Центр Філософських Студій Львівська Богословська Академія
Видавництво ЛБА Львів – 2000. Переклад з німецької здійснено за виданням *Andreas Laun, «Zur sexueller Enthaltsamkeit vor der Ehe». In:* Aktuelle Probleme der Moraltheologie, *Herder&Co., Wien 1992.* Переклад *Дам'яна Федорики та Мирослава Трофимука.*

Андреас Ляун

Про питання статевого стримання перед шлюбом

Вкінці 60-х років минулого століття моральний богослов Стефан Пфюртнер, що викладав у Фрібурґу (Швейцарія), втратив посаду внаслідок того, що висловив свої думки про дошлюбні статеві відносини, які суперечили офіційній позиції Церкви у цьому питанні. На його думку, бувають випадки, коли такі взаємовідносини перед шлюбом можуть бути морально бездоганними. Не маючи наміру давати «індульгенцію на кожний випадок дошлюбного статевого зв'язку», Пфюртнер вважав, що статеві стосунки об'єктивно доцільні або ж принаймні можливі у тому випадку, «де партнери вдаються до реалізації свого потягу один до одного як до вираження своєї любові» (1). Сьогодні чисельність тих, хто поділяє цей погляд, істотно зросла. Провідні моральні богослови, такі як Франц Беклє, відмовилися від поглядів, яких вони дотримувалися раніше, (2) і в принципі підтримали тезу Пфюртнера (3). Г. Рінґелінг у «Підручнику християнської етики» прийшов

до висновку: «Дискусія» євангельських та католицьких богословів «згідно з логікою свого розвитку привела від позиції цілковитого й безумовного заперечення до певного й умовного визнання дошлюбних статевих стосунків»(4).

Достовірність цього спостереження підтверджується також і щоденним життям: молоді християни, які входять і виходять з членства в парафіях, мають інтимні стосунки зі своїми партнерами, не гризучись, як видається, з цього приводу муками сумління і не роблячи спроб якось змінити ситуацію. У католицьких журналах й окремих публікаціях, пропонованих в освітніх закладах з церковним ухилом, так само як і на відповідних курсах, часто покликаючись на сумління чи на погляди про «нове бачення» статевості як «несловесної форми комунікації», фактично відстоюються погляди, які суперечать офіційному вченню Церкви (5).

Батьки, які в інших питаннях стійко притримуються церковного вчення, готові забезпечувати своїм дорослим синам та донькам окрему власну квартиру, де вони могли б безперешкодно співжити зі своїм другом чи подругою.

У церковному просвітництві, починаючи від уроку релігії в школі і аж до університету, проповідується теза про допущення дошлюбних стосунків у певних обставинах. Незважаючи на заперечення Церкви, послідовники цієї тези боронять її, а самі дошлюбні стосунки вважають принаймні рівноправними поруч з традиційно визнаними.

У час сповіді про дошлюбний статевий зв'язок з іншим партнером звичайно й не згадують. Коли ж йдеться про ті речі, то віруючі стикаються з думками, які різняться від сповідника до сповідника.

Хочу зауважити: тут справа не в тому, що християнам також нелегко жити до шлюбу у повному сексуальному стриманні, ані в тому, що дуже часто християни чинять цілком інакше, аніж навчає Церква. Нове у нинішній ситуації полягає у тому, що багато хто з християн сумнівається, чи в даному випадку взагалі йдеться про гріх. Їхні сумніви ґрунтуються здебільшого на трьох основних аргументах. По-перше, так зване «теологічне обґрунтування» етики, яке по-іншому іменується теорією «зважування благ», не допускає логічно іншої позиції, окрім тієї, що навіть якщо у загальному, можливо, це й неправильно, проте при відповідному збігу «благ» рішення піти на нешлюбні статеві стосунки може бути цілком виправданим(6). Логіка інших покликається на переоцінку статевих стосунків як несловесної форми комунікації і на необхідність навчитися статевої мови. Дивлячись під цим кутом зору, мовляв, неможливо ані зрозуміти, ані вимагати, щоб статеві стосунки повинні були починатися саме у шлюбі. Бо ж «закони спілкування» у царині статевості різняться так само, як і мови народів. Поза тим, — стверджують прихильники дошлюбних

статевих стосунків, — не можна забороняти здобувати навики при вивченні й поглибленні досвіду використання цієї статевої мови, як і в тому випадку, коли вивчається незнайома мова(7). Ще інші покликаються на свободу індивідуальної совісті і вважають, що Церква не повинна втручатися в цю «інтимну сферу».

Таку позицію можна описати наступним чином: *спільно* з традицією, тобто не розходячись з нею, відкидаються аперсональні статеві відносини. Культурна традиція відмежовується від будь-якої форми статевого задоволення, що не служить любові та ніжності до партнера, а виростає з настанови використання іншого лише як засобу для цього самозадоволення і, таким чином, є *нелюдяним і деперсоналізованим* (8).

Емпіричні дослідження, які проводив А. Гусляйн, свідчать про те саме. Близько 90% дівчат та 75% юнаків не можуть собі уявити інтимні стосунки без любові. Тому Гусляйн переконаний у правомірності висновку про те, «що нова мораль не загрожує конвенціональним поняттям про вартості, які до цього часу були визначальними для статевої моралі» (9). У зв'язку з цим можна зацитувати широковідоме висловлювання Варта: «Коїтус без співжиття є ... сатанинською справою» (10).

На противагу церковній традиції, однак, на основі вже вказаних мотивів стверджується моральна бездоганність дошлюбних і поза-шлюбниих статевих відносин у двох випадках. По-перше, не можна, мовляв, безвідповідально зачати дитину. Таку вимогу легко ставити особливо *тоді,* коли одночасно можна поручити без будь-яких моральних застережень різні модерні засоби проти запліднення. По-друге, треба брати до уваги свободу, почуття і потреби партнера. Виходячи з цих підстав — так стверджується, — незрозуміло, чому двоє людей не мали б виражати їхню любов статевою взаємовіддачею ще до шлюбу, навіть якщо подружжя, без сумніву, зберігає за собою статус «ідеальної моделі цілісних життєвих стосунків і водночас як віхи у процесі зрілості» (11).

I. Значення авторитету

1. Питання

Однією з можливих відповідей на вищенаведену позицію може бути посилання на авторитет св. Письма з одного боку, а з іншого — на авторитет Церковного вчення. Зрозуміло, що одразу виникає заперечення. Чи ж багатьох людей може переконати такий *argumentum ex auctoritate,* — особливо що стосується питання, яке такою мірою заторкує найчутливіший вимір людської істоти? Чи ж можна реалістично сподіватися, що молода людина змогла б таким чином мотивувати певний цілком визначений вчинок у своєму конкретному житті? Переконати сучасну людину — так стверджується — може тільки її власний розум (12).

