

**Вікторія Кришмарел**

УДК 291.12 / 159.942

## **РЕЛІГІЙНІ ЧИННИКИ В ОСМИСЛЕННІ ФЕНОМЕНА ЛЮБОВІ В ДОБУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА СУЧАСНОСТІ**

*У статті аналізуються трансформації розуміння поняття “любов” у зіставленні з поняттям “смерть” в середньовіччі та сучасності з огляду на значущість релігійного компонента, який слугував у зазначені періоди основою парадигми світосприйняття (релігійної чи міфологічної відповідно).*

**Ключові слова:** середньовіччя, любов, смерть, сучасність, трансформація, парадигми світосприйняття.

### **Религиозные факторы в осмыслении феномена любви во время средневековья и современности**

*В статье проанализированы трансформации понимания понятия “любовь” в соотношении с понятием “смерть” в средние века и современности с учетом значения религиозного компонента, который определял в эти периоды основы парадигмы мировоззрения (религиозного или мифологического соответственно).*

**Ключевые слова:** средние века, современность, любовь, смерть, трансформация, парадигма, мировоззрение.

### **The religion factor in the comprehension of the phenomena of the love during the middle age and modernity**

*In the article it's analyzed the transformations of comprehension the notion of “the love” in its cooperation with the notion “the death” during the middle age and modernity from the point of the great role of the religion component, which was during those periods the main paradigm of the word overlook (religion or mythological correspondently).*

**Keywords:** the love, the death, the middle age, the modernity, transformation, paradigms of the word overlook.

Через події, які були переламними для долі цілої Європи, налаштованість щодо питань про онтологічну безпеку людини неминуче актуалізувалася. Проте думки щодо цих питань виявилися досить полярними. Погляди мислителів, що аналізуються в цій

роботі, видається можливим розмістити за умовною віссю – від абсолютно песимістичного ставлення до людської буттєвості – до розуміння значущості людства задля актуалізації самих ідей Бога. Відповідно: А. Шопенгавер – В. Янкелевич – Є. Дюрінг – В. Розанов – Г. Марсель – Вол. Соловйов – Б. Паскаль – Майстер Екхарт. Саме їхні ідеї та побудови були визначальними для становлення сучасного розуміння людини та її сутності з філософського погляду. Звичайно, неможливо говорити, що це лише їх надбання; звичайно, вони ґрунтувалися на певних роботах та й мали своїх прибічників, що відіграло певну роль. Тож цілком логічним буде торкнутися деяких моментів у вченнях мислителів, які мали певний стосунок до розвитку тієї проблематики, що аналізується в роботі. Серед них можна назвати С. Булгакова, А. Демідова, Г. Зіммеля, В. Малахова, П.Тілліха, М. Федорова, З. Фройда, К. Ясперса. Сучасні дослідники також досить часто звертаються до осмислення феноменів “любові” та “смерті”, проте здебільшого це стосується етичного та онтологічного рівнів осягнення (В. Губін, М. Давидов, В. Козачинська, І. Кон, Л. Конотоп, В. Малахов, В. Роменець, В. Сабіров, О. Ярославцева). Особливістю цього аналізу є розкриття саме зіставлення вищезазначених феноменів та їхніх трансформацій у світосприйнятті людини.

Основна увага у статті приділена трансформаціям розуміння поняття “любов” у зіставленні з поняттям “смерть” (адже в зазначеному аспекті розглядати їх нарізно неможливо) в середньовіччі та сучасності з огляду на значущість релігійного компонента, який слугував в окреслені періоди основою парадигми світосприйняття (релігійної чи міфологічної відповідно). Трансформації цих парадигм та місце релігійних чинників у сьогоденні заслуговують на особливу увагу, на чому й зупинимося більш детально.

