

## Ключевые проблематизации в истории пола, любви и сексуальности.

### Часть 1: Античность и Средневековье

© Ф.В. Тагиров

Российский университет дружбы народов, Москва, 117198, Россия

*Затрагивая вопрос о современном положении вещей в области пола, любви и сексуальности, нужно признать, что происходит столкновение двух разнонаправленных тенденций, одна из которых обращена ко все большему освобождению и раскрепощению эротического, в то время как другая представляет собой ее консервативный антипод и предполагает приоритетность устойчивых моделей организации эроса как на уровне институциональной организации, так и в сфере глубоко личностного, интимного. Рассмотрены наиболее значимые точки проблематизации, господствовавшие в дискурсах об эросе в Античности и Средних веках. Анализ античных проблематизаций эротического строится вокруг категорий: хюбрис, афродизия, энкратия и virtus. В средневековом дискурсе, посвященном полу, любви и сексуальности, стержневыми точками для настоящего исследования выступают плоть, пост и карнавал. Показано, как античный человек устанавливает границу хюбрису чрезмерности благодаря принципу меры, предполагающему и внешнюю регламентацию, и требованию личностного самоограничения, в котором находят свое воплощение энкратия греков и virtus римлян. В Средние века беспределу греха, рождающегося из желаний плоти, противопоставляется воздержанность поста, которая, в свою очередь, тоже достигает эксцессивных форм, и хюбрис карнавала оказывается ответом на хюбрис поста. Также затрагиваются вопросы брака, статуса женщины, однополые отношения. Теоретической базой настоящего исследования выступают работы М. Фуко, Ж. Ле Гоффа и Н. Трюона, Ж. Батая, М. Бахтина, Р. Таннахилл, Ж.-К. Мильнера, Р. Мюшембле, Э. Вардимана, Ю.Б. Рюрикова, Д. Веннера и ряда других авторов. В основу работы положены принципы компаративной, социально-философской, философско-исторической и историко-философской методологии.*

**Ключевые слова:** Античность, афродизия, история, карнавал, плоть, пол, пост, Средневековье, сексуальность, хюбрис, энкратия, эрос

Что происходит с любовью сегодня? Куда бежит, куда течет она, к каким берегам, по каким звездам прокладывает свой путь? Какие демоны овладели ею и подчинили своей воле? Или то были не демоны, а ангелы, принесшие нам какую-то новую Благую весть? Ветром свободы звучали их голоса, чудесным образом ветер этот срывал с нас оковы прошлого (или то, что мы стали считать оковами), звал он нас в путешествие, невиданное прежде, наполнял надеждами и желаниями паруса кораблей нашей самости, увлекал в открытое море..., но порой дул так сильно, что рвал паруса в клочья, оставляя в беспо-

мощности прямо посреди океана, не нанесенного ни на одну карту, бескрайнего, слившегося с небом, обещанным нам этими голосами, там, где мы уже не могли различить не только берегов, но даже и самого горизонта.

**История пола, любви и сексуальности как проблема.** Принципиальной помехой для восприятия историчности любви (озабоченности личностным бытием Другого), сексуальности (стремления к удовольствию) и эротизма (стремления к Прекрасному) [1] в общественном сознании является упрощенческий статический или в лучшем случае линейный характер этого восприятия. (Не лучшим решением оказывается и попустительский принцип «у каждого — своя мораль», поскольку в таком случае происходит не только отказ от попытки вычленить из различного возможное общее, но и в итоге размыкается связь аксиологии эротического с другими составляющими, определяющими общественную жизнь той или иной социальной группы, того или иного народа.) В чем главный лейтмотив статической близорукости? Он гласит: «Так всегда жили и будут жить». Конечно, общая, пусть даже невольная, погруженность субъекта в поле современного исторического знания, как правило, делает подобное статическое, аисторическое восприятие культурных традиций и предписаний весьма затруднительным. Однако беглое, поверхностное и фрагментарное знакомство с историей оставляет носителя общественного сознания в ловушке, где он мыслит исторические изменения, переплавлявшие, а порой и сотрясавшие человеческие представления о сущем и должном в любви, пусть и динамически, но вульгарно-линейно. Подобная вульгарность тревожит и озадачивает. Хочется спросить, а не застряло ли подобное мышление в своем развитии где-то на уровне основ математики начальной школы, где решались задачки о поезде, вышедшем из точки А в точку Б? Да, говорит такое мышление, сексуальные порядки (а для более образованного человека — и представления о любви) меняются, но — линейно, от большей строгости и подавления к большей свободе (из точки А к точке Б) или от гармонии и уюта патриархально-семейного очага к беспорядку и аморальности современного либерального индивидуализма (из точки Б к точке А).

Но так ли все однозначно? Патриархальные уют и гармония? Разве в древности и не столь отдаленном прошлом не существовало социальных практик, призванных порой жестко регламентировать, каким должен быть объект любви, какие формы может или не может принимать сексуальность? Является ли так называемый «двойной стандарт», устанавливающий разные правила для мужчин и женщин, а также позволяющий мужчинам жить двойным эросом — в браке и за его пределами, «на стороне», — всего лишь выдумкой социально-

политически ангажированных теоретиков XX века? Однако если мы склонны видеть в этой истории только прогресс, то не ускользают ли от нашего взгляда те риски и противоречия, которые сопутствуют свободе, обретаемой субъектом любви и сексуальности? Не приносит ли раскрепощение эротического проекта его освобождение от более или менее четких предписаний традиции и ожиданий со стороны социального окружения нарастающей неопределенности, а вместе с ней и экзистенциальной тревоги, связанной с невозможностью охватить все открывшиеся возможности, а также определить для себя, выбор каких из них будет наиболее верным и не приведет впоследствии к разочарованиям и сожалениям?

Западная цивилизация, чью аксиологическую, ценностную сетку, начиная с эпохи колониализма и вплоть до периода современной глобализации, примеряют на себя и многие незападные общества, за свою историю испытала ряд значительнейших культурных влияний. Тем не менее поиск корней европейской идентичности, как правило, обращен к греко-римской античности. Вопрос о наследовании Античности вместе с тем неоднозначен. Формационный подход к истории, например, предполагает у Античности и следующего за ней Средневековья различный экономический фундамент (соответственно рабовладельческий и феодальный строй), а следовательно, и их культура с содержащимися в ней нормами и идеалами будет строиться на разных основаниях. Некоторые приверженцы локально-цивилизационного подхода утверждают принципиальный мировоззренческий разрыв между античным и средневековым человеком. Так, в частности, О. Шпенглер [2, с. 55–60] подчеркивает существенное различие между античной греческой и европейской (фаустовской) культурами, из-за которого фаустовскому человеку понять древнего грека совершенно невозможно. Мы существуем в разных мирах (или, как пишет Ж.-К. Мильнер, «вселенных» [3, с. 81]), и если нам кажется, что мы что-то усвоили из античной культуры, то на самом деле имеет место не наследование, а «вписывание» открывшихся древних артефактов в контекст нашей собственной системы смыслов. Нет никаких оснований считать, что для античного человека эти артефакты имели такое же или даже схожее значение. Таким образом, даже вполне конкретные предписания, касающиеся организации семейной жизни или «правильной» сексуальности, интерпретируются посредством подстановки в античную максимум современных значений, и выводы, которые на основании этой интерпретации делаются касаются практик и истин прошлого, могут очень сильно расходиться с тем, чем они являлись на самом деле. Вместе с тем достойна внимания и линия апологетов идеи преемственности европейской идентичности. Среди сочинений, написанных в этом ключе в последнее время, мож-

но упомянуть, например, работы Д. Веннера, который пытается проследить историю европейской традиции [4], восходящей еще к поэмам Гомера [5, с. 129–179]. Краеугольными камнями европейской идентичности, по его мнению, выступает специфическое отношение к природе как основанию человеческого порядка, идея превосходства как цель любой деятельности и приоритет красоты над суждениями морали. Эти же принципы, невзирая ни на какие внешние влияния, снова и снова проявляют себя как основополагающие и в вопросах брака, любви и сексуальности.