2. Значення «авторитету»

Згадана вимога послуговуватись виключно власним розумом є ідеалістичною і не має нічого спільного з реальним станом речей. Бо власне емпіричні дослідження показують, як легко велика частина людей керується «авторитетами» і дозволяє собою маніпулювати, навіть вдаючись внаслідок цього до поведінки, яка діаметрально суперечить переконанням власного сумління (13). Припущення, що людина іде *передусім* або навіть *тільки* за голосом власного пізнання всього-на-всього не відповідає дійсності. Навпаки, критична перевірка всіх зовнішніх вимог, як і засадниче підпорядкування наслідування світських авторитетів послухові супроти Бога, є вузловим пунктом кожного справжнього християнського навернення в значенні увірування в Бога Завіту, Бога, який не терпить інших богів, крім себе. На цьому тлі можна ствердити: в людському суспільстві авторитет має важливу функцію. Питання стосується не того, чи є, чи можуть бути авторитети в людському житті, а того, яким, якого роду повинен бути цей авторитет, чи буде він слугувати людині, а також — в який спосіб можна запобігти тому, щоб носії цього авторитету не поширювали його нелегітимно і таким чином не починали панувати на зло і гнітити людину Богу противним тягарем.

Отож, необхідно відхиляти самозваний авторитет, або ж незаконні перебільшення в принципі легітимного, корисного авторитету для того, щоб створити місце для *такого* авторитету, який би слугував людині і, без якого вона просто не здатна існувати (14).

3. Роль духовного авторитету

З цієї ж позиції треба також оцінювати авторитет св. Письма та вчительського уряду Церкви. Маючи на увазі статеві стосунки людей, треба ствердити: в час спокуси, яка докорінно відрізняється від ситуації теоретичної дискусії, тобто тоді, коли людина зворушена до самого дна своєї свідомості і потуга статевого бажання в силі захопити її навіть фізично, у таку мить переконання і розмірковування опиняються в небезпеці. У цій ситуації не існує дієвішої допомоги, аніж категоричний імператив авторитету, що визнається цією людиною — найвищою мірою там, де вона вірить, що цей авторитет походить від Бога і гарантований Його Духом. І чому не було б можливим, а навіть природним й очевидним, щоб молоді люди не тільки вітали велику особистість, якою є Іван Павло II, а й дарували йому довіру там, де ідеться про вказівки, важливі для їхнього конкретного життя?

При цьому було б також необхідно подати нинішній людині нове розуміння службової функції легітимного духовного авторитету. З одного боку, потрібно почати з досвідного спостереження значної залежності людини від спільноти у питаннях її особистого життя, вказуючи наскільки

наївно було б вірити, що в усьому і в кожному окремому випадку можна «самому» знайти свій шлях. З іншого боку, треба звернути увагу на те, у якому сенсі авторитет стоїть властиво на службі особистого пізнання в ділянці моралі, якому він не тільки не бажає перешкоджати, а яке прагне властиво уможливити (15). І нарешті, необхідно виразно заявити з боку богословської науки, що вчення Церкви є Дар Христа своїй Церкві — Харизма, через яку Бог вказує своїй Церкві шлях, зокрема і в ділянці статевості та подружжя. Бачити усе це було б сьогодні надзвичайно важливо, тому що після якоюсь мірою темної та болючої історії церковне вчення про подружжя досягло певної вершини розвитку і завершення завдяки II Ватиканському Соборові та його розвитку Папами післясоборового часу. Наступні покоління напевно оцінять ці тексти як одне з великих історичних богословських досягнень XX століття. Так чи інакше, а сьогодні католицька Церква «володіє» вченням про любов, статевість і подружжя, яким вона може пишатися. Це чинне і в тому випадку, коли нею висловлений ідеал «того, що було на початку» у розумінні первісного порядку творіння певною мірою ставить перед кожним зокрема високі вимоги як щодо запасу й сили любові, так і щодо спроможності до самозречення (16).

У цьому зв'язку потрібно зважити ще на одну річ. Після розуміння, яким ми завдячуємо Собору, в католицькій Церкві вже не може бути будь-якого повернення до минулого чи відмови від досягнутого знання. Очевидно, що «всередині» Церкви можуть знову з'явитися «пуританські» або «розбещені» тлумачення, що, зрештою, не дивно, якщо зважити, що погляди, панівні у певному суспільстві, *також* будуть впливати і на спосіб мислення християн цього суспільства. Але «вчення Церкви», викладене в текстах Соборів і пап, буде залишатися для того, хто шукає і любить відкритим серцем правду, доступним як велике, яскраве провідне світло у хащах плюралістичних пропозицій.

Якщо так, то має бути можливим — навіть сьогодні — передати молодим людям невикривлене відношення до цього, перевищуючого впевненість природного розуму, помічного провідника на ім'я «вчительський уряд Церкви», не викликаючи при цьому протестних реакцій, властивих віку дозрівання, які унеможливлюють будь-яке справжнє прислухання.

Тоді людина сама собою зрозуміє, що це за велика допомога, коли не потрібно кожному зокрема у своєму житті починати з самого початку пошуки за Божою волею, неначе б він був тим першим, хто поставив собі таке питання.

4. Авторитет святого Письма

Особливі складнощі, як видається на перший погляд, пов'язані з вченням святого Письма. Знані теологи, як Г.Гаґ, намагаються переконати нас, що Ісус не мав нічого проти дошлюбних статевих стосунків, (17) Павло ж, мовляв, на противагу цьому мав стосовно любові та статевості «амбівалентне відношення» і тому навряд чи може бути тут авторитетом (18). Тим самим, як могло б здатися, відпадає саме той авторитет, який багатьма християнами сприймається легше, ніж авторитет живої Церкви, а саме авторитет святого Письма.

Стосовно цієї ситуації треба мати на увазі, що і в деяких інших питаннях стикаємося із таким явищем: люди стверджують, що вони готові визнати саму Біблію, але не її тлумачення Церквою. Разом з тим Біблія, хоч як високо вони її цінять, часто лишається для них чужим, непізнаним світом, який не має жодного конкретного впливу на їхнє життя, але в цьому конкретному випадку приймається з готовністю, бо, мовляв, не містить конкретних висловів, які б засуджували дошлюбні статеві відносини. У подібному стані опиняється навіть той, хто, щиро шукаючи відповідь в Біблії, був би готовий прийняти її навіть у тому вигляді, який його не зовсім влаштовує.

Все ж таки при докладнішому розгляді стає зрозумілим, що не лише ап. Павло (у місцях, наведених у «Persona humana»), (19) але і сам Ісус проголошує вчення, яке не має нічого спільного з актуальною в наш час тезою про умовно дозволені дошлюбні статеві стосунки. Знаходимо це насамперед там, де Ісус покликається на «Книгу Буття»: «Тому покине чоловік батька й матір і пристане до своєї жінки, і будуть вони двоє одним тілом» (Мт 19,5).

