

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Міністерство освіти і науки України

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ТУРЕНКО ВІТАЛІЙ ЕДУАРДОВИЧ

УДК 177.61+130.2

ДИСЕРТАЦІЯ

**КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ІДЕЇ ЛЮБОВІ
В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ**

09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук

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

_____ *В.Е. Туренко*

АНОТАЦІЯ

Туренко В. Е. Концептуалізація ідеї любові в античній філософській культурі. – *Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.*

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю: 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти і науки України, Київ, 2022.

Комплексно та системно розглянуто процес трансформації уявлень про природу, сенс і значення любові й «навкололюбовних» феноменів в античній філософській культурі. Висвітлено основні концепції розуміння любові, наявні у працях давньогрецьких і давньоримських мислителів. Розкрито вплив ідей, констеляцій, сентенцій античних любоводів на еволюцію уявлень про любов у процесі розвитку філософсько-антропологічної думки.

Насамперед проаналізовано та обґрунтовано залучення до розгляду не лише класичних праць Платона («Бенкет», «Федр», «Лісід») та Арістотеля (етичний корпус) із цієї проблематики. Відповідно, доведено необхідність застосування та аналізу праць і фрагментів ранніх давньогрецьких філософів, сократичних шкіл, софістів, «неамурологічних» трактатів Платона, різних частин філософського доробку Арістотеля, а також напрацювань мислителів елліністичних шкіл.

Виокремлено шість груп наукових розвідок, які стали теоретичною основою дисертації: зарубіжні та вітчизняні методологічні студії з філософської антропології; фундаментальні загальні дослідження з античної філософської традиції; наукові доробки, у яких розглянуто проблематику любові, дружби, пристрасті в античній культурі; наукові напрацювання, присвячені тим чи тим античним філософам і проблематиці любові, зокрема ранній грецькій традиції, Платонові, Арістотелю й елліністичним школам; філософські дослідження, що стосуються осмислення дружби та любові і «навкололюбовних» феноменів; словники та наукові праці, пов'язані з осмисленням давньогрецьких концептів

любові.

Оскільки античні мислителі писали свої праці здебільшого давньогрецькою мовою, постала потреба дослідити еволюцію давньогрецького «словника любові» від епосів Гомера до неоплатонізму. Було виділено дві групи давньогрецького «словника любові» – «слова з головним значенням любові» (ἀγάπη, ἔρως, φιλία, σπουδή) та «слова з контекстуальним значенням любові» (Ἄφροδίσια, ἔπιθυμία, ἴμερος, μανία, πόθος). У результаті ґрунтовного аналізу виявлено, що кожна лексема любові в давньогрецькій мові має власну історію, еволюцію слововживання від гомерівських гімнів до елліністичної думки і змінювала в тому чи тому періоді певні конотації, сенси та семантику. Прикметно, що більшість давньогрецьких «слів любові», зокрема й контекстуальних, позначали водночас як міжособистісні почуття, так і олімпійських богів або онтологічне начало. Варто наголосити, що друга група слів давньогрецького «словника любові» тісно пов'язана з тугою і жалем.

З огляду на те, що поява античної філософії тісно пов'язана з міфологічним світосприйняттям і світорозумінням, цілком логічним стало дослідження давньогрецької міфології любові. У результаті виявлено, що образи Афродіти й Ерота мають вельми складну еволюцію від суворого, проанімістичного вигляду до втілення жіночності та привабливості чи путто відповідно. Образ богині любові змінювався у процесі розвитку античної культури (літератури, філософії, мистецтва); він набував нових, яскравих та антропологічних рис, старі ж залишалися в тіні віків. Унаслідок розвитку міфології, який відбувався і завдяки письмовим пам'яткам давньогрецької думки, з'являється концепт про існування двох Афродіт («небесної» та «земної»), який визначив розуміння любові на багато століть уперед і вплинув на історію європейської цивілізації. У текстах епосів, драм, трагедій, віршів про обох Афродіт імпліцитно виникають протофілософські інтенції про ідею любові. Трансформація цього міфологічного образу відбувалася динамічно і впливала на філософський та літературний доробок різних етапів давньогрецької культури, що свідчить про непересічне значення любові в житті

людей античної цивілізації.

У докласичній давньогрецькій філософській культурі можна виокремити три основні групи античних мислителів, які розглядали феномен любові: ранні давньогрецькі мислителі, софісти та представники сократичних шкіл. Любов як основа світу, що уможливило мирне співіснування людського роду, згідно з фрагментами праць ранніх давньогрецьких філософів, утілена у двох поняттях: ἔρως та φιλία. У роздумах про світобудову більшості мислителів докласичної давньої Греції любов посідає ключове місце. Філософи-досократики, судячи з фрагментів, що дійшли до наших днів, розглядали любов не лише як онтологічний принцип або як елемент світобудови, а і як феномен людського життя. Мислителі ранньої грецької філософії по-різному ставилися до любові як екзистенціалу, але всі вони фактично однотайні в тому, що вона як ніщо інше на світі має фундаментальне значення в долі кожної людини. У представників сократичних шкіл можемо побачити перше у філософському дискурсі чітке розрізнення двох видів любові: «небесної» і «земної», «піднесеної» та «продажної». Кожна людина має право сама обирати, що для неї є любов, якого сенсу у своєму житті вона надає любові. Саме із сократичних шкіл у філософській думці починається дискусія стосовно значення любові для філософії та для філософа. Із фрагментів праць софістів, які збереглися до нашого часу, можна зробити висновок про неоднозначний погляд на любов у софістичній традиції. Деякі софісти її вихваляли, інші осуджували та презирливо до неї ставилися. Варто також звернути увагу на внесок софістів у розвиток філософії любові – саме вони першими присвятили свої роздуми естетичному векторові феномену любові.

У корпусі Платонових праць бачимо не лише першу в історії повноцінну філософську експлікацію любові, а і трансформацію уявлень про цей феномен. Саме в класичній філософії (в особі Платона й Арістотеля) ми особливим чином помічаємо рефлексії стосовно не лише любові, а й «навкололюбних» феноменів: дружби, пристрасті, закоханості, потягу тощо. Погляди на любов у Платона трансформуються від ідеалізації гомоеротичних стосунків, які були

притаманні багатьом давньогрецьким полісам, до акценту на тому, що саме союз між чоловіком та жінкою є найбільшим благом для суспільства. Любов – основа всього світу. Лише завдяки любові людина здатна отримати найбільші дари, які тільки можливі на землі, і лише любов до особи протилежної статі дарує неймовірну сміливість; маючи любов у серці, людина здатна жертвувати всім заради коханої особистості і навіть померти за неї. Платонівські ідеї про «земну» та «небесну» Афродіту, міф про андрогінів, зв'язок любові та філософії як прагнення до прекрасного і безсмертя істотно вплинули на розуміння любові не лише у філософському дискурсі, а й у різних аспектах людського життя – як індивідуальному, так і суспільному. Філософську експлікацію любові Платона не варто обмежувати тільки діалогами, цілковито присвяченими темі любові й «навкололюбних» феноменів («Бенкет», «Лісід», «Федр»). Платон як мислитель і як особистість пройшов великий шлях у розумінні феномену любові. Тому не є обґрунтованою думка про те, що він – апологет і теоретик лише одностатевих стосунків. Наприклад, у політичних трактатах давньогрецький мислитель категорично заперечує одностатеві стосунки й редукування любові лише до насолоди та задоволення.

Специфікою Арістотелевого бачення любові є те, що він розглядав цей феномен у контексті не лише етичних, а й логічних, естетичних, соціально-філософських питань. Зокрема визначено, що в корпусі «ранніх праць» філософ продовжує лінію давньогрецьких мислителів, які в осягненні людської любові використовують знання з природничих наук (Парменід, Емпедокл, Платон). Однією з особливостей його теорії любові є секулярність, яка проявляється в тому, що основа любові лежить в ентелехії, а не в якомусь трансцендентному началі. Натомість у логічному корпусі Стагірит доходять низки умовиводів, зокрема про те, що любов є похідною від дружби, а тому перша є «вужчою», ніж остання. У логічних працях античний мислитель зауважує, що в жодному разі не можна ототожнювати любовне бажання та статевий акт із любов'ю, а також те, що ми любимо не так самих людей, як те, що нам у них подобається. Водночас в етичних працях Арістотеля найбільш повно розкрито розуміння

давньогрецьким мислителем різних феноменів людського буття, зосібна любові, закоханості та дружби. У праці «Політика» Стагірит певною мірою доповнює своїх попередників Сократа і Платона, наголошуючи, що в основі держави лежать любов і дружні взаємини, але водночас опонує їм, бо акцентує на негативних наслідках для соціуму і державного ладу в разі проявів різних любовних девіацій. Також у цій праці мислитель пише про фундаментальне значення друзів незалежно від їхнього соціального стану і про важливість першого досвіду дружнього спілкування для подальшого розвитку того чи того дискурсу дружби.

Докладно проаналізовано філософські інтерпретації феномену любові у доробку елліністичних шкіл. Зокрема доведено, що грецькі стоїки, на відміну від епікурейців і скептиків, розглядали цей феномен радше в позитивному сенсі, ніж у негативному. Вони вбачали в людській любові дар природи, а тому вважали її вродженим почуттям і такою, що непідвладна людям. У дискурсі міжстатевої любові, на їхню думку, можна розгледіти і прояви потворного, і навіть вона сама може негативно впливати на людську долю. Водночас для римських стоїків любов як людське почуття є і позитивним, адже, люблячи певну людину (кохану / коханого, дружину / чоловіка, батьків, друзів, людей), особистість здатна досягнути, відчути та зрозуміти справжній і глибинний сенс свого життя, усієї своєї діяльності і справ. У поглядах на певні аспекти любові скептики й епікурейці не завжди погоджуються з класичною античною філософською традицією, певною мірою вони навіть їй протистоять. Хоча скептики й епікурейці, розглядаючи онтологію любові, іноді презирливо ставилися до цього феномену, однак не заперечували його могутності і впливу на світ, на людське життя. Здебільшого обидві школи розглядали ті чи ті форми любові в людському житті: якщо любов людей до насолод, багатства, грошей мислителі осуджували, то любов до філософії, знань прославляли і заохочували. Сентенції філософів-неоплатоніків стосовно любові можна умовно поділити на три аспекти: онтологічний, епістемологічний та етико-телеологічний. У лоні неоплатонічної школи, на відміну від інших

елліністичних шкіл, спостерігаються гострі дискусії щодо походження та визначення любові. Дотримуючись думки свого головного вчителя, Платона, неоплатоніки говорять про єдність любові з розумом і прекрасним, однак, на відміну від Платона, їхнім розмислам притаманні ідеї щодо безлічі еротів. Також вони вважають, що любов походить безпосередньо саме від Бога як Абсолюту. Вельми цікавою як для античної філософії є ідея неоплатоніків про сотеріологічний зміст ідеї любові. Згідно з поглядами більшості представників цього давньогрецького філософського напрямку, саме любов як ніщо інше здатна врятувати людину після смерті.

Таким чином, концептуалізація любові в античній філософії постає як один з етапів імпліцитної філософії любові; вона є ширшим поняттям, ніж «античний ерос», і становить сукупність концепцій, категорій та понять, наявних у текстах давньогрецьких і давньоримських мислителів. Розвиток розуміння екзистенціалу любові в античній філософії є доволі строкатим, неоднорідним і багатовекторним.

Ключові слова: любов, людське буття, екзистенціальні виміри людського буття, культура, антична філософія, антична філософія любові, ερως, φιλια, αγαπη.

ANNOTATION

Turenko V. E. Conceptualization of the idea of love in ancient philosophical culture. – *Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.*

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the specialty: 09.00.04 – Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture. – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2022.

The process of transformation of ideas about the nature and meaning and significance of love in ancient philosophical culture is comprehensively and systematically considered. The basic concepts of understanding love, which are

present in the works of ancient Greek and Roman thinkers. The succession of ideas, constellations, maxims of ancient wise men on the development of ideas about love in the development of philosophical and anthropological thought is revealed.

First of all, the involvement in the explication of love in this period of philosophical discourse of various sources in addition to the classic works of Plato (“Symposium”, “Phaedrus”, “Lysis”) and Aristotle (ethical corpus) on this issue was analyzed and substantiated. Accordingly, the necessity of application and analysis of works and fragments of early Greek philosophers, Socratic schools, sophists, “non-amurological” treatises of Plato, various parts of Aristotle’s philosophical work, as well as the work of thinkers of Hellenistic schools.

There are a number of groups of scientific research that have become the theoretical basis of this dissertation: foreign and Ukrainian methodological studies in the field of philosophy and anthropology; fundamental general research on the ancient philosophical tradition; scientific works, which in one way or another address the issue of love, friendship, passion in ancient culture; scientific works devoted to various ancient philosophers and the problems of love, in particular the pre-classical ancient Greek tradition, Plato, Aristotle and the Hellenistic schools; philosophical studies on the understanding of friendship and love, dictionaries and scientific works devoted to the understanding of ancient Greek concepts of love.

Based on the fact that the ancient Greek language is the main language for writing works by ancient thinkers, it was necessary to study the evolution of the ancient Greek “dictionary of love” from the epics of Homer to Neoplatonism. Two groups of the ancient Greek “dictionary of love” were identified – “words with the main meaning of love” (ἀγάπη, ἔρως, φιλία, στοργή) and “words with the contextual meaning of love” (ἀφροδίσια, ἐπιθυμία, ἦμερος). A thorough analysis revealed that each token of love in the ancient Greek language has experienced its own history, the evolution of word usage from Homeric hymns to Hellenistic thought, while changing certain connotations, meanings and semantics in one period or another. It is especially noteworthy that most of the ancient Greek “words of love”, including and contextual signified both interpersonal feelings and certain Olympian gods or

ontological origins. It should also be emphasized that the second group of words in the ancient Greek “dictionary of love” is closely related to sadness and grief.

Based on the principle that the emergence of ancient philosophy is closely linked to the mythological worldview and worldview, it was logical to study the ancient Greek mythology of love. As a result, it was revealed that the images of both Aphrodite and Eros have a rather complex evolution from a stern, pro-animistic look to the embodiment of femininity and attractiveness or putto, respectively. The image of the goddess of love changed in the process of development of ancient culture (literature, philosophy, art); he acquired new, bright and anthropological features, while the old ones remained in the shadow of the ages. Due to the development of mythology, which took place due to the written monuments of ancient Greek thought, there is a concept of the existence of two Aphrodites (heavenly and earthly), which defined the understanding of love for many centuries and influenced the history of European civilization. In the texts of epics, dramas, tragedies, poems about both Aphrodites, there are implicit proto-philosophical intentions about the idea of love. The transformation of this mythological image took place dynamically and influenced the philosophical and literary heritage of various stages of ancient Greek culture, which testifies to the paramount importance of love in the lives of the inhabitants of ancient civilization.

In the pre-classical ancient Greek tradition, there are three main vectors of thought of ancient philosophers: early ancient Greek thinkers, sophists and representatives of the Socratic schools. Love as the basis of the world, which thus enables peaceful human coexistence, according to fragments of works of early Greek philosophers, is embodied in two concepts: ἔρως and φιλία. In thinking about the universe, love is central to most thinkers of pre-classical ancient Greece. Pre-Socratic philosophers, judging by the fragments that have come down to us, considered love not only as an ontological principle or as an element of the universe, but also as a phenomenon of human life. Thinkers of early Greek philosophy had different views on love as an existential, but they are all in fact unanimous in the fact that it, like nothing else in the world, is fundamental to the destiny of every human being. For the

first time in philosophical discourse, we can see in the representatives of Socratic schools a clear distinction between two kinds of love: “heavenly” and “earthly”, “sublime” and “selling”. Everyone has the right to choose for himself what is love for him, what is the meaning of love he puts in his life. It should be emphasized that it is from the Socratic schools that the discussion of the significance of love for philosophy and for the philosopher begins in philosophical thought. From the fragments of works of sophists that have survived to our time, we can conclude about the ambiguous view of love in the sophistic tradition. Some sophists praised her, others condemned and despised her. It is also worth emphasizing the contribution of the Sophists to the development of the philosophy of love – they were the first to devote their thoughts to the aesthetic vector of the phenomenon of love.

Based on Plato’s corpus, we can see not only the first full-fledged philosophical concept of love in history, but also the transformation of ideas about this phenomenon in the legacy of the ancient Greek thinker. It should be emphasized that in classical philosophy (in the person of Plato and Aristotle) we see special reflections on not only love but also friendship, passion, love, attraction and more. Accordingly, Plato’s views on love are transformed from the idealization of homoerotic relationships that were characteristic of the Athenian polis to the emphasis on the fact that the union between man and woman is the greatest good for society. Love is the basis of the whole world. Thanks only to love, a person is able to receive the greatest gifts that are possible on earth and only in love for a person of the opposite sex is given incredible courage; having love in the heart, a person is able to sacrifice everything he can for the sake of a loved one, even die for her. Plato’s ideas of “earthly” and “heavenly” Aphrodite, the myth of androgynes, the connection of love and philosophy, as the pursuit of beauty and immortality, had a fundamental impact on the understanding of love not only in philosophical discourse but also in various aspects of human life – individual and public. Plato’s philosophical explication of love should not be limited to dialogues specifically devoted to the theme of love and “environmental” phenomena (“Symposium”, “Lysis”, “Phaedrus”). Plato as a thinker, as a person has come a long way in understanding this

phenomenon. Therefore, it is not reasonable to think that he is only an apologist and theorist of same-sex relationships, etc. After all, for example, in political treatises, Plato categorically denies same-sex relationships and the possibility of reducing love only to pleasure and satisfaction.

The specificity of Aristotle's vision of love is that he considered this issue not only in the context of ethical issues, but also logical, aesthetic, socio-philosophical and so on. In particular, it was determined that in the corpus of "early works" Aristotle continues the line of ancient Greek thinkers who use knowledge of natural sciences (Parmenides, Empedocles, Plato) in understanding human love. One of the features of his theory of love is secularism, which is that the basis of love is in entelechy, not in some transcendent principle. Instead, in the logical corpus, Stagirite comes to a number of inferences, in particular, that love is derived from friendship, so the former is "narrower" than the latter. In his logical writings, the ancient thinker remarks that love and sexual intercourse can never be equated with love, and that we love not so much the people themselves as what we like about them. At the same time, the ethical works of Aristotle most fully unfold the understanding of the ancient Greek thinker of various phenomena of human existence, including love, infatuation and friendship. In the work "Politics" Stagirit to some extent he continues his predecessors Socrates and Plato, and emphasizes that the state is based on love and friendship, but at the same time opposes them, because he notes the negative consequences of various manifestations of love deviations for society and government. Also in this treatise, Stagirite emphasizes the fundamental importance of friends regardless of social status, as well as the importance of the first experience of friendly communication for the further development of a discourse of friendship.

Philosophical interpretations of the phenomenon of love in the heritage of Hellenistic schools are analyzed in detail. In particular, it has been proven that the Greek Stoics, in contrast to the Epicureans and skeptics, viewed this phenomenon in a more positive sense than in a negative way. They saw in human love a gift of nature, and therefore an innate feeling, which led to its understanding as beyond human control. In turn, in the discourse of intersex love, according to the Roman Stoics, one

can consider the manifestations of the ugly and even it can negatively affect human destiny. At the same time, for the Roman Stoics, love as a human feeling is also positive, because loving this or that person: beloved wife, parents, friends, people, a person is able to comprehend, feel and understand the true and deep meaning of life, all its activities. At the same time, skeptics and Epicureans do not always agree with the classical ancient philosophical tradition in their views on certain aspects of love, and to some extent they even oppose it. Considering the ontology of love, skeptics and Epicureans, although sometimes contemptuous of this phenomenon, but did not deny its power and impact on the world, on human life. For the most part, both schools considered one or another form of love in human life: if people's love of pleasure, wealth, money was condemned by thinkers, the love of philosophy and knowledge was praised and encouraged. The maxims of Neoplatonic philosophers about love can be divided into three aspects: ontological, epistemological and ethical-teleological. Following the opinion of their main teacher, Plato, they speak of the unity of love with reason and beauty, but, contrary to it, there are ideas about many eros, and that it originates directly from God as the Absolute. Quite interesting as for ancient philosophy is the reception of the Neoplatonists regarding the soteriological content of the idea of love. According to most representatives of this ancient Greek philosophical trend, it is love as nothing else can save a person after death.

Key words: love, human existence, existential dimensions of human existence, culture, ancient philosophy, ancient philosophy of love, ερως, φιλια, αγαπη.

СПИСОК НАУКОВИХ ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті, опубліковані у виданнях, індексованих у Web of Science

1. Туренко В. Э. Имплицитная философия любви в эпоху античности: попытка переосмысления. *Studia Warminskie*. 2017. № 54. С. 105–116.
2. Turenko V. Formation and development of the Philosophical anthropology studies in soviet Ukraine. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2019. № 16. P. 143–156 (у співавторстві).
3. Turenko V. On the beginning metaphilosophy: «antique project». *Laplage em Revista*. 2021. № 7 (2). P. 440–445 (у співавторстві).

Індивідуальні монографії

4. Туренко В. Е. Антична філософія любові : монографія. Київ : ВАДЕКС, 2017. 288 с.
5. Туренко В. Е. Жінки в античній філософії: постаті, праці, концепції. Київ : Ліра-К, 2021. 224 с.

Колективні монографії

6. Туренко В. Е. Проблема співвідношення дружби, закоханості та любові у спадщині Арістотеля. *Quo vadis humanitaris? Książka pamiątkowa z okazji 65-lecia profesora Jacka Pawlika* : міжнародна колективна монографія. Warszawa ; Lwów; Kijów : Wydawnictwo Verbum, 2017. С. 437–453.

Хрестоматія

7. Туренко В. Е. Ідея любові в античній прозі: історія, філософія, роман (тексти, переклади, дослідження). Київ : ВАДЕКС, 2019. 228 с.

Статті у зарубіжних виданнях і наукометричних базах даних

8. Туренко В. Э. Взгляд мыслителей Ранней Стои на онтологический и этико-эстетический аспекты любви. *Paradigmata poznání*. 2015. № 4. С. 21–25.

9. Туренко В. Э. Основные аспекты взгляда на человеческую любовь в философии Ранней Стои. *Modern science – moderni veda*. 2015. № 5. С. 63–70.

10. Туренко В. Е. Феномен любові в античній філософській традиції: до переосмислення теоретичної бази дослідження. *Idei*. 2018. № 2 (12). С. 28–33.

Статті у фахових періодичних виданнях

11. Туренко В. Е. Погляд Еріксимаха на сенс любові у суспільстві та людському житті. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2014. № 6–7 (134–135). С. 26–34.

12. Туренко В. Е. Погляд на феномен любові античних скептиків та епікурейців: компаративний аналіз. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2015. № 141–142 (3–4). С. 109–118.

13. Туренко В. Е. Філософія любові у спадщині римських стоїків: антропологічний контекст. *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2015. № 1 (3). С. 56–59.

14. Туренко В. Е. Етико-естетична експлікація вчення про двох Афродіт у промові Павсанія. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2016. № 161–152. С. 137–145.

15. Туренко В. Е. Комічність та трагічність любові у міфі Арістофана про андрогінів. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2016. № 153–154. С. 111–123.
16. Туренко В. Е. Погляд Арістотеля на любов у ранніх творах та логічному корпусі праць. *Практична філософія*. 2016. № 3. С. 105–110.
17. Туренко В. Е. Роль та значення промови Діотіми в імпліцитній філософії любові. *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2016. № 1 (5). С. 79–82.
18. Туренко В. Е. Промова Агафона в «Бенкеті» Платона: особливості тлумачення атрибутики любові. *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий альманах*. 2017. № 9. С. 42–46.
19. Туренко В. Е. Специфіка герменевтики любові в античному неоплатонізмі. *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий альманах*. 2017. № 8. С. 62–65.
20. Туренко В. Е. Специфіка погляду Арістотеля на дискурс дружби та любові в «Риториці». *Практична філософія*. 2017. № 2. С. 121–126.
21. Туренко В. Е. Еволюція естетичного змісту любові в античній філософській думці: загальний огляд. *Практична філософія*. 2018. № 2. С. 96–103.
22. Туренко В. Е. Епістемологічний зміст феномену любові вантичності: історико-філософський контекст. *Філософські проблеми гуманітарних наук*. 2018. № 2 (28). С. 53–57.
23. Туренко В. Е. Ерот в давньогрецькій традиції: до питання взаємодії філософії та міфології. *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий альманах*. 2018. № 1 (10). С. 61–64.
24. Туренко В. Е. Місце та значення сократичних шкіл і софістів в розвитку імпліцитної філософії любові. *Практична філософія*. 2018. № 1. С. 97–104.

25. Туренко В. Е. Особливості диференціації дружби і закоханості у Платона: постановка питання. *Гілея: науковий вісник*. 2018. № 132 (5). С. 174–177.
26. Туренко В. Е. Соціально-філософський зміст експлікації любові та дружби в Арістотеля. *Філософські проблеми гуманітарних наук*. 2018. № 1. С. 28–31.
27. Туренко В. Е. Специфіка та особливості розуміння любові у грецькому стоїцизмі. *Гілея: науковий вісник*. 2018. № 128. С. 159–162.
28. Туренко В. Е. Classical reception studies у контексті дослідження античної філософії. *Філософська думка*. 2020. № 2. С. 37–45.
29. Turenko V. Philosophical view on importance of love in society: Plato vs Aristotle. *Політологічний вісник*. 2020. № 85. С. 66–76.
30. Туренко В. Е. Епіменід і Емпедокл: як ранні давньогрецькі мислителі боролися з епідеміями. *Філософська думка*. 2020. № 4. С. 39–49.

Матеріали конференцій

31. Туренко В. Э. Концепт «первая любовь» в истории мировой культуры: древнегреческий эпос vs Новый Завет. *Дні науки філософського факультету – 2015 : Міжнародна наукова конференція (20–21 квітня 2015 року) : матеріали доповідей та виступів*. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. Ч. 2. С. 185–187.
32. Туренко В. Е. Музыка та любов: до роздумів про один аспект платонівської онтології еросу. *Дні науки філософського факультету – 2015 : Міжнародна наукова конференція (20–21 квітня 2015 року) : матеріали доповідей та виступів*. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. Ч. 1. С. 43–45.

33. Туренко В. Е. Предмет любові як символ та знак. *Особистість, суспільство, політика – 2015* : матер. міжнар. наук.-практ. конф. / за ред. С. Терепищого, В. Грасимовича, О. Познія. Люблін : Видавництво наукове WSEI, 2015. С. 42–45.

34. Туренко В. Э. Феномен дружньої вірності: філософсько-етичні горизонти осмислення. *Дні науки філософського факультету – 2015 : Міжнародна наукова конференція (20–21 квітня 2015 року)* : матеріали доповідей та виступів. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. Ч. 2. С. 185–187.

35. Туренко В. Е. Специфіка та особливості погляду на любов у промові Павсанія. *Дні науки філософського факультету – 2016 : Міжнародна наукова конференція (20–21 квітня 2016 року)* : матеріали доповідей та виступів. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. Ч. 2. С. 185–187.

36. Туренко В. Е. Феномен любові між філософією та природничими науками: pro et contra. *Філософія: Між природничими та гуманітарними науками* : тези одинадцятої міжнародної наукової конференції «Філософія. Нове покоління» (Київ, НаУКМА, 24–25 березня 2016 року) / упоряд. О. Слободян. Київ : «Кієво-Могилянська академія», 2016. С. 58–60.

37. Туренко В. Е. Естетичний контекст феномену любові у спадщині філософів-софістів. *Дні науки філософського факультету – 2017 : Міжнародна наукова конференція (25–26 квітня 2017 року)* : матеріали доповідей та виступів. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. Ч. 4. С. 105–107.

38. Туренко В. Е. Етико-телеологічний зміст феномену любові у спадщині античних неоплатоніків. *Дні науки філософського факультету – 2017 : Міжнародна наукова конференція (25–26 квітня 2017 року)* : матеріали доповідей та виступів. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. Ч. 4. С. 58–61.

39. Туренко В. Е. Погляд Платона на природу дружби у діалозі «Лісід». *Дні науки філософського факультету – 2017 : Міжнародна наукова конференція (25–26 квітня 2017 року)* : матеріали доповідей та виступів. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. Ч. 1. С. 52–55.
40. Туренко В. Е. Проблематика любові у логічному корпусі праць Арістотеля. *Дні науки філософського факультету – 2017 : Міжнародна наукова конференція (25–26 квітня 2017 року)* : матеріали доповідей та виступів. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. Ч. 3. С. 272–274.
41. Туренко В. Е. Про комічність любові: про один сюжет платонівського міфу про андрогінів. *Дні науки філософського факультету – 2018 : Міжнародна наукова конференція (26–27 квітня 2018 року)* : матеріали доповідей та виступів / редкол.: У. В. Мовчан [та ін.]. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2018. Ч. 1. С. 61–63.
42. Turenko V. Love as a battle and war: ambiguity of the concept. *The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2019 : International Scientific Conference (April 23–24, 2019)* / ed. board: A. Konverskyi [and other]. Kyiv : Publishing center “Kyiv University”, 2019. P. 245.
43. Turenko V. Rethinking of Early Greek philosophy: from DK to LM. *The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020 : International Scientific Conference (April 22–23, 2020)* / ed. board: A. Konverskyi [and other]. Kyiv : Publishing center “Kyiv University”, 2020. P. 18–19.
44. Туренко В. Е. Рання давньогрецька філософія: до питання про співвідношення магістрального та маргінального. *Магістралі та маргінеси : тези чотирнадцятої Міжнародної наукової конференції «Філософія. Нове покоління» (Київ, НаУКМА, 29–30 травня 2020 року)* / упоряд. В. Пугач, В. Корчевний. Київ, 2020. С. 88–90.

Статті в інших виданнях

45. Туренко В. Е. Вірність в дружбі та любові: спроба філософської компаративістики. *Політологічний вісник*. 2015. № 79. С. 72–80.
46. Туренко В. Э. К вопросу о конечности дискурса любви: философский аспект. *Практична філософія*. 2015. № 4. С. 65–72.
47. Туренко В. Е. Потворне в дискурсі любові: естетична постановка питання. *Філософсько-політологічні студії*. 2015. Вип. 6. С. 15–21.
48. Туренко В. Е. Філософський погляд на сенс аналізаторів у дискурсі любові. *Філософсько-політологічні студії*. 2015. Вип. 7. С. 33–41.
49. Туренко В. Э. Философский взгляд на парадоксальность любви и ее дискурса. *Практична філософія*. 2015. № 1. С. 69–76.
50. Туренко В. Е. Адіафора. *Велика українська енциклопедія* / наук.-ред. рада: В. М. Локтев (голова) [та ін.] ; уклад.: В. Л. Бабка, О. М. Березовський, Н. В. Вергельська [та ін.]. Т. 1. Київ : Енциклопедичне видавництво, 2016. С. 355–356.
51. Туренко В. Е. Арістотель і арістотелізм: 2400 років по тому. *Філософська думка*. 2016. № 5. С. 6–27.
52. Туренко В. Э. Принадлежит ли любовь истории: pro et contra. *Modern Science*. 2016. № 3. С. 65–72.
53. Туренко В. Э. Природа и смысл нежности в любовном дискурсе: философский аспект. *Modern Science*. 2016. № 1. С. 98–107.
54. Туренко В. Е. Про феномен «пам'яті любові» в координатах правди та примирення. *Правда. Пам'ять. Примирення* / упоряд. К. Б. Сігов. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. С. 399–408.
55. Туренко В. Э. «Голос», «эхо» и «глухота» в романтической любви: философско-культурологическая экспликация. *Практична філософія*. 2016. № 2. С. 39–44.
56. Туренко В. Е. Філософська експлікація любові та дружби в політичних трактатах Платона. *Вісник КНУ. Філософія*. 2017. № 1. С. 28–31.

57. Turenko V. Discourse of Love as Discourse of War and Battle:from Mythology to Philosophy. *Ukrainian Policymaker*. 2019. Volume 4. P. 62–68.

ЗМІСТ

Умовні позначення.....	24
ВСТУП.....	28
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІДЕЇ ЛЮБОВІ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ.....	41
1.1. Джерельна база дослідження... ..	41
1.2. Історіографія дослідження	53
1.3. Поняттєвий апарат і методологічні засади дослідження	73
<i>Висновки до першого розділу.....</i>	<i>93</i>
РОЗДІЛ 2. ДАВНЬОГРЕЦЬКИЙ «СЛОВНИК ЛЮБОВІ»: ЕВОЛЮЦІЯ ЗНАЧЕНЬ І СМИСЛІВ В АНТИЧНІЙ КУЛЬТУРІ.....	95
2.1. «Агапічний словник» у давньогрецькій традиції	95
2.2. Ἔρως як концепт у давньогрецькій літературі та філософії: від Гомера до еллінізму.....	105
2.3. Στορυή та давньогрецькі слова з контекстуальним значенням любові	115
2.4. Еволюція значень φίλια: від сексуальної любові до дружби	120
<i>Висновки до другого розділу.....</i>	<i>134</i>
РОЗДІЛ 3. АНТИЧНА МІФОЛОГІЯ ЯК ОСНОВА ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ ПРО ЛЮБОВ... ..	136
3.1. Еволюція образу Афродіти: філософсько-культурний контекст... ..	136
3.2. Основні аспекти розуміння Ерота в античній традиції.....	147
Висновки до третього розділу.....	159
РОЗДІЛ 4. ЕКСПЛІКАЦІЯ ЛЮБОВІ В РАННЬОГРЕЦЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ.....	161
4.1. Семантика любові у давньогрецькому епосі: Гомер та Гесіод	161
4.2. Ідея любові у ранніх грецьких мислителів: онтологія vs антропологія	173

4.3. Погляд на любов у представників сократичних шкіл	183
4.4. Ключові аспекти експлікації любові у ранній софістиці	191
<i>Висновки до четвертого розділу</i>	196
РОЗДІЛ 5. ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ЛЮБОВІ У ПЛАТОНІВСЬКОМУ КОРПУСІ ТВОРІВ...	198
5.1. Єдність і багатоманіття поглядів на любов у «Бенкеті» Платона.....	198
5.1.1. Філософсько-міфологічна інтерпретація сутності Ерота у промові Федра... ..	200
5.1.2. Павсаніївська концепція «двох Афродіт»: етико-естетичний зміст	204
5.1.3. Специфіка погляду на любов у Еріксімаха	213
5.1.4. Міф Арістофана про андрогінів: трагічність і комічність любові.....	221
5.1.5. Особливості розуміння досконалості Ерота у промові Агафона.....	234
5.1.6. Діалог про любов між Сократом і Діотімою: основні смисли та ідеї	244
5.2. Експлікація закоханості та дружби у «Федрі» й «Лісіді».....	254
5.3. Феномен любові в «неамурологічних» діалогах Платона	265
<i>Висновки до п'ятого розділу</i>	276
РОЗДІЛ 6. ПОГЛЯД НА ДРУЖБУ І ЛЮБОВ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДОРОБКУ АРІСТОТЕЛЯ	279
6.1. Герменевтика любові у «ранніх творах» Арістотеля	279
6.2. Проблематика любові в логічному корпусі праць Стагірита... ..	284
6.3. Закоханість, любов і дружба в етичних трактатах Арістотеля.....	288
6.3.1. Погляд на закоханість як специфічний вид дружби.....	289
6.3.2. Природа та сенс любові-ἔρως... ..	292
6.3.3. Основні аспекти філософського осмислення дружби.....	297
6.4. Соціально-філософський зміст любові та дружби в «Політиці»	308

6.5. Антропология любові та дружби у «Риториці» Арістотеля... ..	314
<i>Висновки до шостого розділу</i>	324
РОЗДІЛ 7. ФІЛОСОФСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ РОЗУМІННЯ ЛЮБОВІ В ЕЛЛІНІСТИЧНИЙ ПЕРІОД	327
7.1. Специфіка розуміння любові у стоїчній школі.....	327
7.1.1. Амбівалентність любові у доробку представників Грецької Стої.....	327
7.1.2. Погляд римських стоїків на сенс і значення любові у міжлюдських стосунках	339
7.2. Герменевтика любові у доробку античних епікурейців та скептиків	349
7.3. Особливості експлікації любові в неоплатонізмі	357
<i>Висновки до сьомого розділу</i>	368
ВИСНОВКИ	370
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ... ..	381
Додатки.....	424

УМОВНІ ПОЗНАЧЕННЯ

Цитування більшості текстів античних мислителів та письменників здійснюється з використанням оригінальних текстів, а отже використовується загальноприйнята пагінація.

Давньогрецький епос

Гомер

НН – Гомерівські гімни

И. – Іліада

Od. – Одиссея

Гесіод

Hes.Sh. – Щит Геракла

Opera et dies – Труди та дні

Theog. – Теогонія

Ранні грецькі філософи

DK – «Фрагменти досократиків» Дільса-Кранца

LM – «Рання грецька філософія» Лакса-Моста

Платонівський корпус

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

Арістотелівський корпус

Analit.Post. – Друга Аналітика

Analit.Prior. – Перша Аналітик

De anima – Про душу

Eth. Eud – Евдемова етика

Eth. Nic. – Нікомахова етика

Meth. – Метафізика

Polit. – Політика

Rhet. – Риторика

Тор. – Топіка

Антична географія та історіографія

Hdt. – Геродот «Історія» Ph. – Фукідід «Історія»

Tacit.Hist. – Тацит «Історія»

X. – Ксенофонт

Сур. – Кіропедія Лас. – Лакедемонська політія

Мем. Спогади про Сократа

Антична географія та медицина

Нр.Арh. – Гіппократ «Афоризми» Paus. – Павсаній «Опис Елади»

Антична драматургія

A. – Есхіл

Ag. – Агамемнон

Eu. – Евменіди

Ch. – Хоефори

Supp. – Благальниці

Ar. – Арістофан

Av. – Птахи

Ra. – Жаби

Eur. – Евріпід

Andr. – Андромаха

Ion. Іон

Va. Вакханки

Med. Медея

Hel. – Олена

Tro. – Троянки

Hippol. – Іполит.

Phoen. – Фінікіянки

Soph. – Софокл

Antig. – Антігона

El. – Електра

Aj. – Аякс

OC – Едіп у Колоні

Tr. – Трахіянки

Neautt. – Теренцій «Самомучитель»

Men.Sam. – Менандр «Саміянки»

Антична поезія

Pi.I. – Піндар «Істмійські оди»

Pind.Pyth. – Піндар «Піфійські оди»

Pin.Nem. – Піндар «Немейські оди»
Call.– Каллій
Mosch – Мосх

Sapph. – Сапфо
Hermesian. – Гермесіанакт
Theogn. – Феогнід

Античні оратори

And. – Андокід
Antiph. – Антіфонт
Demos. – Демосфен

Мислителі та письменники елліністичної доби

Apollod. – Аполлодор «Міфологічна бібліотека»
Georg. – Вергілій «Георгіки»
Arul.met. – Апулей «Метаморфози»
Lucr. – Лукрецій «Про природу речей»
Argon. – Андронік Родоський «Аргонавтика»
Ov.Her. – Овідій «Героїди»
Ath. – Афіней «Бенкет мудреців»
Nonn – Нонн Наполітанський
Diog.Laert. – Діоген Лаертський «Про життя, вчення та висловлювання славетних філософі»
Ov.Her. – Овідій «Героїди»
Ennead. – Плотін «Еннеади»
POxy – «Оксірінхський папірус»
Gell.N.Att. – Авл Гелій «Аттичні ночі»
Stob. – Стобей «Антологія»

SVF – Stoicorum Veterum Fragmenta

Damasc. – Дамаскій

De princ. – Про першоначала
In Parm. – Коментар на діалог Платона «Парменід»

Epic. – Епікур

KDox. – Основні думки
Sent. – Ватиканське зібрання

Iamb. – Ямеліх

De vita Pyth. – Життя Піфагора
In Nic. Коментар до «Вступу до

арифметики» Нікомаха

Theol.Ar. – Теологумени арифметики

Luc. – Лукіан Самосатський

DDeor – Зібрання богів

Nigr. – Нігрін

Tim. – Тімон

Plu. – Плутарх

Amator. – Про любов

Pomp. – Помпей

Porph. – Порфирій

Ad Marc. – До Марцелли

De abst. – Про утримання від тваринної їжі

Procl. – Прокл

In Parm – Коментар на діалог Платон «Парменід»

Procl.Th.Pl. – Платонівська теологія

Sext. – Секст Емпірик

Adv.math. – Проти вчених

Sext.Pyrh. – Пірронівські підвалини

Sen. – Сенека

Ad Helvi – До Гельвії

Sen.Ep. – Моральні листи до Луцилія

Cic. – Цицерон

De fin.bon. – Про межі добра та зла

De nat. deor. – Про природу богів

Tusc.disp. – Тускуланські бесіди

Патристика

PG – Грецька Патрологія Ж.-П. Міня

PL – Латинська Патрологія Ж.-П. Міня

Словники

LSJ – Словник Г Лідела та Р Скотта

ВСТУП

Актуальність дослідження зумовлена двома ключовими питаннями. Перше з них – це питання щодо любові у житті сучасного людства. Що сьогодні відбувається з людською любов'ю – девальвація, дефіцит чи модернізація? Хоча питання про кризу любові у соціумі філософи порушували не раз (Платон – у «Бенкеті», Еразм Роттердамський – у «Книзі християнського лицаря»), однак саме у ХХ–ХХІ ст., за умов різкої технологізації людського життя, воно постає ще гостріше. На підтвердження цього можна згадати, що сучасна західна філософія говорить про модернізацію людських стосунків, зокрема й про конфлюентний (Е. Гідденс), «рідкий» (З. Бауман) стан любові, ба більше – навіть про її хаотизацію (У. Бек).

Друге питання пов'язане з існуванням трансісторичних проблем у філософсько-антропологічному дискурсі. Зокрема Р. Рорті наголошує: метафізичною ілюзією є те, що філософія має справу з вічними «надісторичними» проблемами, які зберігають свою актуальність, попри культурне середовище і «випадковості місця та часу». Натомість позиція Р.-Дж. Колінгвуда полягає в тому, що розвиток філософського дискурсу свідчить про наявність наскрізних проблем, які проходять червоною ниткою в контексті творчості мислителів різних епох чи країн. Це стосується й феномену любові, міркування про яку сягають витоків власне філософії як явища. Тож виникає потреба дослідити «ἀρχή» розмислів про любов в античності і простежити, як мислителі наступних епох, критикуючи або підтримуючи ці найдавніші ідеї, створювали й розробляли власні оригінальні уявлення щодо любові у філософсько-антропологічному дискурсі. Розкриття ідеї любові в античності сприятиме розумінню її експлікації й у вітчизняній філософській культурі, основою якої є доробок давньогрецьких і давньоримських мислителів.

Не менш актуальним з наукового погляду є питання, пов'язане з необхідністю створення міждисциплінарного синтезу наук, що досліджують любов. Любов – надзвичайно складний, багатогранний і найбільш значущий

екзистенціал людського буття. Відповідно до цього його експлікація не може бути обмежена лише однією галуззю філософського знання, зокрема філософською антропологією чи історією філософії. Щоб більш адекватно і цілісно висвітлити досліджувану проблематику, треба залучати науково-дослідницькі матеріали з різних галузей. Це стосується й осмислення любові безпосередньо в античній філософській традиції. Ґрунтовний і системний аналіз концепту любові в античній філософській думці потребує не лише глибоких знань з історії філософії, а й активного залучення лінгвістичного та філософсько-культурного апарату. Це дасть змогу здійснити представлену дисертаційну розвідку більш комплексно, полівекторно, завдяки чому з'явиться можливість подолати низку упереджень і кліше стосовно досліджуваної теми, які панують у філософському дискурсі не одне століття.

Джерельна база дослідження. Загалом антична філософська культура була предметом розгляду в дослідженнях багатьох зарубіжних і вітчизняних науковців. Безперечно, охопити всю літературу щодо філософської думки античності і навіть лише ту її частину, що стосується осмислення любові, в одному дослідженні неможливо, тому доцільним видається виокремлення кількох груп наукових праць, що дали змогу здійснити цю дисертаційну розвідку відповідно до її мети і завдань.

Важливу загальнотеоретичну основу нашого дослідження становлять напрацювання з методології вивчення античної філософії та культури у роботах цілої низки науковців – як зарубіжних (М. Абрамова, Ц. Арзаканяна, В. Асмуса, Я. Бондаря, В. Віндельбанда, Г. Гегеля, В. Герольда, В. Дильтая, М. Желнова, В. Жучкова, Ф. Зеленогорського, З. Каменського, О. Новікова, Т. Ойзермана, А. Перцева, М. Петрова, Б. Рассела), так і вітчизняних (В. Горського, Ю. Кушакова, В. Менжуліна, С. Руденка, П. Содомори, В. Ярошовця).

Друга група – праці, присвячені як філософсько-антропологічній і філософсько-культурній проблематиці загалом, так і античній філософії та філософії любові зокрема. До них варто віднести праці зарубіжних учених Д. Гальперіна, Г. Драча, М. Епштейна, Е. Кайлінг, О. Канишевої, Е. Кіртсоглу,

Д. Редфілда, Д. Сермамоглу-Соулмайді, І. Сінгера, С. Соловйової, К. Фараона, М. Шелера. Серед вітчизняних науковців слід назвати Є. Андроса, Л. Газнюк, В. Табачковського, Н. Хамітова, В. Шинкарука тощо.

До третьої групи належать фундаментальні загальні дослідження з античної філософської традиції П. Адо, А. Ахутіна, Ж. Вернана, М. Вольф, У. Гатрі, Т. Драча, М. Канто-Спербера, Ф. Кессіді, А. Кулаковського, О. Лосєва, М. Мамардашвілі, Б. Рассела, А. Хлєбнікова та інших.

Четверту групу джерел утворюють праці, які заторкують проблематику любові, дружби, пристрасті в античній культурі. Ідеться про науковий доробок А. Баумейстера, Н. Брагінської, Т. Бородай, Г. Гусейнова, О. Лосєва, Д. Реале, Д. де Ружмона, Ю. Рюрікової, І. Свенціцької, І. Сінгера, М. Солопової, В. Строгецького, А. Чанишева, В. Шестакова.

Необхідно зауважити, що стосовно статусу «античного еросу» та взагалі античного розуміння любові існують різні упередження та думки, які іноді створюють доволі суперечливу картину порушеної проблематики. Безперечно, ми можемо говорити, що любов в античну добу посідала не останнє місце. Свідченням є, скажімо, те, що в давньогрецькій мові був «словник любові», який, на нашу думку, складався з дев'яти слів. Водночас існують різні погляди та концепції, які нівелюють значення осмислення любові в античній традиції.

Відповідно, постала потреба залучити п'яту групу наукових розвідок, пов'язаних з осмисленням давньогрецьких концептів любові. Маємо на увазі праці Д. Аннас, Р. Апресяна, Ж. Баладье, Е. Бенвеніста, Ф. Бютгена, С. Євтушенка, Б. Кассен, Д. Констана, Д. Купера, А. Мура, А. Нігрена, К. Оврей-Ассея, Р. Радебуша, Е. Салема, П. Табенського, П. Тілліха, Т. Урда, П. Флоренського, Д. Хьюза, А. Чанишева, а також словники Е. Бузака та І. Дворецького, Г. Ліддела і Р. Скотта.

Також ми вважаємо доцільним висвітлення й осмислення античної міфології любові. Хоча поява філософії, як відомо, стала ознакою переходу «від міфу до логосу», але, як свідчать тексти, міфологічне забарвлення роздумів про

любов, за рідкісними винятками (Арістотель, епікурейці), характерне для мислителів різних часів – від архаїки до пізнього еллінізму.

З огляду на це до шостої групи у нашій джерельній базі увійшли наукові дослідження, що стосуються античної міфологічної традиції експлікації любові (Д. Адамс, Ж. Алеві, Р. Берг, Г. Гусейнов, Д. Мелорі, О. Лосєв, Д. де Ружмон, Ю. Рюріков, М. Хандо та ін.). Ґрунтовне висвітлення означеної проблематики допоможе зрозуміти вплив міфології на особливості осмислення любові на різних етапах античної філософської думки.

Сьома група досліджень стосується окремих античних філософів і проблематики любові в їхньому доробку. Зокрема можна виділити праці, присвячені:

– докласичній давньогрецькій традиції – Е. Бренхема, Р. Брехта, М. Вольф, М. Гайдеггера, Д. Дадлі, А. Єгорова, Л. Жмудя, Ф. Кессіді, Д. Кірка, Е. Коксона, А. Лонга, Т. Мякіна, І. Нахова, Ф. Петерса, А. Чрьоуста;

– Платону – Д. Андерсона, Д. Бабю, Е. ван де Віжвер, Л. Гобечія, Б. Елерса, У. Коубба, К. Корріган, Н. Крік, М. Лутца, Р. Мітчела, М. Мозес, Н. Мудрагея, Д. Пулакоса, В. Розіна, Д. Росса, Б. Рубі, Д. Садлер, Т. Слезака, В. Соловійова, А. Тахо-Годі та інших (У дослідженнях, присвячених платонівському доробку, ми бачимо як недоліки, так і переваги. Проте в цій дисертаційній роботі ми більше притримуємося позиції тієї групи платонознавців, яких прийнято називати «штраусіанцями». Така ситуація дала змогу залучити більш широке коло джерел для висвітлення філософської концепції любові, а також розкрити імпліцитні аспекти платонівської герменевтики любові. Однак подекуди ми зверталися і до представників

«т्यूбінгенської» школи, а саме до Т. Слезака і Д. Реале. Такі кроки зумовлені тим, що необхідно було висвітлити специфіку певних моментів у написанні Платонових праць.);

– Арістотелю – Е. Ворда, М. Капферберга, Т. Коннолі, Д. Констана, Д. Майра, Д. Нільсена, В. Орлова, Д. Оуенса, М. Пакалюка, Д. Персіваля, Н. Шерман;

– елліністичній традиції – Е. Буртоззі, Д. Васіліакіса, А. Титаренка, Р. Крайтнер, А. Лонга, К. Морана, В. Мотто, Д. Мюрея, Д. Робертсона, М. Скофілда, А. Степанової, У. Стефенса, О. Столярова.

Восьму групу джерел формують філософські дослідження, присвячені осмисленню любові в її відношенні до дружби, самотності, краси, толератності та інших феноменів буття людини. Цю групу можна поділити на такі підгрупи:

1) праці зарубіжних філософів стосовно феномену любові – Ф. Альбероні, Р. Апресяна, Р. Барта, Б. Братуся, З. Баумана, Ф. Brentano, П. Брюкнера, М. Бердяєва, М. Бубера, К. Васильова, Г.-Г. Гадамера, М. Гартмана, Г. Гегеля, А. Грюна, М. Епштейна, І. Ільїна, А. Конт-Спонвіль, Т. Кузьміної, Е. Левінаса, К. Льюїсса, Г. Мадіньє, Х. Ортеги-і-Гассета, П. О'Каллагана, П. Рікера, А. Рубеніса, Х. Сваре, П. Сорокіна, П. Тілліха, М. Фічіно, Х. Фішера, М. де Унамуно, М. Шелера, Х. Яннараса;

2) філософські напрацювання українських дослідників Г. Аляєва, Л. Газнюк, Н. Жижко, В. Жулай, Т. Кононенко, Ю. Ковальчук, С. Крилової, В. Малахова, В. Нікішиної, Н. Хамітова, О. Шаталовича, В. Шинкарука та ін.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційну роботу виконано в межах комплексної наукової програми Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації», науково-дослідницької теми філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка 16БФ041-01 «Модернізація філософської та політологічної освіти та науки України на основі міжнародних освітньо-наукових стандартів».

Відповідно до стану сучасних філософсько-антропологічних і антикознавчих досліджень, загального рівня соціально-гуманітарного знання та наявних міждисциплінарних проблем дослідження ідеї любові визначено **мету дослідження**, а саме: узагальнити, систематизувати та критично проаналізувати основні концепції розуміння любові в контексті античної філософської культури.

Досягнення мети передбачає вирішення таких **завдань**:

- обґрунтувати теоретико-методологічну базу представленого дисертаційного дослідження;
- уточнити зміст понять «філософія любові», «антична філософія любові», «античний ерос», «імпліцитна філософія любові», «експліцитна філософія любові»;
- розкрити семантику й особливості функціонування «давньогрецького словника любові» в античній культурі;
- узагальнити вплив античної міфології на розвиток філософської рефлексії стосовно феномену любові;
- довести, що в ранній грецькій філософії наявні не лише онтологічні, а й антропологічні та соціально-етичні роздуми про любов;
- висвітлити комплексно Платонів погляд на любов і розглянути особливості трансформації його уявлень про дружбу й закоханість;
- з'ясувати спільне і відмінне в аналізі любові та «навкололюбовних» феноменів у різних частинах філософського доробку Арістотеля;
- розглянути специфіку герменевтики любові у працях мислителів елліністичної доби.

Об'єкт дослідження – чуттєво-інтелектуальна культура та екзистенціальні виміри людського буття доби античності.

Предмет дослідження – ідея любові в античній культурі у контексті доробку представників давньогрецької та давньоримської філософії.

Методологічні основи дослідження. Завдання дисертації зумовили застосування різних філософських і загальнонаукових методів. У дисертації використано загальнонаукові принципи історизму, системності та світоглядного плюралізму у вивченні й узагальненні джерельної бази.

Низка методів і підходів стали ключовими в аналізі представленого дослідження, а саме:

- *системний* (він став основою для цілісної експлікації любові в загальній системі античної філософії);
- *діалектичний* (завдяки його застосуванню було виявлено внутрішні суперечності, властиві розумінню любові в античній філософській культурі, а також визначено діалектичну сутність співвідношення любові та «навкололюбних» феноменів в античній філософії);
- *структуралістський* (у розумінні К. Леві-Стросса), який передбачає критику психоаналітичної теорії несвідомого і виокремлення таких поведінково-культурних моделей, які мають дуальну структуру (зокрема, цей метод допоміг під час розгляду Арістофанового міфу про андрогінів як відображення «давнього поділу на дві половинки»);
- *герменевтичний* (використано, щоб проаналізувати зміст текстів античних мислителів і встановити специфіку розуміння сутності любові);
- *компаративний* (було здійснено порівняльний аналіз різних теоретико-методологічних підходів в антикознавчих й амурологічних студіях);
- *проблемний* (розкрито багатогранність ідеї любові як проблеми філософсько-антропологічного дискурсу);
- *еволюційний* (систематизовано етапи та основні вектори розвитку розуміння любові в античній філософській культурі);
- *доксографічний* (цей метод, у поєднанні з раціональною реконструкцією, допоміг виявити низку сентенцій у фрагментах ранніх давньогрецьких мислителів, які допомогли: більш повно відобразити експлікацію любові в античній філософії; переосмислити деякі упередження стосовно тлумачення феномену любові на різних етапах античної філософської культури, а отже, запобігти дещо поверховому, неповному розумінню її специфіки);
- *метод раціональної реконструкції* (допоміг розкрити у творах давньогрецьких і давньоримських мислителів імпліцитні аспекти, ідеї стосовно любові, її проблем, що дало змогу висвітлити спадкоємність думок у розвитку філософсько-антропологічного дискурсу навколо досліджуваного феномену);

– *біографічний підхід* (завдяки ньому встановлено трансформацію поглядів на любов у Платоновому доробку, а також визначено специфіку тих чи тих докс представників ранньої грецької філософії. Також біографічний підхід сприяв висвітленню низки світоглядних і концептуальних особливостей певних сократичних та елліністичних шкіл, що не могло не вплинути на розуміння феномену любові у мислителів цих шкіл);

– *метод дослідження рецепцій античності* (англ.: classical reception studies), який допоміг виявити рецепцію поглядів давньогрецьких мислителів на любов у межах елліністичного періоду та пізніше;

– *метаантропологічна методологія*, яка дала змогу усвідомити трансформації любові у буденному, граничному та метаграничному вимірах людського буття й осмислити «волю до любові» як конституюючий принцип останнього виміру. Ця методологія також сприяла усвідомленню філософської культури в поліфонії її наукових і художніх виявів, що відобразилося в залученні до аналізу драматичного, епічного та ліричного доробку античних письменників. Усе це дало більш об'ємне бачення концептуальних трансформацій ідеї любові в античності.

Також під час детального та комплексного дослідження давньогрецького «словника любові» було застосовано методи аналогії та порівняння, системного аналізу, лінгвістичний метод контрастивного порівняння термінолексем, функціональний і феноменологічний методи тощо.

Наукова новизна дослідження пов'язана з тим, що на основі авторського розроблення комплексу джерелознавчих, методологічних і текстологічних засад уперше у вітчизняній філософсько-антропологічній думці узагальнено й систематизовано трансформацію розуміння екзистенціалу любові в античній філософській традиції. Основні результати цього дисертаційного дослідження представлено в таких положеннях, які винесено на захист:

Уперше:

– у філософсько-антропологічний та філософсько-культурний дискурс уведено поняття «імпліцитна» та «експліцитна» філософія любові, які варто

розуміти як етапи розвитку такої галузі філософсько-антропологічного знання, як філософія любові: якщо імпліцитна філософія любові розкривається в розмислах філософів різних культур – античної, середньовічної, ренесансної, то експліцитна з'являється в другій половині ХХ ст., коли філософія любові стає частиною інституціалізованої та професіоналізованої академічної філософії;

– здійснено розмежування понять «античний ерос» та «антична філософія любові», що розкривається у застосуванні першого як культурологічного концепту, який уміщує і специфіку любовних практик, а другого – як власне філософського концепту, що стосується всього багатоманіття рефлексій, ідей, теорій любові в античній філософській традиції;

– систематизовано давньогрецький «словник любові», у результаті чого виявлено дві групи слів, які застосовували античні мислителі для позначення ідеї любові: «слова з головним значенням любові» (ἀγάπη, ἔρως, φιλία, στωργή) і «слова з контекстуальним значенням любові» (ἀφροδίσια, ἐπιθυμία, ἴμερος, μᾶνία, πόθος);

– здійснено такий аналіз усього доробку Платона, який дає можливість обґрунтувати трансформацію уявлень античного філософа про любов, її природу та значення для суспільства і стверджувати, що у більш пізніх діалогах перевагу надано не гомосексуальним стосункам, а союзу між чоловіком і жінкою;

– на основі комплексного розгляду всього наявного філософського доробку Арістотеля обґрунтовано, що ключовою особливістю теорії любові Стагірита є секулярність, яка полягає в тому, що основа любові міститься в ентелехії, а не в якомусь трансцендентному началі.

Доведено:

– тезу, згідно з якою представники ранньої грецької філософії здійснювали розмисли про любов у контексті не лише онтологічної, а й антропологічної проблематики, зокрема в доробку Демокріта бачимо рефлексії щодо абсолютної значущості любові у структурі людського буття, а у

фрагментах Геракліта знаходимо ідею про те, що любов вимагає максимальної віддачі від особистості;

– наявність специфічного погляду на любов у філософів-софістів та представників сократичних шкіл, а також з'ясовано їхній внесок у розвиток імпліцитної філософії любові, зокрема це стосується тісного зв'язку любові й прекрасного.

Уточнено:

– історичність постаті Діотіми та розкрито вплив її промови у Платоновому «Бенкеті» на розвиток імпліцитної філософії любові у подальшому (у процесі розвитку уявлень щодо самотності любові, герменевтичності любові, її зв'язку з філософією тощо);

– зміст епікурейської доктрини про любов, яка полягала не в насолоді та задоволенні тілесних бажань, а, навпаки, у відстороненні від цих практик: якщо любов до філософії представники цієї школи поважали, то любов до насолод, грошей категорично зневажали;

– вплив близькосхідних міфологічних уявлень на розвиток як античної міфології, так і ранньої грецької філософської думки стосовно любові (це простежується в образі Ерота як лучника зі стрілами та в Гераклітовому доробку відповідно).

Надано подальшого розвитку:

– герменевтиці феномену любові та «навкололюбних» феноменів у філософському доробку Арістотеля, що відобразилось у диференціації любові, закоханості та дружби в корпусі етичних праць давньогрецького мислителя;

– експлікації любові у філософському доробку Платона, що розкривається у визнанні значущості «неамурологічних» творів давньогрецького мислителя: у них досліджувана проблематика не є центральною, але висвітлено ті чи ті важливі аспекти розуміння любові, які мало присутні у класичних творах з означеної теми;

– розвідкам із філософських інтерпретацій феномену любові в елліністичних школах, що виявилось у визначенні в них спільних і відмінних рис у поглядах на любов.

Теоретичне значення дисертації визначено сукупністю положень, що сприяють: уточненню методологічних засад філософсько-антропологічної експлікації феномену любові; збагаченню та конкретизації поняттєво-категоріального апарату античної філософії любові; обґрунтуванню ролі і значення античної міфології в розвитку подальшої філософської експлікації любові у творах давньогрецьких і давньоримських письменників; виявленню нових аспектів та векторів тлумачення любові й «навкололюбовних» феноменів в Арістотелевому та Платоновому корпусах творів; визначенню основних особливостей розуміння любові в елліністичних школах та їхнього впливу на подальший розвиток філософської герменевтики любові. Ключові положення та висновки дисертації є підґрунтям для подальших досліджень античної філософії любові загалом, а також для інтерпретації цього феномену у тих чи тих давньогрецьких і давньоримських мислителів зокрема.

Практичне значення одержаних результатів полягає передовсім у тому, що питання, тією чи тією мірою висвітлені у роботі, неминуче постають і перед філософами, і перед дослідниками античної культури. Теоретичні міркування та висновки, що містяться в дисертаційній роботі, можуть виявитися корисними під час дослідження як витоків і тяглості концепцій античної філософії, так і лексичних систем філософських текстів, а також у процесі інтерпретації та пояснення окремих термінів. Отже, результати дисертації можуть широко використовувати викладачі філософії та дослідники з філософії любові, класичні філологи й перекладачі. Дослідження може допомогти в укладанні лексикографічних довідників та філософських словників, а також під час розроблення курсів і спецкурсів з філософії, філософської антропології, античної філософії, історії філософії, філософії культури, філософії любові тощо.

Особистий внесок здобувача полягає в тому, що сформульовані у дисертаційній роботі положення та висновки отримані в ході самостійного дослідження.

Публікації. За результатами дисертаційного дослідження опубліковано 3 статті у виданнях, які індексуються у Web of Science (2 з яких у співавторстві), 2 індивідуальні та 1 колективну монографії, 3 статті у закордонних наукових виданнях, 20 – у фахових виданнях України (10 з яких внесені до міжнародних наукометричних баз), 15 тез виступів на наукових конференціях місцевого, всеукраїнського та міжнародного рівнів, а також 14 публікацій в інших виданнях.

Кандидатську дисертацію на тему «Феномен любові: філософсько-антропологічні виміри східнопатристичної традиції» захищено у 2014 році. Її матеріали не були використані у представленому дослідженні.

Апробація результатів дослідження. Основні положення й результати дисертаційного дослідження було оприлюднено та обговорено на міжнародних і всеукраїнських науково-практичних конференціях: II Всеукраїнській науково-практичній конференції «Філософські проблеми сучасності» (м. Херсон, 2014), філософсько-антропологічних читаннях (2014–2017 рр., Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, м. Київ), Днях науки філософського факультету (2015–2020 рр., КНУ імені Тараса Шевченка, Київ), Міжнародній науковій конференції «Другі Танчерівські читання. Арістотель та арістотелізм в історії релігієзнавчої думки» (31 жовтня 2016 р., КНУ імені Тараса Шевченка, Київ), Міжнародній науковій конференції «Особистість, суспільство, політика» (23–24 грудня 2016 р., м. Люблін, Республіка Польща), Міжнародній науковій конференції «Успенські читання» (вересень 2015 р., НаУКМА, Київ), XI Міжнародній науковій конференції «Філософія. Нове покоління. Філософія: Між природничими та гуманітарними науками» (24–25 березня 2016 р., НаУКМА, м. Київ), круглому столі часопису «Філософська думка» «Чи може Арістотель відповісти на актуальні проблеми сучасності?» (14 червня 2016 р., Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, м. Київ), круглому

столі «Рецепція в історії філософії» (жовтень 2019 р., Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київ), XIV Міжнародній науковій конференції «Філософія. Нове покоління. Магістралі та маргінеси» (29–30 травня 2020 р., НаУКМА, м. Київ), засіданнях Лабораторії філософського перекладу (2020–2021 рр., Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, м. Київ), Міжнародній науковій конференції «Перші українські антикознавчі студії» (13 червня 2021 р., КНУ імені Тараса Шевченка, м. Київ).

Структура та обсяг дисертаційного дослідження зумовлені метою і поставленими завданнями. Робота складається із вступу, сімох розділів, висновків, списку використаної літератури і трьох додатків, один з яких уміщує вперше здійснені дисертантом українські переклади з давньогрецької низки праць античних мислителів. До списку використаної літератури увійшли 500 позицій, із них 281 джерело – оригінальні тексти грецькою або латиною та дослідження західних науковців (англійських, американських, німецьких, французьких). Загальний обсяг роботи – 500 сторінок машинописного тексту, з них 423 сторінки становить основний текст.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ЛЮБОВІ

1.1. Джерельна база дослідження

В сучасному науковому дискурсі, нині вже й не знайдеш дослідників, хто сумнівається, що любов – це багатогранний феномен, який можна осягнути, лише розглянувши його з різних сторін, у тих чи інших контекстах, смислах. Одним з таких фундаментальних аспектів є концептуалізація феномену любові в контексті в античної філософської культури.

Антична філософська традиція має свою специфіку як і кожен з етапів розвитку філософського дискурсу. Одним з аспектів ґрунтовного дослідження цієї чи іншої проблематики в античній філософській культурі є використання оригінальних праць давньогрецьких та давньоримських мислителів. Це стає особливо актуальним в контексті висвітлення проблеми любові в означений етап, оскільки загальновідомим є існування специфічного давньогрецького «словника любові». Відповідно нехтування текстів античних мислителів на давньогрецькій чи латинській мовах та використання замість них перекладів може призвести як мінімум до неповноцінного розуміння любові та «навкололюбних» феноменів (закоханості, пристрасті, потягу, дружби), а як максимум до недосконалого дослідження означеної проблематики.

Насамперед варто зауважити, що як для пересічної людини, так і для багатьох наукових досліджень експлікація любові в античності пов'язана з постатями Платона та Арістотеля. В ряді наукових досліджень можна ще зустріти аналіз філю як першоначала у філософській космології Емпедокла та висвітлення еρως у Плотіна.

Таке, доволі «звужене» бачення досліджуваної означеної теми характерне для наукових розвідок з античної філософії ще з XIX ст. Зокрема, за давно сформованою традицією (яка сягає своїми коренями праці Е. Целлера [Zeller

1856–1868]) вважається, що увага філософів докласичного періоду давньогрецької думки була спрямована на вивчення явищ природи, а розмисли стосовно антропологічних, у тому числі етико-правових, соціально-політичних, психологічних, гносеологічних проблем починаються із Демокріта, софістів або Сократа. Такий погляд на теоретичну орієнтацію ранніх грецьких мислителів аргументується здебільшого посиланнями на їхні твори (фрагменти праць), присвячені пошукам «першооснови» речей і загального стрункого порядку (космосу). Звідси ж і загальновідоме найменування їх як «натурфілософи», «фізіологи». І, як відомо, така назва присвоюється зазвичай всім «споглядачам природи» від Фалеса до Демокріта (хоча і останній, як по суті багатьох ідей, що розвиваються їм, так і хронологічно, до досократиків досить умовно можна зараховувати). Проте загальновідомо, що ці філософи вбачали *αρχή* не лише в фізичному вимірі (вода, повітря, вогонь, апейрон), але й у тих чи інших феноменах людського існування, Любові або ж Ненависті.

Даний укорінений погляд виявляється не настільки безперечним, якщо сентенції досократиків на природу розглядати в загальнокультурному контексті грецького суспільства періоду архаїки і ранньої класики. Пошук субстанції, тобто тієї «першооснови» усього суцього, яке є вічним і «безсмертним» у зміні речей і яке служить кінцевим фундаментом людського життя і діяльності, досократики неминуче пов'язували з визначенням місця людини у світі, усвідомленням сенсу людського життя.

Адже, міркуючи «про природу», вони неминучо використовували ті чи інші антропоморфні зразки, соціальні, етичні уявлення. Еллінські «фізики» мислили «природу» в обов'язковій єдності з людиною, точніше, натурфілософські побудови фізиків містили антропологічні, особливо етико-правові уявлення і погляди.

У цьому контексті ще більш актуальним є дослідження антропологічного доробку мислителів докласичного періоду давньогрецької філософії тому, що «звернення до проблеми генези філософії, на думку, Г. Драча, дозволяє відновити довіру до антропологічного її прочитання і осмислення. Для нас у

цьому випадку «походження», «виникнення» і «генеза» виступають поняттями, які, взаємодоповнюючи одне одного, характеризують становлення і розвиток філософії від її початкових етапів, включаючи і передумови, до конституювання як самостійного феномену античної культури. І якщо сучасна епоха, динамічна, що стискає час, ставить питання про долю людської цивілізації і загострює наш інтерес до історичного минулого, то ранньогрецька філософія «оголює» співзвучні нашому часу питання про взаємовідносини природи і людини, про могутність і спрямованість людського розуму» [Драч 2003: 43].

Тому доречною є думка західного вченого Ж.-П. Вернана у праці «Походження давньогрецької думки», що саме антропологічні (людські) та соціальні чинники обумовили виникнення філософії як явища культури [Vernan 2007: 132]. Тому, як слушно наголошує В. Соколов «Предметом перших філософських роздумів, звичайно, ставали не тільки явища природи, що оточували індивіда, але і світ самої особистості і в його відносинах з іншими людьми, а також його індивідуальному існуванні. Звідси зрозуміло, що етико-соціальна та етико-психологічна (етико-антропологічна – В. Т.) думка невіддільна від філософії вже під час самого її виникнення» [Соколов 1969: 13].

У західному антикознавстві можна назвати кілька фундаментальних монографій [Pohlenz 1946] [Bornkamm 1959] [Grabsch 1982] [Burckhardt 1898] [Perin 1971] [Gernet 1968], які аналізують ті чи інші аспекти антропологічного вчення досократиків. Однак вони фактично оминають одну з стрижневих тем філософії людини, а саме комплексний та систематичний аналіз феномену любові. Безперечно, концепції любові в експліцитному вигляді ми не знайдемо у доробку ранніх грецьких мислителів. Проте дана ситуація в означений період античної філософії стосується не лише досліджуваної проблеми, але й тих чи інших гносеологічних чи етико-соціальних понять чи категорій.

Якщо говорити про доробок ранніх грецьких філософів, то безумовно, наріжним джерелом їх сентенцій та фрагментів праць є зібрання Дільса-Кранца. Безперечно, складністю є те, що ті чи інші гноми чи думки стосовно любові

розкидані по двотомнику, адже він зроблений не проблемно/тематично, а хронологічно.

До речі ми не підтримуємо погляд антикознавця О. Лебедева, що варто повністю відмовитися від поняття «досократики». На нашу думку, не є цілком обгрунтованими аргументи зарубіжного дослідника, які полягають у проблемі каталогу авторів, хронологічних неточностям, терміну «досократики» як не грецького, а німецького походження (Vorsokratiker) і т.д. [Лебедев 2010: 138].

В свою чергу, варто відзначити, що нам імпонує позиція вітчизняного дослідника К. Райхерта. Він наголошує, що аргументи А. Лебедева не є надто переконливими у необхідності повністю відмовитися від вживання терміну «досократики». Розглянемо контраргументи А. Рейхерта більш детально:

- Перший аргумент А. Лебедева (склад авторів «Фрагментів досократиків» Дільса-Кранца:), на думку К. Райхерта, виявився слабким з двох причин: по-перше, Г. Дільс виходив з широкого розуміння «філософії» до Сократа, тому і включив до складу досократиків не тільки філософів у сучасному сенсі, але і різних експертів у нефілософських питаннях; по-друге, під «досократиками» Г. Дільс і його учень В. Кранц розуміли філософів, які жили і творили до Сократа, і філософські школи, створені до Сократа.

- Другий аргумент (лінгвістичний аспект «досократики») також виявився слабким, тому що Лебедев враховував тільки одну можливу лінгвістичну відмінність між «досократівською філософією» і «досократики».

- Третій аргумент (стосовно більш прийнятних термінів для позначення першого періоду в історії давньогрецької філософії, ніж «досократики»), можна сказати, є неоднозначним: у ході аналізу було показано, що існують різні терміни («досократики», «доплатонівська філософія», «рання грецька філософія»), за вживанням яких стоять цілі традиції, які конкурують між собою і в якійсь мірі по-різному розкривають сутність давньогрецької філософії VII-V століть до н. е. як етапу розвитку філософського дискурсу [Райхерт 2012].

Виходячи з цих контраргументів і стає зрозумілим чому двотомна праця «Фрагментів досократиків» Дільса-Кранца і понині є найбільш повним зібранням праць тих мислителів та діячів, які з точки зору культурології відносяться до етапів архаїки, або ранньої класики античної цивілізації. Варто взагалі відзначити, що саме зібрання, а ми говоримо про останнє 5-е видання (1934) розділено на три частини: А) «Начала» (Протофілософія), В) «Фрагменти грецьких філософів 6-5 століть (і їх найближчих наступників)» і (С) «Софісти». Всього 90 глав (персоналій), в яких фігурують близько 400 імен (з них 212 – піфагорійці з каталогу Ямвліха).

На нашу думку, слід зазначити декілька слів стосовно методу, який був обраний німецькими науковцями для написання даної роботи, а саме доксографічного. Як зазначає В. Жмудь, відомий зарубіжний дослідник античної філософії: «Дільс ввів і сам термін «доксографія», під яким він розумів авторів тих творів, жанрові характеристики і основний зміст яких можуть бути прямо або побічно зведені до «Думки фізиків» Теофраста. Згодом термін «доксографія» отримав широке (а іноді і пейоративне) значення і став позначати будь-яке стисле систематичне вивчення філософських вчень минулого» [Жмудь 2003: 10].

Втім, треба зауважити, що сучасна західна наука, в центрі уваги якої є «досократики», зосереджується не лише на працях грецькою чи/і латиною, але й на доробках східних мислителів (арабських, сирійських, вірменських, грузинських рукописах). Відповідно, важливим стало дослідження і східних авторів: Ібн-Рушд, Ібн Сіна, Георгіос Кедренос, Ібн Багга, Аль Мубаср ібнФатік тощо. Залучення такого корпусу джерел допомогло більш комплексно та систематично підійти до досліджуваної нами теми і врахувати ще й новітні фундаментальні видання, які вийшли протягом останнього десятиліття:

- «Рання грецька філософія» за редакцією Г.Моуста і А. Лакса.
- Серія «*Traditio Praesocratica*» (De Gruyter).¹

¹ Видання цієї серії покликано сформувати найбільш повний корпус фрагментів свідчень про представників ранньої грецької філософії, що обумовлено залученням не лише текстів класичними мовами, але й

Сократичні школи, засновниками яких були учні Сократа, також не оминали у своїх філософських працях тему любові. Стосовно доробку сократичних шкіл, то в цьому контексті, нами було використано доксографію їх праць у Діогена Лаертського [Див.: Diog. Laert II, VI], а також зібрання сентенцій та гном в «Антології кінізму», яка була видана за редакцією І. Нахова [Нахов 1996]. Судячи зі свідчень 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].

Що стосується платонівського корпус праць, який став одним з головних джерел нашого дослідження, то варто зауважити, що він складається з різних частин і є багато версій поділу їх. Ключові з них – це хронологічна (ранній, перехідний, зрілий, пізній), тетралогічна (9 частин) і. Ми погоджуємося з поглядом зарубіжного науковця Ю. Шичаліна, що «традиційне уявлення про хронологію текстів *Corpus Platonicum* (CP), виявляється анахроністичним з декількох точок зору, перш за все з формальної та з історичної.

- З формальної точки зору усі тексти CP можна розділити на промови, рамкові діалоги і діалоги в прямій драматичній формі, причому є вагомі підстави співвіднести ці групи діалогів з різними хронологічними періодами.

- З історичної точки зору некоректний погляд на твори Платона як на сучасну філософську і наукову літературу, замість чого пропонується співвіднести три названі групи діалогів зі змінною аудиторією, для якої пише Платон до створення Академії, в перший етап існування школи (до Другої Сицилійській поїздки) і в пізніший час. Еволюцію платонівської філософії слід співвідносити з еволюцією його школи» [Шичалин 2015: 27].

сирійською, арабською, вірменською, грузинською тощо. В межах її видання було здійснено друк трьох книг – про Фалеса, Анаксімандра і Анаксімена та Ксенофана.

Можемо зауважити, що наразі немає усталеної та загальноприйнятої концепції структури платонівського корпусу праць. Втім здебільшого користування та дослідження СР відбувається перш за все за допомогою видання другої половини ХVІ століття французького філолога-еллініста А. Етьєна. І хоча наявне дане зібрання у відкритому доступі, і є можливість цитувати і працювати над даною тематикою, проте загальноприйнятим та класичним вважається зібрання праць Платона за редакцією Д. Барнета. Даний корпус праць включає в собі як оригінальні, так і суперечливі (лат. *Spuria*) та несправжні (лат. *Dubia*) праці.