Одна из главных проблем истории любви и сексуальности, на которую особо обращал внимание М. Фуко [6, с. 11], заключается в том, что, опираясь на дошедшие до нас источники, мы имеем дело не столько с тем, какова была сексуальная жизнь реальных людей, сколько с тем, что они о ней говорили, а точнее, писали, т. е. не столько с самой сексуальностью, сколько с дискурсом о ней. Сложность реконструкции сексуальности прошлого проистекает не только из того, что в текстах зачастую фиксируется не существующее, а должное и определенные вещи, возможно, сознательно замалчиваются, но еще и из того, что речь говорящего фиксируется на вопросах, которые представляются ему проблемными, неочевидными, спорными, требующими специального рассмотрения, пересмотра, аргументации или контраргументации (т. е. точками проблематизации), и не охватывает всего остального пространства амурных дел — всего того, что попросту казалось говорящему очевидным и не нуждающимся в дополнительном упоминании. Судить о несказанном остается, опираясь лишь на косвенные обмолвки и другие не прямые свидетельства.

Отсюда, в частности, следует вывод Фуко о том, что сексуальность хотя и сопряжена с реальностью, но представляет собой не реальные желания и удовольствия, а то, что о них говорит та или иная культура. При этом нужно отметить: идеи, которые высказывает Античность устами того или иного автора, необязательно всегда представляют собой отражение его реальных жизненных практик (этос порой может расходиться с дискурсом) или практик «значимых других» из его окружения, и тем более то, как выстраивают свои повседневные отношения древние греки из других социальных слоев. Столь важное для Фуко понятие энкратии, власти над самим собой [6, с. 99–122], потому что, видимо, и занимает ум Аристотеля, что далеко не каждый в действительности себе господин, а раб своих желаний и пороков.

**Античный эрос: хюбрис, афродизия, энкратия и virtus.** Рассуждая о свободе любви и сексуальности и их подавлении, зачастую упускается из виду важное промежуточное звено, наличие которого заставляет усомниться в безусловном приоритете любого из полюсов этой дихотомии. Мерой правильности для античного эроса представ-

ляется золотая середина в учении Аристотеля, которая может рассматриваться (конечно, со всеми оговорками, предполагающими множество исключений) как философское выражение общего духа древнегреческого мироотношения. Лучше понять меру и ее значение для греков помогает состояние, в котором мера неведома — ситуация хюбриса, излишней самоуверенности, высокомерия, несдержанности в своих страстях. Хюбрис — это вызов богам, желание приравнять себя к их числу, а свою волю — уравнивать с их волей, или же, говоря менее мифологизированным языком, эготическое стремление, нарушающее природный (или укорененный в нем человеческий) порядок вещей. Пример хюбриса у Гомера — гнев Ахилла, оскорбленного Агамемноном, гнев, который дорого обошелся грекам и мог бы стоять еще больше, не вмешайся Афина (олицетворение разума) и не останови она руку Пелеида. За хюбрисом, как правило, следует немесис, кара богов или месть природы, восстанавливающей нарушенную гармонию. Обществу как продолжению природного мира необходимо пресекать любые проявления хюбриса и наказывать виновных.

Для политеистических верований характерно понимание и сексуальности в целом, и связанных с ней правил любви, matrimониальных институтов, наконец, мужского и женского начал как космических принципов. Социальные практики могут варьироваться, но обычно они должны найти обоснование в природном порядке вещей — с той оговоркой, что это природный порядок вещей, специфичный для человека. В философских рассуждениях, несмотря на всю их дистанцию от дискурса мифа, по-прежнему очень часто находятся рациональные схемы, восходящие в своей логике к общему мировоззрению, присущему культуре. Любовь в античности никогда не мыслилась только как положительная ценность. Напротив, она часто представлялась проклятием, которое наслали боги. Тот, кто поддался этому безумию, — обречен сам и несет беду тому, кого любит, и другим людям. Парис, возжелавший жену царя Менелая, Елену, не останавливается перед преступлением, нарушающим священные порядки брака, и в итоге губит родную Трою. Эроту-философу из «Пира» Платона, побуждающему человека устремляться к Прекрасному, сопутствует описанный в «Государстве» тиран-Эрот, из-за которого вожделения в душе могут возобладать над разумом.

Исследователи древнегреческой любви, как правило, выделяют ее телесность как основополагающую характеристику. О. Шпенглер даже тело рассматривает в качестве прасимвола античной души [7, с. 340]. Однако надо принимать во внимание различие между тем, как тело мыслилось и переживалось в Античности и в других культурах. Тело для древнего грека — это не то же самое, что плоть для средневекового христианина: «дела Афродиты» было бы неверно понимать по-

добно «делам плоти» у апостола Павла, которым противопоставляются «плоды духа». При этом древнегреческое тело — это и не тело современной физики или физиологии. Физичность античного тела подразумевает не только его материальность, но и природность, т. е. включенность в природу и вместе с тем в космос. Иначе говоря, физичность тела означает его космичность, одухотворенность, но не столько неким внешним, трансцендентным Духом, сколько изнутри, живым духовным началом, присущим космосу как порядку. Тело не предполагает отсутствие духа, но телесное и духовное при этом не враждуют, не стремятся к взаимному отрицанию. Доклассическому пониманию любви, согласно, в частности, Ю.Б. Рюрикову, присуща синкретическая нерасчлененность собственно телесного и духовного в чувственной телесности [8, с. 21]. Главный акцент делается на прижизненных достижениях и переживаниях, бестелесное существование душ умерших в «мрачном» Аиде — печально. Да и души умерших мыслятся во многом «телесно» — для спустившегося в Аид они зримы, с ними можно вести беседы. В классический период из этого синкретического единства выделяются тело и душа как нетождественные компоненты целого, каждый со своими добродетелями и собственной красотой. Однако между ними не вражда, а, скорее, агон — состязательная борьба, невозможная без взаимного признания. Результат этой борьбы выражается в идеале калокагатии — гармонии прекрасного и благого, заключенных в одном теле. Этому принципу, согласно Ю.Б. Рюрикову, соответствует образ Афродиты Книдской Праксителя.