Цей текст однозначно дає зрозуміти, що акту «ставання одним тілом» передує рішення розлуки з сім'єю, у якій ти народився і виріс, заради особового з'єднання з партнером. Єдність, в якій чоловік та жінка стають одним тілом, від самого початку ґрунтується на їхньому рішенні, що передує самій єдності. Хто цим нехтує, спотворює сам зміст висловленої Христом думки, яка не може не виглядати доволі дивакувато на фоні «великодушної» тези про дозволеність дошлюбного зв'язку, так що будь-хто може іронічно зауважити на адресу Ісуса (і кожного, хто дотримується Біблійної позиції): та вони вже давно стали єдиним тілом, навіть без попереднього рішення взаємно себе зв'язати у площині міжособових зв'язків.

З цього приводу не можна не ствердити, що «нова мораль» не має під собою жодних підстав у Біблії. Навпаки, ця «нова мораль» суперечить як Біблії, (20) так і традиції Церкви, (21) включно з рішеннями Другого Ватиканського Собору, а також вченню тих Святіших Отців, що розвинули

ці ідеї, згідно з якими моральне право статевого єднання повинно бути залишене виключно за подружжям.

Така думка не має нічого спільного з авторитарним поглядом, який всупереч здоровому глузду вважає, що всі труднощі, мовляв, можна розв'язати шляхом сліпого послуху, який би мав стати неначе ідеалом християнської етики. Насправді, ніколи не варто забувати, що в сфері морального знання авторитет прагне прислужитися для того, щоб уможливити особисте пізнання істини, щоб зміцнювати його і надати йому справжньої самостійності.

II. Любов і дошлюбна статевість

Найважливіший аргумент у цілому комплексі питань такий: оскільки у нашому столітті визнано, що цінність статевості полягає у її гідності як «тілесної» форми любові, що цю цінність не можна звести лише до акту зачаття, але треба насамперед виводити із спілкування партнерів, — то це новітнє розуміння має стати основою нової оцінки статевої поведінки (22).

На думку євангелістського теолога П. Лємманна, це означає радикальну зміну, оскільки з такої точки зору статевий акт «звільняється від критерію шлюбу і закорінюється у людській дійсності зустрічі чоловіка і жінки в умовах довіри і реалізації особистості». Але це фактично означає справжній переворот у дочасному баченні цієї проблеми: «не подружжя узаконює статевий акт, а статевий акт узаконює подружжя», — оскільки він відбувається у контексті «довіри», «здійснення», «партнерства», «свободи» та «недоторканості священної суті людини».

Нерозумно було б залишати цю позицію поза дискусією і звертати свою увагу на інші аспекти, скажімо, можливість небажаної вагітності, щоб часом не виникло враження, що ця аргументація сама по собі є правдивою і незаперечною. Бо той, хто виступає в цій області без упередження стосовно етики любові, мусить поставити питання, чи ж не сама *любов* викриває протиріччя в такій постановці питання.

Незаперечно, що статевість набуває свого людського виміру лише тоді, коли служить любові і тим самим стає її невід'ємною частиною. Якщо це так, то годиться запитати: як саме співвідносяться любов і статевість? Очевидно, таким чином, що статевий акт тілесно виражає любов. Якщо ж виходити з цього визначення (яке сьогодні загальноприйняте), то можна безпосередньо дійти до висновку, який вкладається у таке нормативне твердження: статева віддача чоловіка і жінки як *найвищий* рівень ніжності повинна відповідати *найвищій* віддачі на духовно-особовому рівні і може бути названа «реальним символом» (23) цієї віддачі тільки тоді, коли вона здійснена у властивий для людини спосіб.

Якщо так, то кожен, хто впроваджує цей символ у свої стосунки до іншої людини, не здійснюючи при цьому з якихось причин того, що він означає, потрапляє у протиріччя. Він «бреше» — не словами, а своїми сексуальними діями. Сам досвід також підтверджує: чим більше подружня любов підпорядковується своїм власним внутрішнім законам, тим виразніше вона стає носієм прагнення до об'єднання, тугою за взаємною згодою, за узами і остаточністю. Вільна любов є поняттям в корені суперечливим: «насправді людською в основі статева віддача буде лише тоді, коли вона інтегрується у любов, яку чоловік і жінка беззастережно заприсягають один одному аж до смерті. Повна тілесна віддача є брехнею, якщо вона не стає наслідком і свідченням повної особової віддачі, яка охоплює усю особу, також і в її часовому вимірі» (24). Це і є той принцип, який все вирішує. Хто каже, що він «любить» іншу людину, але в той же час зауважує, що він не може піти на те, щоб взяти на себе остаточну відповідальність за цю людину, заявляє тим самим, що його любов ще незріла, що вона знаходиться на півдорозі, що вона щойно розвивається. Саме по собі це нормально і властиво для людини, проте той, хто любить саме так, *не повинен вдаватися до мови тіла більшою мірою, аніж це відповідає правді.* Повторимо ще раз: з боку кожної людини мудро і правильно, щоб її рішення поєднати своє життя цілком і до останку з життям іншої людини і ввійти у безумовний зв'язок з нею могло належно визріти. Але тоді така людина не повинна своєю поведінкою в статевій сфері — ані перед самим собою, ані перед партнером, ані перед оточенням — вдавати те, чого насправді ще не існує: безумовного рішення любові для партнера. «Дошлюбний» зв'язок, як влучно зауважив П.Цулєндер, є «передчасним» зв'язком!

Любов веде до єднання у взаємній згоді. Відмова від дошлюбного інтимного зв'язку зроджується із самої любові та її вимоги адекватного вираження в тілесній сфері. Спроба протиставляти любов подружжю у вигляді протиставлення чарівної вільної пристрасті — тієї «циганської» любові, яка не знає «жодного закону і права», як це видно в опері Бізе «Кармен» — міщансько виваженому укладенню сімейного шлюбу суперечить духу справжньої любові. Любов має свої непереступні «права і закони». Хто пізнав любов та її «закони» — ті закони, які неможливо ні винайти, ні змінити, якщо любов мала б залишатися тим, чим вона є насправді, — тому відомо, що любов прагне утворити зв'язок, який не має нічого спільного з якимись «путами» чи «кінцем свободи» (хоча у нашому світі, який далекий від ідеалу, у певних ситуаціях можливі й такі переживання), а означає насамперед здійснення великого прагнення. Цілком переконливо цей стан речей представив уже Платон. Гефест, бог ковальства, як сказано у діалозі «Бенкет», вступив до табору люблячих і спитав їх: «Чи це справді так, що ви бажаєте якомога більше бути разом і ні вдень, ані

вночі не розлучатися? Бо якщо так, то я вас з'єднаю докупи і так спаяю, що ви з двох станете одним і все ваше життя проживете один з одним як єдине ціле...» Платон був переконаний, що жоден з люблячих не сказав би «ні», але «кожний був би переконаний, що почув те, чого він вже віддавна прагнув, а саме, об'єднавшись і злившись зі своїм коханим, з двох стати одним цілим» (25). Гефест, що служив любові, у реальності життя є нічим іншим як шлюбною згодою.