Для нашого дослідження безперечно найбільш концептуальними стали діалоги «Бенкет», «Федр» та «Лісід». Саме в них розгорнуто та іманентно проглядається погляд античного мислителя на любов, закоханість, дружбу. Використання саме оригінальних джерел сприяло уникненню різного роду «шаблонів» та «міфів» про тлумачення даної проблематики. Звичайно, може виникнути заперечення, що по суті лише «Бенкет» присвячено любові, тоді як у «Федрі» йдеться про ораторське мистецтво чи про любовну пристрасть, а у «Лісіді» про природу дружби. Однак, на наш погляд, експлікація любові в той чи інший період філософського дискурсу або у певного мислителя пов'язана не лише з текстами, в яких проглядається проблематика даного екзистенціалу людського існування, але й тими, які пов'язані з осмисленням різного роду «навкололюбовних» феноменів. Це обумовлено з тим, що неодмінною умовою філософської герменевтики феномену любові є з'ясування диференціації та співвідношення його та «близьких» до неї екзистенціалів людського життя, тобто дружби, пристрасті, закоханості, потягу тощо.

Проте особливістю нашого підходу є те, що ми не могли обмежитися виключно «амурологічними» діалогами Платона. На думку автора, для більш цілісного, об'єктивного та комплексного висвітлення розуміння любові у доробку давньогрецького філософа доцільно використання й інших його трактатів (окрім тих, що відносяться у світовому антикознавстві до категорій *Dubia* та *Spuria*). Безперечно ми в них не віднайдемо цілісної концепції любові

чи «навкололюбних феноменів». Тому, не є дивним, що висвітлення ідеї любові в «неамурологічних» працях Платона (на відміну від «Бенкету», «Федра» чи «Лісіда») є за кількістю значно скромнішими. Скоріше за все цитування їх де в чому буде нагадувати доксографічний метод, але ті чи інші сентенції Платона в «неамурологічних» діалогах дозволять певною мірою:

- 1) зрозуміти еволюцію поглядів античного філософа на любов;
- 2) висвітлити ті чи інші проблеми осмислення любові, які недостатньо або відсутні в «амурологічних» трактатах.

В свою чергу корпус праць Арістотеля, учня Платона, теж став одним з наріжних джерел представленої наукової розвідки. Досить цікавою та суперечливою є складання самого зібрання його творів, які включають у собі, на відміну від Платона, не лише філософські праці, але й трактати з економіки, біології, природознавства. Взагалі Діоген Лаертський нараховує близько 150 праць Стагірита [Diog.Laert. V 22-27]. Серед них в контексті досліджуваної проблематики особливо цікавим видаються ті, які не збереглись повністю, або ж дійшли лише у вигляді фрагментів, докс пізніших авторів. Це – «Про любов», «Положення про любов» (2 книги), «Пристрасті», «Про дружбу», «Положення про дружбу» (2 книги). Перша з вищезгаданих збереглась у вигляді фрагментів, та розміщена у збірнику праць, які в антикознавстві умовно називаються «ранніми».

Філософський доробок Арістотеля був укладений Андроніком Родоським у I ст.н.е. відповідно до системи поглядів давніх стоїків, тобто логіка, фізика та етика. Безперечно він є досить суб'єктивний, але саме у такому вигляді ми зазвичай сприймаємо Corpus Aristotelicum (CA). Найбільш повним та класичним зібранням його праць є 11-томне видання за редакцією Е. Беккера. В ньому вміщені фактично усі праці давньогрецького філософа окрім так званих «ранніх».

Що стосується питання того, які праці Арістотеля стали предметом дослідження в контексті проблематики любові, то у даному випадку досить схожа ситуація як з доробком Платона. Більшість наукових студій та уваги

західних та вітчизняних дослідників прикута перш за все до двох об'єктів доробку античного філософа:

I. етичний корпус («Нікомахова етика», «Евдемова етика», «Велика етика»);

II. «Риторика» (а точніше книга II, глава 4)

Це обумовлено, в першу чергу, що в них досить велику увагу приділено висвітленню любові, дружби, закоханості, тоді як в інших лише побіжно. Етичний корпус став одним з фундаментальних джерел осмислення означеної проблематики завдяки тому, що в науковому дискурсі один з основних підходів розглядати любов, дружбу як етичну категорію. В свою чергу, в «Риторичі» окрема глава присвячена осмисленню що таке любов, що означає любити та різного роду ознаки людей, до яких ми відчуваємо прихильність чи т.п. почуття.

Проте і в даному випадку обмеження виключно вищеозначеними трактатами Арістотеля в контексті даної розвідки, на нашу думку, не є цілком обгрунтованим. Адже є ряд праць античного філософа де присутні ті чи інші сентенції стосовно досліджуваного феномену та близьких до нього.

Зокрема можемо зазначити, що евристично плідними виявилися для нас наступні праці з корпусу Стагірита:

- естетичні (Поетика);
- логічні (Перша аналітика, Друга аналітика, Топіка);
- «ранні» (Еротик, Політик, Протрептик).

Використання більш ширшого кола філософських трактатів Арістотеля дозволило розширити уявлення про трансформацію його уявлень про феномен любові, дружби, пристрасті. Роздуми про любов в різних частинах філософського доробку давньогрецького мислителя дозволяють висувати тезу про те, що дана ідея не була «однією з» як взагалі для тогочасного періоду давньогрецької культури, так і в контексті філософської рефлексії.

Як відомо після Арістотеля, філософська рефлексія доби античності розгалужується головним чином на чотири школи: епікуреїзм, стоїцизм,

скептицизм та неоплатонізм. Слід наголосити, що окрім праць Епікура «Про любов» та однієї з частин «Еннеад» Плотіна, в якій присвячено роздуми про природу любові, фактично більше не дійшло жодного цілісного твору з означеної проблематики даного етапу античної філософії. Загалом, варто зауважити, що доля джерел представників тієї чи іншої школи є неоднозначною. Розглянемо це більше детальніше.

Певною мірою схожа ситуацію з фрагментами досократиків простежується і при дослідженні доробку давньогрецьких стоїків. Їх думки можна віднайти у різних античних доксографів від Діогена Лаертського до Стобея, Климента Олександрійського тощо. Відповідно для висвітлення тієї чи іншої проблематики у даному етапі давньогрецької філософії неодмінно потрібно послуговуватися доксографічним методом.

Стосовно ж основного джерела, за яким здійснювалась робота, то можна назвати *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Це збірник Ханса фон Арніма з фрагментів і свідчень свідків ранніх стоїків, опублікованих в 1903-1905 роках у складі Бібліотеки Теубнеріани. Він включає фрагменти і свідчення Зенона з Кітії, Хрисіппа та близьких їх послідовників. Спочатку робота складалася з трьох томів, в які Максиміліан Адлер в 1924 році додав четвертий, який містить загальні покажчики.

Доля праць представників пізньої Стої, тобто римського інваріанту дещо «краща» – трактати ключових представників дійшли до наших часів. В представленій дисертаційній роботі найбільш значущими стали для нас наступні оригінальні джерела:

- Епіктет «Енхирідіон»;
- Марк Антоній «Наодинці з собою»
- Сенека «Моральні листи до Луцилія», «Листи до Гельвії»
- Фрагменти праць Гієрокла та Музонія Руфа

І хоча за світоглядними переконаннями представники давньогрецької та давньоримської Стої не відрізняються у поглядах на любов, проте дослідження оригінальних джерел дозволило виявити все ж певну їх специфіку та

відмінність, про які буде йти мова в останньому розділі даної дисертаційної праці.

Відносно філософського доробку епікурейської школи, то тут також неоднозначна ситуація. Якщо говорити про творчість Епікура, то як зауважує французький антикознавець А. Боннар, що збережена творчість Епікура зводиться наразі до трьох важливих листів до друзів, до вісімдесяти афоризмів, так званих «Головних думок» [Боннар 1992: 134]. Тому можемо зазначити, що у представленому дослідженні нами було використано зібрання праць Епікура за редакцією Е. Гіра (1964 р), в якому вміщені зокрема листи, «Головні думки», «Ватиканське зібрання» та інші фрагменти.

Також були залучені тексти епіграм античного епікурейця Філодема Гадарського, в яких у віршованій формі відображені погляди мислителя на любов та пристрасть. Про інших давньогрецьких епікурейських філософів (Метродор, учень Епікура; Колот з Лампсака, Аполлдор епікурейська; Зенон з Сидону, учень Аполлдора; Федр; Метродор Стратонікейській; Діоген з Еноанди.) ми лише знаємо побіжно завдяки Діогену Лаертському або працям Цицерона.

Разом з тим ми не могли оминати працю давноримського представника даної елліністичної школи, а саме Лукреція Кара «При природу речей». В даній віршованій поемі античним поетом відображено пізньоепікурейський погляд на світ, сутність та сенс людського існування та значення любові у людському житті. Ця праця багато в чому визначила розвиток уявлень про любов в гедоністичній традиції.

В скептичній школі також можна побачити сентенції стосовно любові, її природи та місця у структурі людського буття. Стосовно Піррона та його філософських поглядів ми знаємо лише завдяки Діогену Лаертському. Проте у 2009 році була видана праця про іншого скептика Тімона з Фліунта [Timon 2009], а якій вміщені фрагменти його праць «Силл», в якій торкається і теми любові. Проте найбільш значущим представником даної школи є Секст Емпірик. В контексті нашої проблематики стали важливими для розуміння

поглядів античних скептиків на любов як «Пірронівські основоположення» (Πυρρώνειοι ὑποτυλώσεις, 3 книги), так і «Проти математиків» (Πρός μαθηματικούς, 11 книг).

Вирішальною стадією розвитку античної філософської традиції безумовно вважається неоплатонізм. Базуючись на проблематиці та ідеях головного свого вчителя Платона, представники даної школи досить багато приділили уваги досліджуваній нами проблематиці. Хоча спеціальних праць стосовно любові античними неоплатоніками не дуже багато було написано. Також варто зазначити, що більшість джерел неоплатонівської філософії дійшли до наших часів повністю збереженими, проте ми розуміємо що через предмет нашого дослідження, а також зважаючи на вищезначений факт ми не змогли охопити весь доробок неоплатонівців

В контексті висвітлення ідеї любові в античному неоплатонізмі, на наш погляд, найбільш важливими джерелами виступили такі праці:

- Плотін «Еннеади»;
- Порфирій «До Марцели», «Про утримання від тваринної їжі»;
- Дамаскій «Про першоначала», «Коментар на діалог Платона Парменід»;
- Прокл «Коментар на діалог Платона Парменід», «Платонівська теологія».

Отже, розглянувши джерельну базу античної філософської традиції варто зазначити наступні висновки:

1) Антична філософська традиція стосовно осмислення любові є досить різноманітною і не може обмежуватися лише працями Платона, Арістотеля, Плотіна чи Емпедокла.

2) Висвітлення ідеї любові в контексті аристотелівського і платонівського корпусу творів лише «амурологічними» діалогами чи етичними трактатами робить розуміння даної проблематики дещо обмеженим та неповним. А тому досить плідним для концептуалізації любові у Платона та

Арістотеля є розгляд інших філософських напрацювань цих видатних філософів

3) Філософська рефлексія стосовно феномену любові відбувалась постійно протягом всього розвитку античної цивілізації. Відповідно до цього не є доцільним оминати увагою доробок сократичних шкіл, софістів, тих чи інших елліністичних шкіл.

1.2. Історіографія дослідження

Дослідження античної цивілізації загалом, та її філософської культури зокрема в імпліцитному контексті має давню традицію. Це обумовлено безпосередньо тим, що саме вона є началом філософського дискурсу як такого. Вже в античності мислителі присвячували ті чи інші праці стосовно попереднім їм мислителям або течіям, тим самим можна зауважити, що історіографія античної філософії в певній мірі почалась ще в цій епосі.

Як зауважує Л. Жмудь, вже представники ранньої грецької філософії писали філософські біографії своїх попередників. Так, зокрема, однією з таких спроб й була праця Демокріта «Піфагор» [DK 68 A 33], праця Ксенократа [Diog.Laert. IV 13] та «Про піфагорійців» праця Геракліда Понтійського [fr. 22, 40-41] тощо [Жмудь 2003: 6]. В свою чергу Платон та Арістотель також відомі своїми доксографічними пошуками. Саме у Платона зустрічаємо свідчення про думку Піфагора стосовно розуміння любові як основи світу [Gorg.507e], а у Арістотеля, в «Метафізиці» досить ґрунтовно аналізується концепція світобудови Емпедокла, в якому ми бачимо розмисли акрагантського мислителя про Любов та Ненависть як першоначала [Meth.1000a23-1001a13].

Найбільш значущою розвідкою стосовно античної філософії безпосередньо в даний період є безумовно праця Діогена Лаертського «Про життя, вчення та висловлювання славетних філософів» (*Bíoi καὶ γνώμαι τῶν ἐν*

φιλοσοφία εὐδοκμησάντων). Саме завдяки фактично їй ми можемо дізнатися, хто є автором перших трактатів з теми любові не лише в античній філософії, а взагалі в європейській культурній традиції. Тільки у даній розвідці віднаходимо ті чи інші сентенції певних мислителів з досліджуваної нами проблематики.

Звичайно можна критично ставитися і до вищезначеної праці Діогена Лаерція як історико-філософської розвідки, але в цьому контексті слухними є наступні слова Г. Гегеля: «Філософія має свою мету досягнути істину за допомогою мислення, у поняттях, а не пізнати те, що не може знати, або що, принаймні, справжня істина недоступна пізнанню, а доступна останньому лише тимчасова, кінечна істина (тобто істина, яка разом з тим є також і щось неістинне). Ми виходимо з того, що в історії філософії маємо справу безпосередньо з філософією. Справи, якими займається історія філософії, так само мало нагадують пригоди, як мало всесвітня історія тільки романтична» [Гегель 2001: 12].

Загалом висвітлення античної філософії в контексті розуміння даною традицією феномену любові та близьких до неї понять потребує залучення широко колу наукових досліджень. Причому це дослідження як суто історико-філософські, так і присвячені тим чи іншим аспектам філософського осмислення любові, тобто мають відношення до філософсько-культурних експлікацій цього феномену в античній культурі. Це, на нашу думку, зробить більш цілісну та комплексну картину експлікації даного феномену у досліджуваному етапі розвитку людства.

Перша група наукових розвідок, яка стала одним з наріжних джерел для написання представленої дисертації— це праці з методології дослідження античної філософії та культури Ф. Ажимова, Ц. Арзаканяна, В. Асмуса, В. Герольда, В. Горського, О. Джиоєва, Б. Ємельянова, Л. Жмудя, В. Жучкова, Л. Каліннікова, З. Каменського, В. Менжуліна, І. Нарського, Т. Ойзермана, С. Руденка, Е. Соловйова, В. Ярошовця.

Варто зазначити, що фактично кожен з них розглядає позитивні чи негативні певного методу в дослідженнях розвитку філософського дискурсу загалом, в т.ч. і стосовно античної традиції, проте завдання наше було не лише критично їх переосмислити, але за допомогою їх створити власне бачення і концепцію методології дослідження феномену любові в означений період. Більше детальніше дану групу вищезазначених праць ми розглянемо в наступній частині цього розділу.

Другу групу складають праці, присвячені як філософсько-антропологічній і філософсько-культурній проблематиці загалом, так й античній філософії та філософії любові зокрема. До них слід віднести праці зарубіжних вчених Д. Гальперіна, Г. Драча, М. Епштейна, Е. Кайлінг, О. Канишевої, Е. Кіртсоглу, Д. Редфілда, Д. Сермамоглу-Соулмайді, І. Сінгера, С. Соловйової, К. Фараона, М. Шелера. Особливо слід відзначити напрацювання вітчизняних вчених, в центрі уваги яких постає філософсько-антропологічна проблематика—Є. Андроса, Л. Газнюк, Т. Лютого, М. Савельєвої, В. Табачковського, Н. Хамітова, О. Шаталовича, В. Шинкарука тощо.

Залучення цих джерел є актуальним тому, що філософська антропологія в соціогуманітарному знанні може бути осмислена у двох фундаментальних виявах в якості: «1) метатеорії наук про людину, її буття в культурі та соціумі, що інтегрує результати цих наук, та 2) філософії глибинного духовно-душевного, буттєвого й морального розвитку людини, який виводить за межі звичного й буденного, — того, що в західній філософській думці здобуло назву трансцендування» [Хамітов 2021: 82].

Особливу увагу слід звернути на монографію «Мудрість, любов і дружба в давньогрецькій філософії», яка вийшла друком у 2020 році [Sermatoglou-Soulmaidi & Keeling 2020]. Вона стала важливою в теоретико-методологічному плані, оскільки зосереджує свою увагу не лише на усталених працях Платона та Арістотеля в контексті осмислення дружби та любові, але й розкриває маловідомі сюжети в контексті досліджуваної проблематики. Тому й укладачі її підкреслюють, що в ній відбувається «послідовне обговорення любові та

дружби та їхнього внеску у філософське життя давньогрецької філософії. Це, звичайно, не охоплює кожен уривок чи нюанс. Але загалом він дає читачеві гарний огляд теми. Він торкається важливих аспектів етики, моральної психології та політики. У нарисах про Платона обговорюється ряд різних діалогів з більш ніж одного періоду діяльності Платона, що дозволяє порівняти погляди мислителя. Нариси про Арістотеля також охоплюють всю гаму творів, починаючи від, мабуть, ранніх робіт, таких як «Велика мораль» і «Протрептик», до «Нікомахової етики та «Політики». Наша мета полягала в тому, щоб уникнути перефразування одного і того, зокрема як відоме обговорення дружби в «Нікомаховій етиці» Арістотеля, і вийти на новий рівень досліджень» [Sermamoglou-Soulmaidi & Keeling 2020: IX].

Третю групу складають фундаментальні загальні дослідження з античної філософської традиції П. Адо, А. Ахутіна, Д. Барнза, Л. Бріссона, Ж. Брюнsvіта, Ж. Вернана, Г. Властоса, М. Вольф, Т. Драча, У. Гатрі, М. Канто-Спербера, Ф. Кессіді, А. Кулаковського, О. Лосєва, М. Мамардашвілі, Б. Рассела, А. Хлебнікова та інших.

Стосовно взагалі аналізу античної філософської думки, то слушною, на нашу думку західного антикознавця Ф. Корнфорда про те, що «Все наше завдання полягає в реконструкції того, що було у свідомості людей, чії залишки стали пилом, коли народився Декарт. Розуміти Канта, не читаючи Платона, якого читав Кант, доволі складно, важко, але Платона в певній мірі легше розуміти без читання Канта, якого він не читав» [Cornford 2013: 9].

Варто наголосити на тому, що у дослідженнях з античної філософії є два типи аналізу, один з яких говорить про те, що існує єдина форма прогресу та розвитку даного етапу розвитку філософського дискурсу. Проте, нам імponує думка французької дослідниці М.Канто-Спербер, що не існує єдиної форми прогресу – від мислителів доплатонівського періоду до філософів християнської доби. Вони наголошують на важливості впливу кожного філософа на нащадків; разом з тим кожна концепція розглядається сама по собі,

незалежно від вигаданого глобального філософського прогресу [Канто-Спербер 2006: XI].

Оригінальність даної праці з античної філософії полягає також в наступних положеннях:

- «існує власна (автономна – В.Т.) сократівська філософія, незалежна від філософії Платона;
- філософські вчення Платона і Арістотеля ближчі один до одного, ніж прийнято вважати;
- теорія істинної гадки у Платона включена у справжню епістемологію;
- арістотелівська концепція субстанції почасти обумовлена платонівською концепцією ідей;
- вся історія платонізму може бути витлумачена як історія безперервного протистояння різних течій післяарістотелівського періоду: раннього платонізму - Арістотелю, середнього платонізму – стоїкам, неоплатонізму - християнства;
- ставлення Отців Церкви і візантійських авторів до язичницької філософії складається з протистояння і прихильності» [Канто-Спербер 2006: XIII].

В цьому контексті може постати питання наскільки взагалі є виправданим комплексне дослідження феномену любові в античній цивілізації. На думку ряду західних антикознавців дана позиція є виправданою, оскільки саме поняття «філософія» етимологічно складається з двох слів (φιλεῖν та σοφία), перше з яких і є любов.

Так, П. Адо наголошує, що «після платонівського «Бенкету» етимологічний зміст слова philosophia: «любов, прагнення до мудрості» – стає, таким чином, самою програмою філософії. Можна сказати, що з Сократом, яким він постає у «Бенкеті», філософія остаточно набуває в історії людської

думки своє характерне забарвлення, іронічне і трагічне одночасно...Отже, філософія тепер виявляє себе як певний досвід любові» [Адо 1999: 62; 64]

В свою чергу А. Ахутін у роботі «Античні начала філософії» пише, що «Початок першої філософії Арістотель знаходить у природному прагненні людини до знання (του εἰδέναι), свідченням чого є любов до «естезісу», до чуттєвих сприйнятів як таких, крім їх корисних застосувань (χωρίς της χρείας) (Metaph. 11). Любов, отже, до «безкорисливого» розглядання, обмацування, випробування і слухання – проста цікавість – і є первістком тієї любові до суцього «заради нього самого» (Платон), що іменується філософією» [Ахутин 2007: 247].

Інша група дослідників наголошують, що саме пошуки розуміння світу, світопорядку і т.п. спонукали до осмислення різних феноменів в т.ч. і любові. Так, зокрема М. Мамардашвілі зазначає «Це і є: природно – воювати і ненавидіти, брехати, помилятися, не пам'ятати. У тій мірі, в якій наша пам'ять, наші інші людські якості залежать від стихійних природних процесів і виявляються у вільному полі дії природних поєднань, причин і дій, – неминуче руйнуються явища порядку. Підкреслюю: у тій мірі – у якій. І ось тут починається філософія» [Мамардашвили 1997: 72].

Відомий зарубіжний вчений У. Гатрі, автор фундаментального шеститомника підкреслює наступне «Що можна назвати «зачаттям» грецької філософії? Воно відбулося, коли у свідомості людей стало формуватися переконання, що видимий хаос навколишніх природних явищ повинен приховувати порядок, що лежить в його основі і цей порядок породжений безособовими силами. Для розуму людини дофілософської епохи не становило особливих труднощів знайти пояснення зовні випадкової природи багато чого з того, що відбувається в світі. Така людина знає, що сама вона породжена поривом і емоцією, що вона рухається не тільки розумом, але й бажаннями, любов'ю, ненавистю, радістю, заздрістю, мстивістю. Хіба не природно, що і світ навколо себе вона почне пояснювати подібним чином? Вона бачить себе під

владою незрівнянно більш могутніх і незбагнених сил, які іноді діють без особливої поваги до послідовності і справедливості» [Гатри 2015: 109-110].

Четверту групу теоретичної бази даного дисертаційного дослідження складають наукові доробки, в яких так чи інакше розглядається проблематика любові, дружби, пристрасті в античній культурі Ж. Алеві, А. Баумейстера, Т. Бородай, Н. Брагінської, Г. Гусейнова, О. Лосєва, Д. Реале, Д. де Ружмона, Ю. Рюрікова, І. Свенціцької, І. Сінгера, М. Солопової, В. Строгецького, А. Чанишева, В. Шестакова.

Щодо статусу «античного еросу» існують різні «штиби» та думки, які іноді створюють досить суперечливу картину даної проблематики. Д. де Ружмон наголошує, що античний ерос має свої коріння у орфізмі та перській традиціях [Ружмон 2000: 56]. Разом з тим, інший французький вчений Ж. Алеві притримується думки про фінікійське походження еросу [Halévi 1883: 36-45]. Про близькосхідне походження античного еросу підкреслює також і А.-А. Тахо-Годі [Тахо-Годи 1970: 519-520]. Про що це говорить?

На нашу думку, це свідчить про те, що не можна розглядати ту чи іншу культуру любові виключно як таку, що розвивалась самостійно і без певних «домішок». Навіть перша з найвідоміших традицій розуміння любові, «античний ерос» увібрав в собі як автентичні риси розуміння любові, тобто з мікенської цивілізації, так і сусідніх регіонів, з якими були тісні стосунки.

Також можна зазначити, що ряд антикознавців і фахівців з філософії культури, філософії любові зауважують, що давні греки «не знали» любові; це була лише «перед-любов». До них зокрема відносяться Р. Апресян і А. Чанишев. Проте нам імпонує думка В. Шестакова, що «і міфологічне, і космологічне розуміння любові відрізнялися наївністю і безпосередністю. Набагато більш складне трактування любові отримує в античній думці перш за все у Платона, який створив глибоку і діалектичну філософію любові. Не буде перебільшенням сказати, що для всієї європейської культури вона стала центром і відправною точкою будь-яких спроб теоретичного тлумачення любові». Якщо такий вплив мали платонівські сентенції про любов на історію

західної культури та філософії, то теза про те, що любов як така не була відома античному суспільству, як мінімум видається досить недоцільною.

Значущість любові в античному суспільстві та свідомості свідчить от той факт, що «любов, завдяки образу Ерота пронизує всю грецьку міфологію. Дане божество, яке присутнє в різних сюжетах, і яке дуже важко схопити, бо з'являється воно несподівано і так само несподівано може зникнути. В цьому контексті можна пригадати Анакреонта, у якого цікавий вірш про те, що поет просить Ерота піднести його на крилах. Ерот підлетів, побачив, що борода вже сива у поета, і – полетів на своїх золотавих крилах», – зазначає Г. Гусейнов [Гусейнов 2012].

П'ята група досліджень присвячена окремим давньогрецьким та давньоримським філософам, та проблематиці любові у їх доробку. Зокрема можна виділити праці:

→ присвячені докласичній давньогрецькій традиції – Е. Бренхема, Р. Брехта, М. Вольф, М. Гайдеггера, Д. Дадлі, А. Єгорова, Л. Жмудя, Ф. Кессіді, Д. Кірка, Е. Коксона, А. Лонга, Т. Мякіна, І. Нахова, Ф. Петерса, А. Чрьоуста.

Варто зауважити, що при розгляді онтологічного статусу любові у ранній грецькій філософії необхідно мати на увазі, що у ХХ ст. науковцями була здійснено низка досліджень стосовно релігійних основ означеного періоду античної думки. Зокрема було виявлено близькосхідний вплив в системах певних досократиків. Відповідно до цього у їх фрагментах стосовно будь-якої проблематики, в т.ч. і любові необхідно досліджувати чотири аспекти: філософський, культурологічний, міфологічний та філологічний.

Цю позицію ми можемо прослідкувати і в західних дослідженнях з досократичної філософії, зокрема Д. Кірка, Ф. Пітерса, О. Коксона та О. Чрьоуста. При розгляді сентенцій ранніх давньогрецьких мислителів вони досить прискіпливо аналізують текст з точки зору філології, адже більшість фрагментів є набагато пізнішими за походженнями, аніж самі досліджувані мислителі. Відтак наскільки це можливо вимагається виокремити думку

безпосередньо певного досократика і думку того автора, який його цитує або свідчить.

Також вищезазначені зарубіжні вчені ґрунтовно аналізують зв'язок міфології та філософії у роздумах про любов – як в образі Ероса, так і Афродіти. Така методологічна настанова дозволяє зрозуміти еволюцію поглядів на любов у даний період античної філософії, а також взаємозв'язок і взаємовплив одних мислителів на інших, або ж безпосередню оригінальність концепції того чи іншого філософа.

Окрім цього, експлікація міфологічного змісту в фрагментах ранніх давньогрецьких мислителів здатна розкрити більш глибинні пласти походження певних концепцій розуміння любові в означений період. Адже відомо, що давньогрецька міфологія, як і давньоримська досить тісно комунікували з близькими географічно культурами, традиціями і релігійними віруваннями та обрадами. Завдяки цьому образи і сентенції, присвячені розумінню любові періодично трансформувались, тим самим певні риси відходили у минуле, а нові додавали більш яскравих відтінків.

Разом з тим необхідно підкреслити про досить обмежену кількість досліджень антропологічного змісту любові у фрагментах ранніх давньогрецьких філософів навіть в західній науці. Це обумовлено, на нашу думку, тим, що в антикознавстві присутня не в повній мірі виправдана думка і взагалі назва досократиків виключно як натурфілософів чи фізіологів. Однак, ми притримуємося думки тих вчених, які стверджують те, що в контексті доробку мислителів докласичної традиції слід бачити не лише онтологічну проблематику, але й ґносеологічну, етико-соціальну тощо.

Також в написанні даної розвідки ми притримувались думки У. Гатрі про студії з ранньої грецької філософії Г.-Г. Гадамера та М. Гайдеггера. При всій значущості даної особистості в філософській думці, загалом слід зазначити наступне: «розвідки М. Гайдеггера і Г.-Г. Гадамера стосовно тлумачення грецької філософії в світлі їх власних теорій і методів серйозно страждали анахронізмом і модернізацією і не отримали визнання за межами кола (нехай і

досить широкого) шанувальників двох великих німецьких філософів. Більш адекватним є аналітичний підхід до грецької філософії, який полягає в аналізі окремих ізольованих аргументів і оцінку їх логічної коректності або некоректності, особливо коли цей метод використовують професійні класики і історики античної філософії, такі як Г. Властос, Дж. Оуен, Дж. Барнз, М. Берні, Дж. Аннас та ін.» [Гатри 2015: 21].

Евристично плідними для нас стали напрацювання відомої зарубіжної дослідниці М. Вольф. Так, зокрема у праці «Філософський пошук: Геракліт і Парменід» вона доводить, що вихідна для ранньої грецької філософії проблема носить не онтологічний, а епістемологічний характер з головним питанням «як пізнавати», відповіддю на яке буде конкретний пізнавальний метод – метод філософського чи епістемічного пошуку» [Вольф 2012: 73].

Певною мірою в контексті нашого дослідження ми можемо погодитися з вищеозначеною думкою. Тут можна згадати славнозвісний вислів Емпедокла «любов`ю пізнаємо любов» [22 D207 LM], але все ж таки онтологічний зміст любові все ж переважає у доробку ранніх давньогрецьких мислителів.

Також слід зауважити про напрацювання присвячені Платону – Д. Андерсона, Д. Бабю, Е. ван де Віжвер, Л. Гобечія, Б. Елерса, У.Коубба, К. Корріган, Н. Крік, М. Лутца, Р. Мітчела, М. Мозес, Н. Мудрагея, Д. Пулакоса, В. Розіна, Д. Росса, Б. Рубі, Д. Садлер, Т. Слезака, В. Соловйова, А. Тахо-Годіта інші.

Перш ніж аналізувати доробок Платона та розвідки присвячені йому, варто наголосити на тому, що міфологічні сентенції стосовно тих чи інших філософських проблем, в т.ч. і про любов не зникають з появою Сократа чи Платона. Тому, можемо погодитися з думкою західного вченого В. Йегера, міфологічний світогляд без будь-якого формотворного елемента логосу ще сліпий, а логіка світу понять без живого ядра початкового міфологічного погляду стає порожньою. З цієї точки зору, потрібно розглядати історію філософії греків як прогресуючу раціоналізацію споконвічної, заснованої на міфі релігійної картини світу [Йегер 2001: 194-195].

Такої позиції притримується і інший зарубіжний дослідник О. Єгоров «Початок наукової філософії не збігається ні з початком раціонального, ні з кінцем міфологічного мислення. Давню міфогонію можна виявити в серцевині філософії Платона і Арістотеля, як, наприклад, в Платоновому міфі про душу і в Арістотелівському уявленні про любов речей до нерухомого першодвигну світу» [Єгоров 2007: 7].

Звичайно, однією з ключових методологічних проблем постає обрання тих чи інших джерел у висвітленні певної проблематики у платонівському корпусі. Тому може дещо пафосно, але в достатній мірі справедливо наголошує відомий дослідник доробку давньогрецького філософа Т.Слезак «Платон ніколи не мав недостачі у читачах, і можна не хвилюватися, що він цього не буде відчувати і у майбутньому» [Слезак 2008: 6].

На сьогодні, ми маємо справу з трьома інтерпретаціями Платона, які виникли в історії – неоплатонічною, романтичною і такою, що наразі розвивається. Відповідно до цього, як зауважує засновник Тюбінгенської школи платонознавства Г. Кремер: «Тоді в послідовності трьох парадигм можна встановити наявність трьох фаз, де новий образ Платона, який я хотів битуті намітити, після неоплатонічної парадигми, що діяла аж до XVII і XVIII ст., і антитези романтичній парадигми, заснованої Шляйермахером і Шлегелем, деяким чином бере на себе роль синтезу: він однаково утримується від крайнощів занадто багатого і занадто малого, тобто він і не впадає в неісторичну адаптацію і систематичну трансформацію, як перша парадигма, і не звужує філософію Платона, ототожнюючи її з корпусом творів, що збереглися як друга» [Кремер 2015: 19].

Навіть якщо «звужувати» дослідження Платона до чітко визначеної класичної проблеми, все одно кількість наукової літератури є досить великою за обсягом, навіть, коли присвячувати цьому окремі дисертаційні розвідки. Відтак, ми послуговувалися принципом таким, що для нас актуальними будуть ті напрацювання, які перш за все стосуються тих трактатів Платона, в яких

безпосередньо розглядається ідея любові та «навкололюбовні» феномени («Бенкет», «Федр», «Лісід»).

Разом з тим, варто зауважити, що наразі існують три школи платонізму, які ми розглянемо більш детально ніжче та з'ясуємо якої школи притримуємося у представленому дослідженні.

1. Тюбінгенська школа, що асоціюється, перш за все, з іменами Г.-Й. Кремера і К. Гайзера, притримується думки, що справжні доктрини Платона, відповідно до «філософського уривку» Сьомого листа і критикою епістолярного жанру у «Федрі», не отримали вираження у діалогах (як мінімум, безпосередньо, у відкриті). Його щирі переконання складають «неписане вчення», натяки на яке зустрічаються у Арістотеля і яке можна реконструювати з вторинних джерел. Самі діалоги насправді виконували інші функції – можливо, протрепетичного характеру, з метою повернути учнів на шлях філософської життя, а може бути, і для приховування істини від непосвячених.

Водночас варто зауважити, що різку критику дана школа отримала зі сторони провідних платоністів за знецінення діалогів як таких, необ'єктивна перевага вторинним джерелам, а також підміна етико-політичної складової трактатів якоюсь метафізичною парадигмою, вільне тлумачення «Сьомого листа».

2. «Штраусіанська» школа. Вона особливо стала провідною у Сполучених Штатах завдяки напрацювань Л. Штрауса і Д. Клейна, що впроваджували дослідження в Чиказькому університеті. Штраусіанці, на відміну від «тюбінгенців» підкреслюють важливість серйозного ставлення до діалогу як такого і тлумачать його завдяки «логографічній необхідності» (Федр 264). Відповідно до цього глибинний сенс приписується найменшим деталям, а самі діалоги розглядаються скоріше як імітації («етологічні міми», за висловом Клейна), ніж чіткі формулювання філософської доктрини. У числі авторів, чий роботи відображають їх вплив – це С. Розен, К. Дортер, А. Блум, Д. Ручник, Д. Хайленд, Ч. Грісвольд, Р. Бургер і Д. Хоуленд.

Натомість і ця школа піддавалась нищівній критиці за сухий догматизм, непомірну серйозність, аісторизм, довільність, а також «помилку у рупорстві» (в останньому критикують і аналітичних філософів, яким самі ж штраусіанці часто себе протиставляють).

3. «Драматична школа» інтерпретації Платона. Вона отримала певний вплив у США та була заснована Ф. Дж. Ю. Вудбріджем і підтримана Д. Рендалом у стінах Колумбійського університету. Як і штраусіанці, Вудбрідж, Рендал та їх послідовники не цікавляться хронологічним порядком написання діалогів. Діалоги розглядаються як «філософські драми», що трактують різні «теми» і пропонують швидше «бачення», ніж вчення. Методологічна настанова Вудбріджа відображена в роботах Ф. Екстейна, Н. Едмана і Е. Техері. Разом з тим, представники даної школи критикувалася за «скептицизм» і за перетворення Платона у звичайного письменника.

Відповідно до вищерозглянутих шкіл, ми бачимо в кожній з них як певні недоліки, так і переваги у дослідженнях платонівського доробку. Проте, в даній дисертаційній розвідці ми більше притримуємося позиції «штраусіанців». Така ситуація дозволила залучити більш широко коло джерел для висвітлення філософської концепції любові, а також розкрити імпліцитні аспекти платонівської герменевтики любові. Хоча подекуди ми зверталися і до представників «тյубінгенської» школи, а саме до Т. Слезака і Д. Реале. Такі кроки були обумовлені тим, що необхідно було висвітлити специфіку певних моментів у написанні Платоном праць, а також прослідкувати трансформацію його уявлень на даний феномен.

Для дослідження доробку Арістотеля в контексті досліджуваної проблематики, важливими стали для нас наукові студії Е. Ворда, М. Капферберга, Т. Коннолі, Д. Констана, Д. Майра, Д. Нільсена, В. Орлова, Д. Оуенса, М. Пакалюка, Д. Персіваля, Н. Шерман.

Варто зауважити, що філософська мова Арістотеля досить складна. Так, зокрема О. Лосєв зазначає наступне: «Хто вивчав, наприклад, переклад Г. Боніца (виданий Велльманном), той, звичайно, дивувався, по - перше,

надзвичайній точності цього перекладу, а по-друге, його надзвичайній незрозумілості. І адже це не хто інший, як Г. Боніц, краще якого, мені здається, ніхто на світі не знав Арістотеля. Переклад його дуже точний, але, щиро кажучи, читати його іноді майже неможливо. З іншого боку, візьміть переклад Лассон. Це дуже зрозумілий переклад, даний не на якійсь іншій, а на людській мові, так що читається він простим смертним все ж без будь-яких надлюдських зусиль. Але варто порівняти кілька фраз цього перекладу з грецьким оригіналом, щоб відразу ж знайти всю розгадку цієї зрозумілості. Саме, це зовсім не переклад, а переказ» [Лосев 1993: 529].

Втім, слушною є думка Є. Орлова у праці «Філософська мова Арістотеля»: «Коли О. Лосев каже, що «Арістотель <...> занадто сухий своєю мовою, лапідарний, розкиданий, фрагментарний, лаконічний», а Т. Васильєва наполягає на тому, що «мова Арістотеля точна і багата, перекладацька скупість не може бути виправдана», з нашої точки зору, розмова ведеться про різні мови. Якщо філософська мова Арістотеля «суха, лаконічна» і вимагає в певному сенсі «перекладацької скупості», то його природна мова цієї «перекладацької скупості» не потребує. Ймовірно, не буде помилкою сказати, що у Арістотеля філософської мови більше в «Метафізиці» і «Органоні» і менше, наприклад, в творах біологічної та політичної спрямованості. О Лосев говорить про переклад насамперед «Метафізики», Т.В. Васильєва - «Евдемова етики» [Орлов 2011: 27-28].

Вищезазначені розмисли є досить слушними при розгляді проблематики любові, дружби та «навкололюбовних феноменів». Принагідно можемо згадати працю «Риторика» Арістотеля, а саме четверту главу другої книги. На мові оригіналу вживається лексема «φιλία», яка зазвичай ототожнюється з концептом дружби. Натомість у перекладах на класичні європейські мови (англійська, французька, німецька) вживається слово «любов». Це створює певні труднощі у розумінні даного тексту. На нашу думку, в цьому плані треба послуговуватися контекстуальним підходом, тобто виходячи з тієї чи іншої

думки розрізняти дружбу, любов, бажання, потяг тощо. Про це зокрема наголошує і Д. Констан [Konstan 2008: 210].

Доречно буде згадати також, що «аж до початку нашого століття твори Арістотеля прочитувалися під знаком унітарної систематики. Однак з 20-х років ХХ ст. цей метод був засуджений як антиісторичний, на зміну йому прийшов метод історико-генетичний, мета якого – реконструювати еволюційну параболу творчості філософа. В. Джегер, засновник цього методу, позначив цю параболу від початкової позиції прийняття платонізму, – до наступної все більш зростаючої критики трансцендентальних ідей Платона, потім до метафізики, заснованої на формах, іманентних матерії, до досягнення, нарешті, позиції, якщо не повністю, то втрати інтересу до метафізики, з акцентуванням на емпіричних науках, їх точних даних і класифікації. Таким чином, духовна історія Арістотеля могла б бути представлена як історія розчарування в платонізмі і метафізиці і повороту до натуралізму і емпіризму. Ця еволюція проглядається як при реконструкції «екзотеричних» творів, написаних в період перебування в Академії, так, і ще більше, на матеріалі "езотеричних".

Без сумніву ця думка досить є авторитетною в колах дослідників доробку Стагірита. Проте, на наш погляд, в контексті досліджуваної проблематики не стільки є головним аналіз її в хронологічному порядку. Евристично плідною є сентенція західної дослідниці Н. Шерман, що ключовою проблемою Арістотелівської етики, як і більшості інших етичних систем античності, є питання, в чому полягає розквіт чи щастя людини? Відповідь Арістотеля: щастя – це поєднання добродісного життя та зовнішніх благ; головне серед цих зовнішніх благ – реляційне благо дружби, філія [Шерман 2008: 189]. Тому, стає важливим залучення праць не лише, присвячених висвітленню Арістотелем феноменів дружби та любові в етичному корпусі, але й у інших частинах філософських напрацювань давньогрецького мислителя.

Для розкриття специфіки інтерпретацій любові в школах елліністичного періоду античної філософської культури актуальними для нас стали напрацювання Е. Бертоззі, Д. Васіліакіса, А. Титаренка, Р. Крайтнер, А. Лонга,

К. Морана, В. Мотто, Д. Мюрея, Д. Робертсона, М. Скофілда, А. Степанової, У. Стефенса, О. Столярова Безперечно, не можна сказати, що тема любові, дружби була ключовою для представників тих чи інших елліністичних шкіл. Разом з тим досліджувана проблематика не залишалась поза увагою мислителів доби еллінізму. Відповідно до цього, за виключенням неоплатонізму фактично не можна віднайти фундаментальних досліджень стосовно осмислення любові у певному напрямку даного етапу античної філософії. Розглянемо кожен з елліністичних шкіл в питанні зарубіжних досліджень більш детальноше.

Так, зокрема, О. Столяров стверджує: «у ранньому стоїцизмі логіко-онтологічна проблематика незмінно присутня на першому плані. Середній стоїцизм вносить зміни в догматику (перш за все в антропологію і етику), включаючи в неї платонічні і перипатетичні елементи; логіко-онтологічна проблематика поступово відходить на задній план. У пізньому стоїцизмі теоретизування поступово зводиться до етики (хоча у Сенеки ще помітний інтерес до фізики, а у Епіктета – до логіки), яка все більше еволюціонує до моралістики; відповідно змінюється і тематика творів. У такому вигляді стоїцизм у 1-2 ст. н. е. стає провідною «філософською ідеологією» Римської імперії» [Столяров 1995: 111].

Відтак у фундаментальних дослідженнях західних вчених А. Лонга, У.Стівенса тема любові у ранньому періоді стоїчної школи фактично відсутня. Треба також підкреслити, що у статтях Д. Робертсона та А.Л. МакЕвоя в наукових монографіях, які стосуються аналізу поглядів на любов у стоїків, акцент робиться саме на римському періоді історії даної філософської школи.

Не можна обійти увагою наукові роботи Д. Мюрея і М. Скофілда, присвячені розумінню соціальних аспектів людської любові у даній філософській традиції. Особливу увагу необхідно звернути на статтю Б.Коллет-Дьюціц, у якій досить побіжно, але все-таки присутні роздуми щодо філософії любові засновника стоїчної школи – Зенона Китійського. В свою чергу варто також відзначити працю А. Мото, в якій досить ґрунтовно аналізуються ідея любові у Сенеки, але лише в епістолярному доробку мислителя.

В свою чергу доробок скептиків та епікурейців теж була в центрі уваги таких зарубіжних дослідників як Р.Крейтнер, О.Лосєв, К.Морана, У.Стівенс, В.Шестаков. Разом з тим слід наголосити, що специфіка розуміння любові в даних школах у зазначених науковців є досить побіжною. Це обумовлено рядом факторів.

- по-перше, – це обмеженість текстів, які збереглись до нашого часу;
- по-друге, це специфічний погляд на сам феномен любові, особливо у скептиків.

Відповідно не буде дивиною те, що вони досить нігілістично, презирливо ставляться до даного феномену, а відтак рефлексії стосовно нього не набули важливого значення для їх представників.

Що стосується сучасних досліджень з неоплатонічної герменевтики любові, то слід зазначити зокрема «Рутледжський посібник з неоплатонізму» [Handbook of Neoplatonism 2014], однак там лише побіжно згадується і аналізується феномен любові, і лише у арабських неоплатоніків. Безперечно слід згадати про ґрунтовні дисертаційні дослідження західних вчених А. Бертозз [Bertozzi 2012, 2020] і та Д. Васіліакіса [Vasilakis 2014] присвячені філософії любові у тих чи інших представників неоплатонічної школи. Якщо перша дисертація присвячена ґрунтовному аналізу експлікації любові у доробку Плотіна, то в другій висвітлюється аналіз феномену любові у творчості Плотіна, Прокла і Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Відповідно, розуміння любові у Ямвліха, Порфирія, Дамаскія та інших неоплатоніків фактично є недослідженим, що, на нашу думку, робить висвітлення даної проблематики у цій течії не досить повним та цілісним.

Шоста група джерел представляє собою філософські дослідження, присвячені осмисленню любові в її відношенні до дружби, самотності, краси, толератності та інших феноменів буття людини. Дану групу можна поділити на наступні підгрупи:

I. Праці зарубіжних філософів стосовно феномену любові: Ф. Альбероні, Р. Апресяна, Р. Барта, З. Баумана, М. Бердяєва, Б. Братуся, Ф. Brentano, П.

Брюкнера, М. Бубера, К. Васильова, Г.-Г. Гадамера, М. Гартмана, Г.В.Ф. Гегеля, В. Губіна, А. Грюна, В. Даренського, Н. Жижко, О. Золотухіної- Аболіної, О. Зубець, Г. Іванченко, І. Ільїна, А. Конт-Спонвілля, О. Канишевої, Т. Кузьміної, Е. Левінаса, М. Лосського, К. Льюїсса, Г. Мадіньє, Х. Ортегі-і- Гассета, П. О'Каллагана, П. Рікера, А. Рубеніса, Х. Сваре, В. Соловійова, Т. Стрельцової, П. Сорокіна, П. Тілліха, М. Фічіно, Х. Фішер, М. де Унамуно, С.Л.Франка, М. Шелер, М. Епштейна, Х. Яннараса;

П. Філософські напрацювання вітчизняних мислителів: Г. Аляєва, Л. Газнюк, Н. Жижко, В. Жулай, Т. Кононенко, Ю. Ковальчук, С. Крилової, В. Малахова, В. Нікішиної, Н. Хамітова, О. Шаталовича, В. Шинкарука та ін.

Залучення значної науково-дослідницької літератури, присвяченої філософії любові було обумовлено тим, що зазначається у статті «Любов» у «Стенфордській енциклопедії з філософії»: «одне з головних філософських завдань у розумінні особистої любові полягає у розрізненні різних видів особистої любові. Наприклад, спосіб, яким я люблю свою дружину певною мірою явно відрізняється від того, як я люблю свою маму, мою дитину та мого друга. Це завдання, як правило, йшло поруч з філософським аналізом вищеозначених видів особистої любові, що частково відповідає різним загадкам про кохання. Чи може кохання бути виправданим? Якщо так, то яким чином? В чому цінність особистої любові? Який вплив має любов на автономію як предмету, так і суб'єкту дискурсу любові? тощо [Love].

Відповідно саме сучасні наукові студії з філософського осмислення любові дозволили більш ґрунтовно та широко висвітлити та проаналізувати досліджуваний феномен в античній філософській традиції. Адже необхідно наголосити, що кожен філософ як і кожна людина у роздумах про любов виходив не тільки з логічних умовиводів та пізнавальних актів, але й також завдяки власному особистому досвіду. Це обумовлює і багатогранність поглядів на даний феномен, почасти суперечливість у розумінні любові в тихчи інших філософів. Звичайно це також передбачає, що дослідження герменевтики любові у той чи інший період розвитку філософської думки не

може бути уніфікованим. Безперечно, можуть бути спільні риси, акцентуації стосовно саме яких питань, аспектів любові здійснювалась рефлексія філософів у певну епоху, але поряд з цим експлікація даного феномену може й кардинально відрізнятись, особливо коли це стосується питання сутності людської любові, її видів та сенсу.

Сьома група, присвячена осмисленню давньогрецьких концептів любові – це праці Д. Аннас, Р. Апресяна, Ж. Баладье, Е. Бенвеніста, Ф.Бютгена, С. Євтушенка, Б.Кассен, Д. Констана, Д. Купера, А. Мура, А. Нігрена, К.Оврей-Ассея, Р. Радебуша, Е. Салема, П. Табенського, П. Тілліха, Т. Урда, П. Флоренського, Д. Хьюза, А. Чанишева, а також словники Е. Бузака І. Дворецького, Г. Ліддела і Р. Скотта.

Доречно буде сказати про те, що в цьому контексті важливою для нас стала стаття «Любити» з українського перекладу «Європейського словника філософій». В центрі уваги французьких авторів статей та взагалі цієї праці стали ті чи інші так звані «колізії неперекладності», що існують між різними термінами та їх іншомовними відповідниками. Безперечно це і не оминулодавньогрецький і латинський «словники любові». І хоча французькі дослідники досить ґрунтовно досліджують еволюцію тих чи інших античних «слів любові» проте даний аналіз не має чіткого систематичного чи впорядкованого викладу.

Варто зауважити, що осмислюючи ряд статей та намагаючись узагальнити поданий матеріал, можна зробити висновок: «Словник» часто повторює, що однозначного відповідника для більшості термінів в українській мові не існує» [Баладье 2009]. Теза, без сумніву, відповідає реальному станові речей, однак не заперечує можливості перекладу. У статтях «Словник» подає перелік лексем, які частково відповідають лексемі оригіналу, однак водночас зазначено, що певна конкретна лексема не може вважатися повним відповідником конкретного терміну.

Тому певною мірою можна не погодитися з думкою Р. Апресяна: «значення «любов», хоча як і одне з значень кожного з цих (давньогрецьких – В.Т.) слів, але таке, що вміщує їх в одне семантичне поле, було принесено

лексикографами відносно пізно, коли грецька мова класичної античності вже була умовно кажучи, в минулому. Якщо судити про мову не за словником і прийняти до уваги практику мови, маючи в увазі, що грецька класична античність, грецький пізній еллінізм та грецький Новий Завіт мають відмінності, і ці відмінності стосуються перш за все сфери значень, то, твердження про наявність у грецькому різних слів для позначення любові можна вважати особливого роду лексико-семантичним міфом. Я говорю «міф», тому що не було в давнину такого грецького, в якому актуально співіснували ці слова з фіксованими сьогодні визначеними та строгими розділенням зазначених значень [Апресян 2012: 35].

Також треба зазначити і про групу досліджень, присвячених античній міфології любові. До даного вектору наукових студій можна віднести напрацювання зарубіжних дослідників Д. Адамса, М. Алеві, Р. Берга, Ф. Блеза, Н. Брагінської, Г. Гусейнова, Д. Мелорі, О. Лосева, Д. де Ружмона, Е. Сендерса, М. Хандо, В. Шестакова.

Можемо підкреслити, що необхідність застосування даних наукових розвідок обумовлено тим, що міфологічне осягнення любові проходить червоною ниткою в античній філософській культурі. Відповідно діалог філософії та міфології стосовно феномену любові відбувався від ранніх давньогрецьких філософів і закінчуючи Плотіном та іншими неоплатоніками. Це дозволило розкрити специфіку античного філософського дискурсу про любов, який цим самим відрізняється від усіх наступних етапів історії філософії загалом та розмислів про даний феномен зокрема.

Насамкінець, слід виокреми два вектори студій з античної філософської культури в сучасній українській гуманітаристиці:

- 1) наукові розвідки присвячені безпосередньо античній філософській традиції;
- 2) наукові студії, в яких висвітлюється вплив давньогрецьких та давньоримських мислителів на розвиток як світової, так і української філософської думки.

Так, зокрема С. Шевцовим у докторській дисертації було розкрито «метафізичний зміст поетичного мислення Античності як твірної структури в аспектах сказання, писання, читання на основі історико-філософського аналізу трагічного самопізнання в едіпології Софокла як поетичної реалізації смислового змісту Античності» [Шевцов 2008: 3]. В свою чергу О. Демчик у своїй дисертаційній розвідці детально та ґрунтовно дослідив конститутивні аспекти впливу піфагорійської нумерології на філософські погляди Платона [Демчик 2007: 4]. Водночас у дисертаційній роботі О. Літінської в «історія античного скептицизму у ракурсі аналізу “пірроністичного” і “академічного” скептицизму як простору втілення двох типів висловлювання» [Літінська 2010: 5]

Таким чином, розглянувши історіографію проблеми дослідження античної філософії, ми можемо зробити висновок, що в цілому вона досить багатогранна. Ми виділили шість груп, які дозволили виходячи з допустимих обсягів представленої роботи максимально широко висвітлити означену проблематику: зарубіжні та вітчизняні методологічні студії з дослідження розвитку філософської думки; фундаментальні загальні дослідження з античної філософської традиції; наукові доробки, в яких так чи інакше розглядається проблематика любові, дружби, пристрасті в античній культурі; наукові напрацювання, присвячені тим чи іншим античним філософам, та проблематиці любові, зокрема докласичній давньогрецькій традиції, Платону, Арістотелю та елліністичним школам; філософські дослідження, присвячені осмисленню дружби та любові і «навкололюбним феноменам»; словники та наукові праці, присвячені осмисленню давньогрецьких концептів любові.

Такий комплекс наукових робіт сприяв тому, щоби уникнути певних «стереотипів», переосмислити «штиби», які присутні і понині в дослідницькій літературі. Також оглядаючи історіографію даної дисертаційної праці, можна заключити, що незважаючи на велику кількість наукових напрацювань з означеної проблематики, наразі навіть у західному антикознавстві відсутньо комплексний та систематичний виклад трансформації поглядів античних

філософів на любов, дружбу, закоханість, пристрасть, потяг, тощо, що і спонукало автора до розробки представленої праці.

1.3. Поняттєвий апарат і методологічні засади дослідження

Грунтовне висвітлення есплікації феномену любові в античній філософській культурі потребує безперечно визначення ключових понять та розробку методологічного інструментарію, який дозволить здійснити представлене дослідження.

Передусім треба наголосити, що ситуація, в якій опиняється дослідник тієї чи іншої філософської проблеми, ідеї в філософському-культурному дискурсі дотична до однієї з думок І. Канта що можна побачити в «Пролегоменах до кожної майбутньої метафізики». Він зокрема зазначає, що завдання мислителів «сповістити світ» про те, що зроблено справжніми філософами, які «черпають з джерел самого розуму» Постійно нагадуючи філософу про неможливість сказати що-небудь таке, що вже не було б сказано кимось раніше, дослідник надає йому погану послугу, відвертаючи його від прагнення до нових звершень, тому, починаючи роботу, філософ повинен відволіктися від минулих доктрин і «визнати все до сих пір зроблене незробленим» [Кант 2018: 69].

Втім, Г.Гегель, як відомо, запропонував вихід з означеної проблеми. Вона, з його точки зору, виникає в силу неправильного уявлення про природу філософії, а в результаті – і про той зв'язок, який існує між філософією та її історією. «Філософію та історію філософії не можна протиставляти, бо вони – одне: не можна займатися першою, не займаючись другою, і навпаки. Це стає очевидним, коли ми розуміємо, що людське мислення слід розглядати в динаміці, в постійному розвитку, в безперервному переході від одного ступеня до іншого, більш високого. Кожна із цих ступенів обов'язково повинна бути

пройдена, якщо ми хочемо досягти якого-небудь прогресу в нашому філософському осмисленні дійсності. Більш того, порядок, в якому філософські системи змінюють одна одну в історичному розвитку, відтворює логіку виведення послідовних визначень ідеї, що наближаються до абсолютної істини» [Гегель 2001: 23].

«І хоча філософські ідеї і теорії (в т.ч. і стосовно любові), що представляють собою стадії в цьому процесі, приречені бути відкинутими (або бути підданими запереченню), звідси, наголошує Макеева, не впливає, що вони не мають жодної цінності. Навпаки, більш пізні стадії стають можливими завдяки більш раннім, надбудовуючись над ними і вбираючи в себе все позитивне, що в них міститься. Тому жодна філософська теорія не була створена марно, кожна внесла вклад в остаточну істину, існуючи необхідним ступенем в саморозвитку духу. Всі попередні філософські системи містять в собі момент абсолютної істини і були відкинуті лише як претензії на остаточний вираз абсолютної істини.» [Макеева 2009: 242].

Тому, можемо сказати, що фактично будь-яка концепція любові античних мислителів античності впливала на розвиток філософської рефлексії стосовно даного феномену, опонуючи чи підтримуючи її. Тому «відображаючи свій час, виступаючи «думкою своєї епохи», кожна минула філософія дала лише часткове, обмежене визначення абсолютної істини (про той чи інший феномен, проблему – В.Т.), але оскільки це часткове визначення є необхідним кроком в логічному розкритті абсолютної ідеї, Гегель робить звідси висновок, що осмислюючи ідеї минулих філософів, ми філософуємо в повному розумінні цього слова. Досліджуючи принципи, втілені в їхніх творах, ми наближаємося до осягнення абсолютної ідеї, і іншого шляху до філософської істини у нас немає. Таким чином, історія філософії – це не просто розповідь про думки, концепції (в т.ч. і про любов), що історично змінювали один одного, це єдиний шлях до відкриття і осмислення істини, який по суті ніколи не має завершення [Макеева 2009: 250].

Розглянувши диференціацію філософії та історії філософії в контексті осмислення тих чи інших феноменів, в т.ч. і любові необхідним стає висвітлення того, що собою являє собою поняття «антична філософія любові». На наш погляд, необхідно спочатку розрізнити два вектори розуміння «філософії любові» як такої:

1) розвиток уявлень про феномен любові та ті чи інші вектори філософського осмислення, які існували в той чи інший період розвитку філософського дискурсу або у певного античного філософа.

2) автономна галузь філософського знання, в якій досліджуються природа та сенс любові та різні аспекти її існування: онтологічні, епістемологічні, феноменологічні, етико-естетичні, антропокультурні, соціально-філософські тощо.

Відповідно у даній дисертаційній розвідці, словосполучення «філософія любові» вживається саме у першому інваріанті. Відповідно, поняття «антична філософія любові» – це трансформація філософських концепцій, ідей стосовно феномену любові, які перебували в контексті розвитку античної філософської традиції.

Разом з тим необхідно підкреслити, що, на наш погляд, в філософському дискурсі слід відрізнити «імпліцитну» та «експліцитну» філософію любові. Як і у випадку з розвитком естетики як галузі філософського знання, так і у даному під «імпліцитною філософією любові» ми розуміємо той етап становлення філософії любові, коли не було випрацювано окремої методології та інституалізації її як окремої галузі філософського знання. Водночас під «експліцитною філософією любові» позначається вже автономний статус такого вектору філософського дискурсу як «філософія любові». Даний етап, на наше переконання, розпочався у II половині XX сторіччя, та був пов'язаний з рядом публікацій, присвячених методологічним аспектам філософської експлікації любові, різних її аспектів та проблем.

При розгляді понятійного апарату означеної проблематики необхідно чітко розрізнити поняття «античний ерос» та «антична філософія любові». На

наш погляд, «античний ерос» – є поняттям культурологічним, адже вбирає в себе не лише теоретичні, писемні напрацювання, але любовні практики, етос любовних стосунків в даний період історії людства. І хоча давньогрецькі і давньоримські філософи нерідко зверталися до опису тих чи інших аспектів «античного еросу», все ж не завжди є доцільним використання даного поняття в філософських студіях. В свою чергу «антична філософія любові» стосується виключно розгляду любові в античній філософії, причому контекст тут має не лише суто історико-філософський, але й може набувати філософсько-культурного та філософсько-антропологічного змісту.

Зважаючи на те, що пропонується дисертація здійснюється в контексті філософської антропології та філософії культури, то слід зауважити, що ми маємо на увазі під філософською культурою загалом і античною філософською культурою, зокрема.

Слід зауважити, що базовим елементом філософської культури є філософська діяльність, яка сприймається як аналітика мови у широкому сенсі, й у вузькому сенсі – як творення системи філософських категорій. Філософська діяльність не здійснюється десь абстрактно, а це процес перетворення культури, оточуючого середовища з допомогою творення філософських ідей, їх відтворення у вигляді філософських текстів. Відповідно, філософську культуру можемо визначити як особливу систему, що об'єднує ядро філософської культури (філософське мислення, філософський досвід, та філософську діяльність), та сферу, що включає філософське знання, філософські світогляди та філософську традицію, яка забезпечує відтворення результатів творчої діяльності у формі філософських текстів.

Тому, якщо говорити про античну філософську культуру і яка є в центрі уваги нашого дисертаційного дослідження, то маємо на увазі єдність філософської культури та філософського знання, які існували в античну добу, що уможливило безпосередню появу та розвиток філософії в цей період людства, а також виникнення ключових філософських проблем, ідей, концептів та текстів, які стали основою подальшого розвитку філософського дискурсу.

Розглянувши ключові поняття, які стосуються представленого дослідження, важливим є виявлення і характеристика методів, які були задіяні для його здійснення.

Безперечно одним з ключових методів представленої дисертаційної розвідки є *еволюційний*. Як відомо, еволюційний підхід являє собою сукупність теоретичних і методологічних положень еволюційної теорії, які використовуються в якості концептуальної моделі для наукового дослідження, інтерпретації, оцінки і систематизації наукових даних, для осмислення гіпотез і вирішення завдань, що виникають в процесі наукового пізнання.

Стратегії еволюційного руху, наголошує Н. Бряннік, засновані на запереченні редукціонізму і лінійності розвитку, орієнтовані на пошук особливих системних механізмів еволюції, аж до уявлень про внутрішню властиву всьому живому прагненню до вдосконалення (номогенез). У цьому значенні поняття еволюції отримує характер всеосяжного філософського принципу, постає як єдиний, незворотний глобально-еволюційний процес, описуваний в мікро- і макрогілках еволюції, гіпотетично застосовний до всіх процесів, що відбуваються у Всесвіті. Еволюційний підхід в науці відіграє роль системної рефлексії і виходить не з однозначного загальноприйнятого визначення поняття «еволюція», а з притаманного їй набору властивостей, серед яких нелінійність, багатоваріантність, цілісність, стійкість структури, тимсамим сприяє утвердженню нового світогляду, виробленні нових підходів до еволюції як принципово відкритого, варіабельності, альтернативного процесу, необхідно припускає ефективний або раціональний вибір».

Відповідно до цього еволюційний підхід дозволив розкрити та висвітлити нелінійність та багатоваріантність розмислів про любов в античній філософській традиції. Разом з тим даний підхід допоміг досягнути цілісності та стійкості тих чи інших філософських концепцій та ідей у давньогрецьких мислителів. Тому досить тісно з вищезазначеним підходом в досліджуваній нами проблематиці пов'язаний інший, а саме *системний*.

Треба зауважити, що виведення на основі нових феноменологічних і раніше встановлених концептуальних знань нових знань, логічно встановлюючи, про даний об'єкт забезпечується методом дослідження. Метод, як засіб виведення нових знань про гранично абстрактні об'єкти (системи), в межах системних досліджень є системним підходом. З безлічі існуючих визначень цього підходу можна згадати наступне. Системний підхід – це методичний напрямок дослідження, в основі якого лежить розгляд об'єкта як єдності безлічі ментів в сукупності відносин і зв'язків між ними, тобто розгляд об'єкта як системи. Говорячи про системний підхід, можна говорити про певний спосіб організації наших дій, такий, який охоплює будь-який рід діяльності, виявляючи закономірності і взаємозв'язки з метою їх більш ефективного використання.

Тому при використанні системного підходу в дослідженнях розвитку філософського дискурсу необхідно розуміти, що «будь-яка філософська система ідей, будучи відображенням соціальної дійсності, необхідно опосередкована тією чи іншою філософською, науковою або релігійною традицією. Необхідність при розробці навіть найбільш оригінальних і безпрецедентних вчень спиратися на якісь ідеї, підготовлені попереднім розвитком філософії, ставить перед науковцем важливе завдання. Воно полягає в правильному поясненні відносини між тим, що в кожному філософському вченні є нового, і тим, що в цьому вченні склалося і увійшло в нього як результат відомої традиції, розвитку попередньої йому філософії» [Асмус 1961: 111-112].

Відповідно до цього системний підхід дозволив розкрити античну філософську традицію осягнення любові як систему, в якій ті чи інші концепції, ідеї чи поняття мають спадкоємність, але й разом з тим унікальність та особливості. Необхідно підкреслити, що даний методологічний прийом допоміг вставити етапи трансформації античної філософії любові, висвітлити основні лінії трактувань любові у даному етапі філософського дискурсу. Застосування системного підходу дозволив розкрити те, що дійсно антична

філософська культура – це спосіб існування філософії і її багатоманітних стосунках з різними сферами соціальної реальності та соціальної свідомості. [Ойзерман 1989: 14].

В свою чергу *діалектичний* підхід як один з ключових методів представленої дисертаційної розвідки розкрив та довів, що «розвиток у філософії далеко не завжди характеризується тими ознаками, які властиві розвитку інших галузей знання: послідовністю, зв'язком, наступністю, необхідністю. Було б наївно вважати, повторюючи відому помилку Гегеля, що кожне наступне філософське вчення «знімає» попереднє. Набагато частіше має місце не позитивне, конкретне заперечення, а його протилежність - абстрактне, метафізичне заперечення. І, тим не менш, не дивлячись на численні відхилення від дійсних закономірностей процесу розвитку, філософія все ж розвивається, про що свідчить її спрямованість в кожную історичну епоху і результати філософських досліджень, незалежно від того, чи були засвоєні вони мислителями наступних часів» [Арзаканян 1971: 140].

Тому при застосуванні діалектичного підходу були віднайдені внутрішні суперечності, що властиві розумінню любові в античній філософії, а також визначено діалектичну сутність розв'язання співвідношення любові та навкололюбовних феноменів в античній філософії).

Діалектичний підхід в контексті філософсько-культурної експлікації любові проясняється завдяки такому важливому його аспекту як розвиток. Тому, діалектичний розвиток розуміння любові здійснюється на основі боротьби протилежних сторін, тобто протиріч, які є внутрішнім джерелом змін всіх речей. Розвиток завжди реалізує перехід речі в свою протилежність, в якісно інший стан. Воно виражає не просте кількісну зміна предмету дослідження, а якісні структурні його перетворення, пов'язані з появою нових властивостей і ознак, а в ряді випадків, і самих речей. В даному аспекті влучний вислів, що «будь-який розвиток є зміна, але не кожна зміна може бути розвитком, а тільки те, яке виражає процес новоутворення речей, перехід їх в якісно інший стан. Інакше кажучи – зміна структури речі і поява нового – це і є

розвиток уявлень про предмет певного дослідження», в нашому випадку феномену любові.

Також треба наголосити, що в філософському дискурсі, у багатьох розвинених філософських ученнях чи мислителів може бути знайдений цілий комплекс пов'язаних між собою проблем: онтологічних, космологічних, антропологічних, психологічних, етичних, естетичних, правових, політичних і т.п. Так, наприклад у Платона чи Арістотеля можна віднайти різні грані та аспекти осмислення феномену любові.

«Тож не дивно, як зауважує В. Асмус, що при наявності подібних (імпліцитних чи експліцитних – В.Т.) систем у багатьох істориків філософії виникає природне прагнення розглядати філософські системи, що належать іншим авторам за аналогією з «енциклопедичними» філософськими доктринами корифеїв філософії. Системи-енциклопедії стають ніби еталоном, або «ідеальним типом» філософського вчення. Будь-яке вчення передбачає знайти ту ж проблематику, те саме коло навчань і навіть той самий зв'язок, ту жсубординацію частин і елементів. Ця тенденція вирівнювати всі системи за аналогією з найбільш повними і різноманітними системами найбільш чіткопроявляється в викладах історії філософії, у викладанні цієї дисципліни. В результаті встановлюється певний стандарт. Такий метод, як здається на перший погляд, гарантує не тільки повноту, але і зв'язність, системність розгляду і викладу величезного і різноманітного матеріалу. Він ніби виявляє істотну однорідність або спільність як структурну ознаку, що об'єднує абсолютно відмінні один від одного явища в історії філософії» [Асмус 1961: 117-118].

Разом з тим треба зазначити, що такий підхід є досить небезпечним, оскільки можуть створюватися певною мірою хибні думки та сентенції певних мислителів чи навіть цілих шкіл стосовно тих чи інших досліджуваних феноменів або проблем.

Звідси логічним та правильним є наступні умовиводи стосовно зазначеного питання:

✓ В філософському дослідженні неприпустимо нівелювати підгонку філософської проблематики під схему, виведену з більш-менш значного числа «енциклопедичних» філософських систем;

✓ Для кожного періоду, для кожної школи цього періоду і навіть для кожного окремого мислителя повинні бути визначені цілком конкретні історичні причини, в силу яких в ці періоди, в цих школах і у цих мислителів одні філософські проблеми виявилися не тільки поставленими, але і отримали першорядне значення в системі, а інші зовсім не увійшли, в поле зору або виявилися розробленими ескізно, частково [Асмус 1961: 118].

Відповідно до цього важливим було застосування *принципу єдності історичного і логічного* в представлені дисертаційній розвідці. Як підкреслює І. Нарський: «філософські традиції різних епох реалізують єдність логічного та історичного в філософії. Всі дійсно відомі філософські системи минулого виникли в рамках певних теоретичних і культурних традицій і успадкували багато від їх проблематики. Саме новаторство видатних навчань полягає або істотного уточнення раніше отриманих відповідей, або нові відповіді на давні питання, або, нарешті, в постановці і вирішенні нових питань, які викликані новими соціальними потребами, але сформулюються саме в процесі критичного подолання слабких сторін попереднього світогляду» [Нарский 1961: 57].

Певною мірою, погоджуючись з думкою зарубіжного дослідника, можемо зазначити, що використання даного методологічного принципу дозволило уникнути різного роду протиріччя у трактуванні феномену любові в зарубіжних наукових розвідках, які здебільшого присвячені тому чи іншому періоду, мислителю античної філософії любові.

В цьому контексті важливим для нас стало застосування *проблемного* підходу в дослідженні розуміння любові в античній філософській традиції. Розглянемо його надалі більш детальноше.

«У формулюванні будь-якої філософської проблеми (в т.ч. і любові –В.Т.), зазначають зарубіжні дослідники античної філософії М. Вольф та І. Берестов, відбивається осмислення труднощів, що викликало до життя цю

проблему; тому очевидно, що сформулювати проблему неможливо без використання логічних процедур, отже, постановка будь-якої філософської проблеми завжди є раціональним актом. Але рішення проблеми може здійснюватися завдяки побудові як раціоналістичної, так і ірраціональної філософської концепції» [Вольф, Берестов 2007: 218].

Відповідно до цього в межах античної філософії любові ми можемо бачити різного роду концепції любові, а відтак різні «картини», уявлення стосовно даного феномену. Певною мірою ми можемо погодитися з думкою, що «проблеми, які стояли перед грецькими філософами, ми можемо розділити на три блоки, а саме: онтологічні, гносеологічні та аксіологічні. Іншими словами, зміст тих чи інших античних філософських концепцій вичерпується цими трьома блоками проблем, причому звести до єдиного з них або обмежити їм філософську концепцію неможливо. Якщо ми обмежимося тільки онтологією або тільки аксіологією, то – і це справедливо по відношенню до філософських концепцій античності – це буде означати, що інтерпретація тієї чи іншої концепції буде неповна» [Вольф, Берестов 2007: 222-223].

Тому можна зазначити, що хоча тема любові сутнісно є предметом філософської антропології та філософії культури, проте в межах античної філософської традиції можна з впевненістю стверджувати, що для тих чи інших її періодів вона вбирала в себе і онтологічні, і гносеологічні аспекти трактування. Тому, «історико-філософське дослідження набуває екзистенційно-антропологічні параметри, це забезпечує результативний процес пошуку нових форм екзистенціального осягнення людського буття, морально-гуманістичних вимірювань особистості, яка стоїть перед радикально-зміненим нею самою світом. У цьому сенсі історія філософії дозволяє осмислити людське буття крізь призму історично мінливих ціннісних ідеалів, моральних принципів і норм» [Ярошовец 2011: 150].

Завдання проблемного підходу полягає в тому, щоб представити історію філософії в її повноті завдяки проблемам, які були поставлені філософами, і

можливі і дійсні рішення цих проблем. На основі чого виявляються дві складові проблемного підходу:

- історична;
- логічна.

«Історичний компонент філософського дослідження не обходиться без таких стандартних текстологічних методів, як реконструкція та інтерпретація. Але, на наш погляд, якісне розуміння текстів неможливо без логічного компонента, тобто скрупульозного аналізу представленої в них аргументації з урахуванням її достоїнств і недоліків з метою визначення місця даної аргументації серед багатьох логічно можливих ходів. Однак очевидно, що і логічний компонент неможливий без історичного, бо проблеми і аргументацію на користь їх вирішення ми беремо з тих же текстів. Більш широкий контекст логічного компонента породжує можливість побачити в текстах те, що до цього моменту залишалося неясним, що в свою чергу веде до виявлення нових проблем і нової аргументації, але нова аргументація породжує прагнення помістити її в більш широкий контекст можливих аргументів. Інакше кажучи, два основних компоненти проблемного підходу перебувають в свого роду човниковому русі, і без урахування їх взаємодії розгляд тієї чи іншої філософської концепції представляється неповним» [Вольф, Берестов 2007: 207].

Проте треба розуміти, що «говорячи про «вічність» проблем як специфічної риси філософії, що забезпечує співіснування на рівних, як сучасників, мислителів, відокремлених один від одного великим відрізком часу, слід бути дуже обережним.

По-перше, спіралеподібний шлях, який передбачає повернення до вирішення давніх проблем, притаманний певною мірою науковому пізнанню взагалі.

По-друге, не всі проблеми філософії носять «вічний» характер. І все ж, «концентричність» розташування матеріалу, що спонукає знову і знову

повертатися до вирішення одних і тих же проблем, безумовно, відрізняє перш за все розвиток філософії» [Горский 1981: 60].

Відповідно важливим для нас став також *герменевтичний* метод, адже як відомо герменевтика є загальною теорією інтерпретації і теорією розуміння. Актуальним залучення його є тоді, коли від філософствування переходять до філософії, від предметного визначення до побудови теорії визначення. Як слушно зауважує О.О. Яковлев: «Філософське дослідження того чи іншого періоду на якому б матеріалі не будувалося, неможливо без розуміння, тобто проникнення у внутрішню логіку філософського тексту, проходження немовби разом з його автором шляху філософського творчості, спів-творіння філософського твору. Цим розуміння відрізняється і від інтерпретації, свідомо і за потребою відносить суб'єктивні моменти, які орієнтують дослідника у вивченні не піддається розумінню матеріалу, і від тлумачення представляє собою вже теоретичний підхід до досліджуваного об'єкта і, по суті справи, який передбачає попередню роботу розуміння» [Яковлев 1984: 72].

Тому, застосування даного методу стало важливим для розуміння та інтерпретації різного роду філософських текстів, присвячених темі любові в античній філософській традиції. Систематичне залучення герменевтики як одного з центральних підходів в представленому дисертаційному дослідженні дозволило розкрити, виявити та узагальнити різного роду смисли та аспекти філософування про любов в даний період розвитку філософського дискурсу.

Також неможливо було уникнути активного застосування *компаративного методу*, за допомогою якого було здійснено порівняльний аналіз різних теоретико-методологічних підходів в антикознавчих та амурологічних студіях, а також різноманітних концепцій любові різних періодів трансформації філософського дискурсу загалом, та античної філософії зокрема.

Раціональна реконструкція теж став одним з ключових методів проведення представленою дослідження. Необхідно нагадати, що даний метод являє собою вивчення та інтерпретації філософських концепцій минулого в

термінах більш пізньої (сучасної досліднику) філософії. Історики-презентисти для реконструювання вчення мислителів попередніх епох раціональним способом, роблять це «в надії на те, що їм вдасться представити великих філософів минулого своїми сучасниками, колегами і партнерами по розмові, з якими можна вільно обмінюватися думками і аргументами» [Джохадзе 2012: 4].

Необхідно зазначити, що інтелектуальне минуле зображується ними у вигляді історії передбачень, обережних підступів, здогадок і наближень до того, що визнається за «об'єктивну істину» сучасними професорами філософії. Їх філософські оповідання «нагадують розповіді про мандрівників, які могли б відкрити Америку, якщо б пропливли трохи далі, замість того щоб зупинитися на півдорозі». Яскравим прикладом таких оповідань, витриманих в жанрі раціональної реконструкції, можуть служити, на думку Рорті, дослідження П.Стросона (про Канте), А.Айера і Дж.Беннета (про британського емпіризму), М.Дамміта (про Фреге) [Джохадзе 2012: 4].

В цьому контексті слушною є наступна думка М. Шегута: «Філософське дослідження, на якому б матеріалі воно не будувалося, неможливо без розуміння, тобто без проникнення у внутрішню логіку філософського тексту, ніби проходженням з його автором шляху філософського творчості. Цим розуміння відрізняється і від інтерпретації, яка свідомо і з необхідністю вносить суб'єктивні моменти» [Шегута 2014: 14].