Телесность античности означает не только физичность, но и ограниченность — тела, души и даже космоса, что разительно контрастирует с бесконечностью главного объекта любви в Средние века — Бога, а затем, начиная с Возрождения (например, Джордано Бруно) и Нового времени (например, Блез Паскаль), с бесконечностью мира, в котором живет человек. Отсюда вытекают и стержневые ценности Античности до периода эллинизма, когда грандиозный проект Александра, приравнявшего себя к богам, вызвал к жизни в целом не присущее грекам стремление к бесконечной экспансии. Умеренность — главная добродетель имеющего границы. То, что ограничено, — ищет гармонии и нуждается также в самоограничении. То, что ощущает себя в связке с беспредельным, борется с соблазном испытать свой предел.

Многие тревоги античного грека, связанные с сексуальностью, были знакомы и представителям других культур, однако ответы, которые давала греческая мысль, отличались от того, как пытались справиться с этими тревогами люди в другие времена и в других землях.

Ключевым фактором, упорядочивающим и организующим сексуальность в классической Греции, по убеждению М. Фуко, была не кодификация актов как разрешенных и запрещенных (как в Средние века), не эротическое искусство (как, например, в Китае), а «техника жизни» [6, с. 230], т. е. умение субъекта самоорганизовываться. Афродизия, «использование удовольствий» (у Ж.-К. Мильнера — «употребление удовольствий» [3]), как общее понятие, включающее в себя на греческий лад все, что относится к «делам Афродиты», не знает каталогизации и кодификации, но при этом сопряжена с представлением о необходимости *режима* использования удовольствий, выражающегося в категории «хрезис». На первый план выходит принцип энкратии, власти, направленной внутрь самого себя: а господин ли ты самому себе (своим желаниям) или же ты сам у себя раб? Сексуальный акт — это привилегия того, кто в состоянии сохранять главенствующее положение и контроль по отношению к собственным страстям, к тому животному, что прорывается через манящий разлом сексуального, к тому безумному, над пастью которого балансирует слепец влюбленный. Поскольку возможные случаи сексуального поведения ранжируются не по форме акта или в соответствии с их собственной ценностью, а в соотнесенности со временем, мы имеем дело с диететикой наслаждений. В ней выражается колебание между максимумом и минимумом вместо бинарности дозволенного и запрещенного [6, с. 195, 196].

В основании боязни потери контроля лежит страх перед губительными плодами необузданности. Сексуальная жизнь сопряжена с тратой, а безмерная трата (хюбрис) несет с собой смерть. Вместе с тем правильная трата не только дарует наслаждение, за которым не следует расплата (немесис), но и обеспечивает продолжение человека в его детях — таким образом, половая жизнь рассматривается как точка пересечения смертного индивидуального и бессмертия рода [6, с. 223].

Несмотря на то что женщина в отличие от мужчин не обладала политическими правами и, как правило, не участвовала в публичной жизни, некоторые исследователи утверждают, что ее положение в Античности не было положением человека второго сорта: женщину уважали, о ней заботились. Это, судя по всему, справедливо в отношении эпохи Гомера и идеалов, воспетых ее аэдом [9, с. 245]. Однако применительно к устоям классической Греции данное утверждение уже во многом расходится с реальностью. В «Пире» Ксенофонта Сократ говорит, что «женская природа нисколько не ниже мужской, только ей не хватает силы и крепости» [10, гл. 2, строфа 9]. Однако стоит задуматься, стал бы Сократ вообще об этом упоминать, если бы подобная идея была для большинства самоочевидной? И разве недостаток силы и крепости для греков с их представлениями о тесной

связи телесного и духовного не есть основание предполагать в женщине и моральную слабость? Компенсирующей мерой выступает осуществление строгого контроля над женщинами — особенно в высших слоях общества. Патрилинейная логика наследования (от отца к сыну) допускала мужские внебрачные связи, но была нетерпима к женским изменам, поскольку в последнем случае возникал риск передачи наследства чужому отпрыску. Поскольку субъектом обладания, как правило, мыслился исключительно мужчина, то все остальное, включая женщин, попадало в регистр объектов обладания. Стремление к эксклюзивному единоличному обладанию выражалось также и в высокой ценности, которая придавалась женской девственности. По закону Солона, лишенная девственности незамужняя женщина могла быть продана в рабство [11, с. 63]. Кроме того, завоевание женщин в патриархальных обществах прошлого было одной из форм состязания между мужчинами, невинная девушка в этом состязании оказывалась особенно ценным «трофеем».

В книге «Женщина в Древнем мире» Э. Вардиман приводит ряд дошедших до нас высказываний весьма мизогинического характера, которые принадлежат Сократу и ряду других уважаемых греков. «Три вещи можно считать счастьем: что ты не дикое животное, что ты грек, а не варвар, и что ты мужчина, а не женщина» [9, с. 246], — говаривал Сократ, а накануне своей смерти отказался бежать из-под стражи в другой город, где он продолжил бы жить в окружении своей жены и детей, признавшись среди прочего, что «лучше чаша с ядом, чем Ксантиппа» [9, с. 247]. Схожие уничижительные высказывания встречаются и у драматургов, и у философов. Согласно научным знаниям того времени, зачатие происходит благодаря исключительно мужскому семени, из которого в организме матери развивается плод. Это позволяет Аристотелю писать о «природной неполноценности» женщины, которая «является женщиной в силу отсутствия мужских свойств» [9, с. 247, 248]. Бинарность оппозиции мужское — женское выступает основанием для самовозвеличивания одного пола за счет другого, и мужская публика если не приветствует, то, по крайней мере, воспринимает с пониманием слова, подобные тем, что произносятся у комедиографа Менандра: «Среди странных животных, населяющих сушу и море, поистине ужаснейшее животное — женщина» [9, с. 248]. Не более женолюбив и злоязычный Гиппонакт из Эфеса, утверждавший, что «[л]ишь дважды радуется тебе жена: в день свадьбы и в день ее похорон» [9, с. 248]. Оставим анализ причин мизогинии в патриархальном обществе для отдельного рассмотрения, отметим лишь, что среди них уместно выделить социальные (подчинение одного пола другому), психологические (страх проявления собственной половой несостоятельности, утраты мужества — образ *vagina*

dentata — и потери контроля) и метафизические (женские архетипы в древних культурах в первую очередь отсылают к хаосу).

При этом говорить о тотальном подавлении женщин было бы тоже неверно. В частности, равенство женщин и мужчин допускалось (или устанавливалось) в некоторых общинах, например, Пифагорейской [11, с. 72], хотя это, разумеется, и не было магистральной линией отношений между полами в древнегреческом обществе как таковом. Половая принадлежность не имела значения и для участников элевсинских мистерий, переживших классическую Грецию, эллинистический период и просуществовавших до конца IV в., когда все языческие культы были запрещены императором Феодосием. А, например, праздник Тесмофорий, посвященный Деметре и описанный Аристофаном, был всецело женским праздником, на котором категорически не допускалось присутствие мужчин [11, с. 54–56].

