативний аспект любові наступне: «Шкідлива і легка любов, і важка: легкістю вона бере нас у полон, з труднощами змушує боротися. Тому краще нам залишатися у спокої, знаючи нашу слабкість» [Sen.Ep. CXVI, 5] Варто відзначити, що Сенека говорить, що відповідно до того, як людина любить, можуть виникнути різного роду негативні феномени, в т.ч. і гнів. Гнів, на думку давньоримського мислителя, може загорітися проти кого завгодно, вона народжується і з любові, і з ненависті, і серед важливих справ, і серед ігор і забав.

Тому й не дивно, що інколи, любов досить легко перетворюється на пристрасть та може спричинити щось відразливе та безсоромне. Саме це уможливорює в любові різні «недосконалості», серед яких можна виділити заздрість, скупість та страх. Заздрість, на думку Г. Іванченко, – це гостре почуття невдоволення собою і своїм, незадоволення власним життям і неможливості змінити своє існування. Це ототожнення інших людей з тим, що думаєш про них ти, що думають про них інші люди, а вже через це – ототожнення себе зі своїм статусом, ролями, соціальними можливостями. Зі свого боку скупість – хвороблива прихильність до свого майна, «багатства», «до всього, що людина може назвати своїм», як говорив У. Джеймс, маючи на увазі, в першу чергу, матеріальну, «речову» сторону людської вкоріненості в бутті².

Отже, серед основних песимістичних причин феномену любові римські стоїки робили акцентуацію на її тілесному аспекті, коли люди її перетворюють на пристрасть, швидкоплинне захоплення іншою особою. На їх думку, саме ці фактори негативно впливають як на внутрішнє (душевне), так і зовнішнє. Проте слід зазначити, що дані представники античної філософської традиції розмірковували також і над позитивними векторами любові.

Сенека, розмірковуючи про сутність любові зазначає, що вона близька до дружби (в цьому продовжує певною мірою інтенції

¹ Hubbard K. The Unity of Eros and Agape: On Jean-Luc Marion's Erotic Phenomenon / Kyle Hubbard // Essays Philos. – 2011- Volume 12 – p. 138

² Іванченко Г.И. Логос любви / Г.И. Иванченко. – М.: Смысл, 2007. – С. 61.

Аристотеля). Він зазначає: «Для чого я віднаходжу друга? Щоб було за кого померти, за ким піти у вигнання, за чие життя боротися і віддати життя. А дружба, про яку ти пишеш, та, що полягає в користі і дивиться, що можна вигадати, – це не дружба, а угода. Безсумнівно, пристрасть закоханих має щось спільне з дружбою, її можна було б навіть назвати безрозсудною дружбою. Але хіба любить хто-небудь заради прибутку? Заради честолобства і слави? Любов сама собою, нехтуючи всім іншим, запалює душі пожадливістю до краси. Як таке можливе? Невже більш чесна причина народить ганебну пристрасть? – Ти заперечиш мені: «Не про те зараз мова, чи треба шукати дружбу заради неї самої чи заради іншої мети». – Навпаки, якраз це і треба було довести. Адже якщо треба шукати її заради неї самої, значить, і той, хто нікого, крім себе, не потребує, може шукати її» [Sen.Ep. IX, 10-12].

Однак, на думку Аристотеля, «закоханість – це не стільки безумна пристрасть, скільки надмірна дружба» [Eth.Nic.1158a 12]. Стагірит підкреслює даною цитатою те, що досліджуваний феномен є саме проявом дружби, а не сліпою пристрастю (λόθος), яка для давніх греків була приречена на засудження. Через це мислитель уникає якогось осуду людей, які закохані один в одного. Давньогрецький філософ підкреслює, що закоханість – це серединне між коханням, дружбою та пристрастю, яке вбирає в себе їх елементи, але до них самих не зводиться.

Сенека у своїх роздумах не оминає і розгляду єдності любові та пам'яті. Давньоримський філософ в одному з листів пише про це наступне: «Будемо ж намагатись, щоб пам'ять про тих, кого зараз з нами немає, була нам втішна. Ніхто з доброї волі не повертається думкою до того, про що не можна подумати без мук. Але нехай це неминуче, нехай, зустрівши ім'я тих, кого ми любили і втратили, ми відчуваємо сильну біль – в самій цій болі є якась особлива радість» [Sen.Ep.LX, 4].

Суголосну думку він висловлює в іншому листі: «Я бачив поважних людей, які ховали своїх близьких: вся любов була написана у них на обличчі, але у їх скорботі не було лицедійства, – нічого, крім справжніх почуттів, яким вони дали волю. Нелюдяно забувати близьких, ховати разом з прахом пам'ять про них, щедро лити слюзи, а згадувати скупю. Так люблять своїх дитинчат звірі, своїх пташенят – птахи: їх любов несамовита, часом до сказу, але втрата гасить її. Таке не є гідним для розумної людини: нехай її пам'ять буде довгою, скорбота – короткою» [Sen.Ep. XC, 24-25].

Також Сенека дотримується думки, що не люблять тих, до кого відчувають страх. Ця думка близька і для Біблії, і для давньогрецької філософії також. Ще Аристотель у «Риториці» зазначає, що «ми любимо тих ще людей, які не викликають у нас страх і відповідно на

яких можна сміливо покластися, адже ніхто не любить того, кого водночас і боїться (καὶ τοὺς μὴφοβερούς, καὶ οὐς θαρροῦμεν· οὐδεὶς γὰρ ὄν φοβεῖται φίλεῖ)» [Rhet. II 4 1381b 34].

Люблячий може в нас викликати лише позитивні емоції та почуття і з ним пов'язані головним чином позитивні екзистенціали, такі як сміх, радість, щастя, віра, надія. Любов є і рятівницею від страху. Любов, наголошує відомий грецький філософ Х. Яннарас, «настає, неначе ранок і розвіює усі примари страху. Тому знаком справжнього кохання є відверта безстрашність. Той, хто набув досвіду блаженної взаємності, не боїться, тому що не претендує». Діалектика кохання виглядає наступним чином – «відмовившись від усього, ми маємо усе»¹.

Оптимізм любові у Сенеки особливо яскраво відображений у розумінні ним тих чи інших проявів міжособистісної любові. Західна дослідниця А. Мото зауважує, що основний принцип міжособистісних проявів любові згідно з його поглядами полягає в наступній відомій формулі: «Хочеш, щоб тебе полюбили – люби». Відповідно до цього, на її думку, і вибудовуються міркування римського філософа стосовно любові:

1. до членів родини;
2. до своїх друзів;
3. до своєї другої половинки;
4. до своїх співвітчизників².

Здатність Сенеки зобразити це людське почуття так живо пов'язана з його власним щастямвідчути це почуття у найбільш повному обсязі в його долі. Любов до своєї країни, до своєї родини і друзів, до своєї дружини, не може жодним чином поєднуватися зі страхом. Його власна любов простягнулась до своєї сім'ї, до своїх друзів, до другої половинки, до великих умів, які жили в його час.

Він був гуманістом, космополітом, і у любові до своїх ближніх він розглядав усіх без винятку людей: чоловіків і жінок, багатих і бідних, панів і рабів. Цитуючи відому фразу з однієї комедії Теренція, «*Нотум сум, humani nihil a me alienum puto*» (Я людина, і ніщо людське мені не чуже) [Heaut., 77]³, Сенека у такий спосіб підкреслює, що людина народжується для громадського союзу, який, народжується завдяки любові і доброті. Насправді, він пропонує золоте правило для людської поведінки: «Ти повинен жити для іншого, якщо ти хочеш жити для себе».

¹ Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень / Х. Яннарас; пер. з грец. С. Говоруна. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2003. – С. 88.

² Motto A.L. Seneca on Love / A.L. Motto // Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos 2007, 27, núm. 1 –p. 79.

³ Див.: Stephens W. Stoic Ethics / Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.iep.utm.edu/stoiceth/>

Така праксеологія любові не є дивною для даної школи античної філософської думки. На думку відомого західного дослідника стоїцизму У. Стівенса, «стойк любить інших людей всеохоплююче. Його любов зовсім не обумовлена взаємністю. Стоик не підриває свою власну моральну цілісність або психічний спокій у своїй любові для інших. Любов Сенеки обумовлена його знанням смертності своїх близьких. Почуття любові і прихильності слугують для того, щоб збагатити свою людяність, щоб ніколи не піддавати її психічним мукам»¹. Слід також зауважити те, що Сенека жив для інших, видно з численних літературних творів на адресу членів сім'ї і друзів, до яких він мав саму глибоку прихильність.

Сенека багато чого дізнався про любов, доброту і щедрість від членів своєї сім'ї. Він описує свою матір, Гельвію як жінку глибокого філософського ухилу, любові до вільних мистецтв і справжньої відданості своїм дітям. Про її велику безкорисливість і любов Сенека пише наступне: «Ви завжди встановлювали обмеження в нашій щедрості [до вас], хоча ви не встановлювали жодної межі вашій щедрості [до нас] ...Ваша доброта ніколи не впливає з користі...» [Sen. Ad. Helv. 14,3].

Повагу і захоплення Сенеки можна побачити також і до свого батька. Хоча він зображує його як сувору і старомодну людину, все ж давньоримський мислитель говорить з ніжністю про нього, називаючи його «мій батько». Саме від нього видатний ритор молодший Сенека перейняв майстерність у красномовстві. Сенека в честь свого батька написав його біографію, яка, на жаль, не дійшла до нас. В одному з листів до Луцілія він відзначає, що тільки думка про батька дуже часто його рятувала від самогубства (*Saepe impetum sepi abrumpendae vitae; patris me indulgentissimi senectus retinuit*) [Sen. Ep. LXXVIII, 2].

Про батьківську любов також говорить інший стоїк Гієрокл. За свідченнями Стобея, римський мислитель зауважує наступне: «Батьки будуть особливо задоволені, коли їх діти шанують тих, кого вони люблять і вважають гідними»². Взагалі можна сказати, що стоїки, по

¹ Див.: Robertson D. Stoicism & Art of Happiness [Електронний ресурс] - Режим доступу: <http://philosophy-of-cbt.com/author/solutionscbt/>

² Див.: Gierocles / Political fragments of Archytas and other ancient Pythagoreans / After what manner we ought to conduct ourselves towards our parents / Gierocles / [Електронний ресурс] - Режим доступу: https://en.wikisource.org/wiki/Political_fragments_of_Archytas_and_other_ancient_Pythagoreans/After_what_manner_we_ought_to_conduct_ourselves_towards_our_parents

суті, вперше в історико-філософській думці приділили окрему увагу любові дітей до батьків. І така позиція стоїків стосовно любові до батьків, на думку У. Стівенса, обумовлена їх теорією.

Ще слід сказати про одну жінку Сенеки, яка займала головне значення у його житті і яку він любив дуже палко. Це його дружина Помпея Пауліна. Він зворушливо ставиться до неї: «Це я і сказав Пауліні, заради якої мені доводиться думати про здоров'я. Знаючи, що її життя стало єдиним з моїм, я починаю щадити себе, оскільки щаджу її...» [Sen.Ep. CII, 2]. Це була любов не на словах, а на ділі. Так глибоко були ці узи любові між ними, що коли Нерон наказав Сенеці покінчити життя самогубством, то Пауліна наполягала також на позбавленні свого життя. Сенека спершу намагався переконати її зректись цієї ідеї, але все ж погодився з нею.

Істинна любов, на думку Сенеки, у чомусь аналогічна ідеальній дружбі. Обидві виникають із взаємної, справжньої прихильності. Ті, хто шукають любов або дружбу для особистої користі, – безчестять ці благородні людські стосунки, принижують їх. Хоча любов і дружба мають багато спільного, все ж почуття любові інтенсивніше, ніж дружби; воно може бути описане як надмірна дружба. В обох випадках, однак, в любові і в дружбі, Сенека пропонує просте приворотне зілля для того, щоб вони (дружба і любові) стали реальністю в нашому житті, а також щоб ми змогли їх зберегти. Він цитує філософа Гекатона промовляючи: «Той не заслуговує любові, хто сам не в змозі дарувати її іншим».

На думку імператора-стоїка Марка Аврелія, позитивний бік любові полягає в тому, що вона допомагає жити: «Слід любити все, що відбувається з тобою з двох причин. По-перше, те, що сталося з тобою, було призначене для тебе і немовби мало на увазі тебе, будучи пов'язане з тобою ще силою початкової причини. По-друге, воно є причиною успішності, досконалості і самого існування правителя» (οὐκοῦν κατὰ δύο λόγους στέργειν χρὴ τὸ συμβαῖνόν σοι: καθ' ἓνα μὲν, ὅτι σοὶ ἐγίνετο καὶ σοὶ συνετάττετο καὶ πρὸς σέ πως εἶχεν, ἄνωθεν ἐκ τῶν πρεσβυτάτων αἰτίων συγκλωθόμενον: καθ' ἕτερον δέ, ὅτι τῷ τὸ ὅλον διοικοῦντι τῆς εὐδορίας καὶ τῆς συντελείας καὶ νῦν Δία τῆς συμμονῆς αὐτῆς καὶ τὸ ἰδίᾳ εἰς ἑκάστον ἦκον αἰτίον ἐστὶ. πηροῦται γὰρ τὸ ὁλόκληρον, ἐὰν καὶ ὅτιοῦν διακόψῃς τῆς συναφείας καὶ συνεχείας ὥσπερ τῶν μορίων, οὕτω δὴ καὶ τῶν αἰτίων: διακόπτεις δέ, ὅσον ἐπὶ σοί, ὅταν δυσαρεστῆς, καὶ τρόπον τινὰ ἀναίρεῖς.)¹.

¹ Marci Antonini, Imperatoris. Commentariorum quos sibi ipsi scripsit libri 12. / recensuit Ioannes Stich - Lipsiae : in aedibus B. G. Teubneri, 1882. – p.52.

В чому ж основа цієї думки даного представника стоїчної школи? Ніби відповідаючи на це питання, О.Лосєв зазначає наступне: «Нам здається, що, ймовірно, це можна було б охарактеризувати тодішнім терміном як *amor fati*, як «любов до року (фатуму)»... Можна сказати, що стоїцизм – це не тільки закоханість у долю, але також, і притому абсолютно одночасно, закоханість у тілесний світ, в стихію суто тілесних долі».

За стоїками доля – це смислова плинність сенсу, а закоханість у неї є закоханістю у цю смислову плинність сенсу. Доля робить все так, як треба тільки їй; і тут – абсолютний фаталізм. Але ось людина усвідомлює себе як цю саму долю, як одне з її творчих породжень. І виявляється, що доля – це вона сама, що доля в ній усвідомлює саму себе, що все вільно роблячи, вона наразі і є знаряддям долі. Тому важливо не перетворювати дійсність, але розуміти її. Стоїчний мудрець не чинить опір злу. Але він його розуміє, він – у стихії його смислової плинності. І тому він спокійний. А досягнувши людського розуміння долі, він уже бачить – тут не тільки фаталізм, але й теологія, не тільки матеріалізм, але і спіритуалізм, не тільки царство випадковості, але і досконалість мистецтва¹.

Отже, проаналізувавши погляд римських стоїків на сенс любові у людському житті, можна зробити наступні висновки:

1) Римські стоїки розглядали даний феномен амбівалентно. У дискурсі міжстатевої любові, на їх думку, можна розгледіти не лише прекрасне, але і прояви потворного. Така любов навіть може впливати негативно на людську долю.

2) Разом з тим для римських стоїків, любов як людське почуття є позитивним, оскільки, люблячи ту чи іншу людину: кохану дружину, батьків, друзів, людей, особистість здатна досягнути, відчувати та зрозуміти справжній та глибинний сенс свого життя, усієї її діяльності та справ.

6.2. Песимізм любові у спадщині античних епікурейців та скептиків

Досить оригінальними є як за своїми поглядами, так і за способом життя представники античної філософської думки, які належали до епікуреїзму або до скептицизму. Втім, і в їх фрагментах та напрацюваннях можемо угледіти специфічне бачення любові, її

¹ Див.: Лосєв А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. – С.203, 204-205.

значення у світі та людському житті. Розглянемо у даній частині це більш детально.