Втім, якщо враховувати, що представлене дисертаційне дослідження написано на перетині філософсько-антропологічного та історико-філософського дискурсів, то в першу чергу слід зауважити, що воно є логічним в контексті доробку представників Київської світоглядно-антропологічної школи.

Ця школа бере свій початок з 1960-х рр., коли в УРСР почали видаватися праці не лише суто ідеологізовані, але й наскільки це можливо, оригінальні в рамках філософсько-антропологічної проблематики. Саме тоді у повоєнній українській філософії з'явилися поняття «людина», «індивід», «людина», «свобода», «мораль», «цінності», «світогляд» тощо [Turenko, 2019: 147].

Відповідно однією з таких цінностей в центрі рефлексій київських філософів і стала любов, особливу увагу до якої звернув академік НАН України В. Шинкарук.

Напрацювання багаторічного директора Інституту філософії імені Г.С. Сковороди творчо продовжили його учні й послідовники. Особливо це проявилось в контексті створення і розвитку *філософської антропології як метаантропології*, яку розробляє Н. Хамітов. Як слушно зауважує вітчизняний науковець «філософська антропологія як метаантропологія в широкому сенсі інтегрує досягнення як конкретних різновидів антропології (соціальної, культурної, біологічної, педагогічної, юридичної, медичної, палеоантропології тощо), так і етики, естетики, соціальної філософії, а також психології й соціології і тому постає їх метатеорією, відкриваючи для них методологічні й світоглядні рішення [Хамітов, 2015: 28]. У строгому ж сенсі філософська антропологія як метаантропологія – це філософія трансцендування, філософія буденного, граничного та метаграничного буття людини [Хамітов, 2022]. Використання цієї методології дозволило усвідомити трансформації любові у буденному, граничному та метаграничному вимірах людського буття і осмислити «волю до любові» як конституюючий принцип останнього виміру. З іншого боку, ця методологія дозволяє усвідомити філософську культуру в поліфонії її наукових і художніх виявів. Все це дає більш об'ємне бачення концептуальних трансформацій ідеї любові в античності.

Що ж стосується історико-філософських досліджень, то в даному випадку необхідно звернутися до праці З. Каменського «Методологія історико-філософського дослідження». На думку даного зарубіжного вченого «історико-філософське дослідження, умисно здійснюване на основі базової теорії, яка відрізняється від тієї, що реконструюється, й тому не тотожна простому її опису, що являє собою досягнення свідомо поставленої мети і здійснюється за допомогою спеціально розроблених для цього засобів – методів, називається

раціональною реконструкцією історико-філософського процесу» [Каменский 2002: 76-77].

Застосування саме даного методу обумовлене певною методологічною обмеженістю дескриптивної історії філософії та культури. В цьому контексті важливою є думка українського дослідника С. Руденка, що «Описова історія філософії має такі теоретичні проблеми, які, на наш погляд, корелюють із проблемами індуктивізму і є досить подібними до них. Дескриптивна історія філософії принципово не орієнтована на пояснення закономірностей історичного розвитку філософського знання, його зв'язку з іншими формами духовного життя суспільства. Так само як послідовник індуктивної методології в історії науки не може пояснити вибір тих чи інших фактів для наукового дослідження, так й історик філософії, що працює в межах описової моделі, не може пояснити становлення та розвиток тих чи інших філософських проблем, визначити причини того, що деякі з них набувають універсального значення, а деякі – другорядного, обґрунтувати, як і чому за різних зовнішніх (конкретно-історичних) та внутрішніх (історико-філософських) умов змінюються аспекти вивчення універсальних філософських питань тощо. Також дескриптивна історія філософії не може побудувати модель внутрішнього розвитку філософського знання, а, відповідно, і запропонувати відмінну від загальноісторичної періодизацію історико-філософського процесу, дослідити механізм кумуляції філософського знання в історії філософії тощо» [Руденко 2012: 75].

Тому метод раціональної реконструкції допоміг розкрити в тих чи інших творах давньогрецьких та давньоримських мислителів імпліцитні аспекти, ідеї стосовно любові, її проблем, що дозволило висвітлити спадкоємність і послідовність думок в філософському дискурсі стосовно осмислення любові.

Про *доксографічний* метод як один з основних методів дослідження античної філософії ми трохи згадали в одному з попередніх підрозділів даної дисертаційної роботи, але наразі ми зупинимось більш детально і висвітлимо як саме він був застосований у представленій науковій праці.

Перш за все, необхідно наголосити, що даним методом ми послуговувались не лише в контексті висвітлення експлікації любові у представників ранньої грецької філософії, але й при аналізі розуміння даного феномену у давньогрецьких мислителів елліністичних шкіл, а саме стоїків та епікурейців.

Що стосується використання доксографічного методу в контексті висвітлення феномену любові у фрагментах досократиків, то можна зауважити, що ми використовували не лише роздуми Емпедокла чи Піфагора стосовно досліджуваної проблематики. При поєднанні даного методу з раціональною реконструкцією було виявлено ряд сентенцій у фрагментах ранніх давньогрецьких мислителів, які допомогли більш повно відобразити експлікацію любові у досліджуваній період античної філософії. Також доксографічний метод активно був залучений при розкритті антропологічного змісту любові у досократиках, особливо що стосується збережених фрагментів Демокріта.

В свою чергу застосування доксографії при аналізі елліністичних шкіл особливо це стосується представників Ранньої та Середньої Стої і Епікура допомогло уникнути редукціонізму у поглядах на любов в Грецькій та Римській Стої. Використання доксографічного методу в дослідженні епікурейського доробку дозволив переосмислити ряд штибів, які достатньо присутні в наукових студіях, присвячених тлумаченню даною школою феномену любові, а відтак запобігти дещо поверхневому, неповному розумінню специфіки її погляду.

Також дотичним до вищезазначеного методу є *біографічний*, який теж став у нагоді у концептуалізації любові в античній філософській традиції. Стосовно походження цього методу досліджень, то Л. Жмудь пише наступне: «практично одночасно з доксографією і виникла біографія, засновниками якої були перипатетики Арістоксен і Дікеарх. біографія не мала на увазі більш-менш докладний виклад філософських вчень, тим більше їх аналіз. У центрі оповідання стояла особистість філософа, його спосіб життя, до стандартних тем

ставилися походження мислителя, його вчителі та учні, подорожі, громадська і політична діяльність, характер і звички, вислови і, нарешті, смерть. Таким чином біографія сформувалася як жанр, комплементарний до доксографії (в якій біографічні дані були мінімальні) і розрахований на більш широку аудиторію» [Жмудь 2008: 348].

Як зауважує В. Менжулін у дисертації «Біографічний підхід у західній історико-філософській традиції: віхи становлення»: «За античних часів відрив учення від життя асоціювався передусім із софістикою, але більшість провідних філософів зразком для наслідування обрали зовсім не софістів, а їхнього головного опонента – Сократа. Саме його послідовники виявилися ініціаторами біографічного експериментування в IV ст. до н. е.; завдяки його образу біографія філософа постала одним із найпопулярніших субжанрів античної літератури. Як наголошено у дисертації, працюючи в умовах досить жорсткої конкуренції шкіл, античні біографи не стільки відтворювали реальне життя філософів, скільки заохочували (чи навпаки – відмовляли) інших людей ставати їхніми послідовниками, внаслідок чого факти рішуче змішувалися з фантазіями, а оцінки коливалися від абсолютного схвалення (коли йшлося про власних кумирів) до цілковитого осуду (у випадку з представниками ворожого табору)» [Менжулін 2011: 12].

Відповідно до цього саме завдяки цьому методу було встановлено трансформацію поглядів на любов у доробку Платона, а також специфіка тих чи інших докс представників ранньої грецької філософії. Також біографічний метод сприяв висвітленню ряду світоглядних та концептуальних особливостей певних сократичних та елліністичних шкіл, що не могло не вплинути на розуміння феномену любові у мислителів вищезазначених античних філософських шкіл.

Саме таке застосування даного методу було обумовлено і тим, що наразі «сучасна біографія великого мислителя, зауважує Е. Соловйов, – це як правило не перша розповідь про нього (а тим паче, якщо це стосується античної філософії – В.Т.). Біографу доводиться мати справу з особистістю, чие життя та

діяльність і раніше вже неодноразово описувалась, трактувалась та оцінювалась. Приводом для нового звернення, до теми, яка на перший погляд, вже давно вирішення слугує неповнота чи невдоволеність її висвітлення, неспроможність чи сумнівність попередніх інтерпретацій. Біограф реабілітує мислителя: в одних випадках в невинуваченнях, а в інших (і це частіше за все буває) від сумнівних похвал, від панегіричної вульгаризації, якою він охоплений в хрестоматіях, підручниках... В методологічному плані така реабілітація зазвичай означає повернення від поняття до факту і боротьбу проти схематизації та швидких узагальнень» [Соловьев 1981: 119-120].

Також окремим рядком варто зауважити про методологічну специфіку дослідження давньогрецького «словника любові». Безперечно в цьому контексті необхідно була залучення наступних методів:

- метод системного аналізу для дослідження структури терміносистеми, з огляду на що проведено поділ термінів на дві групи «слова з основним значенням любові», «слова з контекстуальним значенням любові»;
- компаративний метод було використано в процесі зіставлення різних перекладів певного досліджуваного концепту
- функціональний підхід був застосований для розкриття трансформації рецепції термінів у подальшому, а саме в тих чи інших історичних умовах і культурних середовищах, \що сприяв розгляду філософських текстів в соціокультурних взаємозв'язках, комунікативному та антропологічному аспектах;
- феноменологічний, оскільки систему термінів, якими позначався концепт «любов» треба розглядати як сферу людського досвіду.

Таким чином, здійснивши аналіз та розрізнення понятійного апарату та дослідивши методологічний інструментарій, який став основою представленої дисертаційної розвідки можна зробити наступні висновки:

- 1) Антична філософія любові постає як один з етапів імпліцитної філософії любові; вона є більш широким поняттям ніж «античний ерос» і являє

собою сукупність концепцій, категорій та понять, які постають в текстах давньогрецьких та давньоримських мислителів;

2) Експлікація любові в античній філософській культурі передбачає залучення різного роду методів, які допомогли більш широко та глибоко здійснити дане наукове дослідження. Найбільш евристичними для висвітлення особливостей трансформації уявлень про любов в античній філософії стали наступні методи і підходи: еволюційний, герменевтичний, доксографічний, раціональної реконструкції, проблемний, діалогічний, біографічний, системний. Саме такий методологічний інструментарій дозволив розкрити специфіку герменевтики любові в досліджуваному нами періоду.

Висновки до першого розділу

Здійснивши теоретико-методологічне обґрунтування дисертаційного дослідження та висвітлити джерельну базу античної філософії любові, було встановлено:

➤ Концептуалізація ідеї любові в античній філософській культурі постає як один з етапів імпліцитної філософії любові. Поняття «антична філософія любові» є більш широким поняттям ніж «античний ерос» і являє собою сукупність концепцій, категорій та понять, які постають в текстах давньогрецьких та давньоримських мислителів, що передбачає розгляд фрагментів і праць не лише платонівського і аристотелівського корпусів, але й ранню грецьку філософію (включаючи софістів та представників сократичних шкіл, а також представників елліністичних шкіл (стоїків, скептиків, епікурейців та неоплатоніків)

➤ Історіографія проблеми дослідження античної філософії любові – досить багатогранна. Виділено шість груп, які дозволили виходячи з допустимих обсягів представленої роботи максимально широко висвітлити означену проблематику: зарубіжні та вітчизняні методологічні студії з античної філософії та культури; фундаментальні загальні дослідження з античної філософської традиції; наукові доробки, в яких так чи інакше розглядається проблематика любові, дружби, пристрасті в античній культурі; наукові напрацювання, присвячені тим чи іншим античним філософам, та проблематиці любові, зокрема докласичній давньогрецькій традиції, Платону, Арістотелю та елліністичним школам; філософські дослідження, присвячені осмисленню дружби та любові і «навкололюбівним феноменам»; словники та наукові праці, присвячені осмисленню давньогрецьких концептів любові. Такий комплекс наукових робіт сприяв тому, щоб уникнути певних «стереотипів», переосмислити «кліше», які наявні і досі як в зарубіжній, так і вітчизняній дослідницькій літературі. Також оглядаючи історіографію даної дисертаційної

праці, можна заключити, що попри кількість наукових напрацювань з означеної проблематики, наразі навіть у західному антикознавстві відсутньо комплексний та систематичний виклад трансформації поглядів античних філософів на любов, дружбу, закоханість, пристрасть, потяг, тощо, що і спонукало автора до розробки представленої праці.

➤ Експлікація любові в античній філософській традиції здійснюється на перетині філософської антропології та історії філософії, що передбачає залучення різного роду методів, які допомогли більш широко та глибоко здійснити дане наукове дослідження. Найбільш евристичними для висвітлення особливостей трансформації уявлень про любов в античній філософії стали наступні методи і підходи: еволюційний, герменевтичний, проблемний, діалогічний, системний, біографічний, доксографічний, раціональної реконструкції, метаантропології. Саме такий методологічний інструментарій дозволив розкрити специфіку герменевтики любові в античній філософській культурі.

Результати, викладені у розділі, опубліковані у наступних працях: [351, 352].

РОЗДІЛ 2. ДАВНЬОГРЕЦЬКИЙ «СЛОВНИК ЛЮБОВІ»: ЕВОЛЮЦІЯ ЗНАЧЕНЬ ТА СМИСЛІВ В АНТИЧНІЙ КУЛЬТУРІ

Перш ніж розглядати філософію любові тієї чи іншої країни, регіону, необхідно дослідити «словник любові». Адже ті чи інші слова, якими позначалась любов, наповнені глибоким полісемантичним значенням та філософською сутністю розуміння складності цього екзистенціалу в людському житті.

У даному розділі, присвяченому давньогрецькій «риториці любові», приділяється увага як фундаментальним концептам любові у цій мові – «ἀγάπη», «ἔρως», «φιλία», «στοργή», так і менш вживаним «ἀφροδίσια», «ἐπιθῦμία», «ἴμερος», «μᾶνία», «πόθος». Дисертант 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.

2.1. «Агапічний словник» у давньогрецькій традиції

Загально визнано, що слово ἀγάπη утворене від дієслова ἀγαλάω, 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 ХХ століття необґрунтованість таких гіпотез стала очевидною [Апресян 2012: 32].

Взагалі варто відзначити, що, на думку П. Флоренського, «*αγαλάν* (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 *αγαλάν* менше відчуттів, звичок або безпосередньої схильності, ніж переконань. Загалом серед слововживання дієслів любові *αγαλάν* найслабше і найближче підходить донашого «цінувати», «поважати». І чим більше отримує місця розум, тим більше слабшає сторона почуття. Тоді *αγαλάν* може означати «цінувати правильно», «не переоцінювати». Оскільки оцінка – це порівняння, вибір, то *αγαλάν* містить в собі поняття вільного напрямку волі. Було б цікаво, пише П. Флоренський, усвідомити етимон слова яке ми розглядаємо, але, на жаль, дослідження кореня слова «*αγαλάω*» не дали ніяких рішучих або навіть більш-менш стійких висновків» [Флоренский 1990: 397].

П. Флоренський зазначає також наступне: «за Шенкелем (не дано в тексті Флоренського), *αγαλάω* – пов'язане з *ἀγαμαι* – «дивуюсь», «захоплююс» я і, можливо, з *ἀγη* – «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 *√ρα*, що входить до *πάρομαι* – «беру», «здобуваю», так що *ἀγαλαν* – означає «вельми брати», у сенсі – охоче, жадібно. Однак ця гіпотеза Прелльвіца спростована в подальших дослідженнях Вругмапна, Фіккі і Лагеркранц [Флоренский, 1990: 398]. Підводячи підсумки, автор новітнього етимологічного словника Е. Бузаказ підкреслює, що етимологія *αγαλάω*, – є досі таємницею та загадкою [Boisacq 1916: 6].

У науковій західній літературі, підкреслює Р. Апресян, існувала думка, згідно з якою слово *ἀγάλη* вперше зустрічається у світовій культурі лише в Новому Заповіті [Bullinger 1998: 145; MacGregor 1989: 12]. Лексема *ἀγάλη* іноді навіть виводиться з назви спільних трапез перших християн, хоча для їх

позначення використовувалася множина цього слова (ἀγάπαι). Проте однокореневі з ἀγάπη слова в давньогрецькій мові (це більше 10), зустрічаються (хоча і не так широко як ἔρως чи φιλία) 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 ἀγάπη, 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».

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 φιλία і στωργή [Od. V 18-19; VII 32-33; XVII 35].

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

а) 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];

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

с) любов між друзями: «Ті ж тільки глянули, добре господаря зразу ж пізнали; Мудрого стали вони Одісея з слізьми обнімати, 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 [ἀγαλῶς] [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 ἀγάλη, 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 аспект любові історично пов'язаний з адекватною оцінкою іншої особистості (оцінити правильно, не переоцінюючи), що лежить в основі взаємоповаги.

Ἀγάλη (якщо поки не брати до уваги християнську традицію герменевтики цього поняття) також як і στωρῆ 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 стосунки [Апресян 2012: 28].

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, Демокрит, Горгій, Менандр, Ксенофонт, Фулідід, Піндар, Геродот та інші). Зазначимо основні з них:

γ) Демокрит – Любовним доріканням може покласти край тільки любов (έρωτικὴν μέμψιν ἢ ἀγαλωμένη λύει) [55 В 271 DK]

δ) Демосфен: «Але очевидно, що це – правда, оскільки саме тих, кого звідси всі виганяли, як людей набагато більш розпусних, ніж різного роду гаєри(блязні – В.Т.), – 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 (ἀγαπᾷ) і тримає біля себе» [Demos.2.19].

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

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

ε) Сапфо: «Є чудове дитя у мене. Вона схожа на квіточку золотисту, мила (ἀγαλάτα) 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 (якот докори), суголосою з думкою П. Тілліха, що «агапе – це любов, що активно включається в любов...» [Тиллих 1994: 157].

Розглянувши семантику агапічних слів» в докласичну добу античної цивілізації, логічним буде продовжити в цьому контексті аналіз доробку Платона та Арістотеля і з'ясувати, яким чином вони «розширюють» слововживання лексем «агапічного словника».

Варто зауважити, що «грецькі письменники часів Платона та інші стародавні автори використовували форми ἀγάπη для позначення любові чоловіка чи сім'ї, або прихильність 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» [Agape].

Видатний 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, στωργή, 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...» [Соловьев 1988: 229].

Однак Платон у своїх працях використовує близько 20 разів різні лексеми «агапічного словника» (ἀγαπάω, ἀγαπῶσιν, ἀγαπητόν, ἀγαπᾶν, ἀγαπῶσι, ἀγαπώμενα, ἀγαπηθείη, ἀγάπησις, ἀγαπητόν 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 змінилися, але є цікавим досить те, що лексеми «агапічного словника» постають у Платона як потяг, прихильність до рідних та дочогось неживого.

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) [Rudebusch].

Особливу увагу варто звернути на сентенцію Платона про любові-ἀγάπη у «Визначеннях»². Згідно з текстом даного твору любов (ἀγάπησις) – ценайбільше визнання [Def. 413b]. Хоча праця «Визначення» приписується давньогрецькому філософу, проте ця його думка стосовно любові суголосна з розумом 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 безсмертя [Розин 2015: 14].

Тому любов як ἀγάπη може бути охарактеризована такою думкою Платона: «обидві душі перестають існувати окремо» [Лосев 1993: 56]. Якщо це стає реальністю, то тоді: «любов визнає вищою цінністю, центром усьогозначущого 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)» [Зубец 1989: 3].

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 Арістотеля). Можна зауважити, що в Євангелії теж є досить схожий момент з платонівською думкою: «μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν 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 останньої [Малахов 2008: 129-130].

² В антикознавстві дана праця давньогрецького мислителя зараховується до псевдоплатонівських.

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 Арістотелем в «Риторичі»: «Бути коханим (φιλεῖσθαι) – означає бути шанованим (ἀγαλᾶσθαι) 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 εἴ τις τὰ μὲν κάλλιον λέγοι τὰ δὲ μὴ χεῖρον) [Meth.1076a15-16].

Для учня Платона ἀγάπη містить також конотації цінності та потягу. Те, що для Платона і Арістотеля ἀγάπη пов'язане з φιλία, на думку П. Флоренського, не є дивним. Зарубіжний дослідник зазначає з приводу цього наступне: «Дієслово ἀγαπᾶν багато в чому схоже з φιλεῖν, але, як таке, щоналежить 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 робити [Флоренский 1990: С.398]. Скоріше за все, саме така еволюція конотацій та семантики «агапічних слів» в докласичній і класичній літературі та філософії сприяла безпосередньо виникненню самого слова ἀγάπη.

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

XVI 2008: 11]. 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'яність щастя, навпаки, вона шукає добра улюбленого по суті: вона стає зреченням, вона готова на самопожертву заради особистості яку любить.

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» [Бенедикт XVI 2008: 12].

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*: *ἀγαλάω* – *ἀγάπησις* – *ἀγάπη*.

Р. Апресян 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* [Апресян 2000: 186]. 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 любові [Нигрен 1989: 53].

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 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 Бога [LSJ, p.6]. 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) [Moore 2007]. 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 [Moore 2007].

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 різь 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.

2.2. Ἔρως як концепт у давньогрецькій літературі та філософії: від Гомера до еллінізму

Перш ніж розглядати специфіку давньогрецького слова ἔρως 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 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 завдяки очам, в давні часи, справедливо йменувалась “любов” (εἶρος), адже ми (давні греки – В.Т.) тоді, користувалися омікроном замість омеги» [Crat.420b]. З цієї думки античного мислителя виявляється, що праформа концепту ἔρως, себто εἶρος мала філософський зміст в розумінні любові. Проте з плином часу, трансформувались і ставши безпосередньо ἔρως, що означає «любов», – втратила філософське наповнення і перейшла в суто філологічний контекст, ставши просто словом як таким.

Втім, О. Лосев 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» [Лосев 1968: 594].

У свою чергу, один з яскравих представників неоплатонізму Плотін вважає, що слово ἔρως походить від давньогрецького «ὄρασις», що означає бачення [Enn. III.5, 3]. Також, можна зазначити про близькість слів «любові» та

«запитування». Словник Е. Бузака взагалі не говорить про етимологію цього слова [Voisacq 1916: 288]. 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 Ерота й інтерпретації ідеї еросу. Без них безумовно семантика слова аж ніяк не повна [Апресян 2012: 29], проте, на нашу думку, слід окремо досліджувати Ἔρως як концепт та Ἐρως як представника давньогрецького пантеону богів; про останнього окремо в цій книзі піде мова в наступному розділі.

А. Чанишев зазначає, що Ἔρως, для давніх греків – це перш за все, любов-пристрасть, любов, яка межує з безумством, безумна любов [Чанышев 1990: 44]. Словом Ἔρως, давні греки позначали почуття, яке повністю поглинає всі інші почуття. Продовжуючи думки свого співвітчизника, С. Євтушенконаголошує, що під еросом слід розуміти любов, яка містить не лише сексуальний, але й духовний елементи, причому сексуальне має превалююче значення на основі своєї генетичної першості [Евтушенко 1990: 100].

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 ἐραῶν означає: пристрасно любити, бути закоханим, але також і сильно, пристрасно бажати (бажати) що-небудь, прагнути до чого-небудь. Пристрасність, яка відображається словом «Ἔρως», відтіняється одним з найближчих споріднених йому слів, а саме «ἐρωή», що позначає не тільки стрімкість, рух, натиск, а й політ списа»; і що особливо це те, що воно могло позначати і бурхливу пристрасть та потяг [Дворецкий 1958: 670]. 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/ερον) втамували ... » (II. I 469)» [Апресян 2012: 29].

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» [Шестаков 2011: С.13-14].

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 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 себе [Нигрен 1989: С.59]. Водночас П. Тілліх, досліджуючи поняття любові в давньогрецькій мові зауважує, що Έρως протистоїть філіа як якості любові. Έρως являє собою трансперсональний полюс, тоді як філіа характеризує особистісний полюс. Бажання людини реалізувати себе за допомогою союзу з іншим, лежить в основі як Έρως, так і філіа [Тилліх 1994: С.153].

В античному світі Έρως як концепт також позначалось божевілля або тейя манії («божевілля від богів»). Ця пристрасна любов була описана за допомогою складних метафоричних і міфологічних схем 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 чуток Осси (латин. Фама) [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» [Eros (concept)].

«Любов з першого погляду» була пояснена як раптова і негайна реакція коханця в результаті дії цих процесів, але це не було єдиним способом

входження пристрасної любові в класичних текстах навіть в елліністичну добу. Часом пристрасть (σεβτο ἔρωϛ) 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 (ἔρωϛ) 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 ἔρωϛ як однієї з лексем давньогрецького «словника любові», можна зазначити думкою відомого німецького дослідника А. Нігрена:

- α) ἔρωϛ – це потяг, пристрасне бажання;
- β) ἔρωϛ – це рух угору;
- γ) ἔρωϛ – це шлях людини до Бога;
- δ) ἔρωϛ – це досягнення, вона будується на людському самозвільненні;
- ε) ἔρωϛ – це егоцентрична любов, спосіб самоствердження, вище, благодатне, сублімуюче;
- ζ) ἔρωϛ – це, в першу чергу, любов людська; Бог – предмет еросу. Навіть коли ерос звернений до Бога, він створюється за образом людської любові;
- η) ἔρωϛ – визначається якістю, красою та цінністю свого предмета; він «мотивований на виграш» [Нигрен 1994: 58-59] .

Розглянувши гіпотези етимології та основні кореляти ἔρωϛ як концепту, можна зосередити увагу безпосередньо на розвитку його семантики та значень у давньогрецькій філософії та літературі.

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) [Il.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» (ἑρατη φιλότητι)[Theog.970, 1009, 1018]. Варто зауважити, що досить цікаві значення слова ἔρος постають у Гомера. Так, воно може означати: завзятість (ἔρωήν) людини [Il. III 62], політ (ἔρωήν) списа, стріли [Il. 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 Фукідіда. В останнього можна побачити таку сентенцію: «Усіма однаково оволоділо пристрасне (ἔρος) 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]

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

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

В) Софокл: любов в «Електри» [Soph.El.197], «Трахеянках» [Soph.Tr.433] та «Едіп в Колоні» [Soph.OC367]; торжество (ἑροτιν) в «Електри» [Soph.El.625]; пристрасть в «Антигоні» (ἔρώτων) [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];

D) 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» (Ἐρασίμολλε) [Pind.Ol.XIV 15 – 16]. У Сапфо ἔρος набуває яскраво вираженого пристрасного характеру.

На думку зарубіжного дослідника доробку Сапфо Т. Мякіна, дане слово як у Гомера і Гесіода так і в ліриці Сафо і Піндара виражає чоловіче сексуальне бажання яке скероване безпосередньо на жінку: «так, я тебе тепер бажаю та солодке бажання охоплює мене» (ὥς σεο νῦν ἔραμαι καί με γλυκὺς ἦμερος αἶρεῖ) [Il. III 446]; «миттю він (Зевс) зажадав прекрасноволосої (ἑράσσατο καλλικόμοιο) Мнемосіни» [Theogn.915]; «коли Геру зажадав (ἑράσσατο), то отримав за жеребом Зевса багаторадісні ложа» (εὖναι λάχον πολυγαθέες) [Pind.Pyth. II, 27; IV, 92]; «я ж вважаю, що прекрасне – це те, чого хтось бажає» (κῆν' ὅττο τις ἔραται) [Sapph.fr. 16, 4 V]. Останнє, швидше за все, означає, що Сапфо, коли Аттіда була маленькою дівчиною, відчувала до неї ті ж бажання, які зазвичай відчуває чоловік до жінки... Таким чином, предметом цілком чоловічих гомоеротичних бажань Сапфо, коли вона була дівчиною квітучого віку стала дівчина-дитя або дівчина-підліток, яку поетеса саме «бажала» («ἠράμαν») [Мякин 2012: 92, 93-94].

Розглянувши детально специфіку розуміння концепту ἔρος в літературних творах (епос, трагедія, історіографія, комедія тощо) давньогрецької культури, логічним буде продовжити осмислення його семантики в доробках Платона та Арістотеля.

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 Ероса як бога, так і еросу як концепту. Як слушно зауважує О. Шаталович: «ознака поривчастості вподібнює феномен еросу дії

рвучкості, стромовини, краху, ревності, на чому акцентує увагу Платон, виявляючи, що навіть присутній у корні слова ἔρως звук -ρ позначає порив и стрясання. Ознака полум'яності характеризує супровідні феномену еросу відчуття печіння, передані образами полум'я й вогню» [Шаталович, 2009: 7-8].

Щоб уникнути глибинного аналізу семантики ἔρως в платонівській та аристотелівській традиціях, яке, на нашу думку, вартує не одного дисертаційного дослідження, доречно навести результати дослідження Е. Саліма, який аналізує співвідношення еросу та філії у творах двох вищезгаданих давньогрецьких філософів. Так, зокрема, в контексті 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 Аристофана: філіа як ἔρως для цілісності (двох половинок);
- 5) Промова Агафона: філіа як витвір ἔρως;
- 6) Діалог Сократа з Діотімою: ἔρως як філіа для мудрості [Salim 2006: VIII].

З приводу діалогу Сократа і Діотіми, можна зауважити окремо: «Не дивуйся: ми обрали форму любові (του ἐρωτῶν τι εἶδος), назвали її, застосовуючи до неї ім'я всього – «любов» (ἔρωτα) – тоді як для інших ми вживаємо інші імена (Symr.205b); бо не кажуть ἐραῖν про тих, хто любить гроші, гімнастику чи мудрість, але кажуть φιλεῖν: звідки філософія (Symr. 205d)» [Баладье 2009: 462]. 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 φιλία:

I. Федр, який розглядає ἔρως, як таке, що піднімає φιλία;

II. Павсаній – Еріксімах – Агафон, для яких ἔρως є творцем φιλία;

III. Арістофана – Сократ – Діотіма, для яких ἔρως це φιλία (для Арістофана, об'єктами любові є конкретні особи, тоді як для Сократа і Діотіми об'єктом любові є прекрасне)» [Salim 2006: 5].

В «Бенкеті» розглядається також те, наскільки ἔρως і φιλία необхідні для добродісного життя. В діалозі Платона «Федр» наявні дві думки щодо взаємозв'язку між ἔρως та φιλία. По-перше, ἔρως є аналогом φιλία, обидві вони спрямовані на конкретних людей, проте джерела їх можуть суттєво відрізнитися. Можна мати життя з φιλία але без ἔρως; тому таке життя не є абсолютно добродісним. Проте, здається, не можливо мати ἔρως без φιλία в добродісному житті. Друга точка зору полягає в тому, що ἔρως є φιλία у відношенні до мудрості (філософії). Арістотель в «Нікомаховій етиці» розглядає ἔρως як поганий надлишок φιλία, який слід уникати за умов добродісного життя в контексті людських відносин. Арістотель у «Метафізиці» бачить в ἔρως позитивну сторону у відношенні до любові до Бога. Арістотель в ній мовчить про відносини між ἔρως та φιλία» [Salim 2006: p.138-139].

На відміну від ἔρως, 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 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 ἔρως, 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 ἔρως трансформується у те, щоб бути чимось абсолютно добродішним. 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 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 Арістотель 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 єство (*διὸ καὶ τὸν ἔρωτα πολλοὶ ἀκούσιον τιθέασιν, καὶ θυμοῦς ἐνίους 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» (οὐθὲς γὰρ ἔραστῆς ὅστις οὐκ ἀεὶ φιλεῖ) [Eth. Eud. VII 1235b20]. Ця думка запозичена Стагіритом з трагедії Евріпіда «Троянки» [Eur. Tro. 1051].

В «Нікомаховій етиці» Арістотеля, 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. Арістотель уникає дилеми, наведеної у «Бенкеті» Платона, відкидаючи ерос взагалі у відношенні до люблячих конкретних осіб. «Метафізика» Арістотеля згадує Бога як об'єкт еросу. Однак, оскільки люблячий Бог означає власну природу люблячої самої себе, то люди повинні прагнути до філії в їх стосунках один з одним» [Salim, 2006: 136-137].

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 любові (ἔρωτι) [Luc.Tim.14.], а також в праці «Нігрен» 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 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 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 Арістотеля імпліцитно відображена диференціація еросу та філії. В їх творах простежується еволюція від первинності ἔρως щодо φιλία до первинності φιλία щодо ἔρως.

2.3. 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:

- αφροδίσια;
- ἐπιθυμία;
- ἵμερος;
- πόθος;
- στοργή» [Konstan 2013: 14].

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 відчують 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. 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 традиції [Рубенис 1990: 208].

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

Варто відзначити, що у ранніх грецьких філософів слово *στοργή* вживається один лише раз – у праці Емпедокла «Про природу», де він використовує це поняття як гносеологічний принцип. Як бачимо, дійсно «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 іншим» [Зубец 1989: 9].

У фрагментах вищезазначеного твору сицилійський мислитель пише наступне::

"γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἴδηλον,
στοργὴν δὲ στοργῆι, νεῖκος δέ τε νεΐκει λυγρῶι" [DK 31 B 109].

З цього фрагменту випливають імпліцитно дві думки щодо любові-*στοργή*:

1) апостеріорність феномену любові- *στοργή* в людській долі. «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 Ніський, Аврелій Августин та ін.), а також мислителі XIX-XX стт., а саме – Л. Фойєрбах, М. Шелер, Б. Рассел, М. Бердяєв» [Евтушенко 1999: 106].

2) розумність любові-*στοργή*. Філософська думка починаючи з античності, зокрема Емпедокла і до сьогодні вбачає в любові не тільки

пристрасне і чуттєве бажання бути разом з Іншим, але й як мудру і розумну силу, яка спроможна по-особливому пізнавати і розуміти. Говорячи про гносеологічній сутність природи *στορηή*, Сицилійський мислитель наголошує на мудрості, як характеристиці любові, що уможливорює максимально глибоко і широко пізнавати і осягати все те, що оточує люблячу людину. Проте це пізнання здійснюється не з якоїсь корисливої, або меркантильної мотивації, але як щось неповторне і вічне, що надихає особистість яка любить до відповідальності і піклування про люблячу людину. Мудрість і розумність любові, яку підкреслюють філософи, з поміж усіх інших феноменів людського буття піднімає його на найвищу ланку, тим самим роблячи її найбільш фундаментальною ідеєю 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» [Сорокин 1988: 150].

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

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

I) любов як прихильність у працях філософа-досократика Емпедокла [Див.: Eup.380], та софіста-оратора Антифона [Antiph. .ap. A.V. 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 (μανία) – 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.Va.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-любвне шаленство не варто засуджувати, адже вона йде відбогів. 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].

Гімерос (ΐμερος) – слово, яке зустрічається частіше у давньогрецькій літературі, аніж манія, але досить побіжно у філософській думці. 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.DDeor.20.15, Nonn.D.1.68], по-третє, це бажання, любов. В «Іліаді» ΐμερος – 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], «Трахінянки» [S.Tr.476], «Антигона» [S.Ant.796], а також у комедії Арістофана «Жаби» [Ar.Ra.59] [Див.: LSG, 703].

Потос (πόθος) – слово у давньогрецькій мові, яке за кількістю вживань та значень схоже на ΐμερος. 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 лексемою позначено любовне бажання В свою чергу у доробку Софокла πόθος 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 *λόθος* ми можемо побачити і давньогрецькій комедії, а саме в «Жабах» Арістофана [Ar.Ra. 55] та Менандра «Саміанка» [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, щовказує 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 випадках [Konstan 2013: 14], а тому розгляд її фактично відсутній, навіть у фундаментальних та класичних словниках з давньогрецької мови.

Επιθυμία (ἔπιθυμία) – 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 Фукідіда [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 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.

2.4. Еволюція значень φίλια: від сексуальної любові до дружби.

«Словник любові», який міститься у давньогрецькій мові є універсальним феноменом світової культури, адже він наповнений багатьма поняттями та категоріями, які вплинули на всю європейську цивілізацію. Одним з таких понять, безперечно, є і φίλια. Давньогрецьке слово φίλια 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 φίλια співвідноситься з дієсловом φίλέω – «дружу», «люблю». Розглянемо далі основні засади розуміння φίλια.

Фίλια – це схильність, прив'язаність, любов, предмет любові, дружба. Фίλια певною мірою протистоїть μῖσος (ненависті). Так само, як ἔρως, φίλια спонтанна, природна, але, разом з тим – це схильність, народжена внутрішньою спонукою, душевною спорідненістю, почуттям близькості і спільності. На відкритість та близькі стосунки філії говорить і споріднена з ним така лексема як поцілунок (φίλημα). За природою, ці близькі стосунки є цінними як такими, а тому цілком самодостатні.

Слід зауважити, що в давньогрецькій мові як докласичного, так і класичного періоду її функціонування існувало доволі широка семантика вживання досліджуваного нами концепту. Відповідно перекладаючи φίλια, слід

розуміти, що не завжди правильно розуміти його як дружба. Адже, античні філософи, драматурги, поети і взагалі і письменники даною лексемою позначали різного роду людські взаємовідносини, які мали в своїй основі ті чи інші прихильності, зокрема і любовні зв'язки та сімейні відносини, але і взагалі звичайне спілкування та знайомство, що фундуватимуться на взаємній вигоді, довірі та повазі. Водночас, концептом *φιλία* позначалися більш широке міжособистісне спілкування. Мається на увазі особливого роду зобов'язання, зокрема, об'єднання, спілки, які функціонують з тих чи інших політичних міркувань, і врешті-решт також і піднесено-духовні стосунки [Апресян 2012: 28, 30].

Для позначення відносин між людьми і тваринами також застосовували поняття *φιλία*, у випадку якщо вони проживали в одному господарстві. Цим «словом любові» характеризували відносини партнерів які ведуть суспільно важливі справи, і також і тих, кого справедливо йменували мудрецьми, оскільки та чи інша певна чеснота об'єднувала у певну спілку, або товариство. Чому так відбуваються? Слід розуміти, що *φιλία* може об'єднувати нерівних і рівних, адже головне тут взаємна приязнь та прихильність. Зарубіжний вчений Р. Хайат міркуючи про дохристиянське розуміння дружби в античній цивілізації пропонує модель піраміди для висвітлення всього багатоманіття феноменів, якими позначається давньогрецька *φιλία*, або латинська *amicitia*. На вершині піраміди діалог добродішних людей, або мудреців, нижче – стосунки, які побудовані на спільних інтересах, ще нижче – політичні та господарські відносини, а в основі піраміди взагалі природні залежності та стосунки [Nyatte 1994: 153].

Німецький мислитель П. Тілліх, аналізуючи давньогрецький «словник любові» підкреслює, що *φιλία* прямо протистоїть *ἔρως* як одному з атрибутів любові. Якщо *ἔρως* має трансперсональний полюс, то *φιλία* характеризує саме індивідуальний полюс. Тому людське бажання самореалізації завдяки спілкуванню та життю разом з Іншим, лежить в основі не лише *ἔρως*, але й також *φιλία* [Тилліх 1990: 153].

Думка західного науковця обґрунтовується тим, що цим концептом позначалося спілкування між людьми, яке було обумовлене особистим, або соціальним вибором. Відтак, цей внутрішній потяг і схильність, що має в своїй основі особливу інтимну близькість до тієї чи іншої особистості. Ці почуття охоплюють стосунки людей, тим самим задовольняючись зазвичай присутністю особистості, до якої відчуваємо прихильність та приязність. Ці почуття з'являються без надмірних зусиль як результат постійного спілкування, а тому важливість їх полягає в тому, що вони потрібні тій чи іншій людині не як взятій з окремими особливостями, а як цілісній особистості. «Любов-дружба» - це прагнення до самого предмета любові, яке виникає зі спільних інтересів та життя та єдності поглядів на світ, цінності та переконання. [Чанышев 1990: 45]. Тому, це філіа прямо залежна від ἔρως, а тому неминуче постає простота у стосунках з об'єктом любові [Тиллих 1994: 154].

Ключовий стан особистості в ситуації філіа, як наголошує А. Чанышев, це внутрішня близькість, «душевний спокій» та взаєморозуміння, проте щоденним чином не виключає сліпої інстинктивної пристрасті, або холодного розрахунку. Тому, філіа характеризується відкритою, духовною любов'ю, яка в основі своїй має внутрішню симпатію та оприявнює союз близьких за змістом принципів (всупереч йому, ἔρως – це єдність та боротьба протилежних цінностей та принципів). Філіа за природою є більш спокійною тому, що в ній значно більший спектр значень, аніж у ἔρως. Відповідно на позначення філіа можна говорити про любов до багатьох людей, предметів і явищ: батьків, брата, цінності, гори тощо. Тому, можемо говорити, що ἔρως – фактично є похідним від філіа, оскільки, з філологічної точки зору, остання – є більш ширшим концептом [Чанышев 1990: 45].

Концепт філіа входить не лише в ряд грецьких лексем, які позначають ідею любові, оскільки він має відношення і до того кола слів, які говорять про важливість тих чи інших стосунків між людьми. Друг – це «властивість» особливого роду, а не просто «свій». Ця властивість не обмежується певною спільністю, союзництвом, знайомством, спорідненістю (співпраця, спільне

навчання, або робота, спільні трапези т.д.). Тому у таких стосунках друг – це лише товариш, що і переклається давньогрецькою відповідним словом ἑταῖρος [Флоренский 1990: 402-403]. Однак, тільки довірений товариш (πιστός ἑταῖρος) – це справжній друг як такий(φίλος). Підсумовуючи, слід підкреслити, що багатозначність концепту φιλία надавало її додаткового дискурсу в гуманітаристиці і до сьогоднішнього дня.

В давньогрецькому писемному доробку ми зустрічаємо слово φιλία вперше в епічному корпусі Гомера. В «Іліаді» та «Одіссеї» близькі з ним лексеми використовується для позначення саме інтимних (чуттєвих) стосунків між людьми: :

1. «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» (ἔλεϊ ὅς τις ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρω τὴν αὐτοῦ φιλέει καὶ κήδεταϊ, / ὥς καὶ ἐγὼ τὴν ἐκ θυμοῦ φίλεον δουρικτητὴν περ ἑοῦσαν) [Il. IX 341–343];

2. «Так з Язоном Деметра на тричі розораній ниві з'єдналась любов'ю (φιλότητι) і ложем, послухавшись серця» [Od. V 125-126)].

У епічному корпусі Гесіода ми спостерігаємо фактично таку ж саму ситуацію стосовно значень «філічного словника». Гесіод застосовує φιλία та спільнокореневі з нею лексеми для позначення подружнього і батьківського проявів любові [Див.: Theog. 97–98, 125, 132, 177, 206, 306]. Вважаємо за недоцільним заглиблюватися у детальне висвітлення семантики φιλία та «філічного словника» у ранньогрецькій епічній традиції, зважаючи на те, що одним з найбільш ґрунтовних дослідників в цьому контексті слід зазначити французького лінгвіста Е. Бенвеніста [Див.: Бенвенист 1995: 222-232].

За більш пізніми свідченнями, першим же філософом, який ввів концепт φιλία для розуміння єдності як такої був Піфагор. Так, на думку Самоського мислителя φιλία є тим проявом любові, який об'єднує людей та олімпійських (завдяки благочестю і служінню перших останнім); а в індивіді φιλία з'єднує

тіло і душу, а в душі—нерозумною її частину з розумною (цьому якраз і має сприяти філософія). В основі стосунків філіа:

- народи з'єднуються, спілкуючись один з одним;
- в соціумі існує нормативно-правова база;
- в сім'ї об'єднуються всі її члени;
- в організмі всі його органи та частини об'єднують здоров'я.

Загалом, для Піфагора філіа— це універсальний принцип єднання у всьому: не тільки як богів і людей, людей і всіх живих істот, але і друзів, родичів, співгромадян, і всіх частин Всесвіту. Це принцип, який дозволяє існувати гармонії Космосу [Iabml. De vita Pyth. 229-230].

Якщо говорити про філіа в докласичній ранньогрецькій культурній традиції, то сучасні західні науковці підкреслюють наступне: «Мова давніх греків дуже чітко розрізняє два способи любити: *φιλείν* та *έράν*. Вона має дієслово, а також цілий термінологічний комплекс для кожного з цих полюсів, які більшість сучасних мов розрізняє тільки за додатковим позначенням. *Φιλείν* – "любити як друга", "підкуватись" (*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...[Тому, на думку західних вчених]...це прояснює різницю між *Έρως* та *φιλία* чи *φιλότης*, які в давніх космогоніях є первісними силами; обидва слова найчастіше перекладають як *amour* "любов" (напр. Жан Болдак, перекладач Емпедокла). Гесіодів *Έρως* "розтворює члени" [*λυσιμελής*; Theog.121] та сприяє переходу від партогенезу в обійми Землі та Неба [Theog.137 і далі]; у поемі Парменіда «Про природу» [Див.: 19 D14b LM] *έρως* змушує елементарні полярності розгортатись і розходитись. Навпаки, *Φιλότης* Емпедокла поєднує подібне з подібним, а розбрат, *Νείκος* роз'єднує знову [напр. 19 14b LM]» [Баладье 2009: 460].

Втім, якщо говорити про Демокріта, то збережені фрагменти його сентенцій виводять етичний та соціально-філософський зміст розуміння філіа.

Використовуючи дану лексему, Абдерський філософ говорить, що у кого немає в житті щирого друга, той не може повноцінно існувати. Відповідно, він виокремлює розумну і справжню дружбу, яка гідна шанування і уваги. Розумність тут висувається мислителем як моральна властивість на перше місце: «Дружба однієї розумної людини дорожча дружби всіх нерозумних» [Зол. висл., LXIV]. Водночас, засновник атомізму наголошує, що саме «однодумність» створює справжню дружбу [Stob. II, 33,9], а тому найскладніше в ній – це вміння зрозуміти хто є справжній друг, а хто уявний і чому має по життю допомогати мудрість.

Втім, слід зауважити, що Демокріт говорить про дружбу не лише в контексті прославлення її необхідності та корисності. Давньогрецький мислитель зауважує про її мінливість (нестійкість), наголошуючи про зраду друзів і потенційну підступність: «Багато відвертаються від своїх друзів, якщо останні, загубивши майно (багатство), потребуватимуть допомоги» [Зол.висл., LXVII]. Проте, попри крайню нестабільність та хиткість дружніх стосунків, філософ вважає, що дружба – один з найважливіших і найяскравіших проявів міжособистісного діалогу: «Не варто жити тому, у кого немає жодного справжнього друга» [Зол.висл., LXV].

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

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

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

III) любов до багатства «Я ж полюбляю розкіш – цей блиск мені та красу сонця дав у володіння Ерос» (ἔγω δέ φ φίλημ' ἄβροσύναν τοῦτο καί μοι τὸ λάμπρον ἔρος...ἀελίω καὶ τὸ κάλον λέλογχευ) [Sapph. fr.58 V 25–26];

Як ми бачимо, для Сапфо дієслово φίλειν (незалежно від контексту, весільного чи ні) використовується обов'язково з образом, поняттям подружки, або друга, зважаючи на відповідну обставину чи чуттєве наповнення [Мякин 2012: 18-19].

Треба також відзначити, що ще один представник ранньої грецької лірики Феогнід також активно використовував φιλία у віршах, проте, як і Сапфо, застосовував лексеми «філічного словника» не в онтологічному, а саме в антропологічному вимірі (соціальні, дружні стосунки):

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

2) Дружніх стосунків – «Або люби мене чистим розумом, або ж відречись та ворогуй, вчинивши сварку» (ἢ με φίλει καθαρὸν θέμενος νόον, ἢ μ' ἀποειπὼν ἔχθαιρ' ἀμφαδίην 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 ὄρῃι μέ τι δειλὸν ἔχοντα, αὐχέν' ἀποστρέψας οὐδ' ἐσορᾷν ἐθέλει· ἦνδὲ τί μοί ποθεν ἐσθλόν, ἃ παυράκι γίνεται ἀνδρί, πολλοὺς ἀσπασμοὺς καὶ φιλότητας ἔχω) [Theogn. 856–860].

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

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].

Варто зауважити, що нерідко ця багатоманіття сенсів концепту *φιλία*, що ми бачили вище у творах ранньогрецької культури, стає на заваді для чіткого розуміння того, чим же насправді він є. Така ситуація скоріше за все була не лише суто філософська, або філологічна, але і життєва. На підтвердження цьому, можна побачити в тексті платонівського «Лісіда», в якому Сократ робить спробу зрозуміти, що таке дружба, виокремлюючи її певні риси і на дослідницькому рівні верифікуючи їх. Однак, виділяючи ті чи інші риси дружб, наприклад, тяжіння (потяг) або стосунки між подібним, як характеристики відносин між індивідами, він продовжує висвітлення цих ознак вже не стільки з людськими стосунками, а співвідношеннями між якостями, цінностями, поняттями, між здатностями, між положеннями.

У діалозі «Лісід», який науковцями вважається твором раннього Платона, його вчитель Сократ говорить ἔρωσ так, ніби мова йде про *φιλία*, або, якщо точніше еротизує лексему *φιλία* (недарма, ж друга назва діалогу: «Περὶ *φιλία*»), з метою переконати молодого Лісіда, що він має не соромитися того, що повинен відповісти взаємністю тій людині, яка його любить [Lys.222b]. Тому, слухними є слова Р. Апрусяна про те, що одна з ключових проблем в філософії любові є різниця між об'єктом і суб'єктом дискурсу любові, тобто у стосунках *φιλία* між тим, кого люблять і тим, хто любить, осмислюваних за моделлю 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" [Апрусян 2012: 30].

Розкривши питання взаємної значущості предмета та суб'єкта (близької) дружби, а потім рефлексуючи про це ще не раз, давньогрецький філософ на

якомусь етапі діалогу починає говорити про іншого роду дружні і приязні стосунки. Зокрема, він осмислює відносини хворого до лікаря: той хто хворіє – «друг» лікаря, оскільки він потребує допомоги лікаря, а лікарська справа – є «дружньою» до здоров'я. Відтак, лексеми «дружність», «дружба», виявляються описом людських стосунків (може навіть без чіткого і детального їх якісного уточнення), а синонімом таких слів як ««прихильність»; потяг», хоча цілком є зрозумілим, що не будь-яка вигода одне для одного і не кожне прагнення є проявом дружби і запорукою справжності стосунків [Апресян 2012: 31].

Скоріше за все, неоднозначність розуміння слова *φιλία* виявляється підставою для того, щоб експлікувати його взагалі як сферу жадання (*ἐπιθυμία*). Для пересічної людини *φιλία*, в першу чергу, асоціюються саме з дружніми стосунки, а предмет дискусії може здатися, на перший погляд, досить 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 виявляється [Annas 1977: 532-533].

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 ненавидить [Апресян 2012:32].

Взагалі, у філософських розвідках виявляються додаткові смисли *φιλία* – це, в першу чергу, в родинних і сусідських відносинах; більше того, саме цінне в *φιλία* – 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.

В свою чергу Арістотель у своєму етичному корпусі творів робить певною мірою кардинальну трансформацію розуміння *φιλία* (у філософському та філологічному контекстах). Наслідки цієї трансформації до цих пір живі та існують. Адже саме його обґрунтування *φιλία* як любові-дружби і понині сприймається як таке. Зарубіжний дослідник Г. Хьюз відзначає, що в книгах VIII і IX «Нікомахової етики» Арістотель наводить різні приклади *φιλία* у тому числі такі:

- 1) дружба на все життя [Eth. Nic. 1156b12];
- 2) спів-мандрівники і товариші по воєнній службі [Eth. Nic. 1159b28];
- 3) любовна дружба (легко починається та швидко закінчується) [Eth. Nic. 1156b2];
- 4) політичні чи ділові контакти [Eth. Nic. 1158a28];
- 5) союз (політичний, воєнний) один з одним [Eth. Nic. 1157a26];
- 6) економічні стосунки (шевця і людини, яка купує у нього) [Eth. Nic. 1163b35] або відносини між членами релігійних товариств [Eth. Nic. 1160a19], чи племені [Eth. Nic. 1161b14];
- 7) відносини батьків та дітей [Eth. Nic. 1158b20]» [Hughes 2011: 32].

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 догоджанням 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 (душевним) складом, у спілкуванні саме такий, яким ми схильні вважати доброго друга" [Eth. Nic. 1126b21].

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

В «Риториці» Арістотель визначає специфіку функціонування *φιλία* (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 *φιλία* полягає в тому, що все людина робить добро заради іншої особистості через побоювання за неї (а не так просто, або не з побоювання за себе). [... Таким чином] різні форми *φιλία* [які зазначено вище] можна розглядати як різні контексти й обставини, при яких така взаємна доброта може і виникнути» [Cooper 1987: 310].

Арістотель 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) *φιλία* 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 йпогано, але як тільки ця мотивація щезла, 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 Арістотель. Деякі приклади з них: любов батька до сина, старшої людини до молодого правителя. Хоча, здебільшого – більшість видів філії симетричні [Tabensky 2003: 205].

Якщо філія є одним з видів любові, стверджує західний дослідник Т. Оорд, то вона повинна бути визначена як така, щоб не суперечить любові. Т. Оорд визначає філію як умисну відповідь на підвищення добробуту при співпраці з іншими або дружбу. І його філія не тільки це значення. Філія також дарує людям справжню дружбу [Oord 2005: 935].

На думку Арістотеля, для того, щоб відчувати в собі вищу форму філії (заради благ) по відношенню до іншої особистості, треба відчувати це і для себе, об'єктом філії, зрештою відчуття «іншого себе». Це звичайно саме по собі не зобов'язує, за словом Арістотеля, до егоїзму. Мало того, що самолюбство є

несумісним з любов'ю до інших, але Арістотель 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» [Eth. Nic. 1168b17-19 ... Див: там само ... 25 - 27])

На противагу цьому, насправді ж, відповідно до Арістотеля: «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 слідує поганим пристрастям, вона принесе шкоду і собі, і оточуючим" [Eth. Nic. 1169a12-15] Арістотель 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» [Hughes 2001: 173-174].

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 для себе і заради того, кого вони зроблені [Hughes 2001: 175-176].

Стосовно елліністичної доби, то передусім варто відзначити, що концептом філіа та лексемами «філічного словника» 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 [SVF 3.24, 27, 181].

Серед неоплатоніків Плотін використовує філіа 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 φίλεω 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 завершено та систематичну подачу її зробив вже Арістотель. В епоху еллінізму, поняття «філічного словника» знову застосовується до різних смислів та конотацій, але разом з тим не втрачаються сенсі дружби.

Висновки до другого розділу

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

1) Давньогрецька мова є унікальною в тому сенсі, що в ній наявний специфічний «словник любові» (дев'ять лексем), який, на нашу думку, можемо поділити на дві групи – слова з головним значенням любові (ἀγάπη, ἔρως, φιλία, στωρῆ) та слова з контекстуальним значенням любові (Ἀφροδίσια, ἔπιθυμία, ἴμερος, μᾶϊα, πόθος). Важливо підкреслити, що більшість з цих слів позначалося не лише як стосунки між людьми, але й як найменування того чи іншого бога, або ж як онтологічне начало.

2) «Агапічні» лексеми можна простежити крізь усю давньогрецьку літературу, починаючи від гомерівського та гесіодівського корпусів, в яких ми бачимо такі значення як «бути задоволеним», «цінувати», «потяг», «прихильність». Таку ж семантику цих слів можемо побачити і в подальшому розвитку античної культури в усій її багатоманітності (філософія, драматургія, лірика, тощо).

3) Втім, не можна заперечити, що найбільш примітним серед усіх давньогрецьких «слів любові» є ἔρως. Як один аргументів, можна навести те, що вже античні філософи, зокрема Платон і Плотін рефлексували над його етимологією, яка до речі і до сьогоднішнього дня є невирішеною. В архаїчну добу ἔρως переважно має такі значення як «хіть», «пристрасть», «бажання», «любов», сексуальні стосунки як гетеросексуальні так і гомосексуальні. Класична філософія в особі Платона та Арістотеля відходить від онтологічних міркувань навколо цієї лексеми і в їх працях ми спостерігаємо рефлексії стосовно диференціації ἔρως та φιλία в людському житті. В їх творах простежується еволюція від первинності ἔρως щодо φιλία до первинності φιλία щодо ἔρως.

4) Φιλία та близькі до неї лексеми має не менше значення в давньогрецькій культурі, ніж ἔρως. Адже, ще у давньогрецькому епосі філіа позначались виключно сексуальні, інтимні, тілесні стосунки. Пізніше, цим словом позначалося не лише стосунки між людьми, але й у ряді античних філософів (Піфагор, Емпедокл), але як онтологічного начала. Слід зауважити, що концепцію філіа як дружби почав розробляти вже Платон у діалозі «Лісій», але завершену та систематичну подачу її здійснив вже його учень, Арістотель.

Результати, викладені у розділі, опубліковані у наступних працях: [322, 358, 360, 361].

РОЗДІЛ 3. АНТИЧНА МІФОЛОГІЯ ЛЮБОВІ ЯК ОСНОВА ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ ПРО ЛЮБОВ

3.1. Еволюція образу Афродіти: філософсько-культурний контекст

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.

Також необхідність залучення та висвітлення античної міфології любові, а відтак певною мірою розширення історії філософії обумовлена потребою у детальному дослідженні переходу від мислення, яке спирається у своєму функціонуванні на міф до мислення, в основі якого лежить лінгвістична структура і логіка [Петров 1969: 128].

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 [Janda 2010: 65]. Згідно його погляду, слово «Афродіта» має дві складові: ἄφρος– піна і déatai – «здається», «сяє», а тому означає «сяюча з піни». Англійські дослідники Д. Мелорі і Д. Адамс також підкреслюють про близьку єдність давньогрецької богині любові і індоєвропейської богині світанку [Mallory, Adams 1997: 92].

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 varītu, жіночим демоном, який зустрічається у текстах Середнього і Пізнього Вавилону [Assyrian Dictionary 1965: 111].

3) У «Великому етимологічному словнику» («Ἐτυμολογικὸν Μέγα») відзначається, що Афродіта походить від поєднання слів ἄφροδίατος – та, що живе делікатно [Etymologicum 1816: 162].

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 культури [Лосев 1996: 15]. Так, наприклад, Афродіта в період фетишистського хтонізму, згідно зі свідченнями історика Тацита, зображується яу 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 γόνατα 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,

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

Цієї думки стосовно її походження має Еврипід і Аполлдор Афінський у своїй теогонії [Apollo. 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 теології [Лосев 1996: 68]. Так, в «Іліаді» [III 420] (ἦρχε δὲ δαίμων), зокрема говориться, що «йшов демон», хоча насправді, як ми бачимо з тексту – це була Афродіта, яка йшла поруч з Оленою Прекрасною. До речі, 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 матриархат [Лосев 1996: 446].

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....»(κάββαλ' ἀπ' ἠπειροιο πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ, ὡς φέρετ' ἄμ πέλαγος πουλὺν χρόνον, ἀμφὶ δὲ λευκὸς ἀφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χροὸς ὤρνυτο· τῷ δ' ἔνι κούρη ἐθρέφθη· πρῶτον δὲ Κυθήροισιν ζαθέοισιν ἔπλητ', ἔνθεν ἔπειτα περίρρυτον ἴκετο Κύπρον. Ἐκ δ' ἔβη αἰδοίη καλὴ θεός, ἀμφὶ δὲ ποίη 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 міфології [Лосев 1996: 79].

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 крізь всю античну традицію – фрагментів Парменіда і Емпедокла, трактатів Платона і Арістотеля та навіть у доробку 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» в устами 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» [П. 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 «посмішколюбиву» [Theog. 200]. Це не випадково, адже саме любов приносить найбільшу радість і щирі посмішки 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 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 цією 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 insola 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 Афіні, богині полювання Артеміді 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, магичну 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 напередбаченості [Orpheus 1896: 113], 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 бажанням [Кузьміна 1990: 261]. 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 δαμάζεις
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 ' χελογιώ λογιώ 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,

Світлозорний, що в нім розмаїті таїлися чари:

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 сковає 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 сковає 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 розквіту [Лосев 1996: 83].

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', ἄθανατ' Ἀφροδίτα,
παῖ Δίος, δολόπλοκε, λίσσομαί σε μή
μ' ἄσαισι μήτ' ὀνίασι 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 φίλότης καί μείλιχα δῶρα καί εὐνή·»

(Без золотої Афродіти яке нам життя чи радість?

Я б хотів померти, коли мене перестануть вабити

Таємні зустрічі, обійми та пристрасне ложе» [Greek Lyric 1996: 27].

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» Апулея [Шестаков 2011: 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 Діадоха [Berg 2001: 191–192; 239]:

<i>Афродіта Небесна</i>	<i>Афродіта Земна (Лікійська)</i>
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 осягну материнську оселю. Стріли інші пускають Ероти з батьківської волі, Який відвертаючий зло,	Гімн присвячуємо Лікійській володарці Курафродіті. Колись нашої вітчизні з'явилась вона на підмогу, Зло відвернувши, і наші вожді, вдячністю наповнені, У місті спорудили священний кумир по навіюванню небес 5 знаменував він той уявний шлюб, Гіменей велемудрий, Що Афродіту Небесну звів з Гефестом, що вогонь породжує І Олімпійською богиню вони назвали, адже нерідко

<p>божественний промисел – множити Нескінченний світ народженням нових людських поколінь ,</p> <p>10 До радощів життя земної запалюють такі Ероті.</p> <p>Є серед Еротів і ті , що дружин спостерігають заміжніх і невпинно різні життєві шляхи, щоб у смертному народі</p> <p>Вічно народжувалося безсмертне плем'я мужів - страстотерпців .</p> <p>Всі вони роблять справу Кіфери, від якої любов.</p> <p>15 Слух твій воістину усе і крізь ловить, богиня,</p> <p>Чи небо ти обіймаєш велике, де, за переказами,</p> <p>Стала душею ти світу божественного, вічно живого,</p> <p>Чи перебуваєш в ефірі (<i>повітрі</i> – <i>В.Т.</i>), де сім кіл обертань,</p> <p>Вашого ланцюгу дотримуючи навіки незламні сили ,</p> <p>20 Слух і до мене прихили, мій досить складний життєвий шлях</p> <p>Зроби прямим справедливими стрілами мені , о царице!</p>	<p>Смертельну стрілу геть відганяла богиня,</p> <p>Даремну людську чеснота. А шлюб цей, плодами багатий,</p> <p>10 Пишну поросль пустив – блискуче потомство думкою,</p> <p>І настало всюди мирний спокій у житті.</p> <p>Нині молю, о царице, прийми шанування, як жертву!</p> <p>Я ж і сам, як і ти, лікійцем є по крові.</p> <p>Душу мою принесеш до краси від каліцтва земного,</p> <p>15 і нехай уникне вона злісного жала ганебних поривів!</p>
---	---

Всіх негідних пристрастей спини льодовою силою!	
--	--

Отже, як ми бачимо, образ Афродіти має досить складну еволюцію від суворого, проанімістичного витляду 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 відбувалася динамічно і впливала на філософський, літературний доробок різних етапів давньогрецької культури, що свідчить про непересічне значення любові в житті жителів античної цивілізації.

3.2. Основні аспекти розуміння Ероса в античній традиції

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 (лат. Амур) – 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 Ероса в грецькому пантеоні богів – є досі питанням. І навіть сучасні дослідження щодо даного божества у Давній Греції (2000 – 2020 рр.) [Baumbach 2010, Davidson 2007, Eros 2013, Faraone 2001, Full 2008, Nilsson

2009, Thornton 2018, Vasilakis 2020]– 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, Афіна 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 необроблених [Лосев 1996: 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 культури, 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 вівтарі), 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, Акусилая, Парменіда і орфіків, але не збігається з tutto вазового розпису та скульптури (Лукіан, Феокрит, Аетій) [Брагинская 2011: 53-54].

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 – Ἴμερος λόθος 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 античному д (епоси, філософські праці, драми, поезія, романи). Серед них можемо виділити близько півтора десятка.

Для наочності зобразимо це у вигляді таблиці:

Алкей	Син Зефіра та Еріди
Акусилай	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
Сапфо	Син Афродіти та Урана
Симмій Родосський	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 пристрасть 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)» [Blaise1998: 62]. 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. Зважаючи на самозародження Ероту, давні греки розуміли любов як абсолютний 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 протистоїть 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 керуєш [Orpheus 1896: 117-120].

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, 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 [В 13 DK] і Ерос-Фанет-Протогон-Ерікепай у реконструйованій орфічній комогонії відповідають Потосу в грецькому переказі фінікійської космогонії [Halévi 1883: 40]. 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 еребоподібній Хаос; вони були безмежні і в продовження довгого еону не мали кінця. Коли ж Пневма (πνεῦμα) полюбила (ἠράσθη) свої власні начала і відбулося змішання (σύγκρασις), це поєднання (πλοκή) отримало назву Потос» [Eus. praer. eu. I 10, 1-5]. Ж. Алеві пропонував пояснювати Πόθος як переклад вавілонського Arsu (євр. hére + / hēphe + «бажання»). Лінгвістичні дослідження і ототожнення вавілонського Апсу, у якого в космогонії зовсім інша роль, з Еросом-Потосі, непереконливі, але це не скасовує плідності самої ідеї перекладу фінікійського імені [Брагинская 2011: 62].

Одразу ж зазначимо, що на більш детальному розумінню природи і походження Ероту у ранніх давньогрецьких філософів ми зупинимось пізніше, у наступному підрозділі, присвяченому ідеї любові у ранніх давньогрецьких мислителів. В даній частині дисертації 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, драматурги, 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 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» [Ружмон 2000: 233].

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. Лосева, трансцендентальний метод вперше досягає своєї зрілості; і сенс, який він покликаний об'єднати з дійсністю, тільки тут вперше стає динамічним змістом, творчою динамікою» [Лосев 1993: 225-226].

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 Артеміди;
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 Татія, Прокла Діадох³). 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 Егіни було оточене прекрасними Ерот як стражами» [Лосев 1996: 71].

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 зникає [Гусейнов]. Безперечно це один з варіантів образу Ерота. Але чому він такий?

³ Ахіл Татій (II ст. н.е.) - давньогрецький письменник часів Римської імперії, автор одного з 5-ти відомих давньогрецьких романів про кохання «Левкіппа і Клітофонт».

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» [Гусейнов 2012].

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, 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 вкрасти 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 самасебе 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 неухилишся!» [Див.: Egos 2013: 41-58].

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 (в контексті тих чи інших міфів, легенд, сюжетів пов'язаних з Еротом) класичний образ любові полягає в тому, що вона завжди стихійна, ми ніколи не знаємо, коли вона до нас прийде. Ерот завдяки своїй природі 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 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» [Рюриков 1990: 25].

Тому й не дивно, що Платон зазначає, що страх є супутником Ероту [Sympr.197e], а у Ібіка⁴, даний бог зображається таким, що неминуче привносить страх та жах. Розкриваючи 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 любові до безумних вчинків, які близькі до злочинів та аморальних вчинків.

⁴ Ібік (Ἰβικος) – давньогрецький ліричний поет та співак VI ст. до н.е.

Тому, для громадянина давньогрецького полісу (філософ, поет, драматург і т.д.) сприйняття Ероту як того богу, що неминухо привносить безумство, різного роду девіантну поведінку є цілком нормальним. Крізь міфологічну, філософську та літературну традицію 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 –плотські жадання;
- Антерот – взаємну любов;
- Пофос – пристрасне бажання;
- Пейто – любовні умовляння;
- Гіменей – шлюб
- Ліфія - 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 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 третього розділу

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

1) Міфологічна експлікація обох представників давньогрецького пантеону стала таким же каталізатором філософських міркувань про любов, як і наявність специфічного «словника» в цій мові. Ті чи інші міфологічні сюжети та ідеї були не лише запозичені мислителями з різних літературних пам'яток, але й самі філософи, починаючи від найбільш ранніх (Ферекід, Акусілай) і закінчуючи представниками неоплатонізму (Плотін, Порфірій) висували власні міфологічні концепції стосовно як Афродіти, так і Ерота.

2) Образ Афродіти в античній культурі неоднозначний і можна простежити його трансформацію від хтонічного, суворого, проанімістичного вигляду до втілення жіночності та привабливості. Трансформація даного міфологічного образу відбувалась динамічно і впливала на філософський і літературний доробок різних етапів давньогрецької культури, що свідчить про непересічне значення любові в житті жителів античної цивілізації. Внаслідок розвитку міфології, яка відбувалася і завдяки письмовим пам'яткам давньогрецької думки, з'являється концепція про двох Афродіт (небесної і земної), яка визначила розуміння любові на багато століть вперед і яка багато в чому вплинула на подальший розвиток західної культури.

3) Образ Ероту в античній культурі також доволі багатогранний: від онтологічного начала до грайливого хлопчика. Поліваріантність походження Ероту свідчить не лише про розвиток різних міфологічних традицій серед давньогрецьких полісів, але й також те, що тим самим спостерігається активна рефлексія стосовно феномену любові, його сутності та сенсу у світі та житті античного громадянина. Міркування про його появу у світ знаходимо і у низці філософських текстів – від досократиків до мислителів елліністичної доби. Якщо ж узагальнювати весь літературний доробок в якому присутній Ерот, то

він дійсно представляє собою «солодку гіркоту», що проявлялося в його інтерпретаціях в тих чи інших античних текстах – або пустуном, або навпаки жорстким персонажем в міфології, тим самим ніби стаючи персоніфікацією трагічного або комічного у світі загалом, та людського життя зокрема.

Результати, викладені у розділі, опубліковані у наступних працях: [347].

РОЗДІЛ 4. ЕКСПЛІКАЦІЯ ЛЮБОВІ В РАННЬОГРЕЦЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

4.1. Семантика любові у давньогрецькому епосі: Гомер та Гесіод

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 дисертації, 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. Вальтца [Waltz 1906], «Гомер» О. Лосева [Лосев 1960], «Вступ до “Теогонії” Гесіода» Н. Брауна [Brown 1953], «Пенелопа, цариця Ітаки» О. Вена [Wen 2009] та «Ерос та поліс» П. Людвіга [Ludwig 2002], «Трагічність Ерота: від Гомера до Лакана» Ч. Стейтена [Staten 1995] та «Пенелопа – дружина Одиссея. Ідеал дружини та коханої» А. Сісті [Sisti 2004] не приділено окремої уваги ідеї любові в доробку давньогрецького поета.

Варто також зауважити про статтю французького дослідника Ф. Блезе [Blaise 1998], 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 Левіна [Levin 1949], у якій досліджуються гомосексуальні стосунки та почуття між Ахілом та Патроком. Зазначимо і про одне з найновіших ґрунтовних досліджень Р. Апресяна [Апресян 2013], 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 [П. I 469], до бенкетів [Theog. 917], до міст [П. IV 51] до війни [П. 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 вищезначені прояви любові, на нашу думку, слід звернути особливу увагу на досить глибоку думку, що вміщена в «Одіссей»: «Люди несхожі: одні люблять одне, а інші – інше» [Od. XIV 226 – 229]. На думку 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 розумінні [Строгецкий 2004: 96].

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

- 1) «О Ахілле! Велиш мені, Зевсові **любий**, віщати
Гнів Аполлона-володаря, далекострільного бога»

(ὦ Ἀχιλεῦ, κέλεαί με, Διὶ φίλε, μυθήσασθαι
μῆνιν Ἀπόλλωνος ἑκατηβελέταο ἄνακτος) [Π. I 74 - 75]

II) «Сміло, яка б не була, нам волю кажи божественну.
Зевсові **любим** клянусь Аполлоном, якому, Калхасе...»
(Θαρσήσας μάλα εἶπε θεοπρόπιον ὄ τι οἴσθα
οὐ μὰ γὰρ Ἀπόλλωνα Διὶ φίλον, ᾧ τε σὺ, Κάλχαν) [Π. I 85 – 86]

III) «Сердцем **любячи** та оберігаючи обох броненосців Афіна»
(οὐρανόθεν· πρὸ γὰρ ἦκε θεὰ λευκώλενος
Ἦρη ἄμφω ὁμῶς θυμῷ φιλέουσά τε κηδομένη) [Π. I 195 - 196]

IV) Син Гармоніда Тектона Ферекл був тоді Меріоном
Вбитий, а мав до майстерності він усілякої вмилі
Руки, - його відзначала й **любила** Паллада Афіна
(τεύχειν· ἔξοχα γάρ μιν **ἐφίλατο** Παλλὰς Ἀθήνη·) [Π. 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 **φιλέειν** γλαυκῶπις
Ἀθήνη, ὡς τότε Ὀδυσσεῆος περικήδετο
κυδαλίμοιο δήμῳ ἔνι Τρώων.
ὄθι πάσχομεν ἄλγε' Ἀχαιοί οὐ γάρ πω ἴδον
ᾧδε θεοὺς ἀναφανδὰ **φιλεῦντας**,
ὡς κείνῳ ἀναφανδὰ παρίστατο Παλλὰς Ἀθήνη· -
εἴ σ' οὕτως ἐθέλοι **φιλέειν** κήδοιτό τε θυμῷ,
τῷ κέν τις κείνων γε καὶ ἐκλελάθοιτο γάμοιο.) [Od.III, 218 – 224]

VI) Блаженна людина, якщо Музи

люблять його: як приемний голос з його вуст

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

φίλωνται· γλυκερὴ οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδῆ)[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 Арістотеля, згідно з якою неможлива любов між богами та людьми [Жмир 2006: 132], а також Платона, за яким, ерос прямує від нижчого до найвищого [Symr.210a-211c], але аж ніяк не навпаки.

Разом з тим, якщо орієнтуватися на оригінали творів Гомера і Гесіода, то можемо з впевненістю стверджувати, що найбільш розвиненою ідею 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 «ἡ φιλότης», 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 останнє [Дворецкий 1958: 1734].

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»

(τῷ δέ κε νικήσαντι **φίλη** κекλήσῃ ἄκοιτις) [Il. III 138]

В) «Де я залишив **любу** дружину та малого сина»
(οἰκῆας ἄλοχόν τε **φίλην** καὶ νήπιον υἷόν.) [Π. VI 380].

Г) «Усією душею вона полюбила свого чоловіка,
як не кохала, жодна з жінок кротких та ніжних» «ἢ δὲ καὶ ὡς κατὰ θυμὸν
ἔδὸν τίεσκεν ἀκοίτην, ὡς οὐ πό 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 ὅς τις ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρω τὴν αὐτοῦ
φιλέει καὶ κήδεται, ὡς καὶ ἐγὼ τὴν ἐκ θυμοῦ
φίλεον δουρικτητὴν περ ἑοῦσαν) [Π. 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 життя [Грюн 2005: 105-106]. 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 їй солодкий на вії звела ясноока Афіна
(κλαῖεν ἔπειτ' Ὀδυσῆα **φίλον** πόσιν, ὄφρα
οἱ ὕπνον ἠδὺν 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

крізь 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 звичаїв, символи яких створила куртуазна містика. Пристрасть означає страждання [Ружмон 2000: 14].

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 емпатичного співрозмовника, що сприймає найбільш «істинне» послання – послання мого тіла, а не мови» [Барт 2006: 155].

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 подружжя 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»

(ἢ ἔ γυναιῖκα νέην, ἴνα μίσηται ἐν φιλότῃτι,

ἦν τ' αὐτὸς ἄπινόσφι κατίσχεαι;

οὐ μὲν ἔοικεν ἀρχὸν ἔοντα κακῶν ἐπιβασκόμεν υἱᾶς Ἀχαιῶν) [Π. Π 231 – 234];

β) «Ну, а тепер у постелі зажиймо 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 ложем з тобою з'єднались, -

Весь я **коханням** горю і солодкого повен жадання»

(ἀλλ' ἄγε δὴ φιλότητι τραπέιομεν εὐνηθέντε

οὐ γάρ πώ ποτέ μ' ὦδέ γ' ἔρωσ φρένας ἀμφεκάλυψεν,

οὐδ' ὅτε σε πρῶτον Λακεδαίμονος ἐξ ἔρατεινῆς

ἔπλεον ἀρπάξας ἐν ποντοπόροισι νέεσσι,

νήσῳ δ' ἐν Κραναῖ ἑμίγην φιλότητι καὶ εὐνῇ

ὥς σεο νῦν ἔραμαι καὶ με γλυκὺς ἴμερος αἰρεῖ.) [Π. Π 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 γυνῆ Προΐτου ἐπεμήνατο

δῖ' Ἄντεια κρυπταδίη φιλότητι μιγήμεναι·

ἀλλὰ τὸν οὐ τι πεῖθ' ἀγαθὰ φρονέοντα δαΐφρονα Βελλεροφόντην.

ἧ δὲ ψευσαμένη Προΐτον βασιλῆα προσηύδα·

τεθναίης ὦ Προῖτ', ἧ κάκτανε Βελλεροφόντην,

ὅς μ' ἔθελεν φιλότητι μιγήμεναι οὐκ ἔθελούσῃ) [Π. VI 160 – 165];

δ) «Чи не запалиться він на ложі **кохання** жагою

До її тіла, вона ж насолодним окриє й живлющим

Сном і повіки його, і розважності повну свідомість»

(εἴ πως ἰμείραιτο παραδραθέειν **φιλότητι** ἢ χροίῃ,
τῷ δ' ὕπνον ἀπήμονά τε λιαρόν τε
χεύη ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσὶ πευκαλίμησι) [Π. XIV 163 – 165];
ε) «Тільки-но глянув, як **пристрастю** розум йому охопило,
Наче тоді, як уперше зазнав він із нею **кохання**,
Разом на ложе зійшовши, від **любих** батьків своїх потай»
(ὥς δ' ἴδεν, ὥς μιν **ἔρωσ** πεκινὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν,
οἷον ὅτε πρῶτόν περ ἐμισγέσθην **φιλότητι**
εἰς εὐνήν 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 кохання». Даний концепт можна неодноразово зустріти в історії світової літератури та культури. Так, наприклад, в книзі «Апокаліпсис Іоанна Богослова» [Одкр. 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 завдяки тому, 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 якої не знайшлося б прообразу в дитинстві» [Барт]. 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» [Барт].