Что же касается однополых отношений, то они, как правило, дозволялись законом, не осуждались культурой, были в той или иной мере институционализированы в воинских сообществах и педагогических практиках, находили культово-религиозные и литературные основания, но при этом всем, как замечает М. Фуко, желание, направленное на человека того же пола, не рассматривалось как сущностно отличное от гетеросексуального желания, а мыслились как одно и то же желание, предметом которого является не столько мужчина или женщина, сколько прекрасное во всех его формах [6, с. 320–324]. Несмотря на существенные различия в моральных проблематизациях древнегреческой культуры и, например, Европы Нового и Новейшего времени, необходимо констатировать, что обвинение греков в аморальности могло бы иметь основания только при допущении внеисторической универсальности некой другой морали или же при линейно-прогрессистском понимании нравственности, которое бы позволило судить о нравах прошлого с «высоты» настоящего. Вместо отсутствия морали (или ее неразвитости) справедливее видеть у древних греков иную мораль, которая в определенных вопросах была не менее требовательная, чем мораль последующих эпох.

И вместе с тем космос, выстраиваемый благодаря принципу меры и требованиям энкратии в соответствии с диетическим балансированием между полярностями полного отказа от наслаждения, с одной стороны, и вседозволенности — с другой, не был единственным миром, в котором жил античный человек. Например, стоицизм утверждал необходимость безразличия к удовольствиям, для Сенеки излишняя пылкость даже в законном браке была сродни прелюбодеянию [12, с. 190]. А на другом полюсе предавались оргиям менады-вакханки, и хаос, то и дело прорывавшийся в безудержности последователей Диониса, питал идущих по пути трансгрессии эротизмом,

доводящим до самозабвения, и вселял вполне обоснованный ужас в сердца ревнителей порядка и гармонии — недаром хюбрис вакханалий, постепенно захватывающих Рим вместе с распространением культов азиатских божеств (начиная с Кибелы, включенной в римский Пантеон), в конце II в. встретил жесткие и решительные меры со стороны Сената несколько тысяч приверженцев оргиастических мистерий было казнено, римским гражданам было запрещено принимать участие в вакхических культах, а изданный Сенатом закон сохранит свою силу до эпохи распространения христианства и послужит юридическим основанием для их преследования [13, с. 154–156].

Несмотря на то что после победы над Карфагеном и в целом в период Империи Рим, как ранее Александр Македонский, стал стремиться расширить свои границы до самых пределов известного (но по-прежнему) конечного мира, греческий идеал меры как основы порядка продолжает жить в римской воле к правильному ограничению (право) и самоограничению. Порядок в обществе восходит к *ius naturae*. Закон и нравственное сознание, как отмечал, в частности, Цицерон, заложены в сердце человека природой (в этом смысле не следует смешивать естественное право и естественные права, столь важные для современного человека). В качестве общих добродетелей Древнего Рима, как правило, выделяют *pietas*, *officium*, *constantia*, *gravitas* и *virtus* [14, р. 106]. Эти добродетели служили римлянам моральными основаниями также для понимания сексуальности и любви.

*Pietas* выражали уважение-привязанность по отношению к предкам, их традициям, своей стране. Как и древние греки, римляне не знали концепции греха, их поведение в любви и половой жизни регулировалось, прежде всего, моральными традициями. К *officium* относились служба, долг, предписания публичного этикета. Даже работа лупанариев в Помпеях регламентировалась законом, воспрещающим женщинам свободной профессии принимать у себя молодых людей раньше трех часов пополудни, дабы юноши не отвлекались от занятий в гимназиях. Если *officium* в первую очередь представляла собой внешний срез упорядочивания практик субъекта, то *constantia* — внутренний. Сердцем этой добродетели выступали верность себе, способность выносить превратности судьбы, спокойствие перед лицом напасти.

Римляне, как правило, не были пуританами, однако высоко ценили *gravitas* — естественную строгость, сопряженную с чувством собственного достоинства и честью (*dignitas*). Д. Веннер замечает, что перевод *virtus* как добродетели недостаточно точен, поскольку в этом случае упускается из виду корень «*vir*», отсылающий к мужскому началу. Следовательно, *virtus* для римлян — это, прежде всего, мужские добродетели: «моральная энергия, самообладание, душевная си-

ла» [4, с. 157]. Ими может обладать и женщина, но происходят они из мужского идеала. *Virtus* вместе с *gravitas* в сексуальности оказываются латинским подобием греческой *экратии*.

В делах телесных наслаждений *virtus* исключал рецептивную, пассивную позицию. Как и греки, древние римляне не знали категории гомосексуальности и, следовательно, не выстраивали бинарности гетеросексуальный — гомосексуальный. Позором мог обернуться не сам однополый акт, а роль обладаемого, «женская» роль, принципиально расходящаяся с *virtus*. Сексуальный акт, обращенный на другого римлянина, нарушал закон, защищающий неприкосновенность тела гражданина Рима [15, р. 326]. Однако *virtus* являлся добродетелью исключительно римской: те, кто не были гражданами Рима, а тем более рабы и мужчины-проститутки, могли рассматриваться в качестве дозволенных объектов в однополых утех.

Предписываемые гражданам Рима необходимые добродетели, так же как и в большинстве других древних обществах, зачастую распространялись на мужчин и женщин асимметричным образом. Так, утверждают историки, до конца I в. до н. э. муж имел законное право убить жену, застав ее в объятиях другого [14, pp. 106, 107], в то время как мужской адюльтер мог рассматриваться социальным окружением и в качестве безнравственного поступка, и как проявление мужественного, вирильного начала супруга.

Однако не все женщины Рима были бесправны в сравнении с сильным полом, исключением из общего правила были весталки. Они являлись единственными женщинами, имевшими равные с мужчинами юридические права [11, с. 65]. Жрицы богини Весты, хранительницы священного огня, были свободны от власти отца, а также обладали правом владения и распоряжения собственностью. Сакральный характер их служения наделял их неприкосновенностью. Особый статус закреплялся за весталкой на все 30 лет ее службы, по окончании которой она оставалась свободной и экономически независимой женщиной, если только не решала связать себя узами брака, что случалось редко. Однако не следует забывать об амбивалентности священного и всего, что с ним связано: исключительность положения весталки была нерушима, пока она хранила девственность, однако эта же исключительность оборачивалась исключительной карой при утрате весталкой невинности, в случае чего ее ждала мучительная смерть — погребение заживо.

Практики заключения брачного союза были различными, и с течением времени их общественная значимость менялась [14, pp. 107–109], а вместе с ними менялось и отношение к разводам. Если во времена молодой Римской республики брак закреплялся прежде всего церемониями и консумацией, то, как отмечает Р. Таннахилл в книге «Пол в

истории», к III в. до н. э. основным критерием стало состояние «взаимного согласия» между мужем и женой, что в определенном смысле уравнило права мужчин и женщин на расторжение брака [14, р. 122]. Однако в силу принципиально различной степени экономической независимости, которой обладали мужчины и женщины, последствия выхода из брака также были для них неодинаковы.

Нельзя отказать римлянкам и в аксиологической субъектности, т. е. способности выносить оценочные суждения относительно своего статуса. Едва ли они не осознавали подчиненное положение женщин Рима или всегда воспринимали как должное, нечто само собой разумеющееся. На заре христианской эпохи наименее критично настроенными по отношению к новой вере и ее наиболее добросовестными последователями (не считая рабов) оказались именно римские женщины [14, р. 120].

