

УДК 821.161.2.09-31 (045)
DOI: 10.31891/2415-7929-2021-21-28

ШТЕЙНБУК Ф. М.
Університет Коменського у Братиславі

СЕКСУАЛЬНІСТЬ ПІД «ЗНАКОМ САВАОФА» В ОДНОЙМЕННОМУ РОМАНІ ОЛЕСЯ УЛ'ЯНЕНКА

Мета статті полягає у тому, аби на противагу морально-етичним підходам запропонувати альтернативну інтерпретацію роману Олеся Ульяненка «Знак Саваофа». Внаслідок зміни дослідницької оптики було отримано результати, за якими сексуальність в аналізованому творі пов'язана «не з якимсь периферійним автоматизмом, а з інтенціональністю, яка вводить загальному руху існування» (М. Мерло-Понті). Але тільки у художньому світі, що визначається не причетністю до містичного Творця, а приналежністю до зумовленого сексуальною насагою творіння і творення роману, спрямованого на естетизацію страшного і нудного буття.

Ключові слова: морально-етичний підхід, альтернативна інтерпретація, художній світ, естетичний сенс, інтенціональність.

SHTEINBUK F.
Comenius University in Bratislava

SEXUALITY UNDER «THE SIGN OF SABAOTH» IN THE NOVEL OF THE SAME NAME BY OLES ULIANENKO

The literary works of Oles Ulianenka, whose death anniversary was on September 17, 2010, got a frosty reception from the critics, being few in number and inconvincible in quality because they were mainly interpreted in the plane of the moral-ethical approach. Hence the aim of this article is to suggest an alternative interpretation in comparison to the traditional moral-ethical ones, which, in the first place, could explain the aesthetic sense of one of the most disputed novel by Oles Ulianenka «The sign of Sabaoth», the writer being anathematized by the Moscow patriarchate for it. So, having changed the research approach, the received results prove that, foremost, the novel under analysis, despite its theological name, tells neither about punishment nor about any purification or renovation – it depicts how people live, how they pray and how they make love. The latter turns out to be the most essential existence-discourse factor and due to the fact that sexuality is connected «not with some peripheral automatism but with intentionality which is second to the general movement of existence» (M. Merleau-Ponty), «the sign of Sabaoth» can be considered artistic, namely aestheticized, the sign of being doomed to be a man and therefore to lead a miserable life on this land (for example, in *Sosnivka*) under the hidden sky, craving your neighbor or just craving and receiving a bullet between your eyes from the other neighbor; or if you are lucky, then, despite everything, to experience «precious days that are lost in the black cesspool of routine» «as if the world fell at your feet with complete unconcern» (O. Ulianenka) – but only in the fiction, namely artistic world which is not characterized by the relation to the mystic Creator but by the relation to the creating process, caused by sexual desire, and creating the novel aiming to aestheticize dreadful and boring existence.

Key words: moral-ethical approach, alternative interpretation, artistic world, aesthetic sense, intentionality.

Постановка проблеми. На перший погляд назва роману Олеся Ульяненка «Знак Саваофа» промовляє сама за себе і має буцімто стосуватися релігійної проблематики.

Щобільше, сам автор у короткій анотації на тильній стороні форзацу друкованого видання роману «Знак Саваофа» ствердив, що у творі, мовляв, зроблено «спробу схрестити легкий жанр з жорстким. І передусім – це містично-релігійний опус» [1].

Аналіз останніх джерел. Відтак досить легко передбачити і характер критичної рецепції роману – мінімальної, проте наявної. І справді, наприклад, Н. Тендітна стверджує, що «злочинці в романі “Знак Саваофа” (Андрій Лямур, Володька, Миколай) – люди розумні, але не глибокі, їм не дано проникнути в Божий промисел». І потім доходить висновку, що за ним «небезпечний індивідуалізм, який поєднує в собі крайній егоїзм і нарцисизм, притаманний більшості персонажів О. Ульяненка» [2].

Вторуючи Н. Тендітній, вбачає зміст аналізованого роману у так званому «повчальному інакомовленні», або «символічній притчевості» [3, с. 145], і О. Пуніна, на думку якої «символічна притчевість фіналу» твору визначається тим, що «двері греко-католицького храму, збудованого представниками світу “чужих”, прочинені для світу “своїх” – світу, що прагне до оновлення чи то очищення, яке завжди готовий дати людині Бог» [3, с. 154].