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» [Барт].

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 **любощів** ложе,
Що від богів віддаля ти на нього мене спокусила!»
(τῶν σ' αὔτις μνήσω ἴν' ἀπολλήξης ἀπατάων,
ὄφρα ἴδη ἦν τοι χραίσμη **φιλότης** τε καὶ εὐνή,
ἦν ἐμίγης ἐλθοῦσα θεῶν ἄπο καὶ μ' ἀπάτησας.) [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 доброчесна.
Став він у неї розпитувать, хто вона й звідки походить,
І показала на батьківський дім вона високоверхий»

(εὐνή καὶ **φιλότητι**, τά τε φρένας
ἠπεροπεύε θηλυτέρησι γυναιξί,
καὶ ἦ κ' εὐεργὸς ἔησιν. εἰρώτα δὴ ἔπειτα,
τίς εἴη καὶ πόθεν ἔλθοι ἢ δὲ μάλ' αὐτίκα
πατρὸς ἐπέφραδεν ὑπερεφῆς δῶ) [Od. XV 420 - 424]

θ) «От Одиссей із дружиною, **жаданої втіхи** зазнавши,
Стали потому втішатись розмовою поміж собою»
(τῶ δ' ἐπεὶ οὔν **φιλότητος** ἐταρπήτην **ἐρατεινῆς**,
τερπέσθην μύθοισι, 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 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, амбівалентну природу.

Варто також зазначити, що, на думку Р. Апресяна, 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]

[Апресян 2013: 188-189].

Любов в усьому багатоманітті її проявів – дійсно не є щось напередзаданим нами. Ми не можемо полюбити із власної волі. Ми можемо лишеобрати, 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 наші серце та душа готові сприйняти її та нести відповідальність і піклуватися про цей найбільший Дар у житті.

Втім, 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 детальніше за допомогою ряду цитат.

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

(ἦ μὲν ἔδ' ὄν φίλον υἷὸν 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» [П. VI 398 – 400].

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

(πῶς ἄν ἔπειτ' ἀπὸ σεῖο φίλον τέκος αὔθι λιποίμην) [П. IX 437]

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

(ὡς ἄν ἔπειτ' ἀπὸ σεῖο φίλον τέκος οὐκ ἐθέλοιμι)

Тут залишатись, коли б і сам бог обіцяв обтесати

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

(καί 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, Арістотель 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" міцнішеприв'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 – протягом певного часу, 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 перш за все такими атрибутами як піклування, ніжність, турбота, ласка.

4.2. Ідея любові у ранніх грецьких мислителів: онтологія vs антропологія

Доробок 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. Чроуста [Chroust 1980], Ф. Пітерса [Peters 1967], А. Коксона [Coxon 2009], Д. Кірка [Kirk 1983] 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- Ἔρως або любові- Φιλία як першоначал, а також аналіз любові як феномену людського буття.

А. Чанишев щодо причин того, що любов (Ἔρως/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» [Чанишев 1990: 56].

Так, згідно зі свідченнями античного мислителя та оратора Максима Тірського, Ерот для Ферекіда знаходиться посередині між 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 ποιήσιν σκόπει καὶ τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις Ἔρωτα, καὶ τὴν Ὀφιόνεως γένεσιν καὶ τὴν θεῶν μάχην) [4 D3 LM]. 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 Φερεκίδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλήσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἦγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἔνωσιν 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 завдяки акту любові (з Хтонією) [Kirk 1983: 62].

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

Інший представник ранньої грецької 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» («Ακουσίλαος δὲ Χάος μὲν ὑποτίθεσθαι μοι δοκεῖ τὴν πρώτην ἀρχὴν ὡς πάντῃ ἄγνωστον, 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 ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ ἄλλων θεῶν πολὺν ἀριθμὸν») [9 B1 DK]. Цієї ж думки дотримується також автор «Схолій до Феокрита» [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 Γαῖα εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ, ἣ δ' Ἔρος φησὶ <καὶ> μετὰ τὸ Χάος δύο τούτω (γενέσθαι), Γῆν τε καὶ Ἔρωτα. Παρμενίδης δὲ τὴν Γένεσιν λέγει πρῶτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων [28 B 13 DK]. Ἡσιόδω δὲ καὶ Ἀκουσίλεως ζύμφησιν. οὕτω πολλαχόθεν ὁμολογεῖται ὃ Ἔρος ἐν τοῖς πρεσβύτατος εἶναι» [Symp. 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 пологів і злук

Посилаючи мужу жінку в обійми та навпаки

Жінку з мужем єдна.

Ероса першим з усіх богів створила вона...

Світло в ніч осяйне, чуже бродить довкола 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».[Завідняк 2015: 88] [Див.: 18 В 12 –

17, 19DK]

Особливу увагу заслуговує рядок, де пишеться про походження Ерота. На думку М. Гайдегера, дієслово «μῆτιςατο» варто саме перекладати не як створила, а саме від-гадала [Дворецкий 1958: 1094]. Згідно ним: «тут «відгадувати» (er-raten) означає вигадувати перед-бачення; творити в думках потрібне усіякої 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, співвідносне (das Bezughafte), а не річ або стан. Проте слово Парменіда, зауважує західний мислитель, можна по-справжньому осмислити тільки в тому випадку, якщо ми достатньою мірою розуміємо, що мається на увазі під грецькими «богами» [Хайдеггер 2011: 68- 69].

Сучасний дослідник доробку Парменіда, А. Коксон також детально дослідив цей рядок. Він зазначає, що у праці Сімплікія «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 ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἄνθρώπους)[Сохон 2009: 246]. 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 пояснення «шлюбу» та «народження» з міфологічних елементів (і не тільки) [Peters 1967: 62].

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...Парменідівська Афродіта знаходиться в центрі космосу і звідти всім керує. Вона також винуватиця кожного народження у космосі, у всесвіті. Створивши Ерота, Афродіта з його допомогою «викликає злягання і жахливі 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» [Чанышев 1990: 58-59].

Сучасний дослідник доробку 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 ἐστὶ, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἄνθρώπους) [Сохон 2009: 243].

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 «шлюбу» та «народження» з міфологічних елементів (і не тільки) [Peters 1967: 62].

Підводячи підсумки, щодо Ерота як першоначала та найстародавнішого бога, можна сказати словами Платона: «Оскільки він прадавній, то є для нас причиною найбільших благ. Бо не уявляю собі більшого блага, яке міг биздобути 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].

В свою чергу 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 звать наш Всесвіт "порядком" ["космосом"], а не "безладом", друже мій, і не "неподобством" (...καὶ θεοὺς καὶ ἄνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὧ 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 Арістотеля, 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 В53 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 мірою [Chroust 1980: 354-355]. 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 силами, Любов'ю та Ворожнечею (Φιλία καὶ Νεῖκος): «В один час Любов'ю поєднується все воєдино, 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 тойсвіт, 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» [Лега 2009: 55].

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 світобудову в чудову будівлю, а людей – у всезагальне братство» [Нарский 1990: 111]. 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 Ворожнечі [Єгоров 2007: 15-16].

Для більш повного розуміння любові у світі та житті людини, згідно зі вченням Емпедокла, на наш погляд, окремо слід ще сказати про Афродіту. На думку зарубіжного дослідника доробку цього ранньогрецького 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 неіндоєвропейських 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» [Егоров 2007: 17-18].

Проте варто підкреслити те, що окрім роздумів ранніх давньогрецьких філософів над любов'ю як першоначалом, спираючись на фрагменти, що до нас дійшли, ми віднаходимо їх думки і стосовно феномену любові як екзистенціалу 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 (στορυήν δὲ στορυήτι) [DK 31 B 109].

Детальніше ми даний уривок розглядали у другому розділі дисертації, 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 χαλεπόν' οὐ " " 'θυμῶν' καθ' Ἡράκλειτον: 'ὄ, τι γὰρ ἄν θελήσῃ, καὶ ψυχῆς ὠνεῖται' καὶ χρημάτων καὶ δόξης) [Plut. Amator. 755D]. Відповідно до цього, можна побачити, що вже в добу ранньої грецької думки люди «боролися» з любов'ю (пристрастю) у своєму житті, але перемогти її надто складно, бо задатки 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 B 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 ἢ ἀγαπωμένη λύει) [55 В 271 DK];

II. Мені здається, що жодна людина не любила ту, яка нікого не любила (Οὐδ' ὑφ' ἐνὸς φιλέεσθαι δοκέει μοι ὁ φιλέων μηδένα) [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 πάντες φοβοῦνται, πάντας φοβεῖται) [Antonius Melissa II 1].

IV. Справедлива любов – це коли закоханий прагне до прекрасного, але при цьому не використовує насилля (Δίκαιος ἔρως 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 μισέουσι, μετ' ἐπιθυμίας γεννώσιν, εἶτ' ἐκβάλλουσι τελείους) [Pseudohippocr. Epist.17].

Отже, проаналізувавши в загальних рисах ідею любові в контексті 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 грецької філософії по-різному ставилися до любові як екзистенціалу, але всі вони, фактично, одностайні в тому, що вона як ніщо інше на світі має фундаментальне значення в долі кожної людини.

4.3. 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 досліджень [Desmond 2008, Lampe 2017, Tsouna 2008, Zilioli 2015] 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.

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. 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

кіничному принципі «серйозно-смішного», на поєднанні скептики і дидактики. 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!» [Нахов 1996: 28].

Отже, він пише:

«Хтось сказав нам, Дамон, що крилатий
Син Афродіти зі щік своїх випускає два різних подихи.
ти досить освічений, щоб це знати» [Керкид 1984: 179].

З цієї цитати можна бачити, що вже присутня ідея про два різновиди любові. Відповідно, любов не одна й та сама, і не однобічна. Вона амбівалентна.

І далі давньогрецький мислитель пише:

«На кого зі смертних він повіє ніжно і дружелюбно
З правої щоки, той спокійно керує кораблем любові
За допомогою мудрого керманича переконання.
На кого він повіє з лівої щоки, ті виявляються
Серед штормів та страшних вихорів любовних бажань,
Їх чекає всюди плавання бурхливим морем [пристрастей]» [Керкид 1984: 179].

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 Евріпід⁵: тому з цих
Подувів краще вибрати те, яке обіцяє нам
Спокійне плавання, і, розумно користуючись кермом
Переконавання, плисти навпростець, бо Кіприда веде
Наш корабель вперед по хвилях ...» [Керкид 1984: 179]

Згідно з Керкидом, 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 реальності [Аляєв 2009: 10-11].

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 бинам того не хотілось ускладнює індивідуальне життя, позбавляючи його ясності, цілісності і чіткої визначеності [Рюриков 1990: 35].

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».

⁵ Парафраз з невідомої трагедії Евріпіда

«Шлях любові – це завжди кенозис. Тоді, коли Я людської особистості смиряється і відбувається кенозис – і Я визнає свою нову totoжність 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 себе, віддає себе Іншому, щоб заповнити себе Ним, Його змістом. При любові суб'єкти стають одним, однією сутністю, єдиносутніми» [Кравець 2009: 39].

Також Керкід зазначає, що:

«... Адже вся ця шалена злість і шалений

Потяг єднання з жінками тягнуть за собою

Загибель і кінцеве каяття ... » [Керкід 1984: 179].

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, омана [Morana 1996: 125], 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 відчуваючи 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 Лаертським, Феодор Атеїст є чистим гедоністом, який проповідує тільки тілесну красу і лише любовну насолоду. Водночас ми маємо і те саме «сократичне» вчення 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 хорошавже 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 почуття [Лосев 1969: 132].

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 обол⁶

Ти вкладеш красуню до себе в ліжко і можеш

Вважати, що став зятем самого Тіндарея ..» [Керкід 1984: 179].

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

⁶ Грецька монета вартістю 1/6 драхми

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 бажання.

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. 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*» [Любов керує усім (перемагає усе)]), Кратет Афінський зауважує, що

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

А якщо таким чином з нею не впорашся, тоді мотузка (*самовбивство – В.Т.*) – порятунок» [Кратет 1990: 210].

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, разюче 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. Коженраз, 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 цієї 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 [Сорокин 1988: 128].

Тому щоб не покінчити життям самогубством і не бути охопленим пристрастю до жінки, Кратет вважав, що «спілкуватися з жінкою потрібно, але це спілкування має бути максимально безглуздим: 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» [Лосев 1969: 100].

Проте в іншому фрагменті, що зберігся до наших часів, Кратет зауважує, що велика любов не може бути супутницею підступних людей [Жеркид 1984: 179]. 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 користолюбством, безвідповідальністю та безвольям, ненавистю та заздрістю, помстою та злістю, ревностями та почуттям власності, жорстокістю та бездуховністю. Любов виключно пов'язана з глибинною 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 поверхнею [Грюн 2005: 104-105].

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 шкоду. Любов фундаментально долає зло, а не підраховує його і не примножує [Грюн 2005: 105].

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, одинсобі 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 філософському дискурсі дискусія стосовно значення любові для філософії та для філософа.

4.4. Ключові аспекти експлікації любові у ранній софістиці

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, 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 Критій є автором роботи під назвою «Про природу любові та чесноти» [Лосев 1969: 25].

Щодо безпосередньо поглядів на любов у софістів, то згідно доробку, який до нас дійшов – він амбівалентний.

З негативним поглядом на любов був відомий софіст Горгій. У промові «Похвала Олені» він пише наступне: «Чого ж дивуватися, якщо очі Олени, тілом Паріса полонені, пристрасті 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 ἦσθὲν προθυμίαν καὶ ἄμιλλαν ἔρωτος τῆι ψυχῆι παρέδωκε, τί θαυμαστόν; ὅς εἰ μὲν θεὸς <ὦν ἔχει> θεῶν θεῖαν δύναμιν, πῶς ἂν ὁ ἦσσων 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 софістичного доробку 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: «Завдяки посередництву зору душа оформлюється (τυλοῦται) 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 часто втікають від майбутньої небезпеки, як ніби від справжньої, будучи вражені (одним видом того, що загрожує)» [Вольф 2014: 136-137].

В чому причина негативного ставлення Горгія до любові (підкреслимо, не до Олени, 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 В11а DK]. З цього випливає умовивід: «Як можна вважати справедливим, тещо паплюжать Олену? 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» [82В11а DK].

На противагу Горгію інший софіст Антіфонт, 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 ᾗ καταθυμία, οὐδὲν ἐλάττους τὰς φιλότητας παρέχεται καὶ τὰς ὀδύνας ἢ αὐτὸς αὐτῷ ὑπέρ τε τῆς ὑγιείας δισσωῶν σωμάτων ὑπέρ τε τοῦ βίου τῆς συλλογῆς (καὶ) ὑπέρ τε τῆς σωφροσύνης καὶ τῆς εὐκλείας) [87 В 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» (В 11)» [Лосев 1969: 45].

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 – 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 палестрі – 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 прекрасно, 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 говорив, 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» [Memor. III, 10, 1-5]».

З цього міркування в якому не останнє значення займає і феномен любові, на думку О. Лосєва, видно, що мімесис-наслідування дійсно висувається Сократом як принцип художньої творчості, і це наслідування мислиться тут головним чином як наслідування живому, життю, людському життю [Лосєв 1969: 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 четвертого розділу

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

1) Тексти Гомера і Гесіода постали в центрі уваги, оскільки вони вплинули на розвиток античної культури загалом і філософського її доробку зокрема. Відповідно, саме в них ми спостерігаємо основу для подальших міркувань мислителями різних етапів античної цивілізації стосовно таких проявів любові: між богами і людьми, між чоловіком і жінкою та батьківська любов. Примітним є те, що на відміну від класичного розуміння взаємин між богами і людьми, в епічному корпусі любов між ними є взаємною. Вже в найбільш ранніх текстах західної культури ми спостерігаємо «два крила» любові між чоловіком та жінкою: як сексуальна – має значення стихійності, некерованості, та задоволення, а з іншого боку, вона як подружня має семантику лагідності, ніжності, відповідальності.

- В фрагментах ранніх грецьких філософів можна побачити, що любов постає перш за все не лише як основа людських взаємин, але як основа світу. Втім, це не виключає антропологічний зміст в цьому розумінні. Це означає, що досократики розуміли, що існування світу можливе лише завдяки злагоді всіх його частин, що відобразилось у використанні таких «слів любові» як ἔρως та φιλία. Якщо ж говорити про чітко антропологічні сентенції стосовно любові, то слід зазначити, що у доробку Демокріта бачимо рефлексії щодо абсолютної значимості любові у структурі людського буття, а у фрагментах Геракліта знаходимо ідею про те, що дискурс любові вимагає максимальної віддачі від особистості;

2) В збереженому до наших днів доробку софістів, ми можемо вже бачити неоднозначний погляд на любов: деякі софісти її вихваляли, інші засуджували та презирливо і скептично до неї ставилися. Водночас, саме в їх

міркуваннях спостерігаємо про естетичний аспект ідеї любові, що сприяв подальшому розвитку філософської думки щодо цього.

3) Цілком можливо, що така неоднозначність у погляді на любов в античному соціумі сприяло тому, що саме в рамках сократичних шкіл можемо углядіти вперше в філософському дискурсі чітке розрізнення двох видів любові: «небесної» та «земної», «піднесеної» та «продажної». На думку мислителів (кініків, кіренаїків), кожна людина у своєму житті має право сама обирати, що для неї є любов.

Результати, викладені у розділі, опубліковані у наступних працях: [342, 348, 359, 362].

РОЗДІЛ 5. ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ЛЮБОВІ У ПЛАТОНІВСЬКОМУ КОРПУСІ ТВОРІВ

5.1. Єдність і багатоманіття поглядів на любов у «Бенкеті» Платона

Діалог Платона «Бенкет» (давньогрец. Συμπόσιον або ἡ Περὶ ἐρώτος) – це перший трактат про любов у європейській культурі, філософії, який вражає різноманітністю жанрів, вміщених в ньому: літературному, риторичному, художньому, філософському, епічному, балаганному [Гобечиа и Мудрагей 2013: 168] тощо.

У всьому цьому різноманітті думок про любов як пише Р. Барт, «неможна 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» [Адо 1999: 55]. З цим важко не погодитися, однак все ж таки ключова тема даного діалогу – Ерот, любов.

Французький дослідник даного діалогу Ф. Бабу 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 розповість Сократ, коли настане його черга. В процесі діалогу та обміну думками, і особливо в промовах Діотіми й Алквіада, 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» [Babut 1980: 10].

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 алюзію на твір Парменіда «Про природу», рефлексії іншого спікера «Бенкету» Еріксімаха 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» [Тахо- Годи 1970: 508].

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, небепердбачувано.

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» [Барт 2006: 157]. 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.

5.1.1. Філософсько-міфологічна інтерпретація сутності Ерота у промові Федр

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. Сенс 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 максимально надавати сміливість (мужність) та щастя людям за життя та після смерті» («οὐτῶ δὴ ἔγωγέ φημι Ἔρωτα θεῶν καὶ πρεσβύτατον καὶ τιμώτατον καὶ κυριώτατον εἶναι εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας κτῆσιν ἀνθρώποις καὶ ζῷσι 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, чиею 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 властивої 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» [Фічіно 1981: 146-146]. Тепер розглянемо детальніше в чому ж полягає давність, велич і могутність Ерота (любові).

Однак, спершу зазначимо, що на думку Н.Брагінської, саме завдяки «Бенкету» Платона, дане божество давньогрецького пантеону стало в особливо

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, Олен 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» [Брагинская 2011: 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. Лосев 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» [Тахо- Годи 1970: 509].

Оскільки Ерот – найдавніший бог, то він:

1) «першоджерело найбільших благ» («πρῆσβύτατος δὲ ὢν μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἰτίος ἔστιν»), 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. Тому, слушно зауважує Л. Газнюк, міркуючи над цією думкою в «Бенкеті» «Таким чином, сором визначається не тільки як заподіяння зла, провина, але і як здійснення потворних дій. А тому сором пов'язаний зі всіма трьома ликами культури – добром, красою та істиною, які відчуває людина і які позначаються на стані її соматичного буття» [Газнюк 2010: 259].

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 якоїєдиною справді значимою та детермінуючою будь-який вибір є цінність конкретної, окремішньої особистості» [Зубец 1989: 3]. Разом з тим, людина, якуми любимо, по суті, не може бути об'єктом оцінки. Вона може бути і не-розумною, і недоброю, 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» [Salim 2006: 8].

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 чином, уникаючи всього ганебного...» («εἰ οὖν μηχανή τις γένοιτο ὥστε πόλιν γενέσθαι ἢ στρατόπεδον

ἔραστῶν τε καὶ παιδικῶν, οὐκ ἔστιν ὅπως ἂν ἄμεινον οἰκήσειαν τῆν ἑαυτῶν ἢ ἀπεχόμενοι πάντων τῶν αἰσχυρῶν ») (Sympr. 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.

5.1.2. Павсаніївська концепція «двох Афродіт»: етико-естетичний зміст

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 доробку софістів (це ми розглядали у попередньому розділі дисертації), 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:

№ 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 нижчою. 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» [Тахо-Годи 1970: 519-520].

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» [Фічіно 1981: 157-158].

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 по-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 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 «крізь, де немає звички до хитромудрих промов» просто прийнято «поступатися шанувальникам», щоб не витратити 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 Арістогітона і Гармодія, який скинув тиранів⁷.

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 сьогоденного 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 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, понижені благання, помилкові клятви), але водночас вона може бути жорстко засуджена, і тоді батьки наймають наглядців 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

⁷ Гармодій і Арістогітон (грец. Ἄρμόδιος καὶ Ἀριστογείτων) - афінські тиранобивці. У 514 р. до н.е. е. вчинили змову проти тирана Гіппія, сина Пісістрата, але вбити зуміли тільки його брата Гіппарха.

«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 гідній 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 минулі і на їхньому «грунті» ніколи не «виростають» благородні відчуття. В даному випадку Павсаній говорить саме лише про дружбу.

Естетичний і філософсько-антропологічний контексти 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 [Sympr. 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?

Як слушно зауважує вітчизняна дослідниця С. Крилова: «Платон і та філософська традиція, яка іде від нього, ототожнюють красу та прекрасне. Однак Платон все ж таки схильний означати духовну красу саме категорією краса, а не прекрасне» [Крилова 2019: 43]. 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 насолоди [Василев 1982: 123].

В контексті сучасного філософсько-антропологічного дискурсу любові важливим є те, що протиставлення двох Афордит корелює з запропонованою С. Криловою тріадою «любов до себе – еротична – надеротична любов» [Крилова 2019: 388]. Зіставляючи дану типологію любові ще з однією: «любов-пристрасть – любов-дружба – любов-цілісність», яка була представлена Н. Хамітовим, дослідниця зазначає, що друга типологія відображає виміри середньої ланки першої і «окреслює рівні й модули еротичної любові» [Крилова 2019: 388].

Павсаній розумів, що: «любов – це перш за все досвід пориву чи прагнення до завершеності краси, якою є завжди недосяжна повнота життя...» [Яннарас 2001: 389-390]. 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 схованою «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 за порука того, що істинне не перебуває десь там, вдалині, а йде нам назустріч у дійсності, незважаючи на всю її хаотичність та недосконалість, на всю її невіддатливість, на всі неладності, однобічності і фатальні помилки, з нею пов'язані. У цьому полягає онтологічна функція прекрасного: перекинути міст через прірву, яка розділяє ідеальне і реальне» [Гадамер 1991: 80].

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:

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 «споганюють» це прекрасне та велике почуття. Споганюється 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 недолік [Булатов 2013: 59]. 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 пильність [Барт 2006: 196].

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 йтак «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 насідає і душить усе своїм дискурсом; я той, що любить, виявляюся небажаним, в одному переліку 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» [Барт 2006: 197].

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 [Барт].

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.

5.1.3. Специфіка погляду на любов у Еріксімаха

У сучасній науковій літературі є достатня кількість зарубіжних праць, які ґрунтовно аналізують промову Еріксімаха. Зокрема їх можна виділити в окремі групи:

1) На думку дослідників М. Луцза [Lutz 1982: 62] та У. Кобба [Cobb 1993: 66], Еріксімах сентенціями щодо того чи іншого феномену в добу Платона схожий на педанта та гідний різних насмішок.

2) Такого ж погляду на промову Еріксімаха дотримуються К. Коріген та О. Глазов-Коріген [Corrigan & Glazov-Corrigan 2006], але водночас вони наполягають, що роль Еріксімаха також досить важлива в контексті усїєї бесїди про природу любові.

3) Критичну думку стосовно концепції цього учасника «Бенкету» висловлюють Н. Крік та Д. Пулакос [Crick & Poulakos: 7]. Проте на відміну від попередніх, вони зауважують, що необхідність рефлексії Еріксімаха 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. Андерсон [Anderson 1993: IX-X] взагалі ще категоричніше говорить про дану промову. На її думку, вона взагалі шкідлива в межах бенкету, а тому її досить швидко зупиняє Арістофан (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 Еріксімаха, яка нам більше імпонує. Так Р. Мітчел [Mitchell 1993: 63-64] та Р. Росс [Див.: Ross 2009: 67 – 70] 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 Еріксімаха 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 Еріксімаха, 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.

Еріксімах 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 Еріксімахом, 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 філософії [Moses 2001: 353]. 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, Еріксімах в даному фрагменті своєї промови ставить за мету не хвалити любові, а зрозуміти саме її природу в контексті людського тіла та взагалі життєдіяльності особистості [Sadler]. Погоджуючись з думкою Павсанія про два Ероти, Еріксімах продовжує його розмисли. На погляд Еріксімаха, 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, Еріксімах 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 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 млявість землістої вологи повільніші в любові, але завдяки стійкості цієї ж вологи, опинившись у владі любові, довше зберігають вірність їй» [Фічіно 1981: 199-200].

Однак, на погляд Г. Садлера, Еріксімах вищезазначеними 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 любить [Sadler]. Тому Павсаній в даному контексті – об'єктивіст, тоді як Еріксімах – суб'єктивіст. Перший розглядає Ероти зовнішньо, другий – безпосередньо внутрішньо.

Відповідно до даної проблеми Еріксімах 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, Еріксімах вважає, що людина занедужує тоді, коли охоплена вульгарним (пристрасним) бажанням (любов'ю), тоді як одужує лише коли в неї наявне бажання (потяг) до прекрасного.

Давньогрецький лікар Еріксімах 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 Еріксімах 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 приладнались. 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 – цетеж «спів-звуччя», «спів-буття» двох особистостей. Причому початок 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 вустами Еріксімаха говорить про ритм. А що таке ритм?...Це, на нашу думку, самежиття 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 розсікли андрогінів на дві частини, щоб люди шукали свої половинки, а коли знайдуть – поєднались з ними (це детально буде розглянуто у промові Арістофана) [Див.: Symp. 189e-191d].

Розглянувши згоду і узгодженість у музиці, Еріксімах 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 одностайність. 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 кожної 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, компілювали 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 Еріксімаха, 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 «просмаки 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 Еріксімаха 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.

Після аналізу ролі та значення любові в житті людини, Еріксімах 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 помірною, 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 помірною Ерота, не догоджають йому, не ставлять його на перше місце, але все це роблять іншому Ероту (вulgарному)» [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 Арістотель були абсолютно праві в своєму твердженні, що справжня дружба чи любов є найбільш життєво важливим матеріалом у всіх справжніх соціальних відносинах» [Сорокин 1988: 148-149].

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, Арістотель 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 Еріксімаха, 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 поведінку, зовнішньо, а й внутрішньо, на людський організм, фізіологічні процеси.

5.1.4. Міф Арістофана про андрогінів: трагічність і комічність любові

Розглядаючи промови учасників платонівського «Бенкету» промова Арістофана неодмінно видається однією з найбільш важливих для історії західної філософії, мистецтва, культури любові та загалом цивілізації. Чому така її виняткова роль? На нашу думку, відповідь на це питання розкривається у дослідження зnanого італійського науковця Д. Реале.

Італійський вчений сконцентрував увагу на тому, що окрім того, що в діалозі «Бенкет» є промова Сократа, можемо углядіти фрагмент, який розкриває неписане вчення у вигляді особливого міфу. На думку європейського дослідника, за промовою одного з спікерів діалогу про любов, ховається

безпосередньо Платон. Як справжній поет, який здатний написати як трагедію, так і комедію, то він імпліцитно бере участь у розмові, ховаючи свою істинну природу не до самого її кінця. Що ж це за свого роду «маска»? Ким саме Платон прикривається, щоб висловити свої ключові думки? Звичайно, ж іменем комедіографом Арістофаном, одного зі своїх найулюбленіших авторів [Реале 2005: XXXIII]. Античні свідчення повідомляють, що праці цього драматурга були знайдені в день смерті Платона на його ложі. Тому, дійсно Арістофан! Саме його рефлексії і промова в «Бенкеті» ще з давніх-давен вважалася справжнім літературним шедевром давньогрецького філософа [Баумейстер].

Саме в промові цього учасника платонівської праці можемо побачити виклад славнозвісного міфу про андрогінів. Безперечно, може виникнути питання: чому міф, який по суті є викладом глобальної трагедії всього людства виходять з вуст комедіографа (хай навіть, за ним ховається постать Платона)?

Загалом, слід зауважити, що комічне і любов чітко пов'язані з невідповідністю, феноменом парадоксальності. Дослідник естетики Л. Карасьов зауважує, що для комічного парадоксальність є не більш і не менш онтологічною характеристикою [Карасев 1989: 50]. По суті, любов теж є парадоксом, а особливо кожна історія любові є саме такою. Адже парадоксально, дивно, і таємничо, що саме та чи інша особистість стала для іншого сенсом життя. Втім, Арістофан відкриває певною мірою таємницю цього, оскільки взагалі унікально, як кажуть ті, хто люблять, те, що вони знайшли один одного. Сутність невідповідності в контексті любові полягає в тому, що будь-яка історія любові не відповідає, мається на увазі, не повторюєту чи іншу іншу; кожна з них є незрівнянною і неповторною, і в цьому якраз криється парадоксальність любові: любов завжди різна в долях людських, але сутнісно одна і та ж. Тому, і не дивно, що певна історія любові в очах інших людей цілком може виглядати безглуздо, комічно і навіть наївно.

Рефлексуючи над міфом про андрогінів, В. Губін підкреслює, що виникнення любові до Іншого (і дискурсу любові в т.ч.) ніякими наочними та емпіричними причинами неможливо пояснити оскільки, якщо б такого розу

причини і були б (наприклад, багатство, краса, розум, сила і т.п.), то тоді говорити можна було б взагалі не про любов, а тільки про її імітацію. Це обумовлено тим, що завжди і всюди знайдуться тисячу, мільйони людей більш розумних, більш гарних, а тому незрозумілим залишається, де чіткий критерій вибору, який зміг допомогти зупинитися саме на цій людині, а не на жодній іншій [Губин 1990: 232].

Тому, предмет любові дається як дане людям, а тому, в кінці своєї промови Арістофан підсумовує: «Ἐκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου ζύμβολον, ἄτε τετμημένος ὡσπερ αἱ ψῆτται, ἐξ ἑνὸς δύο. ζητεῖ δὴ αἰεὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος ζύμβολον» [Symr. 191d]. Пропонуємо більш більш детальніше зупинитися на проблемі перекладу цього уривку.

Слід підкреслити, що в двотомному «Давньогрецько-російському словнику» за редакцією І.Х. Дворецького, давньогрецька лексема «ζύμβολον» має близько десяти значень, основні з яких такі: сигнал, прикмета, ознака, знамення, натяк, символ, емблема, умовний або зовнішній знак, тощо [Дворецкий 1958: 1532], проте безпосередньо слова «половина» чи певного натяку на нього в ньому не знаходимо. Однак, слід зауважити, що як російські, так і українські перекладачі роблять, на нашу думку, помилку у перекладі тому, що він звучить 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 людини, поділений на дві камбалоподібні частини, а тому, кожний шукає завжди відповідний йому символ».

Відповідно до цього для Арістофана, 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 наштовхне В. Соловйова (платоніка за поглядами) на таку думку в фундаментальній праці «Смысл любви»: Предмет любові непростий, а подвійний, оскільки ми любимо:

1) ту фізичну людську особистість, яка дає нам живий матеріал для здійснення цього і яка через це ідеалізується не в розумінні нашого суб'єктивного уявлення; а у сенсі свого реального переродження чи об'єктивної зміни;

2) ту ідеальну (в сенсі приналежності, до вищої, іншої сфери буття, а не в абстрактному розумінні) особистість, яку ми повинні ввести в наш фізичний (реальний) світ [Соловьев 1988: 534].

Це ідеальне, про що пише зарубіжний мислитель – і є людським символом, саме тим, що кожна людина шукає в другій половині. На завершення висвітлення символічності предмету любові в промові античного комедіографа, слід підкреслити, що Р. Барт протиставляє любові-пристрасті – справжню любов, а тому одним з таких моментів протиріччя є те, що друга звершується та здійснюється у символічному контексті, тоді як перша у сфері Уявлюваного [Барт 2006: 27].

Але варто підкреслити, що предмет любові постає не лише як символ. Він постає і як знак (*ξύμβολον*) 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» [Эпштейн].

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 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... Оскільки зв'язок з її містом, будинком, сукнею є далеко не довільним, але мотивованим всім досвідом люблячого, всім існуванням предмету любові. Отже, «любове ім'я в межах свого морфологічного і семантичного розширення стає свого роду «мета-знаком», не лише таким, що абсолютно вмотивований, але й тим, що мотивує взагалі все інше. В цьому сенсі, любовна мова є боротьбою зі семіотичною довільністю самої мови, а відтак прагненням все випадкове звести в ньому навпаки в передбачуване, в невідповідне [Эпштейн].

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, болю мчи мукою і не є абсолютно радістю чи посмішкою. Шлях любові – і про це імпліцитно свідчить Арістофан – це водночас і щастя і нещастя; він завжди амбівалентний.

Як ми бачимо комічність міфу Арістофана 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-феліцітарність» дискурсу любові [Туренко 2013];

3) Слабкість суб'єкта в любовному дискурсі.

Трагічність міфу про андрогінів, на нашу думку, міститься в наступному епізоді з промови Арістофана. 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 васі 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 мрецьзамість двох, бо помрете ви єдиною смертю. Подумайте тільки, цього ви жадаєте і чи 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 склали 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 Арістофана наштовхує на думку про любов як диво: «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» [Льюїс 2011: 133-134].

«Чудесною» любов стає тому, що пара людей, які були чужими один одному до першої зустрічі (а іноді і після ряду зустрічей) були немов «два айсберги у прохолодному океані» у взаємостосунках. І ось, неочікувано...між ними спалахнула якась іскра і всім нам відомий вислів "перший погляд, перша посмішка", і стають основою для історії любові. Цілком очевидно, любов виникає в той момент, коли немов якась невидима рука знімає покривало, розкриваючи красу певної людини, про яку інші і гадки не мали. Тим, хто поза дискурсу любові все це здається звичним і таким, що не містить таїнство, але для люблячих стає загадковим і єдиним. Тому, любов все бачить, а не те, що більшість кажуть, ніби вона «сліпа» [Евдокимов 2008: 187].

Диво міститься в кардинальній трансформації, що Чужий стає «Своїм Іншим», «ти» перетворюється в «Ти». Н. Хамітов слушно зауважує, що подолання тих чи інших суперечностей в люблячих можливе: «коли збереження і розвиток архетипових рис чоловіка та жінки не буде суперечити розвитку особистості. Це відбувається в андрогінній сім'ї, що формується на основі екзистенціального андрогінізму» [Хамітов, 2022: 202].

Така разюча трансформація у стосунках між людьми відбувається тому, що та чи інша особистість розуміє, що знайшла свою другу половинку (про що мову веде і Арістофан), осягнула (через певний час) у пересічній дівчині та усвідомила, що це саме та, яку він шукав і чекав все своє свідомежиття. Міфом про андрогінів, Арістофан 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» [Митрополит Антоній 2009: 169].

В цьому контексті доречним буде згадати наступну думку 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 диво 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» [Гадамер 1991: 236-237].

А. Садикова зауважує, що «якщо спробувати визначити диво, як абсолютне досягнення бажання або цілі, тобто таке, що припускає абсолютність подолання перешкод, то при цьому втрачається моральна воля, випаровується чистий жар душі. Диво, 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 непередбачуваністю і незалежністю від нас, яка є наслідком досить складної і прихованої від нас логіки почуттів» [Садикова 2011: 113].

Отже, чудесність предмету любові і любові загалом в тому, що вона не є наперед заданою, вона з'являється у нашому житті випадково. Ось ніби минають чверть нашого життя – і настав час подумати про особисте життя, втім як би ми не хотіли, але любов до нас приходить лише тоді, коли вона того хоче. Люди можуть піти в певне місце масового скупчення людей (клуб, стадіон), походити туди місяць, проте так і ніким і незахопитись. А можуть їхати останнім поїздом метро... і на весь вагон ще одна людина (протилежної статі), кожен з них глибоко в думках рефлексує про своє, втім...раптом погляди людей перетнулися і від цього один для одного несподівано посміхнулися...так і зароджується історія кохання.

Слова Арістофана 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.
- несхильність впливам;
- «внутрішній зір»;
- готовність до жертви;

Зберегти вірність можна лише за умови, якщо будемо завжди вірити і довіряти не стільки тому що і хто сказав нам про людину, яку ми кохаємо, скільки тільки тому, що ми самі безпосередньо знаємо про неї.

Давньогрецька лексема «πιστεύω» дослівно означає вірність, довіру, впевненість. Любити – означає зберігати вірність, вірити та довіряти,. Вірність може бути лише, якщо в основі є беззаперечна і принципова довіра до особистості, яку ми любимо. Люди, якщо по-справжньому вірять коханій особистості, то цілком можуть бути комусь вірним. Це має відношення в рівній мірі як до людини, так і до Бога (якщо мова йде про релігійну довіру). Людина, якщо відчуває глибинну недовіру, то не може довіряти іншій особі. Слід зауважити, що присутність і відчуття вірності надає людині безстрашся потужну сміливість. Якщо ми зберігаємо вірність до особистості, яку палко любимо, або до Бога, то нам нічого не страшно. Тут дійсно стають справедливими слова мудрого Соломона з однієї з його біблійних книг «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» [Гильдебранд 1999: 570-571].

Якщо ж говорити про несхильність впливам, то якщо простіше, то можна означити як «любовна сліпота», та/або «любовна глухота». Через це, можемо зауважити, що метафізично, певною мірою можна спостерігати за собою, за знайомими, що люблячі особистості «не мають» очей і/або вух, тобто вони не сприймають, хто і що їм каже, для них, ключовий критерій – погляд, або голос людини, яку вони люблять. У цьому контексті можна говорити, що люблячі люди «самотні», оскільки ніхто не здатний так побачити і почути Іншого, як та людина, що любить. Водночас, можемо підкреслити, що лише предмет любові має здієність "почути" навіть мовчання людини, яка його любить.

У чому ж ще "глухі" люблячі? Кожен люблячий глухий до голосу свого "его". 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 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,

непрощення, заздрість, брехня. Водночас, любов особливо чутлива і завжди чує там, де є прощення, розуміння, правда, терпіння і т.п.

Через це, екзистенціаль вірності говорить нам про те, що насправді у дискурсі любові не може бути і немає «червоних килимів» та «царських шляхів». Люблячі люди мають бути готовим до всіляких труднощів, непорозумінь з боку соціуму, з якими мають справу обидва люблячі, або жхтось один з них. У любові все є: впевненість і ризикованість, радісне і трагічне. Це пов'язано з тим, що вона є своєрідним «мета-шляхом» кожної людини, однак неповторність цього шляху в тому, що по ньому ідуть вже два люблячі індивіди.

Тому, «внутрішній зір» – це свого роду дар дивитися очима повними віри та надії, а не оціночними, меркантильними; бачити в коханій особистості не поверхневе, а глибинне і унікальне. 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» [Гільдебранд 1999: 569].

Відповідно, те, що Платон пише про здатність до жертви заради особистості, яку люимо [Symr.179c] – не означає зробити щось неймовірне зробити той чи інший подвиг. Ключовим тут є сама здатність пожертвувати у свідомості люблячої особистості щодо тієї, яку вона любить. Тут головним питання постає, щоб власні цілі та інтереси ставити майже завжди на друге місце після інтересів та переживань предмету любові. Ця жертвовність полягає в тому, щоб навідріз ігнорувати наявність свого «Я», але в тому щоб співвідносити всі власні задуми, плани, бажання з Іншим, причому, щоб це відбувалося жодним чином не на шкоду тому чи іншому учаснику 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 її, я не чекаю від неї підпорядкування, підтвердження влади мого «Я», «видачі» мені таємниць її ніжності. Любячи її по-справжньому, я радію її радості, насолоджуюся її насолодами, люблю її любов, яка звернена до мене» [Малахов 2006: 366].

Думка Арістофана 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 випробування, яке має зовнішні причини, будь-які інші вимушені стосунки. Цілком очевидно, що подорожі, або просто розлука, слугують для люблячих особистостей свого роду «гарними ліками». Відстань предмету любові від того, хто любить, послаблює концентрацію на нього; вона зменшує рівень того, щоб інтерес підживлювали абсооютно нові враження. Тому, мандрівки виривають нас з «пазурів» буденності, змушують кожного з нас фактично починати нове життя, вирішувати безліч дрібних проблем, доводячи до зіткнення з нами різноматнітних невідомих для нас об'єктів, – такий спосіб вдається порушити патологічну замкнутість і герметичність свідомості, в яку поряд зі свіжим повітрям проникає і нормальна перспектива» [Ортега-и-Гассет 1991: 382-383].

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 пристрасть» [Маркс 1990: 302].

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» [Малахов 1989: 24]. Якщо люблячі здатні будуть перенести розлуку, то значить це справді дискурс любові, а не закоханості, пристрасті 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 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» [Чанышев 1990: 42]. Варто відзначити, що з феноменом розлуки тісно пов'язана і кінечність дискурсу любові. Вона може реалізуватися у двох векторах: 1) смерть коханої людини; 2) «охолодження» почуттів до предмету любові.

Отже, як ми бачимо в промові Арістофана, 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.

На нашу думку, така амбівалентність любові та людства в сучасному філософському дискурсі може бути глибоко осягнена завдяки застосуванню андрогін-аналізу – філософського психоаналізу, який запропонував Н. Хамітов у співавторстві з С. Криловою. Як наголошує Н. Хамітов: «смісловим ядром андрогін-аналізу є ідея про те, що екзистенціальна чоловічість та жіночість можуть взаємодіяти як конструктивно, так і деструктивно, а особистість є конструктивною єдністю духовності і душевності, відчуження яких породжує внутрішню самотність» [Хамітов 2022: 53-54]. А С. Крилова вірно зазначає, що андрогінність як духовно-душевна цілісність в особистісному бутті і у відносинах людей породжує досвід «цілісної любові, яка створює цілісну особистість, а отже, цілісну сім'ю, цілісне суспільство й цілісну культуру»

[Крилова 2019: 33]. Важливою є думка дослідниці про те, що любов як андрогінність і є любов-цілісність, яка «стосується не лише еротичної любові, а виражає і цілісність особистості як результат справжньої любові до себе, і надеротичну любов, яка означає відкритість особистості та любовної пари особистостей світові» [Крилова 2019: 388].

5.1.5. 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 вириває людину з «пащ» 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 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.

Багатостраждальність в любовному дискурсі двовекторна, вона полягає в тому, що люблячий відчуває біль як від предмету любові, так і за ним. Розглянемо це детальніше.

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» [Франк 1994: 101-102].

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» [Гегель 1969: 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 витoku» [Барт 2006: 68].

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 мовить 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)» [Барт 2006: 158].

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 життя [Нарский 1990: 117]. М. де Унамуно в своєму нарисі «Любов, біль, співчуття та особистість» наголошує, що справжня любов народжується через біль, біль який виникає зі смерті любові тілесної [Унамуно 1994: 132].

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].

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'якішому, він не може не бути надзвичайно ніжним» [Symp.195d-e].

Любов не приходять 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 напрашується 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 задалегідь 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» [Бубер 1995: 33].

Розуміння ніжності як атрибуту Ерота, говорить про те, що вона за своєю природою випадкова. Ніжність в даному випадку означає випадковість, неблаганність її виникнення (її дискурсу, риторики). Вона приходять 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 невідповідність, яка тільки може трапитися у нашому житті. Врешті-решт, можна сказати, що любов – це невідповідна 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 крізь 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, присрастними ревнощами. Любов існує та чинить завжди згідно з тим, чим вона є. Інша справа, що люди звикли в ній як у пристрасті бачити лише радість, 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 несправедлива [Гегель 1969: 276]. 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» [Ружмон 2000: 14].

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 стражданням Іншого [Левінас 2000: 359], адже нерозуміння Іншого є найбільш несправедливим та жорстоким з боку суб'єкта любові [Левінас 2000: 89]. 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 умови [Мадіньє 1995: 114]. 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 бажанняжити 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 шкоди [Грюн 2005: 84]. 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» [Розанов 1990: 66].

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 [196e], покровитель поетів [197a], вправний у ремеслах та майстер у різноманітних мистецтвах, лікуванні 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*) [Шелер 1994: 80]. 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 по-справжньому (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» [Троицкий 1933: 78].

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» [Шинкарук 1992: 146]. 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» [Даренський 2005: 146].

Тому, як ми бачимо, справді можна говорити в контексті промови Агафона про зміст любові як інтенції пізнання, проникнення в сутність існуючого інакшого, у відчуженні цінності, завдяки якій особистість поєднується з духовним простором свободи і стає для себе суцєю [Жмир 2006:138].

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 [Symp.197 с-е] досить є схожі з «Гімном Любові», який вміщений в 1-ому посланні апостола Павла до коринфян (1 Кор. 13) [Naugle]. Отже, любов, на думку Агафона, стосовно страху є:

- 1) наставниця;
- 2) помічниця;
- 3) рятівниця;
- 4) супутниця. [Див.: Symp. 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» всенайбільше та глибино. 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 беззмістовним, 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 страху [Фромм 1992: 125].

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. 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 – Арістотель 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 пристрастями [Introduction]. 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.

5.1.6. 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 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» [Тахо-Годи 1970: 527]. 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 античності [Ruby 2006: 31].

Засновуючись на цьому, деякі дослідники, а саме – Г. Властос [Vlastos 1991: 73], Г.Дьорі [Dörrie 1979: 94], Е.Крамен [Krummen 2002: 12] – заявляли про фіктивність фігури Діотіми, натомість інші – В.Кранц [Kranz 1967: 332], Д. Нейлс [Nails 2002: 137], У.Шмідт-Бергер [Schmidt-Berger 1985: 140] – припускають, що діалог з такою реальною людиною міг би цілком бути [Brisson2001, Hayden 2000, Erler 2007, Sier 1997]. Всі дані пізніших античних авторів ґрунтуються на діалогах Платона. Її образ дехто прикрашає вигаданими доповненнями. Якщо Діотіма – вигадана постать, яка може мати походження від міста Мантінеї, то це натяк на її функцію провидиці (Mantis). Згідно згідно з гіпотез, фігура Діотіми була введена Платоном на противагу праці Есхіна (теж учня Сократа), який в одній зі своїх праць (збереженій фрагментарно) вводить теж образ Діотіми [Ehlers 1966: 132].

У перекладі з давньогрецької ім'я Діотіма (Διοτίμα ← Δίας (Зевс) + τιμή (честь) позначає «честь Зевс а» або «шанований(-а) Зевсом». Платон, як вважали деякі вчені (здебільшого ХІХ - початку ХХ 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.

Також, на наш погляд, слід навести наступні античні та патристичні свідчення про неї, що доводять історичність цієї філософині:

1. Лукіан Самосатський згадує її поряд з Аспасією і Таргелією у праці «Євнух» (τέλος δὲ λεπτόν τι καὶ γυναικεῖον ἐμφθεγξάμενος οὐ δίκαια ποιεῖν ἔφητὸν Διοκλέα φιλοσοφίας ἀποκλείοντα εὐνοῦχον ὄντα, ἧς καὶ γυναιξὶ μετεῖναι· καὶ παρήγοντο Ἀσπασία καὶ Διοτίμα καὶ Θαρρηλία συνηγορήσουσαι αὐτῶ) [Luc. Eunuchus 7];

2. Неоплатонік Прокл у коментарі на «Державу» Платона згадує її поряд з іншими піфагорійськими жінками – Феано і Тіміχοю (καὶ τοῦτο Τιμαίῳ γνῶριμον καὶ εὐπαράδεκτον, εἰδότε τοὺς βίους τῶν Πυθαγορείων γυναικῶν, τῆς Θεανοῦς, τῆς Τιμύχας, τῆς Διοτίμας αὐτῆς) [Procl. In Pl. Rsp. Comm. 1, 248];

3. Максим Тірський неодноразово згадує її у своїх «Промовах» [Max. Tyr. 18, 9 g; 38, 4 d].

4. Климент Олександрійський у «Строматах» зазначає, що саме Діотіма зупинила десятирічну епідемію в Афінах, звершивши масштабне жертвоприношення (ἢ τε Μαντινικὴ Διοτίμα θυσαμένοις Ἀθηναίοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δεκαετῆ ἀναβολὴν ἐποίησατο τῆς νόσου) [Strom. 6, 3, 31.4];

5. Феодоріт Кірський у праці «Лікування грецьких хвороб» пише, що «Сократ, син Софроніска, найбільш величний з філософів, не вважав негідним дізнатися від жінок щось корисне у філософії; і він не червонів, називаючи Діотіму своєю вчителькою, а також він регулярно відвідував будинок Аспасії» (Σωκράτης δὲ ὁ Σωφρονίσκου, τῶν φιλοσόφων ὁ ἄριστος, οὐδὲ παρὰ γυναικῶν μαθεῖν τι χρήσιμον ὑπέλαβε φιλοσοφίας ἀνάξιον· τῶ τοι καὶ τὴν Διοτίμαν οὐκ ἠρυθρία προσαγορεύων διδάσκαλον, καὶ μέντοι καὶ παρὰ τὴν Ἀσπασίαν διετέλει θαμίζων) [Theodor. Gr. Affect. Cur. 1, 18]

Цікавим є те, що жоден з них, говорячи про Діотіму, не згадує ні Платона, ні його діалог «Бенкет». Це нашттовхує на думку, що в античні часи існували ще інші тексти, в яких йшла мова про цю давньогрецьку філософиню, а відтак це заперечує фіктивність цієї філософині.

Розглянувши питання щодо ймовірності реального існування Діотіми, можемо перейти до безпосереднього аналізу основних аспектів її промови та впливу на імпліцитну філософію любові.

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 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) Ерот як герменевт і його зв'язок із філософією.

Отже, Діотіма зауважує таким чином про філософічність любові: «Богів не приваблює філософія, в них немає прагнення стати розумними – вони є такими. Також і серед людей – якщо хтось розумний, філософія йому непотрібна. 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» [Sympr.204a-b].

Оскільки, як ми бачимо, любов за своєю сутністю мудра, філософічна, то необхідно підкреслити, що філософська думка з давніх-давен (саме з діалогу Сократом з Діотімою) і до сучасності вбачає в любові не лише як пристрасне та чуттєве бажання бути разом з Іншим, але і як мудру і розумну силу, яка спроможна по-особливому розуміти все, що оточує особистість яку люблять. Ця фундаментальна ідея пройшла червоною ниткою в філософському осягненні любові.

В контексті діалогу Діотіми з Сократом зустрічаємо близьку до цього цікаву ідею про те, що Ерот (любов) є не просто богом, але великим генієм (Δαίμων μέγας) [Symp. 202d]. Таке бачення його полягає в тому, що він є герменевтом і посередником між людським і Божественним світами (Ἑρμηνεύων καὶ διαπορθμεύων θεοῖς τὰ παρ ἀνθρώπων) [Symp.203e] Відповідно, знаходячись посередині між людьми і Богом, Ерот виконує насамперед словесну службу; в цьому якраз його сила і ключова. Він – герменевт (δαμόνιον ἑρμηνεύτων), який дає людському роду правильне розуміння тієї чи іншої божественної істини. Саме в цьому контексті давньогрецький мислитель і наголошує про еротичне знання – це знання, яке має в своїй основі любов [Эппле 2008: 163]. Це специфічне знання, маючи корінь в любові дає унікальне і особливе розуміння світу та Іншого.

Існуючи як процес та акт, любов відкриває люблячим розуміння і проводить тлумачення суцього в його таємному бутті. Причому таким чином, що завдяки їй предмет і суб'єкт любові можуть брати участь в долі один одного, розкриваючи себе завдяки Іншому і у такий спосіб віднаходячи себе в Іншому та при цьому не втрачаючи себе в свого роду всепоглинаючому екстазі. Справжня любов виявляється у своїй чистоті буття, і ті, хто опинилися в стихії любові, постають у розрізі цього справжнього буття, у світі чистих феноменів або, як сказав би сам античний мислитель, ідей.

На це спроможна любов оскільки, згідно з думкою давньогрецького філософа, вона розлита і знаходиться у всьому бутті, ба більше навіть специфіка пір року залежать виключно від неї [Symp. 187e]. Це ж стосується і

стосунків між людьми. Ніхто з людей не може зрозуміти, пізнати, усвідомити сутність іншої особистості до того моменту, поки не полюбить її. Саме у духовному акті любові особистість здатна побачити, точніше розгледіти особливості та риси коханої людини, і навіть більше цього, вона може угледіти в ній потенційне, тобто те, що має бути винайденим, але ще не є виявленим [Братусь 2009: 37]. Для видатного мислителя, любов – це не лише сексуальне бажання, не просто пристрасть, а мудре почуття, яке споглядає предмет своєї любові глибинно і фундаментально, а не меркантильно і поверхнево.

2) Амбівалентність Ерота;

Згідно думки Діотіми, Ерот був зачатий на одному з бенкетів на честь дня народження Афродіти. Це відбулося дуже випадково, оскільки це була п'ятка, а тому богиня бідності Пенія, яка відчуває постійну потребу, то вирішила злягти із богом багатства Поросом. Слушним буде зауважити, що цей міфологічний сюжет про походження Ерота ми можемо бачити в античній традиції лише в платонівському діалозі. І цим, на думку античної філософині, і пояснюється причина того, що Ерот є постійним супутником Афродіти.

Оскільки у Ерота батько і мати були сутнісно прямо протилежні один одному, то він увібрав в себе риси обох батьків. Через таке походження, як підкреслює Діотіма: «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 будує 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].

3) Самотність Ерота

Вище процитований фрагмент діалогу свідчить імпліцитно і просамотність Ерота. Самотність його полягає в тому, що він «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]. Тому, любов не зупиняється на одному місці, вона завжди динамічна, міжнебом і землею: існуючи під небом, знаходиться на землі. Самотність Ероту 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» [Ильин 1993: 154].

Як зауважують зарубіжні дослідники, думка Діотіми тут прямо протилежна промові комедіографа Арістофана, в якій найбільш чітко і конкретно розвивається ідея розуміння любові як бажання відчайдушного подолання самотності, з'єднатись один з одним ще раз і ще раз, прагнення людської природи подолати хворобливе почуття ізоляції [Naugle].

Самотність любові, слід відзначити наявна не лише в її природі, але проявляється і в її мові. З цього приводу Р. Барт зазначає наступне «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» [Барт 2006: 3].

Думка про самотність Ерота розкривається конкретно в рамках дискурсу люблячих. Самотність люблячих, на нашу думку, подвійна:

- 1) «Самотність на двох».
- 2) «Самотність заради Іншого»;

Якщо говорити про «самотність заради Іншого», то вона означає, що тільки заради коханої людини особистість ладна пожертвувати всім, що в неї є, і навіть, якщо це буде потрібно, життям. Лише заради неї любляча людина спроможна відмовитися від від людей, світу, від суспільства – лише б предмет любові був щасливий і захищений. Проте, це не сліпа закоханість і не божевільна пристрасть – в жодному випадку – це дар люблячого предмету своєї любові, жертва. Це дар, який є специфічною працею люблячого. Така жертвовність, самовіддача улюбленої особистості особливо чітко відображена в фундаментальному і глибокому визначенні Мартіна Бубера «Любов – це відповідальність Я за Ти» [Бубер 1995: 12].

Саме у промові Діотіми імпліцитно говориться про екзистенціальну ситуацію, в якій опиняються предмет і суб'єкт любові, а саме – «самотності на двох». У платонівському «Бенкеті» філософія зауважує те, щоб йти шляхом любові необхідно йти одному або під чийось керівництвом (Див: Symp. 211c) [Vijver 2009]. Така амбівалентність любовності шляху, на нашу думку, особливо чітко пояснюється словами Е. Левінаса: «Самотність суб'єкта – більше, ніж ізоляція людини, цілісність об'єкта. Це, так би мовити, самотності удвох» [Левинас 2013: 55]. Втім, треба більш детально зрозуміти в якому контексті мається на увазі йти одному, і що значить під керівництвом? На наш погляд, тут можна виділити ряд сенсів:

По-перше, «під керівництвом» можна охарактеризувати тим, що любов є одним з проявів влади як такої. Однак любовна влада функціонує зовсім по-іншому, ніж, може здатися на перший погляд: «Двома силовими каналами любові виступає ніжність (відмова від тиску, сила, яка огортає Іншого) і пристрасть (відкрита демонстрація сили, що пред'являється як виклик). Ніжність як тип сили народжує протекційний характер влади в коханні. Якщо з

пристрастю в тісному колі знаходяться сексуальність, ревності, агресія, то з ніжністю пов'язані турбота, участь, підтримка» [Солов'єва 2010: 24].

По-друге, це те, що «під керівництвом» розуміється, що орієнтиром для суб'єкта любові є кохана людина. Предмет любові – це як маяк (зірки) для корабля, як справжня нитка Аріадни, , як місяць для нічного мандрівника. Любов – це завжди шлях для двох; це шлях «самотності на двох». Цей шлях–він доволі складний, він вимагає величезних зусиль, милосердя, відповідальності, терпіння, жертвності, розуміння, турботи люблячої особистості перед коханою. В контексті цього французький дослідник П. Брюкнер підкреслює, що любов – це завжди пригода і люди ніколи фактично не прагнуть відмовлятися від неї. Безумовно, йдучи по шляху любові, як предмет, так і суб'єкт любові готові на все, навіть попри те, що «любов завдає настільки багато страждань, випробувань і болю, що з цим не може зрівнятися жодна найбільш страшна і нищівна корабельна пригода [Брюкнер 2013: 48].

Відповідно, самотність для Діотіми – це одна з ключових особливостей онтології любові. Загалом, же традиція такого розуміння самотності любові має тривалу традицію і не щезла у віках. Таке бачення ідеї любові не ображає її природу, не принижує, а навпаки свідчить з ще більшою силою всю її складність амбівалентність та таємничість.

4) Ерот – це прагнення до прекрасного і безсмертя;

Для Діотіми, сенсом любові є те, що вона здатна долати смерть, адже, на її думку, люди воліють любити оскільки перш за все прагнуть до безсмертя. Тільки любов здатна подолати смерть. Любов стає такою могутньою, навіть сильнішою за смерть тому, що вона вона неминуче пов'язана з подоланням різного роду нещастя та випробувань; без цього неможлива справжня історія любові. Це відбувається не тому, що вона постає специфічною боротьбою, яка передбачає тривогу, таємниці у тому, щоб заволодіти коханою особистістю, про що писав Андреас Капелланус, автор «мистецтва куртуазної любові». Любов за природою споруджує люблячим ті чи інші перепони, точніше проявляючий нею вихід за межі функціонуючої ціннісної системи породжує перешкоди

особливого роду. Досягнення тих чи інших цілей, втілення цінностей в житті завжди зустрічаються певні труднощі, що свідчить про те, що і без любові, людська доля не проста. Про те, в досліджуваному контексті в статусі випробувань проявляється не певний факт, подія, або чітко визначена цінність чи норма, але вся ціннісно-нормативна система, хоча і виявляється цей трагічний момент може і в рамках окремих складнощів чи проблем [Зубец 1989:5].

Тому феномен високої, небесної любові – це результат спільного діалогу між Сократом та давньогрецькою філософією. Вони у своїх роздумах щодо ідеї любові протиставляють любов небесну, піднесену звичайні, земній, і вони другу оцінюють категорично негативно. Ті ж люди, якими охоплена небесна любов, мають неабияке натхнення і живуть безпосередньо ідеями краси, блага та безсмертя, а не інстинктами чи просто почуттями [Розин 2015: 14].

Тому, за словами Платона, Діотімі, належить у даному контексті наступна важлива 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 єстві, що є смертним. Ні перше, ні друге не може 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 гідніші, то більше роблять усе можливе, аби засвідчити свої безсмертні вчинки і зажити доброї слави. Вони прагнуть осягнути 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].

Таким чином, висвітливши ключові аспекти розуміння любові в контексті діалогу Сократа і Діотіми і його вплив на розвиток імпліцитної філософії любові, можемо визначити такі висновки:

1) Ми схиляємось до думки тих зарубіжних вчених (Р.Блондел, К. Вайдер 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 крізь 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.

5.2. Експлікація закоханості та дружби у «Федрі» й «Лісіді»

Філософське розуміння Платоном ідеї любові і близьких до неї закоханості і дружби не обмежується «Бенкетом». Важливими в цьому контексті є ще два діалоги – «Федр» і «Лісід».

Зокрема, у діалозі «Федр» філософська експлікація любові суттєво відмінна від того, що ми бачили в «Бенкеті». В осмисленні ідеї любові вже менше місця займають:

- літературний доробок ліриків та драматургів;
- міфологічні сюжети (в т.ч. і з епосу).

Проте погляд на любов, а якщо точніше на феномен закоханості в людському житті містить як песимістичне, так і оптимістичне «забарвлення». Проаналізуємо це більш конкретніше у цій частині дисертаційного дослідження.

Перш за все слід підкреслити, що в культурно-історичному плані закоханість тисячоліттями розумілося як адюльтер, як почуття, яке своєю інтенсивністю розбиває сімейні стосунки. Те, що було єдиним закоханість розділяє, але водночас і поєднує те, що було роз'єднаним, при цьому висуваючи нову альтернативу стосункам, які були дотепер. Закоханість – це процес, в якому особистість, яку зустріли і яка взаємно відповіла на почуття суб'єкту любові, стає об'єктом його бажання. І така ситуація наштовзує кожну людину переосмислити, переглянути все життя, а особливо власне минуле. І навіть більше, не лише переосмислити, а немов знову з'явитися у світ [Альберони 1991: 194-195].

На думку Платона, закоханість можна уподібнити до безрозсудного чи хворобливого стану [Phaedr. 231c-d; 233b]. Античний мислитель у своїх рефлексіях про закоханість виступає більш категорично і негативно; він зосереджує свою увагу на нерозумному і нездоровому стані особистості, яка опиняється в дискурсі закоханості. Вона, на погляд давньогрецького філософа, несе із собою максимально більше страждань, тривог, болю, ніж особі, яка не охоплена цим почуттям. Тому закоханість – це не «відпочинок», і неспокійний стан, а скоріше навпаки – багатостраждальний шлях, в якому закохані опиняються в низці різного роду перевірок і випробовувань на «міцність» і щирість їх почуттів один до одного .

Доречним буде інший образ закоханості в платонівському корпусі, а саме порівняння її з мисливством, яке ми бачимо у діалозі «Софіст» [Soph. 222e]. Вона подібна до мисливства, оскільки можемо згадати думку французького мислителя Д. де Ружмона «Дискурс любові – дискурс війни». Західний дослідник підкреслює наступне: «Не думай, що битва кохання схожа на інші баталії, де по обидва боки лютує й гримить жахлива 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» [Ружмон 2000: 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 неминухо 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 крізь «чарівні окуляри» – найкращі окуляри у світі, які дозволяють побачити Іншого, яким його задумав Бог» [Золотухіна-Аболина 2006: 90].

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 наявне поєднання сміливості і 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» [Ильин 1993: 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 безформеності [Бауман 2005: 210].

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 – ні [Мануссакіс 2014: 38] 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 страждання. Кінечністю, самою онтологічною незабезпеченістю предмета закоханості. Любов крихка і люблячі частіше страждають від жорстокості своїх коханих. Люди стають настільки вразливими через нерозуміння [Малахов 2008: 232].

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 минуші 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» [Екхарт 2008: 178].

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 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 своє найбільш яскраве виявлення в її кінці: або вмирає любов, або вмирає та, яку люблять [Зубец 1989: 6].

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, «святиню» 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.

б) закохані бояться, щоб хтось з них побачив іншого в девіантній чи аморальній поведінці [Phaedr. 233b, (Symp.178)]

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 протиположною всьому потворному і злому 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 «навкололюбвний» 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 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» [Сваре 2010: 12]. 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 детально.

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? Ймовірніше, 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 краплень, 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 може виявитися наповненим тільки зіткненнями, інтригами, махінаціями, спокусами, обманом і нічим більше» [Альберони 1991: 104].

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 друзів [Малахов 2008: 132].

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 неврівноважені; 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 дружбою?

Безперечно, він наголошує на тому, що такі стосунки в ім'я ненависті, користі та т.п. не заслуговують на те, щоб дружбою 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, політики збирають навколо себе своїх прихильників, нероби заводять лише поверхневі зв'язки, правителі перебувають у спільноті придворних, і тільки у чесноті люди бувають друзями» [Voltaire 1970: 54-55].

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 віра [Льюїсс 2011: 88-89].

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 відчують 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. 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» [Сваре 2010: 22].

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 тяжіє саме до своєї крайньої протилежності, але не до своєї подобі: 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 «Нарцис та Боккадор». У цьому творі розповідається про дружбу двох абсолютно різних людей. Нарцис – вчений та аскет, Боккадор – досить чуттєва, артистична натура, але сам він цього не знає, тому що зрікся свого дитинства і любові до матері. Друг Нарцис 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 Нарциса, 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» [Hesse 1982: 99]. Така розмова, типова для дружби між людьми, які мають протилежні 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.

5.3. Ідея 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 сисітії – В.Т.) спотворили існуючий не тільки у людей, але навіть і утварин давній і природний закон, що стосується любовних 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 тому, 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 завдяки поєднанню 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» [О`Каллаган 2008: 185]. 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 впливу [О'Калаган 2008: 183].

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 нашій існував той вид потягу, який пов'язаний з чеснотою і змушує юнака прагнути до досягнення вищої досконалості. А інші два види потягу ми заборонили б, якщо тільки це можливо» [Leg.837c-d].

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» [Ford 1997: 107].

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 екзистенціал людського існування. Подібні думки до сентенцій із «Законів» можна углядіти 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 печалю 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, тай 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 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 Платон [Сингер 2015: 44].

Наприклад, хтось дуже любить певну їжу, чи то піцу, чи то м'ясо. Людина, зазвичай, одужує від цього, якщо одного разу настільки цього наїсться, 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 ХХ 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 житті [Сингер 2015: 44].

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 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)» [Мальцева 2006: 11].

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, присуті, одного – щоб об'єкт бажання кинувся до мене. Я живу в надії на притягання до мене всього сущого. 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» [Ортега-и- Гассет 1991: 352].

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 завждинесправедлива: ніхто не порочний з доброї волі, але лише погані властивості тіла або невдале виховання роблять порочного людини порочним, притомузавжди 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 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, сире [Адорно 2001: 419], 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.

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 брутальності, відхилити земний зразок від ідеально заданої програми [Самохвалова 2010: 36]. 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 істинного, залишається один шлях, коли у неї знову почнуть рости крила і повернеться здатність літати. Це шлях любові та мистецтва, любові та прекрасного» [Гадамер 1991: 279]. 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 типам'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 може 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» [Барт 2006: 162-163].

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) вбирає 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 може бути «з одним крилом»; її фундаментальну амбівалентність показав Платон у іншому своєму діалозі, «Бенкет» [Symp. 203c - 204a].

Також Платону «Філебі» говорить про те, що найсмійніше 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) [Барт 2006: 175], тому, безперечно, мав рацію Арістотель 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 переносу 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» [Барт 2006: 176]. 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.

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 п'ятого розділу:

Проаналізувавши комплексно та систематично корпус творів Платона в контексті проблематики любові, дружби та закоханості можна зробити наступні висновки:

1) Діалог «Бенкет» являє собою перший в історії західної філософії твір і компендій філософських концепцій про любов. На нашу думку, промови учасників в цій праці – це не просто відображення сентенцій античного філософа на досліджувану тему, а представляє збірку найбільш поширених ідей та концепцій щодо походження та сутності любові, які були наявні на той час в давньогрецькому соціумі. Загалом можна виділити такі ключові аспекти філософських рефлексій стосовно любові в цьому діалозі: онтологічні, епістемологічні, антропологічні та етико-естетичні.

2) Зокрема, онтологічні міркування Платон вибудовує таким чином, що наголошує про любов як основу світу взагалі, завдяки якій можливе існування людей, тварин та всього живого. Така її виключна важливість і обумовлює те, що любов займає ключове місце у суспільстві і її наявність чи дефіцит призводить до тих чи інших соціальних явищ (війна, революція, відродження). Водночас, рефлексуючи про любов античний мислитель зауважує про наступні її ключові атрибути: багатостраждальність, мудрість, ніжність, а також унікальний зв'язок з екзистенціалом страху.

3) Розглядаючи питання розумності/нерозумності любові, Платон підкреслює здебільшого на першому варіанті, зокрема в контексті промови Діотіми наголошується, що любов має тісний зв'язок з філософією, а також взагалі герменевтичність природи Ерота.

4) Антропологічний контекст любові простежується в тому, що вона, на думку давньогрецького мислителя, любов впливає (змінює) не лише на людську поведінку, зовнішньо, а й внутрішньо, на людський організм, фізіологічні процеси. Водночас, саме завдяки 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.

5) У промовах Павсанія та Агафона, учасників «Бенкету», простежується найбільш чітко етико-естетичний зміст любові. Так, розглядаючи концепцію двох Афродіт, про яку говорить Павсаній, підкреслюється про найбільш тісний зв'язок благого з прекрасним і ничого з потворним. Натомість у промові Арістофана, 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.

6) На основі детального вивчення античних свідчень про Діотіму, було уточнено, що слід притримуватися думки тих зарубіжних вчених (К. Вайдер, Р. Блондел та інших), які вбачають в ній 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 крізь увесь розвиток філософської думки від давнини і не перестають бути актуальними і в сучасних розвідках з філософії любові (амбівалентність та справедливість та філософічність природи любові, любов як прагнення до безсмертя та прекрасного, герменевтичність та самотність як прояви сутності любові).

7) Якщо ж говорити про диференціацію закоханості і дружби у Платона, то перша є більш негативною, а друга позитивною у структурі людського буття. Така позиція Платона зумовлена тим, що, на його погляд, закоханість характеризується неприроднім («хворобливим») станом, який неминуче приносить з собою більше тривоги, страждань, болю, ніж людині, яка не перебуває в цьому стані. Натомість, дружба 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.

8) Розкриваючи розуміння любові в «неамурологічних» діалогах Платона було виявлено трансформацію уявлень про неї у давньогрецького мислителя. Платон як особистість пройшов великий шлях у розумінні даної ідеї. Тому не є обґрунтованою думка про те, що він виступає суто апологетом та теоретиком одностатевих стосунків і т.п. в філософському дискурсі. Зокрема, саме в політичних трактатах афінський філософ категорично заперечує одностатеві стосунки і можливість редукування любові лише до насолоди та задоволення [Див : Leg.646b-d, 837c-d; Res.329a-b].

Результати, викладені у розділі, опубліковані у наступних працях: [323, 326, 330, 332, 333, 336, 337, 343, 345, 349].

РОЗДІЛ 6. ПОГЛЯД НА ДРУЖБУ І ЛЮБОВ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДОРОБКУ АРІСТОТЕЛЯ

Загалом, весь доробок Арістотеля, учня Платона, багатогранний та налічує дванадцять томів⁸. 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 Арістотеля 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 дисертації ми розглянемо розуміння любові у різних частинах багатогранного філософського корпусу творів Арістотеля – логіки, етики, риторики, політики тощо.

6.1. Герменевтика любові у «ранніх» творах Арістотеля

До «ранніх» праць належать трактати Арістотеля, 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 загальноприйнятої пагінації за Е. Беккером, а видано за редакцією В. Роуса. Ця частина праць арістотелівського корпусу творів, по суті, немає перекладів українською і їй

⁸ Мається на увазі фундаментальне 12-томне зібрання творів Арістотеля за редакцією Е. Беккера.

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. Свідоцтва 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.

Арістотель у праці «Еротик» зазначає, що «люблячі дивляться більше за все з частин тіла предмета любові саме на очі, адже в них перебуває скромність» [Works of Aristotle 1952: 25]. 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 любов, а також слугують іноді і засобом пізнання, специфічної комунікації між люблячими особистостями.

За свідченнями праці Плутарха «Моралії», до вищезначеного 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, Арістотель наголошує, що любов дарує неабияку мужність та безстрашся 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 Ерот [Works of Aristotle 1952: 25-26].

За свідченнями арабського письменника Аль-Дайламі⁹, в цій праці присутній наступний діалог Стагірита з учнями, що свідчить про песимістичні погляди давньогрецького мислителя на природу любові: «І Арістотель 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 безперервне горе, постійне безсоння і безнадійну пристрась та печалі, кінець-кінцем – руйнування розуму”» [Works of Aristotle 1952: 26].

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 Арістотель, розуміли наскільки є

⁹ Абуль-Хасан Міхуар аль-Дайламі (помер 1037) - арабський поет період династії Буїдів.

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» [Works of Aristotle 1952: 69]. Арістотель 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 першоначал [Works of Aristotle 1952: 98]. Їх корінь в ентелехії (ἐντελέχεια), яку він характеризує як певний рух, неперервне та вічне. У даному випадку ми бачимо секулярність погляду на любов у Арістотеля. 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 начало (чи то дух, чи то когось з богів давньогрецького пантеону, як ми це зустрічали у філософів докласичного періоду або ж у Платона) [Moseley].

Дослідниця доробку Арістотеля, Т.Ю. Бородай підкреслює, що ентелехія належить насамперед контексту арістотелівського вчення про акт і потенції, яке зі свого боку становить важливу частину арістотелівської метафізики: вчення про суще, про форму і матерії, а також про рух [Бородай 2000: 444]. Ентелехія, за Арістотелем, багато в чому тотожна енергії і є реалізацією закладених у даному сущому здібностей і можливостей (в першу чергу – здатності до буття; у живої 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 Арістотеля не можна оминати трактат «Протрептик», 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 нього [Works of Aristotle 1952: 36]. 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 всій 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 байдужіє, як тільки вона проявить якусь погану якість. Справді, індивідуальна особиста любов обіймає всю кохану людину [Лосский 1991: 184]. Адже люблять не тому, що хтось дуже гарний чи надто розумний. Люблять тому, що відчувають близькість та душевну спорідненість між особистостями.

Отже, проаналізувавши сентенції Арістотеля 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 трансцедентному началі.

6.2. 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 дисертації більш детально.

Так, у «Першій аналітиці», Стагірит детально зупиняється на розумінні ентимеми в логічній теорії. Так, на його думку, ентимема – це саме силіогізм з ймовірного або із знака, при цьому знак береться потрібним чином, так само як і середній термін у фігурах силіогізму: 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 в результаті 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 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.70аb-9]. Тому, можемо зробити висновок, що для Стагірита, тепліта ніжні почуття закоханих є ймовірним стосовно самої любові, тому знаком любові мають слугувати ті речі в дискурсі любові, які, безперечно, будутьговорити 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 Арістотель 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 Арістотель 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 дружби [Малахов 2008: 130-131].

Думку про неототожнення любові та сексуального потягу Арістотель 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, 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.146а3-12].

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. Пристрасть та фізичний потяг ще не є любов'ю [Воробьев 1982: 4]. 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 таїнства [Лисовский 1985: 6-7].

Редукування любові до суто тілесного поєднання двох особистостей пов'язане з тим, що люди частіше за все люблять предмет любові завдяки певній рисі чи характеристиці, якості або тілесну особливість, а не за те, щовона 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» Арістотель дотримується думки про те, що ми любимо не стільки людину, а те, що нам в ній подобається. Однак, якщо у першому трактаті він доводить 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» [Top.106a36-106b1].

Необхідно відзначити, що Арістотель не говорить, що любов «протистоїть» ненависті, а лише, що вони «протилежні» одна одній, у такий спосіб наголошуючи на однаковій природі цих феноменів. Ф. Brentano у праці «Про любов і ненависть» ніби доповнює Стагірита та розкриває спільність природ любові та ненависті. Він їх вбачає у наступному:

- Перш за все, любов і ненависть змінюються, якщо змінюється предмет.

- Так само, якщо вони обмежуються загальним або ж спрямовані на якусь конкретну одиничність і т. п.
- 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.
- Емоційне ставлення може бути позитивним і негативним, і ця різниця і знаходить своє вираження в любові і ненависті.
- Отже, відмінність уявлень залежно від того, прості вони чи складні, і в якому відношенні складні, має вплинути на скерованість душі на об'єкт [Брентано].