**Эрос Средневековья: плоть, пост и карнавал.** В средневековой Европе отношение к эросу едва ли является однородным — как исторически (все-таки речь идет о тысяче лет), так и географически (в разных регионах степень дозволенного и фактическая строгость применения запретов порой заметно варьировалась) и социально («верхи» и «низы», горожане и сельские жители, миряне и духовенство следовали нетождественным системам моральных предписаний и с разным рвением). Несмотря на то что основные особенности этого отношения общеизвестны, обратимся к некоторым деталям, чтобы представить пусть в чем-то пеструю и иногда противоречивую, но в общем целостную картину.

Начало христианской эпохи еще не ознаменовано гонениями на тело и сексуальность. Воздержание от телесных наслаждений изначально было личным выбором людей, стремящихся приблизиться к Богу посредством ухода от «мира» и его соблазнов. Однако постепенно аскетическая модель монахов переносится сначала на всех священнослужителей (что было формально закреплено в XII в.) [16, с. 39, 43], а затем на другие слои общества: целомудрие мирян должно было обеспечить им спасение. Одной из мировоззренческих предпосылок для этого стало переосмысление первородного греха, ранее понимаемого как грех гордыни и запретного любопытства. Отныне грехопадение Адама и Евы интерпретируется в первую очередь как грех сексуальный.

«Дела Афродиты» стали «делами плоти», греховными деяниями: «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство» (Гал. 5:19). К ним же относятся и грехи, которые, как может показаться, напрямую не связаны с телом, но при этом рождающиеся из предпочтения жить жизнью тела, а не жизнью духа: «идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри,

разногласия, соблазны, ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное» (Гал. 5:20-21). «[П]оступающие так Царствия Божия не наследуют», — предупреждает апостол Павел и добавляет: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5:22-23). Предпосылки превращения тела в плоть как источник греха, имеющую свои желания и, значит, обладающую в некотором роде собственной субъектностью, историки находят в дохристианских аскетических учениях Античности, в образе жизни иудейской секты ессеев и им подобных, однако новое понимание ценности укрощения плоти, принесенное христианством, заключалось в том, что целибат предстал средством спасения и грядущего воскресения [11, с. 94, 95].

Можно ли говорить об усилении гонений на плотскую любовь, равно как и на любовь вообще, если она ставится выше любви к Богу, по сравнению с некой обобщенной ситуацией, наблюдаемой в Античности? Пожалуй, да. Но означает ли это, что применительно к области человеческой любви переход к Средним векам может быть охарактеризован преимущественно в негативном ключе?

Эллинистическая и Римская Античность одарила любящего и любимого новым открытием — открытием личностного, внутреннего измерения любви [8, с. 26–32]. Раннегреческие и классические поэты и мыслители Греции, насколько можно судить, не касались этого измерения. Знали ли античные греки любовное переживание? Безусловно. Но каким оно было для них? Знали ли они его таким же, каким знаем мы? Томление, влечение, наконец, желание, радость триумфа и горечь утраты — все это осмыслялось в том контекстуальном горизонте и при использовании того материала, которые давала им их культура. Категории, использовавшиеся для описания «дел Афродиты», отсылали в первую очередь не к индивидуальности личности, а к ее включенности в природные ритмы и социальные группы и процессы.

Глубоко личностное, внутреннее, все более индивидуализирующееся в контексте учения о спасении индивидуальной души, христианское понимание отношений человека с Богом, раскрывающееся в измерении любви, не могло не переноситься и на любовь к другому человеку, хотя, конечно, господствующая система идеалов требовала, чтобы Бог всегда оставался на первом месте. Как результат — развивалось внутреннее, психологическое осмысление любви, а вместе с тем ширился и обогащался мир переживаний любящего и любимого.

Существуют две основные точки зрения на соотношение сексуальных культур Античности и Средневековья. Первая, более распространенная, противопоставляет их как культуру тела и свободы, с одной стороны, и ее культуру-антипод, построенную исключительно вокруг подавления сексуальности и телесности — с другой. Вторая

же точка зрения, которую разделяют, например, М. Фуко, П. Вейн и Ж. Ле Гофф, обнаруживает корни средневековой аскетической морали, как уже говорилось, в морали Римской Античности, в частности у Марка Аврелия [16, с. 44–46]. Однако несмотря на некоторое безусловное созвучие между этикой стоиков и христианскими положениями относительно жизни пола, в истории корни прошлого еще не определяют то, каким вырастет дерево настоящего. Стоит ли видеть в ограничениях, налагаемых в Средние века на половую жизнь и сердечные страсти, прежде всего продолжение логики меры, столь дорогой для Античности? При том, что императив умеренности впоследствии неоднократно возрождался в качестве регламентирующего правила, а в буржуазном обществе превратился в главный принцип господствующего класса, все же стоит предположить, что в целом применительно к Средневековью, скорее всего, имеет место не столько стремление уберечься от хюбриса, сколько аскетическая модель, порожденная удвоением мира неведомого ранее размаха с решительным, хотя и не абсолютным определением приоритета бессмертной души над бренным телом. Более того, в презрении к плоти, а зачастую в борьбе с ней поборники и ревнители новой нравственности порой, кажется, никакой меры не знали. В некотором смысле сопротивлению хюбрису в разгуле земных страстей пришел на смену хюбрис страсти, обращенной к небу, и тревожное опасение уступить дьявольским соблазнам (в том числе, воплощенным в женщине) и этого неба не обрести.

Аскетическая монашеская мораль, даже распространившись далеко за пределы монастырей, не могла отменить институт брака, однако она не могла и не изменить его весьма существенным образом. Брак выступал полем легитимированной трансгрессии, как это понимал Ж. Батай [17, с. 96, 97], т. е. пространством, где было возможно преодоление греховности сексуальности («праведное соитие»), но, прежде всего, в детородных целях, а не сладострастия ради. Супружеская половая жизнь дозволялась только в течение 180–185 из 365 дней в году, не затронутых постами [16, с. 41]. Осуждению и наказанию подвергались любые нерепродуктивные формы сексуальности: от рукоблудия и фелляции до содомии. Еще суровее карались практики, направленные на то, чтобы избежать зачатия, и тем более попытки аборта.

Нерепродуктивное расходование семени было одним из оснований осуждения содомии, под которой в раннем Средневековье понимался целый ряд прегрешений сексуального характера, а начиная примерно с XIII в. — преимущественно гомосексуальные контакты. Другим основанием выступала «противоестественность» подобных отношений. Вместе с тем обвинения в содомии зачастую шли рука об

руку с обвинениями в ереси. В позднем Средневековье содомия стала караться смертной казнью, хотя на практике этот закон, разумеется, работал не всегда. Гомосоциальные институциональные образования, к которым относились, в частности, монастыри, представляли собой благоприятную почву и для гомоэротизма.