На антитезі будує свою невеличку рецензію і Є. Баран, відверто тавруючи на початку розвідки твір Олеся Ульяненка як такий, що «цілком підпадає під визначення а м о р а л ь н и й, п о р н о г р а ф і ч н и й, в у л ь г а р н и й» (розрядка авт. – Є. Б.), і уточнюючи, що «якби це писалось у 30-і роки ХХ століття, коли з'явилися найскандальніші романи – “Мандрівка на край ночі” Л.-Ф. Селіна і “Тропік Рака” Г. Міллера, – роман Ульяненка був би заборонений до читання» [4].

Проте цей критичний шкід завершується цілком прогнозовано та очікувано, хоч і не зовсім зрозуміло, на яких підставах автор стверджує, що «“Знак Саваофа”, попри всю крайність індивідуального й колективного зла, змалюваного у ньому, є романом-очищенням, романом-звільненням, романом-застереженням» [4].

Утім погодитися з наведеними вище раціями складно хоча б тому, що, по-перше, саме за цей твір Московський патріархат наклав свого часу на письменника анафему і у такий спосіб, за словом М. Слабошпицького, перетворив письменника на «тутешнього» Рушді. А по-друге, цей твір Олеся Ульяненка не тільки починається із гомосексуальних «вправ» преподобного отця Авакумія, який вбиває до того ж сестру Акінью, що застає священнослужителя за цими «вправами», а й взагалі закінчується вчиненням бандитами масовим мордом не лише Ілони та її вже майже безтямного через пережитий ним інсульт батька і їхніх охоронців, а також навіть мізинцем невинної служниці.

Тож **мета дослідження** полягає у тому, аби на протигагу традиційним, морально-етичним підходам запропонувати альтернативну, ґрунтовану на широкому тілесно-філософському розумінні сексуальності інтерпретацію роману Олеся Ульяненка «Знак Саваофа», яка дозволила б пояснити насамперед естетичний сенс цього твору.

Виклад основного матеріалу. І найголовніше питання, яке постає у зв'язку зі спробами зрозуміти ідейно-художній зміст обраного для аналізу роману, є питання про те, що означає його назва. Адже з точки зору озвученої вище позиції критиків ситуація, вочевидь, видавалася їм цілком зрозумілою, бо «знак Саваофа» означав для них покарання грішників – Ілону, Лямура, Миколая, Бориса і багатьох інших – за їхні гріхи та вшанування праведників – зокрема Лаврентія, певно, за його морально-етичну поставу.

Однак з таким підходом навряд чи можна погодитися, оскільки ані про жодне покарання, ані тим більше навіть про натяк на очищення чи оновлення у романі не йдеться – йдеться у ньому, натомість, про те, як люди живуть, як вони моляться і як вони кохаються.

Так живуть вони переважно у місцевості, яка «називалася то Соснівкою <...> то просто Озерами або Лагуною» [1, с. 24]. А самі «мешканці цього невеликого за розмірами району <...> поволі, потроху намулювали, хвиля за хвилею прожитого життя, свої закони» [1, с. 24], відповідно до яких світ Соснівки був світом автохтонним, ницим та мізерним, через що «знудьгован[і] соснівськ[і] мужик[и] <...> звично тягнули руду махру, різали в дурня та двадцять одне, а вночі посиляли гінця за самогоном, щоб потім якісь марусі хором нап'ялити в туалеті» [1, с. 252].

До цього залишається додати тільки те, що майже ніщо особливо «не займа[ло] їхні твердолобі черепа» за одним, щоправда, винятком: «на них магічно діяли слова Великая Росія» [1, с. 240].

Сливе не порушували цей пейзаж, затягнутий сльотою тотальної та сталої байдужості соснівців, і, властиво, молитви. Тим більше що саме ті, хто власне і мав би уособлювати морально-етичні чесноти або бути прихистком справжньої віри та осередком високодуховної і цивілізаційно-культурної місії, поводять себе так, що навіть визначення «гніздо розпусти» лише найменшою мірою характеризує їхню, м'яко кажучи, не надто привабливу сільветку.

Зрештою, позірні уявлення про незаперечну моральність та цнотливість, за висловом сучасного російського публіциста О. Невзорова, «працівників лоба та кадила» становить чи не найбільш кричущу суперечність. Адже священники, маючи безпосередній стосунок, за словами того ж таки О. Невзорова, до «реалізації Бога у роздріб» через «торгівельні точки, які іменуються церквами», теж виявляють причетність до гріховної людської натури.