Отже, проаналізувавши ідею любові у логічному корпусі творів Арістотеля можна зробити висновок, що давньогрецький мислитель на основі логічних побудов приходять 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 можна ототожнювати 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.

6.3. Закоханість, любов і дружба в етичних трактатах Арістотеля

В етичному корпусі Арістотель найбільш глибоко і повно розкрив своє бачення любові та різних «навкололюбовних 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.

6.3.1. Погляд на закоханість як специфічний вид дружби

Розробляючи концепцію закоханості, Арістотель спершу дає її визначення: «закоханість (έρως) є не стільки шаленою пристрастю, скільки надмірною дружбою, 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, дружбою 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 вибору [Жижко 2010: 73].

Щодо причини появи закоханості, на думку Арістотеля, фундаментальне значення має тіло. В «Нікомаховій етиці» він стосовно цього пише наступне: «Як прихильність нагадує 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 (επιθυμεί) її присутності» [Eth.Nic. 1167 4-10]. Схожу думку можна зустріти і в Платона. Він у «Федрі» підкреслює, що багатьох закоханих заворожує 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 Арістотель.

В цьому контексті Арістотель 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]; Арістотель 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» [Шелер 1994: 90].

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» [Золотухина-Аболина 2014: 30].

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 Арістотеля, 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 діяннях щодо предмета закоханості і виголошених йому клятвах [Phaedr. 240e - 241a]. Тому Арістотель 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 філософському доробку Арістотеля, можна зробити наступні висновки:

- 1) Арістотелівська 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.

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 Арістотеля має свою «есхатологію», досить гірку, оскільки закінчується тільки як пам'ять про почуття, що промайнули.

6.3.2. Природа та сенс любові- $\epsilon\rho\omicron\varsigma$ у Стагірита

Коли йде мова про етичний доробок Арістотеля, мало звертається увага як на експлікацію безпосередньо феномену любові- $\epsilon\rho\omicron\varsigma$, 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 ($\epsilon\rho\omicron\varsigma$) – недобровільна, оскільки вона сильна, та здатна перемагати людське єство [Див.: Eth. Eud. II 1225a21].

Ідея, що $\epsilon\rho\omicron\varsigma$ 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- $\epsilon\rho\omicron\varsigma$:

1) випадковість;

- 2) могутність;
- 3) «мета-фізичність».

Те, що Ἔρως – стихійний та некерований – є взагалі традицією для розуміння сутності любові в Давній Греції. І хоча Арістотель не говорить про випадковість Ἔρως 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]. Як слушно зауважує О. Шаталович: «Порос у символічному плані – це якесь метафізичне багатство, істинне буття, благо, безсмертне, прекрасне, розумне начало. Пенія ж навпаки, уособлює собою метафізичну бідність, якесь не-сущє, зле, смертне, потворне, чуттєве начало. Від їх з'єднання виникає Ерос як якесь тяжіння метафізичної бідності до метафізичного багатства, тобто Блага» [Шаталович 2015: 72]

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 Арістотеля, 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 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 «ανέχομαι» – 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) [Грюн 2005: 107].

Наступну цитату в розумінні любові-ἔρως в «Евдемовій етиці» можна побачити в контексті розгляду Арістотелем 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, аніж боягуз і може перенести та витерпіти числені небезпеки [Eth. Eud. III 1229a21].

Думкою про те, що людина, яка охоплена еросом є надзвичайно сміливою, Арістотель 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? І якщо Гомер говорить, що деяким героям відвагу дарує бог, то люблячим дарує її ніхто інший, як Ерот» [Sympr.179a-b].

Про сміливість та безстрашність любові, Платон також вкладає і у вуста Діотіми: «Ерот...хоробрий, сміливий і сильний...» [Див: Sympr.203d].

Така нездоланність любові через сміливість Ероту, пройшла червоною ниткою в філософсько-культурному 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 робитьхтось 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]. Любячи, 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.

Арістотель, як теоретик *φιλία* не зміг оминати розгляду її зв'язку з любов'ю- *ἔρως*. Так, він зазначає, що «не може бути любові без дружньої симпатії» («*οὐθεις γὰρ ἔραστῆς ὅστις οὐκ ἀεὶ φιλεῖ*») [Eth. Eud. VII 1235b20]. Ця думка запозичена Стагіритом з трагедії Еврипіда «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 проєктованої завзятості міру і характер життєвого неблагополуччя того, кому ми співчуваємо [Малахов 2008: 130-131].

Також щодо зв'язку φίλια та ἔρως, Арістотель 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» Арістотеля можна зробити такі висновки:

1) ἔρως Арістотеля 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 φίλια.

6.3.3. Основні аспекти філософського осмислення дружби

Тема дружби у філософському доробку Арістотеля є безсумнівно невичерпною і такою, що заслуговує не одного десятку окремих фундаментальних досліджень. Тому, безперечно у даній частині дисертації 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 проблеми [Nielsen 2009, Pangle 2003, Percival 2015, Schollmeier 1994, Stern-Gillet 1995, Ward 2016], 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, Арістотель 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 рибака..." 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 пасти 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 «праксис» 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 Арістотеля, як і більшості інших етичних систем античності є питання: в чому полягає розквіт або щастя людського буття? Відповідь Арістотеля така: щастя – це поєднання внутрішнього добродесного буття та зовнішніх благ; безперечно, головне серед цих зовнішніх благ – реляційне благо дружби [Шерман 2008: 189].

Відповідно, коли Стагірит розрізняє різні прояви дружби, в залежності від причини та мети їх існування, він зазначає наступне: «Досконала дружба буває між людьми добродесними і за чеснотами один одному подібними, бо вони однаково бажають один одному власне благо, тому, що добродесні, 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 добродесні, натомість добродесність – це щось постійне. І кожен з друзів добродесний як безвідносно, так і у ставленні до свого друга, бо добродійні як безвідносно добродесні, так і один для одного помічники» [Eth. Nic.1156b7-14].

Як бачимо, за визначенням Арістотеля, *φιλία* – це взаємно визнані прихильність і ласка один до одного, які засновані на певному тривалому особливому інтересі, що можуть становити задоволення, користь і добродесність. 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 якстадо, 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 односторонності і зазначає наступне:

▪ «Прихильність (εὔνοια) схожа на дружнє ставлення (то φίλων), 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 (ὁμοδοξία), 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 (ὁμοῦνῶμονῶσι) щодо того, що їм потрібно, і віддають перевагу (προαίρῶνται) 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?» [Флоренский 1990: 439-440].

Також треба відзначити, що хоча Арістотель 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 Арістотеля, 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 розумній співпраці, у натхненному спілкуванні, що наповнене спільно визнаними цінностями.

Як впливає з вищезазначеного, справжня дружба виганяє дух мафіозності; вона задихається в сітях 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» [Малахов 2008: 132-133].

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 Арістотеля 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 жвавистію 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 яквид зовнішнього блага піддає людину ризику втрати і робить її вразливою.

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 живої 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 зрозумілий [Даренский 2008: 196-197].

Також варто зазначити, що в «Нікомаховій етиці» Арістотель 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 Арістотель 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 заскладом [душі]» [Eth.Nic.1157b25-33].

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: Крізь тут інтерес не в "почуттях", які мають межу і втому, а в особливому майже нероздільному поєднанні потягу і змаганні душ та розумів – філії і агона [Даренский 2008: 200].

Що стосується соціальних проявів дружби, то Стагірит зазначає наступне: «У всіх різноманітних проявах дружби пропорційність прирівнює 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 чесности, 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 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 одностудності, а в контексті того, чи можна назвати дружбою стосунки між лихими людьми або стосунки заради злої мети.

Арістотель 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 добродесні [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 добродесними 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 Боесі – французькі письменники XVI століття. Ще пізніше ми зустрічаємо приклади дружби між Марксом і Енгельсом і між Максом Горьким і Теодором Адорно. Перша вплинула на всю сучасну політику, друга – на соціологічну думку [Альберони 1991: 8].

Втім, варто зауважити, що Арістотеля 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 добродішних 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 Арістотеля, не є чимось набутиим, 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

відчути себе обдуреним, незрозумілим. Подолати кризу – значить знову відчути, 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 несправедливим [Альберони 1991: 24-25].

Якщо в дружбі можуть бути різноманітні випробування та перепони, то не випадково Арістотель 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 що в цьому випадку потребують корисних [друзів], але прекрасніша дружба при успіхах, не дарма тоді в друзях шукають добрих, розуміючи, що надавати благодіяння таким і проводити з ними час є справді гідним вибору» [Eth.Nic.1171a21-27].

Для Арістотеля 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» [Альберони 1991: 16].

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 говориться: 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» [Конт-Спонвіль 2012: 88]. 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 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 умонострої, єдиній волі та єдиній діяльності, що справа одного негайно ж стає справою іншого» [Гегель 1969: 281]. 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» [Гільдебранд 1999: 565-566]. Тут ми бачимо, що у дружній вірності дуже важлива пам'ять один про одного. Про те, що не потрібно забувати друзів, пише ще навіть Арістотель: «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 Арістотеля 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, 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, і висвітлює тезу про специфіку дружньої вірності.

6.4. Соціально-філософський зміст любові та дружби в «Політиці»

Арістотель як мислитель-енциклопедист не оминув проблематику любові у розгляді політичних проблем та питань. Саме у трактаті «Політика» знайшло

відображення політико-філософське бачення Арістотеля 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 Арістотелем.

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.: П. I 544 – В.Т.*) 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 Арістотель 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.

Арістотель 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, Арістотель 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 принижує людську гідність, володіючи якою, особистості, на думку Стагірита, «властива впевненість, величавість, добродійність, прагнення до свободи, повага до законів, незалежність в судженнях» [Газнюк 2015: 88]

Також в даному трактаті не оминається проблема співвідношення любові та справедливості, закону. Арістотель 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].

Арістотель 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» [Рікер 2002: 251]. 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».

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 Арістофан, 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»

любіві, в той час як регресивний крок назад від цих цінностей був рухомий ненавистю [Сорокин 1988: 134].

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 народів [Сорокин 1988: 132].

Варто також відзначити те, що античний мислитель розглядає значення друзів для тих, хто при владі, а саме – якщо це монархічна 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 варіюватися [Сваре 2010: 159].

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 щовони відчувають 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 відчувають 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 залишаємося самими собою, то ті умови, які сприяли нашому контакту при першій зустрічі, теж на місці [Сваре 2010: 31-32].

Отже, проаналізувавши сентенції Арістотеля 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.

6.5. Антропологія любові та дружби у «Риториці» Арістотеля

Арістотель у фундаментальній праці «Риторика» окремий розділ присвячує експлікації любові та її проявам у міжлюдських стосунках. Варто відзначити, що в цьому трактаті використовується здебільшого філіα як іменник чи φίλέω 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) слово φίλια 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. Арістотель 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 В/ 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 страждань. Будь-який тиран і деспот в історії людства чинив свої злодіяння в ім'я того, що він уявляв собі як Добро. В ім'я

Добра проліті потоки крові, скоєно жахливу 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 може [Малахов 2016]. 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 хороше [Малахов 2016].

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 і смерть красна». Загалом, людині вже не так страшно, коли навколо неї є друзі – але лише якщо це справжні друзі [Малахов 2008: 132].

2. «Другом, на погляд Стагірита, неодмінно буде той, хто разом знами радіє нашим радощам і співчуває нашим бідам, не заради чогось іншого, азаради 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 жодну хвилину. Де втрачається почуття щастя, приходять нещастя і навпаки. В цьому трагічність дружби.

Доречним буде тут згадати думку Арістотеля 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 світлої 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 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» [Эпштейн 2006: 96]. 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 Арістотель 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 одного [Стрельцова 1990: 358].

3. Арістотель 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 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. Арістотель у «Риторичі» 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 відчують 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 лишерозпалюють пристрась. Вони змушують людину з новою силою заперечувати реальність, адже вона думає лише про прекрасні якості коханої. Стимулами для любові можуть послужити навіть сварки або тимчасовий розрив з коханим» [Фішер 2013: 41].

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» [Гільдебранд 1999: 395]. Подібних прикладів, підкреслює мислитель, можна навести безліч.

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. Арістотель 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 Арістотеля, 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, разом і починає розуміти глибинний сенс Часу і всього, що з ним пов'язане. Особистість починає цінувати кожен мить, кожен 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 закорузлomu «его», а все скероване на особистість, без якої людина не розуміє і не усвідомлює свого життя.

8. Також треба наголосити на тому, що Арістотель 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 «Риториці» 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 «Риториці» Арістотеля 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 нам

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 відчують, що їх досвід єдиний. У міру зростання спілкування між друзями у них починає вироблятися своя мова і власні «секрети» [О`Каллаган 2008: 183].

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 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 Арістотель, 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 довіра [О`Каллаган 2008: 183].

12. « [Ми любимо] ще людей, які не викликають у нас страх і на яких можна покластися, тому що ніхто не любить того, кого боїться» [Rhet.1381a28].

У цьому контексті варто відзначити, що Арістотель 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» [Туренко 2016: 12]. Такі «зустрічі» перетворюють душу та розумбудького 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) Арістотель 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 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 шостого розділу

Розглянувши експлікацію любові, дружби та закоханості у різних частинах філософського доробку Арістотеля, можна зробити наступні висновки:

1) У так званому корпусі «ранніх» праць ми можемо спостерігати, що Стагірит застосовуючи напрацювання попередніх мислителів (Емпедокл, Парменід, Платон) застосовує у рефлексіях про любов знання з тих чи інших природничих наук (біології, фізіології, зоології). При цьому, він наголошує про любов дарує сміливість та безстрашся, а також говорить про негативізм і деструктив тілесної любові.

2) Ключовою специфікою філософії любові давньогрецького філософа є секулярність, яка полягає в тому, що основа любові в ентелехії, а не в якомусь трансцендентному началі. Він перший серед античних філософів максимально дистанціюється від міфологічної рецепції любові і застосовує доволі часто ті чи інші логічні операції. Особливо це помічаємо в його логічному корпусі праць. Так, в ньому, він приходить до ряду умовиводів, зокрема, що в жодному разі не можна ототожнювати любовне бажання та статевий акт з любов'ю, а також те, що ми любимо не стільки самих по собі людей, скільки те, що нам у них подобається.

3) У праці «Політика» давньогрецький філософ амбівалентно ставиться до значення любові для суспільного буття. З одного боку, він певною мірою продовжує своїх попередників Сократа і Платона, і наголошує, що в основі любов та дружні взаємини є основою держави, але, з іншого боку, опонує їм, розкриваючи негативні наслідки різноманітних проявів любовних девіацій для існування держави і стабільності суспільства. Водночас, мислителем підкреслюється, що дружні стосунки можуть бути важливими в людській долі лише тоді коли вони дійсно справжні і не залежать від соціального статусу учасників дружнього дискурсу.

4) У трактаті «Риторика», античний філософ розкриває особливості як дискурсу любові, так і дискурсу дружби, виявляючи як позитивні, так і негативні моменти їх обох в структурі людського буття. Що стосується дружби, то позитивом є те, що в її основі лежить бажання блага іншому, проте в ній же присутній свого роду «негатив», який полягає в неминучій появі різного роду страждань, болю і випробувань (печаль, смуток, нудьга в т.ч.). В свою чергу, розглядаючи закоханість в «Риториці», давньогрецький мислитель про амбівалентність дискурсу люблячих, адже саме через розлуку, якщо це справжні почуття, любов ще більше стає тривалою та міцною.

5) В етичних корпусі Арістотеля найбільш повно розгортається розуміння давньогрецьким мислителем різних екзистенціалів людського життя, в т.ч. любові, закоханості та дружби:

➤ Стагірит вбачає в закоханості надлишкову дружбою, яка спрямована на неповторну і єдину особистість. Відповідно, закоханість «менша» ніж любов, проте «вища» за дружбу. Як і у Платона, дискурс закоханих, на думку Арістотеля, наповнений різного роду атрибутами, як гіркими, так і радісними, що призводить до думки про амбівалентність закоханості, що робить її унікальною серед усіх екзистенціалів повсякденного людського існування. Закоханість для давньогрецького філософа неминуче має свою конечність, яка частіше за все досить гірка, оскільки закінчується тільки як пам'ять про почуття, які відійшли у минуле.

➤ Арістотелівський ἔρως, на відміну від платонівського, відрізняються тим, що знову ж таки перший, по суті, не має якоїсь трансцендентної (міфологічної) основи. Стагірит розглядає ἔρως суто як унікальний та своєрідний екзистенціал людського життя, увага до якого прикута в дві таких аспектах: стихійності та метафізичності ἔρως, а також зв'язку ἔρως з φιλία (любові з дружбою).

➤ Давньогрецький мислитель зосереджує свою акцентує увагу саме на праксеологічних, етико-естетичних горизонтах існування дружби, а не на її онтологічних підставах. Афінський філософ підкреслює, що, на відміну від

схожих на неї різноманітних міжособистісних стосунках (прихильність, одностудність тощо), взаємини у дружбі передбачають фундаментальну трансформацію людського життя. Саме цей фактор, на думку Стагірита, і є визначальним в тому, щоб не редукувати дружбу до різних їй подібних міжособистісних взаємин.

Результати, викладені у розділі, опубліковані у наступних працях: [335, 344, 346].

РОЗДІЛ 7. ФІЛОСОФСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ РОЗУМІННЯ ЛЮБОВІ В ЕЛЛІНІСТИЧНИЙ ПЕРІОД

Філософська рефлексія стосовно феномену любові розвивалась і надалі після праць Платона і Арістотеля. 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.

7.1. Специфіка розуміння любові у стоїчній школі

7.1.1. Амбівалентність любові у доробку 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» [Столяров 1995: 140]. 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» [Кассирер 1988: 11].

Необхідно відзначити, що у таких фундаментальних дослідженнях зарубіжних вчених А. Лонга [Long 2006], У.Стівенса [Stephens 2007], О. Столярова [Столяров 1995], які присвячені стоїчній школі, тема любові у ранньому періоді стоїчної школи, по суті, відсутня. Треба також підкреслити, що у статтях і наукових монографіях [Robertson 2013], [McEvoy 2011], 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. Мюррея [Murray 2013] і М. Скофілда [Schofield 1991], присвячені соціальним аспектам людської любові. Особливу увагу необхідно звернути на статтю Б.Коллет-Дьюціц [Colette-Ducic 2014], 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 впливає 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, 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 почуттями, 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» [Зубець 1989: 3].

Хоча, звичайно, обмеженим, невільним 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 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?» [Барт 2006: 33].

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» [Яннарас 2001: 389-390].

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 чар [Ильин 2002: 188]. Закон любові полягає у тому, що людина живе не стільки для себе, скільки заради Іншого. Тепер усі її переживання, болі і радощі – 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 дивною 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.» [Левинас 2013: 284]. 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 Лаертського, Хрісіпп у праці «Про Ерота» зазначає наступне: «Любов – це різновид дружби і аж ніяк не щось варте осуду» [SVF 3.718]. У цьому сенсі Хрісіпп продовжує традицію Арістотеля, 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» [Гартман 2002: 488].

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 почесні. 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 Олени, винуватиці Троянської війни. Говорячи про любов як одну з можливих причин втечі Олени з Парісом, він називає любов «хворобою людською, душевним затемненням...», її потрібно не засуджувати, але вважати нещастям, і тому Олену можна засуджувати (правда, в цьому випадку мова йшла про позашлюбну любов)» [Свенцицкая 2002: 24].

Що стосується амбівалентності любові, грецькі стоїки ближчі до Арістотеля, 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 що-небудь велике і те, що перевищує їх розуміння» [Eth.Nic. 1095a20-25]. Арістотель 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» [SVF 3.478]. В цьому ми бачимо явно не позитивну оцінку, а таку, що засуджує, критичну. Схожі думки можна побачити у Цицерона [SVF 3.427].

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» [Столяров 1995: 138].

Але, з іншого боку, ми бачимо явно позитивну оцінку і зв'язок любові з розумом. Це засвідчується у двох цитатах:

- 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 гостями [SVF 3.292]. 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 хітю і

не містить в собі нічого негідного, а є бажанням до зближення, що викликане видом краси» [SVF 3.396].

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 задовольень» [SVF 3.721]. 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 простору [Турчин 2010: 15]. 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» [SVF 3.344]. 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» [Мадинье 1995: 118]. 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» [Левинас 2000: 359]. 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» [Левинас 2000: 359].

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» [Малахов 1997: 302]. Отже, любов, без сумніву, народжує право, оскільки дивиться не корисливими чи ревнивими 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 прекрасним [SVF 3.598]. Концепт «калокагатії», який можна зустріти в класичну 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» [SVF 3 (II).82].

Грецькі стоїки бачили, що онтологічно любов, як і музика, – це теж співзвуччя, спів-буття двох особистостей. Любов неможлива без згоди. Це явно суголосьне з Платоном адже як зазначає О. Лосєв: «Джерело гармонії Платон вбачає в музиці, що вносить в єдність протилежних елементів взаємну любов і однодумність. 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» [Лосєв 1964: 57].

Слід зазначити, що мислителі, які стали предметом розгляду нашого питання в даній частині дисертації, 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» [SVF 3.111].

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 труднощами [SVF 3.264]. 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 мудрими. Адже багатий той, хто має найбільш цінне, а найбільш цінне – це чеснота, і володіє нею лише мудрець; аце значить, що мудрець – багатий. Тому прекрасний той, хто гідний любові, а любові гідний тільки мудрець; значить, мудрець прекрасний» [SVF 3.598].

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 сплітає підступи; прагне до мудрості і всіляко намагається, щоб до неї наблизитися. Все життя його приваблює філософія» [Symp .203d].

Тому у гносеологічному 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, 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 вміння дозволяє налагоджувати співзвуччя однієї ліри з іншою і багатьох з багатьма» [SVF 3 (II).122-123].

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 пристрасстю, 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, калокагативна, вона об'єднує у собі, як і благо, так і прекрасне.

7.1.2. Погляд римських стоїків на сенс і 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.

Наукові доробки вчених-антикознавців Р.Крейтнера [Kreitner 2012], О.Лосєва [Лосев 2000], А.Мото [Motto 2007], Д.Робертсона [Robertson 2013], У.Стівенса [Stephens 2007], І.Титаренка [Титаренко 2002] 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 дисертації цього не передбачає здійснити. Тому ми лише здійснимо цілісний аналіз погляду на сенс любові у людському житті через призму доробку римських стоїків (Епіктета, Марка Аврелія, Сенеки, Гієрокла). Для цього, на нашу думку, можна виділити у доробку 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, епікуреїці 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 В. Шестаков, стоїки і епікурейці, незважаючи на очевидну протилежність, сходилися один з одним [Шестаков 2011: 28].

«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 аскетизму, бо щастя дістається зовсім нелегко; його треба виховувати, його треба домагатися, і дороги до нього – поміркованість, стриманість, скромність» [Лосєв 2000: 311].

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 божевілля. 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 жорстокості [Іванченко 2009: 122-123].

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 відпустять, 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 закоханий, 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 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» [Epicteti 1715: 45].

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, зумовленетим, 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. Стівенс [Stephens 2007: 67].

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 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 розрахунок [Hubbard 2011: 138].

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 уможлиблює 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 бутті [Іванченко 2007: 61].

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 Арістотеля). 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 честолюбства 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 Арістотеля, «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 (πóθος), 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, дружбаю 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 сльози, а згадувати скупю. Так люблять своїх дитинчат звірі, своїх пташенят – птахи: їх любов несамоविता, 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 відчують страх. Ця думка близька і для Біблії, і для давньогрецької філософії також. Ще Арістотель 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 ὃν φοβεῖται φιλεῖ)» [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» [Яннарас 2003: 88].

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 співвітчизників [Motto 2007: 79].

Здатність Сенеки зобразити це людське почуття так живо пов'язана з його власним щастям відчуття 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, «*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*» (Я людина, і ніщо людське мені не чуже) [Heaut., 77], 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».

Така праксеологія любові не є дивною для даної школи античної філософської думки. На думку відомого західного дослідника стоїцизму У. Стівенса, «стоїк любить інших людей всеохоплююче. Його любов зовсім не обумовлена взаємністю. Стоїк 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» [Robertson]. 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. Проїї 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 serī 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» [Hierocles 1822: 85].

Взагалі можна сказати, що стоїки, по суті, вперше в 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 нена словами, 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 зректися 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 ἐγένετο καὶ σοὶ συνετάττετο καὶ πρὸς σέ πως εἶχεν, ἄνωθεν ἐκ τῶν πρῶτων αἰτίων συγκλωθόμενον: καθ' ἕτερον δέ, ὅτι τῷ τὸ ὅλον διοικοῦντι τῆς εὐοδίας καὶ τῆς συντελείας καὶ τῆς συμμονῆς αὐτῆς καὶ τὸ ἰδίᾳ εἰς ἕκαστον ἦκον αἰτίον ἐστὶ. πηροῦται γὰρ τὸ ὀλόκληρον, ἔὰν καὶ ὀτιοῦν διακόψῃς τῆς συναφείας καὶ συνεχείας ὡσπερ τῶν μορίων, οὕτω δὲ καὶ τῶν αἰτίων: διακόπτεις δέ, ὅσον ἐπὶ σοί, ὅταν δυσαρῆς, καὶ τρόπον τινὰ ἀναρῆς.) [Marcii Antonini 1882: 52].

В чому ж основа цієї думки даного представника стоїчної школи? Ніби відповідаючи на це питання, О.Лосєв зазначає наступне: «Нам здається, що, ймовірніше, 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 доль.

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 мистецтва [Лосев 2000: 203, 204-205].

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, відчутти та зрозуміти справжній та глибинний сенс свого життя, усієї її діяльності та справ.

7.2. Герменевтика любові у доробку 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 углядіти специфічне бачення любові, її 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 теоретичною 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.

Розглядаючи онтологію любові, як скептики, так і епікурейці приділяли увагу боротьбі з тілесними задоволеннями, пристрастю, що унеможлиблює

ототожнення любові та «навкололюбівних» феноменів на онтологічному рівні. У цьому аспекті вони опонували Арістотелю, 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 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 відчують 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 красенями» [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 непізнаванності. 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 просякнуте тими самими любовними прагненнями» [Шестаков 2011: 25].

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 трактати досить багато уваги приділяли опису сексуальної фізіології. Щоправда, медицина того часу містила інатурфілософські ідеї, і етичні приписи, і психологічні спостереження. Все це дає можливість розглядати античні медичні трактати в загальному контексті античного еросу» [Шестаков 2011: 30]. 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 [Епіс. 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 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» [Stephens 2010: 76].

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» [Канышева 1994: 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, «руйнування» і «змішування» ієрархії любові (*ordo amoris*). Любов, яка справді гідна цього імені, ніколи не припиняється і ніколи не досягає задоволення [Шелер 1994: 84].

В свою чергу, 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 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 схвильована [Лосев 1975: 42].

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 впиваються 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:

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 лютість і сліпе шаленство [Morana 1996: 122].

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 (I 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 продажної 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» [Шестаков 2011: 39]. 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 лаяли, але Анаксарх вихваляв – за байдужість і за те, що той не мав любові до ближнього» [Diog. Laert. IX 64].

Однак, як зауважує О.Лосєв, 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» [Див: Sext. Pyrrh. III, 280] Секст рекомендує вибирати важкі або легкі докази і спростування у зв'язку саме зі своїм людинолюбним настроєм [Лосєв 1975: 49].

У цьому контексті, за свідченням Цицерона, Епікуру також «були притаманні такі моральні якості, як сувора 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 відлюдником [Лосєв 1975: 45];

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 найблагородніших 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. XI120, 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, нечестива; до грошей, які придбані чесним шляхом, – ганебна, непристойна брудна скнарість 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 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.Pyrrh.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.Pyrrh.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.

7.3. Особливості експлікації любові в неоплатонізмі

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» [Handbook of Neoplatonism 2014], однак там лише побіжно згадується і аналізується феномен любові, і лише у арабських неоплатоніків.

Безперечно слід згадати про ґрунтовні дисертаційні дослідження А. Бертоззі [Bertozzi 2012] та Д. Васіліакіса [Vasilakis 2014] присвячені філософії любові у тих чи інших представників неоплатонічної школи. Якщо перша дисертація присвячена ґрунтовному аналізу експлікації любові у доробку Плотіна, то в другій висвітлюється аналіз феномену любові у творчості

Плотіна, Прокла і Псевдо-Діонісія Ареопагіта. 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).

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?» [Enn. 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 доробку 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 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 Арістотель 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 щеможе 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 доробків багатьох мислителів різноманітних філософських шкіл [Зубец 1989: 9].

Стосовно зв'язку любові та прекрасного, то, звичайно, тут неможливо не побачити поступ платонівського доробку, зокрема діалогу «Бенкет». Любов, як наголошує Платон у вищезначеному 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) «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» [Шестаков 2011: 24].

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 досконалыми, знаходять належний стан і не відчувають жодного недоліку, а припосередництві 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 (ῥώμη) жадання» [Procl. In Parm. IV 852 8-16].

Необхідно відзначити, що для іншого неоплатоніка, зокрема Порфирія 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, 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» [Барт 2006: 78].

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)» [Барт 2006: 42]. Люблячий немовби намагається розкрити та відповісти на запитання: що таке кохання? Саме тіло Іншого може, на думку закоханого, дати розуміння сутності, складності любові і загалом світу. Жодні книги, жодні розмови з друзями – лише тіло тієї особистості, яку він кохає. Тому, люблячий як ніхто інший розуміє, що соматичне буття людини в його зовнішньому вияві визначено, з одного боку, його приналежністю до свого соціального кола, а з другого – повинно слугувати як розпізнавальний знак, до якого кола належить його персона. І чим більш високе місце у соціальній ієрархії займає людина, тим регламентованішою, тим вимушенішою стає поведінка і зовнішній вигляд» [Газнюк 2001: 203].

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.

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 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 злети 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, ймовірніше, 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 Дамаскієм, 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 мантики, 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].

Водночас 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 Порфирій 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, 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 єретиків (анкратитів, кафарів), які засуджували тілесний вектор міжстатевої любові [Євдокимов 2009: 18].

Разом з тим також необхідно відзначити, що Порфирій засуджує і одностатевої 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 (μοφόν)» [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 класиці (доречно буде згадати курси 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 платонівським доробком 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 пізнаного, люблячи ж, жити душу протягом усього її життя благими надіями» [Porph. Ad Marc. 24].

II. Прокл: «Сходження і порятунок для душ здійснюється за допомогою любові, бо душевні колісниці наділені крилами, для того, щоб у любовному безумстві вони змогли злетіти вгору, до умосяжної 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 вщухає 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 нещастя, 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 малюк, 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» [Малахов 2008: 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 сьомого розділу

Отже, здійснивши комплексне дослідження осмислення любові у доробку філософів основних шкіл елліністичної доби, можна зробити такінижченаведені висновки:

1. Античні скептики та епікурейці не завжди погоджуються з класичною античною філософською традицією, певною мірою вони навіть її кардинально суперечать. Розглядаючи природу і сенс любові, представники цих обох елліністичних філософських шкіл зневажливо і скептично ставились до любові, при цьому не заперечуючи її могутність та вплив на світ і долю людей. Єдиний прояв любові, який вони вихваляли і ставили за приклад – це любов до знань, філософії, натомість потяг до всього, що скороминуче (багатство, гроші, насолоди) піддавалося гострій критиці.

2. Цікавим видається факт, що в грецьких та римських стоїках відрізняються в акцентах в рефлексіях щодо любові. Якщо грецькі стоїки бачили в людській любові дар природи, а тому вродженим почуттям, що зумовило розуміння її такою, як непідвладною людям, а відтак фундаментальну роль в долі тієї чи іншої особистості, то римські стоїки говорили, що в міжстатевій любові можна розгледіти і прояви потворного і навіть вона може впливати негативно на людську долю. Водночас, мислителі Ранняї Стої акцентували на зв'язок любові з пристрастю, що має нерозумне начало, що може затьмарити людське життя, але для римських стоїків, любов як почуття є і позитивним, оскільки люблячи ту чи іншу особистість: кохану дружину, батьків, друзів, людей, індивід здатен осягнути, відчутти та зрозуміти справжній та глибинний сенс свого життя, усій її діяльності та справам.

3. Представники неоплатонівської філософії, єдині серед усіх шкіл доби еллінізму, які не були одностайні щодо розуміння походження та самого визначення любові, що проявилось в ідеї стосовно безлічі еротів, а також, що походження любові має безпосередньо від Бога як Абсолюту Також,

притримуючись думки головного свого вчителя, Платона, вони наголошували на розумність любові та єдність останньої з прекрасним. Особливо унікальною як для античної філософської культури постає думка неоплатоніків стосовно ідеї любові як сотеріологічного фактору, що вбачає в любові здатність врятувати людей після смерті.

Результати, викладені у розділі, опубліковані у наступних працях: [329, 331, 340, 350, 353].

ВИСНОВКИ

1. Здійснивши теоретико-методологічне обґрунтування дисертаційного дослідження та висвітливши джерельну базу античної філософії любові, ми встановили:

- Антична філософська традиція стосовно осмислення любові доволі різноманітна і не може обмежуватися лише працями Платона, Арістотеля, Плотіна чи Емпедокла. Висвітлення ідеї любові в контексті аристотелівського і платонівського корпусу творів тільки «амурологічними» діалогами чи етичними трактатами робить розуміння означеної проблематики дещо обмеженим і неповним, а тому плідним для концептуалізації любові у Платона й Арістотеля є розгляд інших філософських напрацювань цих видатних філософів. Філософська рефлексія стосовно феномену любові відбувалася постійно упродовж усього розвитку античної цивілізації. Відповідно до цього недоречно оминати увагою спадщину сократичних шкіл, софістів, елліністичних шкіл.

- Історіографія проблеми дослідження античної філософії любові багатогранна. Виокремлено шість груп, які з огляду на допустимі обсяги представленої роботи дали змогу максимально широко висвітлити означену проблематику: зарубіжні та вітчизняні методологічні студії з філософської антропології; фундаментальні загальні дослідження з античної філософської традиції; наукові доробки, у яких розглянуто проблематику любові, дружби, пристрасті в античній культурі; наукові напрацювання, присвячені тим чи тим античним філософам і проблематиці любові, зокрема ранній грецькій традиції, Платонові, Арістотелю й елліністичним школам; філософські дослідження, що стосуються осмислення дружби та любові і «навкололюбівних» феноменів; словники та наукові праці, пов'язані з осмисленням давньогрецьких концептів любові. Такий комплекс наукових робіт сприяв уникненню певних стереотипів, переосмисленню упереджень, досі наявних у дослідницькій літературі. Також, оглядаючи історіографію цієї дисертаційної праці, можна зробити висновок,

що, попри велику кількість наукових напрацювань з означеної проблематики, нині навіть у західному антикознавстві немає комплексного та системного викладу трансформації поглядів на любов, дружбу, закоханість, пристрасть, хіть в античній філософській культурі, що і спонукало автора здійснити представлене дослідження.

- Найбільш евристичними для висвітлення особливостей трансформації уявлень про любов в античній філософії стали такі методи і підходи: еволюційний, герменевтичний, доксографічний, раціональної реконструкції, проблемний, діалогічний, біографічний, системний. Саме такий методологічний інструментарій допоміг розкрити специфіку герменевтики любові в античній філософській культурі.

2. Дослідивши ключові поняття дисертаційного дослідження, ми уточнили:

- Філософію любові розуміємо як галузь філософсько-антропологічного дискурсу, у центрі якої постає міркування про природу, сутність і сенс любові (в усій її багатоманітності у структурі людського буття). Відповідно, в історичному плані можемо виокремити два ключові етапи її розвитку: якщо імпліцитна філософія любові розкривається в розмислах філософів різних культур – античної, середньовічної ренесансної, то експліцитна з'являється у другій половині ХХ ст., коли філософія любові стає частиною інституціалізованої та професіоналізованої академічної філософії.

- Антична філософія любові є ширшим поняттям, ніж «античний ерос», постає як один з етапів імпліцитної філософії любові, у якому наявний цілий компендіум специфічних рис, ідей, концепцій, що можна побачити в доробку давньогрецьких і давньоримських мислителів.

3. Розглянувши особливості, специфіку, полісемантичні контексти «словника любові» давньогрецької мови, ми довели:

- Кожна лексема любові в давньогрецькій мові пережила власну історію, еволюцію слововживання від гомерівських гімнів до елліністичної думки, при цьому змінюючи в тому чи тому періоді певні конотації, сенси і

семантику. Давньогрецька мова унікальна в тому сенсі, що має особливий «словник любові» (дев'ять лексем), який, на нашу думку, умовно можемо поділити на дві частини – «слова з головним значенням любові» (ἀγάπη, ἔρως, φιλία, στοργή) і «слова з контекстуальним значенням любові» (Ἄφροδίσια, ἔπιθυμία, ἴμερος, μανία, πόθος). Особливо примітним є те, що більшість давньогрецьких «слів любові», зокрема й контекстуальних, позначали водночас як міжособистісні почуття, так і певних олімпійських богів або онтологічне начало. Також варто наголосити, що друга група слів давньогрецького «словника любові» тісно пов'язана з тугою і жалем.

- «Агапічні слова» пройшли червоною ниткою через усю давньогрецьку літературу зі значеннями «бути задоволеним», «цінувати», «потяг», «прихильність». Виникнення слова ἀγάπη є результатом розвитку і рефлексій давньогрецької філософії та літератури, що стало унікальним феноменом для християнської цивілізації та світової культури загалом.

- Висвітлення етимології слова ἔρως досі є «відкритим питанням», але це означає не лише його загадковість. Дискусії стосовно походження ἔρως імпліцитно засвідчують його значущість уже в сиву давнину. Слово ἔρως в архаїчну добу має здебільшого такі значення: «бажання», «пристрасть», «хіть», «любов», «сексуальні стосунки» – як гетеросексуальні, так і гомосексуальні. У корпусах творів Платона й Арістотеля імпліцитно відображено диференціацію еросу та філії. У творах цих мислителів 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 словом φιλία позначали винятково сексуальні, інтимні, тілесні стосунки. Пізніше лексеми «філічного словника» філософів-досократиків вживали не лише для позначення любові як онтологічного начала, а й під час розгляду стосунків між людьми. Концепцію φιλία як дружби почав розробляти Платон у діалозі «Лісід», але завершеного та

системного вигляду вона набула вже в Арістотеля. В елліністичну добу поняття «філічного словника» знову застосовували до різних смислів і конотацій, але водночас розуміння філіа як дружби зберігалось.

4. Проаналізувавши еволюцію, специфіку та особливості античної міфології любові в контексті образів Афродіти й Ерота, ми обґрунтували:

- Образ Афродіти має вельми складну еволюцію – від суворого, проанімістичного вигляду до втілення жіночності і привабливості. Образ богині любові змінювався у процесі розвитку античної культури (літератури, філософії, мистецтва); він набував нових, яскравих та антропологічних рис, старі ж залишалися в тіні віків. Унаслідок розвитку міфології, який відбувався і завдяки письмовим пам'яткам давньогрецької думки, з'являється концепт про існування двох Афродіт («небесної» і «земної»), який визначив розуміння любові на багато століть уперед і вплинув на історію європейської цивілізації. У текстах епосів, драм, трагедій, віршів про обох Афродіт імпліцитно виникають протофілософські інтенції про ідею любові. Трансформація цього міфологічного образу відбувалася динамічно і впливала на філософську, літературну спадщину різних етапів давньогрецької культури, що свідчить про непересічне значення любові в житті людей античної цивілізації.

- Образ Ерота у давньогрецькій культурі багатогранний – від першопочатку буття до грайливого хлопчика. Міфологічне тлумачення природи цього божества, його характеру, поведінки імпліцитно має філософський підтекст. Неоднозначність у питанні Еротового походження свідчить не лише про різні міфологічні традиції серед давньогрецьких полісів, а і про те, що у світі й житті античного громадянина відбувалася рефлексія стосовно ідеї любові, її сутності та сенсу. Якщо оглянути весь літературний доробок античної цивілізації, то Ерот уособлює ту «солодку гіркоту», про яку не раз писали стародавні греки. Тому й не дивно, що в античній міфології він постає або пустуном, або, навпаки, жорстоким персонажем, тим самим ніби стаючи персоніфікацією комічного або трагічного у світі загалом і людському житті зокрема.

5. Висвітливши погляд на любов у докласичній давньогрецькій літературі та філософії, ми визначили:

- найбільш розвинутими 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 і в Гомера, і в Гесіода вона імпліцитно є взаємною. Міжстатеву любов в епосі описано амбівалентно: з одного боку, вона як подружнтя має семантику ніжності, лагідності, відповідальності, а з другого боку, вона як сексуальна має значення некерованості, стихійності та задоволення.

- Любов як основа світу, згідно з фрагментами праць ранніх давньогрецьких філософів, утілена у двох поняттях: ἔρως та φιλία. У роздумах про світобудову більшості мислителів докласичної давньої Греції любов посідає ключове місце. Філософи-досократики, судячи з фрагментів, що дійшли до нашого часу, розглядали любов не лише як онтологічний принцип або елемент світобудови, а і як феномен людського життя. Мислителі ранньої грецької філософії по-різному ставилися до любові як екзистенціалу, але всі вони фактично одностайні в тому, що вона як ніщо інше на світі має фундаментальне значення в долі кожної людини.

- У представників сократичних шкіл можемо побачити перше у філософському дискурсі чітке розрізнення двох видів любові: «небесної» і «земної», «піднесеної» та «продажної». Кожна людина має право сама обирати, що для неї є любов, якого сенсу у своєму житті вона надає любові. Необхідно наголосити, що саме із сократичних шкіл у філософській думці починається дискусія стосовно значення любові для філософії та для філософа.

- Фрагменти софістичних праць, які збереглися донині, дають змогу зробити висновок про неоднозначний погляд на любов у софістичній традиції. Деякі софісти її вихваляли, інші ж осуджували та презирливо до неї ставилися. Варто також підкреслити внесок софістів у розвиток філософії любові – саме

вони першими присвятили свої роздуми естетичному векторові феномену любові.

6. Дослідивши корпус творів Платона в контексті проблематики любові, дружби й закоханості, ми дійшли висновку:

- Філософську експлікацію любові Платона не варто обмежувати тільки діалогами, цілковито присвяченими темі любові й «навкололюбовних» феноменів («Бенкет», «Лісід», «Федр»). Платон як мислитель і як особистість пройшов великий шлях у розумінні феномену любові. Тому не є обґрунтованою думка про те, що він – апологет і теоретик лише одностатевих стосунків. Наприклад, у політичних трактатах давньогрецький мислитель категорично заперечує одностатеві стосунки і зведення любові лише до насолоди та задоволення (див.: Leg. 646b-d, 837c-d; Res. 329a-b).

- Діалог «Бенкет» – перший у європейській цивілізації твір, у якому поєднані різнорідні тексти: епоси, трагедії, міфи, непосредньо філософська рефлексія. Згідно з промовою Федра у «Бенкеті» любов є основою всього світу. Лише завдяки любові людина здатна отримати найбільші дари, які тільки можливі на землі, і лише любов до особи протилежної статі дарує неймовірну сміливість; маючи любов у серці, людина здатна жертвувати всім заради коханої особистості і ладна навіть померти за неї. Зі свого боку ідея про «земну» та «небесну» Афродіту фундаментально вплинула на розуміння любові не лише у філософському дискурсі, а й у різних аспектах людського життя – як індивідуальному, так і суспільному. На основі думок Еріксімаха в «Бенкеті» можна зробити висновок, що любов посідає визначальне місце у суспільстві, а її наявність чи дефіцит стають рушійною силою певних соціальних явищ (війни, революції, відродження). На думку давньогрецького лікаря, любов впливає (змінює) не лише на людську поведінку (зовнішньо), а й на людський організм, фізіологічні процеси (внутрішньо). Натомість у промові Арістофана, зокрема у міфі про андрогінів, що лунає з його вуст, імпліцитно містяться думки та сентенції про трагічність і комічність походження любові. Любов, на думку цього промовця «Бенкету», маючи в собі ознаки трагічного й комічного,

є унікальним шляхом для того, щоб люди могли знайти своє місце у бутті як в особистому сенсі, так і у професійному. У своєму виступі Агафон наповнює любов новими характеристиками й особливостями розуміння природи Ерота. Це, зокрема, багатостраждальність, мудрість, ніжність, а також унікальний зв'язок з екзистенціалом страху. Також зауважимо, що ми схилиємося до думки тих зарубіжних науковців (К. Вайдер, Р. Блондел та інших), які вбачають у Діотімі реальну історичну постать давньогрецької філософської думки. Саме в діалозі Сократа й Діотіми вперше в історії людства закладено найбільш фундаментальні аспекти імпліцитної філософії любові, які пройшли через усі етапи розвитку філософської думки від давнини і не втратили актуальності в сучасних філософсько-антропологічних та філософсько-культурних розвідках, присвячених ідеї любові (амбівалентність, справедливість і філософічність природи любові, любов як прагнення до безсмертя та прекрасного, герменевтичність і самотність як прояви сутності любові).

- Закоханість, яку Платон докладно розглянув у «Федрі», є, на його думку, негативним феноменом у структурі людського буття. Така позиція давньогрецького філософа зумовлена тим, що закохана людина, на його переконання, більше наражається на страждання, біль, тривогу, аніж людина, яка не перебуває в цьому стані. Водночас Платон говорить і про «позитивні» аспекти дискурсу закоханості, а саме – відчуття абсолютної значущості існування люблячої особистості та всього, що з нею пов'язане.

- Дружба, згідно з концепцією Платона, викладеною в діалозі «Лісід», буває двох видів: така, що заснована на протилежних цінностях, характерах, роді діяльності, і така, що в основі своїй має спільні інтереси, зацікавлення тощо. Античний мислитель наголошує на важливості обох видів дружби у міжособистісних стосунках, зауважуючи при цьому, що стосунки між лихими людьми недоречно називати дружбою.

7. Здійснивши експлікацію любові, дружби та закоханості у різних частинах філософської спадщини Арістотеля, ми виявили:

- В корпусі «ранніх» праць цей філософ продовжує лінію давньогрецьких мислителів, які в осягненні людської любові використовують знання з природничих наук (Парменід, Емпедокл, Платон). У «ранніх» творах античний філософ пише про любов, яка дарує сміливість і безстрашність, а також про негативізм та деструктивність тілесної любові. Однією з особливостей Аристотелевої теорії любові є секулярність, яка проявляється в тому, що основа любові міститься в ентелехії, а не в якомусь трансцендентному началі.

- У логічному корпусі Стагірит доходить низки умовиводів, зокрема про те, що любов – це похідна від дружби, а отже, перша є «вужчою», ніж остання. У логічних працях античний мислитель зауважує, що в жодному разі не можна ототожнювати любовне бажання і статевий акт із любов'ю, а також те, що ми любимо не так самих людей, як те, що нам у них подобається.

- В етичних працях Аристотеля найповніше розкрито розуміння ним різних феноменів людського буття, зокрема любові, закоханості та дружби. Аристотелівська традиція тлумачення онтології закоханості передбачає те, що закоханість є надлишковою дружбою, спрямованою на єдину й неповторну особистість. Закоханість «вища» за дружбу, проте «менша», ніж любов. Дискурс закоханих, на думку Стагірита, наповнений усілякими атрибутами, як радісними, так і гіркими, що зроджує думку про амбівалентність закоханості – «солодку гіркоту», яка робить її унікальною серед усіх феноменів та екзистенціалів повсякденного людського існування. Закоханість для давньогрецького філософа має свою есхатологію, доволі гірку, адже закінчується тільки як пам'ять про почуття, що промайнули. Ерос Аристотеля та ерос Платона відрізняються тим, що у першого він, по суті, не має якоїсь трансцендентної (міфологічної) основи. Стагірит розглядає ерос суто як унікальний і своєрідний феномен людського життя. В «Евдемовій етиці» давньогрецький мислитель акцентує на трьох аспектах феномену еросу: стихійності, сміливості еросу, а також зв'язку еросу з філією (любові з дружбою). Стагірит наголошує не так на онтології дружби, як на її

праксеологічних, етико-естетичних горизонтах існування. Арістотель зауважує, що взаємини у справжній дружбі, на відміну від схожих на неї різноманітних міжособистісних стосунків (прихильність, однострумство тощо), передбачають фундаментальну зміну людського буття. У такий спосіб він попереджає про редукування дружби до різних подібних їй стосунків міжлюдського спілкування. Крім того, Стагірит зазначає, що дружба перебуває по той бік щастя і нещастя, а також висвітлює тезу про специфіку дружньої вірності.

- У праці «Політика» давньогрецький мислитель неоднозначно ставиться до значущості феномену дружби для суспільства. Певною мірою він доповнює своїх попередників Сократа і Платона та підкреслює, що в основі держави лежать любов і дружні взаємини, але водночас опонує їм, бо пише про негативні наслідки для суспільства й державного ладу різноманітних проявів любовних девіацій. Також Стагірит наголошує на фундаментальному значенні друзів незалежно від соціального стану та на важливості першого досвіду дружнього спілкування для подальшого розвитку того чи того дискурсу дружби.

- У трактаті «Риторика» Арістотель зазначає, що дружба сповнена як позитивних, так і негативних моментів. Позитивом є те, що в її основі лежить бажання блага іншому, однак у ній неминуче можуть виникати моменти страждання, болю і випробувань (печаль, смуток, нудьга тощо). Античний філософ веде мову про амбівалентність дискурсу люблячих, адже саме через розлуку, якщо це справжні почуття, любов стає ще тривалішою та міцнішою. Не оминає він і факту тотальності й комічності природи любові. Давньогрецький мислитель звертає увагу на перфекційну сутність дискурсу любові. На його думку, саме за допомогою близьких і коханих людей ми стаємо кращими одне для одного та корисними і значущими для суспільства.

8. Порівнявши осмислення любові у філософській спадщині основних шкіл елліністичної доби, ми визначили:

- Грецькі стоїки, на відміну від епікурейців і скептиків, розглядали цей феномен радше в позитивному сенсі, ніж у негативному. Вони вбачали в

людській любові дар природи, а тому вважали її вродженим почуттям і такою, що не підвладна людям. Оптимістичність любові в людському житті простежується в тому, що, на думку мислителів Ранньої Стої, вона відіграє визначальну роль у долі особистості. Деякі мислителі акцентували зв'язок любові з пристрастю, що має нерозумний початок, інші ж звеличували її і не бачили в ній нічого крамольного і гідного осуду. Любов, на думку грецьких стоїків, калокагатична, вона об'єднує у собі і благо, і прекрасне. Грецькі стоїки осмислювали та розуміли цей феномен амбівалентно. У дискурсі міжстатевої любові, на їхню думку, можна розгледіти і прояви потворного, і навіть вона сама може негативно впливати на людську долю.

- Для римських же стоїків любов як людське почуття є і позитивним, адже, люблячи певну людину (кохану / коханого, дружину / чоловіка, батьків, друзів, людей), особистість здатна досягнути, відчути та зрозуміти справжній і глибинний сенс свого життя, усієї своєї діяльності і справ.

- У поглядах на певні аспекти любові скептики й епікурейці не завжди погоджуються з класичною античною філософською традицією, певною мірою вони навіть їй протистоять. Хоча скептики й епікурейці, розглядаючи онтологію любові, іноді презирливо ставилися до цього феномену, однак не заперечували його могутності і впливу на світ, на людське життя. Здебільшого обидві школи розглядали ті чи ті форми любові у людському житті: якщо любов людей до насолоди, багатства, грошей мислителі осуджували, то любов до філософії, знань прославляли і заохочували.

- Сентенції філософів-неоплатоніків стосовно любові можна умовно поділити на три аспекти: онтологічний, епістемологічний та етико-телеологічний. У лоні неоплатонічної школи, на відміну від інших елліністичних шкіл, спостерігаються гострі дискусії щодо походження та визначення любові. Дотримуючись думки свого головного вчителя, Платона, неоплатоніки говорять про єдність любові з розумом і прекрасним, однак, на відміну від Платона, їхнім розумом притаманні ідеї щодо безлічі еротів. Також вони вважають, що любов походить безпосередньо саме від Бога як

Абсолюту. Вельми цікавою як для античної філософії є ідея неоплатоніків про сoterіологічний зміст ідеї любові. Згідно з поглядами більшості представників цього давньогрецького філософського напрямку, саме любов як ніщо інше здатна врятувати людину після смерті.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

ПЕРШОДЖЕРЕЛА

1. Aeschylus. (2009). *Oresteia: Agamemnon. Libation-Bearers. Eumenides.* Edited and translated by Alan H. Sommerstein. Loeb Classical Library 146. Cambridge, MA: Harvard University Press, 620 p.
2. Aeschylus. (2009). *Suppliants, Aeschylus. Persians, Seven against Thebes. Suppliants. Prometheus Bound.* Edited and translated by Alan H. Sommerstein. Loeb Classical Library 145. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.277–431.
3. Apollodorus. (1921). *The Library, Volume I: Books 1-3.9.* Transl. by James G. Frazer. Loeb Classical Library 121. Cambridge, MA: Harvard University Press, 472 p.
4. Apollodorus. (1921). *The Library, Volume II: Book 3.10-end. Epitome.* Translated by James G. Frazer. Loeb Classical Library 122. Cambridge, MA: Harvard University Press, 563 p.
5. Apollonii Rhodii. (1828). *Argonautica.* Lipsiae, Sumtibus et typis B.G. Teubneri Year, 638 p.
6. Apuleius. (1903). *Amor und Psyche.* Leipzig: B.G. Tuebner, 165 s.
7. Aristophanes. (2002). *Frogs, Aristophanes. Frogs. Assemblywomen. Wealth.* Edited and translated by Jeffrey Henderson. Loeb Classical Library 180. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.3–235.
8. Aristophanes. (2000). *Birds. Aristophanes. Birds. Lysistrata. Women at the Thesmophoria.* Edited and translated by Jeffrey Henderson. Loeb Classical Library 179. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.2–253.
9. Aristotle. (1837). *Analitica Posteriora, Aristotle, Opera,* Ed. I. Bekkeri. Oxonni, ETypographeo Academico, V. I., pp. 182–260.

10. Aristotle. (1837). *Analitica Premiera, Aristotle, Opera*, Ed. I. Bekkeri. Oxonni, ETypographeo Academico, V. I. pp. 64–181.
11. Aristotle. (1837). *De anima, Aristotle, Opera*, Ed. I. Bekkeri. Oxonni, ETypographeo Academico V. III., pp. 158–242.
12. Aristotle. (1837). *Ethica Nicomachea, Aristotle, Opera*, Ed. I. Bekkeri. Oxonni, ETypographeo Academico, V. IX., pp. 1–219.
13. Aristotle. (1837). *Eudemian Ethics, Aristotle, Opera*, Ed. I. Bekkeri. Oxonni, ETypographeo Academico, V. IX., pp. 302–393.
14. Aristotle. (1837). *Methafisica, Aristotle, Opera*, Ed. I. Bekkeri. Oxonni, ETypographeo Academico, V. VIII., pp. 1–284.
15. Aristotle. (1837). *Politica, Aristotle, Opera*, Ed. I. Bekkeri. Oxonni, ETypographeo Academico, V. X., pp. 1–232.
16. Aristotle. (1837). *Rhetorika, Aristotle, Opera*, Ed. I. Bekkeri. Oxonni, ETypographeo Academico, V. XI., pp. 1–168.
17. Aristotle. (1837). *Topica, Aristotle, Opera*, Ed. I. Bekkeri. Oxonni, ETypographeo Academico, V. I., pp.261–425.
18. Cicero, M.T. (1931). *De finibus bonorum et malorum*. London: William Heinemann; New York: GP Putnam's sons, 512 p.
19. Cicero, M.T. (1967). *De natura deorum*. With an English trans. H. Backham, pp.2–398.
20. Cicero, M.T. (1851). *The Tusculan disputations*; ed. T.K. Arnold. London: F. & J. Rivington, pp. 7–208.
21. Clementis Alexandrini. (1857). *Stromata V-VIII. Quis dives salvetur. Fragmenta, Clementis Alexandrini. Opera Quae Exstant Omnia*, 2 toms. *Tom. 2. Stromata V-VIII. Quis dives salvetur. Fragmenta*, Patrologiae graeca: 161 t., Ed. J.-P. Migne. T.9. Paris, pp. 643–934.
22. Damascii. (1826). *Quaestiones de primis principiis*, Ed. J.Koppa, sumptibus et typis H. L. Broenneri, 475 p.

23. Damascius. (1997—2003) Commentaire du Parménide de Platon. Texte établi par L. G. Westerink; introduit, traduit et annoté par Joseph Combès, avec la collaboration de A. Ph. Segonds. 4 vol.
24. Die Fragmente der Vorsokratiker. (1912). Bd.1 / Hermann Diels, Walther Kranz. Berlin: Weidmannsche buchhandlung, 462 s.
25. Die Fragmente der Vorsokratiker. (1912). Bd.2 / Hermann Diels, Walther Kranz. Berlin: Weidmannsche buchhandlung, 345 s.
26. Diogenes Laërtius. (1853). The Lives and Opinions of Eminent Filsofers / Trans C.D. Yonge. London: H. G. Bohn, 488 p.
27. Early Greek Philosophy. (2016). Volume I: Introductory and Reference Materials. Edited and translated by André Laks, Glenn W. Most. Loeb Classical Library 524. Cambridge, MA: Harvard University Press, 264 p.
28. Epicteti. (1715). Enchiridion. Latinis versibus adumbratum / Per Eduardum Ivie A. M. Ædis Christi Alumn. London, Oxford, 109 p.
29. Euripides. (1994). *Medea, Euripides. Cyclops. Alcestis. Medea*. Edited and translated by David Kovacs. Loeb Classical Library 12. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.284–400.
30. Euripides. (1995). *Andromache, Euripides. Children of Heracles. Hippolytus. Andromache. Hecuba*. Edited and translated by David Kovacs. Loeb Classical Library 484. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.274–392.
31. Euripides. (1995). *Children of Heracles, Euripides. Children of Heracles. Hippolytus. Andromache. Hecuba*. Edited and translated by David Kovacs. Loeb Classical Library 484. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.10–116.
32. Euripides. (1999). *Ion. Euripides. Trojan Women. Iphigenia among the Taurians. Ion*. Edited and translated by David Kovacs. Loeb Classical Library 10. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.322–405.
33. Euripides. (2002). *Phoenician Women, Euripides. Helen. Phoenician Women. Orestes*. Edited and translated by David Kovacs. Loeb Classical Library 11. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.212–399.
34. Euripides. (2003). *Bacchae, Euripides. Bacchae. Iphigenia at Aulis*.

Rhesus. Edited and translated by David Kovacs. Loeb Classical Library 495. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.2–156.

35. Greek Lyric. (1996). *An Anthology in Translation*, Ed. A. M. Miller. Hackett Publishing, 280 p.

36. Gregorius Theologus. (1862). *Poemata Moralia*, Gregorius Theologus, *Patrologiae graeca* : 161 t. / Ed. J.-P. Migne. Paris, T. 37., pp. 521–969.

37. Herodotus. (1920). *The Persian Wars, Volume I: Books 1-2*. Translated by A. D. Godley. Loeb Classical Library 117. Cambridge, MA: Harvard University Press 510 p.

38. Herodotus. (1921). *The Persian Wars, Volume II: Books 3-4*. Translated by A. D. Godley. Loeb Classical Library 118. Cambridge, MA: Harvard University Press 425 p.

39. Hierocles. (1822). *Ethical fragments, Political fragments of Archytas and other ancient Pythagoreans*. Chiswick, UK: Charles Whittingham, pp.75–115.

40. Homer. (1919). *Odyssey, Homer. Odyssey, Volume I: Books 1-12*. Translated by A. T. Murray. Revised by George E. Dimock. Loeb Classical Library Cambridge, MA: Harvard University Press, 470 p.

41. Homer. (1919). *Odyssey, Homer. Odyssey, Volume II: Books 13-24*. Translated by A. T. Murray. Revised by George E. Dimock. Loeb Classical Library Cambridge, MA: Harvard University Press, 492 p.

42. Homer. (1924). *Iliad, Homer. Iliad, Volume I: Books 1-12*. Translated by A. T. Murray. Revised by William F. Wyatt. Loeb Classical Library 170. Cambridge, MA: Harvard University Press, 620 p.

43. Homer. (1925). *Iliad, Homer. Iliad Volume II: Books 13-24*. Translated by A. T. Murray. Revised by William F. Wyatt. Loeb Classical Library 171. Cambridge, MA: Harvard University Press, 672 p.

44. *Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer*. (2003). Edited and translated by Martin L. West. Loeb Classical Library 496. Cambridge, MA: Harvard University Press, 488 p.

45. Lucian. (1915). *Timon or The Misanthrope, Lucian. The Downward*

Journey or The Tyrant. Zeus Catechized. Zeus Rants. The Dream or The Cock. Prometheus. Icaromenippus or The Sky-man. Timon or The Misanthrope. Charon or The Inspectors. Philosophies for Sale. Translated by A. M. Harmon. Loeb Classical Library 54. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.325–394.

46. Lucian. (1936). *The Eunuch, Lucian, The Passing of Peregrinus. The Runaways. Toxaris or Friendship. The Dance. Lexiphanes. The Eunuch. Astrology. The Mistaken Critic. The Parliament of the Gods. The Tyrannicide. Disowned.* Translated by A. M. Harmon. Loeb Classical Library 302. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 329–347.

47. Lucian. (1936). *The Parliament of the Gods, Lucian. The Passing of Peregrinus. The Runaways. Toxaris or Friendship. The Dance. Lexiphanes. The Eunuch. Astrology. The Mistaken Critic. The Parliament of the Gods. The Tyrannicide. Disowned.* Translated by A. M. Harmon. Loeb Classical Library 302. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.407–442

48. Lucian. 1913Nigrinus, *Lucian. Phalaris. Hippias or The Bath. Dionysus. Heracles. Amber or The Swans. The Fly. Nigrinus. Demonax. The Hall. My Native Land. Octogenarians. A True Story. Slander. The Consonants at Law. The Carousal (Symposium) or The Lapiths.* Translated by A. M. Harmon. Loeb Classical Library 14. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.97–140.

49. Lucretius. (2008). *De rerum natura*, ed. W. E. Leonard. Univ of Wisconsin Press, 886 p.

50. Marci Antonini, Imperatoris. (1882). *Commentariorum quos sibi ipsi scripsit libri 12. recensuit Ioannes Stich Lipsiae : in aedibus B. G. Teubneri, Descript.* xvii, 211 p.

51. Maximi Tyrii. (1703). *Dissertationes.* Hayes, 435 p.

52. Menander. (2000). *Samia. Menander, Sikyonioi. Synaristosai. Phasma. Unidentified Fragments.* Edited and translated by W. G. Arnott. Loeb Classical Library 460. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.1–190

53. Pausanias. (1903). *Graeciae Descriptio*, 3 vols. V.I. Leipzig, B.G.Teubneri, 420 p.

54. Pausanias. (1903). *Graeciae Descriptio*, 3 vols. V.III. Leipzig, B.G.Teubneri, 356 p.

55. Pindar. (1997) *Olympian Odes. Pythian Odes*. Edited and translated by William H. Race. Loeb Classical Library 56. Cambridge, MA: Harvard University Press, 196 p.

56. Pindar. (1997). *Nemean Odes. Isthmian Odes. Fragments*. Edited and translated by William H. Race. Loeb Classical Library 485. Cambridge, MA: Harvard University Press, 446 p.

57. Plato. (1967). *Definitiones, Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevis adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). V. V. P. II., pp. 251–261.

58. Plato. (1967). *Leges, Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevis adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). V. V. P. I., pp. 30–304.

59. Plato. (1976). *Charmid, Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevis adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). T.4: *Tetralogias 3-4(continens)*, pp. 35–71.

60. Plato. (1976). *Eutifron, Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevis adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). T.1: *Tetralogias 3-4(continens)*, pp. 19–41.

61. Plato. (1976). *Gorgius, Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevis adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). T.2: *Tetralogias 3-4(continens)*, pp. 259–375.

62. Plato. (1976). *Phaedon, Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevis adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ.

Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). T.1: Tetralogias 3-4(continens), pp. 79–190.

63. Plato. (1976). Phaedros, *Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevique adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). T. 2., pp. 237–309.

64. Plato. (1976). Phileb, *Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevique adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). T.2: Tetralogias 3-4(continens), pp. 71–163.

65. Plato. (1976). Respublika, *Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevique adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). T.4: Tetralogias 3-4(continens), pp. 37–437.

66. Plato. (1976). Symposium, *Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevique adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). T.2: Tetralogias 3-4(continens), pp. 165–236.

67. Plato. (1977). Lysis, *Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevique adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). T. 3., pp. 109–135.

68. Plato. (1976). Timei, *Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevique adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). T.4: Tetralogias 3-4(continens), pp. 439–534.

69. Plato. (1977). Protagoras, *Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevique adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). T. 3., pp. 189–258.

70. Plato. (1977). Sophist, *Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevis adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). T.1: Tetralogias 3-4(continens), pp. 375–460.
71. Plato. (1977). Cratyl, *Plato, Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevis adnotatione critica in struxit*: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxoniensis). (Oxford Classical Texts). T. 1., pp. 191–271.
72. Plotinus. (1917). On love, Plotinus, *Psychic and physical treatises; comprising the second and third Enneads*. V. II. Trans. S. Mackenna. London : P. L. Worner, pp. 53–67.
73. Plutarch. (1917). Pompey, Lives, *Plutarch. Volume V: Agesilaus and Pompey. Pelopidas and Marcellus*. Translated by Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 87. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.115–326.
74. Plutarchi Chaeronensi. (1841) Ἐρωτικός, *Scripta Moralia*. V. II. Ed. A.F. Didot. Paris, pp.914–943.
75. Porphyry. (1982). Vie de Pythagore. Lettre à Marcella. Texte établi et traduit par E. des Places, avec un appendice d' A. Ph. Segonds. 3e tirage, 255 p.
76. Proclus. (1905). In *Platonis Respublicam commentarii*. Teubner, 535 p.
77. Proclus. (1963). The elements of theology. A rev. text with transl., introd. and comm. by E. R. Dodds. Oxford University Press, 890 p.
78. Proclus. (1968—1997).Théologie platonicienne. 6 vol. Texte établi et traduit par L. G. Westerink et H. D. Saffrey. Paris, Serf.
79. Publius Ovidii Nasonis. (1914) *Heroides, Ovidii, Heroides and Amores*. London : W. Heinemann; New York, Macmillan, pp. 10–311.
80. Sappho (1982). Sappho.Alcaeus. *Greek Lyric, Volume I: Sappho and Alcaeus*. Edited and translated by David A. Campbell. Loeb Classical Library 142. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.52–205.
81. Seneca. (1970). Ad Lucilium Epistulae Morales. With an engl. trans. by R.V.Gummere. In 3 V. V.II. London, Harvars University press, 480 p.

82. Seneca. (1979). *Ad Lucilium Epistulae Morales*. With an engl. trans. by R.V.Gummere. In 3 V. V.I. London, Harvars University press, 467 p.
83. Seneca. 1925 *Ad Lucilium Epistulae Morales* / With an engl. trans. by R.V.Gummere. In 3 V. V.III. London, Harvars University press, 463 p.
84. Seneca. *Dialogorum Liber XII Ad Helviam matrem de consolatione* [Ελεκτρονικὴ πηγή] - Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.consolatione3.shtml>
85. Sext Empiricus. (1842). *Πρὸς μαθηματικούς, Sext Empiricus. Opera*. Ed. E. Bekkeri. Berolini, pp.599–761.
86. Sext Empiricus. 1842 *Πυρρώνειοι ὑποτύψεις, Sext Empiricus. Opera*. Ed. E. Bekkeri. Berolini, pp.3–187.
87. Sophocles. (1994). *Antigone, Sophocles. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*. Edited and translated by Hugh Lloyd-Jones. Loeb Classical Library 21. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.1–128.
88. Sophocles. (1994). *Oedipus at Colonus, Sophocles. Antigone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*. Edited and translated by Hugh Lloyd-Jones. Loeb Classical Library 21. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.409–508.
89. Sophocles. (1994). *The Women of Trachis, Sophocles. Antigone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*. Edited and translated by Hugh Lloyd-Jones. Loeb Classical Library 21. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.129–252.
90. Sophocles. (1994). *Ajax, Sophocles. Ajax. Electra. Oedipus Tyrannus*. Edited and translated by Hugh Lloyd-Jones. Loeb Classical Library 20. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.27-164.
91. Sophocles. (1994). *Electra, Sophocles. Ajax. Electra. Oedipus Tyrannus*. Edited and translated by Hugh Lloyd-Jones. Loeb Classical Library 20. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.165–322.
92. Stobaiou, Iōannou. (1823). *Anthologion: Ioannis Stobæi Florilegium*. In *bibliopolio Kuehniano*. V.I, 484 p.

93. Stobaiou, Iōannou. (1824). Anthologion: Ioannis Stobæi Florilegium. In bibliopolio Kuehniano.V.III, 509 p.
94. Stobaiou, Iōannou. (1824). Anthologion: Ioannis Stobæi Florilegium. In bibliopolio Kuehniano.V.IV, 459 p.
95. Stoicorum Veterum Fragmenta. (1964). Band 3 – Ethische Fragmente von Chrysippos und einige Fragmente seiner Schüler, Teubner, 284 p.
96. Taciti Cornelii. (1875). Historiae. Books I, II. London: Rivingtons, Waterloo Place, 180 p.
97. Terence. (2001). The Self-Tormentor, *Terence. The Woman of Andros. The Self-Tormentor. The Eunuch*. Edited and translated by John Barsby. Loeb Classical Library 22. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 176–306.
98. Terenti. Heavton timorvmenos [Электронный ресурс] - Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/ter.heavton.html>
99. The Homeric Hymns. (2004). Ed. A. N. Athanassakis. JHU Press, 106 p.
100. The Hymns of Orpheus. (1896). Trans. by T. Taylor, London, Published by Bertram Dobell and Reeves & Turner, 205 p.
101. [The Olynthiacs of Demosthenes.](#) (1875). By W.S. Tyler. [Boston, J. Allyn](#), 291 p.
102. The works of Aristotle (1952). Edit. of sir David Ross. Vol.XII. Select fragments. Oxford Clarendon Press, 250 p.
103. Theodoreti. (1904). Graecarum affectionum curatio, Lipsiae : in aedibus B.G. Teubneri, 400 p.
104. Theognis. (1999). Tyrtaeus, Solon, Theognis, Mimnermus. *Greek Elegiac Poetry: From the Seventh to the Fifth Centuries BC*. Edited and translated by Douglas E. Gerber. Loeb Classical Library 258. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.166–385.
105. Thucydides. (1920). History of the Peloponnesian War, Volume II: Books 3-4. Translated by C. F. Smith. Loeb Classical Library 109. Cambridge, MA: Harvard University Press.

106. Virgilius Publius Maro. (1814). *Georgicorum, Virgilius. Bucolica, Georgica, et Aeneis*. Paris, pp.36–99.
107. Xenophon. (1914). *Cyropaedia, Volume I: Books 1-4*. Translated by Walter Miller. Loeb Classical Library 51. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.1–358.
108. Xenophon. (1925). *Constitution of the Lacedaemonians, Xenophon. Constitution of the Athenians, Xenophon. Hiero. Agesilaus. Constitution of the Lacedaemonians. Ways and Means. Cavalry Commander. Art of Horsemanship. On Hunting. Constitution of the Athenians*. Translated by E. C. Marchant, G. W. Bowersock. Loeb Classical Library 183. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.135–190.
109. Xenophon. (2013). *Memorabilia, Xenophon. Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. Translated by E. C. Marchant, O. J. Todd. Revised by Jeffrey Henderson. Loeb Classical Library 168. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.8–381.
110. Антологія кинизма. (1984). Антисфен.Диоген.Кратет.Керкид.Дион. – Москва : Наука, 398 с.
111. Порфирий. (2011). О воздержании от одушевленных. Порфирий Сочинения. Пер. с древнегреческого Т. Г. Сидаша. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербур. ун-та, с.49–236.
112. Порфирий. (2011). Порфирия философа [письмо] к Марцелле / Порфирий Сочинения. Пер. с древнегреческого Т. Г. Сидаша. Санкт-Петербург.: Изд-во С.-Петербур. ун-та,. с.237–264.
113. Кант, І. (2018). Прологомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука. Харків : Фоліо, 284 с.

ДОСЛІДНИЦЬКА ЛІТЕРАТУРА

1. Agape, URL: <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/agape>
2. Anagnostopoulos, G. (2013). *A companion to Aristotle*. Blackwell Companions to Philosophy, John Wiley & Sons, 672 p.
3. Anderson, D. E. (1993). *The Masks of Dionysos: A Commentary on Plato's Symposium*. Albany, NY: State University of New York Press, 223 p.
4. Andrew, K. (2012). *An Aristotelian Apology for Romantic Love*, URL: <http://www3.nd.edu/~ujournal/assets/files/05-06/aristotelian.pdf>
5. Annas, J. (1977). Plato and Aristotle on Friendship and Altruism, *Mind, New Series*, Vol. 86 (344), pp. 532–554.
6. Babut, D. (1980). Peinture et dépassement de la réalité dans le «Banquet» de Platon, *Revue des études anciennes*, t. 82, pp. 5–29.
7. Bailey, C. (1928). *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford at the Clarendon Press, 629 p.
8. Bartsch, S. & Bartscherer, T. (2006). *Erotikon: Essays on Eros, Ancient and Modern*. - University of Chicago Press, 352 p.
9. Baumbach, M. (2010). Cupid. In: Anthony Grafton u.a. (Hrsg.): *The Classical Tradition*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), pp. 244–246.
10. Beane, J.M.C. (1996). *Charis and Philia in Plato's Gorgias*. Iowa State University, 194 p.
11. Benson, H. H. (2006). *A companion to Plato*. Wiley-Blackwell, 478 p.
12. Berg, R. (2001). *Maarten van den Proclus' hymns: essays, translations, commentary*. Leiden [etc]: Brill, 341 p.
13. Bertozzi, A. (2012). *On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary Chapter on Plato)*, 295 p.
14. Blaise, F. (1998). *La figure d'Eros dans la Théogonie d'Hésiode*. *Uranie*, № 8, pp. 51–62.
15. Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, 468 p.

16. Boisacq, É. (1916). Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes. Heidelberg : C. Winter; 1160 p.
17. Bornkamm, G (1959). Studien zu Antike und Urchristentum. München, 287 s.
18. Branham, R. B. & Goulet-Cazé, M.-O. (2000). The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy. University of California Press, 465 p.
19. Brisson, L. (2001). Platon: Le Banquet, 2. Auflage, Paris, FLAMMARION edition, 288 p.
20. Brooymans, L. (2007). Philia, Eros and Philosophy: Socrates' Search for the Friend in Plato's Lysis, Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree Master of Arts Department of Political Science. Ontario: Brock University St. Catharines, 115 p.
21. Brown, N. O. (1953). Introduction to Hesiod: Theogony. New York : Liberal Arts Press, 87 p.
22. Bullinger, E.W. (1999). A Critical Lexicon and Concordance to the English and Greek New Testament: Together With an Index of Greek Words, and Several Appendices, Grand Rapids (USA): Kregel Academic & Professional, 1040 p.
23. Burckhardt, J. (1898). Griechische Kulturgeschichte. Zw. Aufl. Berlin; Stuttgart,. Bd 1—4.
24. Chicago Assyrian Dictionary. (1965). Vol. 2., Ed. I. Gelb, B. Landsberger, L. Oppenheim, E. Reiner. Oriental Institute of the University of Chicago, 366 p.
25. Chroust, A.-H. (1980). The Influence of Zoroastrian Teachings on Plato, Aristotle, and Greek Philosophy in General, *New scholasticism*, Vol.54, № 3, pp. 342–357.
26. Cobb, W. S. (1993). The Symposium; and The Phaedrus: Plato's Erotic Dialogues, by Plato. Albany, NY: State University of New York Press, 140 p.

27. Colette-Ducic, B. (2014). The stoic conception of love and its Platonic background, S. Stern-Gillet & G. M. Gurtler. *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. SUNY Press, pp.87–110.
28. Connoly, T. (2012). Friendship and Filial Piety: Relational Ethics in Aristotle and Early Confucianism, *Journal of Chinese Philosophy*, № 39 (1), pp. 71–88.
29. Cooper, J.M. (1987). Friendship and the Good, *The Philosophical Review* №86, pp.290–315.
30. Cornford, F. M. (2013). *The Laws of Motion in Ancient Thought: An Inaugural Lecture*, Cambridge University Press, 48 p.
31. Corrigan, K. & Glazov-Corrigan, E. (2004). *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. University Park, PA: The Pennsylvania University Press, 280 p.
32. Coxon, A.N. (2009). *The fragments of Parmeides: A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*. Van Gorcum, 463 p.
33. Crick, N. & Poulakos, J. (2008). Go Tell Alcibiades: Tragedy, Comedy, and Rhetoric in Plato, *Quarterly Journal of Speech*, Vol. 94, No. 1, February, pp. 1–22.
34. Cummins, W.J. (2011). Eros, Epithumia, and Philia in Plato, *Apeiron*, Volume 15, Issue 1, pp. 10–18.
35. Davidson, J.N. (2007). *The Greeks and Greek Love: A Bold New Exploration of the Ancient World*. Random House, 789 p.
36. Desmond, W. (2008). *Cynics (Ancient Philosophies)*. Acumen Publishing, 297 p.
37. Dörrie, H. (1979). Diotima, *Der Kleine Pauly*, Band 2. München, s. 94f.
38. Dörrie, H. (1979). Diotima, *Der Kleine Pauly*, Band 2, München, 154 s.
39. Dudley, D. R. (1937). *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D.* Cambridge University Press, 250 p.