Теологические представления Средневековья предполагали равенство мужа и жены (мужчины и женщины) перед Богом, чего нет во многих других традиционных культурах. Но принес ли средневековый христианский брак фактическое социальное и политическое равенство мужа и жены? Разумеется, нет. Из слабости женщины по-прежнему выводилась необходимость ее подчиненности мужчине. Женщина оказывалась «вторым полом» с метафизической точки зрения, что утверждалось священными текстами, в том числе еще ветхозаветной идеей о сотворении Евы из ребра Адама, но также и с точки зрения ее природно-телесного существа, о несовершенстве которого рассуждала научная традиция, восходящая к Аристотелю, хотя в средневековой медицине в рамках гуморальной теории уже развивалось представление о том, что для зачатия ребенка необходимо два семени — мужское и женское, а не только мужское, как считалось в Античности. Вместе с тем женские половые органы понимались в первую очередь как зеркальное, но вместе с тем негативное отражение мужских: там, где у мужчин наблюдалось присутствие, у женщин внутри предполагалось аналогичное по форме отсутствие, пустота.

Фома Аквинский, выдающийся авторитет христианской мысли с XIII в. и по сей день, писал о равенстве мужчин и женщин, однако его теологические штудии никак не мешали обычным людям подозревать женщин в ведьмовстве, видеть в них сосуд дьявола, что внушало мужчинам неподдельный ужас [18, с. 131–133]. В период менструации женщинам предписывались строжайшие ограничения (что, впрочем, наблюдается и во множестве языческих культур) как в сексуальной, так и в бытовой жизни, но особенно во всем, что касалось обрядово-религиозной деятельности. В силу различия мужской и женской сексуальности женщина казалась мужчинам ненасытной, и эта ненасытность в свою очередь проецировалась также на все прочие аспекты женского существа, предполагая за женщиной меньшую способность к моральному самоограничению, чем у мужчин. Это служило одним из главных аргументов в пользу того, чтобы над женщиной всегда был муж (а до замужества — отец или брат).

Вместе с тем культ Богородицы (Девы Марии) повышал уважение к женщинам, особенно к роли матери, хотя между обычными матерями и Девой Марией была бездна — речь шла не только о непорочном зачатии Христа (а в католичестве и самой Девы Марии), но и о *virginitas in partu* и *post partum* — сохранении ею девственности и

после рождения Христа. Несмотря на пропасть между матерью Христа и простой женщиной, уподобление Богородице в ее непорочности порой открывало перед женщинами новые двери на пути к большей свободе и независимости в патриархальном обществе. Практики добровольного celibата позволяли женщине отказать супругу в исполнении обязанностей жены в постели, освободиться от уз домашнего пространства, если те превратились в путы, и даже присоединиться к маленькому женскому «царству» (а иногда даже создать его), уйдя от мира в монастырь [11, с. 21, 227–272]. Кроме того, безбрачие спасало от опасностей, связанных с деторождением, в эпоху, когда, согласно имеющимся исследованиям, примерно каждой пятой женщине грозила смерть во время либо после родов [19, с. 249]. Множество историй повествуют о бессилии отца или мужа перед решением женщины стать свободной от брачно-семейных обязанностей, «невестой Христовой» — решении, которое полностью согласовывалось с практиками, освященными господствующей системой ценностей: мужчины видели в дочерях Евы воплощение греховной сексуальной стихии, женщины же, принеся в жертву свою сексуальность, обретали определенную независимость от мира мужчин и при этом использовали правила, установленные в первую очередь мужчинами.

Сексуальность также выступала основанием для демонизации сновидений, в которых человек еще более, чем в реальной жизни, оказывался во власти греховных соблазнов и искусов, примером победоносной борьбы с которыми послужил, в частности, Св. Антоний. Однако сны могли стать пророческими видениями, посланными свыше. Исследователи отмечают разделение снов по социальному статусу сновидцев, когда высшие формы сновидений приписывались королям, знати, духовным лицам, а также постепенную «демократизацию» снов начиная с XII в. [16, с. 83].

Абсолютизировать принижение тела в Средние века не следует. Несмотря на строжайший запрет на вскрытие тел умерших (что находит созвучие и в других культурах, где существуют представления о нечистоте мертвого тела, например в древнеиудейской), тело остается предметом медицинского изучения и врачебной практики, которые, правда, в силу высокой теоретичности первого далеко не всегда между собой пересекаются. Понимание телесности наследует Античности, в частности, в том, что тело мыслится не как замкнутое и относительно самодостаточное, а как «открытый и проницаемый агломерат органов и систем» [19, с. 19], включенный в более широкое поле природных процессов.

Сравнивая механизмы социального контроля, например, с Викторианской эпохой, стоит отметить, что сексуальная жизнь в Средние века контролировалась не столько законом, сколько общиной на селе

и цеховыми и другими сообществами — в городах. Хотя и городская, и сельская мораль находились под знаком креста, осенены они им были не в одинаковой степени — в сельских регионах по сравнению с городами в большей мере было живо наследие дохристианского языческого восприятия мира, предоставлявшего сексуальности значительно более просторное место в жизни человека.

Одно из наиболее ярких явлений Средневековья — это сосуществование поста и карнавала, порождавшее крайне двойственное отношение к сексуальности, которое было следствием общей ситуации одновременного уничтожения и прославления тела. Парадоксальное отношение к телу проявлялось в том, что, во-первых, последнее мыслилось как «отвратительное вместилище души», оскверненное первородным грехом, который, как уже было сказано, в Средневековье стал пониматься, прежде всего, как грех, связанный с сексуальностью, во-вторых, наличествовали сакрализация тела Христа, культ мощей святых, представления о теле как средстве спасения. И в-третьих, наблюдается карнавал, вместе с которым «возвращалась дионисийская эпоха» [16, с. 58].

Церковным праздникам по-своему вторили их антиподы — народные ярмарки, сопровождавшиеся народно-площадными увеселениями. Великому посту предшествовал многодневный карнавал, где запретная культурой поста сексуальность встраивалась в общую структуру празднования и занимала в ней едва ли не центральное место наряду с пиршествами (связь плотского греха с грехом чревоугодия, к которому относилось и пьянство, для церковников была очевидной) и различными формами святотатства и высмеиванием знати (как церковной, так и светской). По окончании Великого поста средневековый человек смеялся «пасхальным смехом», что говорит о непрерывном циклическом коловращении форм запрета и освобождения.

С карнавальской культурой была тесно связана целая культура смеха, противостоящая культуре серьезного, пронизывающей церковные и светские феодальные институты и их символическое обрамление. Для раннего Средневековья (V–X вв.) типично представление о том, что смех позорен, ибо рождается в лоне неправедности и греха, за смехом следует не возвышенное, но низменное. Смеется не голова (дух), а живот (плоть) [16, с. 74]. В позднем Средневековье происходит переосмысление смеха, его разделение на божественный, похожий на улыбку, и дьявольский. В этом контексте церковь стремится не столько к запрету смеха, сколько к контролю над ним. Однако этот контроль никогда не достигал той тотальности, к которой, как представляется, стремился.