Насамперед зауважимо, що дослідження присвячені експлікації любові в античному епікуреїзмі та скептицизмі Р. Крейтнера, О. Лосева, К. Морана, У.Стівенса, В.Шестакова, Х.Яннараса стали теоретико-методологічною основою для аналізу означеної проблематики. Відповідно до цього в даній частині ми здійснимо компаративний аналіз погляду античних скептиків та епікурейців на любов, зокрема на її онтологію та антропологію.

Онтологія любові

Розглядаючи онтологію любові, як скептики, так і епікурейці приділяли увагу боротьбі з тілесними задоволеннями, пристрастю, що унеможлиблює ототожнення любові та «навкололюбовних» феноменів на онтологічному рівні. У цьому аспекті вони опонували Аристотелю, який дотримувався протилежної думки, зокрема, що любов є пристрастю [Eth.Nic.1105b23].

Скептики, наприклад, апелювали до того, що в «Іліаді» є такий вислів: «Люди несхожі; одні люблять одне, а інші – інше» [Od. XIV 228]. Через це як пише Секст Емпірик: «І коли погодилися, що тілесне благородство існує, люди сперечаються про виховану і гарну жінку, причому ефіоп віддасть перевагу найбільш кирпатій і чорній, перс схвалить найбільшу і горбоносу, інший же назве гарнішою за всіх середню за рисами обличчя і кольором шкіри» [Sext. Adv. math. XI 43]. В цій сентенції є багато латентних смислів. Один з них – це думка про невизначеність універсальних феноменів, в тому числі і любові. Розуміння любові як таїни проходить червоною ниткою в історико-філософському дискурсі (східна та західна патристика, М.Шелер та ін.).

Адже досі людство не знає достеменно, що ж собою являє любов. Як відомо, серед тисяч визначень цього концепту не має єдино правильного, усталеного розуміння даного феномену, а, отже, і предметизації, з чим маємо справу, коли можна говорити, що ми аналізуємо саме любов, а не закоханість, пристрасть, флірт. Таїна ще й тому, що не існує абсолютної об'єктивності стосовно неї. Дослідники зазначають, що кожен мислитель (кожна людина) у своїх поглядах на любов виходив, насамперед, не стільки з раціональних розмислів, а з власного досвіду пережитих почуттів, які збереглися у пам'яті серця, або як «гіркота», або як радість.

Окремо слід додати про мінливість та невизначеність любові як явища. В контексті співвідношення любові та ненависті Секст Емпірик

говорить: «Деякі відчувають надмірну огиду до свинячого м'яса, інші його вважають особливо приємним. Звідси і Менандр каже: «Яким він здається на погляд? Відколи він став таким? Яке чудовисько. Не здійснюючи жодної несправедливості, ми й самі стаємо прекрасними. А багато хто, закохавшись у виродків, вважають їх чудовими красеннями» [Sext. Pyrrh. I 108–109].

Скептики пов'язували любов з поняттям прекрасного. Тому ми можемо припустити думку про спільність поглядів цієї античної школи з платоніками [Symp. 204b].

Роздумуючи про онтологічно тісний взаємозв'язок любові та прекрасного, можна зазначити наступне: «...Естетичне переживання – це любов. Любов є вічним прагненням коханого до коханої. Це прагнення завершується шлюбом як у чуттєвій, так і в духовній реальності. Результатом шлюбу є породження нового, в якому люблячий та любляча вже дані у вигляді стійкого досягнення, де обоє злиті до непізнанності. Ці досягнення є об'єктиваціями любові, і не важливо, де це відбувається – в просторі чуттєвості або духу. Відтак, естетичне у своєму суб'єктивному аспекті є любовним прагненням і у своєму змісті просякане тими самими любовними прагненнями»¹.

Епікурейська школа в особі її засновника дотримувалася схожих думок зі скептиками про неприпустимість ототожнення любові з пристрастю та насолодами: «Слід зазначити, що теорія пристрастей, що розвивалася епікуреїзмом, ґрунтувалася багато в чому на висновках і приписах медицини. У будь-якому разі медичні трак- тати досить багато уваги приділяли опису сексуальної фізіології. Щоправда, медицина того часу містила і натурфілософські ідеї, і етичні приписи, і психологічні спостереження. Все це дає можливість розглядати античні медичні трактати в загальному контексті античного еросу»². Зокрема, до нас дійшли дві його думки щодо цього.

1) Якби те, що виробляє задоволення для розпусників, розсіювало страхи розуму щодо небесних явищ, смерті і її страждань, а також навчало, де межі пристрастей і страждань, то ми ніколи не мали б причини засуджувати їх, оскільки б вони звідусіль наповнювали себе задоволеннями і нізвідки не мали б ні страждання, ні печалі, що і є зло [Epic. KDox.X].

Доречним буде також сказати, що Епікур взагалі виділяв три типи задоволення: задоволення від їжі, від любові і задоволення зору і слуху, причому любов займає середнє положення між занадто грубими

¹ Шестаков В.П. Европейский эрос. Философия любви и европейское искусство. – С.25.

² Там само. – С.30.

задоволеннями від їжі і досить одухотвореними задоволеннями від споглядання краси, у тому числі і творів мистецтва.

2) Я дізнався від тебе, що в тебе досить сильне жадання тіла до любовних насолод. Коли ти не порушуєш законів, не змінюєш добрих звичаїв, не засмучуєш нікого з близьких людей, не шкодиш тілу, не витрачаєш надміру, задовольняй свої бажання, як хочеш. Однак неможливо не зіткнутися з будь-яким із вищезазначених явищ: адже любовні насолоди ніколи не приносять користі; досить того, якщо вони просто не зашкодять [Еріс. KDox.LI].

Отже, любов у Епікура зводиться до чуттєвих насолод, які не потрібні, але можуть бути терпимі, якщо вони не завдають шкоди. Він поділяв насолоди на три типи: природні і необхідні, природні, але не необхідні, і, нарешті, не природні і не необхідні. У цій класифікації любов належить до насолод другого типу: задоволення, пов'язані з любов'ю, природні, але вони не є потрібними. Тому найкраще уникати любовних пристрастей або, в усякому разі, дотримуватися помірності.

На думку У.Стівенса, «любов для Епікура підпадає під категорію бажань, які не є природними і не є потрібними. Це не що-небудь від природи, що створює в нас бажання мати одного сексуального партнера, а, ймовірно, диктат суспільства навколо нас – те, що Епікур називає «порожні думки»¹.

Епікур вважав, що якби людям ніхто не говорив про любов, то ніхто б не покохав. Любов – дитя цивілізації, суспільства, історії. Через це «розуміння любові в історії людства йде звивистими шляхами, схожими на шлях знання взагалі, де з кожним століттям люди відкривають для себе все нові і нові пласти світобудови, все нові і нові шари в їхньому духовному космосі. Людське пізнання швидко йде вперед, сума знань весь час збільшується, але ще швидше зростає сума невідомого. Чим більше ми пізнаємо любов, тим більше вона вислизає від нашого погляду. За своєю суттю і формами прояву любов амбівалентна: вона те, що наближає нас до тварин своїм непереборним інстинктом до розмноження і батьківства, але вона і те, що звеличує нас своїм творчим, духовним поривом. Вона те, що несе сильні насолоди і радості, але вона і те, що може ініціювати трагічний злам людської душі»².

¹ Stephens W. «What's Love Got to Do with It? Epicureanism and Friends with Benefits» in *College Sex – Philosophy for Everyone: Philosophers with Benefits*, ed. M. Bruce & R.M. Stewart (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), p.76.

² Канышева О.А. Духовные основания любви : Автореф дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – ; СПб. : [б. и.]1994. – С. 7.

Задоволення самі собою не були кінцевою метою для епікурейської школи. Ці задоволення мають цінність, коли вони звільняють нас від страждання, призводять до душевного спокою, тобто до того, що Епікур позначав терміном «атараксія».

Такий погляд на дану проблему, ймовірно, пояснюється тим, що епікурейці, як і скептики, чудово знали про плинність любовних насолод, пристрастей, втім, про безкінечність любові як такої. Справді, якщо любовний порив раптом втілюється в кінцевій чесноті чи кінцевому стані, це свідчить про безрозсудну пристрасть – небезпечну, хоча вона і часто зустрічається, «фуйнування» і «змішування» ієрархії любові (*ordo amoris*). Любов, яка справді гідна цього імені, ніколи не припиняється і ніколи не досягає задоволення¹.

Антропологічний контекст любові

Людська любов, на думку скептиків, – це спрага [Sext. Adv. math. XI 82]. І цю спрагу може задовольнити лише кохана особистість.

Слід зазначити, що саме скептики вперше в історико-філософському дискурсі послідовно наполягали на нігілістичності феномену любові. Так, Секст Емпірик зазначав, що, «по-перше, всі насолоди і страждання життя для нього (філософа. – В.Т.) абсолютно байдужі. Всі твердження і заперечення ні прямо, ні в результаті процесу думки його не приваблюють. Вони теж для нього байдужі. І, взагалі, він прагне не до щастя чи насолоди, але просто до незворушності, яка, за його вченням, саме й полягає в тому, що людина ні до чого не прив'язана, нічого не любить, до всього байдужа і нічим не буває схвилювана².

Ще більшою мірою засуджує любов представник епікурейської традиції Лукрецій Кар. У своїй філософській поемі «Про природу речей» він дає суто фізіологічну інтерпретацію любові. За його словами, вона лише наслідок фізіологічних процесів, що відбуваються в організмі, пов'язаних з накопиченням соків, які вимагають виходу. В описі Лукреція любов має бездушний та ірраціональний характер: під впливом сліпої пристрасті коханці впираються один в одного губами, змішують слину зі слиною, кусають і завдають один одному біль. Але їх прагнення проникнути один в одного марне:

«Так от і спраглих любові постійно морочить Венера:

¹ Шелер М. *Ordo amoris*. – С.84.

² Лосев А.Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика / Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. – Т. 1. – М., 1975. – С.42.

Тіло жадане очима їдять, насититись – не можуть,
Далі й руками по ньому блукають, але надаремно:
З ніжних опуклостей взяти для себе нічого не здатні.
Врешті, завмерши в обіймах тісних, коли п'ють насолоду
Віку квітучого, й тіло віщує їм розкіш найвищу,
Й сім'ям сипнути вже має Венера по ниві жіночій,
Хочуть ще глибше тілами з'єднатись, із слиною – слину
Змішують; подих із уст їм в уста йде крізь зціплені зуби.
Та надаремно: нічого ні взяти для себе не можуть,
Ні своїм тілом усім в якесь інше пробитися тіло, –
Саме таке в них, здається, тоді виникає бажання:
Ось як їм любо в тісні потрапляти Венерині сіті» [Lucr. 1090–1102].

Тому любовну пристрасть, говорить Лукрецій Кар, не можна наситити нічим, вона подібна спразі, яку людина відчуває у сні і яку вона не може втамувати. Іншими словами, любов – обман, природа створює ілюзії, прагнучи до яких, людина відчуває лютю і сліпе шаленство¹.

Такі думки не є дивиною, адже філософія, як і література, є плід культури. І в контексті цього В.Шестаков підкреслює: «Характеризуючи античну літературу про любов, не можна пройти повз ті твори, в яких відбився вульгарний гедонізм, характерний для римської культури. Щодо цього великий інтерес являє «Сатирикон» Петронія (І ст.), який малює картину римського життя епохи імператора Нерона і характерні для неї аморалізм, філософський песимізм, культ насолоди. Причому занепад моралі відбивається не стільки в описах продажно́ї або протиприродної любові, скільки в загальній атмосфері абсолютного скептицизму, утраті будь-яких моральних цінностей. Щодо цього дуже характерною є новела про матрону Ефеську, в якій моральний нігілізм переростає в цинічний і похмурий гротеск»². З приводу цього Діоген Лаертський наводить приклад з життя засновника античного скептицизму: коли одного разу Анаксарх потрапив у болото, то Піррон пройшов повз нього, не подавши руки; люди його ляляли, але Анаксарх вихваляв – за байдужість і за те, що той не мав любові до ближнього» [Diog. Laert. IX 64].

Однак, як зауважує О.Лосев, разом з цим можна зустріти думку і про те, що ніщо людське не чуже античним скептикам, зокрема не просто використання ними звичайних думок або вчинків, але й чітка проповідь любові до людей. У самому кінці «Пірронових положень»

¹ Morana K. L'atomisme antique face a l'amour. – p.122.

² Шестаков В.П. Философия любви и европейское искусство. – С.39.

[Див: Sext. Pyrrh. III, 280] Секст рекомендує вибрати важкі або легкі докази і спростування у зв'язку саме зі своїм людинолюбним настроєм¹.

У цьому контексті, за свідченням Цицерона, Епікуру також «були притаманні такі моральні якості, як суворі помірність і самокерованість, мужність, дружелюбність, любов до батьків, ніжна дбайливість щодо друзів, гуманне поводження з рабами, повна згода життя з тим моральним ідеалом радісного і незворушного миру душевного, який він собі поставив...» [De fin. bon. II, 25, 81].

Відзначимо також спільність їхніх поглядів на значення любові для мудрості (філософії, знання, істини):

1) Скептиком, на думку Секста Емпірика, є зовсім не та людина, яка не хоче жити, якій все набридло, яка не дотримується жодних переконань, не любить жодної філософії, заперечує все існуюче і ставиться до того, що навкруги з гордовитим презирством, і яка взагалі, є якимось пустельником і відлюдником²;

2) Дослідження про критерії для всіх є предметом дискусії не тільки з огляду на те, що людина для скептиків за природою є живою істотою, яка любить істину, а й через взаємну боротьбу найбагатродніших філософських шкіл щодо найголовніших предметів думки [Див.: Sext. Adv. math. VII 27];

3) Епікур, за свідченням Порфірія, зауважує: «Істинною любов'ю до філософії знищується будь-яке бажання, тривожне та складне» [Див: Porph. Ad Marc. 457].

Для розгляду антропологічного контексту любові у скептиків та епікурейців слід виділити ще одну спільну рису – негативне ставлення цих філософських шкіл щодо любові до багатства (грошей), а також засуджуючі мотиви стосовно честолюбства, любові до речей, їжі, яка дає насолоду [Див.: Sext. Adv. math. XI 120, 178–179]:

- А робити все для досягнення багатства – значить бути корисливим. Отже, той, хто вважає багатство найбільшим благом, прагне його, стає грошолобом. Так само і той, хто вважає славу гідною вибору, прагне до неї [Див: Sext. Adv. math. XI 123].

- Любов до грошей, які придбані нечесним шляхом, нечеслива; до грошей, які придбані чесним шляхом, – ганебна, непристойна брудна скнарність навіть і за чесності [Див.: Epic. Sent. XLIII].

Тому в одній притчі про ієрархію цінностей для еллінського суспільства, яку переповідає Секст Емпірик [Див: Sext. Adv. math. XI

¹ Лосев А.Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика. – С.49.

² Там само. – С.45.

52– 58], розповідається про те, що перший приз віддали Мужності, другий – Здоров'ю, третій – Насолоді, і лише останній Багатству.

На наш погляд, дуже цікавою є думка Секста Емпірика про те, що причинами любові не можуть бути зло або щось погане, адже любов є сама собою благо: те, що здатне створити благо, не може бути за природою злом; біль зі свого боку створює насолоду; ми ж і знання сприймаємо з важкістю, і у такий же спосіб деякі опановують і багатство, і кохану; а також болі ведуть до здоров'я» [Sext.Pyrth.III, 195].

На думку скептиків, благом є або саме прагнення, або те, до чого ми прагнемо. Але прагнення за власним змістом не є благом, бо тоді ми не квапилися б досягти того, до чого ми прагнемо, щоб не вийти зі стану прагнення; так, наприклад, якби було благом прагнути до пиття, то ми не квапилися б досягти пиття, бо, насолодившись ним, ми позбавляємося прагнення до нього. І те саме можна сказати з приводу голоду, любові і всього іншого [Sext.Pyrth.III, 183–184].

Отже, здійснивши компаративний аналіз погляду на любов античних скептиків та епікурейців, можна зробити наступні висновки:

- У поглядах на ті чи інші аспекти любові скептики та епікурейці не завжди погоджуються з класичною античною філософською традицією, певною мірою вони навіть їй суперечать;

- Розглядаючи онтологію любові, скептики та епікурейці, хоча й іноді презирливо ставились до даного феномену, однак не заперечували її могутності та впливу на світ, на людське життя;

- Здебільшого, обидві школи, як скептики, так і епікурейці, розглядали ті чи інші форми любові у людському житті. Якщо любов людей до насолод, багатства, грошей мислителі засуджували, то любов до філософії, знань вихваляли і заохочували.