40. Ehlers, B. (1966). Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros, München, 150 s.
41. Ehlers, B. (1966). Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. München, 150 s.
42. Erler, M. (2007). Platon. Grundriss der Geschichte der Philosophie. *Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/2), Basel, i. s. 196-198.
43. Erler, M. (2007). Platon, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/2), Basel, s. 196–207.
44. Eros (concept) URL: <http://assets.aldanzopratt.com/magnoliapark/summer2012/eros.pdf>
45. [Eros in Ancient Greece. \(2013\). Ed. by Ed Sanders, C. Thumiger, C. Carey, N. Lowe. Oxford: Oxford University Press, 349 p.](#)
46. Etymologicum Magnum. (1816). Ed. F. Sylburg, Lipsiae Apud J.A.G. Weigel, 1091 p.
47. Faraone, C.A. (2001). Ancient Greek Love Magic. Harvard University Press, 240 p.
48. Ford, D. (1997). The Shape of Living: Spiritual Directions for Everyday Life. Baker Book House, Grand Rapids, MI, 208 p.
49. Full, B. (2008). 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.
50. Full, B. (2008). 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, s. 262–275.
51. Gernet, L. (1968) *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris, 478 p.
52. Gmirkin, R. (2016). Plato and the Creation of the Hebrew Bible, Routledge, 338 p.
53. Grabsch, Я (1982) *Identität und Tod: Zum Verhältnis von Mythos, Rationalität und Philosophie*. Frankfurt a/M;N.Y., 275 p.

54. Graham, G. (1982). Can there be history of philosophy? *History and Theory*, Vol. 21, pp. 37–52.
55. Guastini, D. (2008). *Philia e amicizia. Il concetto classico di philia e le sue trasformazioni*, Studi e ricerche. Filosofia, Roma, 130 p.
56. Halévi, M. J. (1883). 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*, Volume 27 Numéro 1, pp. 36–45.
57. Halperin, D. M. (1990). Why Is Diotima a Woman? Platonic Erōs and the Figuration of Gender. In: David M. Halperin (Hrsg.): *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton University Press, Princeton (N.J.), pp. 257–308.
58. Halperin, D. M. (1990). *One hundred years of homosexuality and other essays on greek love*, Routledge, 230 p.
59. Hayden, W. (2000). Ausland: Who Speaks for Whom in the Timaeus-Critias? In: G.A. Press (Hrsg.): *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham, pp. 183–198.
60. Hayden, W. (2000). Ausland: Who Speaks for Whom in the Timaeus-Critias?, *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Ed. G.A. Press, Lanham, s. 183–198.
61. Hesse, H. (2016). *Narciso e Boccadoro*. Milano, Mondadori, 280 p.
62. Hetherington, E.D. (2009). *Philia and method: A translation and commentary on Plato's «Lysis»*. New York: City University of New York, 202 p.
63. Hubbard, K. (2011). The Unity of Eros and Agape: On Jean-Luc Marion's Erotic Phenomenon, *Essays Philosophy*, Volume 12, pp. 130–146.
64. Hughes, G.J. (2001). *Aristotle on Ethics*. Psychology Press, 238 p.
65. Hyatte, R. (1994). *The Arts of Friendship: the Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*. Leiden: Brill, 249 p.
66. Ingarden, R. (1960). Reflections on the subject matter of the history of philosophy, *Diogenes*, No. 29, pp. 111–121.

67. Janda, M. (2010). Die Musik nach dem Chaos: der Schöpfungsmythos der europäischen Vorzeit, *Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft*, s.260–294.
68. Kennedy, J.B. (2011). The Musical Structure of Plato's Dialogues. A Quick Guide to the Strongest Evidence. Routledge, 270 p.
69. Kirk, G. S. (1983). The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts. Cambridge University Press, 501 p.
70. Kirtsoglou, E. (2004). FOR THE LOVE OF WOMEN. Gender, identity and same-sex relations in a Greek provincial town, Routledge, 201 p.
71. Konstan, D. (2008). Love and Friendship, *ΣΧΟΛΗ*, Vol II (2), pp. 207–212.
72. Konstan, D. (2013). Between Appetite and Emotion, or Why Can't Animals Have Eros?, *Erôs in Ancient Greece*, Ed Sanders, C. T., OUP Oxford, pp. 13–27.
73. Kranz, W. (1967). Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken, Heidelberg, s. 330–337.
74. Kreitner, R. (2012) The stoics and the epicureans on friendship, sex and love, *The Montréal Review*, URL: <http://www.themontrealreview.com/2009/The-Stoics-and-the-Epicureans-on-Friendship-Sex-and-Love.ph>
75. Krummen, E. (2002). Sokrates und die Götterbilder, *Perspektiven der Philosophie*, №28, s. 11–45.
76. Krummen, E. (2002). Sokrates und die Götterbilder, *Perspektiven der Philosophie*, №28, s.11–45.
77. Kupferberg, M.I. (1986). Philia and Eros in Plato and Aristotle. State University of New York at Binghamton, Department of Philosophy, 132 p.
78. Lampe, K. (2017). The Birth of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life. Princeton University Press, 304 p.
79. Levin, S. (1949). Love and the Hero of the Iliad, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 80, pp. 37–49.

80. Lidell, H.G. & Scott, R. A. (1889). Greek-English lexicon. New York: Harper & Brothers, 1776 p.
81. 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, pp.615–641.
82. Long, A.A. (2006). From Epicurus to Epictetus Studies in Hellenistic and Roman Philosophy. Oxford University Press, 440 p.
83. Lopez, M. (2010). A reapropriação macIntyriana da noção de philia aristotélica: o animal apolítico?, *DoisPontos*, № 7 (2), pp. 32–50.
84. Love, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/love/>
85. Ludwig, P.W. (2002). Eros and Polis, Cambridge: Cambridge University Press, 398 p.
86. Lutz, M. J. (1998). Socrates' Education to Virtue: Learning the Love of the Noble. Albany, NY: State University of New York Press, 214 p.
87. MacGregor G. (1989). Dictionary of Religion and Philosophy. New York: Paragon House, 340 p.
88. Mallory, J.P. & Adams, D.Q. (1997). Encyclopedia of Indo-European Culture. London: Fitzroy Dearborn Publishing, 829 p.
89. McEvoy, A.L. (2011). Sex, Love, and Friendship: Studies of the Society for the Philosophy of Sex and Love: Rodopi, 552 p.
90. Mhire, J.J. (2000). 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, 140 p.
91. Mitchell, R. L. (1993). The Hymn to Eros: a Reading of Plato's Symposium. Lanham, MD: University of America Press, 225 p.
92. Moes, M. (2001). Plato's Conception of the Relations Between Moral Philosophy and Medicine, *Perspectives in Biology and Medicine*, №44.3, pp.353– 367.

93. Moore, A. Agape love, URL: <http://ru.scribd.com/doc/54754337/Agape-Love>
94. Morana, K. (1996). L'atomisme antique face à l'amour, *Revue philosophique en France et de l'étranger*, №1, pp. 119–132.
95. Moseley, A. Philosophy of love, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL: <http://www.iep.utm.edu/love/>
96. Motto, A.L. (2007). Seneca on Love, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, №27, núm. 1 pp. 79–86.
97. Murray, G. (2013). *Stoic, Christian and Humanist*. Routledge, 192 p.
98. Nails, D. (2002). *The People of Plato, A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Hackett Publishing, 349 p.
99. Nails, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics* Indianapolis, 414 p.
100. Natoli, S. (2011). *Eros e Philia*. Albo Versorio, 37 p.
101. Naugle, D. The Platonic Concept of Love, URL: http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/platonic_love.pdf
102. Navia, L. E. (1995). *The Philosophy of Cynicism An Annotated Bibliography*. Westport, CT: Greenwood Press, 232 p.
103. Navia, L. E. (1996). *Classical Cynicism: A Critical Study*. Westport, CT: Greenwood Press, 227 p.
104. Nexamas, A. (2010). Aristotelian Philia, Modern Friendship, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, № 39. pp. 213–248.
105. Nielsen, J. (2009). *Moral Competition in Aristotle's Virtue Friendship*. - Acadia University, 138 p.
106. Nilsson, I. (2009). *Plotting with Eros: Essays on the Poetics of Love and the Erotics of Reading*. Museum Tusulanum Press, 292 p.
107. Oord, T.J. (2005). The love racket: defining love and agape for the love-and-science research program, *Zygon*, vol. 40, no. 4, pp. 919–938.
108. Ormand, K. (2009). *Controlling Desires: Sexuality in Ancient Greece and Rome*. Praeger, 292 p.

109. Owens, J. (1989). CSsR, An Ambiguity in Aristotle, *EE VII 2 1236a23-4*, *Apeiron*, №22/2, pp.127–140.
110. Pakaluk, M. (1990). Love and Friendship in Plato and Aristotle. by A.W. Price, *Mind, New Series*, Vol. 99, No. 395, pp. 487–489.
111. Pangle, L.S. (2003). *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge University Press, 256 p.
112. Pepin, J. (1971). *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Paris, 198 p.
113. Percival, G. (2015). *Aristotle on Friendship*. Cambridge University Press, 192 p.
114. Peters, F. E. (1967). *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. – New York: New York University Press, 234 p.
115. *Phenomenology of Eros* (2012). Ed. J. Bornemark & Marcia Sá Cavalcante Schuback. Södertörn University, 120 p.
116. Pohlenz, M. (1946). *Der hellenische Mensch*. Göttingen, 342 s.
117. Protasi, S. (2008). A Necessary Conflict: Eros and Philia in a Love Relationship, *Nordicum-Mediterraneum*, vol. 3, pp.68–97.
118. Rankin, H.D. (1986). *Anthisthenes Sokratikos*. Amsterdam: A.M. Hakkert, 215 p.
119. Rankin, H.D. (1983). *Sophists, Socratics, and Cynics*. London: Croom Helm, 263 p.
120. Redfield, J. (2003). *The Locrian Maidens: Love and Death in Greek Italy*. Princeton: Princeton University Press, xviii + 459 pp
121. Reeser, W.T. (2016). *Setting Plato Straight: Translating Ancient Sexuality in the Renaissance*. University of Chicago Press, 416 p.
122. Robertson, D. (2013). *Stoicism and the Art of Happiness - Ancient tips for modern challenges: Teach Yourself*. Hachette UK, 224 p.
123. Ross, D. (2009). A Doctor and a Scholar: Rethinking the Philosophic Significance of Eryximachus in the Symposium, *Stance*, № 2, pp.67–74.
124. Ruby, B. (2006). *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, 468 p.

125. Rudebusch, R. Socratic wisdom of agape, URL: <http://jan.ucc.nau.edu/d-azmapp/Rudebusch%20Agape.pdf>
126. Sadler, G. From Medicine to Philosophy: The Philosophical Connection Between Eryximachus' and Socrates' Speeches in the Symposium, URL: <https://www.academia.edu/513271/>
127. Salim, E. (2006). 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, 144 p.
128. Sayre, F. (1948). Antisthenes the Socratic, *The Classical Journal*, №43, pp. 237–244.
129. Schmidt-Berger, U. (1985). Platon: Das Trinkgelage, Frankfurt am Main, 180 s.
130. Schofield, M. (1991). The Stoic Idea of the City. CUP Archive, 164 p.
131. Schollmeier, P. (1994). Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship–SUNY Press, 222 p.
132. Sermamoglou-Soulmaidi, G. & Keeling, E. (2020). Wisdom, Love, and Friendship in Ancient Greek Philosophy. Essays in Honor of Daniel Devereux. De Gruyter, 362 p.
133. Sier, K. (1997). Die Rede der Diotima, Stuttgart, Stuttgart, Vieweg+Teubner, 80 s.
134. Sier, K: (1997). Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposion. Teubner, Stuttgart, 329 s.
135. Sisti, A. (2004). Penelope's Role in the Odyssey: Ideal Wife and Lover - A Female Odysseus, *Greek-American Review*, №1, pp. 31–33.
136. Soble, A. (1989). Eros, agape, and philia: readings in the philosophy of Love. New York: Paragon House, 305 p.
137. Staten, H. (1995). Eros in Mourning: Homer to Lacan. Baltimore: Johns Hopkins University Press, xvi + 231 p.

138. Stephens, W. (2010). What's Love Got to Do with It? Epicureanism and Friends with Benefits, *College Sex – Philosophy for Everyone: Philosophers with Benefits*, ed. M. Bruce & R.M. Stewart. Malden, MA: Wiley-Blackwell, pp.75– 90.
139. Stephens, W. (2007). Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom, A & C Black, 208 p.
140. Stephens, W. Stoic Ethics, URL: <http://www.iep.utm.edu/stoiceth>
141. Stern-Gillet, S. (1995). Aristotle's Philosophy of Friendship. SUNY Press, 233 p.
142. Tabensky, P. (2003). Happiness: Personhood, Community, Purpose. Ashgate 236 p.
143. The Routledge Handbook of Neoplatonism. (2014). Ed. Slaveva-Griffin S., Remes P. Routledge, 656 p.
144. Thornton, B. (2018). Eros: The Myth of Ancient Greek Sexuality, Routledge.
145. Tsouna, V. (2008) Epistemology of the Cyrenaic School. Cambridge University Press; 204 p.
146. Turenko, V. (2019). Love as a battle and war: ambiguity of the concept, *The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2019*"=, *International Scientific Conference (2019 ; Kyiv). International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2019", April 23-24, 2019: [Abstracts] / Ed.board: A.Konverskyi [and other]. Kyiv: Publishing center "Kyiv University", p.245.*
147. Turenko, V. (2019). Formation and development of the Philosophical anthropology studies in soviet Ukraine, *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, №16, pp. 143-156.
148. Turenko, V. (2020). Rethinking of Early Greek philosophy: from DK to LM, *The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020, International Scientific Conference (2020 ; Kyiv). International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020", April 22-23, 2020: [Abstracts] /*

Ed.board: A.Konverskyi [and other]. Kyiv: Publishing center "Kyiv University", pp.18–19.

149. Turenko, V. (2020). Philosophical view on importance of love in society: Plato vs Aristotle, *Politology bulletin*, № 85, pp. 66–76.

150. Vasilakis, D.A. (2014). Neoplatonic Love: The Metaphysics of Eros in Plotinus, Proclus and the Pseudo-Dionysius, PhD Thesis in Philosophy. King's College London, 292 p.

151. Vasilakis, D.A. (2020). Eros in Neoplatonism and its Reception in Christian Philosophy: Exploring Love in Plotinus, Proclus and Dionysius the Areopagite, Bloomsbury Academic, 232 p.

152. Verstraete, B.C. & Provencal, V.L. (2005). Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West. Routledge, 506p.

153. Vijver, van de A. (2009). A comparison of Plato's views of eros in THE Symposium and Phaedrus. University of South Africa, 62 p.

154. Vlastos, G. (1991). Socrates. Ironist and Moral Philosopher, Cornell University Press, 215 p.

155. Voltaire. (1970). Dizionario Filisofico. Milano, 120 p.

156. Voula, T. (2008). The Epistemology of the Cyrenaic School, Cambridge University Press, 204 p.

157. Waltz, P. (1906). Hésiode et son poème moral. Bordeaux, 214 p.

158. Ward, A. (2016). Contemplating Friendship in Aristotle's Ethics. SUNY Press, 182 p.

159. Wen, A. (2009). 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, 64 p.

160. Wenstrom, W. E. Agapao URL:
http://www.wenstrom.org/downloads/written/word_studies/greek/agapao.pdf

161. Wipern, J: (1965). Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions. Flashar, Hellmut & Konrad Gaiser (Hrsg.): *Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldtzum. Neske, Pfullingen*, s. 123–159.
162. Wolfsdorf, D. (2000). Philia in Plato's Lysis, *Harvard Studies in Classical Philology*, № 103, pp. 235–259.
163. Zilioli, U. (2015). From the Socratics to the Socratic Schools: Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology Ugo, Routledge, 237 p.
164. Адо, П. (1999). Адо П. Что такое античная философия? Перевод с французского В.П. Гайдамака. Москва : Издательство гуманитарной литературы.
165. Адорно, Т. (2001). Эстетическая теория, Пер. с нем. А. В. Дранова. Москва : Республика, 527 с.
166. Ажимов, Ф.Е. (2014). Философия: история или теория? Заметки о специфике истории философии, *Вопросы философии*, № 9, с.27–32.
167. Альберони, Ф. (1991). Дружба, Ф. Альберони. *Дружба и любовь*. Москва : Прогресс, с.181–318.
168. Альберони, Ф. (1991). Любовь, Ф. Альберони. *Дружба и любовь*. Москва : Прогресс, с.5–180.
169. Аляев, Г.Є. (2009). Особистість у відносинах «я-ти» і «я-ми». С. Франк і філософія діалогу, *Філософські обрії*, № 22, с. 3–19.
170. Апресян, Р.Г. (2000). От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей, *Этическая мысль*, Вып. 1, с. 163–181.
171. Апресян, Р.Г. (2012). Слова любви: агаре, eros, philia, *Философия и культура*, №8 (56), с. 27–40.
172. Апресян, Р.Г. (2013). Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса). Москва : Альфа, 224 с.
173. Арзаканян, Ц.Г. (1971). Обсуждение вопросов историко-философской науки, *Вопросы философии*, №6, с.136–141.
174. Асмус, В.Ф. (1961) Некоторые вопросы диалектики историко-

философского процесса и его познания, *Вопросы философии*, №4, с.110–123.

175. Ахутин, А.В. (2007). Античные начала философии, Санкт-Петербург : Наука, 788 с.

176. Баладье, Ж., Бютген, Ф., Оврей-Ассея, К., Кассен, Б. (2009). Любити, *Європейський словник філософій*, Т. 1. Пер. з франц. В.Артюха; за ред. А. Васильченка та А.Баумейстера. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, с.451–463.

177. Барт, Р. (2006). Фрагменти мови закоханого. Львів : Культурологічний журнал «І», 320 с.

178. Барт, Р. (2011). Фрагменты речи влюбленного (неизданные страницы), URL: magazines.russ.ru/nlo/2011/112/ba2.html.

179. Бауман, З. (2004). Нужен ли любви рассудок?, *Индивидуализированное общество*. Москва : ИНФРА-М, с. 205–220.

180. Баумейстер, А. (2012) Тайнство любви и неписанное учение Платона, URL: <http://andriibaumeister.com/?p=1262>

181. Бенвенист, Э. (1995) Philos, *Словарь индоевропейских социальных терминов*. Пер. с франц.; общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. Москва : Прогресс – Универс, с. 220–232.

182. Бенедикт XVI. (2008). Бог є Любов. Львів : Вид-во «Міссіонер», 58 с.

183. Библер, В. С. (1989). История философии как философия (К началам логики культуры), *Историко-философский ежегодник*, с.39–55.

184. Блум А. (2009). Тайнство Любви. Беседа о христианском браке, Свет Любви Господней. Москва : Изд-во Православного братства св. апостола Иоанна Богослова, с.169–233.

185. Боннар, А. (1992). Греческая цивилизация. Т. I. От Илиады до Парфенона, Пер. с франц. О. В. Волкова; Предисл. проф. В. И. Авдиева. Москва : Искусство, 269 с.

186. Бородай, Т.Ю. (2010). Энтелехия, *Новая философская энциклопедия. В 4 тт. Т.4*. Москва : МЫСЛЬ, с.444–445.

187. Брагинская, Н.В. (2011). Откуда у Эроса крылья?, *Nymphon antron. Сборник статей в честь Азы Алибековны Тахо-Годи*. Москва : Никая, с.53–94.
188. Братусь, Б.С. (2009). Любовь как психологическая презентация человеческой сущности, *Вопросы философии*, № 12, с.30–42.
189. Brentano, Ф. Любовь и ненависть URL: http://krotov.info/libr_min/02_b/re/brentano.html
190. Брюкнер, П. (2013). Парадокс любви. Кийв : Грані-Т, 2013. – 344 с.
191. Бубер, М. (1999). Я и Ты, М. Бубер. *Два образа веры*. Москва : ООО «Изд-во АСТ», с.24–121.
192. Булатов, М.О. (2013). Эстетика (Спостереження над її історією). Кийв : Стилос, 222 с.
193. Василев, К. (1982). Любовь, Пер. с болг. и общ. ред. Л. А. Богданович. 2-е изд. Москва : Прогресс, 384 с.
194. Вернан, Ж.-П. (1988). Происхождение древнегреческой мысли: пер. с фр.; общ. ред. Ф. Х. Кессиди, А. П. Юшкевича; послесл. Ф. К. Кессиди. Москва : Прогресс, 224 с.
195. Вернер, Й. (2001). Пайдейя. Воспитание античного грека. Том 1 Перевод с немецкого А. И. Любжина Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 594 с.
196. Вольф, М.Н. (2007). Ранняя греческая философия и Древний Иран. Санкт-Петербург : Алетейя, 224 с.
197. Вольф, М. Н. (2012). Философский поиск: Гераклит и Парменид. Санкт-Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 382 с.
198. Вольф, М.Н. (2014). Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О не-сущем, или О природе» в современных интерпретациях : учебное пособие. Новосибирск : РИЦ НГУ, 249 с.
199. Воробьев, Л. (1982). Философия любви, Василев К. *Любовь*; [пер. с болг.]. Москва: Прогресс, с.5–26.

200. Гадамер, Г.-Г. (1991). Актуальность прекрасного, Г.-Г. Гадамер. Актуальность прекрасного. Москва : Искусство, с.266–290.
201. Гадамер, Г.-Г. (1991). Искусство и подражание, Г.-Г. Гадамер. *Актуальность прекрасного*. Москва : Искусство, , с. 228–242.
202. Газнюк, Л.М. (2001). Соматичне буття як відображення соціального статусу особистості, *Культура народів Причорномор'я*, № 24, с.202–204.
203. Газнюк, Л.М. (2010). Сором як вітально-соматична фрустрація у людському бутті, *Філософські діалоги'2010. Вип. 4, Ч. 1: Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В.І. Шинкарука та сьогодення*. – К.: Стилос, с. 256–262.
204. Газнюк, Л.М. (2015). Гідність: екзистенціально-антропологічний контекст, *Практична філософія*, № 1, с.88–93.
205. Гартман, Н. (2002). Этика. Перевод А. Б. Глаголева. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 708 с.
206. Гатри, У. К. Ч. (2015). История греческой философии в 6 т. Т. I: Ранние досократики и пифагорейцы. Пер. с англ. под ред. и с прим. Л. Я. Жмудя. Санкт-Петербург : «Владимир Даль», 863 с.
207. Гегель, Г. В. Ф. (1969). Любовь, Г. В. Ф. Гегель. *Эстетика : в 4 т. Т. 2*. Москва : Искусство, с.274–281.
208. Гегель, Г.В.Ф. (1969). Верность, Г.В.Ф. Гегель. *Эстетика в 4 тт. Т.2*. Москва : Искусство, с.281–284.
209. Гегель, Г.В.Ф. (2001). Лекции по истории философии: в 3 кн. Кн.1. Санкт-Петербург : Наука, 349 с.
210. Гильдебранд, Д. фон. (1999). Метафизика любви. Санкт-Петербург: Алетейя, 630 с.
211. Гобечиа, Л. и Мудрагей, Н. (2013). О форме и содержании диалога «Пир» Платона (эссе), *Вопросы философии*, №5, с.168–172.
212. Горский, В.С. (1981). Историко-философское истолкование текста. Киев : Наукова думка, 206 с.

213. Грюн, А. (2005). Жити в домі любові [пер. з нім. О. Конкевича]. Львів: Свічадо, 120 с.
214. Губин, В.Д. (1990). Любовь, творчество и мысль сердца, *Философия любви*. Под ред. Д.П. Горского; сост. А.А. Ивин. Ч.1. Москва : Политиздат, с.231–253.
215. Гусейнов, Г. (2012). Эрос в античной культуре, URL: <https://postnauka.ru/faq/9918>
216. Даренский, В.Ю. (2008). Дружба как феномен духовного опыта, *Дружба: ее формы, испытания и дары*. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, с.193–208.
217. Даренський, В.Ю. (2005). Віра, надія, любов як екзистенціальні людського світовідношення, *Науковий часопис НПУ імені М.П.Драгоманова. Серія.7 Релігієзнавство, Культурологія, Філософія, № 7 (20),с.142–151*.
218. Дворецкий, И.Х. (1958). Древнегреческо-русский словарь. В 2 тт. Т.2. – Москва : ГИИНС, 1043 с.
219. Демчик, О.І. (2007). Нумерологія піфагорійців та її інтерпретація в філософії Платона: автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.05. Дніпро: Дніпропетр. нац. ун-т, 18 с.
220. Джиоев, О. И. (1981). О некоторых типических постановках проблемы смысла жизни в истории философии, *Вопросы философии*, № 6, с.12–17.
221. Дильтей, В. (1909). Сущность философии (Философия в систематическом изложении). Санкт-Петербург : Тип. Общественная польза, 179 с.
222. Драч, Г. В. (2003). Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. Москва : Гардарики, 318 с.
223. Евдокимов, П. Н. (2008). Таинство любви: тайна супружества в свете православного Предания. Москва : Лепта- Пресс, 336 с.
224. Евтушенко, С.П. (1999). Эрос и агапе: гносеологический аспект, *Вопросы философии*, № 10, с.99–109.

225. Егоров, А.С. (2007). Проблемы реконструкции учения Эмпедокла: автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. 09.00.07 – история философии. Москва: МГУ, 26 с.
226. Жижко, Н.А. (2010) Событие любви в измерении повседневности, *Дні науки філософського факультету – 2010: Міжнародна наукова конференція (21 – 22 квітня 2010 року): Матеріали доповідей та виступів. Ч. III*. Київ : ВПЦ "Київський університет", с.72–74.
227. Жмир, В. (2006). Возлюби?, *Філософська думка*, № 12, с.125–135.
228. Жмудь, Л. Я. (2012). Доксография в её связи с другими жанрами античной историографии философии, *Историко-философский ежегодник '2011*, с.5–39.
229. Жучков, В.А. (1987). Специфика философии как методологическая проблема историко-философской науки, *Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии*. Москва : Наука, с.86–101.
230. Завідняк, Б. Сонце вечорове (2015). Лірика та переклади. Львів: Сполом, 380 с.
231. Зеленогорский, А.Ф. (1998). Из истории греческой философии. Общее обозрение развития греческой философии от Фалеса до Сократа, *О методах исследования и доказательства*. Москва: РОССПЭН, с. 180–190.
232. Золотухина-Аболина, Е.В. (2006). Повседневность: философские загадки. Киев: Ника-Центр, 256 с.
233. Золотухина-Аболина, Е.В. (2014). Магический мир философии. Избранные статьи, философские миниатюры, философско-психологическое эссе. Москва: Директ-Медиа, 423 с.
234. Зубец, О.П. (1989). Мораль в зеркале любви, *Размышления о любви*. Москва : Знание, с.3–18.
235. Иванченко, Г.И. (2007). Логос любви. Москва : Смысл, 144 с.
236. Иванченко, Г.И. (2009). Космос любви: по ту сторона покоя и воли. Москва : Смысл, 160 с.

237. Ильин, И. А. (1993). О любви, И.А. Ильин. *Путь к очевидности*. Москва: Республика, с.154–164.
238. Ильин, И.А. (2005). Истинная любовь, И.А. Ильин. *Книга раздумий и тихих созерцаний*. Краматорск: «Тираж-51», с. 187–191.
239. Каменский, З. (2002). Методология историко-философского исследования. Москва : ИФ РАН, 371 с.
240. Канышева, О.А. (1994). Духовные основания любви: автореф дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. ; Санкт-Петербург : [б. и.], 15 с.
241. Карасев, Л.В. (1989). Парадокс о смехе, *Вопросы философии*, №5, с.47–65.
242. Кассирер, Э. (1988). Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры, *Проблема человека в западной философии*. Москва : Прогресс, с. 3–30.
243. Кессиди, Ф.Х. (1972). От мифа к логосу. Москва : Мысль, 312 с.
244. Конт-Спонвилль, А. (2012). Верность, *Философский словарь*. Пер. с франц. ЕВ. Головиной. Москва : Этерна, с.88–89.
245. Кравець, А.М. (2009.) О. Павло Флоренский: саможертвовна (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*. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», Ч. IX. с. 38–40.
246. Кремер, Г. И. (2015). Новый образ Платона, *Платоновские исследования*, Вып. 2 (1), с. 18–48.
247. Крилова, С.А. (2019). Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу: монографія. Видання 2-е, перероблене і доповнене. Київ, КНТ, 563 с.
248. Кузьмина, Т.А. (1990). Любовь как моральный принцип, *Философия любви*. Под ред. Д.П. Горского; сост. А.А. Ивин. Ч.1. Москва : Политиздат, с.254–267.

249. Кулаковский, Ю. (1899). Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. Киев :Тип. С.В. Кульженко, 140 с.
250. Лебедев, А. В. (2010). Избавляясь от „досократиков“, Философия в диалоге культур. Всемирный день философии (Москва – Санкт Петербург, 16 – 19 ноября 2009 года), Материалы. Москва : Прогресс-Традиция, с.177–183.
251. Левинас, Э. (2000). Тотальность и бесконечное, Э. Левинас. *Избранное. Тотальность и Бесконечное.* Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, с.66–286.
252. Левинас, Э. (2000). Философия, справедливость и любовь, Э. Левинас. *Избранное. Тотальность и Бесконечное.* Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, с.356–366.
253. Левинас, Э. (2013). От существования к существующему, Э.Левинас. *Тотальность и Бесконечное.* Москва : Modern, с.12–65.
254. Лега, В.П. (2009). История западной философии. Ч.1. Античность. Средневековье. Возрождение: учеб. Пособие. 2-е изд., доп. и перераб. Москва : Изд-во ПСТГУ, 451 с.
255. Лисовский, В.Т. (1985). Любовь и нравственность, Ленинград, 224 с.
256. Літінська, О.Ю. (2010). Ісостенічне та акаталептичне висловлювання в античному скептицизмі: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05. Харків : Харк. нац. ун-т ім. В.Н.Каразіна, 17 с.
257. Лосев, А. Ф. (1993). Эрос у Платона, *Бытие-имя-космос*; сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. Москва : Мысль, с.31–61.
258. Лосев, А.Ф. (1960). Гомер. Москва : Учпедгиз, 350 с.
259. Лосев, А.Ф. (1969). История античной эстетики. Том II. Софисты. Сократ. Платон. Москва: Искусство, 641 с.
260. Лосев, А.Ф. (1975). Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика, *Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах.* Т.1. Москва : Мысль, с.5–60.

261. Лосев, А.Ф. (1993). Очерки античного символизма и мифологии. Москва : Мысль, 959 с.
262. Лосев, А.Ф. (1996). Мифология греков и римлян. Москва : Мысль, 975 с.
263. Лосев, А.Ф. (2000). История античной эстетики. Том V. Ранний эллинизм. Харьков : Фолио; Москва : ООО Издательство АСТ», 960 с.
264. Лосев, А.Ф., Шестаков В.П. (1964). История эстетических категорий. Москва : Искусство, 376 с.
265. Лосский, Н.О. (1991). Любовь, Н.О. *Лосский. Условия абсолютного добра; Основы этики; Характер русского народа*. Москва : Политиздат, с.180–199.
266. Льюис, К.С. (2011). Любовь: роман. Пер. с англ. Н. Трауберг. Москва : Эксмо; Санкт-Петербург : Домино, 192 с.
267. Мадинье, Г. (1994). Любовь и разум, Г. *Мадинье. Сознание и любовь: очерк понятия МЫ*. Москва : ИНИОН, 172 с.
268. Макеева, Л.Б. (2009). Может ли история философии быть интересной и полезной для современной философии?, *Историко-философский ежегодник-2008*, с. 240–257.
269. Малахов, В. (2008). Дружба как род любви, *Дружба: ее формы, испытания и дары*. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, с.129–134.
270. Малахов, В. (2016). Во имя Добра пролиты потоки крови, а доброта нас спасает, URL: <https://focus.ua/society/360155/>
271. Малахов, В.А. (1997). Левінас: погляд з Києва, *ДУХ І ЛІТЕРА*, № 1-2, с. 292–308.
272. Малахов, В.А. (2002). Уязвимость любви, *Вопросы философии*, №11, с. 231–237.
273. Малахов, В.А. (2006). Погляд на любов, В. *Малахов. Етика спілкування: Навч. посібник*. Київ : Либідь, с. 362–369.
274. Мальцева, А.П. (2006). Феномен желания: философско-антропологический анализ: автореф. дис. докт. философ. наук 09.00.13 –

религиоведение, философская антропология, философия культуры Нижний Новгород, 40 с.

275. Мамардашвили, М.К. (1997). Лекции по античной философии. Москва : Аграф, 1997. 312 с.

276. Мануссакис, Д.П. (2014). Бог после метафизики. Богословская эстетика. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 416 с.

277. Маркс, К. (1990). Из письма Маркса жене Женни Маркс, 21 июня 1856 г., *Философия любви. Ч. 2. Антология любви*. Сост. А. А. Ивин. Москва : Политиздат, с. 301–303.

278. Менжулін, В.І. (2011). Біографічний підхід у західній історико-філософській традиції: віхи становлення : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук. Київ : Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 28 с.

279. Мьякин, Т. Г. (2012). Через Кельн к Лесбосу: встреча с подлинной Сапфо. Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т. 172 с.

280. Нарский, И.С. (1990). Тема любви в философской культуре Нового времени, *Философия любви. Т. 1*. Под общ. ред. Д.П. Горского; Сост. А.А. Ивин. – Москва : Политиздат, с.110–148.

281. Нахов, И.М. (1996). Очерк истории кинической философии, *Антология кинизма. Антисфен.Диоген.Кратет.Керкид*. Москва : Наука, с.5–52.

282. Нигрен, А. (1989). Эрос и агапе: изменение образа христианской любви, *Размышления о любви (Любовь как нравственное явление)*. Сборник. Москва: Знание, с.52–59.

283. Ницше, Ф. (1912). Философия в трагическую эпоху Греции, Ф. Ницше. Полное собрание сочинений. Т.1. Москва : Московское книгоиздание, с.319–390.

284. Новиков, А.И. (1977). О методах историко-философского исследования, *Проблемы методологии науки и научного творчества*. Ленинград : Издательство ЛГУ, с.161–170.

285. О`Каллаган П. (2008). Открытие дружбы, *Дружба: ее формы, испытания и дары*. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, с.178–186.
286. Ойзерман, Т.И. (1989). Философия как история философии, Санкт-Петербург : Алетейя, 348 с.
287. Орлов, В. (2011). Философский язык Аристотеля. Монография. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 317 с.
288. Ортега-и-Гассет, Х. (1991). Этюды о любви, Х. Ортега-и-Гассет, *Эстетика. Философия культуры*. Москва : Искусство, с.350–432.
289. Петров, М.К. (1969). Предмет и цели изучения истории философии, *Вопросы философии*, №2, с.126-136.
290. Райхерт, К. В. (2012). «Анализ критики А. В. Лебедева термина „досократики“ Дильса-Кранца», *ΣΧΟΛΗ*, №6.2, с.434–449:
291. Рассел, Б. (1995). Історія західної філософії. Київ: Основи, 759 с.
292. Реале, Д. (2014). Вступ до прочитання «Бенкету» Платона, *Платон. Бенкет*. Львів: УКУ, с. I–XLIV.
293. Рікер, П. (2002). Любов і справедливість, *ДУХ І ЛІТЕРА*, № 9–10, с.250–265.
294. Розанов, В.В. (1990). Уединенное, В.В. Розанов Уединенное. Москва: Республика, с.12–85.
295. Розин, В.М. (2015). Пир Платона: Новая реконструкция и некоторые реминисценции в философии и культуре. Москва : ЛЕНАНД, 200 с.
296. Рубенис, А. (1990). Сущность любви – тема философского размышления, *Философия любви*. Ч.1. Под ред. Д.П. Горского; сост. А.А. Ивин. Москва: Политиздат, с.205–228.
297. Ружмон, Д. де. (2000). Любов і західна культура. Пер. з франц. Я. Тарасюк. Львів: Літопис, 304 с.
298. Рюриков, Ю.Б. (1990). Детство человеческой любви, *Философия любви*. Т.1. Под общ. ред Д.П. Горского; Сост. А.А. Ивин. Москва : Политиздат, с. 16–35.

299. Садыкова, А.Г. (2011). Любовь как естественное чудо, А.Г. Садыкова, Лукьянов А.В. *Идея метафизики «чистой» любви (философское введение в проблему соотношения диалектики и метафизики)*. Уфа: Издательство башкирского университета, 2011, с.113–116.
300. Самохвалова, В. И. (2010). Безобразное: от феноменологии явления к методологии его идентификации, *Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда*. Вып. 4 / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: В.В. Бычков, Н.Б. Маньковская. Москва: ИФ РАН, с.36–59.
301. Сваре, Х. (2010)/ *Философия дружбы*. Пер. с норв. И. Вороновой. Москва : Прогресс-Традиция, 256 с.
302. Свенцицкая, И.С. (2002). Счастье и горе в древних греках, *Казус Индивидуальное и уникальное в истории*. Вып. 4, с.16–25.
303. Сингер, И., Кулагина-Ярцева, В., Кротовская, Н. (2015). Философия любви: промежуточный итог, *Философская антропология*, Т. 1. № 2, с.36–68.
304. Слезак, Т. (2008). Как читать Платона? Пер. с нем., предисл. и примеч. М. Е. Буланенко. Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 314 с.
305. Содомора, П.А. (2016). Система термінів Томи з Аквіну та її рецепція в українському філософському контексті (на матеріалі "Суми теології" та "Суми проти поган". Рук.дис...докт.філос.наук 09.00.05 – історія філософії. Львів, 410 с.
306. Соловьев, В. (1988). Смысл любви, *Соловьев В. Сочинения в 2-х тт. Т. 2*. Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А. Ф. Лосева; Примеч. С. Л. Кравца и др. Москва: Мысль, с.493–545.
307. Соловьев, В.С. (1988). 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. Москва : Мысль, с. 582–625.
308. Соловьёв, Э. Ю. (1981). Биографический анализ как вид историко-философского исследования, *Вопросы философии*, № 7, с.115–126.

309. Соловьева, С.В. (2010). Феномены власти в бытии человека: автореф. дис. на соиск. учен. степ. докт. философ. наук. 09.00.11 – социальная философия. Самара, 39 с.
310. Солопова, М. А. (2010). Выявляя стереотипы в историко-философских исследованиях вообще и антиковедении в частности, *Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии*. Москва : Прогресс-Традиция. с. 184–205.
311. Сорокин, П. (1991). Таинственная энергия любви, *Социологические исследования*, № 8, с.121–137.
312. Степанова, А.С. (1995). Философия древней Стои. Санкт-Петербург: Издательство КН, 272 с.
313. Столяров, А.А. (1995). Стоя и стоицизм. Москва : АО «Ками Групп», 448 с.
314. Стрельцова, Т. Я. (1990). Судьба любви сегодня (нравственно-психологический очерк), *Философия любви* : в 2 ч. Ч.1. Под ред. Д. П. Горского ; сост. А. А. Ивин. Москва : Политиздат, с.331–379.
315. Строгеецкий, В. М. (2004). [Формирование представлений о мире человека в классической Греции](#), *Мнемон*. Вып. 3, с.94–106.
316. Тахо-Годи, А. А. (1970). Комментарии к диалогам, *Платон. Сочинения в 3 тт.Т.2*. Москва : Мысль, с.443–510.
317. Тахо-Годи, А.А. (1989). Греческая мифология. Москва : Искусство, 304 с.: ил.
318. Тиллих, П. (1994). Любовь, сила и справедливость, *Трактаты о любви: сборник текстов*. Москва : ИФ РАН, с.147–157.
319. Титаренко, И.Н. (2002). Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 272 с.
320. Троицкий, С. (1933). Христианская философия брака. Париж : YMKA-Press, 221 с.
321. Туренко, В. Е. (2017). Етико-телеологічний зміст феномену любові у спадщині античних неоплатоніків, *Дні науки філософського факультету* –

2017: Міжнародна наукова конференція (25– 26 квітня 2017 року): Матеріали доповідей та виступів. Ч. 4. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», с.58–61.

322. Туренко, В. (2014). Концепт сторуґі в античності і період східної патристики: філософська постановка питання, *Шевченківська весна 2014: збірник наукових праць XII міжнародної наукової міждисциплінарної конференції студентів, аспірантів та молодих вчених*. Київ: Прінт-Сервіс, Випуск XII, с.33–36.

323. Туренко, В. Е. (2018). Особливості диференціації дружби і закоханості у Платона: постановка питання, *Гілея: науковий вісник збірник наукових праць*, № 132 (5), с.174–177.

324. Туренко, В.Е. (2019). Ідея любові в античній прозі: історія, філософія, роман (тексти, переклади, дослідження). Київ : ВАДЕКС, 228 с.

325. Туренко, В.Е. (2014). Погляд Еріксимаха на сенс любові у суспільстві та людському житті, *Мультиверсум. Філософський альманах*, №6- 7(134-135), с. 26–34.

326. Туренко, В.Е. (2015). Погляд на феномен любові античних скептиків та епікурейців: компаративний аналіз, *Мультиверсум. Філософський альманах*, №141-142 (№3-4), с.109–118.

327. Туренко, В.Е. (2015). Потворне в дискурсі любові: естетична постановка питання, *Філософсько-політологічні студії*, Випуск 6, с.15–21.

328. Туренко, В.Е. (2015). Філософія любові у спадщині римських стоїків: антропологічний контекст, *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, №1 (3), с.56–59.

329. Туренко, В.Е. (2015). Філософський погляд на сенс аналізаторів у дискурсі любові, *Філософсько-політологічні студії*, Випуск 7, с.33–41.

330. Туренко, В.Е. (2016). Етико-естетична експлікація вчення про двох Афродіт у промові Павсанія, *Мультиверсум. Філософський альманах*, № 161-152, с.137–145.

331. Туренко, В.Е. (2016). Комічність та трагічність любові у міфі Арістофана про андрогінів, *Мультиверсум. Філософський альманах*, № 153–154, с.111–123.
332. Туренко, В.Е. (2016). Погляд Арістотеля на любов у ранніх творах та логічному корпусі праць, *Практична філософія*, №3, с.105–110.
333. Туренко, В.Е. (2016). Роль та значення промови Діотіми в імпліцитній філософії любові, *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, №1 (5), с.79–82.
334. Туренко, В.Е. (2016). Специфіка та особливості погляду на любов у промові Павсанія, *Дні науки філософського факультету – 2016: Міжнародна наукова конференція (20 – 21 квітня 2016 року): Матеріали доповідей та виступів. Ч. II*. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», с.185–187.
335. Туренко, В.Е. (2017) Специфіка герменевтики любові в античному неоплатонізмі, *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий альманах*, №8, с.62–65.
336. Туренко, В.Е. (2017). Антична філософія любові: монографія. Київ: ВАДЕКС, 288 с.
337. Туренко, В.Е. (2017). Естетичний контекст феномену любові у спадщині філософів-софістів, *Дні науки філософського факультету – 2017: Міжнародна наукова конференція (25– 26 квітня 2017 року): Матеріали доповідей та виступів. Ч. 4*. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», с.105–107.
338. Туренко, В.Е. (2017). Погляд Платона на природу дружби у діалозі «Лісід», *Дні науки філософського факультету – 2017: Міжнародна наукова конференція (25– 26 квітня 2017 року): Матеріали доповідей та виступів. Ч. 1*. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», с.52–55.
339. Туренко, В.Е. (2017). Проблематика любові у логічному корпусі праць Арістотеля, *Дні науки філософського факультету – 2017: Міжнародна наукова конференція (25– 26 квітня 2017 року): Матеріали доповідей та*

виступів. Ч. 3. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», с.272–274.

340. Туренко, В.Е. (2017). Промова Агафона в «Бенкеті» Платона: особливості тлумачення атрибутики любові, *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий альманах*, №9, с.42–46.

341. Туренко, В.Е. (2017). Специфіка погляду Арістотеля на дискурс дружби та любові в «Риторичі», *Практична філософія*, №2, с.121–126.

342. Туренко, В.Е. (2018). Ерот в давньогрецькій традиції: до питання взаємодії філософії та міфології, *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий альманах*, №1(10), с.61–64.

343. Туренко, В.Е. (2018). Місце та значення сократичних шкіл та софістів в розвитку імпліцитної філософії любові, *Практична філософія*, №1, с.97–104.

344. Туренко, В.Е. (2018). Про комічність любові: про один сюжет платонівського міфу про андрогінів, *"Дні науки філософського факультету – 2018"*, *Міжн. наук. конф. (2018; Київ)*. Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2018", 26-27 квіт. 2018 р.: [матеріали доповідей та виступів]; редкол.: У. В. Мовчан [та ін.]. Ч. 1. Київ : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", с.61–63.

345. Туренко, В.Е. (2018). Специфіка та особливості розуміння любові у Грецькому Стоїцизмі, *Гілея: науковий вісник збірник наукових праць*, №128, с.159–162.

346. Туренко, В.Е. (2018). Феномен любові в античній філософській традиції: до переосмислення теоретичної бази дослідження, *Idei*, № 2 (12), с.28–33.

347. Туренко, В.Е. (2021). Жінки в античній філософії: постаті праці, концепції. Київ : Ліра-К., 224 с.

348. Туренко, В.Э. (2015). Взгляд мыслителей Ранней Стои на онтологический и этико-эстетический аспекты любви, *Paradigmata poznání*, № 4, с.21–25.

349. Туренко, В. Е. (2014) «Агапічний словник» у давньогрецькій філософії та літератури: від Гомера до Нового Завіту, *Мультиверсум. Філософський альманах.*, Вип. 3, с. 82–92.
350. Туренко, В.Э. (2015). Основные аспекты взгляда на человеческую любовь в философии Ранней Стои, *Modern science – moderni veda*, №5, с.63–70.
351. Туренко, В.Э. (2017) Имплицитная философия любви в эпоху античности: попытка переосмысления, *Studia Warminskie*, №54, с. 105–116.
352. Туренко, В.Е. (2020). Classical reception studies в контексті дослідження античної філософії, *Філософська думка*, №2, с.37–45.
353. Туренко, В.Е. (2020). Епіменід і Емпедокл: як ранні давньогрецькі мислителі боролися з епідеміями, *Філософська думка*, № 4, с.39–49.
354. Туренко, В.Е. (2020). Рання давньогрецька філософія: до питання про співвідношення магістрального та маргінального, *Магістралі та маргінеси. Тези чотирнадцятої міжнародної наукової конференції «Філософія. Нове покоління»* (Київ, НАУКМА, 29-30 травня 2020 року) / упоряд. В. Пугач, В. Корчевний. Київ, НАУКМА, с.88–90.
355. Туренко, В. (2013) Концепт любові як еросу в «Евдемовій етиці» Арістотеля, *Політологічний вісник*, Вип. 71, с.97–107.
356. Туренко, В. (2014). «Агапічний словник» в давньогрецькій філософії та літературі: від Гомера до Нового Завіту, *Мультиверсум. Філософський альманах*, Вип. 131, с.82–92.
357. Туренко, В. (2014). Гомер та Гесіод: до питання про конотації любові в давньогрецьких епосах, *Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філологічні науки*, № 1, с.63–69.
358. Туренко, В. (2013). Ерос як концепт у давньогрецькій традиції: спроба ретроспективного аналізу, *Мультиверсум. Філософський альманах*, Вип. 8 с.114–125.
359. Туренко, В. (2014). Концепт філа в давньогрецькій докласичній літературі та філософії, *Вісник Дніпропетровського університету імені Альфреда Нобеля. Серія: Філологічні науки*, № 2, с.47–53.

360. Туренко, В. (2014). Феномен любові у ранніх давньогрецьких філософів: від міфу до логосу, *Гуманітарні студії*, Вип. 21, с.93–100.
361. Туренко, О.С. (2006). Страх: спроба філософського усвідомлення феномена. Київ : Парапан, 213 с.
362. Турчин, М.Я. (2010). Феномен сорому: етико-філософський аналіз: автореф. дис ... канд. філос. наук. Київ, 19 с.
363. Унамуно, М. де. (1994). Любовь, боль, сострадание и личность, *Трактаты о любви: сб. текстов*. Москва : ИФ РАН, с.129–146.
364. Фичино, М. (1981). Комментарии на Платонов «Пир», *Эстетика Ренессанса в 2 тт. Т.1*. Москва : Искусство, с.144–241.
365. Фишер, Х. (2013). Почему мы любим. Природа и химия романтической любви. Москва : Альпина нон-фикшн, 320 с.
366. Флоренский, Ф. (1990). Письмо одинадцатое: Дружба, Столп и утверждение истины. В 2 тт. Т.1. Москва : Правда, с. 393–463.
367. Франк, С. Л. (1994). С нами Бог, *Трактаты о любви: сб. текстов*. Москва : ИФ РАН, с.101–128.
368. Хайдеггер, М. (2011). Гераклит, Пер. с немец. А.П. Шурбелева. Санкт-Петербург : «Владимир Даль», 504 с.
369. Хамітов, Н. В. (2015). Філософська антропологія як метаантропологія: метатеорія соціогуманітарного знання і філософія буденного, граничного та метаграничного буття людини, *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія*, № 2, с.27–41.
370. Хамітов, Н.В. (2021). Філософська антропологія: світовий та вітчизняний контексти, *Вісник Національної академії наук України*, № 5, с.81–94.
371. Хамітов, Н.В. (2022). Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 4-е видання, виправлене і доповнене. Київ, КНТ, 405 с.

372. Чанышев, А.Н. (1990). Любовь в Античной Греции, *Философия любви. Т.1.* Под ред. Д.П. Горского; сост. А.А. Ивин. Москва : Политиздат, с. 36–68.
373. Шаталович, О. М. (2015) Експлікація платонівського розуміння сім'ї, *Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія, № 3, с.70–75.*
374. Шаталович, О.М. (2009). Етико-сотеціологічна концепція еросу в православній релігійно-філософській традиції. : Дис... канд. наук: 09.00.05 – історія філософії. Дніпро: ДНУ імені Олеся Гончара, 20 с.
375. Шевцов, С.В. (2008) Метафізика поетичного мислення Античності (досвід історико-філософської реконструкції): автореф. дис... д-ра філософ. наук: 09.00.05. Дніпро : Дніпропетр. нац. уні-тет, 36 с.
376. Шелер, М. (1994). *Ordo amoris, Трактаты о любви: сб. текстов.* Москва : ИФ РАН, с.77–100.
377. Шерман, Н. (2008) Дружба, *Дружба: ее формы, испытания и дары.* Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, с.187–193.
378. Шестаков, В.П. (2011) Философия любви и европейское искусство. Москва : ЛКИ,. 224 с.
379. Шинкарук, В. І. (1992). Віра, надія, любов, *Віче, № 4, с.140–150.*
380. Шичалин, Ю.А. (2015). Платон: от Сократа к досократикам?, *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение, Выпуск 2 (58), с.27–42.*
381. Экхарт, Мейстер. (2008). Сильна как смерть, любовь, *Духовные проповеди и рассуждения.* Санкт-Петербург : Амфора, ТИД Амфора, с.174–178.
382. Эппле, Н. (2008). Дружба и любовь как грани единой реальности, *Дружба: ее формы, испытания и дары.* Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, с.149–163.
383. Эпштейн, М.Н. (2006). Четыре слагаемых любви, *Человек, № 2, с. 82–96.*
384. Эпштейн, М.Н. Любовные имена. Введение в эротонику, URL: <http://www.emory.edu/INTELNET/dar142.html>

385. Яннарас, Х. (2003). Варіації на тему Пісні Пісень; пер. з грец. С. Говоруна. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 131 с.

386. Яннарас, Х. Краса (2011), *ДУХ І ЛІТЕРА*, № 1-2, с.389–392.

387. Ярошовец, В.И. (2011) Экзистенциально-антропологическое измерение историко-философского знания, *Вопросы философии*, № 9.с.149– 152.

ДОДАТКИ

Додаток 1.

СПИСОК НАУКОВИХ ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті, опубліковані у виданнях, індексованих у Web of Science

8. Туренко В. Э. Имплицитная философия любви в эпоху античности: попытка переосмысления. *Studia Warminskie*. 2017. № 54. С. 105–116.
9. Turenko V. Formation and development of the Philosophical anthropology studies in soviet Ukraine. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2019. № 16. P. 143–156 (у співавторстві).
10. Turenko V. On the beginning metaphilosophy: «antique project». *Laplage em Revista*. 2021. № 7 (2). P. 440–445 (у співавторстві).

Індивідуальні монографії

11. Туренко В. Е. Антична філософія любові : монографія. Київ : ВАДЕКС, 2017. 288 с.
12. Туренко В. Е. Жінки в античній філософії: постаті, праці, концепції. Київ : Ліра-К, 2021. 224 с.

Колективні монографії

13. Туренко В. Е. Проблема співвідношення дружби, закоханості та любові у спадщині Арістотеля. *Quo vadis humanitaris? Książka pamiątkowa z okazji 65-lecia profesora Jacka Pawlika* : міжнародна колективна монографія. Warszawa ; Lwów; Kijów : Wydawnictwo Verbum, 2017. С. 437–453.

Хрестоматія

14. Туренко В. Е. Ідея любові в античній прозі: історія, філософія, роман (тексти, переклади, дослідження). Київ : ВАДЕКС, 2019. 228 с.

Статті у зарубіжних виданнях і наукометричних базах даних

8. Туренко В. Э. Взгляд мыслителей Ранней Стои на онтологический и этико-эстетический аспекты любви. *Paradigmata poznání*. 2015. № 4. С. 21–25.
9. Туренко В. Э. Основные аспекты взгляда на человеческую любовь в философии Ранней Стои. *Modern science – moderni veda*. 2015. № 5. С. 63–70.
10. Туренко В. Е. Феномен любові в античній філософській традиції: до переосмислення теоретичної бази дослідження. *Idei*. 2018. № 2 (12). С. 28–33.

Статті у фахових періодичних виданнях

11. Туренко В. Е. Погляд Еріксимаха на сенс любові у суспільстві та людському житті. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2014. № 6–7 (134–135). С. 26–34.
12. Туренко В. Е. Погляд на феномен любові античних скептиків та епікурейців: компаративний аналіз. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2015. № 141–142 (3–4). С. 109–118.
13. Туренко В. Е. Філософія любові у спадщині римських стоїків: антропологічний контекст. *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2015. № 1 (3). С. 56–59.
14. Туренко В. Е. Етико-естетична експлікація вчення про двох Афродіт у промові Павсанія. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2016. № 161–152. С. 137–145.
15. Туренко В. Е. Комічність та трагічність любові у міфі Арістофана про андрогінів. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2016. № 153–154. С. 111–123.
16. Туренко В. Е. Погляд Арістотеля на любов у ранніх творах та логічному корпусі праць. *Практична філософія*. 2016. № 3. С. 105–110.
17. Туренко В. Е. Роль та значення промови Діотіми в імпліцитній філософії любові. *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2016. № 1 (5). С. 79–82.
18. Туренко В. Е. Промова Агафона в «Бенкеті» Платона: особливості тлумачення атрибутики любові. *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий альманах*. 2017. № 9. С. 42–46.
19. Туренко В. Е. Специфіка герменевтики любові в античному неоплатонізмі. *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий альманах*. 2017. № 8. С. 62–65.
20. Туренко В. Е. Специфіка погляду Арістотеля на дискурс дружби та любові в «Риторичі». *Практична філософія*. 2017. № 2. С. 121–126.
21. Туренко В. Е. Еволюція естетичного змісту любові в античній філософській думці: загальний огляд. *Практична філософія*. 2018. № 2. С. 96–103.

22. Туренко В. Е. Епістемологічний зміст феномену любові вантичності: історико-філософський контекст. *Філософські проблеми гуманітарних наук*. 2018. № 2 (28). С. 53–57.
23. Туренко В. Е. Ерот в давньогрецькій традиції: до питання взаємодії філософії та міфології. *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий альманах*. 2018. № 1 (10). С. 61–64.
24. Туренко В. Е. Місце та значення сократичних шкіл і софістів в розвитку імпліцитної філософії любові. *Практична філософія*. 2018. № 1. С. 97–104.
25. Туренко В. Е. Особливості диференціації дружби і закоханості у Платона: постановка питання. *Гілея: науковий вісник*. 2018. № 132 (5). С. 174–177.
26. Туренко В. Е. Соціально-філософський зміст експлікації любові та дружби в Арістотеля. *Філософські проблеми гуманітарних наук*. 2018. № 1. С. 28–31.
27. Туренко В. Е. Специфіка та особливості розуміння любові у грецькому стоїцизмі. *Гілея: науковий вісник*. 2018. № 128. С. 159–162.
28. Туренко В. Е. Classical reception studies у контексті дослідження античної філософії. *Філософська думка*. 2020. № 2. С. 37–45.
29. Turenko V. Philosophical view on importance of love in society: Plato vs Aristotle. *Політологічний вісник*. 2020. № 85. С. 66–76.
30. Туренко В. Е. Епіменід і Емпедокл: як ранні давньогрецькі мислителі боролися з епідеміями. *Філософська думка*. 2020. № 4. С. 39–49.

Матеріали конференцій

31. Туренко В. Э. Концепт «первая любовь» в истории мировой культуры: древнегреческий эпос vs Новый Завет. *Дні науки філософського факультету – 2015 : Міжнародна наукова конференція (20–21 квітня 2015 року) : матеріали доповідей та виступів*. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. Ч. 2. С. 185–187.
32. Туренко В. Е. Музыка та любов: до роздумів про один аспект платонівської онтології еросу. *Дні науки філософського факультету – 2015 : Міжнародна наукова конференція (20–21 квітня 2015 року) : матеріали доповідей та виступів*. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. Ч. 1. С. 43–45.
33. Туренко В. Е. Предмет любові як символ та знак. *Особистість, суспільство, політика – 2015 : матер. міжнар. наук.-практ. конф. / за ред. С. Терепищого, В. Грасимовича, О. Познія*. Люблін : Видавництво наукове WSEI, 2015. С. 42–45.
34. Туренко В. Э. Феномен дружньої вірності: філософсько-етичні горизонти осмислення. *Дні науки філософського факультету – 2015 :*

Міжнародна наукова конференція (20–21 квітня 2015 року) : матеріали доповідей та виступів. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. Ч. 2. С. 185–187.

35. Туренко В. Е. Специфіка та особливості погляду на любов у промові Павсанія. *Дні науки філософського факультету – 2016 : Міжнародна наукова конференція (20–21 квітня 2016 року)* : матеріали доповідей та виступів. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. Ч. 2. С. 185–187.

36. Туренко В. Е. Феномен любові між філософією та природничими науками: pro et contra. *Філософія: Між природничими та гуманітарними науками* : тези одинадцятої міжнародної наукової конференції «Філософія. Нове покоління» (Київ, НАУКМА, 24–25 березня 2016 року) / упоряд. О. Слободян. Київ : «Києво-Могилянська академія», 2016. С. 58–60.

37. Туренко В. Е. Естетичний контекст феномену любові у спадщині філософів-софістів. *Дні науки філософського факультету – 2017 : Міжнародна наукова конференція (25–26 квітня 2017 року)* : матеріали доповідей та виступів. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. Ч. 4. С. 105–107.

38. Туренко В. Е. Етико-телеологічний зміст феномену любові у спадщині античних неоплатоніків. *Дні науки філософського факультету – 2017 : Міжнародна наукова конференція (25–26 квітня 2017 року)* : матеріали доповідей та виступів. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. Ч. 4. С. 58–61.

39. Туренко В. Е. Погляд Платона на природу дружби у діалозі «Лісід». *Дні науки філософського факультету – 2017 : Міжнародна наукова конференція (25–26 квітня 2017 року)* : матеріали доповідей та виступів. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. Ч. 1. С. 52–55.

40. Туренко В. Е. Проблематика любові у логічному корпусі праць Арістотеля. *Дні науки філософського факультету – 2017 : Міжнародна наукова конференція (25–26 квітня 2017 року)* : матеріали доповідей та виступів. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. Ч. 3. С. 272–274.

41. Туренко В. Е. Про комічність любові: про один сюжет платонівського міфу про андрогінів. *Дні науки філософського факультету – 2018 : Міжнародна наукова конференція (26–27 квітня 2018 року)* : матеріали доповідей та виступів / редкол.: У. В. Мовчан [та ін.]. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2018. Ч. 1. С. 61–63.

42. Turenko V. Love as a battle and war: ambiguity of the concept. *The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2019 : International Scientific Conference (April 23–24, 2019)* / ed. board: A. Konverskyi [and other]. Kyiv : Publishing center “Kyiv University”, 2019. P. 245.

43. Turenko V. Rethinking of Early Greek philosophy: from DK to LM. *The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020 : International Scientific*

Conference (April 22–23, 2020) / ed. board: A. Konverskyi [and other]. Kyiv : Publishing center “Kyiv University”, 2020. P. 18–19.

44. Туренко В. Е. Рання давньогрецька філософія: до питання про співвідношення магістрального та маргінального. *Магістралі та маргінеси* : тези чотирнадцятої Міжнародної наукової конференції «Філософія. Нове покоління» (Київ, НаУКМА, 29–30 травня 2020 року) / упоряд. В. Пугач, В. Корчевний. Київ, 2020. С. 88–90.

Статті в інших виданнях

45. Туренко В. Е. Вірність в дружбі та любові: спроба філософської компаративістики. *Політологічний вісник*. 2015. № 79. С. 72–80.

46. Туренко В. Э. К вопросу о конечности дискурса любви: философский аспект. *Практична філософія*. 2015. № 4. С. 65–72.

47. Туренко В. Е. Потворне в дискурсі любові: естетична постановка питання. *Філософсько-політологічні студії*. 2015. Вип. 6. С. 15–21.

48. Туренко В. Е. Філософський погляд на сенс аналізаторів у дискурсі любові. *Філософсько-політологічні студії*. 2015. Вип. 7. С. 33–41.

49. Туренко В. Э. Философский взгляд на парадоксальность любви и ее дискурса. *Практична філософія*. 2015. № 1. С. 69–76.

50. Туренко В. Е. Адіафора. *Велика українська енциклопедія* / наук.-ред. рада: В. М. Локтев (голова) [та ін.] ; уклад.: В. Л. Бабка, О. М. Березовський, Н. В. Вергельська [та ін.]. Т. 1. Київ : Енциклопедичне видавництво, 2016. С. 355–356.

51. Туренко В. Е. Арістотель і арістотелізм: 2400 років по тому. *Філософська думка*. 2016. № 5. С. 6–27.

52. Туренко В. Э. Принадлежит ли любовь истории: pro et contra. *Modern Science*. 2016. № 3. С. 65–72.

53. Туренко В. Э. Природа и смысл нежности в любовном дискурсе: философский аспект. *Modern Science*. 2016. № 1. С. 98–107.

54. Туренко В. Е. Про феномен «пам'яті любові» в координатах правди та примирення. *Правда. Пам'ять. Примирення* / упоряд. К. Б. Сігов. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. С. 399–408.

55. Туренко В. Э. «Голос», «эхо» и «глухота» в романтической любви: философско-культурологическая экспликация. *Практична філософія*. 2016. № 2. С. 39–44.

56. Туренко В. Е. Філософська експлікація любові та дружби в політичних трактатах Платона. *Вісник КНУ. Філософія*. 2017. № 1. С. 28–31.

57. Turenko V. Discourse of Love as Discourse of War and Battle: from Mythology to Philosophy. *Ukrainian Policymaker*. 2019. Volume 4. P. 62–68.

*Трактати про любов, які були написані античними мислителями
[за алфавітом]*

1. Арістотель («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. Критій «Про природу любовної пристрасності»;
11. Лукіан Самосатський «Дві любові»
12. Максим Тирський. «Що таке “еротичне мистецтво” Сократа?»
13. Максим Тирський «І ще про любов-ерот»
14. Максим Тирський «Знову про “еротичне мистецтво” Сократа»
15. Максим Тирський «І знову про любов-ерот»»
16. Персей «Про види любові»;
17. Платон «Бенкет»
18. Платон «Федр»
19. Фаворін «Про сократівську науку любові»
20. Філіп Опунтський «Про любов»

Результати, викладені у цьому додатку, опубліковані у наступних працях:

[341].

Переклади

Демокріт

«3 фрагментів»

<p>[Hippocr.] Epist. 10: «έκλαθόμενος γαρ πάντων και έαυτου πρότερον- έγρηγορώς και νύκτα και ήμερη ν, γελών έκαστα, μικρά και μεγάλα μηδέν οίόμενος είναι, τον βίον όλον διατελεί, γαμεί τις, ό δέ εμπορεύεται, ό δέ δημηγορεί, άλλος άρχει, πρεσβεύει, χειροτονεύεται, άποχειροτονεύεται, νοσει, τιτρώσκειται, τέθηκεν, ό δέ γελαι πάντα, τους μέν κατηφείς και σκυθρωπούς, τους δέ χαίροντας όρων».</p>	<p>Псевдогіппократ. Лист 10 «(Людина – В.Т.), забувши про все і, передусім, про саму себе, не спить вночі і вдень, сміючись над усім, не вважаючи нічого вартим: ні велике, ні мале. Власне так проводить вона все життя. Ось одна людина одружується, інша торгує, одна виступає на народних зборах, інша займає посаду або бере участь у посольстві, одну обирають, другу зміщують з посади, третя хворіє, ще інша поранена або померла. Він (Демокріт – В.Т.) же сміється над усім цим, спостерігаючи, що одні засмучуються і супляються, інші – радіють».</p>
<p>[Hippocr.] Epist. 17: «εγώ δέ ενα γελωτόν άνθρωπον, άνοίης μέν γέμοντα, κενεόν δέ πρηγμάτων ορθών, πάσησιν επίβουλησι νηπιάζοντα, και μηδεμιής ένεκεν ώφελείης άλγέοντα τους άνηνύτους μόχθους, πείρατα γης και</p>	<p>Псевдогіппократ. Лист 17: «Я лише над одним тільки сміюся: над людиною, сповненою божевілля, яка далека від справедливих справ; яка, охоплена різними дурними вигадками, зі стражданнями</p>

αορίστους μυχούς άμετρίησιν έπιθυμίας οδεύοντα, άργυρον τήκοντα και χρυσόν, και μη παυόμενον της κτήσιος ταύτης, αίει δέ θορυβεύμενον περί το πλέον, όκως αύτου έλάσσων μή γένηται κτλ....

όσος γέλως, έπιμόχθου και κρυφίης γης έρώσι, τήν φανερήν υβρίζοντες, κύνας ώνευνται, οι δ' ίππους, οι δέ χώρην πολλήν περιορίζοντες ίδίην έπιγράφουσιν, και πολλής εθελοντές δεσπόζειν, ουδέ αύτέων δύνανται γαμείν σπεύδουσιν, ας μετ' ολίγον έκβάλλουσιν, έρώσιν, είτα μισέουσι, μετ' έπιθυμίας γεννώσιν, είτ' έκβάλλουσι τελείους, τις ή κενή σπουδή και αλόγιστος, μηδέν μανίης διαφέρουσα κτλ...

γήν όρύσσοντες άργύριον ζητουσιν, άργύριον εύρόντες γήν έθέλουσιν πρίασθαι, ώνησάμενοι γήν καρπούς πιπράσκουσι, καρπούς άποδόμενοι πάλιν άργύριον λαμβάνουσιν...ούσίην μή έχοντες ούσίην ποθέουσιν, έχοντες κρύπτουσιν, άφανίζουσιν. καταγελω έφ' οίσι κακοπραγμονεύουσιν, επιτείνω τον γέλωτα έφ' οίς δυστυχέουσι, θεσμούς γαρ άληθείης παραβεβήκασι κτλ...

άλλοι δε τα τών παλαιών μή ιστορέοντες υπό της ίδίης κακοπραγίης άπώλοντο, τα δήλα καθάπερ άδηλα μη

переносить найважчі роботи без будь-якої користі, внаслідок безмірних пристрастей подорожує до края землі і до її незвіданих місцин, розплавляє срібло і золото чи безперестанку шукає власної вигоди, завжди турбується, щоб мати якомога більше і щоб її майно не зменшувалося, і т. д...

Який сміх! Прагнуть отримати землю, яка через прихованість потребує великої праці, нехтуючи ту, яка лежить відкрито. Купують одні собак, інші коней. Ще інші, окресливши велику ділянку землі, записують її своєю власністю і, бажаючи панувати над великими землями, не в змозі панувати навіть над самими собою. Поспішають одружуватися, щоб незабаром потім розлучитися, закохуються, а потім ненавидять, радіють народженню дітей, а потім, коли вони виростають, викидають їх. Що за порожні і безглузді клопоти, які нічим не відрізняються від божевілля! ...

Κοπαючи землю, шукають срібло, знайшовши срібло, хочуть

προθεωρευντες, υπόδειγμα τον μακρόν
βίον έχοντες γενομένων και μη
γενομένων, έξ ών και τό έσόμενον έχρήν
κατανοησαι. ταυθ' ό έμός γέλως,
άφρονες άνθρωποι...ό δε αύτέων
κατακρίνει την άπροαιρεσίην, μήτε
όρήσιος μήτε ακοής μετέχοντας μούνη δ'
αΐσθησις άνθρωπου άτρεκεΐη διανοΐης
τηλαυγής, τό τε έόν και τό έσόμενον
προορευομένη. δυσαρεστευνται πάσι και
πάλιν τοισιν αύτέοισιν έμπελάζονται...έν
δε τοΐσι θυμοΐσι τί περισσόν ζώοισιν
άλόγοισι παραλελοίπασιν; Πλην ότι έν
αύταρκεΐη μένουσιν οι θήρες, τις γαρ
λέων ές γήν κατέκρυψε χρυσόν; Τίς
ταύρος πλεονεξίην έκορύσατο; Τίς
πάρδαλις άπληστήην κεχώρηκε; Διψή
μεν άγριος συς, όσον ύδατος ώρέχθη
λύκος δε δαρδάσας τό προσπεσόν της
άναγκαΐης τροφής αναπέπαυται ήμέρησι
δε και νυξι ξυναπτομένησιν ουκ έχει
θοΐνης κόρον ώνθρωπος. Και χρόνων μεν
ενιαυσίων τάξις όχείης αλόγων τέρμα
εστίν, ό δε τό διηνεκές οΐστρομανίην
έχει της άσελγειΐης. Ίπλόκρατες, μή
γελάσω τον κλαΐοντα δι' έρωτα, ότι
ξυμφερόντως άποκέκλεισται...»

купити землю, купивши землю,
плоди її продають, продавши плоди,
знову отримують гроші... Коли у
них (людей – В.Т.) немає майна, вони
тужать за майном, натомість,
отримавши майно, ховають і
приховують його. Мені смішно те,
що приносить їм важкі клопоти, я
сміюся над їх невдачами – адже
вони порушують закони правди...

Інші, не цікавлячись, що вже
було з їх попередниками в давнину,
загинули від власних поганих справ,
оскільки вони не могли передбачити
очевидне, вважаючи його
незрозумілим. Довге життя мало
навчити їх, що трапляється, а чого
не буває, і на підставі цього вони
мали передбачити і майбутнє.
Власне, цьому я сміюся, дурні
люди...

Він (Демокрит – В.Т.) засуджує
їх легковажність, оскільки вони не
бачать і не чують. Але єдине
почуття, яке не є хибним, – це
далекоглядна точність
прозорливості, яка бачить те, що є, і
яка передбачає те, що буде. Їм
нічого не подобається, і вони знову

	<p>й знову наштовхуються на одне й те ж саме. А наскільки в плані пристрастей вони поступаються безсловесним тваринам? Тварини задовольняються лише необхідним. Який лев закопує золото в землю? Який бик віддається користолюбству? Яка пантера здатна до ненаситності? Дикий кабан відчуває спрагу, лише доки не знайшов води, вовк, з'ївши свою здобич, заспокоюється, а людина не може насититися їжею, хоча б їла безперервно день і ніч. І є певний час року, коли тварини прагнуть до парування, людина ж безперервно відчуває жало хіті. О Гіппократе! Як мені не сміятися над тим, хто сумує через любов, коли він для своєї ж користі позбавлений любовних насолод?»</p>
<p>Herodian. Καθολ. Προς. Apud Eustath. In Odys. XIV, 428: «καὶ Δ. «Ἐυόμενοι ἄνθρωποι ἡδονταὶ καὶ σφιν γίνεται ἄπερ τοῖς ἀφροδισιάζουσιν». Cf. Aristot. Probl. I, 30, p. 953b 33 [DK 55 B127]</p>	<p>Геродіан. Загальна просодія, у Євстафія. Коментарі на «Одіссею» XIV, 428: «І Демокріт говорить: «Людам подобається тертя, і вони відчувають те ж саме, що і при любовному зв'язку». Пор. з Арістотелівськими «Проблемами»</p>

«Подвійні міркування»

«[3]...καὶ τὰς γυναῖκας λοῦσθαι ἔνδοι καλόν, ἐν παλαίστραι δὲ αἰσχρόν (ἀλλὰ τοῖς ἀνδράσιν ἐν παλαίστραι καὶ ἐν γυμνασίῳι καλόν). [4] καὶ συνίμεν τῷ ἀνδρὶ ἐν ἀσυχίᾳ μὲν καλόν, ὅπου τοίχοις κρυφθήσεται· ἔξω δὲ αἰσχρόν, ὅπου τις ὄψεται. [5] καὶ τῷ μὲν αὐτῶς συνίμεν ἀνδρὶ καλόν, ἀλλοτρίῳι δὲ αἰσχιστον. Καὶ τῷ γ' ἀνδρὶ τῆι μὲν ἑαυτῷ γυναικὶ συνίμεν καλόν, ἀλλοτρίᾳι δὲ αἰσχρόν».

«[12]. Μακεδόσι δὲ καλόν δοκεῖ ἡμεν τὰς κόρας, πρὶν ἀνδρὶ γάμασθαι, ἐρᾶσθαι καὶ ἀνδρὶ συγγίνεσθαι, ἐπεὶ δὲ κα γάμηται, αἰσχρόν· Ἑλλασι δ' ἄμφω αἰσχρόν».

«[3]...Жінкам митися у будинку прекрасно, а в палестрі¹⁰ – потворно (а чоловікам і в палестрі, і в гімназії прекрасно). [4] І кохатися з чоловіком в тиші, де можуть приховати стіни, прекрасно, а поза, де хто-небудь побачить, потворно. [5] І кохатися зі своїм чоловіком чудово, а зі стороннім потворно. І для чоловіка кохатися зі своєю власною дружиною прекрасно, а з іншою – потворно».

«[12]. У македонців здається прекрасним те, що дівчата до заміжжя люблять і кохаються з чоловіками, а коли вийдуть заміж – це потворно. Натомість у греків і те, й інше є потворним».

Переклав В. Туренк

¹⁰ 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).

Αριστοτέλης

«Ρητορική» (2 βιβλίο, 4 κεφάλαιο)

Κεφάλαιο 4

«[1] τίνας δὲ φιλοῦσι καὶ μισοῦσι, καὶ διὰ τί, τὴν φιλίαν καὶ τὸ φιλεῖν ὁρισάμενοι λέγωμεν.

[2] ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τι ἃ οἶεται ἀγαθὰ, ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ κατὰ δύναμιν πρακτικὸν εἶναι τούτων. φίλος δὲ ἐστὶν ὁ φίλων καὶ ἀντιφιλούμενος: οἴονται δὲ φίλοι εἶναι οἱ οὕτως ἔχειν οἰόμενοι πρὸς ἀλλήλους.

[3] τούτων δὲ ὑποκειμένων ἀνάγκη φίλον εἶναι τὸν συνηδόμενον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ συναλγοῦντα τοῖς λυπηροῖς μὴ διὰ τι ἕτερον ἀλλὰ δι' ἐκεῖνον: γιγνομένων γὰρ ὧν βούλονται χαίρουσιν πάντες, τῶν ἐναντίων δὲ λυποῦνται, ὥστε τῆς βουλήσεως σημεῖον αἱ λῦπαι καὶ αἱ ἡδοναί.

[4] καὶ οἷς δὴ ταῦτα ἀγαθὰ καὶ

Глава 4

«[1] Кого люди люблять і кого ненавидять і чому, про це ми можемо сказати лише, як визначимо поняття «дружби» і «любові».

[2] Нехай «любити» означає бажати комусь того, що вважаєш благом, заради неї (тобто цієї іншої людини), а не заради самого себе, і намагатися в міру сил дарувати їй ці блага. Друг – це той, хто любить, і кого взаємно люблять.

[3] Люди, яким здається, що вони так ставляться один до одного, вважають себе друзями. Оскільки ці положення встановлені, другом неминучо буде той, хто разом з нами радіє нашим радощам і співчуває нашим прикрошам, не заради чогось іншого, а заради нас самих. Всі радіють, коли збувається те, чого вони бажають, і журяться, коли буває все навпаки, так що горе і радість слугують ознакою бажання.