Ми просунемося ще на один крок вперед у нашому розумінні взаємостосунку між любов'ю і статевістю, коли зауважимо, що любов не лише прагне взаємної згоди, вона її також потребує для свого подальшого, властиво шлюбного розвитку. Вона не є статичною величиною, чимось, що маємо «раз і назавжди», радше вона жива, як і сама людина у своїй особистій історії. Любов, яка не дозріває до поєднання, хворіє і в'яне. Щось подібне за своєю абсурдністю відбувалося б тоді, коли б хтось робив спробу штучно зупинити дитину на якійсь стадії її розвитку. Що добре і гарне на певній фазі розвитку, через десять років, якщо воно належно не розвивається, стає звироднілим і знищеним. Так і тут: любов, яка хоче залишатися вільною, не лише не є можливою альтернативою шлюбній любові, але повинна сприйматися як виродження «любові» і, врешті, як метафізична неможливість. Що саме означає рішення подругів жити один для одного, показує досвід тих, які все життя жили разом і любов яких дозріла, так що вони можуть радісно ствердити, що їхня любов з плином часу стала ще більшою і глибшою. Такі враження не зводяться в жодну статистику і залишаються недоступними для тих, хто хоче тримати свою любов «вільною».

III. Дошлюбні стосунки і зачаття

Ті, що обстоюють дозволеність дошлюбних стосунків у певних межах, не забувають наголосити, як непохитне правило, що потрібно бути свідомим відповідальності за небажану дитину, тобто, що такого зачаття треба уникати. Зважившись на науково визнану і обгрунтовану важливість сім'ї для виховання й нормального розвитку дитини, (26) з цим, здавалося б, можна вповні погодитися. Проте той, хто має дошлюбні стосунки, стверджуючи про необхідність уникнення небажаного зачаття, впадає у протиріччя до суттєвого складника статевої любові: з одного боку, така людина хоче виразити любов своєю статевою поведінкою, з іншого ж — вона докорінно (а не лише з огляду на поодинокий акт) обкрадає цю любов «з моральних мотивів», позбавляючи її природного вінця у вигляді дитини. Ми повинні зрозуміти, що не лише біологічний вимір статевості спрямований на зачаття, але й сама любов у своїй сутності включає напрям, який веде до плідності. Той факт, що для людської природи акт зачаття є ідентичним із подружнім

вираженням любові, не є суто емпіричним даним, яке в принципі могло б бути й інакшим, а має у собі глибокий сенс: любов є творчою і плідною; акт зачаття співпадає з найвищим актом особового звернення до іншої людини — з актом любові.

З богословської точки зору ця теза ще зрозуміліша: поєднання найінтимнішого любовного акту з творенням нової людини вказує — вже вкотре — на чудесний Дух Божий, присутній в самій дії творення. Як сам Бог сотворив світ з любові, так само і людина може в акті любові «створити» нове життя (27).

Проте той, хто постійно заперечує цей вимір, а тому послідовно і повністю виключає зачаття як зі своєї мотивації, так із статевої дії, вступає тим самим у протиріччя із статевим актом як реальним символом повної віддачі. Реалізуючи символ, він у гротескний спосіб із «моральних» міркувань позбавляє його повноти реальності, усуваючи при цьому елемент, істотно й органічно пов'язаний з повною статевою віддачею, а саме: відкритість до звершення статевої любові через зачаття.

IV. Значення людського тіла

У ході цих роздумів треба висвітлити ще один важливий пункт: хто відмовляється від дошлюбних стосунків як неморальних, той не виступає проти любові, а лиш ставить вищі вимоги до *такої* любові, яка послуговується інтимним статевим єднанням як вираженням своєї сутності. Він ставиться набагато серйозніше до свого тіла, аніж той, хто за «меншої любові» дозволяє собі на «більше у сексуальному вираженні».

Раніше до тіла ставилися з підозрою, або ж принципово вважали його джерелом зла. Сьогодні існує велика спокуса знецінити його, при чому треба зауважити, що і тут протилежності збігаються, бо погляд, що «Плоть є (майже) безвартісною», без сумніву, є ближчим до ідеї «гріховного тіла», аніж позиція, прихильники якої переконані, що людське тіло є настільки глибоко й тісно пов'язане з гідністю особи, що не може бути від неї від'єднаним. Висока оцінка тіла виявляється щойно у специфічно християнському розумінні, коли стверджується, що тіло є храмом святого Духа (28). Радикальну протилежність бачимо у висловлюванні американської дівчини, яка на питання про мотиви її нерозбірливих стосунків відповіла: «Це ж треба стільки зусиль, щоб сказати „ні"» (29).

Зовсім не бажаючи розписуватись за авторів, які позитивно ставляться до дошлюбних статевих стосунків, що вони, мовляв, мусили б схвалити таку поведінку або взагалі не знайшлися б, що на неї відповісти, тим не менше, навряд чи можна заперечити, що вони, так би мовити, «задешево» цінять тілесну самовіддачу, бо ж, на їхній погляд, вистачає і незрілої форми любові, щоб виправдати статеву віддачу. На противагу цьому позиція

Церкви трактує тіло цілком серйозно і з огляду на моральну суть статевого єднання вимагає з боку особи не тільки намірів на майбутнє, але й «тепер і тут» згоди цілої особи — як вираження справжньої любові, яка може в собі інтегрувати об'єктивну велич тіла у його статевій віддачі.

Більше того, треба відкинути загальноприйняте, але не до кінця усвідомлене упередження, згідно з яким подружня любов разом з інтегрованим в неї статевим актом є, принаймні якоюсь мірою, предметом якої-завгодно інтерпретації з боку людини з того чи іншого культурного середовища чи традиції. Попри проблематичність такого уявлення, на якому ми не можемо зупинитися тут так докладно, як цього хотілося б, не можна оминути увагою той факт, що існує Богом дана сутність подружньої любові, а також статевості, діяти проти яких було б гріхом. Це означає, що, з одного боку, подружня любов не може приймати яку-завгодно форму статевої поведінки для свого самовираження (від порнографії до садомазохістських практик), навіть якщо б це відбувалося добровільно (30). З іншого боку, не можна просто домовитись про значення статевих стосунків, надаючи їм, як це бувало, просто форми ввічливості, визначаючи їх як ритуал підчинення, або ж як засіб взаємно вживаного самозадоволення. Вони є реальним символом повної віддачі, в протилежному випадку ними зловживають, і це зловживання принижує людину у її гідності, робить її винуватою перед Богом. У цьому контексті можна перефразувати слова святого Письма і сказати так: якщо Бог поєднав статевість у цій конкретній формі з подружньо-шлюбною любов'ю, людина не повинна знищувати цієї єдності. Якщо ж так стається, то це гріх.

V. Дошлюбні стосунки і таїнство подружжя

Цілком нове бачення, аніж дотепер викладені аргументи, виявляється, якщо взяти до уваги таїнство подружжя. Подружжя є таїнством. Що ж це означає?

По-перше, це означає, що подружжя представляє собою неперевершений зразок або ж модель відношення Бога до людини. Кажучи просто: якщо хочемо уявити собі, як Бог ставиться до людини, то напрошується думка про чоловіка, який любить свою дружину. І навпаки: людина повинна ставитися до Бога, до Христа так, як любляча наречена до свого чоловіка. Цей «взірцевий» характер подружжя є настільки правдивим, що Іван Павло II не побоявся сказати: «Усі тайни Нового Завіту в певному сенсі мають свій прототип у подружжі як у первісному таїнстві» (31).