Найбільш показові відмінності у двох типах світогляду – міфологічному та релігійному – знаходимо в добі середньовіччя – “середньовічні люди були рівно причетні двом життям – офіційному та карнавальному, двом аспектам світу – благоговійно-серйозному та сміховому. Ці два аспекти співіснували в їхній свідомості” [1]. І лише на основі міфологічної (синкретичної) парадигми мислення могли взагалі виникнути уявлення про пекло, а отже – й про задоволення, які є першопричиною пекла. Ця ідея була вдало обіграна офіційним християнством, саме тому тілесність попередніх образів залишилася для неосвічених мас,

а новий рівень розвитку людини, нове бачення блага – не просто як “пригадування”, яке все ж починається з чуттєвих вражень, а як розчинення в божественності, позатілесність, позаматеріальний екстаз, що було практично неможливим для міфологічного типу світосприйняття – “Бог (абсолют) задає людині абсолютну мету її існування (благо) і визначає моральнісні норми як безумовні (абсолютні) засоби його досягнення. Людина не несе відповідальність за свою поведінку, здійснювану відповідно до заданих норм. Головне – це виконання божественних заповідей, які заповідані людині Богом. Людина не в стані виразити до них своє ставлення, оскільки їхня велич (з огляду на божественне походження) не дає їй на це ніякого права” [11].

Поділ на типи любові можна знайти не лише в античності, але й в християнській традиції, особливо ж в період середньовіччя, коли офіційна церква навіть пішла на те, щоб вважати вінчання одним із таїнств. Проте знову ж звернімо увагу на подвійність оцінок значення шлюбу. З одного боку, він є земним втіленням союзу Ісуса та церкви, але з іншого боку, щоб потрапити до Царства Небесного, необхідно відмовитися від родини (від дружини або чоловіка в тому числі). Власне, це й було однією з причин появи чернецтва й аскетизму як особливо популярного напрямку служіння Богу – черниця як “наречена” Ісуса Христа. Таким чином, любов земна, повсякденна, “похитлива” залишалася для пересічних людей, вибрані ж звеличуються до рівня божественної любові, позатілесної – тобто, любові рівня Ероту Афродіти Уранії (за Платоном). Таким чином, практично не існує змін на рівні міфологічної парадигми мислення, адже “для всіх християнських мислителів жіноча тема є маргінальною, і навряд чи в них можна знайти багато міркувань з цього приводу. Понад те, незважаючи на спроби у способі мислення, які супроводжували перехід від античної культури до середньовічної, ідеї, що стосувалися жінок, рідко були оригінальними, а найчастіше іншою мовою відтворювали старі схеми” [13, с. 65]. Таким чином, зміни (адже християнський тип світогляду неминуче призводив до світоглядної кризи, що зумовило перехід у добу середньовіччя до рівня релігійної свідомості), які все ж набували все більшого значення (особливо на рівні парадигмальної (релігійної) системи мислення), можна простежити саме на рівні релігійних розмислів.

Найбільш містичним напрямом визнається філософія Мейстера Екхарта, для якого любов та смерть – однаково сильні: “три

речі, які здійснює в людині смерть тіла, здійснює любов в людському дусі” [14, с. 150]. Проте це навіть не агапе у звичному розумінні, а повна відмова від усього заради Бога – навіть від Нього самого – як найвища жертва. Саме таким чином “душа, заради користі своєї, не хоче мати нічого спільного із тілом і ні з чим йому подібним” [14, с. 154]. Тобто, це навіть не аскеза і відмова від плотськості, а відмова від духовних задоволень – абсолютний відрив від життя – любов, що сильна, як смерть.

Але подібний підхід був прийнятний лише для обраних. Лише невелика кількість людей змогла зробити його цінністю свого життя. Для пересічної людини “щоб отримати щастя і стати щасливим, їй необхідний інший” [10, с. 37]. Саме таке осмислення Б. Паскалем можна вважати переломним моментом у розвитку філософського наповнення поняття “любові”. Для нього любов перестає бути чимось незмінним, він її розуміє як одну з невід’ємних властивостей душі, а отже, й розуму [10, с. 42]. Саме через це любов поступово набуває статусу не примхи тіла, а потреби розуму й духу – тобто, їй вже залишають не лише сферу духовності та “платонічних”, або й “екхарістських” відносин – точніше, відмови від них.