[4] (Друзі) також і ті, у кого

κακά, καὶ οἱ τοῖς αὐτοῖς φίλοι καὶ οἱ τοῖς αὐτοῖς ἐχθροί: ταῦτα γὰρ τούτοις βούλεσθαι ἀνάγκη, ὥστε ἅπερ αὐτῶ καὶ ἄλλῳ βουλόμενος τούτῳ φαίνεται φίλος εἶναι.

[5] καὶ τοὺς πεποηκότας εὖ φιλοῦσιν, ἢ αὐτοὺς ἢ ὧν κήδονται, ἢ εἰ μεγάλα, ἢ εἰ προθύμως, ἢ εἰ ἐν τοιούτοις καιροῖς, καὶ αὐτῶν ἔνεκα, ἢ οὓς ἂν οἴωνται βούλεσθαι ποιεῖν εὖ.

[6] καὶ τοὺς τῶν φίλων φίλους καὶ φιλοῦντας οὓς αὐτοὶ φιλοῦσιν. καὶ τοὺς φιλουμένους ὑπὸ τῶν φιλουμένων αὐτοῖς.

[7] καὶ τοὺς τοῖς αὐτοῖς ἐχθροὺς καὶ μισοῦντας οὓς αὐτοὶ μισοῦσιν, καὶ τοὺς μισουμένους ὑπὸ τῶν αὐτοῖς μισουμένων: πᾶσιν γὰρ τούτοις τὰ αὐτὰ ἀγαθὰ φαίνεται εἶναι καὶ αὐτοῖς, ὥστε βούλεσθαι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ, ὅπερ ἦν τοῦ φίλου.

[8] ἔτι τοὺς εὐποητικοὺς εἰς

одні й ті ж блага і нещастя, і ті, хто друзі одним і тим же особам і вороги одним і тим же особам, томущо такі люди обов'язково мають однакові бажання.

[5] Отже, той, хто бажає іншому того, чого він бажає самому собі, здається другом цій іншій людині. Ми любимо і тих, хто зробив благодіяння або нам самим або тим, в долі яких ми беремо участь (близьким) – якщо (надав) велике благодіяння, або (зробив це) охоче, або (вчинив так) за тих чи інших обставин і заради нас самих; (Любимо) і тих, до кого відчуваємо бажання зробити благодіяння.

[6] (Ми любимо) також друзів наших друзів і тих, хто любить людей, яких ми любимо, і тих, кого люблять люди, яких ми любимо.

[7] (Любимо ми) також людей, які вороже ставляться до тих, кому ми вороги, і тих, хто ненавидить тих, кого ми ненавидимо, і ненависних для тих, кому ненависні ми самі. Для всіх таких людей благом є те ж саме, що для нас, так що вони бажають того, що є благом

χρήματα καὶ εἰς σωτηρίαν: διὸ τοὺς ἐλευθερίους καὶ ἀνδρείους τιμῶσι καὶ τοὺς δικαίους:

[9] τοιοῦτους δ' ὑπολαμβάνουσι τοὺς μὴ ἀφ' ἑτέρων ζῶντας: τοιοῦτοι δ' οἱ ἀπὸ τοῦ ἐργάζεσθαι, καὶ τούτων οἱ ἀπὸ γεωργίας, καὶ τῶν ἄλλων οἱ αὐτουργοὶ μάλιστα.

[10] καὶ τοὺς σόφρονας, ὅτι οὐκ ἄδικοι.

[11] καὶ τοὺς ἀπράγμονας διὰ τὸ αὐτό. καὶ οἷς βουλόμεθα φίλοι εἶναι, ἂν φαίνονται βουλόμενοι: εἰσὶ δὲ τοιοῦτοι οἱ τ' ἀγαθοὶ κατ' ἀρετὴν καὶ οἱ εὐδόκιμοι ἢ ἐν ἅπασιν ἢ ἐν τοῖς βελτίστοις ἢ ἐν τοῖς θαυμάζομένοις ὑφ' αὐτῶν ἢ ἐν τοῖς θαυμάζουσιν αὐτούς.

[12] ἔτι τοὺς ἡδεῖς συνδιαγαγεῖν καὶ συνδιημερεῦσαι: τοιοῦτοι δ' οἱ εὐκόλοι καὶ μὴ ἐλεγκτικοὶ τῶν ἁμαρτανομένων καὶ μὴ φιλόνικοι μηδὲ

для нас, а це, як ми сказали, властиве другу.

[8] (Ми любимо) також людей, готових надати допомогу у грошах або безпеці; саме тому користуються повагою люди щедрі, мужні і справедливі,

[9] а такими вважаються люди, які не залежать від інших; люди, які живуть завдяки працв своїх рук, а особливо ті люди, які заробляють на життя обробкою землі і іншими ремеслами.

[10] (Ми любимо) також людей скромних за те, що вони справедливі,

[11] і людей спокійних з тієї ж причини. (Любимо ми) і тих, кому бажаємо бути друзями, якщо і вони, як нам здається, бажають цього; такі людивідрізняються чеснотою і користуються доброю славою або серед усіх людей, або серед кращих, або серед тих, кому ми дивуємося, або серед тих, хто нам дивується.

[12] (Любимо) ми й тих, з ким приємно жити і проводити час, а такі люди ввічливі, не схильні викривати помилки (інших), котрі

δυσέριδες (πάντες γὰρ οἱ τοιοῦτοι
μαχητικοί, οἱ δὲ μαχόμενοι τάναντία
φαίνονται βούλεσθαι),

[13] καὶ οἱ ἐπιδέξιοι καὶ τῷ
τωθάσαι καὶ τῷ ὑπομεῖναι: ἐπὶ ταῦτο
γὰρ ἀμφοτέρως σπεύδουσι τῷ πλησίον,
δυνάμενοί τε σκώπτεσθαι καὶ ἐμμελῶς
σκώπτοντες.

[14] καὶ τοὺς ἐπαινοῦντας τὰ
ὑπάρχοντα ἀγαθὰ, καὶ τούτων μάλιστα
ἃ φοβοῦνται μὴ ὑπάρχειν αὐτοῖς.

[15] καὶ τοὺς καθαρείους περὶ
ὄψιν, περὶ ἀμπεχόνην, περὶ ὅλον τὸν
βίον.

[16] καὶ τοὺς μὴ ὄνειδιστὰς μήτε
τῶν ἀμαρτημάτων μήτε τῶν
εὐεργετημάτων: ἀμφοτέροι γὰρ
ἐλεγκτικοί.

[17] καὶ τοὺς μὴ μνησικακοῦντας,
μηδὲ φυλακτικοὺς τῶν ἐγκλημάτων,
ἀλλ' εὐκαταλλάκτους: οἷους γὰρ ἂν
ὑπολαμβάνωσιν εἶναι πρὸς τοὺς

не люблять сперечатися і сваритися,
бо всі люди такого гатунку люблять
битися, а якщо люди б'ються, то
виявляється, що у них є протилежні
бажання.

[13] (Ми любимо) і тих, хто
вміє пожартувати і зрозуміти жарт,
тому що вміють знести жарт і
пристойно пожартувати, і ті, і інші
роблять однакове задоволення
своєму ближньому.

[14] (Ми любимо) також людей,
які хвалять ті хороші якості, які в нас
є, особливо, якщо ми боїмося
опинитися позбавленими цих
якостей.

[15] (Відчуваємо любов) і до
людей, які охайні в своїй
зовнішності, одязі і у всьому своєму
житті,

[16] а також до людей, які не
мають звички дорікати нам нашими
помилками і наданими
благодійностями, бо ті й інші мають
вигляд викривачів.

[17] (Ми любимо) також
людей незлопам'ятних, які не
пам'ятають образ і легко йдуть на
примирення, бо думаємо, що вони

ἄλλους, καὶ πρὸς αὐτοὺς οἴονται.

[18] καὶ τοὺς μὴ κακολόγους
μηδὲ εἰδότας μήτε τὰ τῶν πλησίων κακὰ
μήτε τὰ αὐτῶν, ἀλλὰ τὰγαθά:

[19] ὁ γὰρ ἀγαθὸς ταῦτα δρᾷ. καὶ
τοὺς μὴ ἀντιτείνοντας τοῖς
ὀργιζομένοις ἢ σπουδάζουσιν:
μαχητικοὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοι. καὶ τοὺς
πρὸς αὐτοὺς σπουδαίως πως ἔχοντας,
οἷον θαυμάζοντας αὐτοὺς καὶ
σπουδαίους ὑπολαμβάνοντας καὶ
χαίροντας αὐτοῖς,

[20] καὶ ταῦτα μάλιστα
πεπονθότας περὶ ἃ μάλιστα βούλονται
αὐτοὶ ἢ θαυμάζεσθαι ἢ σπουδαῖοι
δοκεῖν εἶναι ἢ ἡδεῖς.

[21] καὶ τοὺς ὁμοίους καὶ ταῦτὰ
ἐπιτηδεύοντας, ἐὰν μὴ παρενοχλῶσι
μηδ' ἀπὸ ταύτου ἢ ὁ βίος:

*γίνεται γὰρ οὕτω τὸ κεραμεὺς
κεραμεῖ. (Ἠσίοδος "Ἔργα καὶ*

Ἡμέραι25)

стосовно нас будуть такими ж, як і
до інших,

[18] а також людей
нелихослівних і тих, які звертають
увагу не на погані, а на хороші риси
людей, нам близьких і нас самих,
тому що так чинить хороша
людина.

[19] (Ми любимо) також тих,
хто нам не суперечить, коли ми
сердимося або коли зайняті, тому
що такі люди схильні до зіткнень.

(Любимо ми) і тих, хто надає нам
яку-небудь увагу, наприклад,
дивується нам, або вважає нас
людьми серйозними, або радіє за
нас,

[20] особливо якщо вони
вчиняють так у тих випадках, де ми
особливо бажаємо здивувати або
здатися серйозними чи приємними.

[21] (Ми любимо) також
подібних нам і тих, хто займається
тим же, (що і ми), якщо тільки ці
люди не докучають нам і не
здобувають собі прожиток тим же,
(що і ми), тому що в останньому
випадку

"і гончар обурюється на

[22] καὶ τοὺς τῶν αὐτῶν ἐπιθυμοῦντας, ὧν ἐνδέχεται ἅμα μετέχειν αὐτούς: εἰ δὲ μή, ταῦτό καὶ οὕτω συμβαίνει.

[23] καὶ πρὸς οὓς οὕτως ἔχουσιν ὥστε μὴ αἰσχύνεσθαι τὰ πρὸς δόξαν, μὴ καταφρονοῦντες.

[24] καὶ πρὸς οὓς αἰσχύνονται τὰ πρὸς ἀλήθειαν. καὶ πρὸς οὓς φιλοτιμοῦνται, ἢ ὑφ' ὧν ζηλοῦσθαι βούλονται καὶ μὴ φθονεῖσθαι, τούτους ἢ φιλοῦσιν ἢ βούλονται φίλοι εἶναι.

[25] καὶ οἷς ἂν τὰγαθὰ συμπράττωσιν, ἐὰν μὴ μέλλῃ αὐτοῖς ἔσεσθαι μείζω κακά.

[26] καὶ οἱ ὁμοίως καὶ τοὺς ἀπόντας καὶ τοὺς παρόντας φιλοῦσιν: διὸ καὶ τοὺς περὶ τοὺς τεθνεῶτας τοιούτους πάντες φιλοῦσιν. καὶ ὅλως τοὺς σφόδρα φιλοφίλους καὶ μὴ ἐγκαταλείποντας: μάλιστα γὰρ φιλοῦσι τῶν ἀγαθῶν τοὺς φιλεῖν ἀγαθούς.

гончара".

(Гесиод «Труды та дни» (25))

[22] (Ми любимо) і тих, хто бажає того ж, чого бажаємо ми, якщо є можливість обом досягти бажаного; якщо ж (цієї можливості) немає, і тут буде те саме.

[23] (Ми любимо) також людей, до яких ставимося так, щоне соромимося їх в речах, від яких може залежати репутація в світі, якщо таке ставлення не зумовлено презирством, і тих, кого ми соромимося в речах дійсно ганебних.

[24] (Ми любимо) або бажаємо бути друзями тих, з ким змагаємося і для кого хочемо бути об'єктом змагання, а не заздрості.

[25] (Любимо ми) і тих, кому допомагаємо в чому-небудь доброму, якщо від цього не має статися більше зло для нас самих.

[26] (Ми любимо) і тих, хто з однаковою любов'ю ставиться до нас в очі і позаочі; ось чому усі люблять тих, хто так ставиться до них, неначе як до мертвих. Взагалі, (ми любимо) тих людей, які сильно

[27] καὶ τοὺς μὴ πλαττομένους πρὸς αὐτούς: τοιοῦτοι δὲ οἱ καὶ τὰ φαῦλα τὰ ἑαυτῶν λέγοντες: εἴρηται γὰρ ὅτι πρὸς τοὺς φίλους τὰ πρὸς δόξαν οὐκ αἰσχυνόμεθα: εἰ οὖν ὀαἰσχυνόμενος μὴ φιλεῖ, ὁ μὴ αἰσχυνόμενος φιλοῦντι ἔοικεν. καὶ τοὺς μὴ φοβερούς, καὶ οὓς θαρροῦμεν: οὐδεὶς γὰρ ὄν φοβεῖται φιλεῖ.

[28] εἶδη δὲ φιλίας ἑταιρεία οἰκειότης συγγένεια καὶ ὅσα τοιαῦτα. ποιητικὰ δὲ φιλίας χάρις

[29] καὶ τὸ μὴ δεηθέντος ποιῆσαι καὶ τὸ ποιήσαντα μὴ δηλῶσαι: αὐτοῦ γὰρ οὕτως ἔνεκα φαίνεται καὶ οὐ διὰ τι ἕτερον».

прив'язані до своїх друзів і не залишають їх, тому що з хороших людей найбільшою любов'ю користуються саме ті, які прекрасні в любові.

[27] (Ми любимо) і тих, хто не прикидається перед нами, - такими, наприклад, є ті люди, які говорять про свої недоліки, бо, як ми сказали, перед друзями ми не соромимося того, від чого може залежати репутація, адже якщо людина, зазнаючи сорому, не любить, то людина, яка не відчуває сорому, схожа на люблячого. (Любимо ми) ще людей, які не завдають намстраху і на яких ми покладаємося, тому що ніхто не любить того, кого боїться.

[28] Види любові – товаришування, свояцтво, рідня і т. п. [29] Породжує дружбу послуга, коли надаси її, не чекаючи прохання, і коли, надавши її, не виставляєш її на позір, бо в такому випадку здається, що (послуга надана) заради самої людини, а не заради чого-небудь іншого...»

Переклав В. Туренко

Грецькі стоїки

Зі збірника «Stoicorum Veterum Fragmenta»

<p>Stoic. 3.93 «Ut vero conservetur omni homini erga hominem societas, coniunctio caritas, et emolumenta et detrimenta, quae ωφέληματα et βλάμματα appellatur communia esse voluerunt; quorum aliter prosunt, nocent altera. Neque solum emolumenta communia, verum etiam paria esse dixerunt. Incommoda autem et commode (ita enim εὐχρησθήματα et δυσχρησθήματα appellatur communia esse lo voluerunt, paria noluerunt....» [De fin.bon. III, XIX 69]</p>	<p>Stoic. 3.93 «Щоб зберегти людині відчуття спільнот взаємного єднання і любові, стоїки припустили, що і вигоди, і втрати загальними, з яких перші приносять користь, а другі – шкоду. І вони назвали їх не тільки загальними, але й рівними. Однак труднощі і переваги хоча і визнавали загальними, але не рівними. Адже те, що корисне, і те, що шкідливе, є або благом, або злом, а вони сутнісно рівні...».</p>
<p>Stoic. 3.292 «ἀγάπη δὲ ὁμόνοια ἂν ἐστὶ τῶν κατὰ τὸν λόγον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἢ συνελόντι φάναι κοινωνία βίου ἐκτένεια φιλίας καὶ φιλοστοργίας μετὰ λόγου ὀρθοῦ περὶ χρῆσιν ἐταίρων...εἰ δ' ὅτι τῷ ὄντι ἄνθρωπος ὁ ἐν ἡμῖν ἐστὶν πνευματικός, φιλαδελφία ἢ φιланθρωπότης τοῦ αὐτοῦ πνεύματος κεκοινωνηκόσιν στέργεις δ' αὖ τήρησις ἐστὶν εὐνοίας ἀγαπήσεως, ἀγάπησις δὲ ἀπόδεξις παντελής, καὶ τὸ ἀγαπᾶν».</p>	<p>Stoic. 3.292 «Любовь – це взаємна згода стосовно того, що належить до сфери розуму, життя звичаїв. Або, коротко кажучи, спільність життя, або ж – старанність у дружній любові і збереженні дружби за допомогою вірності розуму у стосунках з друзями. Любові подібна гостинність, яка мистецтвом поводження з гостями. Людинолюбство – це сердечність».</p>

	<p>ставлення до людей. Чуйн ставлення – це мистецтво приязні д друзів та людей. Приязнь – і підримка любові. Прихильність – і щира та повна приязнь».</p>
<p>Stoic. 3.340 «Pertinere autem ad re arbitrantur intellegi natura fieri, ut liberi parentibus amentur; a quo initio profecta un tau humani generis societate persequimur. Quod primura intellegi deb figura membrisque corporum, quae ips declarant procreandi a natura habitam ess rationem. Neque vero haec inter se ongrue possent, ut natura et procreari vellet et dili procreatos non un ta. Atque etiara in besti vis naturae perspicere potest; quarum in fetu in educatione laborem cura semimu naturae ipsius vocem videmur audire. Qua (ut) perspicuura est natura nos a dolo abhorre, sic apparet a natura ipsa, ut eo quos genueriraus, ameraus, irapelli» [D fin.bon. III, 62].</p>	<p>Stoic. 3.340 «На їх думк (грецьких стоїків – В.Т.), важлив зрозуміти, що любов батьків до дітей визначається природою; рухаючис від цього вихідного пункту, м приходимо до спільного об'єднанн роду людського. Таке розумінн впливає з будови живих тіл, як сама собою вже вказує, що природ подбала про продовження роду. було б очевидним протиріччям, якб природа, бажаючи нащадків, н подбала б про любов до дітей. також про те, що коли ми бачим тварин, споглядаючи їх зусилл витрачені на народження і вихованн дитинчат, нам здається, що і м чуємо голос самої природи. Том очевидно, сама природа змушує на уникати страждання, так сам зрозуміло і те, що сама природ спонукає нас любити тих, кого м народили на цей світ».</p>
<p>Stoic. 3.396 «Ἡ δ' ἐπιθυμία ἐστ</p>	<p>Stoic. 3.396 «Любовний потя</p>

ἄλογος ὄρεξις, ὑφ' ἧν τάττεται καταῦτα· на їх думку (грецьких стоїків – В.Т. не є розумним, а його видами
σπάνις, μῖσος, φιλονεικία, ὀργή, ἔρωμῆνις, наступні пристрасті: непомірн
θυμός... ἔρωσ δέ ἐστὶν ἐπιθυμία τ

οὐχὶ περὶ σπουδαίους· ἔστι γὰρ ἐπιβολή бажання, ненависть, сперечанн
φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον гнів, любов, зліст
[Diog. Laert. VII 113.] роздратованість... Сама собо

любов є бажанням, яке не властив гідним людям, адже є бажанням д зближення, що викликане виглядо краси».

Stoic. 3.478 «δήλον γάρ ὅτι τῆ ἐπιθυμητικῆς δυνάμεως, οὐ τῆς λογικῆς ἐρωσ πάθος ὑπάρχων ἐξάγει ψυχὴν καὶ ἀγ

Stoic. 3.478 «Любов – ц пристрасть, яка народжена здатніст бажати, а не розумом, тому засмучу

τον ἄνθρωπον εἰς ἐναντίας πράξεις ὧν ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἡ ἀρετὴ ἀρκεῖται· τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἀρκεῖται ἐν ἀρχῇ ἐκεκρίκει»[Galenus de H. et Pla вчинків, протилежних їй початкови
decr. IV 6 (149)]. судженням».

Stoic. 3.718 «εἶναι οὖν τὸν ἔρωτ φιλείας, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ

Stoic. 3.718 «Саме частино дружби є любов (так пише Хрісіпп

ἔρωτός φησι: καὶ μὴ εἶναι θεόπεμπτὸν αὐτόν. εἶναι δὲ καὶ τὴν ὥραν ἀνθ' ἀρετῆς» посланим богами даром. А краса – ц
[Diog. Laert. VII, 130]. колір чесноти».

Stoic. 3.721 [Scholia Dionys. Thrac «Καὶ πάλιν τὸν ἔρωτα οἱ μὲν Επικούρει

Stoic. 3.721 «Епікурей вважають, що кохання – це сильн бажання любовних втіх. А згідно стоїками, кохання – це прагнення д

νέων κορών διὰ κάλλος ἐμφαινομένη дружного зближення з юнаками, щ

<p>διπλούς δέ ο έρωσ έστίν, ο μέν ψυχής, ο δ σώματος».</p>	<p>має причину в красі. Любов подвійна: одна душевна, а інш тілесна»</p>

Цицерон

Фрагменти праць

«[78] Amicitiae vero locus ubi esse potest aut quis amicus esse cuiquam, quem non ipsum amet propter ipsum? quid autem est amare, e quo nomen ductum amicitiae est, nisi velle bonis aliquem affici quam maximis, etiamsi ad se ex iis nihil redundet? 'Prodest', inquit, 'mihi eo esse animo.' Immo videri fortasse. esse enim, nisi eris, non potes. qui autem esse poteris, nisi te amor ipse ceperit? quod non subducta utilitatis ratione effici solet, sed ipsum a se oritur et sua sponte nascitur. 'At enim sequor utilitatem.' Manebit ergo amicitia tam diu, quam diu sequetur utilitas, et, si utilitas amicitiam constituet, tollet eadem.

[79] sed quid ages tandem, si utilitas ab amicitia, ut fit saepe, defecerit? relinquesne? quae ista amicitia est? retinebis? qui convenit? quid enim de amicitia statueris utilitatis causa expetenda vides. 'Ne in odium

«[78] Де ж можна знайти місце дружбі, або хто зможе стати другом тому, кого він не любить заради нього самого? Тоді що ж таке любити (amare) (адже саме від нього походить слово дружба – "amicitia"), якщо не бажати принести кому-небудь якомога більше блага, навіть якщо тобі з цього жодної користі не буде? Він каже: "Мені вигідно бути другом", – але ні, ти не зможеш бути другом, якщо ти так себе налаштував. Як же ти зможеш бути другом, якщо тобою не опанувала любов? Адже вона виникає не тоді, коли з'являються мотиви користі, а народжується сама по собі. – Однак я ж шукаю користь! – В такому разі дружба буде тривати до тих пір, поки будеш мати за мету користь. І якщо мотиви користі народжують дружбу, то вони ж її і знищать.

[79]. І що ж ти врешті-решт

<p>veniam, si amicum destitero tueri.' Primum cur ista res digna odio est, nisi quod est turpis? quodsi, ne quo incommodo afficiare, non relinques amicum, tamen, ne sine fructu alligatus sis, ut moriatur optabis» [De fin. II. 78-79].</p>	<p>будеш робити, якщо (як це досить часто трапляється) дружба перестане бути корисною, – залишиш друга? Тоді яка ж це дружба? Збережеш її? Але як тоді це узгоджується з твоїми ж твердженнями? Ти бачиш, до чого призводить судження про те, що до дружби слід прагнути з корисливих мотивів. – Боюся, щоб друзі не зненавиділи мене, коли я перестану піклуватися про дружбу. – Передусім, чи не тому ця річ гідна ненависті, що вона є ганебною? Отож, якщо ти не залишишся зі своїм другом лише для того, щоб уникнути якихось неприємностей, то ти і смерті його побажаєш, коли дружба з ним вже стане непотрібною».</p>
<p>«[33] Marcus Sequitur igitur ad participandum alium (cum) alio communicandumque inter omnes ius (n)os natura esse factos. Atque hoc in omni hac disputatione sic intellegi uolo, quo(m) dicam naturam [esse]; tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tamquam igniculi exstinguantur a natura dati, exorianturque et confirmentur uitia</p>	<p>«[33] Марк. – Отже, наступна думка свідчить про те, що природа створила нас для того, щоб ми розділяли між собою усю сукупність прав і користувалися ними спільно усі. І я, говорячи «природа», хочу, щоб у цьому міркуванні саме так мене і розуміли. Однак зіпсованість, що пов'язана з поганими нахилами, настільки велика, що від неї немов</p>

contraria. Quodsi, quo modo s(un)t natura, sic iudicio homines 'humani, ut ait poeta, nihil a se alienum putarent', coleretur ius aequae ab omnibus. Quibus enim ratio (a) natura data est, isdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et uetando; si lex, ius quoque; et omnibus ratio. Ius igitur datum est omnibus, recteque Socrates exsecrari eum solebat qui primus utilitatem a (iure) seiunxisset; id enim querebatur caput esse exitiorum omnium. Vnde enim illa Pythagorea uox, [de amicitia locus]: (ut unus fiat ex pluribus).

[34]...Ex quo perspicitur, quomhanc beniuolentiam tam late longeque diffusam uir sapiens in aliquem pari uirtute praeditum contulerit, tum illud effici (quod quibusdam incredibile uideatur, sit autem necessarium) ut (non) in ill(o) sese plus quam alterum diligat: quid enim est quod differat, quom sint cuncta paria? Quod si interesse quippiam tantulum modopotuerit in (ea), iam amicitiae nomen occiderit, cuius est ea uis ut» [De leg. I. 33-34].

гаснуть вогники, які дані нам природою, і натомість виникають і зміцнюються ворожі їм вади. І якби люди – як за природою, так і в силу свого судження – визнавали, що «ніщо людське їм не чуже», як каже поет (*Теренцій – В.Т.*), то усі вони б однаково шанували право. Адже тим, кому природа подарувала розум, вона подарувала і здоровий глузд. Отже, вона їм подарувала і закон, яким є здоровий глузд – як в наказах, так і в заборонах. Якщо природа їм подарувала закон, то вона подарувала і право; розум був даний усім. Відповідно, і право було теж дане усім, і Сократ справедливо проклинав того, хто перший відділив користь від права; право, скаржився він, – джерело різних лих. Адже звідси і відомий вислів Піфагора [щодо дружби]: «У друзів усе спільне».

[34]... З цього випливає, що, коли мудрець відчуває таку велику і глибоку прихильність до іншої людини, яка володіє такою ж відважністю, то це призводить до того, що він у цій людині (декому це може здатися неймовірним, але це

	<p>неминуче) любить себе не більше, ніж її: і, дійсно, в чому може бути різниця, коли одне є все? Але якщо тут може з'явитися хоча б найменше розходження, то негайно ж зникне навіть сама назва «дружба», сенс якої в тому, що вона перестає існувати одразу тоді, коли одна людина забажає для себе більшого, ніж іншому»</p>
<p>«[65] In omni autem honesto, de quo loquimur, nihil est tam illustre nec quod latius pateat quam coniunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani. Quae nata a primo satu, quod a procreatoribus nati diliguntur et tota domus coniugio et stirpe coniungitur, serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitias, post vicinitatibus, tum civibus et iis, qui publice socii atque amici sunt, deinde totius complexu gentis humanae. Quae animi affectio suum cuique tribuens atque hanc, quam dico. Societatem coniunctionis humanae munifice et aequae tuens iustitia dicitur, cui sunt adiunctae pietas, bonitas, liberalitas,</p>	<p>«[65] Серед усіх проявів гідного, про яке ми говоримо, немає нічого більш чудового і більш важливого, ніж об'єднання людей один з одним в певну спільноту, взаємовигідний обмін і сама любов, яка об'єднує людство, що починається перш за все з того, що батьки люблять своїх дітей і увесь будинок, об'єднаний шлюбом і нащадками. Потроху ця любов поширюється все ширше, спочатку на родичів чоловіка, потім – дружини, опісля – на сусідів, і нарешті – на співгромадян і тих, хто є союзником і другом держави, а насамкінець – на все людство. Такий стан духу, що виявляється в тому, щоб віддавати кожному своє, щедро і доброзичливо</p>

<p>benignitas, comitas, quaeque sunt generis eiusdem. Atque haec ita iustitiae propria sunt, ut sint virtutum reliquarum communia» [De fin. V. 65].</p>	<p>дотримуватися загальнолюдського співтовариства, я називаю справедливістю, поряд з якою знаходяться благочестя, доброта, щедрість, доброзичливість, люб'язність та схожі речі. Все це невід'ємне від справедливості і є загальним для усіх інших чеснот».</p>
<p>«[56] Constituendi autem sunt qui sint in amicitia fines et quasi termini diligendi. De quibus tres video sententias ferri, quarum nullam probo, unam, ut eodem modo erga amicum adfecti simus, quo erga nosmet ipsos, alteram, ut nostra in amicos benevolentia illorum erga nos benevolentiae pariter aequaliterque respondeat, tertiam, ut, quanti quisque se ipse facit, tanti fiat ab amicis.</p> <p>[57] Harum trium sententiarum nulli prorsus assentior. Nec enim illa prima vera est, ut, quem ad modum in se quisque sit, sic in amicum sit animatus. Quam multa enim, quae nostra causa numquam faceremus, facimus causa amicorum! Precari ab indigno, supplicare, tum acerbius in aliquem invehi insectarique vehementius, quae in nostris rebus non satis honeste, in</p>	<p>«[56] Тепер нам треба встановити, яких меж та, образно кажучи, кордонів слід дотримуватися в дружбі. Як мені відомо, про них було висловлено три різні думки, однак жоду з них я не схвалюю. Одна – що ми повинні ставитися один до одного так само, як до себе самого; інша – що наша доброзичливість до друзів повинна дорівнювати їх доброзичливості до нас і їй відповідати; третя – що як високо людина цінує саму себе, так само високо її цінують друзі.</p> <p>[57] Жодної з цих трьох вище зазначених думок я дотримуватися цілком не можу. Перша – що кожен повинен ставитися до іншого так само, як ставиться до себе – не вірна. Як багато ми заради друзів робимо такого, чого ніколи не зробили б</p>

amicorum fiunt honestissime; multaeque res sunt in quibus de suis commodis viri boni multa detrahunt detrahique patiuntur, ut iis amici potius quam ipsi fruantur.

[58] Altera sententia est, quae definit amicitiam paribus officiis ac voluntatibus. Hoc quidem est nimis exigue et exiliter ad calculos vocare amicitiam, ut par sit ratio acceptorum et datorum. Divitior mihi et affluentior videtur esse vera amicitia nec observare restricte, ne plus reddat quam acceperit; neque enim verendum est, ne quid excidat, aut ne quid in terram defluat, aut ne plus aequo quid in amicitiam congeratur.

[59] Tertius vero ille finis deterrimus, ut, quanti quisque se ipse faciat, tanti fiat ab amicis. Saepe enim in quibusdam aut animus abiectior est aut spes amplificandae fortunae fractior. Non est igitur amici talem esse in eum qualis ille in se est, sed potius eniti et efficere ut amici iacentem animum excitet inducatque in spem cogitationemque meliorem.

Alius igitur finis verae amicitiae constituendus est, si prius, quid maxime

заради себе! Просити за них якусь негідну людину, благодати її або різко нападати на кого-небудь і палко його переслідувати – все це недостатньо прекрасно в моральному сенсі, коли стосується нас самих, але стає чудовим, коли стосується друзів; адже досить розповсюджені випадки, коли благородні мужі поступаються і погоджуються поступитися багатьма перевагами, щоб ними скористалися їх друзі, а не вони самі.

[58] Друга думка визначає дружбу з рівності надаваних послуг і добрих намірів. Якщо це так, то це означає, що слід надто точно і дріб'язково вираховувати дружбу, щоб зрівнявся рахунок отриманого і даного. Як на мене, справжня дружба більш багата і щедра; вона не дотримується старого правила "не давати більше, ніж отримала сама"; адже не треба боятися що-небудь втратити, що-небудь упустити на землю, зробити для друга щось конкретне, що може бути вище, ніж справедливість.

[59] Третє обмеження – найгірше: як високо людина цінує

reprehendere Scipio solitus sit, dixerō. Negabat ullam vocem inimiciorem amicitiae potuisse reperiri quam eius, qui dixisset ita amare oportere, ut si aliquando esset osurus; nec vero se adduci posse, ut hoc, quem ad modum putaretur, a Biante esse dictum crederet, qui sapiens habitus esset unus e septem; impuri cuiusdam aut ambitiosi aut omnia ad suam potentiam revocantis esse sententiam.

Quonam enim modo quisquam amicus esse poterit ei, cui se putabit inimicum esse posse? quin etiam necesse erit cupere et optare, ut quam saepissime peccet amicus, quo plures det sibi tamquam ansas ad reprehendendum; rursum autem recte factis commodisque amicorum necesse erit angi, dolere, invidere.

[60] Quare hoc quidem praecceptum, cuiuscumque est, ad tollendam amicitiam valet; illud potius praecipendum fuit, ut eam diligentiam adhiberemus in amicitiiis comparandis, ut ne quando amare inciperemus eum, quem aliquando odisse possemus. Quin etiam si minus felices in diligendo

саму себе, так само високо її цінують друзі. Адже деякі люди часто або падають духом, або втрачають надію на успіх. Так ось, борг друга – не дивитися на друга так, як той дивиться на себе сам, але докласти всіх зусиль для того, щоб підбадьорити друга, слабкого духом, і підтримати його доброю надією і думками.

Отже, для справжньої дружби треба встановити іншу межу; але спочатку я назву те, що Сципіон засуджував дуже сильно. Він стверджував, що немає висловлювання, більш ворожого дружбі, ніж наступне: «Любити треба, пам'ятаючи, що рано чи пізно можеш зненавидіти»¹¹, – і що він не може повірити, щоб ці слова (як вважають) міг сказати Біант, якого вважали одним з семи мудреців; він вважав, що це вислів якогось негідника, або честолюбця, або людини, яка прагне все захопити в свою владу.

Дійсно, яким чином людина зможе бути другом тому, кому вона,

¹¹ Тут йому прямо опонує представник другої софістики – Авл Геллій.

<p>fuissems, ferendum id Scipio potius quam inimicitiarum tempus cogitandum putabat» [Lael. 56-60].</p>	<p>на його власну думку, зможе стати недругом? Більше того, вона неодмінно буде бажати, щоб його друг, можливо, частіше робив помилки і тим самим давав йому більше приводів для осуду; натомість через чесні вчинки і успіхи друзів йому неодмінно доведеться засмучуватися, страждати і їм заздрити.</p> <p>[60] Отже, хто б не був автором цього судження, воно здатне знищити дружбу. Правильніше треба було б порадити нам, щоб ми, знаходячи друзів, остерігалися будь-коли полюбити таку людину, яку ми рано чи пізно могли б зненавидіти. Навіть більше, якби ми стали нещасливими у виборі друга, то, на думку Сципіона, це скоріше варто було б терпіти, ніж заздалегідь думати про час, коли стосунки стануть ворожими».</p>
<p>«[68] Haec laetitia quam turpis sit, satis est diligenter attendentem penitus videre. Et ut turpes sunt, qui efferunt se laetitia tum cum fruuntur Veneriis voluptatibus, sic flagitiosi, qui eas inflammato animo concupiscunt. Totus vero iste, qui volgo appellatur amor -</p>	<p>«[68] Досить вдивитися в таку радість, щоб зрозуміти, яка вона ганебна. Соромно дивитися на тих, хто радіє, діставшись до втіх Венери, бридко – на тих, хто ще тільки рветься до них, знаходячись у полоні бажання. Такий порив зазвичай</p>

nec hercule invenio, quo nomine alio
possit appellari -, tantae levitatis est, ut
nihil videam quod putem conferendum.

Quem Caecilius

*'deum qui non summum putet,
aut stultum aut rerum esse
imperitum' existumat.*

*'Cui in manu sit, quem esse
dementem velit,*

*Quem sapere' quem sanari' quem
in morbum inici,*

*Quem contra amari, quem expeti,
quem arcessier.'*

[69] O praeclaram emendatricem
vitae poëticam, quae amorem flagitii et
levitatis auctorem in concilio deorum
conlocandum putet! De comoedia
loquor, quae, si haec flagitia non
probaremus, nulla esset omnino; quid ait
ex tragoedia princeps ille
Argonautarum?

*'Tu me amoris magis quam honoris
servavisti gratia.'*

Quid ergo? hic amor Medae quanta
miseriarum excitavit incendia! Atque ea
tamen apud alium poëtam patri dicere
audet se 'coniugem' habuisse

*'Illum, Amor quem dederat, qui
plus pollet potiorque est patre'.*

називається «любов'ю» (і я, їй-богу,
не можу підібрати йому іншої назви),
– і в ньому спостерігається така
слабкість духу, яку і порівняти ні з
чим. Це про нього пише Цецилій:

*... Той дурний або
недосвідчений,*

*Хто не зрозуміє, що цей бог –
більший від усіх інших богів:*

*У його руках – розум і
безумство,*

*У його руках – хвороби і
зцілення ...*

*...Кого любити, кого бажати,
а кого заманювати.*

[69] О поезіє, поезіє, славна
вихователька моралі! Навіть у сонні
богів ввела ти любов – причину вад і
легковажності. Не кажу про комедії –
якби не потурали ми вадам, не було б
у нас і комедій. Але що говорить в
трагедії сам вождь аргонавтів?

*– Завдяки любові, а не заради
честі ти врятувала мене тоді.*

І що ж? Який вогонь лих
запалила ця любов Медеї! А в іншого
поета та ж Медея наважується сказати
батькові, що у неї є
«чоловік»:

[70] Sed poetas ludere sinamus, quorum fabulis in hoc flagitio versari ipsum videmus Iovem: ad magistros virtutis philosophos veniamus, qui amorem negant stupri esse et in eo litigant cum Epicuro non multum, ut opinio mea fert, mentiente. Quis est enim iste amor amicitiae? cur neque deformem adulescentem quisquam amat neque formosum senem? Mihi quidem haec in Graecorum gymnasiis nata consuetudo videtur, in quibus isti liberi et concessi sunt amores. Bene ergo Ennius:

'Flagiti principium est nudare inter civis corpora.'

Qui ut sint, quod fieri posse video, pudici, solliciti tamen et anxii sunt, eoque magis, quod se ipsi continent et coercent.

[71] Atque, ut muliebris amores omittam, quibus maiorem licentiam natura concessit, quis aut de Ganymedi raptu dubitat, quid poetae velint, aut non intellegit, quid apud Euripidem et loquatur et cupiat Laius? Quid denique homines doctissimi et summi poetae de se ipsis et carminibus edunt et cantibus? Fortis vir in sua re p. cognitus quae de

– Він, самою любов'ю даний, мені дорожчий, ніж батько!

[70] Але що вже питати у поетів, якщо вони в своїх вигадках приписують цю ваду самому Юпітеру? Перейдемо до наставників чесноти – до філософів: вони стверджують, що любов не є розпустою, і сперечаються про це з Епікуром, який, на мою думку, в даному випадку теж не особливо відхиляється від істини. Справді, що таке їх «любов до дружби»? Чому ніхто не любить ні потворного юнака, ні гарного старця? Як на мене, така любов народилася в грецьких гімнасіях, де вона допускається сповна. Добре сказав Еній:

Бути роздягненим на людях – ось джерело недоброчесності.

Охоче припускаю, що філософи тут зберігають чистоту; але хвилювання і тривога в них залишаються, чим більше вони соромляться і стримуються.

[71] Не буду говорити про любов до жінок (тут сама природа дає нам більше свободи), але що сказати

iuvenum amore scribit Alcaeus! Nam Anacreontis quidem tota poësis est amatoria. Maxime vero omnium flagrasse amore Reginum Ibycum apparet ex scriptis.

Atque horum omnium lubricinosos esse amores videmus: philosophi sumus exorti, et auctore quidem nostro Platone, quem non iniuria Dicaearchus accusat, qui amori auctoritatem tribueremus.

[72] Stoici vero et Sapientem amaturum esse dicunt amorem ipsum 'conatum amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie' definiunt. Qui si quis est in rerum natura sinesollicitudine, sine desiderio, sine cura, sine suspirio, sit sane; vacat enim omni libidine; haec autem de libidine oratio est. Sin autem est aliquis amor, ut est certe, qui nihil absit aut non multum ab insanīa, qualis in Leucadia est:

'Si quidem sit quisquam deus,

Cui ego sim curae'

[73] At id erat deis omnibus curandum, quem ad modum hic frueretur voluptate amatoria!

'Heu me infelicem!'

Nihil verius. Probe et ille:

'Sanusne es, qui temere

про викрадення Ганімеда, як його представляють поети, і хто не знає того, що у Евріпіда говорить і робить Лай? І як тільки вчені люди і великі поети не обмовляють себе у своїх віршах і піснях! Алкей, відважний чоловік у своїй вітчизні, так багато писав про любов до хлопчиків! У Анакреонта майже всі вірші – любовні. Судячи з творів Івіка Регійського, то він чи не найбільше палав такою любов'ю.

Ми бачимо, що у всього цього люду любов невідривна від хіті. Але ми, філософи, самі ж надаємо любові велике значення, і перший серед нас, безумовно, Платон, якого справедливо докоряв за це Дікеарх.

[72] Стоїки навіть стверджують, що і мудрець може любити, і що сама любов – це «прагнення до дружби, що надихається красою». Якщо є в природі людина без турбот, без бажань, без тривоги, без печалей, – нехай так; але, у будь-якому разі, в ньому не буде жадання, а у нас зараз мова саме про прагнення. Бо якщо є любов на світі, – а вона є! – то вона

<p style="text-align: center;"><i>lamentare?'</i></p> <p>Sic insanus videtur etiam suis. At quas tragoedias efficit!</p> <p style="text-align: center;"><i>'Te, Apollo sancte, fer opem, teque, amnipotens Neptune, invoco, Vosque adeo, Venti!'</i></p> <p>Mundum totum se ad amorem suum sublevandum conversurum putat, Venerem unam excludit ut iniquam:</p> <p style="text-align: center;"><i>'Nam quid ego te appellem, Venus?'</i></p> <p>Eam prae lubricitate negat curare quicquam: quasi vero ipse non propter lubricitatem tanta flagitia et faciat et dicat.</p> <p>[74] Sic igitur adfecto haec adhibenda curatio est, ut et illud quod cupiat ostendatur quam leve, quam contemnendum, quam nihili, sit omnino, quam facile vel aliunde vel alio modo perfici vel omnino negligi sit; abducendus etiam est non numquam ad alia studia sollicitudines curas negotia, loci denique mutatione tamquam aegroti non convalescentes saepe curandus est;</p> <p>[75] etiam novo quidam amore veterem amorem tamquam clavoclavum eiciendum putant; maxime autem, admonendus (est), quantus sit</p>	<p>недалека від божевілля: сказано ж у «Левкадії»¹²:</p> <p style="text-align: center;">– <i>Хоч би якийсь бог знайшовся і подивився на мене!</i></p> <p>[73] Немов богам тільки й треба, щоб подивитися на людину, зайняту любовними втіхами!</p> <p style="text-align: center;">– <i>Нещасний я!</i></p> <p>Ось це – правда. Правда і далі:</p> <p style="text-align: center;">– <i>Чи здоровий ти, що нарікаєш?</i></p> <p>Ну, звичайно, нездоровий, навіть співрозмовнику це зрозуміло. А з яким трагічним пафосом він волає:</p> <p style="text-align: center;">– <i>До тебе я кличу, Аполлоне, до тебе, Нептуне, водний царю, І до вас, о вітри!...</i></p> <p>Весь світ він ладен перевернути заради своєї любові, тільки Венеру залишає в спокої:</p> <p style="text-align: center;">... <i>А до тебе звертатися, Венеро, нема чого!...</i></p> <p>У своїй пристрасті він про неї і не дбає, хоча саме пристрасть змушує його говорити і діяти так безглуздо.</p> <p>[74] Якщо хтось вражений такою пристрастю, то для лікування</p>
---	---

¹² Комедія Теренція

furor amoris. Omnibus, enim ex animi perturbationibus est profecto nulla vehementior, ut, si iam ipsa illa accusare nolis, supra dico et corruptelas et adulteria, incesta denique, quorum omnium accusabilis est turpitude, - sed ut haec omittas, perturbatio ipsa mentis in amore foeda per se est.

[76] Nam ut illa praeteream, quae sunt furoris, haec ipsa per sese quam habent levitatem, quae videntur esse mediocria,

Iniuriae

Suspiciones inimicitiae indutiae

Bellum pax rursus! incerta haec si tu postules

Ratione certa facere, nihilo plus agas,

Quam si des operam, ut cum ratione insanias.

Haec inconstantia mutabilitasque mentis quem non ipsa pravitate deterreat? Est etiam illud, quod in omni perturbatione dicitur, demonstrandum, nullam esse nisi opinabilem, nisi iudicio susceptam, nisi voluntariam. Etenim si naturalis amor esset, et amarent omnes et semper amarent et idem amarent, neque alium pudor, alium cogitatio,

необхідно показати йому, що предмет його бажань – це щось порожнє, ганебне, нікчемне, чого можна легко домогтися в іншому місці, в інший спосіб, або зовсім не домагатися. Іноді корисно спрямувати його до інших занять, клопотів, турбот, справ; часто допомагає проста зміна місця, як для тих, хто дуже довго одужує. [75]

Гадають навіть, ніби стару любов, як клин клином, можна вибити новою любов'ю; але, головним чином,

потрібно

переконувати людину, яке це безумство – любов. З усіх пристрастей вона свідомо найсильніша; якщо не хочеш, щоб я засуджував її саму по собі, згадай насильство, ганьбу, блуд, навіть кровозмішення – все, що ганебне і заслуговує осуду. А якщо не хочеш говорити про них, то любовна пристрасть і сама по собі досить мерзотна.

[76] Промовчимо про божевільність любові; але хіба мало в ній ще й легковажності, навіть там, де це здається дрібницею:

Невідповідностями

alium satietas deterreret» [Tusc. disp.
IV. 68-76].

*Сповнена любов: образи,
підозри,
Ворожнеча, і перемир'я, і знову
війна,
І мир знову! Всю цю
незрозумілість
Зрозумілим зробити – все одно,
що
Ти б намагався зрозуміло
божеволіти!**

Чи може ця леговажність, ця мінливість настрою, не відштовхнути своїм неподобством? Разом з тим і тут потрібно довести те саме, що йдеться про будь-яку пристрасть: що вона – уявна, що вона обрана добровільним рішенням. Якби любов була почуттям природним, то любилиб усі, любили б постійно і одне і те ж, не відчуваючи ні сорому, ні потреби роздумах, ні пересичення.

Переклав В. Туренко

Сенека

З «Моральних листів до Луцилія»

«[10] In quid amicum paras? Ut

«[10] Для чого я віднаходжу

habeam pro quo mori possim, ut habeam quem in exsilium sequar, cuius me morti et opponam et impendam: ista quam tu describis negotiatio est, non amicitia, quae ad commodum accedit, quae quid consecutura sit spectat. [11] Non dubie habet aliquid simile amicitiae affectus amantium; possis dicere illam esse insanam amicitiam. Numquid ergo quisquam amat lucri causa? numquid ambitionis aut gloriae? Ipse per se amor, omnium aliarum rerum neglegens, animos in cupiditatem formae non sine spe mutuae caritatis accendit. Quid ergo? ex honestiore causa coit turpis affectus? [12] 'Non agitur' inquis 'nunc de hoc, an amicitia propter se ipsam appetenda sit.' Immo vero nihil magis probandum est; nam si propter se ipsam expetenda est, potest ad illam accedere qui se ipso contentus est. 'Quomodo ergo ad illam accedit?' Quomodo ad rem pulcherrimam, non lucro captus nec varietate fortunae perterritus; detrahit amicitiae maiestatem suam qui illam parat ad bonos casus» [IX, 10-12].

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. [11] Безсумнівно, пристрасть закоханих має щось спільне з друбною, її можна було б навіть назвати безрозсудною друбною. Але хіба любить хто-небудь заради прибутку? Заради честолюбства і слави? Любов сама собою, нехтуючи всім іншим, запалює душі пожадливістю до краси. Як таке можливе? Невже більш чесна причина народить ганебну пристрасть? [12] – 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, означає, що і той, хто нікого, крім себе, не потребує, може шукати її. "Як же він буде її шукати?" – Як шукають найпрекрасніше, що не зведене прибутком, не боячись мінливості фортуни. Хто заводить

	друзів про всяк випадок, той позбавляє дружбу її величі» .
<p>«Id agamus ut iucunda nobis amissorum fiat recordatio. Nemolibenter ad id redit quod non sine tormento cogitaturus est, sicut illud fieri necesse est, ut cum aliquo nobis morsu amissorum quos amavimus nomen occurrat; sed hic quoque morsus habet suam voluptatem» [LXIII, 4].</p>	<p>«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».</p>
<p>«[3] Quemadmodum ei qui amorem exuere conatur evitanda est omnis admonitio dilecti corporis - nihil enim facilius quam amor recrudescit -, ita qui deponere vult desideria rerum omnium quarum cupiditate flagravit et oculos et aures ab iis quae reliquit avertat. [4] Cito rebellat affectus. Quocumque se verterit, pretium aliquod praesens occupationis suae aspiciet. Nullum sine auctoramento malum est: avaritia pecuniam promittit, luxuria multas ac varias voluptates, ambitio purpuram et plausum et ex hoc potentiam et quidquid <potest> potentia» [LXIX, 3-4].</p>	<p>«Як закоханим, щоб позбутися 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. [4] Пристрасть відразу піднімає заколот: куди вона не обернеться, негайно побачить поруч якусь приманку для своїх домагань. Немає зла без завдатку: жадібність обіцяє гроші, хтивість – безліч різних насолод, честолюбство – пурпур, і оплески, і отриману через них могутність, і все, на що ця могутність</p>

	здатна».
<p>«[21]...Vidi ego in funere suorum verendos, in quorum ore amor eminebat remota omni lugentium scaena; nihil erat nisi quod veris dabatur adfectibus...[24] Oblivisci quidem suorum ac memoriam cum corporibus efferre et effusissime flere, meminisse parcissime, inhumani animi est. Sic aves, sic ferae suos diligunt, quarum [contra] concitatus [actus] est amor et paene rabidus, sed cum amissis totus extinguitur. Hoc prudentem virum non decet: meminisse perseveret, lugere desinat» [XCIX, 21, 24].</p>	<p>«[21]... 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... [24] Нелюдяно забувати близьких, ховати разом з прахом пам'ять про них, щедро лити сльози, 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».</p>

Гай Музоній Руф

<p>ХІІ. Музоній. 3 [бесіди] «Про любовні втіхи» (Μουσωνίου ἐκ τοῦ Περί ἄφροδισίων – Стобей III 6,23)</p>	
<p>«Μέρος μέντοι τρυφῆς οὐ μικρότατον κἀν τοῖς ἀφροδισίοις ἐστίν, ὅτι ποικίλων δέονται παιδικῶν οἱ τρυφῶντες οὐ νομίμων μόνον ἀλλὰ καὶ παρανόμων, οὐδὲ θηλειῶν μόνον ἀλλὰ καὶ ἀρρένων, ἄλλοτε ἄλλους θηρῶντες</p>	<p>«Чимала частина розбещеного життя доводиться на любовні втіхи, бо тим, хто веде такий спосіб життя, потрібні різноманітні любовні розваги, які не тільки не узгоджені з законом і звичаєм, а й прямо</p>

ἔρωμένους, καὶ τοῖς μὲν ἐν ἐτοιμῶουσιν οὐκ ἀρκούμενοι, τῶν δὲ σπανίων ἐφιέμενοι, συμπλοκὰς δ' ἀσχήμονας ζητοῦντες, ἅπερ ἅπαντα μεγάλα ἐγκλήματα ἀνθρώπου ἐστίν.

χρὴ δὲ τοὺς μὴ τρυφῶντας ἢ μὴ κακοὺς μόνον μὲν ἀφροδίσια νομίζειν δίκαια τὰ ἐν γάμῳ καὶ ἐπὶ γενέσει παίδων συντελούμενα, ὅτι καὶ νόμιμά ἐστιν· τὰ δὲ γε ἡδονὴν θηρώμενα ψιλὴν ἄδικα καὶ παράνομα, κἂν ἐν γάμῳ ἢ συμπλοκαὶ δ' ἄλλαι αἱ μὲν κατὰ μοιχείαν παρανομώταται, καίμετριώτεροι τούτων οὐδὲν αἱ πρὸς ἄρρενας τοῖς ἄρρεσιν, ὅτι παρὰ φύσιν τὸ τόλμημα· ὅσαι δὲ μοιχείας ἐκτὸς συνουσίας πρὸς θηλείας εἰσὶν ἐστερημέναι τοῦ γίνεσθαι κατὰ νόμον, καὶ αὗται πᾶσαι αἰσχυραί, αἱ γὰρ πράττονται δι' ἀκολασίαν. ὥς μετὰ γε σωφροσύνης οὐτ' ἂν ἐταίρα πλησιάζειν ὑπομείνει τις, οὐτ' ἂν ἐλευθέρῳ γάμου χωρὶς οὐτε μὰ Δία θεραπαίνῃ τῇ αὐτοῦ.

τὸ γὰρ μὴ νόμιμον μηδ' εὐπρεπὲς τῶν συνουσιῶν τούτων αἰσχρὸς τε καὶ ὄνειδος μέγα τοῖς θηρωμένοις αὐτάς· ὅθεν οὐδὲ πράττειν φανερῶς οὐδὲν ἀνέχεται τῶν τοιούτων οὐδεὶς, κἂν ἐπ' ὀλίγον ἐρυθριαῖν οἶός τε ἦ,

протизаконні, адже вони відбуваються не тільки з жінками, але і з чоловіками.

Кожен раз вони хочуть різного; тим, що під рукою, не задовольняються, шукають витончених і таких непристойних зносин, які, насправді, слугують тяжким докором людській природі. Натомість нерозбещені і непогані люди вважають дозволеними тільки такі любовні втіхи, які відбуваються в шлюбі і спрямовані на народження дітей, оскільки вони відповідають законам і звичаям, а всі інші стосунки які існують лише заради насолоди, навіть у шлюбі, вважають недозволеними і протизаконними.

З усіх таких зносин перелюбство є найбільш протизаконним, і якщо відбувається між чоловіками, анітрохи не краще, тому що є протиприродним і зневажає звичаї. Відтак, якщо навіть відволіктися від перелюбу, то всі інші зносини з жінками, які не мають законного характеру, ганебні, бо відбуваються внаслідок розбещеності. Жодна розсудлива і поміркована людина не

ἐπικρυπτόμενοι δὲ καὶ λάθρα οἱ γε μὴ
τελέως ἀπερρωγότες ταῦτα τολμῶσιν.

καίτοι τό γε πειρᾶσθαι λανθάνειν
ἐφ' οἷς πράττει τις ὁμολογοῦντος
ἀμαρτάνειν ἐστί. νῆ Δία, φησίν, ἀλλ' οὐχ
ὥσπερ ὁ μοιχεύων ἀδικεῖ τὸν ἄνδρα τῆς
διεφθαρμένης γυναικός, οὐχ οὕτως καὶ ὁ
τῆ ἑταίρα συνὼν ἀδικεῖ τινὰ ἢ νῆ Δία τῆ
μὴ ἐχούσῃ ἄνδρα· οὐδὲ γὰρ ἐλπίδα
παίδων οὐδενὸς διαφθείρει οὗτος.

ἐγὼ δ' ἐπέχω μὲν λέγειν, ὡς πᾶς
ὅστις ἀμαρτάνει καὶ ἀδικεῖ εὐθύς, εἰ καὶ
μηδένα τῶν πέλας, ἀλλ' αὐτόν γε πάντως
χείρονα ἀποφαίνων καὶ ἀτιμότερον· ὁ
γὰρ ἀμαρτάνων, παρ' ὅσον ἀμαρτάνει,
χείρων καὶ ἀτιμότερος· ἵνα οὖν ἐῷ τὴν
ἀδικίαν, ἀλλ' ἀκολασίαν γε πᾶσα ἀνάγκη
πάντως προσεῖναι τῷ ἡττωμένῳ αἰσχυρᾶς
ἡδονῆς καὶ χαίροντι τῷ μολύνεσθαι,
ὥσπερ αἱ ὕες· οἷος οὐχ ἦκιστα ἐστί καὶ ὁ
δούλη ἰδίᾳ πλησιάζων, ὅπερ νομίζουσι
τινες μάλιστα πῶς εἶναι ἀναίτιον, ἐπεὶ
καὶ

δεσπότης πᾶς αὐτεξούσιος εἶναι δοκεῖ ὁ

стане думати про зносини з гетерою
або про зносини з вільною жінкою
поза шлюбом чи зі своєю служницею.

Оскільки такі відносини
недозволені і непристойні, вони
несуть велику ганьбу і велике
безчестя тим, хто до них прагне.

Тому ніхто не наважується на них
відкрито, навіть той, хто вже не
червоніє від сорому; і ті, хто ще не
зовсім втратив розум, наважуються
на такі справи тільки таємно, коли їх
ніхто не бачить. Але ж спроба
приховати те, що робиш, подібна до
визнання провини.

Можна, звичайно, сказати, що
той, хто спокушає чужу дружину,
заподіює шкоду її чоловікові, але той,
хто вступає в зносини з гетерою або
незаміжньою жінкою, нікого не чіпає,
бо ні в кого не забирає надію мати
законних дітей. Але я продовжую
стверджувати, що той, хто грішить і
заподіює несправедливість, той - хоча
б це і не зачіпало нікого з його
близьких – негайно виявляє себе
людиною низькою і бесчесною: бо
саме вчинення поганого вчинку
робить людину низькою і бесчесною.

τι βούλεται χρῆσθαι δούλῳ τῷ ἑαυτοῦ.

πρὸς τοῦτο δὲ ἀπλοῦς μοι ὁ λόγος· εἰ γάρ τῳ δοκεῖ μὴ αἰσχροὺς μηδ' ἄτοπον εἶναι δούλῃ δεσπότην πλησιάζειν τῇ ἑαυτοῦ, καὶ μάλιστα εἰ τύχοι οὕσα χήρα, λογισάσθω ποῖόν τι καταφαίνεται αὐτῷ, εἰ δέσποινα δούλῳ πλησιάζοι. οὐ γὰρ ἂν δόξειεν εἶναι ἀνεκτόν, οὐ μόνον εἰ κεκτημένη ἄνδρα νόμιμον ἢ γυνὴ προσοῖτο δοῦλον, ἀλλ' εἰ καὶ ἄνανδρος οὕσα τοῦτο πράττοι;

καίτοι τοὺς ἄνδρας οὐ δήπου τῶν γυναικῶν ἀξιῶσει τις εἶναι χείρονας, οὐδ' ἦττον δύνασθαι τὰς ἐπιθυμίας παιδαγωγεῖν τὰς ἑαυτῶν, τοὺς ἰσχυροτέρους τὴν γνώμην τῶν ἀσθενεστέρων, τοὺς ἄρχοντας τῶν ἀρχομένων. πολὺ γὰρ κρείττονας εἶναι προσήκει τοὺς ἄνδρας, εἴπερ καὶ προεστάναι ἀξιοῦνται τῶν γυναικῶν· ἂν μέντοι ἀκρατέστεροι φαίνονται ὄντες, <φانوῦνται ὄντες> καὶ κακίονες. ὅτι δ' ἀκρασίας ἔργον καὶ οὐδενὸς ἄλλου ἐστὶ τὸ δεσπότην δούλῃ πλησιάζειν, τί δεῖ καὶ λέγειν; γνώριμον γάρ».

Якщо ж відволіктися від несправедливості такого вчинку, то охочий його зробити знаходиться під впливом цілковитої розбещеності, що спонукає його поступитися прагненню до безчесної насолоди і, подібно до свині, радіти своєму безчестю.

І анітрохи не краще той, хто сходиться зі своєю рабинею; дехто гадає, що ця річ абсолютно невинна: адже володар, як вважається, може робити зі своїм рабом все, що забажає. На це я скажу тільки одне: якщо володарю це видається не ганебним і не непристойним мати зносини з рабинею, особливо незаміжньою, то як він подивиться на те, якщо його дружина буде мати зносини з рабом?

Чи не буде це виглядати абсолютно неприпустимим не лише в тому випадку, коли у стосунки з рабом вступає дружина, що має законного чоловіка, але і в тому, колитака чинить незаміжня жінка? Але чоловіки, наскільки взагалі можна судити, ніяк не гірші за жінок і не в меншій мірі здатні стримувати свої

	<p>жадання і, отже, маючи більш сильний розум, не поступаються жінкам, чий розум слабший, тобто не поступаються тим, над ким панують.</p> <p>Взагалі чоловікам личить бути набагато сильнішими за жінок, якщо вони вважають себе головнішими за них, бо якщо вони покажуть себе слабшими, то і вдачею будуть нижчі. Чи варто говорити, що тільки розбещеність і ніщо інше штовхає володаря до зносин з рабинею? Всі це розуміють».</p>
<p style="text-align: center;">XIII А. Музоній. 3 [бесіди] «Що найголовніше в шлюбі» (Μουσωνίου ἐκ τοῦ Τί κεφάλαιον γάμου – Стобей IV 22 с,90)</p>	
<p>«[Βίου καὶ γενέσεως παίδων κοινωνίαν κεφάλαιον εἶναι γάμου.] Τὸν γὰρ γαμοῦντα, ἔφη, καὶ τὴν γαμουμένην ἐπὶ τούτῳ συνιέναι χρὴ ἐκάτερονθατέρῳ, ὥσθ' ἅμα μὲν ἀλλήλοις βιοῦν, ἅμα δὲ <παιδο>ποιεῖσθαι, καὶ κοινὰ δὲ ἡγεῖσθαι πάντα καὶ μηδὲν ἴδιον, μηδ' αὐτὸ τὸ σῶμα.</p> <p>Μεγάλη μὲν γὰρ γένεσις ἀνθρώπου, ἣν ἀποτελεῖ τοῦτο τὸ ζεῦγος. ἀλλ' οὐπω τοῦτο ἰκανὸν τῷ γαμοῦντι, ὃ δὴ καὶ δίχα γάμου γένοιτ' ἂν συμπλεκομένων ἄλλως, ὥσπερ καὶ τὰ ζῷα συμπλέκεται αὐτοῖς. δεῖ δὲ ἐν γάμῳ</p>	<p>«Головна мета шлюбу – спільне життя заради народження дітей. Чоловік і дружина, говорив він (<i>Музоній Руф – В.Т.</i>), повинні з'єднуватися один з одним заради того, щоб вести спільне життя, разом народжувати дітей і щоб все у них було спільним і нічого не було окремим, навіть тіло кожного з них. Народження людської істоти від такого союзу – справа, звичайно, велика, але стосунки чоловіка і дружини цим не вичерпуються, бо таке трапляється і від позашлюбного</p>

πάντως συμβίωσίν τε εἶναι καὶ κηδεμονίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς περὶ ἀλλήλους, καὶ ἐρρωμένους καὶ νοσοῦντας καὶ ἐν παντὶ καιρῷ, ἧς ἐφιέμενος ἐκάτερος ὥσπερ καὶ παιδοποιίας εἶσιν ἐπὶ γάμον. ὅπου μὲν οὖν ἡ κηδεμονία αὕτη τέλειός ἐστι, καὶ τελέως αὐτήν οἱ συνόντες ἀλλήλοις παρέχονται, ἀμιλλώμενοι νικᾶν ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον, οὗτος μὲν οὖν ὁ γάμος ἢ προσήκει ἔχει καὶ ἀξιοζήλωτός ἐστι· καλὴ γὰρ ἡ τοιαύτη κοινωνία· ὅπου δ' ἐκάτερος σκοπεῖ τὸ ἑαυτοῦ μόνον ἀμελῶν θατέρου, ἢ καὶ νῆ Δί' ὁ ἕτερος οὕτως ἔχει, καὶ οἰκίαν μὲν οἰκεῖ τὴν αὐτήν, τῇ δὲ γνώμῃ βλέπει ἔξω, μὴ βουλόμενος τῷ ὁμόζυγι συντείνειν τε καὶ συμπνεῖν, ἐνταῦθ' ἀνάγκη φθείρεσθαι μὲν τὴν κοινωνίαν, φαύλως δὲ ἔχειν τὰ πράγματα τοῖς συνοικοῦσιν, καὶ ἢ διαλύονται τέλειον ἀπ' ἀλλήλων ἢ τὴν συμμονὴν χεῖρω ἐρημίας ἔχουσιν».

співжиття, як завжди буває при зносінах у тварин.

Але у шлюбi, переусiм, має бути справжнє спiльне спiвiснування, повинна бути взаємна турбота чоловіка i дружини один про одного, – i в здоров'ї, i в хворобi, i за будь-яких iнших обставин. Адже вони вступили в шлюб саме заради неї i заради народження дiтей.

Там, де ця турбота справжня, i подружжя по-справжньому думають один про одного, хочуть перевершити в турботi один iншого, там шлюб дійсно такий, яким йому i слiд бути, гiдний заздростi, бо такий союз прекрасний.

А там, де кожен дбає тiльки сам про себе i не думає про iншого або, що гiрше, хоча i живе в одному будинку, але дивиться в iншу сторону, не маючи наміру жити зi своєю половиною у мирi та злагодi, там спiльне життя, звичайно, приречене на смерть, бо якщо навіть подружжя i живуть так разом, то все одно це погано, i врештi-решт вони або розлучаться, або спiльне життя буде їм гiрше самотностi».

XIII Β. Μυζονίη. 3 [βесіди] «Що найголовніше в шлюбі»
(Μουσωνίου ἐκ τοῦ Τί κεφάλαιον γάμου – Стобей IV 22 d,104)

«Διὸ χρῆ τοὺς γαμοῦντας οὐκ εἰς γένος ἀφορᾶν εἰ ἐξ εὐπατριδῶν, οὐδ' εἰς χρήματα εἰ πολλὰ κέκτηνται τινες, οὐδ' εἰς σώματα εἰ καλὰ ἔχουσιν. οὔτε γὰρ πλοῦτος οὔτε κάλλος οὔτ' εὐγένεια κοινωνίαν μᾶλλον αὔξειν πέφυκεν, ὥσπερ οὐδ' ὁμόνοιαν, οὐδ' αὖ τὴν παιδοποιίαν κρείττω ταῦτα ἀπεργάζεται· ἀλλὰ σώματα μὲν πρὸς γάμον ἀποχρῶντα τὰ ὑγιῆ καὶ τὴν ιδέαν μέσα καὶ αὐτουργεῖν ἱκανά, ἃ δὴ καὶ ἐπιβουλεύοιτ' ἂν ὑπὸ τῶν ἀκολάστων ἦττον, καὶ ἐργάζοιτο μᾶλλον ὅσα σώματος ἔργα, καὶ παιδοποιοῖτο μὴ ἐνδεῶς.

ψυχὰς δὲ ἐπιτηδειοτάτας εἶναι νομιστέον τὰς πρὸς σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ ὅλως πρὸς ἀρετὴν εὐφυεστάτας. ποῖος μὲν γὰρ γάμος χωρὶς ὁμονοίας καλός; ποία δὲ κοινωνία χρηστή; πῶς δ' ἂν ὁμονοήσειαν ἄνθρωποι πονηροὶ ὄντες

ἀλλήλοις; ἢ πῶς ἀγαθὸς πονηρῶ ὁμονοήσειεν <ἂν>; οὐδέν γε μᾶλλον ἢ ὀρθῶ ξύλω στρεβλὸν συναρμόσειεν ἂν, ἢ στρεβλὰ ἄμφω ὄντα ἀλλήλοισιν. τὸ γὰρ δὴ στρεβλὸν τῷ τε ὁμοίῳ τῷ στρεβλῷ

«Тому тим, хто збирається одружитися не слід дивитися на те, чи однакового вони заможного роду, наскільки вони спроможні щодо майна і навіть наскільки гарні тілесно. Бо ні багатство, ні краса, ні високе походження нічим не допомагають ні спільності інтересів, ні згоді, ні, зрозуміло, народженню дітей.

Якщо говорити про тіло, то для шлюбу воно має бути здоровим, виглядати, як годиться, і бути досить витривалим – менш чутливим до непомірних зовнішніх умов, пристосованим до тілесної праці і без жодних перешкод для народження дітей.

Що ж стосується душевного складу, то краще, щоб він був у найбільшій мірі схильний до стриманості, справедливості і, в загальному і цілому, до чесноти. Бо який шлюб хороший без згоди? Яке спільне існування без неї може бути корисним?

Як можуть жити в злагоді один

<p>ἀνάρμοστον καὶ τῷ ἐναντίῳ τῷ εὐθεῖ ἔτι μᾶλλον. ἔστι δὴ καὶ ὁ πονηρὸς τῷ τε πονηρῷ οὐ φίλος οὐδ' ὁμονοεῖ καὶ πολὺ ἥττον τῷ χρηστῷ».</p>	<p>з одним погані люди? І чи може гідна людина мати згоду з поганою? Зовсім ні, це як приєднати пряму палицю до кривої або криву до кривої. Бо одна крива навряд чи підійде до іншої кривої, а крива вже свідомо не підійде до прямої. Тому погана людина іншій поганій не друг і не однодумець, а гідній людині – тим більше».</p>
<p>XIV. Музоній. 3 [бесіди] «Чи заважає шлюб заняттям філософією» (Μουσωνίου ἐκ τοῦ Εἰ ἐμπόδιον τῷ φιλοσοφεῖν γάμος – Стобей IV 22 a,20)</p>	
<p>«Ἄλλου δέ τινος φήσαντος, ὅτι ἐμπόδιον αὐτῷ δοκοίη εἶναι τῷ φιλοσοφεῖν γάμος καὶ ὁ σὺν γυναικὶ βίος, Πυθαγόρα μὲν, εἶπεν ὁ Μουσώνιος, οὐκ ἐμπόδιον ἦν, οὐδὲ Σωκράτει, οὐδὲ Κράτητι, ὧν ἕκαστος συνώκησε γυναικί· καὶ οὐκ ἂν ἔχοι τις εἰπεῖν ἄμεινον ἐκείνων ἐτέρους φιλοσοφήσαντας καίτοι γε Κράτης ἄοικός τε καὶ ἀσκευῆς καὶ ἀκτήμων τέλειον ἦν, ἀλλ' ὅμως ἔγημεν· εἶτα μηδ' ὑπόδυσιν ἔχων ἰδίαν ἐν ταῖς δημοσίαις Ἀθήνησι στοαῖς διημέρευε καὶ διενυκτέρευε μετὰ τῆς γυναικός· ἡμεῖς δὲ ἀπ' οἰκίας ὀρμώμενοι, καὶ οἰκέτας τοὺς ὑπηρετοῦντας ἔχοντες ἔνιοι, τολμῶμεν ὅμως λέγειν</p>	<p>«Коли хтось сказав, що шлюб і спільне життя з жінкою перешкоджають заняттям філософією, Музоній заперечив, що це нічим не завадило Піфагору, Сократу і Кратету; кожен з них був одружений, але важко назвати філософів ще кращих, ніж вони. Кратет, живучи бездомним і не маючи абсолютно жодного майна, проте, був одружений; більш того, не маючи свого притулку, він днював і ночував разом з дружиною в громадських афінських галереях.</p> <p>А ми з самого початку забезпечені житлом - а деякі навіть і прислугою - і водночас наважуємося</p>

<p>ἐμπόδιον εἶναι φιλοσοφία γάμον; καὶ μὴν ὃ γε φιλόσοφος διδάσκαλος δήπου καὶ ηγεμῶν πάντων τοὺς ἀνθρώποις ἐστίτων κατὰ φύσιν δ' εἶ τι ἄλλο καὶ τὸ γαμεῖν φαίνεται εἶναι.</p> <p>ἐπεὶ τὸν χάριν τοῦ ἀνθρώπου δημιουργοί, πρῶτον μὲν ἐτεμε δίχα τὸ γένος ἡμῶν, εἴτ' ἐποίησεν αὐτῷ διττὰ αἰδοία, τὸ μὲν εἶναι θήλεος, τὸ δὲ ἄρρενος εἶτα δὲ ἐνεποίησεν ἐπιθυμίαν ἰσχυράν ἐκατέρω θατέρου τῆς θ' ομιλίας καὶ τῆς κοινωνίας, καὶ πόθον ἰσχυρόν ἀμφοῖν ἀλλήλων ἐνεκέρασεν, τῷ μὲν ἄρρενι τῷ μὲν ἄρρενι τοῦθήλεος τῷ δὲ θήλει τοῦ ἄρρενος;...»</p>	<p>стверджувати, що шлюб перешкоджає філософії? Адже філософ – це наставник і ватажок людей у всьому, що за своєю природою личить людям, а шлюб, як ніщо інше, відповідає їй. Бо для якої ще цілі творець людини спочатку розділив наш рід на два, так що створив дві статі – жіночу і чоловічу, а потім вклав в кожен з них сильний потяг до спілкування і спільного життя з іншим: в чоловіків – потяг до жінок, а в жінок – потяг до чоловіків?...»</p> <p style="text-align: right;"><i>Переклав В. Туренко</i></p>
---	---

Діон Хризостом

3 «XII. Олімпійської промови, або Про початкове усвідомлення божества»

<p>«[12,42] καὶ γὰρ δὴ ἢ πρὸς ἐκείνους εὖνοια καὶ θεραπεία τοῖς ἐκγόνοις πρώτη μὲν ἀπὸ τῆς φύσεως καὶ τῆς εὐεργεσίας ἀδίδακτος ὑπάρχει, τὸ γεννηῆσαν καὶ τρέφον καὶ στέργον τοῦ γεννηθέντος εὐθὺς ἀντιφιλοῦντος καὶ ἀντιθεραπεύοντος ὅπως ἂν ᾖ δυνατόν, [12,43] δευτέρα δὲ καὶ τρίτη ποιητῶν καὶ νομοθετῶν, τῶν μὲν παραινούτων μὴ ἀποστερεῖν χάριν τὸ πρεσβύτερον</p>	<p>«[12, 42] Дійсно, добрі почуття і шанобливість до батьків і без навчання даються людям від природи і заради благодіянь, наданих батьками. Справді, дитя в міру своїх сил з самого народження платить відповідною любов'ю і лагідністю до того, хто його породив, хто живить його і любить, [12,43] а друга і третя ступінь вдячності і шанобливості</p>
--	--

<p>καὶ ξυγγενές, ἔτι δὲ αἴτιον ζωῆς καὶ τοῦ εἶναι, τῶν δὲ ἐπαναγκαζόντων καὶ ἀπειλούντων κόλασιν τοῖς οὐ πειθομένοις, ἄνευ τοῦ διασαφεῖν καὶ δηλοῦν ὅποιοί τινές εἰσιν οἱ γονεῖς καὶ τίνων εὐεργεσιῶν χρέος ὀφειλόμενον κελεύουσι μὴ ἀνέκτιτον ἔαν» [D.Chr. XII 42-43].</p>	<p>заповідані нам поетами і законодавцями: перші повчають не позбавляти нашої любові старшого, єдинокровного і винуватця нашого існування, а останні діють примусом і загрозою покарання для неслухняних, не прояснюючи і не показуючи при цьому, хто такі батьки і які благодіяння вони наказують не залишити невіддяченими».</p> <p style="text-align: right;"><i>Переклав В. Туренк</i></p>
---	--

3 промови «Про долю» (III)

<p>«[1]...δεῖ δὲ τοὺς νοῦν ἔχοντας οὕτως χρῆσθαι τοῖς αὐτομάτοις ἀγαθοῖς ὥστε ὑπαρχόντων μὲν αὐτῶν μηδένα ἐγκαλεῖν, ἐὰν δὲ παύσηται ποτε, [2] μηδένα ἐφήδεσθαι. τῷ παντὶ γὰρ κρεῖττον ἐστὶν ἐνδεῶς πράττοντα ἀγαπᾶσθαι καὶ δοκεῖν πᾶσι παρὰ τὴν ἀξίαν ἀπαλλάττειν ἢ τοῦναντίον εὐτυχοῦντα μισεῖσθαι καὶ προσέτι καὶ τῇ τύχῃ γίνεσθαι βλασφημίας αἴτιον, ὡς τοὺς πονηροὺς ἀντὶ τῶν χρηστῶν εὐεργετεῖν προαιρουμένη. οἱ μὲν οὖν πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων τοὺς βαρέως χρωμένους τοῖς ἐκ τῆς τύχης ὑπάρχουσι πονηροὺς μὲν εἶναί φασι καὶ τῶν ἀγαθῶν ἀναξίους, οὐ μὴν ἀτυχεῖς γε</p>	<p>«[1]... Мислячим людям слід таким чином користуватися благами, які приходять до них самі по собі, щоб ніхто не міг звинуватити їх, і якщо вони колись закінчатся, то ніхто б цьому не зрадів. [2] Бо в усіх відношеннях краще мати любов, існуючи у скрутному становищі, і здаватися всім таким, що не отримав того, що ти заслуговуєш, ніж, навпаки, бути ненависним, маючи успіх, і до того ж ще таким, черезкого паплюжать долю, адже можуть казати, мовляв, допомагає будь-якій мерзоті, а не добрим людям.</p> <p style="text-align: right;">Дійсно, хоча більшість людей,</p>
--	--

<p>ειώθασι λέγειν: ἐμοὶ δὲ τοῦναντίον οὗτοι δοκοῦσι πάντων ἀτυχέστατοι καθεστηκέναι [3] τὸ γὰρ ἐκ τῶν νομιζομένων ἀγαθῶν μηδενὸς χρηστοῦ, βλασφημίας δὲ καὶ μίσους ἀπολαύειν πρὸς τῷ τὴν αὐτοῦ κακίαν γνωριμωτέραν πᾶσι ποιεῖν, πῶς οὐχὶ μεγάλη καὶ φανερὰ δυστυχία; διόπερ οἶμαι τοῖς ἀνοήτοις λυσιτελεῖ τῷ παντὶ μᾶλλον ἐνδεῶς πράττειν καὶ μήτε ἐξουσίας μήτε πλούτου μήτε τῶν τοιούτων μηδενὸς τυγχάνειν...» [D.Chr. LXIV 1-3]</p>	<p>користуючись дарами долі, важкі, зіпсовані і не заслуговують благ, вони зазвичай не називаються невдахами. Мені ж, навпаки, здається, що такі люди стали найбільшими невдахами з поміж усіх, [3] оскільки з того, що зазвичай вважають благами, вони не отримують нічого доброго – лише ганьбу і ненависть; і, крім цього, їх недоброчесність стає всім відомою: Яке ж ще може бути більше і очевидно незвиння? Тому, я думаю, їм у всіх відносинах краще перебувати в скрутному становищі, не маючи ні влади, ні багатства, ніжодної подібної речі...»</p> <p style="text-align: right;"><i>Переклав В. Туренк</i></p>
--	--

Плутарх

«Моралії»

50 IX «Про Ерота» (фрагменти)

<p>«750A.... ὁ Πρωτογένης ἀλλ’ οὗτος μὲν ἀνέδην ἔλεγε κακῶς τὴν Ἰσμηνοδώραν: ὁ δὲ Δαφναῖος ‘ὦ Ἡράκλεις’ ἔφη ‘τί οὐκ ἄν τις προσδοκήσειεν, εἰ καὶ Πρωτογένης ἔρωτι πολεμήσων πάρεστιν ᾧ καὶ παιδιὰ 1 πᾶσα καὶ σπουδὴ περὶ Ἐρωτα καὶ δι’</p>	<p>«750A...Отже, Протоген став без будь-якої стриманості лихословити Ісменодору. «Клянуся Гераклом, – вигукнув Дафній, – чому після цього можна дивуватися, якщо серед нас знаходиться, щоб воювати з Еротом, Протоген, у якого</p>
--	---

Ἔρωτος ,

λήθη μὲν λόγων λήθη δὲ πάτρας,

В οὐχ ὡς τῷ Λαΐῳ πέντε μόνον
ἡμερῶν ἀπέχοντι τῆς πατρίδος; Βραδὺς
γὰρ ὁ ἐκείνου καὶ χερσαῖος Ἔρωτος, ὁ δὲ
σὸς ἐκ Κιλικίας Ἀθήναζε

λαιψηρὰ κυκλώσας πτερὰ

διαπόντιος πέτεται, τοὺς καλοὺς
ἐφορῶν καὶ συμπλανώμενος. ἄμέλει γὰρ
ἐξ ἀρχῆς ἐγεγόνει τοιαύτη τις αἰτία τῷ
Πρωτογένει τῆς ἀποδημίας

γενομένου δὲ γέλωτος, ὁ
Πρωτογένης ἔγω δέ σοι δοκῶ εἶπεν
ἔρωτι νῦν πολεμεῖν, οὐχ ὑπὲρ Ἔρωτος
διαμάχεσθαι πρὸς ἀκολασίαν καὶ ὕβριν
αἰσχίστοις πράγμασι καὶ πάθεσιν εἰς τὰ
κάλλιστα καὶ σεμνότατα τῶν ὀνομάτων
εἰσβιαζομένην

С καὶ ὁ Δαφναῖος ἄϊσχιστα δὲ
καλεῖς ἔφη γάμον καὶ σύνοδον ἀνδρὸς
καὶ γυναικός, ἧς οὐ γέγονεν οὐδ' ἔστιν
ἱερωτέρα κατάζευξις;

ἄλλὰ ταῦτα μὲν εἶπεν ὁ
Πρωτογένης ἀναγκαῖα πρὸς γένεσιν
ὄντα σεμνύνουσιν οὐ φαύλως οἱ
νομοθέται καὶ κατευλογοῦσι πρὸς τοὺς
πολλούς: ἀληθινοῦ δ' Ἔρωτος οὐδ'
ὅτιοῦν τῇ γυναικωνίτιδι μέτεστιν, οὐδ'
ἐρᾶν ὑμᾶς ἔγωγέ φημι τοὺς γυναιξί

будь-який жарт і кожна серйозна
справа має початком і метою Ерота,
який заради Ерота

і вітчизну, і розум забув?