6.3. Специфіка неоплатонічної герменевтики любові

Філософська думка неоплатонізму – це вершина та підсумок античної думки стосовно тих чи інших проблем і питань. Це стосується і осмислення феномену любові. Варто відзначити сучасні дослідження філософії любові в античному неоплатонізмі, зокрема «Рутледжський посібник з неоплатонізму»¹, однак там лише побіжно згадується і аналізується феномен любові, і лише у арабських неоплатоніків.

¹ The Routledge Handbook of Neoplatonism / Ed. Slaveva-Griffin S., Remes P. – Routledge, 2014 г. - 656 p.

Безперечно слід згадати про ґрунтовні дисертаційні дослідження А. Бертоззі¹ та Д. Васіліакіса² присвячені філософії любові у тих чи інших представників неоплатонічної школи. Якщо перша дисертація присвячена ґрунтовному аналізу експлікації любові у спадщині Плотіна, то в другій висвітлюється аналіз феномену любові у творчості Плотіна, Прокла і Псевдо-Діонісія Ареопажита. Тому як ми бачимо, хоча наявна певна кількість зарубіжних наукових досліджень стосовно осмислення любові у представників неоплатонічної традиції, однак цілісного і систематичного погляду на дане питання не лише у вітчизняному антикознавстві, але й і в зарубіжному, по суті, не існує.

На нашу думку, для реалізації даного завдання необхідно виділити ряд аспектів любові, а саме – онтологічний, епістемологічний, етичний (телеологічний).

Онтологія любові

Питання онтології любові, зокрема що таке любов, яка її природа, неоплатонічною школою розглядалося неоднозначно. Так, Плотін в «Енеадах» пише наступне: «Що є любов? Бог, небесний дух, стан душі? Або ж це в одних випадках йде від Бога або Духа, а в інших – просто наші особисті переживання? І в чому тоді полягає її сутність в тому і в іншому випадках?» [Епн. III 5,1].

Один з провідних представників даної школи говорить про суперечливість роздумів про любов – чи це суто трансцендентне, божественне, чи це лише людські почуття. Необхідно зазначити навіть і про неоднозначність трансцендентного начала любові у філософській спадщині античного неоплатонізму. Адже в певних текстах присутні роздуми про міфологічні корені любові – Ерота, Афродіту, в інших – згадування про Бога як такого. Розглянемо це більш детально.

В цьому контексті варто привернути увагу на «Гімн Афродіті», вміщений у «Першоосновах теології» Прокла. В ньому давньогрецький філософ зазначає, що присутні не один ерот, а безмежна кількість їх відповідно до тих чи інших історій любові, які вони несуть у своїх стрілах. Ероти можуть відповідно надсилати людям як пристрасну любов, так і помірну. Але однозначним є те, що автор даного гімну

¹ Bertozzi, Alberto, "On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary Chapter on Plato)" (2012). Dissertations.Paper 295

² Vasilakis D.A. Neoplatonic Love: The Metaphysics of Eros in Plotinus, Proclus and the Pseudo-Dionysius / PhD Thesis in Philosophy. - King's College London, 2014. - 292 p.

просить богиню про справедливість, у такий спосіб підкреслюючи онтологічну єдність любові та справедливості.

Відзначимо, що в даній цитаті можемо углядіти алюзії на платонівський «Бенкет». Так, згідно з онтологією Ерота, яка відображена у промові Агафона, любов завжди є справедливою і правда завжди за нею, адже справедливість є її атрибутивною характеристикою, властивістю [Symp. 197a]. Тому й Аристотель підкреслює в «Риториці» зв'язок любові і справедливості тим, що ми любимо людей, які завжди в усьому знаходять справедливе [Rhet 2, II 1381a]. Без справедливості любов не спроможна була б називатися і існувати як любов. Відповідно все що завгодно у світі може бути несправедливим, але тільки любов як дар неба завжди там, де справедливість і правда.

Однак Плотін, хоча і говорить про багатоманітність поглядів на природу любові, але у трактаті «Про любов» він зазначає, що любов – це не лише стан душі, але й приналежність Розуму. Він пише наступне: «Той емоційний стан, через який ми розпізнаємо почуття, називається любов'ю; він має натхнення в тому, що має бажання наскільки це можливо, максимально наблизитися до певного прекрасного об'єкту» [Enn. III 5, 1]. З цього можна зробити умовивід про те, що основа любові – це прекрасне. Про це пише і Прокл «Справді, що ще може означати дотик до прекрасного, як не любов?» [Procl. Th.Pl. IV, 31 10].

Як бачимо, у Плотіна любов розумна, а це означає, що любов як фундаментальний феномен буття пов'язаний з усіма іншими феноменами особистісного існування, в тому числі і пізнання. Любов є не просто почуттям, а почуттям, яке здатне пізнавати. Варто відзначити, що гносеологічна складова філософського виміру природи любові як ідея пізнавальної здатності любові, її справжньої мудрості проходила червоною ниткою в найрізноманітніших культурах. Ця концепція переживала одне сторіччя за іншим спадщин багатьох мислителів різноманітних філософських шкіл¹.

Стосовно зв'язку любові та прекрасного, то, звичайно, тут неможливо не побачити поступ платонівської спадщини, зокрема діалогу «Бенкет». Любов, як наголошує Платон у вищезазначеному діалозі, – це прагнення до прекрасного. Почуття любові виникає через недостачу прекрасного. А для того аби прийти до того, що необхідно прагнути його, Платон говорить наступне:

¹ Зубець О.П. Мораль в зеркале любви. – С.9.

1) «любов – це процес рухливого знання, яке піднімається зі сходинки на сходинку. Тому філософія любові у Платона – це, перш за все, діалектика знання, платонівський ерос – це ерос пізнання.

2) інший дуже важливий момент, що міститься у «Бенкеті» – це зв'язок еротичного знання з красою. Врешті-решт любов – це пізнання вищої форми краси. Тут філософія любові у Платона органічно переростає в естетику, любов перетворюється на прагнення до прекрасного, до естетичних переживань краси»¹.

Схожу думку можемо віднайти і у неоплатонізмі: «Початок прекрасного і блага для усіх наступних родів богів знаходиться у вищому, першому чині умосяжного. У будь-якому разі, проміжні побудови ейдосів належним чином сприймають їх вихід за свої межі. За допомогою блага вони стають досконалими, знаходять належний стан і не відчують жодного недоліку, а при посередництві прекрасного виявляються предметами любовного жадання для подальшого, обертаючи те, що вийшло за свої межі до вищого і пов'язуючи розділені причини. Безперечно, повернення до прекрасного пов'язує, об'єднує і немовби згуртовує все навколо єдиного центру» [Procl. In Parm. IV 950 1-10].

Врешті-решт, Прокл віднаходить вирішення питання про співвідношення між Еротом-богом та Еротом-почуттям. У «Коментарі на Парменід» він зазначає наступне: «Як ім'я «людина», що застосовується до ейдосу людини і до людини, яку ми бачимо є словесною скульптурою аж ніяк не одного і того ж предмета: в одному випадку ми маємо справу з сутнісною подобою, а в іншому – з подобою і з відображенням відображення. Якраз саме це й має на увазі Сократ у «Федрі», коли дає одне тлумачення імені «любов» (τὸν ἔρωτα), звертаючи увагу на божественного Ерота і називаючи його Птеротом (Πτερωτόν), і зовсім інше – розглядаючи його подобу і підкреслюючи, що любов'ю в цьому випадку називається міць (ρόμῃ) жадання» [Procl. In Parm. IV 852 8-16].

Необхідно відзначити, що для іншого неоплатоніка, зокрема Порфірія основою появи любові та спокуси любові (φίλτρον) дотик [Porph. De abst. 34.1. 7]. Це пов'язане з тим, що, за словами Р. Барта, мова – це шкіра. Дослідник наголошує: «я дотуляюсь своєю мовою до Іншого. Ніби у мене замість пальців – слова, чи слова закінчуються пальцями. Сум'яття породжуються подвійним контактом: з одного боку, особлива діяльність дискурсу ненав'язливо, манівцями фіксує одне єдине нечуване – «я хочу тебе», – звільняє його, підживлює,

¹ Шестаков В. П. Философия любви и европейское искусство. – С. 24.

нюансує, змушує його розкритися (мова насолоджується, торкаючись сама себе); з іншого боку, я огортаю своїми словами Іншого, голублю, зачіпаю його; я розтягую ці дотики і всіма силами прагну продовжити це коментування наших стосунків»¹.

Для чого це робить суб'єкт любові? Він у цьому сенсі уподібнюється дослідникові, а точніше археологові: «...Я починаю детально досліджувати кохане тіло. Досліджувати означає розкопувати: я копаюся у тілі Іншого, ніби хочу побачити, що у нього всередині, ніби у тілі навпроти утаємничена якась механічна причина мого бажання (я схожий на дитину, яка розбирає будильник, щоб дізнатися, що таке час)»². Люблячий немовби намагається розкрити та відповісти на запитання: що таке кохання? Саме тіло Іншого може, на думку закоханого, дати розуміння сутності, складності любові. Жодні книги, жодні розмови з друзями – лише тіло тієї особистості, яку він кохає.

Отже, як ми бачимо в лоні неоплатонічної школи, на відміну від інших елліністичних шкіл, спостерігаються гострі дискусії стосовно походження та визначення любові. Дотримуючись думки головного свого вчителя Платона, філософи-неоплатоніки говорять про єдність любові з розумом та прекрасним, натомість, всупереч йому висловлюють ідеї про безліч еротів, а також про те, що походження він має безпосередньо від Бога як Абсолюту.

Епістемологічний аспект любові

В контексті епістемології феномен любові в неоплатонізмі розглядається через призму концептів «віра» та «істина». Це одна з ключових особливостей даної елліністичної школи серед усіх напрямків та різних етапів античної філософії любові. Отже, в чому ж полягає гносеологічний аспект любові в античному неоплатонізмі?

Прокл у праці «Коментар на платонів “Парменід”» пише наступне: «Отже, є три якості, якими, як каже Парменід повинен володіти той, хто гідний побачити вищу природу: обдарованість, досвід і прагнення. І завдяки своїй обдарованості він поставить на перше місце природну віру в божественне, через досвідченість він буде легко опановувати чітку істину парадоксальних теорем, а внаслідок прагнення в ньому прокинеться до споглядання його еротичне начало.

Тому під час розгляду даних питань в ньому будуть присутні віра, істина і любов – це три якості, які рятують душі і дарують їм три різні

¹ Барт Р. Фрагменти мови закоханого. – С. 78.

² Там само. – С. 42.

ступені готовності до сприйняття. Якщо завгодно, то завдяки досвіду у слухача буде належним чином підготовлене пізнавальне начало душі, через його прагнення і бажання до осягнення ейдосів – життєве, а внаслідок обдарованості, що передує двом названим якостям, виникне його схильність до навчання, яка походить з його першого народження як результат всього закладеного в ньому» [Procl. In Parm. IV 927 20-35].

Як бачимо, феномен любові розглядається у неоплатонізмі в контексті віри та знання. На думку неоплатоніків, сутнісно любов не суперечить ані вірі, ані знанню, які, проте, є однаковими за значенням для спасіння людини. Такий близький зв'язок любові та віри обумовлено тим, що любити – значить вірити, довіряти. Любов може існувати лише на принциповій та беззаперечній вірі до того, на кого спрямована інтенція любові. Я можу когось полюбити і люблю, тільки якщо по-справжньому йому вірю, розділяю з ним всі свої злеті та падіння. Це стосується рівною мірою як людини, так і Абсолюту.

Тому й Прокл детально зупиняється на експлікації віри в даному аспекті: «Платон протиставляє їй міркування, оскільки, як він вважає, віра, що є результатом переконання, більш слабка, ніж знання, що отримується завдяки навчанню. Однак, можливо, згадується тут віра, яка аж ніяк не тотожна тій вірі, про яку ми говорили в іншому своєму творі, коли розглядали чуттєве сприйняття. Платон в цьому місці надає слову «віра» таке ж значення, що і теологи, які говорять про любов, істину і стійку і незмінну віру в першооснови і стверджують, що віра пов'язує і об'єднує нас з єдиним. Виконані вище міркування тоді повинні бути предметом віри, що вселяє стійку і постійну довіру, а не віри, яка розуміється як щось сумнівне, що відноситься до сфери думки» [Procl. In Parm. VII 1242 42k].

Що стосується істини, то любов онтологічно не може існувати на брехні, а тільки і лише на правді. Відповідно любов до істини робить пошук істини більш дієвим, радісним та невтомним, ніж полювання за істиною. Більшість справжніх істин людства відкрито, ймовірно, саме завдяки любові до істини, ніж завдяки боргу чи примусу, обману та хибі. Тому, зауважує Дамаскій: «Розум зовсім безпристрасний, в той час як становлення завжди пов'язане з повним зануренням в безодню пристрастей (бо те, що відчуває будь-яку пристрасть, завжди рухає власну сутність до чогось іншого за кількістю), безсмертне становлення душі одночасно і залишається одним і тим же, і змінюється цілком незворушно – з тим лише уточненням, що його широта багато в чому простягається аж до сфери нижчого» [Damasc. In Parm. II.11 4,47 6-12].

Схожі думки з Дамаскім, можна побачити і у Прокла, а саме у праці «Платонівська теологія». В даному трактаті елліністичний мислитель

говорить наступне: «Коротше кажучи, є три властивості, які наповнюють божественне, які мають всі божественні роди: благо, мудрість і краса. Є також три властивості, які займають друге після них місце; вони відповідають усім божественним замислам – це любов, істина і віра. Завдяки їм все рятується і стикається з першопричинами: одне – в любовному безумстві, інше – в божественній філософії, а третє – в теургічній силі, яка краще будь-якої людської розважливості і науки та містить у собі не тільки блага мантики¹, але й очисні сили посвячення в таїнства і взагалі всі дії, що здійснюються в стані божественної одержимості» [Procl. Th.Pl. I, 113 1-10].

В даній цитаті Прокл йде далі Дамаского, адже говорить не лише про близькість мудрості та істини з любов'ю, а й про важливість їх для спасіння людини. Тому, продовжує Прокл, «якщо в першій тріаді прекрасне існує неявним чином, а виявляє себе як тріадичне у третій тріаді, то ясно, що досконалий розум любить першу тріаду і що йому властива любов, пов'язана з його власною красою; така умосяжна любов до першої краси. Саме з цієї любові виникає розумна <любов>, що поєднується з вірою та істиною, про що ми і говорили вище; справді, благо, мудрість і краса, умосяжні монади, які гіпостазують три сили, що сприяють піднесенню всього іншого, і перш за все – розумних богів» [Procl. Th.Pl. III, 81 12-20]. Детальніше про сутність сотеріологічного/телеологічного в любові розглянемо в наступному пункті аналізу неоплатонічної експлікації даного феномену.

Етико-телеологічний зміст феномену любові

Античні неоплатоніки концептуалізували етичний зміст любові в тому, що досить категорично висловлювалися стосовно нерозсудливої любові, любові яка скерована тільки на задоволення та тілесний аспект стосунків між чоловіком та жінкою.

Причиною цього є те, що в даній елліністичній школі негативно ставились не лише до любові, але й взагалі до будь-якої пристрасті. В цьому контексті Порфірій говорить: «І нехай мені не кажуть, що у більшості одні пристрасті вважаються ганебними, а інші ні; всі вони ганебні – принаймні, у ставленні до життя, яке керується розумом, – і слід утримуватися від усіх пристрастей на тій самій підставі, що і від любовних пристрастей. Треба, проте, поступитися трохи природі їжі,

¹ Мантика (давньогрец. *μαντική, μαντευτική* - мистецтво прорікання, пророчий дар) – ворожіння в Стародавній Греції і Римі, які проводилися з метою встановлення волі богів на підставі різних знаків, які надсилались людям.

що необхідно задля становлення (δια της γενέσεως) [Porph. De abst. 41.1. 4].