По-друге, подружжя є «таїнством» не тільки тому, що воно є образом, знаком, моделлю, прототипом стосунків Бога і людини, але й тому, що у ньому насправді присутнє те, що становить спасіння: новий, таємничий, в буквальному сенсі надприродний характер любові, бо «мірило справжньої

подружньої любові має своє найглибше джерело у Христі, молодому Церкви, — Його молодої». Конкретно щодо стосунків партнерів у подружжі це означає, що одіозна суперечка про зверхність чоловіка чи про підпорядкованість дружини у подружжі розв'язується сама собою у злагоді, бо ж ідеться про «взаємне благоговійне підпорядкування» обидвох у Христі (32).

Реальним символом вірної, беззастережної, всеохоплюючої («тотальної»(33)) любові Христа до його Церкви є подружжя і до того ж в собливо наочний, символічний спосіб, коли чоловік і дружина тримають один одного в обіймах.

Тому не повинно бути дошлюбних, а тим більше позашлюбних статевих стосунків. Бо вони не стають вираженням повного єднання двох людей, а лише вдають його наявність.

Іншими словами: статеве знайомство, покликане нагадувати про божественну любов, вказує у своїй нерішучості на убогість людини, яка у своєму прагненні тотальної, вічної любові все ще не дозріла до вимог такої любові.

З цього випливає наступне:

Християни думають про те, що подружжя є таїнством, і тому вони очікують, незважаючи на свої прагнення, на той день, коли зможуть «об'єднатися у Христі». Бо щойно тоді — насправді аж тоді! — їхні обійми можуть стати тим, чим вони й повинні бути: не лише плідною любов'ю двох людей, але водночас образом і присутністю Того, Хто є Праджерелом всякої любові.

Викладені вище думки можна підсумувати в таких пунктах:

1. Думка, що, мовляв, будь-яке прислухання до авторитету є свідченням незрілої поведінки і повинне бути відкинутим як спроба незаконного керівництва особою ззовні, виявилася хибною.

2. Той, хто називає «любов» достатньою умовою *дошлюбних* морально бездоганних статевих відносин, говорить про «квадратне коло»: *перед* шлюбом любові бракує вирішальної частини належної зрілості. *До*шлюбну любов, *per definitionem,* внаслідок ситуації залишення «задніх дверей відчиненими», — а це означає, що ще можлива «втеча» від відповідальності за іншого, — ще не є тією любов'ю у повному розумінні, яка б могла перетворити зсередини статеве відношення у дійсне, правдиве своє вираження і таким чином наділити його належною гідністю і святістю.

3. Те саме стосується і викладеної «норми дошлюбних стосунків», яка принципово виключає зачаття: хоча визнається статеве єднання, проте водночас необхідно заперечується його друга важлива мета і значення — зачаття.

4. Людську статевість не можна довільно трактувати як вираження якого-завгодно особового ставлення до іншої особи, — вона є жестом тотальної самовіддачі. Позиція, яка тут відстоюється, надає цим великим жестам тіла вищої гідності, аніж будь-яка інша статево-етична теорія. Це виявляється у вимогах, поставлених щодо любові, яка б мала відповідати гідності статевості.

5. Лише статеве єднання *в* подружжі є «моделлю» або образом *тієї* любові, на основі якої Христос жив заради своєї Церкви і прийняв свій хрест.

VI. Апорії «нової моралі»

Проблематичність і помилковість тези, навколо якої розвивається дискусія, можна виявити також у ході дослідження її поняттєвих категорій та висновків, що з неї випливають.

1 . «Дошлюбний» відносно шлюбу

Перше питання, яке ми розглянемо, стосується поняття «дошлюбний». Чи, вживаючи це поняття, мається на увазі, що елементи справжнього подружжя вже «більше або менше» наявні, а статеві відносини не відрізняються в принципі від тих, які існують *у* подружньому житті? Подібну думку висловлює Ґізе, котрий вважає, що взагалі не було ніякої «статевої революції». Щоправда, час початку статевих відносин переноситься у дошлюбний період, «але водночас панує думка, що дошлюбна статевість є моногамною і повинна розвиватися у подружжя. Таким чином статеве життя більшості неодружених студентів є у прямому значенні передшлюбним: вони копіюють і випереджають «подружжя» у сімейному стані «неодружених» (34). Звичайно, треба визнати, що статеві стосунки зарученої пари і будь-яка форма нерозбірливих статевих стосунків відрізняються як небо і земля. Але з цього, звичайно, не можна робити висновку, що інтимні дошлюбні зв'язки наречених є бездоганними, бо, мовляв, існують інші, без сумніву, важчі переступи в цій ділянці (35). Треба запитати, який саме елемент подружжя має бути присутній, або ж «скільки» від шлюбного рішення і від *affectus matrimonialis,* щоб статеві стосунки стали легітимними і чи ця вимога не є ідентичною з самим шлюбним утворенням подружжя.

А тоді необхідно поставити питання і про етично допустиму тривалість «дошлюбних стосунків»: тиждень, місяць, рік чи, може, десять років? Очевидно, неправомірно вимагати певного точно визначеного терміну. Але чи ж не мусить людина бути в змозі таки подати критерії для можливого судження, коли саме зволікання з рішенням про шлюбну згоду перетворюється на гріх? І як же мали б виглядати ці критерії?

А які душпастирські висновки треба зробити щодо тих, хто живе у громадянському шлюбі? Чи можна ствердити з позиції Церкви, що тут йдеться про «добрі» дошлюбні стосунки? Такі ж міркування можна висловити і стосовно тих людей, котрі одружуються ще раз після розлучення: з погляду Церкви їм було б заборонено укладати другий шлюб, проте, якщо вони знаходять нового партнера, чи не могли б вони «дошлюбно» співжити до евентуальної смерті першого партнера, а потім дістати також і церковний шлюб? Чи заперечення Ісусом розлучення і укладення нового шлюбу включає також і заперечення дошлюбних зв'язків, які, власне кажучи, не є подружніми, чи це одне і те ж? Важливим перед усім було б насамперед питання про мотиви, на основі яких пара могла б морально оправдати твердження: ми живемо разом, але ще не хочемо одружуватися. Чи достатньо, наприклад, такого міркування: «Тому що держава (керована атеїстично налаштованим урядом) фінансово заохочує тих, хто живе без шлюбу, то ми почекаємо...?» Якщо ж ця мотивація не витримує проби на моральність, — то що ж тоді переважить на шальках терезів совісті? Це питання можна сформулювати й гостріше: якщо двоє християн цілком можуть співжити без/до шлюбу і при тому досягати земних благ і визнавати Церкву, то з яких причин вони взагалі повинні одружуватися? Чи не міг би хтось сказати, загострюючи питання, що йому треба ще добре подумати перед вступом у «незворотній» подружній стан, який може принести йому у майбутньому багато проблем? Якщо він може мати все і без цього кроку! Якщо хтось розірве *дошлюбний* стосунок зі своїм партнером, то може сказати, що чинячи це відповідально, згідно з добре виваженим власною совістю рішенням, він здійснює це у згоді з заповітами Бога, але якщо він зробив би це *після укладення шлюбу,* то нового початку вже не може бути. Укладення шлюбу, з такої точки зору, постає лише джерелом труднощів у випадку, коли союз руйнується і починаються пошуки нового партнера, що воно, мовляв, не додає ніякого вагомого складника життєвій спільноті. Можна навіть забігти на крок вперед і ствердити: коли совість дозволяє співжити до шлюбу, то було б ознакою мудрості та смирення не одружуватися поспішно, але певний визначений час прожити разом і перевірити себе.