В Адже якщо Лая повільний
Ерот повів тільки на п'ять днів
пішого шляху від його батьківщини,
то твої,

тремтячи швидкими крилами,

летить за море з Кілікії в Афіни,
щоб вистежувати красенів». Ідійсно,
така, по суті, була у Протогена
причина подорожі.

Хоча навколишні люди
засміялися, але Протоген на це
відповів: «Так ти гадаєш, що я воюю
з Еротом, а не борюся за Ерота проти
розбещеності і нечестя, які насильно

прикривають

найкрасивішими і урочистими
іменами ганебні дії і пристрасті?»

С На це Дафній заперечив: «Ти,
відповідно, називаєш ганебною дією
поєднання чоловіка і жінки,
священніше якого немає і не може
бути ніякого іншого з'єднання?»-

«Дійсно, – сказав Протоген, –
законодавці справедливо
звеличують це з'єднання як

προσπεπονθότας ἢ παρθένοις, ὥσπερ οὐδὲ μυῖαι γάλακτος οὐδὲ μέλιττα κηρίων ἐρῶσιν, οὐδὲ σιτευταὶ καὶ μάγειροι φίλα φρονοῦσι παίνοντες ὑπὸ σκότῳ μόσχους καὶ ὄρνιθας.

Ὅ ἀλλ' ὥσπερ ἐπὶ σιτίον ἄγει καὶ ὄψον ἢ φύσις μετρίως καὶ ἱκανῶς τὴν ὄρεξιν, ἢ δ' ὑπερβολὴ πάθος ἐνεργασαμένη λαιμαργία τις ἢ φιλοψία καλεῖται: οὕτως ἐνεστι τῇ φύσει τὸ δεῖσθαι τῆς ἀπ' ἀλλήλων ἡδονῆς γυναῖκας καὶ ἀνδρας, τὴν δ' ἐπὶ τοῦτο κινουῦσαν ὀρμὴν σφοδρότητι καὶ ῥώμῃ γενομένην πολλὴν καὶ δυσκάθεκτον οὐπροσηκόντως Ἔρωτα καλοῦσιν. ἔρως γὰρ εὐφυοῦς καὶ νέας ψυχῆς ὁ ἀψάμενος εἰς ἀρετὴν διὰ φιλίας τελευτᾷ: ταῖς δὲ πρὸς γυναῖκας ἐπιθυμίαις ταύταις, ἂν ἄριστα πέσωσιν, ἡδονὴν περίεστι καρποῦσθαι καὶ ἀπόλαυσιν ὥρα καὶ σώματος, ὡς ἐμαρτύρησεν Ἀρίστιππος, τῷ κατηγοροῦντι Λαῖδος πρὸς αὐτὸν ὡς οὐ φιλοῦσης ἀποκρινάμενος, ὅτι καὶ τὸν οἶνον οἶεται

Ἐ καὶ τὸν ἰχθῦν μὴ φιλεῖν αὐτόν, ἀλλ' ἡδέως ἐκατέρῳ χρῆται: τέλος γὰρ ἐπιθυμίας ἡδονὴ καὶ ἀπόλαυσις. ἔρως δὲ προσδοκίαν φιλίας ἀποβαλὼν οὐκ ἐθέλει παραμένειν οὐδὲ θεραπεύειν ἐφ' ὥρα τὸ

необхідне для продовження людського роду і прославляють його перед натовпом. Але у справжнього Ерота немає нічого спільного з гінекеєм, і я стверджую, щоставлення до жінок або дівчат тих, хто до них звик, так само далеке від Ерота, тобто любові, як відношення мух до молока або бджіл до стільників або кухарів до відгодовуваних ними в темряві теляті птахів, до яких вони не мають жодних дружніх почуттів.

Ὅ Але подібно до того, як вкладений у нас природою потяг до хліба та іншої їжі обмежений мірою достатності, а надмірність в цьому отримує назву ненажерливості або ненаситності, так жінка і чоловік від природи потребують задоволення, що дають вони один одному, але якщо основний до цього потяг досягає такої сили, що стає лютим і нестримним, то не личить давати йому ім'я Ерота. Ерот, зіткнувшись з молодістю і обдарованою душею, веде її до чесноти шляхом дружби; а бажання, спрямовані на жінку, в кращому випадку, завершуються

λυποῦν καὶ ἀκμάζον, εἰ καρπὸν ἤθους швидкоплинними тілесним
 οἰκεῖον εἰς φιλίαν καὶ ἀρετὴν οὐκ задоволенням.
 ἀποδίδωσιν. ἀκούεις δέ τινος τραγικοῦ У цьому сенс відповіді, якабула
 γαμέτου λέγοντος πρὸς τὴν γυναῖκα, дана Арістіппом людині, яка
μισεῖς; ἐγὼ δὲ ῥαδίως μισήσομαι, скаржилась, що Лаїда його нелюбить.
πρὸς κέρδος ἔλκων τὴν ἐμὴν ἀτιμίαν. «Я знаю, – сказав Арістіпп,
 Τούτου γὰρ οὐδέν ἐστιν – Е що вино і риба мене не люблять,
 ἐρωτικώτερος ὁ μὴ διὰ κέρδος ἀλλ’ проте я із задоволенням користуюся
 ἀφροδισίων ἕνεκα καὶ συνουσίας тим і іншим». Адже мета бажання –
 ὑπομένων насолада і задоволення. А Ерот,
 Ἐ γυναῖκα μοχθηρὰν καὶ ἄστοργον втратавши очікування дружби, не
 ὥσπερ Στρατοκλεῖ τῷ ῥήτορι Φιλιππίδης бажає залишатися незмінним і
 ὁ κωμικὸς ἐπεγγελῶν ἐποίησεν догоджати квітучій молодості,
 ἀποστρεφομένης τὴν κορυφὴν φιλεῖς оскільки вона не віддає йому свою
 μόλις εἰ δ’ οὖν καὶ τοῦτο τὸ πάθος δεῖ душевно прихильність, що є
 καλεῖν Ἔρωτα, θῆλυν καὶ νόθον ὥσπερ підставою для дружби і чесноти.
 εἰς Κυνόσαργες συντελοῦντα τὴν Ти пам'ятаєш звернені
 γυναικωνίτιν: Ἐ до дружини слова трагічного
 751A μᾶλλον δ’ ὥσπερ ἀετὸν τινα персонажа:
 λέγουσι γνήσιον καὶ ὀρεινόν, ὃν Ὅμηρος *Готовий легко стерпіти я*
 ‘μέλανα’ καὶ ‘θηρευτήν’ προσεῖπεν ἄλλα *навіть ненависть, коли за те*
 δὲ γένη νόθων ἐστὶν ἰχθῦς περὶ ἔλη καὶ *користь очікувати можу.*
 ὄρνιθας ἀργοὺς λαμβανόντων, Анітрохи більше не причетний
 ἀπορούμενοι δὲ πολλάκις ἀναφθέγγονται до Εροτα той, хто не з користі, а
 τι λιμῶδες καὶ ὀδυρτικόν: οὕτως εἷς Ἔρωτος заради статевого задоволення
 ὁ γνήσιος ὁ παιδικός ἐστιν, οὐ ‘πόθῳ терпить
 στίλβων,’ ὡς ἔφη τὸν παρθένιον погану і безсердечну дружину. Так,
 Ἀνακρέων, οὐδὲ ‘μύρων ἀνάπλεως καὶ комік Філіппід, висміюючи ритора
 γεγανωμένος,’ ἀλλὰ λιτὸν αὐτὸν ὄψει καὶ Стратокла,
сказав: поцілувати в потилицю не

ἄθρυπτον ἐν σχολαῖς φιλοσόφοις ἢ που δίστανеш.

περὶ γυμνάσια καὶ παλαίστρας περὶ
θήραν νέων ὄξυ μάλα καὶ γενναῖον
ἐγκελευόμενον πρὸς ἀρετὴν τοῖς ἀξίοις
ἐπιμελείας.

В Τὸν δ' ὑγρὸν τοῦτον καιοῖκουρον
ἐν κόλποις διατρίβοντα καὶ κλινιδίοις
γυναικῶν ἀεὶ διώκοντα τὰ μαλθακὰ καὶ
θρυπτόμενον ἡδοναῖς ἀνάνδροις καὶ
ἀφίλοις καὶ ἀνευθουσιάστοις
καταβάλλειν ἄξιον, ὡς καὶ Σόλων
κατέβαλε: δούλοις μὲν γὰρ ἐρᾶν ἀρρένων
παίδων ὧν ἀπεῖπε καὶ ξηραλοιφεῖν,
χρηῖσθαι δὲ συνουσίαις γυναικῶν οὐκ
ἐκώλυσε: καλὸν γὰρ ἢ φιλία καὶ ἀστεῖον,
ἢ δ' ἡδονὴ κοινὸν κἀνελεύθερον. ὅθεν οὐ
δούλων ἐρᾶν παίδων ἐλευθέριον ἐστὶν
οὐδ' ἀστεῖον οὐ συνουσίας γὰρ οὗτος ὁ
ἔρωσ, καθάπερ τῶν γυναικῶν.»

Якщо і такий душевний стан
доводиться назвати Еротом, то цей
Ерот підроблений і незаконний,
немов нисхідний гінекей до
Кіносарга.

751A Або точніше: подібний до
нього тільки гірський орел –
справжній, той, якого Гомер називає
«чорним» і «мисливським», а інші –
низької породи, що харчуються
болотними місцями рибою і
нерухливими птахами і в пошуках їжі
часто видають якісь жалібні крики, –
так і Ерот справжній тільки один,
звернений до хлопчиків, не
«сяючий вогнем бажання», як сказав
про любов до дівчат Анакреон, не
"напахчений і вбраний", а простий і
непошкоджений, яким ти побачиш
його у філософських співбесідах у
гімнасіях і палестрах, в пошуках
молодих людей, гідних того, щоб
звернутися до них з наполегливим
благородним закликком до чесноти.

В Але іншого Ерота, що
розслабляє і який сидить вдома,
близького до жіночих вбрань і
ліжок, що шукає зніженості,

розбещеності і недостойних чоловіка насолод, чужого до дружби божественного вогню, необхідно відкинути, як і відкинув його Солон: він заборонив рабам любити хлопчиків і займатися гімнастикою, але не перешкоджав їхньому спілкуванню з жінками, виходячи з того, що дружба – це щось прекрасне і громадянське, а насолода – щось вульгарне і непристойне. Тому і любов рабів до хлопчиків не може бути благородною: це тільки тілесне поєднання, як і любов жінок».

Переклав В. Туренко

«751F...εἰ μὲν οὖν τάληθές σκοποῦμεν, ὃ Πρωτόγενες ἐν καὶ ταῦτόν ἐστι πρὸς παῖδας καὶ γυναῖκας πάθος τὸ τῶν Ἑρώτων εἰ δὲ βούλοιο φιλονεικῶν διαιρεῖν, οὐ μέτρι' ἂν δόξειε ποιεῖν ὁ παιδικὸς οὗτος, ἀλλ' ὥσπερ ὁψὲ γεγονώς καὶ παρ' ὄραν τῷ βίῳ νόθος καὶ σκότιος ἐξελαύνειν τὸν γνήσιον Ἑρωτα καὶ πρεσβύτερον. ἐχθές γάρ, ὃ ἑταῖρε, καὶ πρόην μετὰ τὰς ἀποδύσεις καὶ ἀπογυμνώσεις τῶν νέων παραδὺς εἰς τὰ «751F...Отож, Протогене, якщо розсудити справедливо, то треба визнати, що любов до хлопчиків і любов до жінок походить від одногоі того ж Ерота. Якщо ж ти, не бажаючи поступитися в суперечці,наполягаєш на їх розрізненні, то виявиться, що цей звернений на хлопчиків Ерот заслуговує осуду: з'явившись на світ пізно, немовби у старих батьків, незаконний і темного

γυμνάσια καὶ προσανατριβόμενος ἡσυχῇ καὶ προσεμβάλων, εἶτα κατὰ μικρὸν ἐν ταῖς παλαιστραῖς πτεροφυήσας οὐκέτι καθεκτὸς ἐστίν, ἀλλὰ λοιδορεῖ καὶ προπηλακίζει τὸν γαμήλιον ἐκεῖνον καὶ συνεργὸν ἀθανασίας τῷ θνητῷ γένει, σβεννυμένην ἡμῶν τὴν φύσιν εὐθύς ἐξανάπτοντα διὰ τῶν γενέσεων. Οὗτος; δ' ἀρνεῖται τὴν ἡδονήν: αἰσχύνεται γὰρ καὶ φοβεῖται. Δεῖ δέ τις εὐπρεπείας ἀπτομένῳ καλῶν καὶ ὠραίων: πρόφασις οὖν φιλία καὶ ἀρετή. Κονίεται δὲ καὶ ψυχρολουτεῖ καὶ τὰς ὀφρῦς αἶρει καὶ φιλοσοφεῖν φησι καὶ σωφρονεῖν ἔξω διὰ τὸν νόμον: εἶτα νύκτωρ καὶ καθ' ἡσυχίαν

*γλυκεῖ' ὀπώρα φύλακος
ἐκλελοιπότης.*

εἰ δ', ὡς φησι Πρωτογένης, οὐκ ἔστιν ἀφροδισίων παιδικῶν κοινωνία, πῶς Ἔρωσ ἔστιν Ἀφροδίτης μὴπαρούσης, ἣν εἵληχε θεραπεύειν ἐκ θεῶν καὶ περιέπειν, τιμῆς τε μετέχειν καὶ δυνάμεως ὅσον ἐκεῖνη δίδωσιν; εἰ δ' ἔστι τις Ἔρωσ χωρὶς Ἀφροδίτης, ὥσπερ μέθη χωρὶς οἴνου πρὸς σύκινον πῶμα καὶ κρίθινον, ἄκαρπον αὐτοῦ καὶ ἀτελὲς τὸ ταρακτικὸν ἐστὶ καὶ πλήσμιον καὶ ἀψύχορον. »

походження, він споруджує гоніння на законного і старшого Ерота. Зовсім недавно він проник у гімнасії слідом за звичаєм оголюватися при тілесних вправах, проштовхуючись серед хлопчиків і мимохідь обіймаючи їх за плечі, потроху відростив крила, і ось його вже не стримати, і він сварить і паплюжить шлюбного Ерота, покровителя безсмертя людського роду, що передає світоч життя від покоління до покоління.

Цей незаконний Еротзрікається насолоди: сором і страх змушують його шукати благородне виправдання для своєї пристрасті до молодих і гарних. І ось у такий спосіб постає для нього дружба і чеснота. Він припадає пилом палестри, омивається холодною водою, насуплює брови і гучно оголошує, що займається філософією і дотримується цнотливості відповідно до закону; але ось вночі, без перешкод –

солodka здобич,

якщо охоронець очі заплющив.

Якщо ж, як каже Протоген, з

хлопчиками не відбувається тілесне спілкування, то як можливий Ерот там, де немає Афродіти, яку він за волею богів покликаний шанувати і яка дає йому від своєї гідності і сили?

А якщо і є якийсь Ерот без Афродіти, подібно до того, як існує сп'яніння без вина, яке викликається напоєм з фіг або ячменю, то він буде здатний тільки збуджувати, не приносячи плоду і завершення, а тільки перенасичення і огиду».

Переклав В. Туренко

«756C...οὐ γὰρ νῦν αἰτεῖ πρῶτον βωμὸν
ὁ Ἔρως καὶ θυσίαν οὐδ' ἔπηλυς ἔκ τινος
βαρβαρικῆς δεισιδαιμονίας, ὥσπερ Ἄτται
τινὲς καὶ Ἀδώνιοι λεγόμενοι, δι'
ἀνδρογύνων καὶ γυναικῶν παραδύεται
κρύφα τιμὰς οὐ προσηκούσας
καρπούμενος, ὥστε παρεισγραφῆς δίκην
φεύγειν καὶ νοθείας τῆς ἐν θεοῖς.
Ἐὰν ἔμπεδοκλέους ἀκούσης
λέγοντος, ὃ ἑταῖρε, καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν
ἴση μῆκός τε πλάτος τε,

*τὴν σὺ νόφω δέρκου, μὴδ' ὄμμασιν
ἦσο τεθηπῶς*

«756 C...Адже не вперше тепер
Ерот вимагає вівтаря і
жертвопринесення, він не чужинець,
сприйнятий нами від варварського
забобону, як Аттіс чи Адоніс, що
потайки прийшли до нас під
покровительством напівчоловіків і
жінок і привласнили собі почесні, які
їм не належать, за що вони мали би
зазнати судового переслідування.

Ἐὰν ἔμπεδοκλ. говорить про
дружбу: *Розумом видима тільки
вона, а очам недоступна, -*

ταῦτ' οἶεσθαι χρῆ λέγεσθαι περὶ Ἔρωτος:
οὐ γάρ ἐστιν ὄρατος ἀλλὰ δοξαστός ἡμῖν
ὁ θεὸς οὗτος ἐν τοῖς πάνυ παλαιοῖς: ὧν ἂν
περὶ ἐκάστου τεκμήριον ἀπαιτῆς, παντὸς
ἀπτόμενος ἱεροῦ καὶ παντὶ βωμῶ
σοφιστικὴν ἐπάγων πείραν, οὐδέν'
ἀσυκοφάντητον οὐδ'
ἀβασάνιστον ἀπολείψεις πόρρω γὰρ οὐκ
ἄπειμι

τὴν δ' Ἀφροδίτην οὐχ ὀρᾶς ὄση

θεός;

ἢ δ' ἐστὶν ἡ σπείρουσα καὶ διδοῦσα

ἔρον,

οὗ πάντες ἐσμέν οἱ κατὰ χθόν'

ἔκγονοι.

Ε 'ζείδωρον' γὰρ αὐτὴν Ἐμπεδοκλῆς
'εὔκαρπον' δὲ Σοφοκλῆς ἐμμελῶς πάνυ
καὶ πρεπόντως ὠνόμασαν. ἀλλ' ὅμως τὸ
μέγα τοῦτο καὶ θαυμαστὸν Ἀφροδίτης μὲν
ἔργον Ἔρωτος δὲ πάρεργόν ἐστιν
Ἀφροδίτη συμπαρόντος: μὴ
συμπαρόντος δὲ κομιδῆ τὸ γινόμενον
ἄζηλον ἀπολείπεται καὶ 'ἄτιμον κᾶφίλον'.
ἀνέραστος γὰρ ὁμιλία καθάπερ πεῖνα καὶ
δίψα πλησμονὴν ἔχουσα πέρας εἰς οὐδέν
ἐξικνεῖται καλόν: ἀλλ' ἡ θεὸς Ἔρωτι τὸν
κόρον ἀφαιροῦσα τῆς ἡδονῆς φιλότητα
ποιεῖ καὶ σύγκρασιν. Διὸ
Παρμενίδης μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα

то це ж треба віднести і до
Ерота: він має не видимий, а тільки
умосяжний образ, нарівні з найбільш
давніми богами.

Якщо ти для кожного з них
будеш намагатися шукати докази
існування, якщо будеш
досліджувати все священне і до
кожного вівтаря підходити з
філософською перевіркою, то жоден
з цих богів не залишиться за межами
твоїх прискіпливих підозр. Не буду
ухилятися далеко.

*Велич Афродіти хто осягнути
міг?*

*Вона всього на світі
процвітання,*

*Її творіння все, що на землі
живе.*

Ε Абсолютно справедливо
назвав її Емпедокл «тією, що дарує
життя», а Софокл -
«багатоплідною». І проте ж велика і
дивна справа Афродіти є і справою її
супутника Ерота, без співучастія якого
вона втрачає будь-яку привабливість,
залишаючись
далекою від любові і шани.

Дійсно, чуже Еротові тілесне

τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον, ἐν
τῇ κοσμογονίᾳ γράφων

Ἐ πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν
μητίσατο πάντων.

Ἡσίδος δὲ φυσικώτερον ἐμοὶ δοκεῖ
ποιεῖν Ἔρωτα πάντων προγενέστατον,
ἵνα πάντα δι' ἐκεῖνον μετάσχη γενέσεως.
ἂν οὖν τὸν Ἔρωτα τῶν νενομισμένων
τιμῶν ἐκβάλλωμεν, οὐδ' αἱ τῆς
Ἀφροδίτης κατὰ χώραν μενοῦσιν. Οὐδὲ
γὰρ τοῦτ' ἔστιν εἰπεῖν, ὅτι τῷ μὲν Ἔρωτι
λοιδοροῦνται τινες ἀπέχονται δ' ἐκείνης,
757A ἀλλ' ἀπὸ μιᾶς σκηνηῆς ἀκούομεν

ἔρωτος γὰρ ἀργὸν κάπνι τοιούτοις ἔφω:
καὶ πάλιν

ὦ παῖδες, ἧ τοι Κύπρις οὐ Κύπρις
μόνον, ἀλλ' ἔστι πολλῶν ὀνομάτων
ἐπώνυμος. ἔστιν μὲν Αἰδης,
ἔστι δ' ἄφθιτος βία,
ἔστιν δὲ λύσσα μανιάς:

спілкування, маючи задоволення
потреби як свою межу, подібне
вдоволенню голоду і спраги, не
призводить ні до чого прекрасного;
але завдяки Еротові богиня,
усуваючи перенасичення, приносить
дружню любов і душевне єднання.
Тому Парменід у «Походженні
світу» говорить про Ерота як про
старшого серед усіх породжень
Афродіти:

Ἐ Περшим Ἐρωτα вона
породила, найдавнішого бога.

Гесіод ще з більшою, як на мене,
філософською глибиною називає
Ерота найстаршим з усіх взагалі
богів, причетним до народження
всього існуючого.

Отже, якщо ми позбавимо
Ерота принесених йому почестей, то
не залишаться непорушними і почесті
Афродіти. І тут не можна посилатися
на те, що деякі ображають словами
Ерота, але утримуються від нападів
на Афродіту; так з однієї і тієї ж
трагічної сцени ми чуємо:

757A Ерот нероба – божество
нероб, –

а разом з тим:

Kiprida, ditu, – це не тільки

Kiprida

вона може бути носієм і

багатьох інших імен:

вона і Аїд, вона і незнищенне

життя.

вона і несамоविता Лісса».

Переклав В. Туренко

«Про любов до нащадків» (Περί της εις τα έγγονα φιλοστοργίας)

«[2]...γὰρ ἐν τοῖς θεάτροις ὁ εἰπὼν «[2]...В наших театрах люд
μισθοῦ γὰρ ἄνθρωπον τίς ἄνθρωπον φιλεῖ аплодуютъ питанню поэта:
κατ' Ἐπίκουρον ὁ πατὴρ τὸν υἱόν, ἢ *Что стане ближнього любити за*
μήτηρ τὸ τέκνον, οἱ παῖδες τοὺς *оплату?*
τεκόντας. ἀλλ' εἰ λόγου γένοιτο τοῖς Однако, згідно з Епікуром, саме за
θηρίοις σύνεσις, καὶ τοῦτό τις εἰς κοινὸν плату батько любить сина, мати –
θέατρον συναγαγὼν ἵππους καὶ βόας καὶ дитя, діти – власних батьків; але
κύνας καὶ ὄρνιθας; ἀναφθέγγεται коли тварини могли б розуміти мову
μεταγράψας, ὡς οὔτε κύνες ἐπὶ μισθῶ і де-небудь в театрі зібралися б коні,
σκύλακας φιλοῦσιν οὔθ' ἵπποι πώλους корови, собаки і птахи тапрослухали
οὔτ' ὄρνιθες νεοττοὺς ἀλλὰ προῖκα καὶ б ось ці мої слова, то сказали б, що
φυσικῶς, ἐπιγνωσθήσεται τοῖς ἀπάντων «собаки власних цуценят, птахи
πάθεσιν ὡς εὖ καὶ ἀληθῶς λεγόμενον. власних пташенят, коні ж лошат
αἰσχρὸν γάρ, ὃ Ζεῦ, τὰς θηρίων γενέσεις люблять не за плату, а без причини та
καὶ λοχείας καὶ ὠδῖνας καὶ τεκνοτροφίας природно», і всі вони відчули б, що це
φύσιν εἶναι καὶ χάριν, τὰς δ' ἀνθρώπων вірно сказано. Адже це – о Зевсе!
δάνεια καὶ μισθοὺς καὶ ἀρραβῶνας ἐπὶ – було б
χρείαις διδομένους. ганебно, якщо б у звірів народження,

[3]. ἀλλ' οὐτ' ἀληθῆς ὁ λόγος οὐτ' ἄξιος ἀκούειν. ἡ γὰρ φύσις ὥσπερ ἐν φυτοῖς ἀγρίοις, οἶον οἰνάνθαις ἐρινεοῖς κοτίνοις, ἀρχὰς ἀπέπτους καὶ ἀτελεῖς ἡμέρων καρπῶν ἐνέφυσεν· οὕτω τοῖς μὲν ἀλόγοις τὸ πρὸς τὰ ἔκγονα φιλόστοργον ἀτελές καὶ οὐ διαρκές πρὸς δικαιοσύνην οὐδέτῃς χρείας προσωτέρω προερχόμενον ἔδωκεν ἄνθρωπον δέ, λογικὸν καὶ πολιτικὸν ζῶον, ἐπὶ δίκην καὶ νόμον εἰσάγουσα καὶ θεῶν τιμὰς καὶ πόλεων ἰδρύσεις καὶ φιλοφροσύνην, γενναῖα καὶ καλὰ καὶ φερέα καρπα τούτων σπέρματα παρέσχε τὴν πρὸς τὰ ἔκγονα χάριν καὶ ἀγάπησιν, ἀκολουθοῦσα ταῖς πρώταις ἀρχαῖς· αὗται δ' ἦσαν ἐν ταῖς τῶν σωμάτων κατασκευαῖς».

родові страждання, виховання потомства були б «природно» і «безкоштовним даром», тоді як у людей були б у якості позик і застав, даних на умовах повернення.

[3] Але таке твердження не є а істинним, ані вартим того, щоб його вислухати. Адже так само, як і в ди рослини, зокрема дику виноградн лозу, фіги і оливки, Природа вклал свої закони, нехай грубі і недосконал з тим щоб вони вирощували св плоди, так і нерозумним тварина дарувала вона любов до нащадків, хо і недосконалу і недостатню в тому, щ стосується почуття справедливості і тому, що виходить за межі прост корисності; у випадку ж з людиною тваринам соціальним і розумни Природа, наділивши її розуміння справедливості і закону, шанування богів, умінням засновувати міста добротою до себе подібни забезпечила її прекрасними і чудовим початками цього всього у задоволенн яке ми маємо в наших дітях і в любо до них, в тих почуттях, я супроводжують їх поява і перші крок і ці якості виявляються у самій будо

її тіла».

«[3]...οὐδὲν γάρ ἐστιν οὕτως; «[3]...Адже немає нічого ἀτελὲς οὐδ' ἄπορον οὐδὲ γυμνὸν οὐδ' настільки недосконалого, настільки ἄμορφον οὐδὲ μιαρὸν, ὡς ἄνθρωπος ἐν беспорядного, голого, настільки γοναῖς ὀρώμενος· ᾧ μόνῳ σχεδὸν οὐδὲ безформного і брудного, як людини καθαρὰν ἔδωκεν εἰς φῶς ὀδὸν ἢ φύσις, під час її народження, бо їй, як можна ἀλλ' αἷματι πεφυρμένος καὶ λύθρου було б сказати, природа недала навіть περίπλεως καὶ φονευομένῳ μᾶλλον ἢ чистого шляху до світла; покрита γεννωμένῳ εἰκῶς οὐδενός ἐστιν кров'ю і брудом, вона більше нагадує ἄψασθαι καὶ ἀνελέσθαι καὶ ἀσπάσασθαι вбитого, аніж щойно καὶ περιλαβεῖν ἢ τοῦ φύσει φιλοῦντος.διὸ новонародженого, вона – предмет, τῶν μὲν ἄλλων ζώων ὑπὸ τὴν γαστέρα τὰ до якого не бажав би ніхто ні οὔθατα χαλᾶ τοὺς μαστοὺς, ταῖς δὲ торкнутися, ні підняти, ні γυναῖξιν ἄνω γεγόνασιν περὶ τὸ στέρνον поцілувати, ні обійняти, окрім того, ἐν ἐφικτῷ τοῦ φιλεῖν καὶ περιπτύξαι καὶ хто любить його природньою κατασπάσασθαι τὸν ἠπίον, ὡς τοῦ τεκεῖν любов'ю. І через те, що у певних καὶ θρέψαι τέλος οὐ χρεῖαν ἀλλὰ φιλίαν тварин соски для молока звисають під ἔχοντος». животом, а у жінок вони високо на грудях, і у такий спосіб матері можуть цілувати, обіймати і пестити дитину, то можна зробити висновок, що кінцева мета народження і виховання дитини – не певна корисність, а саме любов».

Переклав В. Туренк

Лукіан Самосатський

«Дві любові» (фрагмент)

«[20] κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἔθ' ἥρωϊκὰ φρονῶν ὁ βίος καὶ τὴν γείτοναθεῶν σέβων ἀρετὴν οἷς ἐνομοθέτησεν ἢ φύσις ἐπειθάρχει, καὶ καθ' ἡλικίας μέτρα γυναιξὶ ζευγνύμενοι γενναίων πατέρες ἐγίνοντο τέκνων· κατὰ μικρὸν δ' ὁ χρόνος ἀπ' ἐκείνου τοῦ μεγέθους ἐς τὰ τῆς ἡδονῆς καταβαίνων βάραθρα ξένας ὁδοὺς καὶ παρηλλαγμένας ἀπολαύσεων ἔτεμνεν. εἶθ' ἢ πάντα τολμῶσα τρυφή τὴν φύσιν αὐτὴν παρενόμησεν· καὶ τίς ἄρα πρῶτος ὀφθαλμοῖς τὸ ἄρρεν εἶδεν ὡς θῆλυ, δυοῖν θάτερον ἢ τυραννικῶς βιασάμενος ἢ πείσας πανούργως; συνῆλθεν δ' εἰς μίαν κοίτην μία φύσις· αὐτοὺς δ' ἐν ἀλλήλοις ὀρῶντες οὐθ' ἄδρῶσιν οὐθ' ἄπάσχουσιν ἡδοῦντο, κατὰ πετρῶν δέ, φασίν, ἀγόνων σπείροντες ὀλίγης ἡδονῆς ἀντικατηλλάξαντο μεγάλην ἀδοξίαν.

[21] ἐνίοις γε μὴν εἰς τοσοῦτον τυραννικῆς βίας ἢ τόλμα προέκοψεν, ὡς μέχρι σιδήρῳ τὴν φύσιν ἱεροσυλῆσαι τῶν

«[20]. Спочатку, коли люди щежили і думали, як у століття героїв, і намагалися наблизитися до богів своєю чеснотою, вони корилися законам, встановленим природою: досягнувши належного віку, чоловіки одружувались з жінками і ставали батьками благородних дітей. Але незабаром люди спустилися з цієї висоти в велику кількість задоволень і проклали дивні і небачені шляхи до насолоди. Сластолюбство готове ризикувати усім лише для того, щоб люди переступили закон самої природи. Хто ж перший глянув на чоловіка як на жінку, вдавшись до одного з двох: або до тиранічного насильства, або до негідної спокуси? На одному ліжкузійшлися істоти однієї природи; бачачи себе самого в іншому, вони не стали соромитися ні того, що роблять, ні того, що відчують. Вони, так би мовити, кидають насіння на безплідний камінь, отримуючи малу насолоду ціною великої ганьби.

[21]. Їх зухвалість дійшла до такого

δ' ἄρρένων τὸ ἄρρεν ἐκκενώσαντες εὖρον
ἡδονῆς παρέλκοντα μέτρα. οἱ δ' ἄθλιοι καὶ
δυστυχεῖς ἴν' ἐπὶ πλεόν ὧσι παῖδες, οὐδὲ ἔτι
μένουσιν ἄνδρες, ἀμφίβολον αἰνιγμα
διπλῆς φύσεως, οὐτ' εἰς ὃ γεγέννηται
φυλαχθέντες οὐτ' ἔχοντες ἐφ' ὃ μετέβησαν·
τὸ δ' ἐν νεότητι παραμεῖναν ἄνθος εἰς
γῆρας αὐτοὺς μαραίνειν πρόωρον. ἅμα γὰρ
ἐν παισὶν ἀριθμοῦνται, καὶ γεγηράκασιν
οὐδὲν ἀνδρῶν μεταίχμιον ἔχοντες. οὕτως ἡ
μιαρὰ καὶ παντὸς κακοῦ διδάσκαλος τρυφή
ἄλλην ἀπ' ἄλλης ἡδονᾶς ἀναισχύντους
ἐπινοοῦσα μέχρι τῆς οὐδὲ ῥηθῆναι
δυναμένης εὐπρεπῶς νόσου κατώλισθεν,
ἵνα μηδὲν ἀγνοῆ μέρος ἀσελγείας.

[22] εἰ δὲ ἐφ' ὧν ἡ πρόνοια θεσμῶν
ἔταξεν ἡμᾶς, ἕκαστος ἴδρυτο, ταῖς μετὰ
γυναικῶν ὁμιλίαις ἂν ἠρκούμεθα καὶ
παντὸς ὀνειδούς ὁ βίος ἐκαθάρευεν.
ἀμέλει παρὰ τοῖς οὐδὲν ἐκ πονηρᾶς
διαθέσεως παραχαράξαι δυναμένοις ζῴοις

тиранічного насильства, що навіть
залізом паплюжать вони природу:
винищивши в чоловікові його
стать, вони тим самим знаходять
більш великі межі для своїх
насолод. А ті, жалюгідні і нещасні,
щоб довше бути хлопчиками,
перестають бути чоловіками:
двозначна загадка подвійної
природи, вони не залишилися тим,
ким народилися, і не придбали
якостей тієї статі, до якої
перейшли. І те, що робиться, щоб
продовжити їм цвітіння юності,
змушує їх чахнути і передчасно
старіти. Воі водночас встигли стати
старими, навіть не побувши
чоловіками тривалий час. Так
нечисте сластолюбство наставник
всілякої гидоти, винаходячи одну
безсоромну насолоду за іншою,
доходить до такого пороку, який і
назвати пристойно не можна; аби
жоден вид розпусти не залишився
невипробуваним!

[22]. А якби кожен дотримувався
законів, встановлених для нас
провидінням, то ми задовольнялися
б спілкуванням з жінками, і життя

ἄχραντος ἢ τῆς φύσεως νομοθεσία
φυλάττεται· λέοντες οὐκ ἐπιμαίνονται
λέουσιν, ἀλλ' ἢ κατὰ καιρὸν Ἀφροδίτη
πρὸς τὸ θῆλυ τὴν ὄρεξιν αὐτῶν
ἐκκαλεῖται· ταῦρος ἀγελάρχης βουσὶν
ἐπιθόρνυται, καὶ κριὸς ὄλην τὴν ποιμνὴν
ἄρρενος πληροῖ σπέρματος. τί δέ; οὐ συῶν
μὲν εὐνάς μεταδιώκουσιν κάπροι;
λυκαίναις δ' ἐπιμίγνυνται λύκοι; καθόλου
δ' εἰπεῖν, οὐθ' οἱ ἀέρια ροιζοῦντες ὄρνεις
οὐθ' ὅσα τὴν ὑγρὰν καθ' ὕδατος εἴληχεν
λῆξιν, ἀλλ' οὐδ' ἐπὶ γῆς τι ζῶον ἄρρενος
ὁμιλίας ἐπωρέχθη, μένει δὲ ἀκίνητα τῆς
προνοίας τὰ δόγματα. ὑμεῖς δ', ὦ μάτην
ἐπὶ τῷ φρονεῖν εὐλογούμενοι, θηρίον ὡς
ἀληθῶς φαῦλον, ἄνθρωποι, τίνι καινῆνόςω
παρανομήσαντες ἐπὶ τὴν κατ' ἀλλήλων
ὑβριν ἠρέθισθε; τίνα τῆς ψυχῆς τυφλὴν
ἀναισθησίαν καταχέαντες ἀμφοῖν
ἠστοχήκατε φεύγοντες ἃ διώκειν ἔδει καὶ
διώκοντες ἀφ' ὧν ἔδει φεύγειν; καὶ καθ'
ἓνα τοιαῦτα ζηλοῦν πάντων ἐλομένων

очистилося б від ганьби. Справді,
зберігається закон природи в
чистоті серед тварин, які не можуть
нічого спаскудити своїми поганими
уподобаннями: леви не біснуються
від любові до левів, а своєчасно
збуджує в них Афродіта
пристрасне прагнення до левиць,
бик, –ватажок стада, покриває корів,
а баран запліднює чоловічим сім'ям
цілу отару. Що ж? Хіба кабани не
шукають самок? Чи не з вовчицями
паруються вовки? Взагалі, ні серед
птахів, які щебечуть у повітрі, ні
серед тих, кому випав жереб жити
під водою, ні серед тварин, що
мешкають на суші, ніколи самець не
прагне до спілкування з самцем, і
непорушні залишаються закони
провидіння. А ви, люди, марно
вихваляєтеся своїм розумом;
насправді, саме ви – негідні звірі!
Який небачений порок спонукає
вас переступати усі закони і
віддаватися взаємній безбожності?

Яка сліпа
нечутливість огорнула ваші душі,
якщо ви впали у подвійний гріх,
уникаючи того, за чим слід

οὐδὲ εἶς ἔσται.

[23] ἀλλὰ γὰρ ἐνταῦθα τοῖς Σωκρατικοῖς ὁ θαυμαστός ἀναφέεται λόγος, ὑφ' οὗ παιδικαὶ μὲν ἀκοαὶ τελείων ἐνδεεῖς λογισμῶν φενακίζονται· τὸ δ' ἤδη κατὰ φρόνησιν ἐς ἄκρον ἔχον οὐκ ἂν ὑπαχθῆναι δύναιτο· ψυχῆς γὰρ ἔρωτα πλάττονται καὶ τὸ τοῦ σώματος εὐμορφον αἰδούμενοι φιλεῖν ἀρετῆς καλοῦσιν αὐτοὺς ἐραστάς. ἐφ' οἷς μοι πολλάκις καγχάζειν ἐπέρχεται. τί γὰρ παθόντες, ὧ σεμνοὶ φιλόσοφοι, τὸ μὲν ἤδη μακρῷ χρόνῳ δεδοκὸς ἑαυτοῦ πείραν ὁποῖόν ἐστιν, ὧ πολὺὰ προσήκουσα καὶ γῆρας ἀρετὴν μαρτυρεῖ, δι' ὀλιγορίας παραπέμπετε, πᾶς δὲ ὁ σοφὸς ἔρωσ ἐπὶ τὸ νέον ἐπτόηται, μηδέπω τῶν λογισμῶν ἐν αὐτῷ πρὸς ἃ τραπήσονται κρίσιν ἐχόντων; ἢ νόμος ἐστίν, πᾶσαν μὲν ἀμορφίαν πονηρίας εἶναι κατάκριτον, εὐθὺ δ' ὡς ἀγαθὸν ἐπαινεῖσθαι τὸν καλόν; ἀλλὰ τοι κατὰ τὸν μέγαν ἀληθείας προφήτην Ὅμηρον

гнатися, і женучись за тим, чого слід уникати? Тому якщо усі люди один за одним вирішать, що лише до цього потрібно прагнути, не залишиться більше жодної людини. [23]. Тут і з'являються у послідовників Сократа ці дивовижні промови, якими вони морочать голову хлопчиками, що не володіють ще зрілими судженнями. Але людина, розум якої досяг розквіту, не може ними захопитися. Ці люди вдають, ніби люблять душу і, соромлячись любити красу тіла, називають себе любителями чесноти. Часом мені хочеться просто сміятися над ними. Чому ж ви, піднесені філософи, з презирством нехтуєте людиною, яка дала себе випробувати протягом довгого часу і показала, якою вона є, про чію чесноту свідчить сивина і старість? Чому вся ваша мудра любов прагне лише до юних, про кого ще ніяк не можна судити, до чого вони звернуться в житті? Або є такий закон, що будь-яке зовнішнєнеподобство потрібно засудити і за

*εἶδός τις ἀκιδνότερος πέλει ἀνήρ,
 ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει, οἱ δέ τ’
 ἐς αὐτὸν
 τερπόμενοι λεύσσουσιν, ὁ δ’ ἀσφαλῶς
 ἀγορεύει
 αἰδοῖ μειλιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει
 ἀγρομένοισιν·
 ἐρχόμενον δ’ ἀνὰ ἄστῳ θεὸν ὧς
 εἴσορόωσιν.
 καὶ πάλιν εἶπέ που λέγων·
 οὐκ ἄρα σοί γ’ ἐπὶ εἶδει καὶ φρένες ἦσαν.
 ἀμέλει τοῦ καλοῦ Νιρέως ὁ σοφὸς
 Ὀδυσσεὺς πλέον ἐπαινεῖται.
 [24] πῶς οὖν φρονήσεως μὲν ἢ
 δικαιοσύνης τῶν τε λοιπῶν ἀρετῶν, αἱ
 τελείους ἀνδράσιν σύγκληρον εἰλήχασιν
 τάξιν, οὐδεὶς ἔρωσ ἐντρέχει, τὸ δ’ ἐν παισὶ
 κάλλος ὀξυτάτας παθῶν ὀρμᾶς ἐγείρει;
 πάνυ γοῦν ἐρᾶν ἔδει Φαίδρου διὰ Λυσίαν,
 ὃ Πλάτων, ὃν προῦδωκεν. ἢ τὴν ἀρετὴν
 εἰκὸς ἦν Ἀλκιβιάδου φιλεῖν, διότι
 ἠκρωτηριάζετο τὰ θεῶν ἀγάλματα καὶ τὴν*

моральну ницість, а все гарне
 вихваляти як моральне, прекрасне?
 Але ж відповідно до великого
 провісника істини Гомера:

*Той за зовнішнім виглядом уваги
 мало гідний,
 Красию мови зате наділений від
 богів; веселяться
 Люди, дивлячись на нього, що
 говорить з мужністю твердою
 Або з привітною покірливістю; він
 - прикраса зборів,*

*Бога в ньому бачать, коли він
 проходить по вулицях міста.*

І ще десь він знову сказав:

*Очевидно, що з обличчям у тебе
 твій розум не схожий.*

І, звичайно, мудрого Одиссея він вихваляє більше, ніж прекрасного Нірея.

[24]. Чому ж нічию любов не приваблює розум, справедливість та інші прекрасні якості, які дісталися в спадок зрілим людям, а краса хлопчиків викликає найсильніші хвилювання пристрастей? Звичайно, слід було, о Платоне, полюбити Федра за те, що він зрадив Лісіда. Невже

ἐν Ἐλευσίῃ τελετὴν αἱ παρὰ πότον
ἐξωρχοῦντο φωναί; τίς ἐραστής ὁμολογεῖ
γενέσθαι προδιδομένων Ἀθηνῶν καὶ
Δεκελείας ἐπιτειχιζομένης καὶ βίου
τυραννίδα βλέποντος; ἀλλ' ἄχρι μὲν
οὐδέπω κατὰ τὸν ἱερὸν Πλάτωνα πάγωνος
ἐπίμπλατο, πᾶσιν ἐπέρastos ἦν· μεταβάς
δ' ἀπὸ τοῦ παιδὸς εἰς τὸν ἄνδρα, καθ' ἣν
ἡλικίαν ἢ τέως ἀτελής φρόνησις
ὀλόκληρον εἶχε τὸν λογισμὸν, ὑπὸ πάντων
ἐμισεῖτο. τί δὴ; πάθεσιν αἰσχροῖς ὀνομάτων
ἐπιγράφοντες αἰδῶ ψυχῆς ἀρετὴν λέγουσι
τὴν σώματος εὐπρέπειαν οἱ φιλόνοι
μᾶλλον ἢ φιλόσοφοι. καὶ ταῦτα μὲν ἡμῖν
ὑπὲρ τοῦ μὴ δοκεῖν ἐπισήμων ἀνδρῶν
φιλαπεχθημόνως μνημονεύειν ἐπι
τοσοῦτον εἰρήσθω.

[25] Μικρὰ δ' ἀπὸ τῆς ἄγαν σπουδῆς, ὧς
Καλλικρατίδα, ἐπὶ τὴν ὑμετέραν καταβάς
ἡδονὴν ἐπιδείξω παιδικῆς χρήσεως πολὺ
τὴν γυναικείαν ἀμείνω. καὶ τό γε πρῶτον

справедливо було б закохатися у
відважного Алквіада, який
зруйнував статуї богів і завипивкою
розбазікав таємниці Елевсинських
містерій? Яка людина визнає себе
коханцем того, хто зрадив Афіни,
через кого Декелея¹³ була укріплена
ворогом, хто все життя прагнув до
тиранії? Але, як каже
божественний Платон, Алквіад,
поки не обріс бородою, був всім
люб'язний: а коли, вийшовши з
отроцтва і ставши чоловіком, він
досяг того віку, в якому
недосконалий до цього часу розум
набуває всю силу судження, усі
його зненавиділи. Що ж?
Прикриваючи ганебні пристрасті
сором'язливими
іменами, ці люди – швидше
любителі юнаків, ніж любителі
мудрості – називають моральною
досконалістю тілесну красу. Але
досить говорити про це! Нехай не
здається, що я з несхваленням
згадую великих людей.
[25]. Залишимо ненадовго ці
серйозні питання і почнемо

¹³ Місцевину у 26 км. від м. Афін

ἐγὼ πᾶσαν ἀπόλαυσιν ἡγοῦμαι
τερπνοτέραν εἶναι τὴν χρονιωτέραν· ὁξεῖα
γὰρ ἡδονὴ παραπτᾶσα φθάνει πρὶν ἢ
γνωσθῆναι πεπαυμένη, τὸ δ' εὐφραῖνον ἐν
τῷ παρέλκοντι κρεῖττον. ὡς εἶθε καὶ βίου
μακρὰς προθεσμίας ἢ μικρολόγος ἡμῖν
ἐπέκλωσεν Μοῖρα καὶ τὸ πᾶν ἦν διηνεκῆς
ὕγεια μηδεμιᾶς λύπης τὴν διάνοιαν
ἐκνεμομένης· ἐορτὴν γὰρ ἂν καίπανήγυριν
τὸν ὅλον χρόνον ἡγομεν. ἀλλ' ἐπεὶ τῶν
μειζόνων ἀγαθῶν ὁ βάσκανος δαίμων
ἐνεμέσησεν, ἐν γε τοῖς παροῦσιν ἡδιστα τὰ
παρέλκοντα. γυνὴ μὲν οὖν ἀπὸ παρθένου
μέχρι μέσης ἡλικίας, πρὶν ἢ τελέως τὴν
ἐσχάτην ῥυτίδα τοῦ γήρωτος ἐπιδραμεῖν,
εὐάγκαλον ἀνδράσιν ὁμίλημα, κὰν παρέλθῃ
τὰ τῆς ὥρας, ὁμῶς

ἡμπεριρία ἔχει τι λέξαι τῶν

νέων σοφώτερον».

обговорення ваших, Каллікратід,
насолод; і тут я доведу, що зв'язок з
жінкою набагато приємніший, ніж
з хлопчиком. По-перше, я думаю,
що будь-яке задоволення тим
солодше, чим воно довше: адже
гостре і швидкоплинне
задоволення припиняється перш,
ніж встигнеш його випробувати, а
все приємне стає ще приємнішим,
якщо його розтягнути. От якби
жадібна пряха Мойра продовжила
термін нашого життя, якби нас
постійно супроводжувало здоров'я і
жоден смуток не затьмарював нам
настрій! В урочистостях і святах
проводили б ми тоді весь час. Але
одного разу заздрісне божество
відняло у нас найбільші блага, то з
решти найприємніше те, якими ми
довше володіємо. А жінка з
дівоцтва і до того віку, коли
з'явилась нарешті остання зморшка
старості, бажана для чоловічих
обіймів і ласк, навіть якщо вона вже
переступила пору свого розквіту:

*адже «досвідченість вміє
говорити мудріше юності».*

Плотін

Енеади III. 5 «Про любов» (фрагменти)

«[1]. Περὶ ἔρωτος, πότερα θεός τις ἢ δαίμων ἢ πάθος τι τῆς ψυχῆς, ἢ ὁ μὲν θεός τις ἢ δαίμων, τὸ δέ τι καὶ πάθος, καὶ ποῖόν τι ἕκαστον, ἐπισκέψασθαι ἄξιον τάς τε τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐπινοίας ἐπιόντας, καὶ ὅσαι ἐν φιλοσοφίαι ἐγένοντο περὶ τούτων, καὶ μάλιστα ὅσα ὑπολαμβάνει ὁ θεῖος Πλάτων, ὃς δὴ καὶ πολλὰ πολλαχῆι τῶν ἑαυτοῦ περὶ ἔρωτος ἔγραψεν· ὃς δὴ οὐ μόνον ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐγγιγνόμενόν τι πάθος εἴρηκεν εἶναι, ἀλλὰ καὶ δαίμονά φησιν αὐτὸν καὶ περὶ γενέσεως αὐτοῦ διεξῆλθεν, ὅπως καὶ ὅθεν ἐστὶ γεγενημένος. Περὶ μὲν οὖν τοῦ πάθους οὗ τὸν ἔρωτα αἰτιώμεθα, ὅτι ἐγγίνεται ἐν ψυχαῖς ἐφιεμέναις καλῶι τινι συμπλακῆναι, καὶ ὡς ἡ ἔφεσις αὕτη ἢ μὲν ἐστὶ παρὰ σωφρόνων αὐτῶι τῶι κάλλει οἰκειωθέντων, ἢ δὲ καὶ τελευτᾶν ἐθέλειεις αἰσχροῦ τινος πρᾶξιν, οὐδεις ἀγνοεῖδῆπου· ὅθεν δὲ τὴν ἀρχὴν ἔχει ἐκάτερος, τὸ ἐντεῦθεν ἐπισκοπεῖν διὰ

«[1] Що є любов: Бог, небесний дух або стан душі? Або ж вона в одних випадках йде від Бога або Духу, а в інших – це суто наші особисті переживання? І в чому ж тоді полягає її сутність в тому чи іншому випадку?

Розглянемо спочатку найбільш поширені думки про любов, а також і філософські судження, і, в першу чергу, теорію великого Платона, який присвятив вивченню цього предмета чимало сторінок.

Платон вважав, що любов – це не тільки стан нашої душі, а й приналежність Духу; про це ми можемо дізнатися, прочитавши те місце у Платона, де йдеться про походження Ерота і про обставини його народження.

Тепер вже зрозуміло кожному, що той емоційний стан, через який ми розпізнаємо почуття, яке зветься

φιλοσοφίας προσήκει. Ἀρχὴν δὲ εἶ τις θεῖτο τὴν αὐτοῦ κάλλους πρότερον ἐν ταῖς ψυχαῖς ὄρεξιν καὶ ἐπίγνωσιν καὶ συγγένειαν καὶ οἰκειότητος ἄλογον σύνεσιν, τυγχάνοι ἄν, οἶμαι, τοῦ ἀληθοῦς τῆς αἰτίας...»

«[1]...Καὶ ταῦτα μὲν τῆς ψυχῆς τὰ παθήματα. [2]. Περὶ δὲ τοῦ ὄν θεὸν τίθενται οὐ μόνον οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι, ἀλλὰ καὶ θεολόγοι καὶ Πλάτων πολλαχοῦ Ἀφροδίτης Ἔρωτα λέγων καὶ ἔργον αὐτῷ εἶναι καλῶν τε ἔφορον παίδων καὶ κινητικὸν τῶν ψυχῶν πρὸς τὸ ἐκεῖ κάλλος, ἧ καὶ ἐπαύξειν τὴν ἤδη γενομένην πρὸς τὸ ἐκεῖ ὀρμήν, περὶ τούτου μάλιστα φιλοσοφητέον· καὶ δὴ καὶ ὅσα ἐν Συμποσίῳ εἴρηται παραληπτέον, ἐν οἷς οὐκ [Ἀφροδίτης φησὶν αὐτὸν γενέσθαι, ἀλλ' ἐν]

"любов'ю", надихається бажанням максимально наблизитися до якогось прекрасного об'єкта, і що таким об'єктом може бути або Благо, прекрасне саме по собі, або щось інше, що, як правило, знаходить своє завершення в чомусь аж ніяк не прекрасному. Я вважаю, що першоджерело любові слід шукати в схильності Душі до чистої, небесної краси, у відчутті нею своєї спорідненості з божественним, в тих дружніх почуттях, які вона, часом сама того не усвідомлюючи, відчуває до вищого...»

«[1]...Ми міркували про любов, як про певний стан. [2] Тепер нам слід розглянути Любов як божество.. Більшість людей, як правило, не запитують про те, чи дійсно існує Ерот і яка його сутність. Проте теологи (*орфіки* - *В.Т.*) вважали, що Ерот – синАфродіти, покровитель прекрасних юнаків, що породжує в наших душах прагнення до божественної краси. Це ж у багатьох своїх творах стверджував

Ἀφροδίτης γενεθλίοις ἐκ τῆς Πενίας καὶ τοῦ Πόρου. Ἔοικε δὲ ὁ λόγος καὶ περὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀπαιτήσῃ τι εἰπεῖν, εἴτ' οὖν ἐξ ἐκείνης εἴτε μετ' ἐκείνης γεγενῆσθαι λέγεται ὁ Ἔρως. Πρῶτον οὖν τίς ἢ Ἀφροδίτη; Εἶτα πῶς ἢ ἐξ αὐτῆς ἢ σὺν αὐτῇ ἢ τίνα τρόπον ἔχει τὸν αὐτὸν τὸ ἐξ αὐτῆς τε ἅμα καὶ σὺν αὐτῇ; Λέγομεν δὴ τὴν Ἀφροδίτην εἶναι διττήν, τὴν μὲν οὐρανίαν Οὐρανοῦ λέγοντες εἶναι, τὴν δὲ ἐκ Διὸς καὶ Διώνης, τὴν τῶν τῆϊδε ἐφαπτομένην ἔφορον γάμων· ἀμήτορα δὲ ἐκείνην καὶ ἐπέκεινα γάμων, ὅτι μὴδ' ἐν οὐρανῷ γάμοι. Τὴν δὲ οὐρανίαν λεγομένην ἐκ Κρόνου νοῦ ὄντος ἐκείνου ἀνάγκη ψυχὴν θειοτάτην εἶναι εὐθύς ἐξ αὐτοῦ ἀκήρατον ἀκηράτου μείασαν ἄνω, ὡς μὴδὲ εἰς τὰ τῆϊδε ἐλθεῖν μήτε ἐθελήσασαν μήτε δυναμένην [ὅτι ἦν φύσεως], μὴ κατὰ τὰ κάτω φῦσαν βαίνειν χωριστὴν οὐσάν τινα ὑπόστασιν καὶ ἀμέτοχον ὕλης οὐσίαν – ὅθεν αὐτὴν τούτῳ ἠνίπτοντο, τῷ ἀμήτορα εἶναι – ἦν δὴ καὶ θεὸν ἄν τις δικαίως, οὐ δαίμονα εἴποι ἄμικτον οὐσαν καὶ καθαρὰν ἐφ' ἑαυτῆς

і Платон. Розглянемо це вчення з філософської точки зору. У цьому сенсі найбільший для нас інтерес становить те місце у Платонівському "Бенкеті", де йдеться про те, що Ерот – не син Афродіти, а був зачатий на святі в честь її народження. Матір'ю його була Пенія (Нужда)¹⁴, а Порос (Достаток) – батьком. Перш за все, нам слід з'ясувати, ким є Афродіта, бо у всіх вченнях іміфах Ерот, так чи інакше, тісно з нею пов'язаний. Отже, хто вона, Афродіта, і чи Любов народжена нею, чи зачата немов на її честь?

Ми знаємо дві Афродіти: небесну Афродіту, доньку Урана (Неба)або, за іншою версією, Кроноса, і іншу - дочку Зевса і Діони, яка керує земними шлюбами. Перша була народжена матір'ю і не має стосунку до шлюбів, бо на небесах їх немає.

Афродіта небесна, донька Кроноса, тобто Духа – це божественна Душа, яка як безпосередня еманация

¹⁴ Перекладу богині Пенії узгоджений відповідно до перекладу «Бенкета», зробленого У.Головач

μένουσαν. Τὸ γὰρ εὐθὺς ἐκ νοῦ πεφυκὸς καθαρὸν καὶ αὐτό, ἅτε ἰσχύον καθ' ἑαυτὸ τῶι ἐγγύθεν, ἅτε καὶ τῆς ἐπιθυμίας οὔσης αὐτῇ καὶ τῆς ἰδρύσεως πρὸς τὸ γεννηῆσαν ἱκανὸν ὃν κατέχειν ἄνω· ὅθεν οὐδ' ἂν ἐκπέσοι ψυχὴ νοῦ ἐξηρητημένη πολὺ μᾶλλον ἢ ἥλιος ἂν ἔχοι ἐξ ἑαυτοῦ ὅσον αὐτὸν περιλάμπει φῶς τὸ ἐξ αὐτοῦ εἰς αὐτὸν συνηρητημένον...»

«[4]. Ἄρ' οὖν καὶ ἐκάστη ψυχὴ ἔχει ἔρωτα τοιοῦτον ἐν οὐσίαι καὶ

найчистішого сама чиста і незмішана. Завжди перебуваючи у найвищому, не бажаючи, та й не вміючи сходити в чуттєвий світ, вона, іпостась божественного, володіє настільки істинним буттям, що не може мати нічого спільного з матерією, про що і свідчать міфи, кажучи про те, що вона "не народжена матір'ю". Вона настільки близька до Блага і Духу, що її не можна назвати навіть небесним духом, але тільки богом. Все, що відбувається безпосередньо від Духу, чисте і не змішане; воно знаходить справжнє буття завдяки своїй близькості до Єдиного, а тому постійно спрямоване до того, чиею владою утверджується у вищому. Тому Душа ніколи не може впасти з цієї сфери. Вона настільки сильно утримується божественним Розумом, що міць світла будь-якого сонця є просто нічим у порівнянні з цією силою. Проте, еманация – її невід'ємна риса...»

«[4]. Але чи можна нам сказати, що та вища сутність –

ὑποστάσει; Ἦ διὰ τί ἡ μὲν ὅλη ἔξει καὶ ἡ τοῦ παντὸς ὑποστατὸν ἔρωτα, ἡ δὲ ἐκάστου ἡμῶν οὐ, πρὸς δὲ καὶ ἡ ἐντοῖς ἄλλοις ζώοις ἅπασι; Καὶ ἄρα ὁ ἔρωσ οὗτός ἐστιν ὁ δαίμων, ὃν φασιν ἐκάστῳ συνέπεσθαι, ὁ αὐτοῦ ἐκάστου ἔρωσ; Οὗτος γὰρ ἂν εἴη καὶ ὁ ἐμποιῶν τὰς ἐπιθυμίας κατὰ φύσιν ἐκάστης τῆς ψυχῆς ὀριγνωμένης ἀνάλογον ἐκάστης πρὸς τὴν αὐτῆς φύσιν καὶ τὸν ἔρωτα γεννώσης εἰς τε ἀξίαν καὶ πρὸς οὐσίαν... Ἄγων τοίνυν ἐκάστην οὗτος ὁ ἔρωσ πρὸς τὴν ἀγαθοῦ φύσιν ὁ μὲν τῆς ἄνω θεοῦ ἂν εἴη, ὃς ἀεὶ ψυχὴν ἐκείνῳ συνάπτει, δαίμων δ' ὁ τῆς μεμιγμένης.

[5]. Ἀλλὰ τίς ἡ δαίμωνος καὶ ὅλως ἡ δαιμόνων φύσις, περὶ ἧς καὶ ἐν Συμποσίῳ λέγεται, ἢ τε τῶν ἄλλων καὶ ἡ αὐτοῦ τοῦ Ἔρωτος, ὡς ἐκ Πενίας καὶ Πόρου Μήτιδος ἐστὶ γεγενημένος ἐν τοῖς Ἀφροδίτης γενεθλίοις; Τὸ μὲν οὖν τὸν κόσμον ὑπονοεῖν λέγεσθαι τόνδε τῷ Πλάτῳ τὸν Ἔρωτα, ἀλλὰ μὴ τοῦ κόσμου τὸν ἐν αὐτῷ ἐκφύντα Ἔρωτα, πολλὰ τὰ ἐναντιούμενα τῇ δόξῃ ἔχει, τοῦ μὲν κόσμου λεγομένου εὐδαίμωνος θεοῦ καὶ αὐτάρκους εἶναι, τοῦ δὲ Ἔρωτος τούτου

субстанційна Любов – присутня і в індивідуальних душах? Оскільки вона міститься не тільки в чистій, але й у всій світовій Душі, то було б дивним, якби її не було і в індивідуальних душах. Це справедливо хоча б щодо всього того, що наділене життям. Властива кожному з нас любов – не що інше, як дух (*геній, демон – В.Т.*), який супроводжує кожную людину, багато в чому визначаючи її схильності і прихильності. Душа, прямує до люб'язних її предметів, викликає появу свого власного ерота, правлячого духу, що допомагає душі розкрити її внутрішні якості та гідності. ... Отже, Любов, як поводитир окремих душ до Блага, подвійна: у вищій Душі вона – бог, що навіки сполучає душу з усім божественним, а у змішаній Душі – небесний дух.

[5]. Але яка природа небесного духу? На це питання намагається дати відповідь Платон у своєму "Бенкеті", коли, крім усього іншого, згадує про те, що Ерот

ὁμολογουμένου τῷ ἀνδρὶ οὔτε θεοῦ οὔτε αὐτάρκους, ἀεὶ δὲ ἐνδεοῦς εἶναι. Εἶτα ἀνάγκη, εἴπερ ὁ κόσμος ἐστὶν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἢ δὲ ψυχὴ τοῦ κόσμου ἢ Ἀφροδίτη ἐστὶν αὐτῷ, μέρος τὸ κύριον τοῦ Ἔρωτος τὴν Ἀφροδίτην εἶναι· ἢ, εἰ κόσμος ἢ ψυχὴ ἐστὶν αὐτοῦ, ὥσπερ καὶ ἄνθρωπος ἢ ἀνθρώπου ψυχὴ, τὸν Ἔρωτα τὴν Ἀφροδίτην εἶναι. Εἶτα διὰ τί οὗτος μὲν δαίμων ὢν ὁ κόσμος ἔσται, οἱ δ' ἄλλοι δαίμονες – δῆλον γὰρ ὅτι ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας εἰσὶν – οὐ καὶ αὐτοὶ ἔσονται; Καὶ ὁ κόσμος ἔσται σύστασις αὐτὸ τοῦτο ἐκ δαιμόνων. Ὁ δὲ ἔφορος καλῶν παίδων λεχθεὶς εἶναι πῶς ἂν ὁ κόσμος εἴη; Τὸ δὲ ἄστρωτον καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄοικον πῶς ἂν ἐφαρμόσειε μὴ οὐ γλίσχωρως καὶ ἀπαιδόντως;»

(Любов) народився від Пенії (Нужди) і Пороса (Достатку), сина Метіди (Мудрості). Зачата ж Любов була на бенкеті на честь народження Афродіти.

Будь-які спроби трактувати цей міф у такий спосіб, ніби Ерот – не просто Любов, але увесь наша всесвіт, вкрай надумані. В одній зі своїх праць Платон називає космос самодостатнім, "блаженим богом", в той час як очевидно, що Любов – ані божественна, ані самодостатня, а навпаки – постійно відчуває потребу. Далі, космос складається з Душі і Тіла; але, згідно з Платоном, Афродіта і є Душа, тому звідси Афродіта повинна бути частиною Ерота! Якщо ж, припустимо, визнати, що людина – це тільки душа людини, а світобудова – лише світова Душа, то й Афродіта-Душа повинна бути ні чим іншим, як Еротом-космосом! І чому тільки один з духів, Ерот, повинен бути неодмінно усім світом? Що ж тоді інші, теж істинно-сущі духи?

Єдиною розумною відповіддю буде та, що космос є сукупністю усіх небожителів.

Потім Ерот названий "покровителем прекрасних юнаків" – причому ж тут всесвіт? Крім того, про нього йдеться, що він "грубий, неохайний, що не взутий і без домівки". Невже дійсно такий наш космос?»

«[6]...Ἀλλὰ διὰ τί ἡ μὲν σῶματι μίγνυται, ἡ δὲ οὐ, εἰ μὴ τις εἴη τῆι μίγνυμένηι αἰτία; Τίς οὖν ἡ αἰτία; Ὑλὴν δεῖ νοητὴν ὑποθέσθαι, ἵνα τὸ κοινωῆσαν ἐκείνης ἦκηι καὶ εἰς ταύτην τὴν τῶν σωμάτων δι' αὐτῆς. 7. Διὸ καὶ ἐν τῆι γενέσει τοῦ Ἔρωτος ὁ Πλάτων φησὶ τὸν Πόρον τὴν μέθην ἔχειν τοῦ νέκταρος οἴνου οὐπω ὄντος, ὡς πρὸ τοῦ αἰσθητοῦ τοῦ Ἔρωτος γενομένου καὶ τῆς Πενίας μετεχούσης φύσεως νοητοῦ, ἀλλ' οὐκ εἰδώλου νοητοῦ οὐδ' ἐκεῖθεν ἐμφαντασθέντος, ἀλλ' ἐκεῖ γενομένης καὶ συμμιχθείσης ὡς ἐξ εἶδους καὶ ἀοριστίας, ἣν [ἦν] ἔχουσα ἡ ψυχὴ πρὶν τυχεῖν τοῦ ἀγαθοῦ, μαντευομένη δὲ τι εἶναι κατὰ ἀόριστον καὶ ἄπειρον φάντασμα, τὴν ὑπόστασιν τοῦ Ἔρωτος τεκούσης. Λόγος οὖν γενόμενος ἐν οὐ

«[6]...Отже, нам слід з'ясувати, що є матерією духовного світу, долучившись до якої, духи знаходять здатність проникати і в нижчу, тілесну матерію. 7. Це питання має ключове значення для розуміння платонівського міфу про народження Любові. Сп'яніння Поросу, батька Ерота, було викликано нектаром, бо "вина тоді ще не було"; цим висловлюванням Платон дає нам зрозуміти, що Любов народилася раніше чуттєвого світу. Отже, Пенія (Нужда) з'явилася в області Духу раніше виникнення планів буття, що підлягають божественним сферам. Вона жила у вищому, але як сутність не чистої, але змішаної

λόγῳ, ἀορίστῳ δὲ ἐφέσει καὶ ὑποστάσει
ἀμυδρᾷ, ἐποίησε τὸ γενόμενον οὐ
τέλεον οὐδὲ ἰκανόν, ἐλλιπὲς δέ, ἅτε ἐξ
ἐφέσεως ἀορίστου καὶ λόγου ἰκανοῦ
γεγενημένον... Καὶ ἔστιν ὁ ἔρως οἷον
οἷστρος ἄπορος τῆι ἑαυτοῦ φύσει· διὸ
καὶ τυγχάνων ἄπορος πάλιν· οὐ γὰρ ἔχει
πληροῦσθαι διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὸ μίγμα·
μόνον γὰρ πληροῦται ἀληθῶς, ὅτι περ
καὶ πεπλήρωται τῆι ἑαυτοῦ φύσει· ὁ δὲ
διὰ τὴν συνοῦσαν ἔνδειαν ἐφέεται, κἂν
παραχρῆμα πληρωθῆι, οὐ στέγει· ἐπεὶ
καὶ τὸ εὐμήχανον αὐτῷ διὰ τὴν ἔνδειαν,
τὸ δὲ ποριστικὸν διὰ τὴν τοῦ λόγου
φύσιν. Δεῖ δὲ καὶ πᾶν τὸ δαιμόνιον
τοιοῦτον νομίζειν καὶ ἐκτοιοῦτων· καὶ
γὰρ ἕκαστον ἐφ' ὧν ἵτέτακται ποριστικὸν
ἐκείνου καὶ ἐφιέμενον ἐκείνου καὶ
συγγενὲς καὶ ταύτηι τῷ Ἔρωτι καὶ οὐ
πλήρες οὐδ' αὐτό, ἐφιέμενον δὲ τινος
τῶν ἐν μέρει ἁγαθῶν. Ὅθεν καὶ τοὺς
ἐνταῦθα ἁγαθοὺς, ὃν ἔχουσιν ἔρωτα, τοῦ
ἀπλῶς ἁγαθοῦ καὶ τοῦ ὄντως ἔχειν οὐκ
ἔρωτά τινα ἔχοντας·...»

природи, яка є частково
оформленою, а подекуди –
невизначеною, бо і народилася
вона з тієї невизначеності, що мала
місце в Душі, перш ніж та досягла
Блага, і коли її уявлення про
істинно суще були ще приблизними
неточним. І ось, перебуваючи в
подібному стані, мріючи про
благо, Нужда проникла в іпостась
....Як і все змішане, Ерот ніколи не
буває повністю задоволений,
оскільки справжнє задоволення
може принести лише долучення до
своєї природи; часом він досягає
того, чого пристрасно бажає, але це
володіння триває недовго – і ось
він знову ні з чим. Відповідно
любов, наслідуючи багатства
умосяжного світу, водночас, з
причини своєї природної
недостатності, буває і безсила.
Саме такою повинна бути сутність
усіх духів: знаходячись у
відведеній їм сфері, вони мають
значну силу, але оскільки вони не
самодостатні, то завжди готові
кинутися до індивідуальних речей,
якщо помічають в них певні види

«[9]...Ἔστι δ' οὗτος μικτόν τι χρῆμα μετέχον μὲν ἐνδείας, ἧ πληροῦσθαι θέλει, οὐκ ἄμοιρον δὲ εὐπορίας, ἧ οὐ ἔχει τὸ ἐλλείπον ζητεῖ· οὐ γὰρ δὴ τὸ πάνπαν ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ τὸ ἀγαθὸν ἂν ποτε ζητήσειεν. Ἐκ Πόρου οὖν καὶ Πενίας λέγεται εἶναι, ἧ ἡ ἔλλειψις καὶ ἡ ἔφεσις καὶ τῶν λόγων ἡ μνήμη ὁμοῦ συνελθόντα ἐν ψυχῇ ἐγέννησε τὴν ἐνέργειαν τὴν πρὸς τὸ ἀγαθόν, ἔρωτα τοῦτον ὄντα. Ἡ δὲ μήτηρ αὐτῷ Πενία, ὅτι αἰεὶ ἡ ἔφεσις ἐνδεοῦς. Ὑλῆ δὲ ἡ Πενία, ὅτι καὶ ἡ ὕλη ἐνδεῆς τὰ πάντα, καὶ τὸ ἀόριστον τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ἐπιθυμίας – οὐ γὰρ μορφή τις οὐδὲ λόγος ἐν τῷ ἐφιέμενῳ τούτου – ὑλικώτερον τὸ ἐφιέμενον καθ' ὅσον ἐφίεται ποιεῖ. Τὸ δὲ πρὸς αὐτὸ εἶδός ἐστι μόνον ἐν αὐτῷ μένον· καὶ δέξασθαι δὲ ἐφιέμενον ὕλην τῷ ἐπιόντι τὸ δεξόμενον παρασκευάζει. Οὕτω τοι ὁ

блага. Отже, з вище зазначеного зрозуміло, чому добродійні люди не шукають у житті іншої любові, ніж любов до Блага, чому їх не вабить строкатий ряд випадкових подій – адже вони розуміють, що все це – нижче Духу і не гідне його...»

«[9]...Однак любов має змішану природу. З одного боку, в ній є недостатність, що породжує бажання, а, з іншого, вона і не цілком обездолена; те, що є недостатнім, шукає способи заповнити нужду, і все, в чому є хоч трохи будь-якого блага, прагне до Блага. Походження від Достатку, відчуття недостатності, що породжує бажання, пам'ять розумного начала - все це було присутнє в Душі, коли вона породила Любов – свій рух у напрямку до Блага. Мати Любові – Нужда, оскільки прагнути до чогось можна лише тоді, коли відчуваєш в цьому потребу; і ця Нужда – матерія, оскільки матерія – абсолютно бідна. Крім того, рух в сторону Блага – ознака наявності

Ἔρως υλικός τις ἐστὶ, καὶ δαίμων οὗτός
ἐστὶν ἐκ ψυχῆς, καθ' ὅσον ἐλλείπει τῷ
ἀγαθῷ, ἐφίεται δέ, γεγενημένος».

невизначеності; недостатність
форми і змісту породжує
прагнення до Блага, вища жступінь
невизначеності міститься у
найглибших глибинах
матеріального. Дух також
спрямований до Блага, але при
цьому він оформлений і
незмінний; його спрямованість
означає не що інше, як те, що він –
матерія Блага, Отже, Любов – це
одна з вищих форм матерії і,
одночас, небесна еманация Душі,
що сумує за благом».

Переклав В. Туренко

Результати, викладені у цьому додатку, опубліковані у наступних працях:
[325].