Тому й не дивно, що даний неоплатонік в одній з праць наголошує наступне: «Плотська любов є шкідливою тому, що вона є зляганням чоловічого і жіночого. Якщо сім'я (σπέρμα) вкорінюється, то відбувається осквернення душі за допомогою спілкування з тілом, якщо не вкорінюється, то осквернення відбувається через загибель сімені, що було покладено» [Porph. De abst. 20.1. 3]. Тут треба підкреслити, що у цьому ракурсі негативізм до гетерогенної любові досить відмінний від платонівського погляду. Якщо Платон говорить презирливо про такий прояв любові в душевному контексті, то Порфирій саме в тілесному, фізіологічному. Щось схоже на думку даного неоплатоніка можна помітити у певному колі тогочасних християнських еретиків (анкратитів, кафарів), які засуджували тілесний вектор міжстатевої любові¹.

Разом з тим також необхідно відзначити, що Порфирій засуджує і одностатеві стосунки. До речі, це один з небагатьох текстів в античній філософській думці, де до даного виду міжлюдських стосунків засвідчене вкрай категоричне ставлення: «Це саме можна сказати і до чоловічої одностатевої любові, протиприродної, тієї яка прирікає сім'я на смерть. Взагалі, плотська любов і сновидіння оскверняють душу в силу того, що вона змішується з тілом та позбувається» [Porph. De abst. 20.1. 3].

Якщо для неоплатоніків мета людського життя – через любов прагнути Блага, то стає очевидним, чому вони засуджують тілесні задоволення в любовних стосунках: «Брехливі промови свідчать про поганих людей. Неможливо бути боголюбцем, люблячи також тіло і задоволення. Бо люблячий задоволення любить і тіло, люблячий тіло любить і власність, а люблячий власність – неодмінно є несправедливим, несправедливий та безбожний перед Богом і батьками, стосовно інших людей – безправний. Тому навіть якщо він приносить гекатомби і прикрашає храми міріадами приношень, то все одно є безбожником і нечестивцем, чий спосіб життя – святотатство. Тому від кожного, хто любить тіло, слід відвертатися як від безбожника і мерзотника (μυφόν)» [Porph. Ad Marc. 14].

Категоричне несприйняття тілесного акценту в любові у неоплатоніків пояснюється тим, що, на їх думку (яка панувала у пізню елліністичну добу), тіло не є таким вже важливим як це було у високій

¹ Евдокимов П.Н. Таинство любви тайна супружества в свете православного Предания. – С.18.

класиці (доречно буде згадати куриси та кори і т.п.). Ідеалізація відбувається саме і душевних духовних аспектів людського існування та феноменів, які з ним пов'язані, в т.ч. і любові.

Досить новим у порівнянні з платонівською спадщиною є те, що філософи-неоплатоніки вважають любов або головним феноменом, який слугує спасінню душі, або ж одним поряд з істиною, вірою та надією. Щодо цього можна пригадати думку провідних мислителів даної школи:

I. Порфирій: «Чотири стихії особливо важливі в нашому ставленні до Бога: віра, істина, любов і надія. Слід вірити, що тільки порятунком є звернення до Бога; віруючи ж, потрібно ревно взятися за справу, щоб пізнати істину про Нього, а пізнавши, любити пізаного, люблячи ж, живити душу протягом усього її життя благими надіями» [Porph. Ad Marc. 24].

II. Прокл: «Сходження і порятунок для душ здійснюється за допомогою любові, бо душевні колісники наділені крилами, для того, щоб у любовному безумстві вони змогли злетіти вгору, до умосаяжної краси та віддатися спогляданню справжніх сутностей» [Procl. In Parm. V 1029 17-20].

В телеологічному контексті для неоплатоніків любов – це також боротьба, праця: «Той, хто очищається проводить запеклу боротьбу з усім цим; це велика праця – звільнитися від дії пристрастей, ця битва не вщуає ні вдень, ні вночі через неминучий зв'язок з відчуттям. Тому наголосимо – слід, наскільки дозволяють сили, віддалятися з тих місць, де, навіть не бажаючи того, стикаєшся з натовпом» [Porph. De abst. 35.1].

Якщо любов – це праця, то вона несе з собою багато нещасть, труднощів. Любов сама собі висуває неминуче випробування, тому, що вона виходить за рамки існуючої ціннісно-нормативної системи. «Праця спільного буття, до якої любов нас зобов'язує, – праця настійна і смиренна, – наголошує В. Малахов, – одухотворена передбаченням жертвовної радості – так малює, долаючи свої дуже нелегкі кроки і завмираючи від страху, в глибині душі, однак, розуміє, що в кінці цього ризикованого заходу його підхоплять рідні люблячі руки, – і вже тому ця праця не може не приносити нам найглибшого задоволення, не може не наповнювати вищим сенсом все наше існування; важливо тільки цей сенс бачити, розрізняти і не зраджувати. Ця благодатна радість і ця терпляча праця і є любов'ю»¹.

¹ Малахов В.А. В. А. Про труд любові та про сімейну злагоду / В. А. Малахов // Право бути собою. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С. 264.

Тому й не дивно, що можемо зустріти думку про те, що, «задовольняючись найменшим, ми уникнемо не однієї, але міриад форм поневолення: від надмірного багатства, зайвих слуг, безлічі речей, сонливого стану, багатьох і найнебезпечніших хвороб, необхідності у лікарях, спонукання до любовних утіх, безлічі надлишків, фортеці [тілесних] кайданів, сили, збудженої до практичної діяльності» [Porph. De abst. 47.1.2].

Отже, проаналізувавши розуміння любові у представників неоплатонічної школи, можна зробити наступні висновки:

1. Сентенції філософів-неоплатоніків стосовно любові можна умовно поділити на три аспекти: онтологічний, епістемологічний та етико-телеологічний.

2. В межах неоплатонічної школи, на відміну від інших елліністичних шкіл, спостерігаються гострі дискусії стосовно походження та визначення любові. Дотримуючись думки головного свого вчителя, Платона, вони говорять про єдність любові з розумом та прекрасним, натомість всупереч йому, висловлюють ідеї про безліч еротів, а також про те, що походження він має безпосередньо від Бога як Абсолюту.

3. Досить оригінальною як для античної філософії є рецепція неоплатоніками сотеріологічного змісту ідеї любові. Згідно з поглядами більшості представників даного давньогрецького філософського напрямку, саме любов як ніщо інше здатна врятувати людину після смерті.

Висновки до шостого розділу

Отже, здійснивши дослідження осмислення любові у царині спадщини філософів основних шкіл елліністичної доби, можна зробити такі нижченаведені висновки:

1. Грецькі стоїки, на відміну від епікурейців і скептиків, розглядали даний феномен більш в позитивному сенсі ніж в негативному. Вони бачили в людській любові дар природи, а тому вродженим почуттям, що зумовило розуміння її такою, як непідвладною людям. Слід зазначити, що оптимістичність любові в людському житті простежується в тому, що, на думку мислителів Стародавньої Стої, вона грає фундаментальну роль в долі тієї чи іншої особистості. Деякі мислителі акцентували на її зв'язок з пристрастю, що має нерозумне початок, інші ж звеличували даний феномен, і не бачили нічого крамольного і гідного осуду в її адресу. Також потрібно підкреслити,

що любов, на думку грецьких стоїків, калокагатична, вона об'єднує у собі, як і благо, так і прекрасне.

2. Римські стоїки осмислювали та розуміли даний феномен амбівалентно. У дискурсі міжстатевої любові, на їх думку, можна розгледіти і прояви потворного і навіть вона може впливати негативно на людську долю. Разом з цим, для римських стоїків, любов як людське почуття є і позитивним, оскільки люблячи ту чи іншу людину: кохану дружину, батьків, друзів, людей, особистість здатна досягнути, відчути та зрозуміти справжній та глибинний сенс свого життя, усієї її діяльності та справам.

3. У поглядах на ті чи інші аспекти любові скептики та епікурейці не завжди погоджуються з класичною античною філософською традицією, певною мірою вони навіть їй протистоять. Розглядаючи онтологію любові, скептики та епікурейці, хоча й іноді презирливо ставились до даного феномену, однак не заперечували її могутність та вплив на світ, на людське життя. Здебільшого обидві школи розглядали ті чи інші форми любові у людському житті: якщо любов людей до насолод, багатства, грошей мислителі засуджували, то любов до філософії, знань вихваляли і заохочували.

4. Сентенції філософів-неоплатоніків стосовно любові можна умовно поділити на три аспекти: онтологічний, епістемологічний та етико-телеологічний. В лоні неоплатонічної школи, на відміну від інших елліністичних шкіл, спостерігаються гострі дискусії стосовно походження та визначення любові. Притримуючись думки головного свого вчителя, Платона, вони говорять про єдність любові з розумом та прекрасним, натомість, всупереч ньому, присутні ідеї стосовно безліччя еротів, а також, що походження він має безпосередньо від Бога як Абсолюту. Досить цікавою як для античної філософії є рецепція неоплатоніків стосовно сотеріологічного змісту ідеї любові. Згідно поглядів більшості представників даного давньогрецького філософського напрямку, саме любов як нічого інше здатне врятувати людину після смерті.

ВИСНОВКИ

1. Розглянувши особливості, специфіку, полісемантичні контексти «словника любові» давньогрецької мови, було доведено:

➤ Кожна лексема любові в давньогрецькій мові пережила власну історію, еволюцію слововживання від гомерівських гімнів до елліністичної думки, при цьому змінюючи в тому чи іншому періоді певні конотації, сенси та семантику.

➤ Давньогрецька мова унікальна в тому сенсі, що має особливого роду «словник любові» (дев'ять лексем), який, на нашу думку, умовно можемо поділити на дві групи – «слова з головним значенням любові» (ἀγάπη, ἔρως, φιλία, στοργή) та «слова з контекстуальним значенням любові» (ἄφροдіσια, ἐπιθυμία, ἱμερὸς, μάνια, πόθος). Особливо примітним є те, що більшість давньогрецьких «слів любові», в т.ч. і контекстуальних позначали водночас як міжособистісні почуття, так і тих чи інших олімпійських богів або онтологічне начало. Також необхідно підкреслити те, що друга група слів давньогрецького «словника любові» тісно пов'язана з тугою та жалем.

➤ «Агапічні слова» пройшли червоною ниткою через усю давньогрецьку літературу зі значенням бути задоволеним, цінувати, потяг, прихильність. Виникнення слова ἀγάπη є результат розвитку та рефлексій давньогрецької філософії та літератури, що стало унікальним феноменом для християнської цивілізації та світової культури взагалі.

➤ Висвітлення етимології слова ἔρως досі є «відкритим питанням», але це не лише означає його загадковість. Існування дискусій стосовно походження ἔρως виражають імпліцитно значимість його вже у сиву давнину. Слово ἔρως в архаїчну добу переважно має такі значення як бажання, пристрасть, хіть, любов, сексуальні стосунки як гетеросексуальні так і гомосексуальні. В корпусах творів Платона та Аристотеля імпліцитно відображена диференціація еросу та філії. В їх творах простежується еволюція від первинності ἔρως щодо φιλία до первинності φιλία щодо ἔρως.

➤ Лексеми «філічного словника» як і сам концепт φιλία мають свою неповторну (на відміну від інших давньогрецьких слів любові) історію, розвиток та еволюцію. У давньогрецькому епосі φιλία позначались виключно сексуальні, інтимні, тілесні стосунки. Пізніше, лексеми «філічного словника» філософів-досократиків вживалися не лише для позначення любові як онтологічного начала, але й при розгляді стосунків між людьми. Концепцію φιλία як дружби почав розробляти Платон у діалозі «Лісіій», але завершену та систематичну подачу її зробив вже Аристотель. В епоху еллінізму, поняття «філічного

словника» знову застосовується до різних смислів та конотацій, але разом з тим не втрачаються у сенсі дружби.

2. Проаналізувавши еволюцію, специфіку та особливості античної міфології любові в контексті образів Афродіти та Ерота, було обгрунтовано:

➤ Образ Афродіти має досить складну еволюцію від суворого, проанімістичного вигляду до втілення жіночності та привабливості. Образ богині любові змінювався у процесі розвитку античної культури (літератури, філософії, мистецтва); він набував нових, яскравих та антропологічних рис, старі ж залишались у тіні віків. Внаслідок розвитку міфології, яка відбувалася і завдяки письмовим пам'яткам давньогрецької думки, з'являється концепт про існування двох Афродіт (небесної і земної), який визначив розуміння любові на багато століть вперед і вплинув на історію європейської цивілізації.

➤ У текстах епосів, драм, трагедій, віршів про обох Афродіт імпліцитно виникають протофілософські інтенції про ідею любові. Трансформація даного міфологічного образу відбувалась динамічно і впливала на філософську, літературну спадщина різних етапів давньогрецької культури, що свідчить про непересічне значення любові в житті жителів античної цивілізації.

➤ Образ Ероту у давньогрецькій культурі – багатогранний: від першоначала буття до грайливого хлопчика. Міфологічне тлумачення природи даного божества, його характеру, поведінки імпліцитно має філософський підтекст. Неоднозначне вирішення питання походження Ероту свідчить не лише про різні міфологічні традиції серед давньогрецьких полісів, але й також те, що відбувалась певною мірою рефлексія стосовно феномену любові, його сутності та сенсу у світі та житті античного громадянина.

➤ Якщо оглянути увесь літературний спадок античної цивілізації, то дане божество постає уособленням тої «солодкої гіркоти», про яку говорили стародавні греки. Тому й не є дивним те, що він постає або пустуном, або навпаки жорстким персонажем в давньогрецькій міфології, тим самим ніби стаючи персоніфікацією трагічного або комічного у світі загалом, та людського життя зокрема.

3. Висвітливши погляд на любов у докласичній давньогрецькій літературі та філософії, було визначено:

➤ Найбільш розвиненими видами любові в текстах епосу є любов між богами і людьми, між чоловіком і жінкою та батьківська любов. Любов богів до людей має семантику заступництва, піклування, збереження людей від чогось лихого; причому варто зауважити, що як у Гомера, так і в Гесіода – вона імпліцитно є взаємною. Міжстатева

любов в епосі описується амбівалентно: з одного боку вона як подружня має семантику ніжності, лагідності, відповідальності, а з іншого боку, вона як сексуальна – має значення некерованості, стихійності та задоволення.

➤ Любов як основа світу, згідно з фрагментами праць ранніх давньогрецьких філософів, втілена у двох поняттях: *ἔρως* та *φιλία*. В роздумах про світобудову, любов займає ключове місце у більшості мислителів докласичної давньої Греції. Філософи-досократики, судячи з фрагментів, що до нас дійшли розглядали любов не лише як онтологічний принцип або як елемент світобудови, але й як феномен людського життя. Мислителі ранньої давньогрецької філософії порізному ставилися до любові як екзистенціалу, але всі вони фактично однастайні в тому, що вона як ніщо інше на світі має фундаментальне значення в долі кожної людини.

➤ У представників сократичних шкіл можемо угледіти вперше в історико-філософському дискурсі чітке розрізнення двох видів любові: «небесної» та «земної», «піднесеної» та «продажної». Кожна людина має право сама обирати, що для неї є любов, який сенс любові вона ставить у своєму житті. Необхідно підкреслити, що саме з сократичних шкіл починається в філософській думці дискусія стосовно значення любові для філософії та для філософа.

➤ З фрагментів праць софістів, які дійшли до наших часів, можна зробити висновок про неоднозначний погляд на любов у софістичній традиції. Деякі софісти її вихваляли, інші засуджували та презирливо до неї ставилися. Варто також підкреслити внесок софістів у розвиток філософії любові – саме вони першими присвятили свої роздуми естетичному векторові феномену любові.

4. Дослідивши корпус творів Платона в контексті проблематики любові, дружби та закоханості, було виявлено:

➤ Філософську експлікацію любові Платона не варто обмежувати тільки діалогами, конкретно присвяченими темі любові і «навкололюбних» феноменів («Бенкет», «Лісід», «Федр»). Платон як мислитель, як особистість пройшов великий шлях у розумінні даного феномена. Тому не є обгрунтованою думка про те, що він виступає лише апологетом та теоретиком однастатевих стосунків і т.п. Адже, наприклад, в політичних трактатах Платон категорично заперечує однастатеві стосунки і можливість редукування любові лише до насолоди та задоволення [Див. : Leg.646b-d, 837c-d; Res.329a-b].