Загалом, переакцентуація в стилі мислення з осягнення жінки (відповідно, й любові) лише як плотського, “гріховного” феномена, до розуміння жіночності як шляху до спасіння починається з розробок Августина [13, с. 69]. Таким чином, виник феномен куртуазної любові (саме це явище є надзвичайно багатоманітним та різноплановим, проте безпосередньо він не є темою даного дослідження, тож тут будуть зазначені лише ті аспекти, які є визначальними для окресленої тематики), який є неначе пов’язуючою ланкою між християнським та міфологічним світоглядом, адже саме таке “романтичне” трактування за смисловим наповненням є близьким до християнського тлумачення (де духовність є рівноцінною як для чоловіка, так і для жінки, на відміну від тілесності, жіночий аспект якої все ще сприймається виключно як шлях до спокуси, а отже – до гріха), розкриваючи одночасно жіночність (а отже, й любов – не лише до душі, але й до тіла), що є вже кроком до культурної парадигми Відродження – “ні статева близькість, ні матеріальна вигода, ні соціальний престиж не мали стосунку до куртуазного кохання – воно очищувало саме почуття, підтримуючи його безкорисливість [...] Таким чином, як релігійні, так і феодальні цінності трансформувалися у концепцію

чуттєвої любові, яка передбачала, що жінка має право на взаємне почуття і позашлюбну статеву любов” [13, с. 82]. Власне, право адюльтеру й постає як вплив народницької культури “нижчого” Ероса (за Платоном), адже лише за підтримки суспільства куртуазна любов набула такого поширення. Але для цього аспекту дослідження найбільш важливим є наступний факт – фактично, заповіді куртуазної любові, які поглиблювали розуміння пристрасті та сексуальності, в той самий час, фактично, проповідували й ідеї, поширювані офіційним християнством (бл. 1200-х років), коли, відчувши настрої жінок щодо рівності не лише у сфері духовності, але й у подружньому житті, з’явилися особливі тенденції християнського середньовіччя. Насамперед, це прийняття догмату про непорочне зачаття Діви Марії – задля звільнення не лише від першородного гріха, але й від гріховності жіночої тілесності. Але, крім того, “незважаючи на куртуазну традицію та культ Богородиці, образи жінок у середні віки, будучи ланцюгом між античною і модерною рецепцією жінки, у своїй релігійній формі переважно зберігали й виражали усталені та стійкі уявлення про жінок як морально й інтелектуально меншовагітніших і соціально небезпечних” [13, с. 84]. Звісно, й ставлення до любові як до рівності, яка розкриває значення і цінність “Іншого” як неповторної унікальності, в цій визначальній парадигмі мислення є неможливим. Саме тому розуміння містичної любові було езотеричним, недосяжним для пересічного розуміння (незалежно від соціального статусу), хоча й заклало подальші зсуви, підготувавши ґрунт для тих криз, які спричиняють розвиток і рух у подальших системах світогляду.

“У жінки немає душі. Це “східне” уявлення так чи інакше характерне для всіх дохристиянських культур” [3, с. 325], ось чому любов до жінки – це не шлях до розвитку, не всезагальний ідеал, адже ґрунтується лише на тілесності, а духовність віднаходиться лише в одностатевих стосунках. Християнство змінює цю тенденцію через образ Мадонни, проте, знову ж, за відсутності урівноважуючої ролі тілесності, одухотворення призвело в кінцевому підсумку до того, що на рівні середньовічної свідомості найбільшим гріхом Римська церква визнавала плотський потяг до Діви Марії (відповідно, були навіть спеціальні індульгенції, які відпускали цей гріх). “Одним з найбільш важливих культурних результатів християнства є і до сьогодні ще в багатьох “відсталіх” регіонах збережене жорстке морально-естетичне

засудження і, відповідно, практичне обмеження всіх природно-тілесних еротичних проявів” [3, с. 355]. Проте, з іншого боку, це призвело до появи європейського розуміння любові – на основі духовності християнства (як позитивної, дозволеної, навіть пропагованої якості) та глибинної еротики (гріховної, неприйнятної, тож – екзальтованої та сублімованої) – до рівня позатілесного екстазу, “справжньої любові” – єдності душ як ідеалу (на відміну від ідеалу технічності попередніх етапів).

