

ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВО

УДК 159.964.2



ПАРАДОКС ЛЮБВИ

Пигулевский Виктор Олегович

Доктор философских наук, профессор, ректор Южно-Российского гуманитарного института, г. Ростов-на-Дону, e-mail: urgi@urgi.info

Мирская Людмила Анатольевна

Доктор философских наук, профессор, проректор Южно-Российского гуманитарного института, г. Ростов-на-Дону, e-mail: urgi@urgi.info

В статье анализируется дискурс любви в современной культуре. В частности, рассматривается парадокс любви в экзистенциализме как выражение страсти, свободы и соблазна.

Ключевые слова: любовь, тело, желание, парадокс, чувственность, экзистенция, свобода, эрос, игра.

PARADOX OF LOVE

Viktor O. Pigulevskiy

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Rector of South Russian Humanitarian Institute, Rostov-on-Don, e-mail: urgi@urgi.info

Lyudmila A. Mirskaya

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Pro-rector of Southern Russian Humanitarian Institute, Rostov-on-Don, e-mail: urgi@urgi.info

In the article the love discourse in modern culture is analysed. In particular, the paradox of love in existentialism is seen as an expression of sensuality, freedom and seduction.

Keywords: love, body, desire, paradox, sensuality, existence, freedom, eros, game.

Введение

На протяжении тысячелетий тема любви в литературе, поэзии и философии рассматривалась в контексте дихотомии души и тела. Большинство проблем любви так или иначе касались преодоления страстной,

греховной (телесной) природы человека ради нравственного (духовного) начала. В разные времена культура расставляла определенные акценты в выражении и разрешении дихотомии страсти и морального конфликта. И только с конца XIX в. и особенно в XX в. в культуре происходит отказ от такой дихотомии. Этому способствовали, с одной стороны, секуляризация церкви, продолжающийся рост отчуждения, утилитаризма и, как следствие, глубочайшего эгоизма, доминирующего в отношениях между людьми. Кроме того, переоценка ценностей, о которой гениально писал Ф. Ницше, позволила говорить об относительности морали. С другой стороны, огромное влияние на культуру оказал психоанализ З. Фрейда, в котором указание на бессознательную природу влечений сочеталось со снятием цензуры с чувственности ради удовольствия.

Отказ от традиционной дихотомии выразился в двух тенденциях. В первой тенденции, набравшей силу в эпоху модерна, находит свое выражение романтическая установка растрачивания жизненных сил (вплоть до смерти) в противоположность установке капиталистического накопительства (отсюда выброс, пароксизм чувственности). Страсть выражается как эпатажная, экспрессивная, нигилистическая, не ограниченная условностями морали. Сексуальное влечение представлено как иррациональное чувство удовольствия и страдания, выводящее человека за границы обыденной убогости. Лучшим образцом литературного и философского выражения такой страсти становится экзистенциализм, в котором традиционная дихотомия любви заменяется парадоксом. Дискурс экзистенциализма посвящен именно любви, это философия или «рассказ» о соблазнении, в котором на первом плане – страстное душевное смятение и драма. Именно любви, выраженной через парадоксы, посвящена данная статья.

Парадокс (от греч. *para* – «около, возле, против», *doxa* – «мнение») – необычное, неожиданное высказывание, противоречащее общепринятому мнению; семантика парадокса тяготеет к противоречию или антиномии как высказывание, не соответствующее логическому закону.

Для понимания парадокса любви стоит обратить внимание на понятие желания в психоанализе. Воспринятое Лаканом, это понятие позволило ему определить желание как отношение к фантазму, а не к реальному объекту. Он отличает желание от потребности и запроса. Потребность направлена на специфический объект и им же удовлетворяется. *Запрос всегда обращен к другому индивиду и предполагает просьбу о любви.* Желание же – это то, что остается после запроса, когда запрос удовлетворен. До того, как возникает запрос, обращенный на дру-

того человека, желание живет собственной жизнью, герой пребывает в тоске. Тоска – стихия желания, его сущность и опора.