Внаслідок цього і виникає, принаймні на сторінках роману Олеся Ульяненка, ситуація, що її можна, вочевидь, охарактеризувати, як майже нічим не обмежений лібертинаж чи не у душі квазілітературних досвідів славно- чи то пак сумнозвісного маркіза де Сада, героями яких нерідко ставали так само «костюмовані торговці невіглаством» (О. Невзоров).

Отож священники і монахи, преподобні і настоятелі, тобто чи не усі «духовні» персонажі роману «Знак Саваофа», переважно зайняті тільки тим, що або п'ють і псотаються, або сваряться чи навіть влаштовують бійки та... швораються, або, щонайменше, виголошують блюзнірчі промови, але все одно не перестають... лигатися.

Зокрема, за свідченням, наприклад, Лукашихи, «червонощокої, з великими грудьми, могутнім станом козачки і гострим язиком» [1, с. 25], «монахи неблагочестиво хлищуть її сивуху, гарують до ночі, а потім тиняються над урвищем, векаючи у вигрібну яму, щоб, диви, ігумен не підловив» [1, с. 26].

І це саме ченців «часто бачили, як вони гайворонням висідалися на [монастирських] мурах, спостерігаючи процесії школярів, що йшли на навчання» [1, 26], або як «братія по п'ятницях перебиралася на лівий бік муру, щоб з узвишся подивитися на танці <...> Тож можна здогадатися, що доброчинність не входила благочестиво до монастирських мурів» [1, с. 27].

Зрештою, це «неподалік від монастирських мурів <...> відлинювала частина непутящої братії, що здебільшого складалася з людей, які не хотіли працювати у колгоспі, а на більше розуму не вистачало», та й «віри у кожного другого, якщо і не в кожного першого, було, напевне, більше, ніж у качконоса, а може, шанси їхні зрівнювалися» [1, с. 27].

«І це б нічого <...> Тільки одне: братія уподобилася до зв'язку, що в літературі і в колах, де доводилося кому спілкуватися, називався содомським <...> І зараз вони вподобали миршавого і прищавого послушника, заполошного і з вилупленими від чергового коїтусу сірими водянкуватими очима» [1, с. 29].

«Воно б, може, і» з цією прикрістю якось «обійшлося, та от біда, під вечір <...> послушника Митьку нашли мертвим. Не повісився, не застрелився, а з перерізаною горляною» [1, с. 29].

Отже, можна було б і далі перелічувати неабиякі витівки цього «духовного» прошарку, але, здається, що й наведених фактів цілком достатньо, аби зробити висновок про те, що ця виразно диференційована верства засадничо нічим не відрізнялася від представників криміналізованого авангарду секуляризованої частини суспільства, які так само пили і псоталися, влаштовували бійки та шворалися і, нарешті, просто лигалися та вбивали одні одних.

А тому й не дивно, що у певний момент представники православного духовенства, зокрема «благоухаючий батюшка та два монахи», опиняються «у новенькому мерседесі разом» [1, с. 102] із Миколаєм, Ілоною, Лямуром, Нонкою, ну, і, звісно, карликом Гошею на прізвище Душечка та влаштовують невіргодну оргію, якій позаздрили б не тільки давньоримські патриції, а й, либонь, персонажі пріснопам'ятного французького маркіза де Сада.

Втім на тлі детальних описів різноманітних біястатевих, квазістатевих, надстатевих і просто традиційних статевих зносин, що перемежуються періодичними вбивствами, численні персонажі зайняті, тим не менш, питаннями пошуку та існування Бога.

І якби цими проблемами переймався тільки, скажімо, Борис, свояк Ілони, чи Андрюха Лямур, то тоді можна було б припустити, що тема Бога, чи, точніше, спроби переконатися у його існуванні, зумовлені страхом цих персонажів перед перспективою покарання за ті злочини, які вони вчинили. Але у тому-то й справа, що у романі важко визначити окреслену закономірність, бо, наприклад, Ілоні взагалі байдуже до цього питання, як, певно, зовсім не бере його собі до голови і той, хто перерізав горлянку спочатку послушнику Мітці, а невдовзі і нібито всесильному Борису.