Проте вищезазначене переакцентування уваги загалом було не характерним для мислителів аж до XIX ст. Певною мірою це можна пояснити переключенням уваги на пізнавальні здатності розуму, на емпіричні дослідження. Крім того, місце та роль церкви в духовному житті людини все більше втрачала роль, тож сфера любові, як найбільш суперечлива, овіювалася все більшими протиставленнями з духовністю та праведністю, “на місці старої західної культури, старомодного мистецтва росте гедоністична цивілізація “суспільства споживання” [...] Місце піднесеної, одухотвореної еротики починає займати відвертий секс, герой втрачає ходувльні романтичні риси” [3, с. 358]. Розвиток цих ідей надалі знаходимо в роботах християнських філософів кін. XIX – поч. XX ст. зокрема, все більше уваги звертається на те, що має бути співмірність між духовною та тілесною любов’ю, й аскетизм перестає сприйматися як ідеал християнського шляху до Бога. Для подібних трансформацій є багато причин, проте однією з найбільш вагомих можна визнати перехід до нового типу філософування – екзистенційних тенденцій, які й звернули більше уваги на потреби людини як цілісності фізичних та духовних елементів, а не як гріховності, й, відповідно, нерівноправності одного з рівнів (В. Соловйов, Г. Марсель, П. Тілліх).

Для християнської релігійної філософії сутність людини залишається захищеною від впливу, адже навіть після гріхопадіння сама ідея, потенційність людини не позбавляються Божественної наповнюваності. “Сила смерті є сила першородного гріха, що позначився через свободу прийняттям неволі світу і, зрештою, рабством смертності й смерті” [4, с. 465], проте ніде не вказується на те, що це рабство позбавляє первинної сутнісності. Саме надання життя і є доказом, що ця сутнісність може проявитися, проте через скінченність земного існування є обмеженою. Таким чином, рід людський лише у своїй цілісності є повнотою, здатною утвердити втілення ідеї, а отже, й актуалізуватися у всій по-

вноті. І саме тоді “смерть перестає бути нездоланною перепоною для прозорого та поєднуючого становлення” [15, с. 415]. А якраз це становлення у розкритті сутності й може бути лише поєднуючим, коли буттєвість людини охоплює не просто свій власний світ, що ще й не є актуалізацією, а розкривається для всезагальності, тобто переходить до ідеї цілісності роду, а отже, й до безсмертя. “Дійсно врятуватися, тобто відродити й увічнити своє індивідуальне життя в істинній любові, одинична людина може лише спільно або разом зі всіма” [12, с. 5]. І для таких розмірковувань важливим є саме не *через* когось, а *зі* всіма. Тобто самою метою людської буттєвості постає можливість поєднаності, яка є неможливою, якщо “Я” замкнене лише на собі.

Таким чином, через любов долається смерть роду, що є вищою метою актуалізації буттєвості людини як втілення ідеї, тобто досягається мета в цілому. Проте важливим є те, що для існування незнищеної ідеї необхідними є її окремі недосконалі прояви, які в сумі й виступають запорукою можливості прояву самої ідеї. Але “торжествуючи над смертю не фізично, а символічно” [15, с. 415]. Та, власне, й саме це зведення любові та смерті до однієї сфери є лише символічним. Адже вони належать не просто до різних світів, буття і не-буття, а є проявами зовсім різного порядку. Через що й кажуть, що любов є сильною, *як* смерть, але не *так само*. Вони не знаходяться у боротьбі, навіть не заперечують фактом свого існування можливість, точніше необхідність і невідворотність задля самої можливості, існування іншого. Швидше, любов і смерть є навіть взаємозумовлюючими, такими, що надають ваги й самої сутності. Вони, і лише за умови наявності одна одної (навіть через потенцію подолання), й уможливають людську самість як актуалізовану.