Из вещных отношений символ, язык, изымает желание и переводит в сферу человеческих отношений. Желание существует на границе потребности и запроса, охватывая собою конкретное окружение индивида. Именно в этом ключе Лакан истолковывает знаменитый афоризм Ларошфуко: «Есть люди, которые никогда не влюблялись бы, если бы ничего о любви не слышали». Речь идет не о романтическом смысле «целиком воображаемой реализации любви, на которую ей самой оставалось бы только сетовать, а о честном признании того, чем обязана любовь символу, и того, что в любви принадлежит слову» [1, с. 34].

В организации желания первостепенное место принадлежит символу, тогда как запрос связан с противоположным полом и усвоенной из культурного опыта просьбой (словом) о любви. Запрос нечто прячет, например цель желания. Любовь – спрятанное желание обладания, а просьба о нем – это всегда соблазнение. И именно в пространстве соблазнения любовные отношения погружаются в парадоксы. Ведь соблазнение касается двух эгоистических свободных индивидов, фактичностью которых являются тело и обстоятельства (ситуации, язык, культура, воображение и др.). Любовь становится парадоксальной истиной человеческого существования – балансирующим способом бытия с другим.

Любовь как парадокс индивидуального и всеобщего

С точки зрения экзистенциализма существование предшествует социальной сущности, поскольку человек сначала рождается, а затем определяется (Сартр). Это значит, что его субъективность, укорененная в теле, изначально уникальна, свободна и иррациональна. Позже, по мере вхождения индивида в социум, она обрастает системой социальных ролей и выполняемых функций и остается скрытой за исполнением повседневных дел, забот и обязанностей, т. е. жить как все. Повседневная жизнь индивида, следовательно, неподлинна. Индивид живет игрой слов и погребушками чувств (Ф. Ницше), ведет безотчетное прозябание в «тумане» повседневной жизни (М. де Унамуно), в анонимном мире объектов действия – *das Man* (М. Хайдеггер), где он ничего не решает. Обычного человека с успехом можно обозначить как господина *K* (Ф. Кафка) или господина *A* (Г. Брех).

Подлинное же существование возможно лишь в критической, или пограничной, ситуации, которая становится толчком для прояснения личного сознания, ощущения опустошенности и нелепости повседнев-

ной жизни. Это ситуации вины (К. Ясперс) и смертельной опасности (М. Хайдеггер), страха (Ж.-П. Сартр) и скуки (А. Камю), еще агонии (М. Унамуно) и любви (Ф. Мориак). Они заставляют сделать выбор – продолжать находиться в состоянии прозябания, ориентируясь на иллюзорные возможности социальной действительности, или стать приверженцем своей страсти, выбрать собственную уникальность¹.

Подлинное существование предполагает выбор себя, своей боли, своей надежды, жизни собственным смыслом. Субъективность выступает как полагание своего закона вопреки социальной необходимости. Это и есть экзистенция как переживание основ собственной субъективности, выход за пределы социальных ориентиров, будь то ценности или повседневная рутина. Так возникает негативное движение страсти, задающее индивидуально-личностную, эгоистическую и иррациональную точку отсчета в проектировании и чувстве.

В экзистенциализме, тонко уловившем тенденции культуры модерна и романтического элитизма, исходной является постановка вопроса о так называемой сущности сознания – мы не можем сказать, чем сознание является. Зато можно сказать, чем оно не является. Если перечислить известные нам вещи и понятия, то можно сказать, что субъективность – это не стол, не дерево, не и не... Оно не предметно, оно не есть материальное бытие. Но также субъективность не является сама собой. Она постоянно выходит за пределы не только предметности, но и самое себя, полета мечты и намерения, и это особого рода бытие есть страсть (С. Кьеркегор).

В состоянии постоянного отрицания и самоотрицания личности, приверженной собственной страсти, сознание не есть то, что есть, и есть то, что не есть (Сартр). Экзистенция есть страсть, укорененная в теле и *нигилирующая* универсальное. Это существование, предшествующее и выходящее за пределы сущности. Экзистенция есть экзистенция, просвет *Dasein*, отталкивание сущего, его превосхождение и трансцензус [2, с. 323–334]. На стороне субъективности – смысл жизни, на стороне объективного и социального мира – границы и невозможность его реализации.