➤ Діалог «Бенкет» є першим у європейській цивілізації твором, в якому поєднані різного роду тексти: епоси, трагедії, міфи, непосредньо філософська рефлексія. Згідно з промови Федра у

«Бенкеті», любов – є основою всього світу. Завдяки тільки любові, людина здатна отримати найбільші дари, які тільки можливі на землі і лише в любові до особи протилежної статі дарується неймовірна сміливість; маючи любов у серці, людина здатна жертвувати всім, що може заради коханої особистості, навіть померти за неї. Зі свого боку ідея про «земну» та «небесну» Афродіти здійснила фундаментальний вплив на розуміння любові не лише у філософському дискурсі, але й у різних аспектах людського життя, як індивідуальному, та і суспільному.

➤ З огляду на основні думки Ериксимаха у «Бенкеті», можна зробити висновок, що любов займає ключове місце у суспільстві і її наявність чи дефіцит призводить до тих чи інших соціальних явищ (війна, революція, відродження). На думку давньогрецького лікаря, любов впливає (змінює) не лише на людську поведінку, зовнішню, а й внутрішню, на людський організм, фізіологічні процеси. Натомість у промові Аристофана, зокрема у міфі про андрогінів, що лунає з його вуст, імпліцитно знаходяться думки і сентенції стосовно як трагічності, так і комічності його версії походження любові. Любов, на думку цього промовця «Бенкету», маючи в собі ознаки трагічного і комічного, виступає унікальним шляхом для того, щоб люди мали змогу знайти своє місце у бутті як в особистому плані, так і у професійному.

➤ У виступі Агафона у «Бенкеті» любов наповнена новими характеристиками та особливостями розуміння природи Ерота. Це, зокрема багатостраждальність, мудрість, ніжність, а також унікальний зв'язок з екзистенціалом страху. Також зауважимо, що ми схилиємось до думки тих зарубіжних вчених (К. Вайдер, Р. Блондел та інших), які вбачають у Діотімі реальну історичну постать у давньогрецькій філософській думці. Саме в діалозі Сократа і Діотіми вперше в історії людства закладені найбільш ключові проблеми та аспекти імпліцитної філософії любові, що пройшли через увесь розвиток філософської думки від давнини і не перестають бути актуальними і в сучасних розвідках з філософії любові (амбівалентність, справедливість та філософічність природи любові, любов як прагнення до безсмертя та прекрасного, герменевтичність та самотність як прояви сутності любові).

➤ Закоханість, яка особливо була розглянута Платоном у «Федрі», на думку давньогрецького мислителя, є негативним феноменом у структурі людського буття. Така позиція Платона зумовлена тим, що, на його погляд, закоханість приносить з собою більше тривоги, страждань, болю, ніж людині, яка не перебуває в цьому стані. Проте водночас він торкається і «позитивних» аспектів дискурсу

закоханості, а саме – відчуття абсолютної значущості існування люблячої особистості та усього, що з нею пов'язане

➤ Дружба, згідно з концепцією Платона, що викладена у діалозі «Лісід», може бути двох видів: така, що заснована на протилежних цінностях, характерах, роду діяльності, і така, що в основі своїй передбачає спільні інтереси, зацікавлення тощо. Античний мислитель наголошує на важливості обох видів у міжособистісних стосунках підкреслюючи при цьому, що стосунки між лихими людьми недоречно називати дружбою.

5. Здійснивши експлікацію любові, дружби та закоханості у різних частинах філософської спадщини Аристотеля, було розкрито:

➤ У корпусі ранніх праць Аристотель продовжує лінію давньогрецьких мислителів, які в осмисленні людської любові використовують знання з природничих наук (Парменід, Емпедокл, Платон). Також варто відзначити, що античний філософ наголошує у «ранніх» працях про любов, яка дарує сміливість та безстрашність; негативізм та деструктив тілесної любові. Однією з особливостей його теорії любові є секулярність, яка полягає в тому, що основа любові в ентелехії, а не в якомусь трансцендентному началі.

➤ В логічному корпусі Стагірит приходиться до ряду умовиводів, зокрема, що любов є похідною від дружби, відтак перша є «вужчою», ніж остання. В логічних працях античний мислитель зауважує, що в жодному разі не можна ототожнювати любовне бажання та статевий акт з любов'ю, а також те, що ми любимо не стільки самих людей, скільки те, що нам у них подобається.

➤ В етичних працях Аристотеля найбільш повно розгортається розуміння давньогрецьким мислителем різних феноменів людського буття, в т.ч. любові, закоханості та дружби:

- Аристотелівська традиція тлумачення онтології закоханості передбачає те, що закоханість є надлишковою дружбою, яка спрямована на єдину і неповторну особистість. Закоханість «вища» за дружбу, проте «менша» ніж любов. Дискурс закоханих, на думку Стагірита, наповнений всілякими атрибутами, як радісними, так і гіркими, що призводить до думки про амбівалентність закоханості – «солодку гіркоту», що робить її унікальною серед усіх феноменів і екзистенціалів повсякденного людського існування. Закоханість для давньогрецького філософа має свою есхатологію, досить гірку, оскільки закінчується тільки як пам'ять про почуття, що промайнули.

- Ерос Аристотеля та ерос Платона відрізняються тим, що перший, по суті, не має якоїсь трансцендентної (міфологічної) основи. Стагірит розглядає ерос суто як унікальний та своєрідний феномен

людського життя. В «Евдемовій етиці» давньогрецький мислитель акцентує особливу увагу на трьох аспектах феномену еросу: стихійності, сміливості еросу, а також зв'язку еросу з філією (любові з дружбою).

- Давньогрецький мислитель акцентує увагу не стільки на онтології дружби, скільки на її праксеологічних, етико-естетичних горизонтах існування. Аристотель наголошує, що взаємини у справжній дружбі, на відміну від схожих на неї різноманітних міжособистісних стосунків (прихильність, одностайність тощо), передбачають фундаментальну зміну людського буття. У такий спосіб він попереджає про редукування дружби до різних їй подібних стосунків міжлюдського спілкування. Стагірит також зазначає про те, що дружба знаходиться по той бік щастя і нещастя, а також висвітлює тезу про специфіку дружньої вірності.

- У праці «Політика» давньогрецький мислитель неоднозначно ставиться до значущості даного феномену людського існування для суспільства. Певною мірою він продовжує своїх попередників Сократа і Платона, і підкреслює, що в основі держави любов та дружні взаємини, але водночас опонує їм, бо зазначає про негативні наслідки різноманітних проявів любовних девіацій для суспільства і державного ладу. Також у даній праці Стагірит наголошує про фундаментальному значенні друзів незалежно від соціального стану, а також на важливості першого досвіду дружнього спілкування для подальшого розвитку того чи іншого дискурсу дружби.

- Аристотель у трактаті «Риторика» зазначає, що дружба наповнена як позитивними так і негативними моментами. Позитивом є те, що в її основі лежить бажання блага іншому, проте в ній неминуче можуть виникати моменти страждання, болю і випробувань (печаль, смуток, нудьга в т.ч.). Античний філософ зауважує про амбівалентність дискурсу люблячих, адже саме через розлуку, якщо це справжні почуття, любов ще більше стає тривалою та міцною. Не оминає він також факт тотальності і комічності природи любові. Давньогрецький мислитель наголошує на перфекційній сутності дискурсу любові. На його думку, саме за допомогою близьких та коханих людей ми стаємо кращими один для одного та корисно значущими для суспільства.

6. Порівнявши осмислення любові у царині філософської спадщини основних шкіл елліністичної доби, було окреслено:

- Грецькі стоїки, на відміну від епікурейців і скептиків, розглядали даний феномен більш в позитивному сенсі ніж в негативному. Вони бачили в людській любові дар природи, а тому вродженим почуттям, що зумовило розуміння її такою, як невіддільною

людям. Слід зазначити, що оптимістичність любові в людському житті простежується в тому, що, на думку мислителів Стародавньої Стої, вона грає фундаментальну роль в долі тієї чи іншої особистості. Деякі мислителі акцентували на її зв'язок з пристрастю, що має нерозумне початок, інші ж звеличували даний феномен, і не бачили нічого крамольного і гідного осуду в її адресу. Також потрібно підкреслити, що любов, на думку грецьких стоїків, калокагатична, вона об'єднує у собі, як і благо, так і прекрасне.

➤ Римські стоїки осмислювали та розуміли даний феномен амбівалентно. У дискурсі міжстатевої любові, на їх думку, можна розгледіти і прояви потворного і навіть вона може впливати негативно на людську долю. Разом з цим, для римських стоїків, любов як людське почуття є і позитивним, оскільки люблячи ту чи іншу людину: кохану дружину, батьків, друзів, людей, особистість здатна осягнути, відчувати та зрозуміти справжній та глибинний сенс свого життя, усієї її діяльності та справам.

➤ У поглядах на ті чи інші аспекти любові скептики та епікурейці не завжди погоджуються з класичною античною філософською традицією, певною мірою вони навіть їй протистоять. Розглядаючи онтологію любові, скептики та епікурейці, хоча й іноді презирливо ставились до даного феномену, однак не заперечували її могутність та вплив на світ, на людське життя. Здебільшого обидві школи розглядали ті чи інші форми любові у людському житті: якщо любов людей до насолод, багатства, грошей мислителі засуджували, то любов до філософії, знань вихваляли і заохочували.

➤ Сентенції філософів-неоплатоніків стосовно любові можна умовно поділити на три аспекти: онтологічний, епістемологічний та етико-телеологічний. В лоні неоплатонічної школи, на відміну від інших елліністичних шкіл, спостерігаються гострі дискусії стосовно походження та визначення любові. Притримуючись думки головного свого вчителя, Платона, вони говорять про єдність любові з розумом та прекрасним, натомість, всупереч ньому, присутні ідеї стосовно безлічі еротів, а також, що походження він має безпосередньо від Бога як Абсолюту. Досить цікавою як для античної філософії є рецепція неоплатоніків стосовно сотеріологічного змісту ідеї любові. Згідно поглядів більшості представників даного давньогрецького філософського напрямку, саме любов як нічого інше здатне врятувати людину після смерті.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Антология кинизма. Антисфен. Диоген. Кратет. Керкид. Дион. – М.: Наука, 1984. – 398 с.
2. Гесиод. Полное собрание текстов. Поэмы, фрагменты. / вступ. ст. Ярхо В. Н., комм. Цыбенко О. П. и В. Н. Ярхо; пер. «Труды и дни», «Теогония» В. Вересаева, «Щит Геракла» и фрагментов Цыбенко О. П.; ред.коллегия: Ильинская Л. С., Немировский А. И., Цыбенко О. П., Ярхо В. Н.. – М.: Лабиринт, 2001. – 256 с.
3. Гомер. Одисея / Пер. із старогрец. Б. Тена. – К.: Дніпро, 1978. – 414 с.
4. Гомер. Іліада / Пер. із старогрец. Б. Тен. – К.: Дніпро, 1978. – 431 с.
5. Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер. с древнегреч., статья, примеч., указатели, список литературы Л. Ю. Лукомского. – СПб.: Мірб, 2008. – 752 с.
6. Дамаский Диадох. О первых началах / Пер. с древнегреч. и указатель Л. Ю. Лукомского; статья и комментарии Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского.— СПб.: РХГИ, 2000.— 1072 с.
7. Еврипид. Елена / Еврипид. Трагедии. В 2-х тт. Т.2. – М.: Изд-во «Художественная литература», 1969. - С. 73-162.
8. Порфирий. О воздержании от одушевленных / Порфирий Сочинения / Пер. с древнегреческого Т. Г. Сидаша. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2011. – С. 49 – 236.
9. Порфирий. Порфирия философа [письмо] к Марцелле / Порфирий Сочинения / Пер. с древнегреческого Т. Г. Сидаша. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2011. – С.237 – 264.
10. Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер. с древнегреч., статья, примеч., указатели, список литературы Л. Ю. Лукомского. – СПб.: Мірб, 2006. – 896 с.
11. Прокл. Платоновская теология / Пер. с древнегреч., сост., статья, примечания, указатели, словарь Л. Ю. Лукомского. – СПб.: РХГИ; «Летний сад», 2001. – 624 с.
12. Фрагменты ранних стоиков / Пер. и комм. А. А. Столярова. Т.3.Ч.1.– М.: ГЛК, 2007. – 300 с.
13. Фрагменты ранних стоиков / Пер. и комм. А. А. Столярова. Т.3.Ч.2.– М.: ГЛК, 2007. – 267 с.
14. Apollodorus. The Library / With the English trans. J.G. Frizer. – London: W. Heinemann; New-York: G.P. Putnam`s sons, 1921. – 473 p.
15. Apollonii Rhodii. Argonautica. – Lipsiae, Sumtibus et typis B.G. Teubneri Year, 1828 – 638 p.

16. Apuleius. *Amor und Psyche*. – Leipzig: B.G. Tuebner, 1903. – 165 s.
17. Aristotle. *Analitica Premiera / Aristotle / Opera / Ed. I. Bekkeri*. – Oxonni, E Typographeo Academico, 1837. – V. I. – pp. 64–181.
18. Aristotle *Analitica Posteriora / Aristotle/ Opera / Ed. I. Bekkeri*. – Oxonni, ETypographeo Academico, V. I. 1837. – pp. 182. – 260.
19. Aristotle. *De anima / Aristotle / Opera / Ed. I. Bekkeri*. – Oxonni, ETypographeo Academico, V. III. 1837. – pp. 158. – 242.
20. Aristotle. *Eudemian Ethics / / Aristotle/ Opera / Ed. I. Bekkeri*. – Oxonni, ETypographeo Academico, V. IX. 1837. – pp. 302. – 393.
21. Aristotle. *Ethica Nicomachea / Aristotle/ Opera / Ed. I. Bekkeri*. – Oxonni, ETypographeo Academico, V. IX. 1837. – pp. 1. – 219.
22. Aristotle. *Methafisica / Aristotle/ Opera / Ed. I. Bekkeri*. – Oxonni, ETypographeo Academico, V. VIII. 1837. – pp. 1. – 284.
23. Aristotle. *Politica / Aristotle/ Opera / Ed. I. Bekkeri*. – Oxonni, ETypographeo Academico, V. X. 1837. – pp. 1. – 232.
24. Aristotle. *Rhetorika / Aristotle/ Opera / Ed. I. Bekkeri*. – Oxonni, ETypographeo Academico, V. XI. 1837. – pp. 1. – 168.
25. Aristotle. *Topica / Aristotle / Opera / Ed. I. Bekkeri*. – Oxonni, E Typographeo Academico, 1837. – V. I. – pp. 261–425.
26. Cicero M.T. *De finibus bonorum et malorum*. – London: William Heinemann; New York: GP Putnam's sons, 1931. – 512 p.
27. Cicero M.T. *De natura deorum / With an English trans. H. Backham*. 1967. – pp.2-398.
28. Cicero M.T. *The Tusculan disputations / Ed. T.K. Arnold*. – London: F. & J. Rivington, 1851 – pp. 7 – 208.
29. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd.1 / Hermann Diels, Walther Kranz*. – Berlin: Weidmannsche buchhandlung, 1912. – 462 s.
30. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd.2 / Hermann Diels, Walther Kranz*. – Berlin: Weidmannsche buchhandlung, 1912.– 345 s.
31. Diogenes Laërtius. *The Lives and Opinions of Eminent Filsofers / Trans C.D. Yonge*. – London: H. G. Bohn, 1853. – 488 p.
32. Gregorius Theologus. *Poemata Moralia / Gregorius Theologus // Patrologiae graeca : 161 t. / Ed. J.-P. Migne*. – Paris, 1862. – T. 37. – pp. 521–969.
33. Herodotus. *History / Parallel English and Greek / Ed. G. C. Macaulay*. – London and NY, 1890.
34. Epicteti. *Enchiridion. Latinis versibus adumbratum / Per Eduardum Ivie A. M. Ædis Christi Alumn.- London, Oxford 1715 – 109 p.*
35. Gierocles / *Political fragments of Archytas and other ancient Pythagoreans / After what manner we ought to conduct ourselves towards our*

parents / Gierocles / [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://en.wikisource.org/wiki/Political_fragments_of_Archytas_and_other_ancient_Pythagoreans/After_what_manner_we_ought_to_conduct_ourselves_towards_our_parents

36. Lucretius. *De rerum natura* / Ed. W. E. Leonard. – Univ of Wisconsin Press, 2008. – 886 p.

37. Marci Antonini, Imperatoris. *Commentariorum quos sibi ipsi scripsit libri 12.* / recensuit Ioannes Stich - Lipsiae : in aedibus B. G. Teubneri, 1882 – Descriptio. xvii, 211 p.