2. «Дошлюбно» у суто часовому значенні

Поняття «дошлюбні зв'язки» може ввести в оману в тих випадках, коли не береться до уваги його двозначності: «дошлюбний» з наміром одружитися, або «дошлюбний» з огляду на те, що стосунки передують в часі можливому подружньому зв'язку, якого, проте, партнери навіть близько не мають наміру укладати, тобто, стосунки, які є нічим іншим, а тільки інтимним зв'язком двох людей, які є неодруженими. Тут, властиво,

насамперед постає питання, за якими критеріями слід оцінювати такий зв'язок.

3. Позашлюбна любов

Треба поставити ще одне запитання: припустимо, що в дійсності так воно і є, що тільки любов (також у випадку відсутності реалістичного бажання створювати сім'ю) може виправдати статевий акт, засвідчуючи це перед власною совістю. Які наслідки випливали б із такого стану речей для одруженого, любов якого до партнера згасла, але який зазнав справжньої любові поза межами свого шлюбу? Що слід йому сказати, коли він покликається на цю любов і таким чином вказує, що любов мала б одержати своє природне вираження у статевому єднанні? Очевидно, можна послатися на вже укладений шлюб. Але чи не могла б дана людина заперечити, що якщо вже їй було дозволено і до укладення шлюбу слідувати за покликом свого серця, то чому б не обірвати стосунків з одним партнером, та не почати статевого спілкування з іншим згідно з на даний момент існуючим почуттям та його глибиною? Але як тоді успішно виховати у людині вірність, яка могла б перемогти певні коливання почуття та моментні захоплення? Навіть якщо і не можна ствердити, що викладений погляд цілком виключає вірність, все ж поняття вірності стає цілком відносним і узалежнюється від афективного уподобання, яке сьогодні є, а завтра — немає.

4. Наслідки цієї теорії

Врешті-решт треба реалістично вивести наслідки розглянутої теорії про дозволеність, в певних умовах, дошлюбних статевих відносин.

а) *Небажані діти.* Попри всі роз'яснення, ця теорія приводитиме до зачаття небажаних дітей. Навіть якщо не брати до уваги великої і темної спокуси позбуватися цих дітей шляхом аборту, зрозуміло, що ставатиме все більше і більше дітей, які виростатимуть без сім'ї, — з усіма духовними комплексами, які є типовими наслідками незахищеності і самотності.

б) *Вірність і розлучення.* Якщо практично кожному шлюбу передуватимуть різноманітні форми дошлюбних стосунків, то добитися подружньої вірності буде, природно, тяжче. А невірність, що теж добре відомо, веде до численних розлучень. Бо легковажне відкинення вимоги вірності, природно, прискорює процес розпаду подружжя і такою ж мірою обмежує, і зменшує волю і силу до оздоровлення.

в) «*Пробне подружжя».* Зростає ймовірність, що пробне подружжя стане суспільним стандартом, а не тільки фактом, який просто толерується. Все частіше пари будуть «випробовувати» те, що можна з'ясувати лише в житті, а не шляхом експерименту. Тому частіше і частіше відпадатиме потреба у випробуваннях самого себе, які роблять подружжя життєздатним.

Нездатність багатьох людей зробити остаточне рішення задля іншої людини і жити у партнерстві з нею знайде у такій практиці поживний ґрунт.

г) *Знецінення людського тіла.* Буде посилюватися погордження і злегковаження тілом, оскільки з часом, правдоподібно, «все менше» любові вважатиметься потрібною для того, щоб виправдати «все більше» сексуальності.

VII. Заключні зауваження

Попри все, що дотепер було сказано, постійним тлом цих міркувань залишається усвідомлення, що почати статеві відносини з партнером, до якого відчуваємо дійсну любов, а не лише тимчасовий потяг, може бути великою спокусою — настільки великою, що у хвилини самої спокуси такі думки (як ті, що тут викладені) виглядатимуть дуже блідо, і люблячі вже не усвідомлюватимуть, чому ця хвилина є «спокусою до гріха» і, чому вона не може бути виправданою здійсненням чудового прагнення.

За переказом, Одіссей дуже хотів почути смертоносних сирен, проте завбачливо розпорядився прив'язати себе до щогли корабля, щоб уникнути власної слабкості в хвилину, коли слухатиме звабних мелодій. Своїм же супутникам звелів заткати собі вуха і строго наказав ні під яким приводом не розв'язувати пут, якими був зв'язаний, навіть якщо їм буде здаватися, що він вимагає від них зробити щось інше, — а просто веслувати далі, геть поза межі чарів звабливих жінок.

Ця історія Одіссея є нічим іншим, як міфічним виразом здавна відомого людям досвіду: існують ситуації жорсткого вибору поміж знанням Божих заповідей і тим, що видається нам в даній хвилині найбільшим людським щастям. «*Тож побачила жінка, що дерево було добре для поживи й гарне для очей і приманювало, щоб усе знати, і взяла з нього плід та й скуштувала»* (36).

На противагу пафосу гидоти і відрази, на якому наполягали недавні автори стосовно статевих гріхів, властиво шоста заповідь набирає якогось особливого місця, оскільки «зло» не легко розпізнається у тих гріхах, які стаються «з любові» (37). У випадку жодного іншого гріха не можна сказати, що є правдива трагедія у тому, що ти не можеш його вчинити. Однак в окремих випадках заповідь Божа вимагає від любові відмови від її завершення, і то такої відмови, яка має у собі певний трагізм для заторкнутої людини. Ця тема завжди користувалася підвищеним зацікавленням людей — від «Трістана та Ізольди», через Абеляря і Елоїзу, аж до «Шовкового черевичка» Поля Клоделя, — і примушувала бриніти інтимні струни спогадів та сердець багатьох людей.