Итак, во-первых, *экзистенция есть страсть*. Ее целенаправленное движение, например запрос о любви, формирует смысл в жизни, а

¹ Франсуа Мориак в романе «Дорога в никуда» (1939) поэтически описывает проблему выбора: «Жизнь большинства людей – мертвая дорога и никуда не ведет. Но иные с самого детства знают, что идут они к невидимому морю. И они чувствуют веяние ветра, удивляясь его горечи, и вкус соли на своих губах, но еще не видят цели, пока не преодолеют последнюю дюну, а тогда перед ними раскинется беспредельная, клокочущая ширь и ударит им в лицо песок и пена морская. И что же останется им? Ринуться в пучину или возвратиться вспять...».

значит, предполагает соблазнение. По мнению Кьеркегора, страсть – явление единичное, переживается она всегда наедине с собой и имеет отношение только к личности. Речь идет не о многих мелких привязанностях, как иронически сказал бы Ницше, «для дня и для ночи», но о высшем напряжении душевных сил.

Во-вторых, *экзистенция уникальна, и она есть ничто*. Личность, приверженная собственной страсти, в пределе переживает истину субъективной конечности, никакие устойчивые ориентиры и содержания не наполняют ее. Она постигает со всей полнотой только то, что «люди умирают, и они несчастны» (А. Камю). Фундаментальный проект постоянного отрицания социальных и рациональных ориентиров сознания – движение к смерти. Оно рождает страх (С. Кьеркегор). Истиной личностного существования становятся беспредметные, метафизические чувства конечности существования – отчаяние, тоска, тревога, страх и пр. Эти чувства, следовательно, неотъемлемые спутники страсти и запроса о любви.

В-третьих, *страсть как экзистенция есть свобода*. Это понимание свободы не как познанной необходимости (Спиноза) или творческого произвола (Фихте), а как трансцендирования, выхождения за пределы бытия собственной социальной и рациональной определенности. Только в этом качестве разрушающихся социальных и рациональных содержаний свобода является подлинным существованием личности. На этом уровне человек переживает аспекты трансцендирования, придавая им чувства и образы. Окружающий мир и люди – только повод и внешний предел к выражению души, значит, и любви.

Так любовь в качестве экзистенциальной страсти абсолютно свободна от любых внешних и объективных содержаний. Она отличается негативностью, а потому направлена не на личность партнера, а в субъект. Любовь создает субъекта любви и остается «истиной для себя». Подлинный смысл любви всегда миф о себе, он не является желанием чего-то возможного или невозможного. Он движим совсем даже не желанием, а алогичной и парадоксальной страстью. На место логики действительности страсть ставит логику мифа. С точки зрения действительных отношений страсть индивида парадоксальна, ибо никак не опирается на реальность. С точки зрения логики мифа страсть самоценна, она не нуждается в подтверждении реальным миром и формирует запрос и соблазнение исходя из собственных глубин. Любовь превращается в парадокс индивидуального и всеобщего.

Это демонстрирует «Дневник оболъстителя» Кьеркегора. Для соблазнителя любовь юной девушки, все чувственные движения ее души –

только миф, не имеющий другой реальности, кроме действительности собственного возбуждения. Возможно, соблазнитель любит ее в своей собственной идеальной конструкции, где, по словам Бодрийяра, девушка – только фигура мифической жертвы. Таков парадокс любви – пока длится игра соблазнения – есть смысл, как только страсть переходит в действительные отношения – смысл (страсть) исчезает. Ведь в реальном мире все устроено иначе. Миф о себе учит смирению – или игра в соблазнение должна длиться бесконечно, не реализуясь, или она должна кончиться жертвой, смерть почти всегда участвует в дискурсе любви.

Получается, что любовь к другому человеку является переносом собственных проектов, аспектов экзистенции на его жизнь. В поисках пути реализации уникального смысла любви в реальном мире Кьеркегор в работе «Страх и трепет» пишет о движении страсти в те глубины субъекта, в которых смысл перенесен на уровень веры в Бога. Он приводит пример с любовью свинопаса к принцессе. Никакие доводы разума о том, что запрос на царственную невесту для свинопаса нереален, неспособны поколебать его истинную любовь. Не желая довольствоваться любовью только в идеальном плане, свинопас делает чрезмерное усилие духа, говоря себе: «Пока я верю, что женюсь на ней, я женюсь благодаря абсурду, благодаря тому, что для Бога нет ничего невозможного». Незыблемость страсти, доводящая ее до веры в абсурд, снимает парадокс любви, ибо «для Бога нет ничего невозможного». И все зависит от того, состоится ли между ним и Богом диалог.