38. Pausanias. *Graeciae Descriptio*, 3 vols. V.I. – Leipzig, B.G.Teubneri. 1903. – 420 p.

39. Pausanias. *Graeciae Descriptio*, 3 vols. V.III. – Leipzig, B.G.Teubneri. 1903. – 356 p.

40. Plato *Charmid* / Plato / *Platonis Opera* : In 5 t / Plato; Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit: Ioannes Burnet. - Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. - (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis).-(Oxford Classical Texts). T.4: *Tetralogias 3-4(continens)*. – 1976. – pp. 35 – 71.

41. Plato. *Cratyl* / Plato // *Platonis Opera* : In 5 t / Plato; Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit: Ioannes Burnet. - Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. - (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis).-(Oxford Classical Texts). – 1977. – T. 1.– pp. 191–271.

42. Plato. *Definitiones* / Plato // *Platonis Opera* : In 5 t / Plato; Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit: Ioannes Burnet. - Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. - (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis).-(Oxford Classical Texts). – 1967.– V. V. P. II. – pp. 251 – 261.

43. Plato. *Eutifron* / Plato / *Platonis Opera* : In 5 t / Plato; Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit: Ioannes Burnet. - Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. - (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis).-(Oxford Classical Texts). T.1: *Tetralogias 3-4(continens)*. – 1976. – pp. 19 – 41.

44. Plato. *Gorgias* / Plato / *Platonis Opera* : In 5 t / Plato; Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit: Ioannes Burnet. - Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. - (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis).-(Oxford Classical Texts). T.2: *Tetralogias 3-4(continens)*. – 1976. – pp. 259 – 375.

45. Plato. *Leges* / Plato // *Platonis Opera* : In 5 t / Plato; Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit: Ioannes Burnet. - Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. - (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis).-(Oxford Classical Texts).–1967. – V. V. P. I. – pp. 30 – 304.

46. Plato. *Lysis* / Plato // *Platonis Opera* : In 5 t / Plato; Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit: Ioannes Burnet. - Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. - (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis).-(Oxford Classical Texts).– 1977. – T. 3.– pp. 109 – 135.

47. Plato. *Phaedon* / Plato / *Platonis Opera* : In 5 t / Plato; *Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. - Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. - (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis).-(Oxford Classical Texts). T.1: *Tetralogias 3-4(continens)*. - 1976. - pp. 79 - 190.
48. Plato. *Phaedros* / Plato // *Platonis Opera* : In 5 t / Plato; *Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. - Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. - (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis).-(Oxford Classical Texts). - 1976. - T. 2. - pp. 237 - 309.
49. Plato. *Phileb* / Plato / *Platonis Opera* : In 5 t / Plato; *Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. - Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. - (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis).-(Oxford Classical Texts). T.2: *Tetralogias 3-4(continens)*. - 1976. - pp. 71 - 163.
50. Plato. *Protagoras* / Plato // *Platonis Opera* : In 5 t / Plato; *Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. - Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. - (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis).-(Oxford Classical Texts).- 1977.- T. 3. - pp. 189-258.
51. Plato. *Respublica* / Plato / *Platonis Opera* : In 5 t / Plato; *Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. - Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. - (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis).-(Oxford Classical Texts). T.4: *Tetralogias 3-4(continens)*. - 1976. - pp. 37 - 437.
52. Plato. *Sophist* / Plato / *Platonis Opera* : In 5 t / Plato; *Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. - Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. - (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis).-(Oxford Classical Texts). T.1: *Tetralogias 3-4(continens)*. - 1976. - pp. 375 - 460.
53. Plato. *Symposium* / Plato / *Platonis Opera* : In 5 t / Plato; *Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. - Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. - (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis).-(Oxford Classical Texts). T.2: *Tetralogias 3-4(continens)*. - 1976. - pp. 165 - 236.
54. Plato. *Timei* / Plato / *Platonis Opera* : In 5 t / Plato; *Recogn. brevisque adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. - Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. - (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis).-(Oxford Classical Texts). T.4: *Tetralogias 3-4(continens)*. - 1976. - pp. 439 - 534.
55. Plotinus. *On love* / Plotinus // *Psychic and physical treatises; comprising the second and third Enneads* / Trans. S. Mackenna. - London : P. L. Worner, 1917. - V. II. - P. 53-67.
56. Plutarchi Chaeronensi. *Ἐρωτικός* // *Scripta Moralia V.II.* / Ed. A.F. Didot. - Paris, 1841. - pp.914-943.
57. Publius Ovidii Nasonis. *Heroides* / Ovidii / *Heroides and Amores*. - London : W. Heinemann; New York, Macmillan, 1914. - pp. 10-311.
58. Seneca. *Ad Lucilium Epistulae Morales* / With an engl. trans. by R.V.Gummere. In 3 V. V.I. - London, Harvars University press, 1979. -

467 p.

59. Seneca. *Ad Lucilium Epistulae Morales* / With an engl. trans. by R.V.Gummere. In 3 V. V.II. – London, Harvars University press, 1970.- 480 p.

60. Seneca. *Ad Lucilium Epistulae Morales* / With an engl. trans. by R.V.Gummere. In 3 V. V.III.– London, Harvars University press, 1925. – 463 p.

61. Seneca. *Dialogorum Liber XII Ad Helviam matrem de consolatione* [Електронний ресурс] - Режим доступу: <http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.consolatione3.shtml>

62. Sext Empiricus. *Πρὸς μαθηματικούς* / Ed. E. Bekkeri. – Berolini, 1842– pp.599 – 761.

63. Sext Empiricus. *Πυρρώνειοι ὑποτύπῳσει* / Ed. E. Bekkeri. – Berolini, 1842– pp.3-187.

64. Stobaei Ioannis. *Anthologium*. – Apud Weidmannos, 1894. – 885 p.

65. Taciti Cornelii. *Historiae*. Books I, II. – London: Rivingtons, Waterloo Place 1875. – 180 p.

66. Terenti. *Heavton timorvmenos* [Електронний ресурс] - Режим доступу: <http://www.thelatinlibrary.com/ter.heavton.html>

67. *The Olynthiacs of Demosthenes* / By W.S. Tyler. – Boston, J. Allyn, 1875 – 291 p.

68. *The works of Aristotle* / Edit. of sir David Ross. Vol.XII. *Select fragments*. – Oxford Clarendon Press, 1952.

69. Xenofon. *Ἀπομνηεύματα* / Xenofon / *Memorabilia*. *Oeconomicus*. *Symposium*. *Apologia*. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1997. – pp. 2 – 359.

70. Virgilius Publius Maro. *Georgicorum* / Virgilius *Bucolica*, *Georgica*, et *Aeneis*. – Paris, 1814. – pp.36 – 99.

ДОСЛІДНИЦЬКА ЛІТЕРАТУРА

1. Адо П. Что такое античная философия? / П. Адо // Перевод с французского В.П. Гайдамака. — М: Издательство гуманитарной литературы, 1999. – 320 с.

2. Адорно Т. Эстетическая теория / Т. Адорно / Пер. с нем. А. В. Дранова. – М.: Республика, 2001. – 527 с.

3. Альберони Ф. Дружба / Ф. Альберони. Дружба и любовь. – М.: Прогресс, 1991. – С.181 – 318.

4. Альберони Ф. Любовь / Ф. Альберони. Дружба и любовь / пер. с итал. ; общ. ред. А.В. Мудрика. – М. : Прогресс, 1991. – С. 5 – 180.

5. Аляев Г.С. Особистість у відносинах «я-ти» і «я-ми». С. Франк і філософія діалогу / Г.С. Аляев // Філософські обрії. – 2009 – № 22 – С. 3 – 19.
6. Апресян Р.Г. Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса) / Р.Г.Апресян. – М.: Альфа, 2013. – 224 с.
7. Апресян Р.Г. От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей / Р.Г. Апресян // Этическая мысль. Вып. 1. М.: ИФ РАН, 2000. – С. 163 – 181.
8. Апресян Р.Г. Слова любви: *agape, eros, philia* / Р.Г. Апресян // Философия и культура. – 2012 – №8 (56) – С. 27 – 40.
9. Баладзе Ж., Бютген Ф., Оврей-Ассея К., Кассен Б. Любити / Європейський словник філософій / Пер. з франц. В.Артюха; за ред. А. Васильченка та А.Баумейстера. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – Т. 1. – С.451 – 463.
10. Барт Р. Фрагменти мови закоханого / Р. Барт. – Львів: Культурологічний журнал «І», 2006. – 320 с.
11. Барт Р. Фрагменты речи влюбленного (неизданные страницы) / Р. Барт / Электронный ресурс. Режим доступа: magazines.russ.ru/nlo/2011/112/ba2.html].
12. Бауман З. Нужен ли любви рассудок? / З.Бауман. Индивидуализированное общество. - М.: ИНФРА-М, 2004. – С. 205 – 220.
13. Баумейстер А. Таинство любви и неписанное учение Платона / А.Баумейстер / Электронный ресурс / Режим доступа: <http://andriibaumeister.com/?p=1262>
14. Бенвенист Э. *Philos* / Э. Бенвенист / Словарь индоевропейских социальных терминов. Пер. с франц. / Общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. – М.: Прогресс – Универс, 1995. – С. 220 – 232.
15. Бенедикт XVI. Бог є Любов / Папа Римський Бенедикт XVI. – Львів: Вид-во «Міссіонер», 2008. – 58 с.
16. (Блум) Антоний, митрополит. Таинство Любви. Беседа о христианском браке / Митрополит Антоний (Блум) // Свет Любви Господней. – М. : Изд-во Православного братства св. апостола Иоанна Богослова, 2009. – С.169 – 233.
17. Бородай Т.Ю. Энтелехия / Т.Ю. Бородай / Новая философская энциклопедия. В 4 тт. Т.4. – М.: Мысль, 2010. – С.444 – 445.
18. Брагинская Н.В. Откуда у Эроса крылья? / Н.В.Брагинская // *Nymphon antron*. Сборник статей в честь Азы Алибековны Тахо-Годи. – М.: Никея, 2011. – С.53 – 94.

19. Братусь Б.С. Любовь как психологическая презентация человеческой сущности / Б.С. Братусь // Вопросы философии. – 2009. – № 12 – С.30 – 42.
20. Brentano Ф. Любовь и ненависть / Ф. Brentano / Электронный ресурс / Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/02_b/re/brentano.html
21. Брюкнер П. Парадокс любові / П. Брюкнер. – К. : Грані-Т, 2013. – 344 с.
22. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер // Два образа веры. – М. : ООО «Изд-во АСТ», 1999. – С. 24 – 121.
23. Булатов М.О. Эстетика (Спостереження над її історією) / М. Булатов. – К. : Стилос, 2013. – 222 с.
24. Василев К. Любовь / К. Василев / Пер. с болг. и общ. ред. Л. А. Богданович. – 2-е изд. – Москва: Прогресс, 1982. – 384 с.
25. Вольф М.Н. Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О несущем, или О природе» в современных интерпретациях : учебное пособие / М.Н. Вольф. – Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014. – 249 с.
26. Воробьев Л. Философия любви / Л. Воробьев // Василев К. Любовь; [пер. с болг.]. – М.: Прогресс, 1982. – С.5 – 26.
27. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер / Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С.266 – 290.
28. Гадамер Г.-Г. Искусство и подражание / Г.-Г. Гадамер / Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 236 – 237.
29. Гартман Н. Этика / Н. Гартман. Перевод А.Б. Глаголева. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 708 с.
30. Гегель Г.В.Ф. Верность / Г.В.Ф. Гегель // Эстетика в 4 тт. Т.2. – М.: Искусство, 1969. – С.281 – 284.
31. Гегель Г. В. Ф. Любовь / Г. В. Ф. Гегель // Эстетика : в 4 т. Т. 2. – М.: Искусство, 1969. – С. 274 – 281.
32. Гильдебранд Д. фон. Метафизика любви / Д. фон Гильдебранд. – СПб.: Алетейя, 1999. – 630 с.
33. Гобечиа Л., Мудрагей Н. О форме и содержании диалога «Пир» Платона (эссе) / Л. Гобечиа, Н. Мудрагей // Вопросы философии – 2013 – №5 – С.168 – 172.
34. Гордезиани Р. В. Проблемы гомеровского эпоса. – Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1978. – 394 с.
35. Грюн А. Жити в домі любові / А. Грюн; [пер. з нім. О. Конкевича]. – Львів: Свічадо, 2005 – 120 с.
36. Губин В.Д. Любовь, творчество и мысль сердца / В.Д. Губин / Под ред. Д.П. Горского; сост. А.А. Ивин. Ч.1. – М.: Политиздат, 1990. – С.231 – 253.

37. Гусейнов Г. Эрос в античной культуре / Электронный ресурс / Режим доступа: <https://postnauka.ru/faq/9918>
38. Даренский В.Ю. Віра, надія, любов як екзистенціальні людського світовідношення / В.Ю. Даренський / Науковий часопис НПУ імені М.П.Драгоманова. Серія.7 Релігієзнавство, Культурологія, Філософія. – 2005 – № 7 (20). – С.142 – 151.
39. Даренский В.Ю. Дружба как феномен духовного опыта / В.Ю. Даренский // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С.193 – 208.
40. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. В 2 тт. Т.2. – М.: ГИИНС, 1958. – 1043 с.
41. Евдокимов П. Н. Таинство любви: тайна супружества в свете православного Предания / П.Н. Евдокимов. – М.: Лепта- Пресс, 2008. – 336 с.
42. Евушенко С.П. Эрос и агапе: гносеологический аспект / С. Евушенко // Вопросы философии – 1999 – № 10 – С. 99 – 109.
43. Егоров А.С. Проблемы реконструкции учения Эмпедокла / автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. 09.00.07 – история философии. – М.: МГУ, 2007. – 26 с.
44. Жижко Н.А. Событие любви в измерении повседневности / Н.А. Жижко // Дні науки філософського факультету – 2010: Міжнародна наукова конференція (21 – 22 квітня 2010 року): Матеріали доповідей та виступів. Ч. III. — Киев: ВПЦ "Київський університет", 2010. – С.72 – 74.
45. Жмир В. Возлюби? / В.Жмир // Філософська думка – 2006 – № 12 – С. 125 – 135.
46. Завідняк Б. Сонце вечорове / Лірика та переклади. – Львів: Сполом, 2015. – 380 с.
47. Золотухина-Аболина Е.В. Магический мир философии. Избранные статьи, философские миниатюры, философско-психологическое эссе / Е.В. Золотухина-Аболина. – М.: Директ-Медиа, 2014. – 423 с.
48. Золотухина Аболина Е.В. Повседневность: философские загадки / Е.В. Золотухина-Аболина. – К.: Ника-Центр, 2006. – 256 с.
49. Зубец О.П. Мораль в зеркале любви / Размышления о любви. – М.: Знание, 1989. – С.3 – 18.
50. Иванченко Г.И. Космос любви: по ту сторона покоя и воли / Г.И. Иванченко. – М.: Смысл, 2009. – 160 с.
51. Иванченко Г.И. Логос любви / Г.И. Иванченко. – М.: Смысл, 2007. – 144 с.

52. Ильин И.А. Истинная любовь / И. Ильин / Книга раздумий и тихих созерцаний. – Краматорск: «Тираж-51», 2005. – С. 187 – 191.
53. Ильин И. А. О любви / И. Ильин // Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С.154 – 164.
54. Канышева О.А. Духовные основания любви / О.А. Канышева / Автореф дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. ; СПб. : [б. и.]1994. – 15 с.
55. Карасев Л.В. Парадокс о смехе / Л.В. Карасев // Вопросы философии – 1989 – №5 – С.47 – 65.
56. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер / Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 3 – 30.
57. Конт-Спонвиль А. Верность / А.Конт-Спонвиль. Философский словарь / Пер. с франц. ЕВ. Головиной. – М.: Этерна, 2012. – С.88 – 89.
58. Кравець А.М. О. Павло Флоренський: саможертвона (кенозис) любов – єдиний шлях до пізнання Іншого та його особистості // Людина. Світ. Суспільство (до 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету 2009: Міжнар. наук. конф. (21-22 квітня 2009 року): Матеріали доп. та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. – Ч. IX. – С. 38 – 40.
59. Кузьмина Т.А. Любовь как моральный принцип / Т.А. Кузьмина / Философия любви. Под ред. Д.П. Горского; сост. А.А. Ивин. Ч.1. – М.: Политиздат, 1990. – С.254 – 267.
60. Левинас Э. От существования к существующему / Э. Левинас. Тотальность и Бесконечное. – М.: Modern, 2013. – С.12 – 65.
61. Левинас Э. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С.66 –286.
62. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь / Э. Левинас. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 356 – 366.
63. Лега В.П. История западной философии. Ч.1. Античность. Средневековье. Возрождение: учеб. пособие / В.П. Лега. – 2-е изд., доп. и перераб. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – 451 с.
64. Лисовский В.Т. Любовь и нравственность / В.Т. Лисовский. – Ленинград, 1985. – 224 с.
65. Лосев А.Ф. Гомер / А.Ф. Лосев. – М.: Учпедгиз, 1960. – 350 с.
66. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Том II. Софисты. Сократ. Платон / А. Ф. Лосев. – М.: "Искусство", 1969. – 641 с.

67. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Том V. Ранний эллинизм / А. Ф. Лосев. – Харьков: Фолио; М.: ООО Издательство АСТ» 2000. – 960 с.
68. Лосев А.Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика / А. Ф. Лосев / Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т.1. – М.: Мысль, 1975. – С.5 – 60.
69. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1996. – 975 с.
70. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
71. Лосев А. Ф. Эрос у Платона / А. Ф. Лосев // Бытие-имя-космос; сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С.31 – 61.
72. Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. – М.: Искусство, 1964. – 376 с.
73. Лосский Н.О. Любовь / Н.О. Условия абсолютного добра; Основы этики; Характер русского народа. – М.: Политиздат, 1991. – С.180 – 199.
74. Льюис К.С. Любовь: роман / К. С. Льюис / Пер. с англ. Н. Трауберг. – М.: Эксмо; СПб.: Домино, 2011. – 192 с.
75. Мадинье Г. Любовь и разум / Г. Мадинье. Сознание и любовь: очерк понятия МЫ. – М.: ИНИОН, 1994. – 172 с.
76. Малахов В. Во имя Добра пролиты потоки крови, а доброта нас спасает / В. Малахов // Электронный ресурс / Режим доступа: <https://focus.ua/society/360155/>
77. Малахов В.А. Дружба как род любви / В.А. Малахов // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С.129 – 134.
78. Малахов В.А. Левінас: погляд з Києва / В.А. Малахов // ДУХ І ЛІТЕРА – 1997 – № 1-2. – С. 292 – 308.
79. Малахов В.А. Погляд на любов / В. Малахов. Етика спілкування: Навч. посібник. – К.: Либідь, 2006. – С. 362 – 369.
80. Малахов В.А. Уязвимость любви / В.А. Малахов // Вопросы философии – 2002 – №11 – С. 231 – 237.
81. Мальцева А.П. Феномен желания: философско-антропологический анализ / А.П. Мальцева / Автореф. дис. докт. философ. наук 09.00.13 – религиоведение, философская антропология, философия культуры – Нижний Новгород, 2006. – 40 с.
82. Мануссакис Д.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. / Д.П. Мануссакис. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 416 с.
83. Маркс К. Из письма Маркса жене Женни Маркс, 21 июня 1856 г. / К. Маркс / Философия любви. Ч. 2. Антология любви / Сост. А. А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – С. 301 – 303.

84. Мякин Т. Г. Через Кельн к Лесбосу: встреча с подлинной Сапфо. – Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т. 2012. – 172 с.
85. Нарский И.С. Тема любви в философской культуре Нового времени / И. С. Нарский / Философия любви. – Под общ. ред. Д.П. Горского; Сост. А.А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – Т. 1. – С.110 – 148.
86. Нахов И.М. Очерк истории кинической философии / И.М. Нахов / Антология кинизма. Антисфен. Диоген. Кратет. Керкид. – М.: Наука, 1996. – С.5 – 52.
87. Нигрен А. Эрос и агапе: изменение образа христианской любви / А. Нигрен / Размышления о любви (Любовь как нравственное явление). Сборник. – М.: Знание, 1989. – С.52 – 59.
88. Ортега-и-Гассет Х. Этюды о любви / Х. Ортега-и-Гассет // Эстетика. Философия культуры. – М.: Искусство, 1991. – С.350 – 432.
89. О`Каллаган П. Открытие дружбы / П. О`Каллаган // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С.178 – 186.
90. Реале Д. Вступ до прочитання «Бенкету» Платона / Д. Реале // Платон. Бенкет. – Львів: УКУ. – С. I – XLIV.
91. Рікер П. Любов і справедливість / П. Рікер // ДУХ І ЛІТЕРА. – 2002. – № 9–10. – С.250 – 265.
92. Розанов В.В. Уединенное / В.В. Розанов. Уединенное. – М.: Республика, 1990. – С.12 – 85.
93. Розин В.М. Пир Платона: Новая реконструкция и некоторые реминисценции в философии и культуре / В.М. Розин. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – 200 с.
94. Рубенис А. Сущность любви – тема философского размышления / А. А. Рубенис / Философия любви. Под ред. Д.П. Горского; сост. А.А. Ивин. Ч.1. – М.: Политиздат 1990. – С.205 – 228.
95. Ружмон Д. де. Любов і західна культура / Д. де Ружмон / Пер. з франц. Ярина Тарасюк. – Львів: Літопис, 2000. – 304 с.
96. Рюриков Ю.Б. Детство человеческой любви / Ю.Б. Рюриков / Под общ. ред Д.П. Горского; Сост. А.А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – Т.1. – С. 16 – 35.
97. Садыкова А.Г. Любовь как естественное чудо / А.Г. Садыкова / Лукьянов А.В. Идея метакритики «чистой» любви (философское введение в проблему соотношения диалектики и метафизики). – Уфа: Издательство башкирского университета, 2011. – С.113 – 116.
98. Самохвалова В. И. Безобразное: от феноменологии явления к методологии его идентификации / В.И. Самохвалова // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. Вып. 4 / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: В.В. Бычков, Н.Б. Маньковская. – М.: ИФ РАН, 2010. – С.36 – 59.

99. Сваре Х. Философия дружбы / Х. Сваре / Пер. с норв. И. Вороновой. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 256 с.
100. Свенцицкая И.С. Счастье и горе в древних греков / И.С. Свенцицкая // Казус Индивидуальное и уникальное в истории. Вып. 4. – М.: ОГИ, 2002. – С.16-25.
101. Сингер И., Кулагина-Ярцева В., Кротовская Н. Философия любви: промежуточный итог / И. Сингер, В. Кулагина-Ярцева, Н. Кротовская // Философская антропология Т. 1. № 2 – 2015 – С.36 – 68.
102. Соловьев В.С. Жизненная драма Платона / В.С. Соловьев / Сочинения в 2 т. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С. Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. – С. 582 – 625.
103. Соловьева С.В. Феномены власти в бытии человека / С.В. Соловьева: автореф. дис. на соиск. учен. степ. докт. философ. наук. 09.00.11 – социальная философия. – Самара, 2010. – 39 с.
104. Сорокин П. Тайнственная энергия любви / П. Сорокин // Социологические исследования – 1991 – № 8 – С. 121 – 137.
105. Степанова А.С. Философия древней Стои / А.С. Степанова. – СПб.: Издательство KN, 1995. – 272 с.
106. Столяров А.А. Стоя и стоицизм / А.А. Столяров. – М.: АО «Ками Групп», 1995. – 448 с.
107. Стрельцова Т. Я. Судьба любви сегодня (нравственно-психологический очерк) / Т. Я. Стрельцова // Философия любви : в 2 ч. / под ред. Д. П. Горского ; сост. А. А. Ивин. – М. : Политиздат, 1990. – С.331 – 379.
108. Строецкий В. М. Формирование представлений о мире человека в классической Греции / В.М. Строецкий // Мнемон. Вып. 3. – СПб., 2004. – С. 94 – 106.
109. Тахо-Годи А. А. Комментарии к диалогам / А. А. Тахо-Годи // Платон. Сочинения в 3 тт.Т.2. – М.: Мысль, 1970. – С.443 – 510.
110. Тиллих П. Любовь, сила и справедливость / П. Тиллих / Трактаты о любви. Сост. О.П. Зубец. – М.: ИФ РАН, 1994. – С. 147 – 157.
111. Титаренко И.Н. Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои / И. Н. Титаренко. – Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – 272 с.
112. Троицкий С. Христианская философия брака / С. Троицкий. – Париж : YMKA-Press 1933. – 221 с.
113. Туренко О.С. Страх: спроба філософського усвідомлення феномена / О. С. Туренко. – К. : Парапан, 2006. – 213 с.
114. Турчин М.Я. Феномен сорому: етико-філософський аналіз: автореф. дис ... канд. філос. наук / М. Я. Турчин. – К., 2010. – 19 с.

115. Унамуно М. де. Любовь, боль, сострадание и личность / М. де Унамуно // Тракаты о любви : сб. текстов. – М. : ИФ РАН, 1994. – С.129 – 146.
116. Фичино М. Комментарии на Платонов «Пир» / М. Фичино / Эстетика Ренессанса в 2 тт. Т.1. – М.: Искусство, 1981. – С.144 – 241.
117. Фишер Х. Почему мы любим. Природа и химия романтической любви / Х. Фишер. – М.: Альпина нон-фишкн, 2013. – 320 с.
118. Флоренский Ф. Письмо одинадцатое: Дружба / П. Флоренский / Столп и утверждение истины. В 2 тт. Т.1. – М.: Правда, 1990. – С. 393 – 463.
119. Франк С. Л. С нами Бог / С. Л. Франк // Тракаты о любви. – М. : ИФ РАН, 1994. – С. 101 – 102.
120. Хайдеггер М. Гераклит / М. Хайдеггер / Пер. с немец. А.П. Шурбелева. – СПб.: «Владимир Даль», 2011. – 504 с.
121. Чанышев А.Н. Любовь в Античной Греции / А.Н. Чанышев / Философия любви. – Под ред. Д.П. Горского; сост. А.А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – Т.1. – С. 36 – 67.
122. Шелер М. Ordo amoris / М. Шелер // Тракаты о любви. – М.: ИФ РАН, 1994. – С.77 – 100.
123. Шерман Н. Дружба / Н. Шерман // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С. 187 – 193.
124. Шестаков В.П. Философия любви и европейское искусство / В.П. Шестаков. – М.: ЛКИ, 2011. – 224 с.
125. Шинкарук В. І. Віра, надія, любов / В. І. Шинкарук // Віче – 1992. – № 4 – С.140 – 150.
126. Экхарт Мейстер. Сильна как смерть, любовь / Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – СПб.: Амфора, ТИД Амфора, 2008. – С.174 – 178.
127. Эппле Н. Дружба и любовь как грани единой реальности / Н. Эппле // Дружба: ее формы, испытания и дары. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С.149 – 163.
128. Эпштейн М.Н. Четыре слагаемых любви / М.Н. Эпштейн // Человек – 2006 – № 2 – С. 82 – 96.
129. Эпштейн М.Н. Любовные имена. Введение в эротонику / М.Н. Эпштейн // Электронный ресурс / Режим доступа: <http://www.emory.edu/INTELNET/dar142.html>
130. Ямвлих Колхидский. Жизнеописание Пифагора / Пер. с древнегреч. и комм. В.Б. Черниговского. – М.: Алетейа, Новый Акрополь, 1998. – 248 с.
131. Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень / Х. Яннарас; пер. з грец. С. Говоруна. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2003. – 131 с.

132. Яннарас Х. Краса / Х. Яннарас // ДУХ І ЛІТЕРА – 2001 – № 1-2 – С. 389 – 392.
133. Agape / Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/agape>
134. Annas J. Plato and Aristotle on Friendship and Altruism // *Mind*, New Series. 1977. Vol. 86 (344). – pp. 532-554.
135. Anderson D. E. The Masks of Dionysos: A Commentary on Plato's Symposium. – Albany, NY: State University of New York Press, 1993 – 223 p.
136. Andrew K. An Aristotelian Apology for Romantic Love / Электронный ресурс / Режим доступа: <http://www3.nd.edu/~ujournal/assets/files/05-06/aristotelian.pdf>
137. Babut D. Peinture et dépassement de la réalité dans le «Banquet» de Platon // «Revue des études anciennes» – 1980 – t 82 – pp. 5 – 29.
138. Bartsch S., Bartscherer T. Erotikon: Essays on Eros, Ancient and Modern. - University of Chicago Press, 2006. – 352 p.
139. Baumbach M. Cupid. In: Anthony Grafton u.a. (Hrsg.): The Classical Tradition. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 2010 – pp. 244–246.
140. Beane J.M.C. Charis and Philia in Plato's Gorgias / J.M.C. Beane. – Iowa State University, 1996. – 194 p.
141. Berg R. Maarten van den Proclus' hymns: essays, translations, commentary. – Leiden [etc]: Brill, 2001. – 341 p.
142. Bertozzi, A. On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary Chapter on Plato), 2012. – 295 p.
143. Blaise F. La figure d'Eros dans la Théogonie d'Hésiode // *Uranie* – 1998 – № 8 – p. 51 – 62.
144. Blondell R. The Play of Character in Plato's Dialogues, Cambridge University Press, 2002. – 468 p.
145. Boisacq É. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes. – Heidelberg : C. Winter; 1916. – 1160 p.
146. Branham, R. Bracht; Goulet-Cazé, Marie-Odile (eds.). The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy. – University of California Press, 2000. – 465 p.
147. Brooymans L. Philia, Eros and Philosophy: Socrates' Search for the Friend in Plato's Lysis / L. Brooymans// Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree Master of Arts Department of Political Science. – Ontario: Brock University St. Catharines, 2007. – 115 p.
148. Brown N. O. Introduction to Hesiod: Theogony. – New York: Liberal Arts Press, 1953. – 87 p.

149. Chicago Assyrian Dictionary. Vol. 2. / Ed. I. Gelb, B. Landsberger, L. Oppenheim, E. Reiner. – Oriental Institute of the University of Chicago, 1965.– 366 p.
150. Chroust A.-H. The Influence of Zoroastrian Teachings on Plato, Aristotle, and Greek Philosophy in General // *New scholasticism*. – Wash., 1980. – Vol.54 – № 3. – pp. 342-357.
151. Cobb W. S. , ed., *The Symposium; and The Phaedrus: Plato's Erotic Dialogues*, by Plato (Albany, NY: State University of New York Press, 1993),66.From_Medicine_to_Philosophy_The_Philosophical_Connection_Between_Eryximachus_and_Socrates_Speeches_in_the_Symposium.
152. Colette-Ducic B. The stoic conception of love and its Platonic background / Suzanne Stern-Gillet, Gary M. Gurtler, *SJ Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. – SUNY Press, 2014 – pp.87-110.
153. Connoly T. Friendship and Filial Piety: Relational Ethics in Aristotle and Early Confucianism / T. Connoly // *Journal of Chinese Philosophy*. – 2012. – № 39 (1). – pp. 71–88.
154. Cooper J.M. Friendship and the Good // *The Philosophical Review* 86, 1987. – pp.290 – 315.
155. Corrigan K., Glazov-Corrigan E. *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. – University Park, PA: The Pennsylvania University Press, 2004. – 280 p.
156. Coxon A.N. *The fragments of Parmeides: A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*. – Van Gorcum, 2009. – 463 p.
157. Crick N., Poulakos J. "Go Tell Alcibiades: Tragedy, Comedy, and Rhetoric in Plato" // *Quarterly Journal of Speech* Vol. 94, No. 1, February 2008, pp. 1 – 22.
158. Cummins W.J. *Eros, Epithumia, and Philia in Plato* / W.J. Cummins // *Apeiron*. – 2011. –Volume 15. – Issue 1. – pp. 10–18.
159. Davidson J.N. *The Greeks and Greek Love: A Bold New Exploration of the Ancient World*. - Random House, 2007. – 789 p.
160. Dörrie H. *Diotima / Der Kleine Pauly*, Band 2. – München, 1979. – S. 94f.
161. Dudley, Donald R. *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D.* – Cambridge University Press, 1937 – 250 p.
162. Ehlers B. *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros*. – München 1966. – S. 131–136;
163. Eros (concept) / Электронный ресурс / Режим доступа: <http://assets.aldanzopratt.com/magnoliapark/summer2012/eros.pdf>