На сьогодні ж ці принципи не спрацьовують – Новий Заповіт надає заповіді блаженства, хоча й не відмінюючи Декалог, проте, при уважному прочитанні, надаючи суперечливі вказівки. Наприклад, в Євангелії від Матвея читаємо: “Блаженні миротворці” [Мтв: 5, 9], проте далі – “не мир прийшов я принести, але меч” [Мтв: 10, 34]. Те саме підтверджує й Лука: якщо вбивають невинних, необхідно продати своє майно й купити меч [Лк: 22, 36], тобто вбивати – необхідно. Але якщо абсолютність приписів порушується, то людина має взяти на себе відповідальність, проте це руйнує основи безсмертя, тож для нового часу характерною є зміна основної парадигми світосприйняття – етика – позарелі-

гійними приписами й нормами, тож лише опосередковано впливає на сприйняття як смерті, так і інших буттєвих феноменів.

При цьому в сьогоденні особливо яскраво постає поєднаність смислів любові та смерті, особливо ж у пропозиціях споживання, коли найбільша гострота, а отже, й попит, спостерігається саме на суміжності цих феноменів – навіть неусвідомлено, вони все ж продовжують хвилювати та досягатися як єдині мірила істинності сутностей, а отже – актуалізованості буття.

Смерть виступає чи не єдиним засобом піднести, повернути цінність життя. “Помираючи, людина має вдихнути в інше тіло ту часточку, яка зв’язує його, робить його тілом “Я”, тілом життя. “Полімос” – назва цієї часточки, цього сімені життя, цієї оживляючої енергії [...] Любити, тобто бути в тут бутті “fileina”, значить вслуховуватися-вдивлятися-ввідчуватися та чути-бачити-відчувати наявність “rolimosa”, мати образ і подобу Бога і дарувати їх лютому [...] Любити – це помирати в любові, це повернення до “битви віри”, це захворювати хворобою до смерті, любити – це любити...” [7]. Таким чином, і в сучасності спостерігаємо ту, здавалося б, вже неактуальну, романтичну тенденцію – “міра життя – смерть, міра людини – любов”. Отже, життя людини все ще не може стати буттєвістю без любові, лише вона може поєднати скалки окремих замкнених буттів у загальну картину світу, і тут абсолютно не важливо, на яких світоглядних засадах будуються ті чи інші погляди – чи це атеїзм, чи релігійність – це той першопочатковий засновок парадигми, який навіть за зміни визначальних установок продовжує залишатися актуальним за будь-яких умов (так само, як відкриття неевклідової геометрії не відміняє законів лінійної геометрії в оговореній системі координат). “Важливою в цьому плані постає відповідальність людини перед самою собою” [6, с. 42], і, знову ж, відповідальність – як особистісний вибір, поза обмеженням релігійних настанов, як мінімальна умова любові. Саме з цього кроку починається перехід справді на особистісний рівень самоцінності людини та її відносин з оточуючими, в тому числі з “Іншим”, який і провокує, власне, на такі трансформації.

“Сексуальна революція” 70-х років, як відповідь на неадекватність заборон, поява яких було пов’язана з етико-релігійними настановами, що на даний момент уже є неактуальними, призвела до хвилі “вигнання тілесного посередництвом символів сексу, вигнання бажання посередництвом його перебільшеною демон-



страцією” [2, с. 36]. Проте вигнання стосується всіх, у той час, як заборона (як ми бачили при розгляді середньовіччя) – лише певних сфер. Таким чином, хоча вигнання і є більш дієвим, проте воно спричиняє й більшу протидію. Можливо, саме через цю причину можна простежити зміну в ставленні до одностатевою любові від античності і до сьогодення (адже якщо содомський гріх – один із найстрашніших, то й карати його необхідно за іншими приписами, якщо ж “по мірі того, як люди починають вільніше і терплячіше ставитися до власної сексуальності, послаблюються й гоніння на інаколюблячих” [5], якщо ж це переходить у сферу, що стосується всіх – ось тоді вже можливе вигнання): від зведення у сферу лише для обраних як засіб не стільки фізичного задоволення, скільки духовного зростання; через засудження середньовіччям як однозначної гріховності (навіть у карнавальній, народницькій культурі – що цілком логічно, адже тут простежується практично така сама залежність, як з прийняттям інцесту серед вищих богів багатьох політеїстичних пантеонів – як прерогатива лише обмеженого, недосяжного для пересічної людини статусу, яка й підтверджує цей статус) до переведення у виключно приватну справу на сьогодні. “Головна ланка цього довгого й складного процесу – не співчуття (співчувати можна слабким, хворим та пригніченим), а байдужість (мені все одно, з ким ти спиш і яким способом) і повага до права людини на індивідуальність та самооцінку” [5]. Таким чином, з одного боку, любов виключається зі сфери всезагальної цінності, заміщуючись символікою плотськості та сексуальності, але, з іншого боку, залишається чи не єдиним шляхом до самоактуалізації та становлення індивідуального світогляду.