Рядом с официальной клерикальной системой ценностей и предписаний громко звучала культура трубадуров, на праздничных гуляниях и просто в тавернах распевались песни весьма фривольного

эротического содержания. Сексуальность волновала чувственные души средневековых европейцев — и не только человеческая сексуальность. Манили также и многочисленные образы, в которые облекался эротизм животных и фантазии на тему совокупления с ними, что было зафиксировано в учебниках для исповедников [16, с. 95].

М. Бахтин пишет, что через карнавальную, народную культуру для человека выстраивался второй мир и вторая жизнь по ту сторону официальной, лицевой жизни [20]. Это второе удвоение мира (назовем его горизонтальным) накладывалось на уже упоминавшееся удвоение (вертикального характера), благодаря которому мир духовного отделялся от мира телесного и приобретал особую трансцендентность. Четыре мира, переплетаясь между собой, образовывали сложный комплекс, построенный на противоречиях, антагонизмах, отрицаниях и вместе с тем включающий в себя попытки примирения полярных логик, лакуны ускользания действия, мысли и текста от цензуры и, наконец, маскарад, где скрытое под маской разительно расходилось с ее внешней стороной, но не могло бы без нее существовать.

Средневековый карнавал вне- или антирелигиозен, по крайней мере, если под религиозностью понимать христианскую религиозность, ставшую единственной дозволенной религиозностью при Феодосии, однако то переживание себя, своего тела и своей сексуальности, что раскрывалось в нем, безусловно, роднит его со многими формами религиозности, предшествовавшими христианству. Он далек от умозрительных доктрин и беспристрастного созерцания красоты и предполагает, по М. Бахтину, не то, что созерцают, а то, чем живут. Карнавал невозможен без освобождения игрового элемента, игра, в свою очередь, как и официальная жизнь, предписывает свои законы. Но законы карнавальнoй игры, которые нельзя нарушать, — это законы карнавальнoй свободы.

В определенном смысле телесность карнавала обязана своим триумфом триумфу поста, утверждаемого вертикалью официальной духовной власти. Бестелесному этосу преображенного эроса, восходящей любви христианина к Богу был противопоставлен этос трансгрессивного плотского эротизма. Они сосуществовали схожим образом с тем, как в многоликoй средневековой повседневности рядом с христианской агапе, божественной любовью, обращенной на брата или сестру во Христе, уживалась совершенно человеческая любовь ко вполне земным мужчинам и женщинам с ее желаниями и страхами, соблазнами и безумствами. Давление поста, ставшего из добровольного выбора принудительным, подобно тому, как практики добровольного покаяния постепенно обратились практиками обязательной исповеди, подкреплялось институционализированными мерами,

зачастую граничащими с жестокостью и бесчеловечностью, мало согласующейся с христианской заповедью любви и легко переходящей за эту грань. Бесконтрольный разгул страстей, потакание желанием собственного «я», стихийность хаоса, в которых древние греки видели проявление хюбриса, для человека Средневековья связывались с плотью, сексуальностью и женщиной как ее воплощением. Хаос, с которым боролись олимпийские боги, превратился в ад, в который дьявол утаскивал слабые души через ловушку плоти и ее грехи.

Разумеется, безудержность, всенародная неумность и неумеренность карнавала, его переворачивание символов [21, с. 172–177], его излишества — порой тоже хюбрис, не знающий меры, но вместе с тем противопоставленный средневековым человеком чрезмерностям самоограничения, утверждавшимся под знаком поста.

*(Продолжение следует)*

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РУДН, инициативная НИР № 100114-0-000 «Человек и общество в контексте современности».*

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Тагиров Ф.В. Эрос, любовь и сексуальность: к различению проблемного поля. В сб.: *Открывая современность заново*. Москва, РУДН, 2011, с. 515–524.
- [2] Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории*. В 2 т. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. Москва, Мысль, 1998, 606 с.
- [3] Мильнер Ж.-К. Триплет наслаждения. В кн.: *Констатации*. Санкт-Петербург, Machina, 2009, с. 48–91.
- [4] Веннер Д. *История и традиция европейцев. 30000 лет идентичности*. Москва, Тотенбург, 2018, 346 с.
- [5] Веннер Д. *Самурай Запада*. Москва, Тотенбург, 2017, 236 с.
- [6] Фуко М. *Использование удовольствий*. Т. 2. История сексуальности. Санкт-Петербург, Академический проект, 2004, 432 с.
- [7] Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории*. В 2 т. Т. 1. Гештальт и действительность. Москва, Мысль, 1998, 663 с.
- [8] Рюриков Ю.Б. Детство человеческой любви. В кн. *Философия любви*. В 2 ч. Ч. 1. Москва, Политиздат, 1990, с. 11–35.
- [9] Вардиман Е. *Женщина в Древнем мире*. Москва, Наука, 1990, 354 с.
- [10] Ксенофонт. *Воспоминания о Сократе*. Москва, Наука, 1993, с. 160–196.
- [11] Эббот Э. *История целибата*. Москва, Этерна, 2016, 856 с.
- [12] Фуко М. *История сексуальности-III: Забота о себе*. Киев, Дух и литера, Грунт; Москва, Рефл-бук, 1998, 288 с.
- [13] Элиаде М. *История веры и религиозных идей: от Гаутамы Будды до триумфа христианства*. Москва, Академический проект, 2008, 676 с.
- [14] Tannahill R. *Sex in history*. New York, Stein and Day, 1980, 480 p.
- [15] McGinn Thomas A.J. *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome*. Oxford, Oxford University Press, 1998, 432 p.

- [16] Ле Гофф Ж., Трюон Н. *История тела в Средние века*. Москва, Текст, 2008, 189 с.
- [17] Батай Ж. *История эротизма*. Москва, Логос, 2007, 200 с.
- [18] Мюшембле Р. *Оргазм, или Любовные утехы на Западе. История наслаждения с XVI века до наших дней*. Москва, Новое литературное обозрение, 2009, 512 с.
- [19] Хартнелл Дж. *Голое Средневековье. Жизнь, смерть и искусство в Средние века*. Москва, АСТ, 2018, 320 с.
- [20] Бахтин М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. Москва, Эксмо, 2015, 640 с.
- [21] Генон Р. *Символы священной науки*. Москва, Беловодье, 2002, 496 с.