164. Eros in Ancient Greece. Ed. by Ed Sanders, Chiara Thumiger, Christopher Carey, Nick Lowe. Oxford: Oxford University Press, 2013. – 349 p.
165. Erler M. Platon (Hellmut Flashar (Hrsg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 2/2), Basel 2007 – S. 196.
166. Etymologicum Magnum / Ed. Sylburg, Friedrich– Lipsiae Apud J.A.G. Weigel, 1816. – 1091 p.
167. Full B. Eros. In: Der Neue Pauly (DNP), Supplemente, Band 5: Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart. Metzler, Stuttgart 2008. – S. 262–275.
168. Faraone C.A. Ancient Greek Love Magic. – Harvard University Press, 2001. – 240 p.
169. Ford D. The Shape of Living: Spiritual Directions for Everyday Life. – Baker Book House, Grand Rapids, MI, 1997. – 208 p.
170. Full B. Eros. In: Der Neue Pauly (DNP), Supplemente, Band 5: Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart. Metzler, Stuttgart 2008. – S. 262–275.
171. Greek Lyric: An Anthology in Translation/ Ed. Andrew M. Miller. – Hackett Publishing, 1996. – 280 p.
172. Guastini D. Philia e amicizia. Il concetto classico di philia e le sue trasformazioni, Studi e ricerche. Filosofia, Roma 2008. – 130 p.
173. Halévi, M. J. Les principes cosmogoniques phéniciens Πόθος et Μῶτ. Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres Année 1883 Volume 27 Numéro 1. – pp. 36-45.
174. Halperin D. M.: Why Is Diotima a Woman? Platonic Erōs and the Figuration of Gender. In: David M. Halperin u. a. (Hrsg.): Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World. Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1990. – S. 257–308.
175. Hayden W. Ausland: Who Speaks for Whom in the Timaeus-Critias? In: Gerald A. Press (Hrsg.): Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity, Lanham 2000. – S. 183–198.
176. Hetherington E.D. Philia and method: A translation and commentary on Plato's «Lysis» / E.D. Hetherington. – New York: City University of New York, 2009. – 202 p.
177. Hesse H. Narciso e Boccadoro. Milano, 1982.
178. Hubbard K. The Unity of Eros and Agape: On Jean-Luc Marion's Erotic Phenomenon / K Hubbard // Essays Philos – 2011 – Volume 12 – pp. 130 – 146.
179. Hughes G.J. Aristotle on Ethics. – Psychology Press, 2001. – 238 p.

180. Hyatte R. *The Arts of Friendship: the Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*. – Leiden: Brill, 1994. – 249 p.
181. Janda M. *Die Musik nach dem Chaos: der Schöpfungs mythosdereuropäischenVorzeit*. – Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 2010.
182. Kennedy J.B. *The Musical Structure of Plato's Dialogues. A Quick Guide to the Strongest Evidence* – 270 p. <http://personalpages.manchester.ac.uk/staff/jay.kennedy/Symp%20Mus%20Book%20pp1-53.271-8.pdf>
183. Kirk G. S. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selction of Texts*. – Cambridge University Press, 1983. – 501 p.
184. Konstan D. *Between Appetite and Emotion, or Why Can't Animals Have Eros?* / D. Konstan // *Erôs in Ancient Greece* / Ed Sanders, Chiara Thumiger, Christopher Carey, Nick Lowe. OUP Oxford, 2013. – pp. 13 – 27.
185. Konstan D. *Love and Friendship* / David Konstan // *ΣΧΟΛΗ Vol II* (2) 2008 – pp. 207 – 212.
186. Kreitner R. *The stoics and the epicureans on friendship, sex and love* // R. Kreitner / *The Montréal Review*, January 2012. [Электронный ресурс] - Режим доступа: <http://www.themontrealreview.com/2009/The-Stoics-and-the-Epicureans-on-Friendship-Sex-and-Love.ph>
187. Krummen E. *Sokrates und die Götterbilder*. In: *Perspektiven der Philosophie* 28, 2002, S. 11–45.
188. Kupferberg M.I. *Philia and Eros in Plato and Aristotle* / M.I. Kupferberg. – State University of New York at Binghamton, Department of Philosophy, 1986. – 132 p.
189. Levin S. *Love and the Hero of the Iliad* // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* - Vol. 80, (1949), pp. 37-49.
190. Lidell H.G. Scott R. A. *Greek-English lexicon*. – New York: Harper & Brothers, 1889. – 1776 p.
191. Long A.A. *From Epicurus to Epictetus Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. – Oxford University Press, 2006. – 440 p.
192. Long, A. A. "The Socratic Legacy", in Algra, Keimpe; Barnes, Jonathon; Mansfeld, Jaap et al., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, 2005. – pp.615-641.
193. Lopez M. *A reapropriação macIntyriana da noção de philia aristotélica: o animal apolítico?* / M. Lopez // *Doispontos*. – 2010. – № 7 (2). – pp. 32–50.
194. Ludwig P.W. *Eros and Polis* / P.W. Ludwig. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 398 p.

195. Lutz M. J. *Socrates' Education to Virtue: Learning the Love of the Noble* (Albany, NY: State University of New York Press, 1998).
196. Mallory, J.P., Adams D.Q. *Encyclopedia of Indo-European Culture*. – London: Fitzroy Dearborn Publishing, 1997. – 829p.
197. McEvoy AL *Sex, Love, and Friendship: Studies of the Society for the Philosophy of Sex and Love*: Rodopi, 2011. – 552 p.
198. Mhire J.J. *Aristotle's Eudemian Ethics / A Thesis Submitted to the Graduate Faculty of the Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts -* , University of Louisiana at Lafayette, 2000 – 140 p.
199. Mitchell R. L. *The Hymn to Eros: a Reading of Plato's Symposium*. – Lanham, MD: University of America Press, 1993. – 225 p.
200. Moore A. *Agape love/ Электронный ресурс / Режим доступа: <http://ru.scribd.com/doc/54754337/Agape-Love>*
201. Morana K. *L'atomisme antique face à l'amour / K. Morana // Revue philosophique en France et de l'étranger – 1996 – №1 – pp. 119 – 132.*
202. Moseley A. *Philosophy of love / A. Moseley / Internet Encyclopedia of Philosophy / Электронный ресурс / Режим доступа: <http://www.iep.utm.edu/love/>*
203. Moes M. "Plato's Conception of the Relations Between Moral Philosophy and Medicine," *Perspectives in Biology and Medicine* 44.3 (2001) – pp.353-367.
204. Motto A.L. *Seneca on Love / A.L. Motto // Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 2007, 27, núm. 1 pp. 79-86.
205. Murray G. *Stoic, Christian and Humanist*. – Routledge, 2013. – 192 p.
206. Naugle D. *The Platonic Concept of Love / David Naugle / Электронный ресурс. Режим доступа: http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/platonic_love.pdf*
207. Navia, L. E. *Classical Cynicism: A Critical Study*. Westport, CT: Greenwood Press, 1996. – 227 p.
208. Navia, L. E. *The Philosophy of Cynicism An Annotated Bibliography*. Westport, CT: Greenwood Press, 1995.
209. Nails D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics* Indianapolis 2002. – 414 p.
210. Natoli S.. *Eros e Philia*. – Albo Versorio, 2011. – 37 p.
211. Nexamas A. *Aristotelian Philia, Modern Friendship / A. Nexamas // Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2010. – № 39. –pp. 213–248.
212. Nielsen J. *Moral Competition in Aristotle's Virtue Friendship*. - Acadia University, 2009 – 138 p.

213. Nilsson I. Plotting with Eros: Essays on the Poetics of Love and the Erotics of Readingю - Museum Tusculanum Press, 2009 – 292 p.
214. Oord T.J. The love racket: defining love and agape for the love-and-science research program // *Zygon*, vol. 40, no. 4 (December 2005).
215. Ormand K. Controlling Desires: Sexuality in Ancient Greece and Rome. - Praeger, 2009. – 292 p.
216. Owens, Joseph, CSsR, An Ambiguity in Aristotle, EE VII 2 1236a23-4 // *Apeiron*, 22:2 (1989:June) pp.127 – 140.
217. Pakaluk M. Love and Friendship in Plato and Aristotle. by A.W. Price // *Mind*, New Series, Vol. 99, No. 395 (Jul., 1990), pp. 487-489.
218. Pangle L.S. Aristotle and the Philosophy of Friendship. - Cambridge University Press, 2003. – 256 p.
219. Phenomenology of Eros / Ed. J. Bornemark & Marcia Sá Cavalcante Schuback. - Södertörn University, 2012. – pp.71 – 92.
220. Protasi S. “A Necessary Conflict: Eros and Philia in a Love Relationship” // *Nordicum-Mediterraneum*, vol. 3, 2008. – pp.68-97.
221. Percival G. Aristotle on Friendship. - Cambridge University Press, 2015 - 192 p.
222. Peters F. E., Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon. – New York: New York University Press, 1967. – 234 p.
223. Rankin, H.D. Anthisthenes Sokratikos. – Amsterdam: A.M. Hakkert, 1986. – 215 p.
224. Rankin, H.D. Sophists, Socratics, and Cynics. – London: Croom Helm, 1983. – 263 p.
225. Reeser W.T. Setting Plato Straight: Translating Ancient Sexuality in the Renaissance. - University of Chicago Press, 2016. – 416 p.
226. Robertson D. Stoicism and the Art of Happiness - Ancient tips for modern challenges: Teach Yourself. – Hachette UK, 2013. – 224 p.
227. Ross D. A Doctor and a Scholar: Rethinking the Philosophic Significance of Eryximachus in the Symposium // *Stance* – April 2009 – № 2 – pp.67 – 74.
228. Rudebusch R. Socratic wisdom of agape // *Электронный ресурс* / Режим доступа: <http://jan.ucc.nau.edu/d-azmapp/Rudebusch%20Agape.pdf>
229. Sadler G. From Medicine to Philosophy: The Philosophical Connection Between Eryximachus' and Socrates' Speeches in the Symposium / G. Sadler / *Электронный ресурс*. Режим доступа: <https://www.academia.edu/513271/>
230. Salim E. Embracing the half: Aristotle`s revision of platonic eros and filia / E. Salim // A Thesis Submitted to the Office of Graduate Studies of Texas A&M University in Partial fulfillment of the requirements for the

degree of Master of Arts. – Department of Philosophy. – Texas: A&M University, 2006. – 144 p.

231. Sayre, Farrand (1948). "Antisthenes the Socratic". *The Classical Journal* 43: pp. 237–244.

232. Schofield M. *The Stoic Idea of the City*. – CUP Archive, 1991. – 164p.

233. Schollmeier P. *Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship* - SUNY Press, 1994. – 222 p.

234. Sier K: *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposion*. Teubner, Stuttgart 1997. – 329 s.

235. Sisti A. Penelope's Role in the Odyssey: Ideal Wife and Lover - *A Female Odysseus* - *Greek-American Review* – 2004 – №1 – pp. 31 – 33.

236. Soble A. Eros, agape, and philia: readings in the philosophy of Love / A. Soble. – NewYork: Paragon House, 1989. – 305 p.

237. Socratic wisdom of agape // Электронный ресурс / Режим доступа: <http://jan.ucc.nau.edu/d-azmapp/Rudebusch%20Agape.pdf>

238. Staten H. *Eros in Mourning: Homer to Lacan*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995. xvi + 231.

239. Stephens W. *Stoic Ethics* [Электронный ресурс] - Режим доступа <http://www.iep.utm.edu/stoiceth>

240. Stephens W. *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*. – A & C Black, 2007 – 208 p.

241. Stephens W. «What's Love Got to Do with It? Epicureanism and Friends with Benefits» in *College Sex – Philosophy for Everyone: Philosophers with Benefits*, ed. M. Bruce & R.M. Stewart (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010). – pp.75 – 90.

242. Stern-Gillet S. *Aristotle's Philosophy of Friendship*. – SUNY Press, 1995. – 233 p.

243. Tabensky P. *Happiness: Personhood, Community, Purpose*. – Ashgate 2003. – 236 p.

244. *The Homeric Hymns* / Ed. Apostolos N. Athanassakis. – JHU Press, 2004. – 106 p.

245. *The Hymns of Orpheus* / Translated by Taylor, Thomas – London, Published by Bertram Dobell and Reeves & Turner, 1896. – 2005 p.

246. *The Routledge Handbook of Neoplatonism* / Ed. Slaveva-Griffin S., Remes P. – Routledge, 2014 г. – 656 p.

247. Vasilakis D.A. *Neoplatonic Love: The Metaphysics of Eros in Plotinus, Proclus and the Pseudo-Dionysius* / PhD Thesis in Philosophy. – King's College London, 2014. – 292 p.

248. Verstraete B.C., V Provençal V.L. Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West. – Routledge, 2005. – 506 p.

249. Vijver van de A. A comparison of Plato's views of eros in THE Symposium and Phaedrus. – University of South Africa, 2009. – 62 p. Электронный ресурс. Режим доступа: http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/2897/dissertation_vander_vejver_.pdf

250. Voltaire. Dizionario Filosofico. – Milano, 1970. – 120 p.

251. Von der Historizität überzeugt ist Walther Kranz: Diotima von Mantinea. In: Walther Kranz: Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken, Heidelberg 1967, S. 330–337.

252. Voula T. The Epistemology of the Cyrenaic School, Cambridge University Press, 2008. – 204 p.

253. Waltz P. Hésiode et son poème moral. Bordeaux, 1906. – 214 p.

254. Ward A. Contemplating Friendship in Aristotle's Ethics. – SUNY Press, 2016 г. – 182 p.

255. Wen A. Penelope, queen of Ithaka: A study of female power and worth in the Homeric society. Magister thesis. Department of Archeology and Ancient History, University of Uppsala. 2009. –64 p.

256. Wipperf J: Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions. In: Hellmut Flashar, Konrad Gaiser (Hrsg.): Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1965. Neske, Pfullingen 1965, S. 123–159.

257. Wenstrom W. E. Agapao / Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.wenstrom.org/downloads/written/word_studies/greek/agapao.pdf

258. Wolfsdorf D. Philia in Plato's Lysis / D. Wolfsdorf // Harvard Studies in Classical Philology. – 2000. – № 103 – pp. 235–259.

ДОДАТОК № 1

Трактати про любов, які були написані античними мислителями [за алфавітом]

1. Аристотель («Еротик», етичний корпус праць)
2. Арістон «Бесіди про любов»;
3. Гераклід Понтійський «Про любов»;
4. Дмитрій Фалерський «Про любов»;
5. Діоген Сінопський «Про любов»;
6. Евклід Мегарський «Про любов»;
7. Епікур «Про любов»;
8. Клеанф «Любовне мистецтво»;
9. Клеарх «Питання про любов»;
10. Крітій «Про природу любовної пристрасті»;
11. Максим Тирський. «Що таке “еротичне мистецтво” Сократа?»
12. Максим Тирський «І ще про любов-ерот»
13. Максим Тирський «Знову про “еротичне мистецтво” Сократа»
14. Максим Тирський «І знову про любов-ерот»»
15. Персей «Про види любові»;
16. Платон «Бенкет»
17. Платон «Федр»
18. Фаворін «Про сократівську науку любові»
19. Філіп Опунтський «Про любов»

Наукове видання

ТУРЕНКО Віталій Едуардович

**АНТИЧНА
ФІЛОСОФІЯ ЛЮБОВІ**
Монографія

Друкується в авторській редакції

Комп'ютерна верстка: **Товмаш Д.А.**
Дизайн, обкладинка: **Пілецький Є.А.**

В оформленні книги використано фрагмент картини
Йоганна Генріха Вільгельма Тішбейна «Одіссей і Пенелопа» 1802 рік.

Підписано до друку 07.04.2017 р.
Формат 60х84/16. Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний.
Ум. друк. арк. 16,75. Обл. вид. арк. 15,95. Тираж 300 пр.
Зам. № 274

ISBN 978-966-9725-33-2



Всі права застережені.
Розповсюдження і тиражування
без офіційного дозволу видавництва заборонено.

Видавець ТОВ «ВАДЕКС»
04074, м. Київ, вул. Бережанська 9
тел. 067 502-22-42, факс 067 231-13-87
сайт: <http://vadex.com.ua/>

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру України
суб'єктів видавничої справи ДК № 4285 від 27.03.2012 р.