Хто сьогодні хоче донести це до розуміння молоді, мусить усвідомити, що він закликає молодих людей пливти проти течії, без

підтримки суспільних норм і звичаїв. Молода людина буде почуватися у своєму оточенні самотньою, буде думати, що вона не цілком нормальна, якщо у віці 20-ти чи 25-ти років ще не мала статевих стосунків з жодним партнером. З чисто людського погляду, проголошення ідеалу дошлюбної статевої чистоти (з усім, що сюди належить, і чого тут неможливо перелічити) виглядає цілком безнадійним. Але живий Бог Церкви, якого вона визнає за праджерело всякої любові, даруватиме цій Церкві свого Духа і зробить її здатною показати багатьом людям, які люблять правду і тому щиро шукають істину, якою насправді є любов, до яких жертв вона є здатною заради самої себе, і як подружня любов стає окрасою світу, як ощасливлює життя людини у цьому паломництві і водночас стає образом того блаженства, яке Бог приготував своїм улюбленим. Та це означає також, що проголошений Церквою ідеал любові може бути по-справжньому здійснений тільки «силою надприродної любові, яку дарує Христос».

Використані джерела:

1) Pfuertner S., *Kirche und Sexualitaet,* Reinbeck 1972, 229.

2) Boeckle F. und Kuehne J., *Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe,* Mainz 1967, 32. Тут Беклє ще послідовно дотримується позиції, що сексуальній віддачі повинна відповідати повна особова самовіддача.

3) Boeckle F., Geschlechterbeziehungen und Liebesfahigkeit. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft,* Bd. 6. Freiburg 1981, 125: З соборового розуміння статевих відносин як виразу любові вчительський уряд Церкви не зробив «жодних висновків», які б визначали конкретну норму в поодиноких моральних питаннях, таких як питання «позитивної оцінки...статевих відносин перед шлюбом». В іншому місці наведеної праці Беклє повертається до теми *expressis verbis* (148), де він виходить з положення, що «тілесна форма виразу статевих відносин повинна завжди відповідати особовому вимірові відношення партнерів один до одного», але все ж таки рахується з можливістю перед і поза шлюбних відносин, за умови «вузько визначених меж», у випадку одиниць, які дійшли до подружньої зрілості у значенні здатності до самостійного рішення. І чинить так попри те, що сам визнає, «що умовна любов – зовсім не любов». (Boeckle F., Ehe und Ehescheidung. In: *Handbuch christlicher Ethik, 2* Bd. 2 Aufl. Freiburg, 1978, 122)

4) Ringeling H., Sexuelle Beziehungen Unverheirateter. In: *Handbuch der christlichen Ethik, 2* Bde. Freiburg 1978.

5) Пор., хоча б Greeley A., *Erotische Kultur,* 2. Aufl. Graz 1978, 32: «Дошлюбні статеві стосунки можуть розглядатися як перехідна стадія поміж статусом учасника сім'ї батьків та власною зрілою сім'єю». Також Schmidtmayer H., Wilde Ehe — ja oder vielleicht doch nein? In: *Wiener Kirchenzeitung* 13.3.1977, 9: Вирішення проблеми, чи перед церковним шлюбом може існувати подружнє співжиття, він «в кінцевому підсумку» вважає «питанням совісті».

6) Що стосується «зважування благ» див. Laim A., Teleologische Normenbegrьndung in der moraltheologischen Diskussion. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 1978, 162.

7) Див.: Ruf A. und Cooper E. J., *Grundkurs Sexualmoral I. Geschlechtlichkeit und Liebe,* Freiburg 1982, 68 і далі; Haering B., *Frei in Christus* 3 Bde. 2. Aufl. Freiburg 1980, 446 і далі, 474 і далі. Герінґ, між іншим, виразно висловлюється проти дошлюбних стосунків (478 і далі), але остаточно не цілком ясно, чи він таки не зводить правомірності своєї власної позиції до рамок західної культури (пор. 476 — «Віруючі сучасного віку мусять навчитися старанно зважати на „мовні закони" статевого життя, які зобов'язують в їхніх власних культурах, без того, щоб накидати саме ці „мовні закони" цілком відмінним культурам чи відмовлятися від них тільки тому, що вони різняться від законів, діючих на інших континентах»).

8) Wojtyla K., *Milosc i odpowiedzalnosc,* Lublin 1986, 33: Войтила вважає утилітаризм, який робить особу засобом для досягнення чогось, полярною протилежністю персоналістичної позиції й норми любові. Він застосовує у цьому випадку введену Августином пару понять: «використовувати та утішатися» (uti/frui).

9) Husslein A., *Voreheliche Beziehungen,* Wien 1982, 98; Haag H., *Du hast mich verzaubert*, Einsiedeln 1980, 39.
10) Barth K., *Kirchliche Dogmatik,* Bd 3/4, Zurich 1951, 148.
11 Ringeling H., Sexuelle Beziehungen Unverheirateter. In: *Handbuch der christlichen Ethik. 2* Bde. Freiburg 1978, 176.
12) Цієї думки дотримуються сьогодні окремі теологи у такому дещо скороченому вигляді. На їхній погляд, потреба «учителя», авторитету перетворюється у необхідність мати «достойного партнера для дискусії». Пор. як визначають новітнє поняття авторитету, наприклад, Беклє (Geschlechterbeziehungen und Liebesfaehigkeit. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft,* Bd. 6. Freiburg 1981, 151) чи Кюнґ (Kueng H., *Christ sein,* Muenchen 1974, 73): «Довіра не виникає на основі судження розуму про авторитет Біблії, традиції Церкви, а лише на основі критичного випробування». При цьому не зауважується, що віра включає в себе застановлення над обгрунтованістю авторитету Церкви як гарантованого святим Духом, а тому і довіру до учительського уряду Церкви необхідно розглядати як «зрілу» й «відповідальну». При цьому йдеться про реальність віри, а не про якийсь акт «світського» мислення. Тому не достатньо сказати, як Герінґ, хоча для початку й це добре: «Молоді люди грішать проти вимог любові, коли не є готовими вчитися на основі традиції, на основі минулого досвіду, ставлячи себе тим самим поза межі загальної правди».(Пор.: Haering B., *Frei in Christus,* 3 Bde. 2. Aufl. Freiburg 1980, 483). Пор. також стосовно визначення авторитету як «теоретичного» або «епістемічного»: Laun A., Autoritaet und Gehorsam. In: *Verantwortung und Gehorsam,* Hg. K. Hoermann, Innsbruck 1978, 75.
13) Пор. відомі «тести на послух» С. Мільграма (Milgram) (Hacker F., *Aggression,* Wien 1971, 249) та їхні страшні і вже не раз підтверджені результати: Багато людей готові робити під впливом відповідного «авторитету» вчинки, розглянувши які самі по собі, вони одразу відкинули б як неморальні!
14) Пор.: Laun A., Autoritaet und Gehorsam. In: *Verantwortung und Gehorsam,* Hg. K. Hoermann, Innsbruck 1978, 64.
15) Пор., висновок Томи з Аквіну (S. Th. I 96 a. 4c): Хто утішається перевагою ума, має його поставити на службу іншому — не у формі бажання володіти *(cupido imperandi),* а у формі дорадчої служби *(officum consulendi).* А дорадчий дар, на думку Томи, служить охопленню правди *(apprehensio verilatis)* за допомогою практичного розуму *(ratio practica).* (S. Th. I-II 4c).
16) Войтила (Johannes Paul II, *Mann und Frau schufer,* Munchen 1981, 9; пор.: Johannes Paul II, *Liebe und Verantwortung,* Mienchen 1979, 47) переконливо розвиває основи статевої етики, відштовхуючись у цьому від розмови Христа з фарисеями, де Ісус покликається на «початок», і аргументує в такий спосіб свої положення. В католицькій церкві у цьому столітті відбувається потужний духовний процес з'ясування природи подружжя та статевості, який можна назвати революційним, особливо коли його порівняти з вченням, що було загальноприйнятим ще півстоліття тому.
17) Haag H., *Du hast mich verzaubert,* Einsiedeln 1980, 26 і далі, 37. Гааг у багатьох місцях свого дослідження претендує на те, що він робить висновки на основі Біблійних текстів, які, проте, не мають нічого спільного із сумлінним дослідженням