Натомість несподівано виявляється, що ця проблема хвилює Володьку Побіденку, себто Принца Дакарського. І здається, що єдина причина, через яку він намагається отримати шукану відповідь у Лаврентія, вимагаючи від останнього, аби той переконав його у тому, «що в світі є щось, окрім нашого нікчемного калу» [1, с. 140], – це надзвичайно глибока і водночас злочинна закоханість пристаркуватого Принца у дівчину на ім'я Аліса, стосунки з якою підпадають під статтю кримінального кодексу про розбещення неповнолітніх.

Таким чином, якщо узагальнити усі ці світоглядні шукання, бідкання та колізії і додати до них «здивування» самого Лаврентія, який «коли <...> ще був послушником» та «дивився на світ, що лягав навколо» нього, а його «довго тоді турбувало, як може людина так жити. Саме так – жити» [1, с. 122], – то тоді, либонь, можна запропонувати короткі і ємні або розлогі та достеменні формули-питання про те, про що їм усім йдеться.

Зокрема: якщо Бог є, і це Він створив людину, тим більше за образом і подобою Своєю (Буття 1: 25), то чому людина приречена на секс?!

Або: чому, попри десятки тисяч років найсуворіших заборон, попри як цілком гуманні, так і вкрай потворні, а навіть бузувірські намагання подолати цю сторону людської натури, вони, усі ці нелюдські зусилля, не дали фактично жодних вагомих чи хоча б відчутних результатів?

Або, врешті-решт: чому, досягши силою свого розуму та інтелектуальних потуг неабиякого рівня науково-технічного і суспільно-політичного розвитку, антропологічна істота, яка традиційно сама себе ще називає людиною, продовжує залишатися майже у цілковито безправному полоні власної хіті? Та й чи можна взагалі хоча б у якійсь навіть у надміру віддаленій перспективі сподіватися на саму можливість того, що, будучи істотою сексуальною, Ното зможе стати істотою духовною?

Отже, О. Романова вважає, що «людина, здобуваючи сексуальність, втрачає благодать безсмертя і виганяється Богом з раю» [5, с. 22].

Схожу думку висловив свого часу і М. Фуко, який навіть якимось відчайдушно ствердив, що «у той день, коли наша сексуальність почала говорити, коли про неї стали говорити, мова перестала бути моментом розкриття безкінечного: віднині у її глибині ми відчуваємо конечність і буття. У її темному прихистку ми зустрічаємося з відсутністю Бога і нашою смертю, з границями та їхньою трансгресією» [6, с. 131].

Це означає, що протягом тривалого періоду, поки люди просто злягалися, особливо не замислюючись над цим, сексуальності буцімто «не існувало» [див. про це також 7, с. 24; 8, с. 8–9; 9, с. 57; 10, с. 184; 11, с. 92, 120; 5, с. 14 тощо]. І тільки коли сексуальність стала – як-от, наприклад, у текстах того ж таки маркіза де Сада – предметом філософсько-художнього осмислення, її місце, роль та значення у людській культурі радикально змінилися. І сексуальність, утверджуючи право на своє існування і на свою свободу, почала заперечувати саму себе, бо її першим переможним здобутком стала автономія сексуальності від репродукції, а другим – автономія сексуальності від статі.

Можна також припустити, що цим історія навряд чи обмежиться, бо сьогодні завдяки науково-технічному прогресу у сфері інформаційних технологій та генної інженерії йдеться вже про автономію сексуальності від тіла [див. про це, наприклад, 12; 13, с. 337, 353; 14, с. 260–269 тощо].

Зрештою, світу Соснівки таке жахливо атниутопічне прийдешиє наразі не загрожує. Щобільше, мешканці Соснівки, наприклад, в особі Ілони, але не тільки, заперечують й інші чи не універсальні істини, за якими, на думку Ж. Бодріяра, «Фройд мав рацію» стосовно того, що «існує тільки одна сексуальність, тільки один тип лібідо – чоловічий», а тому й «не має жодного сенсу намагатися уявити нефалічну сексуальність, без перепон і демаркацій» [15, с. 32].

В образі Ілони, натомість, репрезентовано, вочевидь, жіночий тип гомосексуальної, або, точніше, бісексуальної сексуальності, яка взагалі вже просто за замовчуванням елімінує будь-які опозиції.

Так само певною мірою заперечується і висновок, що його дійшов М. Фуко у своїй славетній «Історії сексуальності» [див. 16], у якій він спробував довести, що «сексуальність служить інструментом організації влади у суспільстві і що вона завжди міститься у системі придушення та звільнення» [17, с. 481–482].