Проте тут варто також зауважити, що демонстрація небезпечних або ж заборонених стосунків не потребує великої кількості людей (саме через кількісний показник також можна простежити трансформацію в ставленні до одностатевої любові від античності до сьогодення). А поширення, наприклад, транссексуального руху на сьогодні не є небезпечним поширенням суспільної хвороби, адже “вони взагалі сексуально індіферентні” [9, с. 27]. Це той ідеал, якого намагалися досягнути (практично безуспішно) протягом багатьох століть і навіть тисячоліть – вони викликають стільки хвилювань через нейтралізацію дозволеного та недозволеного, адже намагання самоконтролю та еротичної техніки античності, аскетичні практики християнства, дискурс навколо

сексуальної тематики та її нейтралізація таким чином – всі ці засоби практично не дали результату, адже “не лише придушували природну, але й інтенсифікували деяку штучну сексуальність, сублімована енергія якої використовувалася культурою” [9, с. 28]. Але необхідно враховувати, що таке становище призводить до розмиття цінностей, до дезорієнтації, проти якої, власне, й виступають противники будь-яких всезагальностей – транссексуальних, трансполітичних тощо, адже для того, щоб використовувати свободу вибору, необхідно мати ще й силу волі, яка неможлива “без того, щоб мати в голові чітке знання про сексуальне” [9, с. 34].

Проте не можна все ж відкидати різниці між релігійною та міфологічною свідомістю, тими особливостями, які, хоча й не так простежуються у сучасності на зовнішньому рівні, проте особливо впливають на світогляд людини. Для релігійної свідомості забрати віру в безсмертя означає позбавити значущості життя, адже саме воно стане “непояснювальним, неважливим та позбавленим смислу” (за словами еп. Меннінга [див. 8]). З іншого боку, постійне прагнення до спасіння та особистісного безсмертя, фактично, перетворювало людину на егоїста особливого типу – освяченого ореолом святості, покладаючого всі сили і прагнення душі лише на піклування про майбутнє безсмертя [17, с. 21-23]. Переакцентація цінностей (отже, зміна парадигми мислення, коли криза потреб не задовольняється запропонованою системою – релігійною (християнською) вірою в цьому випадку) є бажаним етапом, адже повертає людину не просто до цінності життя, роботи (що в іншому аспекті було розроблено ще протестантською етикою, і обґрунтовано М. Вебером), а до бажання змінити світ заради майбутнього своїх дітей, а не заради свого безсмертного майбутнього. Така заміна є дуже важливим кроком у безрелігійній етиці, адже моральне навантаження та усвідомлення буттєвості людини не залежить від релігійності сповідуваної нею етики – сили набуває “позитивне невір’я” [8]. Зокрема, Радянський Союз на основі позарелігійної офіційної етики зміг вибудувати настільки конкурентоспроможну систему освіти, охорони здоров’я, науки, що, за всієї критики, яку, звичайно, необхідно враховувати, вона (ця система) залишається дієвою. Китай є найбільш яскравим прикладом позитивного втілення таких засад відмови від ідеї потойбічного існування (звісно, накладаються культурно-історичні особливості розвитку цієї країни, проте для нас тут важлива сама тенденція).