тексту. Так, Гааґ заявляє, що Ісус у конкретній ситуації з жінкою, яка чужоложила (Ів 8, 3-11), прийняв рішення «проти закону». При цьому він не зронив жодного слова про можливість подвійного трактування самого поняття «закон»: закон моральний та закон кримінальний (там же, 58).

18) Гааг (там же, 37 і далі) дає зрозуміти, що, мовляв, авторитет Старого завіту в деяких моментах суперечить моралі Церкви. Авторитет ап. Павла у свою чергу відповідним чином переоцінюється, коли дослідник заявляє, що той мав на увазі взагалі тогочасні пороки проституції. Дивно це звучить читачеві, коли екзегет Гааг навіює йому, що у Старому завіті властиво не існує заперечень проти дошлюбних стосунків — і це в часи, коли дівицтво жінки було настільки важливим, що батьки були зобов'язаними з огляду на можливі сумніви подати свідоцтва недоторканості їхньої доньки до часу першої шлюбної ночі (пор. Втор. 22, 13 і далі).

19) Пор.: *Persona humana,* №7, а також примітки 13-16 цього документа.

20) Рінгелінґ (Ringeling H., Sexuelle Beziehungen Unverheirateter. In: *Handbuch der christlichen Ethik.* 2 Bde. Freiburg 1978, 162) внаслідок дослідження святого Письма в цьому контексті прийшов до висновку: статеві стосунки можуть мати місце «лише у подружжі. Позашлюбні стосунки не повинні ні в якому разі бути статевими».

21) Пор. дослідження Шлєгельберга (Schlegelberg B., *Vor- und ausserehelicher Geschlechtsverkehr,* Remscheid 1970). При цьому треба мати на увазі, що два факти з історії теології необхідно оцінювати цілком окремо: з одного боку, той факт, що дошлюбний і позашлюбний зв'язок одностайно заперечується, з іншого — аргументи, які підбираються для обґрунтування цієї позиції. Норма залишається об'єктивно істинною незалежно від того, чи зумів її належно захистити той чи інший теолог.

22) Ringeling H., Sexuelle Beziehungen Unverheirateter. In: *Handbuch der christlichen Ethik.* 2 Bde. Freiburg 1978, 172.

23) *Сімейне співжиття,* 80. Не стільки можливість зачаття небажаної дитини, як передусім сама любов висуває заперечення проти дошлюбного статевого зв'язку. Це виразно констатував Ґ. Дюран (Durand G., Sexualite et foi. Montreal 1977, 192).

24) *Сімейне співжиття,* 11.

25) Платон, *Бенкет.*

26) Пор. з цього приводу відповідну фахову літературу, в котрій вказується на наявність сім'ї як на незаперечну вимогу для нормального розвитку дитини, навіть в тому випадку, якщо цю сім'ю творять не безпосередні біологічні батьки дитини. Так стверджують, наприклад Бовлбі (Bowlby), Ґолдштайн-Фройд (Goldstein-Freud), Пехштайн-Зібенморген-Вайч (Pechstein-Sieben-morgen-Weitsch).

27) *Сімейне співжиття,* 11: «Бог сотворив людину на свій образ і подобу: те, що Він з любові закликав до життя, Він закликав водночас і *до* любові».

28) I Кор 6, 19.

29) Pieper J., *Uber die Liebe,* Munchen 1968, 164.

30) Пор. Фасснахт (Fassnacht D., Sexuelle Abweichungen. In: *Handbuch der christlichen Ethik* Bd 2. Freiburg 1978, 193), котрий вважає, що необхідно спочатку інтегрувати у спільноту певні типи стосунків для того, щоб не виникало почуття провини внаслідок конфронтації з етосом статевого співжиття, прийнятим у зовнішньому щодо даної спільноти світі (він називає у цьому контексті «садистичні

практики чоловіка при мазохістичній жінці або ж посилення збудження у процесі стосунків при допомозі фетиша або ж застосування ексгібіціоністських та воєрістських прийомів в часі подружнього акту»). А тому, кому це не вдається, хоч і хочеться, потрібна лікарська опіка...! Подібну позицію захищає Гарш (Harsch, *Theorie,* 149) у своєму «Вступі до євангельського телефонного душпастирства», який використовується і католиками. Тут остаточне завдання телефонною душпастира визначене як досягнення «тимчасової згоди» одного з партнерів на такі бажання іншого партнера, як залучення порнографічних чинників для статевого збудження, самозадоволення замість подружніх відносин, орально-генітальні чи анальні контакти, та різноманітні садомазохістські практики.

31) Пор. Johannes Paul II, *Die Erloesung des Leibes.* Communio Personarum Bd. 2. Vallendar-Schoenstatt 1985, 220.

32) Пор. *Гідність жінки,* 24.

33) Пор. *Сімейне співжиття,* 13.

34) Giese H. und Schmidt G., *Sexualitdt der Studenten,* Hamburg 1968, 393.

35) В дивний спосіб Беклє стверджує (Boeckle F., Geschlechterbeziehungen und Liebesfaehigkeit. In: *Chrsitlicher Glaube in moderner Gesellschaft,* Bd. 6. Freiburg 1981, 148), що кожен, хто принципово засуджує статеві стосунки до шлюбу також у випадку наречених, тим самим, 'принаймні частинно', ставить статеві стосунки наречених 'на рівні' зі статевими стосунками 14-15-річних підлітків. 'На рівні' може тільки означати, що Церква вважає *обидві* форми співжиття гріхом. Це справді так, проте зовсім не означає, що можна було б з того приводу проглядіти значну різницю між цими двома випадками! Той же дослідник цілком справедливо зауважує на іншій сторінці своєї праці, що «всередині подружжя статеві стосунки можуть набувати набагато більш неморальної форми, аніж перед шлюбом» (Kellner E. H., *Sexualitaet ohne Tabu und christliche Moral,* Muenchen 1970, 160).

36) Буття 3, 6.

37) Гільдебранд (Hildebrand D. von, *Das Wesen der Liebe,* Regensburg 1971, 374 і далі) стверджує, що винуватцем гріхів «з любові» в жодному разі не є сама любов, але цілком навпаки, — вони самі є зрадою любові.