Проте у романі Олеся Ульяненка жодними раціональними аргументами не можна пояснити сексуальні витівки персонажів, та й про кохання навряд чи є підстави згадувати і тоді, коли, йдеться насамперед про Принца Дакарського, і тоді, коли це стосується переважної більшості інших дійових осіб.

І тому здається, що деякі колізії у романі Олеся Ульяненка почасти підтверджують запропоновану Ю. Крістєвою концепцію, за якою «перверсивність – це не тільки вимушена приреченість; це найперша захисна територія, яку суб'єкт займає, протиставляючи її Смерті, коли вона йому здається вкоріненою у ґрунті самого життя: у матері» [18, с. 109]. Принаймні в образі Ілони дається взнаки її вкрай негативне ставлення до матері [див. 1, с. 46, 64], до цієї, за словами героїні, «недотраханой курви» [1, с. 107].

Та за будь-яких обставин, ґрунтуючись на змісті аналізованого твору, можна цілком погодитися із роздумами ще одного французького філософа – М. Мерло-Понті, який, між іншим, стверджував, що, по-перше, сексуальність пов'язана «не з якимсь периферійним автоматизмом, а з інтенціональністю, яка втручається у загальному руху існування» [19, с. 208–209].

По-друге, «якщо сексуальна історія людини є ключем до розуміння її життя, то це означає, що у сексуальності дається взнаки спосіб буття людини через її ставлення до світу, тобто через ставлення до часу і до інших людей» [19, с. 210].

І, по-третє, «сексуальність не долається у людському житті, але й не відображається в осерді цього життя несвідомими уявленнями. Вона весь час присутня там як певна атмосфера» [19, с. 222].

Висновки. Таким чином, якщо узагальнити всі, наведені вище рації [більш докл. про кореляції сексуальності див. також 20, с. 127–142], то можна дійти висновку, за яким роман «Знак Саваофа» Олеся Ульяненка називається так тому, що це «невблаганний знак», який «посила[є] <...> щось велике, а потім в одну мить відбира[є]», а до того ж «лиша[є] він і якесь пекуче терзання, що посекундно наповню[є] світлою радістю» [1, с. 242].

А отже, «знак Саваофа» – це, як здається, естетизований знак приреченості на те, аби бути людиною, тобто скінити на цій землі (наприклад, у Соснівці) під зачасним небом, прагнути ближнього свого чи просто прагнути і отримувати від іншого ближнього кулю межи очей.

Або якщо поталанить, то, попри все, пережити «дорогоцінні дні, що гиб[лять] в чорних клоаках буденності», «наче світ безтурботно л[ягає] під [наші] ноги» [1, с. 249] – але тільки у художньому, світі, який визначається не причетністю до містичного Творця, а приналежністю до зумовленого сексуальною насагою творіння і творення роману, спрямованого на естетизацію страшного і нудного буття.

Література

1. Ульяненко О. Знак Саваофа: роман. Київ: Нора-Друк, 2006. 292 с.
2. Тендітна Н. М. Естетика смерті у прозі Є. Пашковського та О. Ульяненка: автореф. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.01.01. Кіровоград, 2009. 20 с. URL: https://revolution.allbest.ru/culture/00592836_0.html (дата звернення 16.02.2021).
3. Пуніна О. Самітний геній. Олесь Ульяненко: літературний портрет. Київ: Академвидав, 2016. 288 с.
4. Баран Є. Компрометація Ульяненком. URL: <http://avtura.com.ua/review/132/> (дата звернення 21.02.2021).
5. Романова Е. И. Любовь и самосознание личности в русской литературе. Днепропетровск: Новая идеология, 2012. 286 с.
6. Фуко М. О трансгрессии. В: Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. Санкт-Петербург: Мифрил, 1994. С. 113–131.
7. Анненкова О. С. Антична література. Література Середніх віків. Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2014. 200 с.
8. Брижань О. Ю. Концептуалізація сексуальності у філософській антропології: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.04. Сімферополь, 2012. 16 с.
9. Вісич О. А. Метадрама: теорія і репрезентація в українській літературі. Луцьк: Вежа-Друк, 2018. 340 с.
10. Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах. Санкт-Петербург: Питер, 2004. 208 с.
11. Криворучко С. К. Літературна творчість Сімони де Бовуар: еволюція художніх образів. Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго. 2012. 428 с.
12. Kornev S. Вторая сексуальная революция URL: http://kornev.chat.ru/sexrev_0.htm (дата звернення 11.02.2021).
13. Мюшамбле Р. Оргазм і Захід. Київ: Темпора, 2011. 444 с.
14. Эпштейн М. Н. Философия тела. Санкт-Петербург: Алетейя, 2006. 432 с.