Саме з огляду на вищевикладене стає цілком зрозумілим, чому все ж залишається цінність моногамних стосунків, навіть якщо вони юридично не зареєстровані, хоча зараз у більшості країн є офіційне поняття “громадянського шлюбу” з правовими наслідками. Свобода у стосунках, яка на деяких етапах розвитку суспільства й може зазнавати викривлень, проте саме на їхньому фоні й викристалізуються цінності, які не нав’язані індивіду, а досягнуті ним самим, а отже – непорушні для нього, навіть за пониження релігійного чи офіційного авторитету. На 1990 р. мешканці 43 країн як найважливішу сферу життя назвали сім’ю (83%) [16, с. 209]. І розуміння сім’ї як вільного вибору партнерів, коли Інший – самоцінність, можливе лише за диференціації патріархальних цінностей. Такі стосунки демонструють особливості розкриття буттєвості людини в сьогоденні – маючи безліч соціальних ролей, найбільше значення для людини відіграє та, в якій вона постає сама для себе як найбільш незахищена, і саме такі взаємини пропонує шлюб у сьогоденні – без церковного захисту, без розрахункової підтримки буржуазії, але з самоцінними взаєминами, для яких і смерть – не остаточний кінець [5].

### Список використаних джерел та літератури

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – [2-е изд.]. – М. : Худож. лит., 1990. – 543 с.
2. Бодриар Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодриар ; [пер. з франц. Л. Любарской, Е. Марковской]. – М. : Добросвет, 2000. – 348 с.
3. Бородай Ю. М. Эротика – смерть – табу : трагедия человеческого сознания / Ю. М. Баородай. – М. : Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996. – 416 с.
4. Булгаков С. Софиология смерти / С. Булгаков // Тихие думы. – М. : Изд-во “Республика”, 1996. – С. 273–306, 465–466.
5. Кон И. С. Любовь небесного цвета. Взгляд в будущее [Электронный ресурс] / И. С. Кон. – Режим доступа : [http://www.iu.ru/biblio/archive/kon\\_v](http://www.iu.ru/biblio/archive/kon_v)
6. Кононенко Т. В. Любов та екзистенціальний вибір у філософії : До постановки проблеми / Т. В. Кононенко. – Донецьк : Кассіопея, 1999. – 120 с.
7. Королев П. М. Мера жизни – смерть, мера человека – любовь / П. М. Королев, С. М. Аристова // Фигуры Танатоса. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. – СПб., 1995. – С. 47–59.
8. Ламонт К. Жизнь без бессмертия [Электронный ресурс] /

К. Ламонт // Иллюзия бессмертия. – Режим доступа : <http://www.scorcher.ru/mist/original/book7.php>

9. Марков Б. В. Реквием сексуальному : [предисловие к : Бодрийяр Ж. Забыть Фуко] / Б. В. Марков. – СПб., 2000. – С. 5–34.

10. Паскаль Б. Трактаты. Полемические сочинения. Письма / Б. Паскаль ; [пер. с франц. О. И. Хомы, С. Долгова ; сост. О. И. Хома, А. А. Жаровский ; статья, комм., указ. О. И. Хомы ; общ. ред. А. Б. Мокроусова]. – К. : Port-Royal, 1997. – 576 с. [Библиография. – С. 561–568]. – (Собрание Латинского Клуба. Украинское Паскалевское общество).

11. Перов В. Ю. Этика без религии (Критика религиозного обоснования морали) [Электронный ресурс] / В. Ю. Перов. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000189/index.shtml>

12. Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. : Т. 2. : Смысл любви / [общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева ; примеч. С. Л. Кравца и др.]. – М. : Мысль, 1988–822 [2] с. – (Филос. наследие. Т. 105). – С. 493–548.

13. Чухим Н. Візія жінки у західній філософській традиції (від античності до модерну) / Н. Чухим. – К. : Київський інститут гендерних досліджень, 2006. – 192 с.

14. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Мейстер Экхарт. – М. : Политиздат, 1991. – XLVII. – 192 с. (Репринт. издание 1912 г.).

15. Янкевич В. Смерть. – М. : Издательство Литературного института, 1999. – 448 с.

16. Inglehart R. Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies / R Inglehart. – Princeton University Press, 1997. – P. 209

17. Lake K. Immortality and the Modern Mind / K. Lake. – Harvard University Press, 1922. – P. 21–23.