Статья поступила в редакцию 20.10.2019

Ссылку на эту статью просим оформлять следующим образом:

Тагиров Ф.В. Ключевые проблематизации в истории пола, любви и сексуальности. Часть 1: Античность и Средневековье. *Гуманитарный вестник*, 2019, вып. 5. <http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2019-5-628>

**Тагиров Филипп Владимирович** — канд. филос. наук, доцент, кафедра «Социальная философия», Российский университет дружбы народов.  
e-mail: tagirov-fv@rudn.ru

## Key problematizations in the history of sex, love and sexuality.

### Part 1: Antiquity and the Middle Ages

© F.V. Tagirov

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),  
Moscow, 117198, Russia

*Considering the current situation in the field of gender, love and sexuality, we must admit that there is a clash of two opposing trends, one of which turns to greater liberation and emancipation of the erotic, while the other represents its conservative antithesis and assumes the priority of sustainable models of eros organization both at the level of institutional organization and in the field deeply personal, intimate. The most significant points of problematization prevailing in discourses about eros in Antiquity and the Middle Ages are discussed. The analysis of the ancient problematizations of the erotic is built around the categories of hybris, aphrodisia, encratia and virtus. The present study considers flesh, fasting, and carnival to be the pivot points in the medieval discourse on sex, love, and sexuality. It is shown how ancient man sets the border for hubris of excessiveness due to the principle of measure assuming both external regulation and requirement of personal restraint, which reflects encratia of the Greeks and virtus of the Romans. In the Middle Ages mayhem of sin, born from the desires of the flesh, opposed to the abstinence of fast, which, in turn, also reaches excessive forms, and carnival hubris is a response to fast hubris. Issues of marriage, status of women, same-sex relations are also touched upon. The theoretical basis of this study are the works of M. Foucault, J. Le Goff and N. Truon, J. Bataille, M. Bakhtin, R. Tannahill, J.-K. Milner, R. Muchemle, E. Vardiman, Yu. b. Rurikov, D. Venner and several other authors. The work is based on the principles of comparative, socio-philosophical, philosophical-historical and historical-philosophical methodology.*

**Keywords:** Antiquity, aphrodisia, history, carnival, flesh, sex, fast, Middle Ages, sexuality, hybris, encratia, eros

#### REFERENCES

- [1] Tagirov F.V. Eros, ljubov i seksualnost: k razlicheniu problemnogo polya [Eros, love and sexuality: about distinguishing the problem field]. In: *Otkryvaya sovremennost zanovo* [Opening the modernity again]. Moscow, Peoples' Friendship University (RUDN University) Publ., 2011, pp. 515–524.
- [2] Spengler O. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München, Verlag C.H. Beck, 1990, 1249 p. [In Russ.: Spengler O. Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoy istorii. V 2 tomakh. Tom 2. Vsemirno-istoricheskie perspektivy. Moscow, Mysl Publ., 1998, 606 p.]
- [3] Milner J.-C. *Constats*. Paris, Gallimard Education Publ., 2002 [In Russ.: Milner J.-C. Triplet naslzhdeniya. In: Konstatstsi. St Petersburg, Machina Publ., 2009, pp. 48–91].
- [4] Venner D. *Histoire et tradition des européennes: 30,000 ans d'identité*. Paris, Éditions du Rocher, 2002 [In Russ.: Venner D. Istoriya i traditsiya evropetsev. 30000 let identichnosti. Moscow, Totenburg Publ., 2018, 346 p.]
- [5] Venner D. *Un samourai d'Occident: Le Bréviaire des insoumis*. Paris, Pierre-Guillaume de Roux Publ., 2013, 310 p. [Venner D. Samuray Zapada. Moscow, Totenburg Publ., 2017, 236 p.]

- [6] Foucault M. *Histoire de la sexualité, tome 2 : L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard Publ., 1994 [In Russ.: Foucault M. Istoriya seksualnosti. Tom 2. Ispolzovanie udovolstviy. St. Petersburg, Akademicheskij proekt Publ., 2004, 432 p.].
- [7] Spengler O. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München, Verlag C.H. Beck, 1990, 1249 p. [In Russ.: Spengler O. Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoy istorii. V 2 tomakh. Tom 1. Geshtalt i deystvitelnost. Moscow, Mysl Publ., 1998, 663 p.].
- [8] Rurikov Yu.B. Detstvo chelovecheskoy lubvi [Childhood of human love]. In: *Filisofiya lubvi*. V 2 chastyakh. Ch. 1 [Philosophy of love. In 2 parts. Part 1]. Moscow, Politizdat Publ., 1990, pp. 11–35.
- [9] Vardiman E. E. *Die Frau in der Antike*. Dusseldorf und Wien, Econ Verlag GmbH, 1982 [In Russ.: Vardiman E.E. Zhenshchina v antichnom mire. Moscow, Nauka Publ., 1990, 354 p.].
- [10] Xenophon. *Memoirs of Socrates and the Symposium (The dinner party)*. Harmondsworth, Penguin Books Publ., 1970 [In Russ.: Xenophon. Pir. Vospominaniya o Sokrate. Moscow, Nauka Publ., 1993, pp. 160–196].
- [11] Abbott E. A *History of Celibacy*. Cambridge, Massachusetts, DaCapo Publ., 1999, 496 p. [In Russ.: Abbott E. Istoriya tselibata. Moscow, Eterna Publ., 2016, 856 p.].
- [12] Foucault M. *Histoire de la sexualité, tome 3 : Le souci de soi*. Paris, Gallimard Publ., 1994 [In Russ.: Foucault M. Istoriya seksualnosti. Tom 3. Zabota o sebe. Kiev, Dukh i litera, Grunt Publ.; Moscow, Refl-buk Publ., 1998, 288 p.].
- [13] Eliade M. *History of Religious Ideas, Volume 2: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*. Chicago, University of Chicago Press Publ., 1982, 580 p. [In Russ.: Eliade M. Istoriya very i religioznykh idey: ot Gautamy Buddy do triumfa khristianstva. Moscow, Akademicheskij proekt Publ., 2008, 676 p.].
- [14] Tannahill R. *Sex in history*. New York, Stein and Day Publ., 1980, 480 p.
- [15] McGinn Thomas A.J. *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome*. Oxford, Oxford University Press Publ., 1998, 432 p.
- [16] Le Goff J., Truong N. *Une histoire du corps au Moyen Âge*. Paris, Liana Lévi Publ., 2003, 196 p. [In Russ.: Le Goff J., Truong N. Istoriya tela v srednie veka. Moscow, Tekst Publ., 2008, 189 p.].
- [17] Bataille G. L'Histoire de l'érotisme. In: *Œuvres complètes, VIII*. Paris, Gallimard Publ., 1970 [In Russ.: Bataille G. Istoriya erotizma. Moscow, Logos Publ., 2007, 200 p.].
- [18] Muchembled R. *L'orgasme et l'Occident. Une histoire du plaisir du XVIIe siècle à nos jours*. Paris, Le Seuil Publ., 2005 [In Russ.: Muchembled R. Orgazm ili Lubovnye utekhi na Zapade. Istoriya naslazhdeniya s XVI veka do nashikh dney. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2009, 512 p.].
- [19] Hartnell J. *Medieval Bodies: Life, Death and Art in the Middle Ages*. London, Wellcome Collection Kindle Edition Publ., 2018, 352 p. [In Russ.: Hartnell J. Goloe Srednevekovye. Zhizn, smert i iskusstvo v Srednie veka. Moscow, AST Publ., 2018, 320 p.].
- [20] Bakhtin M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kultura Srednevekova i Rennansa* [Creative work of Francois Rabelais and folk culture of the middle Ages and Renaissance]. Moscow, Eksmo Publ., 2015, 640 p.
- [21] Guénon R. *Symboles de la science sacrée*. Paris, Gallimard Publ., 1962, 439 p. [In Russ.: Guénon R. Simvoly svyashchennoy nauki. Moscow, Belovodye Publ., 2002, 496 p.].

**Tagirov F.V.**, Cand. Sc. (Philos.) Assoc. Professor, Department of Social Philosophy, RUDN University. e-mail: tagirov-fv@rudn.ru