15. Бодрийяр Ж. Соблазн. Москва: Ad Marginem, 2000. 317 с.
16. Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе. Киев: Дух и литера; Грунт; Москва: Рефл-бук, 1998. 288 с.
17. Третьяков В. История сексуальности и понятия о ней в XX веке. Новое литературное обозрение. 2012. № 117. С. 481–489.
18. Кристева Ю. Дискурс любви. В: Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. Санкт-Петербург: Мифрил, 1994. С. 103–109.
19. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Санкт-Петербург: Ювента; Наука, 1999. 608 с.
20. Штейнбук Ф. Конвергенція тілесних мікротопосів у сучасній світовій літературі. Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2014. 248 с.

References

1. Ulianenکو O. Znak Savaofa: roman. Kyiv: Nora-Druk, 2006. 292 s.
2. Tenditna N. M. Estetika smerti u prozi E. Pashkovskoho ta O. Uliankenka: avtoref. dys... kand. filol. nauk: 10.01.01. Kirovohrad, 2009. 20 s. URL: https://revolution.allbest.ru/culture/00592836_0.html (data zvernennia 16.02.2021).
3. Punina O. Samitnyi henii. Oles Ulianenکو: literaturnui portret. Kyiv: Akademvydav, 2016. 288 s.
4. Baran . Kompromentatsiia Ulianenkom. URL: <http://avtura.com.ua/review/132/> (data zvernennia 21.02.2021).
5. Romanova E. I. Liubov i samosoznaniie lichnosti v russkoi literature. Dnepropetrovsk: Novaia ideologiiia, 2012. 286 s.
6. Foucault M. (1994). O transgressii. V: Tanatografiia Erosa: Zhorzh Batai i frantsuzskaia mysl serediny XX veka. Saint-Petersburg: Mifril. S. 113–131.
7. Annenkova O. S. Antychna literatura. Literatura Serednikh vikiv. Kyiv: Vyd-vo NPU imeni M. P. Drahomanova, 2014. 200 s.
8. Bryzhan O. Y. Kontseptualizatsiia seksualnosti u filosofskii antropologii: astoref. dys. na zdobuttia nauk. stupenia kand. filos. nuk: spets. 09.00.04. Simferopol, 2012. 16 s.
9. Visych O. A. Metadrama: teoriia i representatsiia v Ukrainskii literature. Luts'k: Vezha-Druk, 2018. 340 s.
10. Giddens E. Transformatsiia intimnosti. Seksualnost, liubov i erotizm v sovremennykh obschestvakh. Sankt-Peterburg: Piter, 2004. 208 s.
11. Kryvoruchko S. K. Literaturna tvorchist Simony de Bovuar: evoliutsiia khudozhnikh obraziv: monografiia. Kyiv: Vydavnychiy dim Dmytra Buraho, 2012. 428 s.
12. Kornev S. Vtoraia seksualnaia revoliutsiia. URL: http://kornev.chat.ru/sexrev_0.htm (data zvernennia 11.02.2021).
13. Muchamblе R. Orhazm i Zakhid. Kyiv: Tempora, 2011. 444 s.
14. Epshtein M. N. Filosofiia tela. Sankt-Peterburg: Aleteiia, 2006. 432 s.
15. Bodryiar Zh. Soblazn. Moskva: Ad Marginem, 2000. 317 s.
16. Foucault M. Istoriia seksualnosti-III: Zabota o sebe. Kyiv: Duxh i litera; Grunt; Moskva: Refl-buk, 1998. 288 s.
17. Tretiakov V. Istoriia seksualnosti i poniatii o nei v XX veke. Novoie literaturnoe obozreniie. 2012. № 117. S. 481–489.
18. Kristeva Y. Diskurs liubvi. V: Tanatografiia Erosa: Zhorzh Batai i frantsuzskaia mysl serediny XX veka. Sankt-Peterburg: Mifril, 1994. S. 103–109.
19. Merleau-Ponty M. Fenomenologii vospriiatiiia. Sankt-Peterburg: Yuventa; Nauka, 1999. 608 s.
20. Shteinbuk F. Konverhentsiia tilesnykh mikrotoposiv u suchasniy svitovii literature. Kyiv: Vydavnychiy dim Dmytra Buraho, 2014. 248 s.