Природа парадокса любви коренится, таким образом, в столкновении индивидуального и всеобщего. Любовь может быть только земной, направленной либо на себя (поиск Бога в себе), либо на другого человека (обоожествление другого). В религиозном экзистенциализме христианское требование обретения Бога устанавливает запредельную цель, которая заставляет искать смысл как нечто божественное в земной жизни.

В экзистенциализме вообще парадокс предельно, до самых оснований заострен – *любовь и неизбежна, и невозможна*. Она неизбежна, потому что в подлинном, глубинном измерении личность предельно обнажена, у нее отсутствует центр личностного смысла, кроме того, который полагает страсть, укорененную в теле. Стремление обрести опору своего бытия переносится на почву любви – человек нуждается в другом (совершенно определенном) человеке, чтобы стать для него центром личностного смысла. Невозможна же любовь из-за обстоятельств и взаимного отрицания свободы другого каждым индивидом.

Любовь как парадокс свободы

Будучи укорененной в теле, любовь осуществляется в ее *трансцендентности* и в ее *фактичности*. Страсть как трансцендирование, личная свобода является отрицанием свободы другого человека. Изначальный смысл бытия-для-другого, следовательно, составляет конфликт [3, с. 379]. Подлинная любовь, без опосредствующих социальных норм, ролей и функций, допускающих «некую ложь» и взаимопонимание, является взаимным отрицанием двух индивидуальностей. И одновременно любовь неизбежна как негативная диалектика страсти. Для удовлетворения запроса о любви необходимо соблазнение. А значит, любить – это проект заставить полюбить себя, сделать условием своей свободы (Сартр). Это не столько удовлетворение сексуального желания, не завоевание плоти, сколько завоевание субъективности другого.

Проявление этой борьбы – взгляд, имеющий широкую шкалу – от обожания до ненависти. Взгляд другого человека «формирует мое тело в его наготу, порождает его, ваяет его» и посредством этого владеет мной, обладает мной [3, с. 380]. Восхищенный или осуждающий взгляд способен пробудить чувство гордости или вины в том человеке, на которого он направлен. Взгляд другого опредмечивает субъективность любящего, делает его предметом обладания, подавляя его свободу. Однако свободный человек не сможет любить просто предмет, подавленную субъективность (раба), следовательно, любовь (господина) будет разрушена. Ведь любить можно только свободного человека. В этом, полагал Сартр, состоит трагедия Дон Жуана, который оставлял каждую женщину не ради новой любовницы, а потому что, будучи свободным, не мог любить раба, вещь. Вот еще грань парадокса любви – получается, что любить означает соблазнять, не жертвуя своей свободой. И отвечать на соблазн, не подчиняясь ему полностью.

Это перенесение любви на почву игры в соблазн Сартр назвал взаимным надувательством. Все дело в самом соблазне, который ведет свою игру – любить, чтобы соблазнить, выразить запрос, который очерчивает пространство свободы. Соблазнение колеблется от самого тонкого расчета до самого прямого физического предложения, но всегда имеет целью собственную свободу, «я» соблазнителя. Существование соблазнителя становится ловушкой, приманкой, искусством. Другой человек начинает существовать как смысл, ибо включен в игру соблазна. Правило одно – любить, чтобы соблазнить, а не наоборот. Суть игры состоит в том, чтобы заставить другого верить, будто он является субъектом желания, и самому не попадаться в эту ловушку. Или сделать себя соблазнительным объектом, если таково желание партнера. Но никак

не становиться им всерьез. Как только заканчивается игра соблазнения, возникает обнаженная и уязвимая страсть, гибель любви. Потому что в реальности человек не может стать для другого человека всем, не поработав его.

Ситуация безразличия со стороны любимого предполагает превращение себя в очаровывающий объект, а вовсе не раскрытие своей субъективности. Но, делая себя объектом соблазнения, любящий человек впадает в состояние подавления своей экзистенции. Мазохизм – это установка на обращение с любящим как с объектом, как с инструментом, что является утратой своей свободы и принятием на себя виновности. Я виновен по отношению к себе, потому что я являюсь объектом [3, с. 393]. Мазохизм – это любовь к поражению. Другая крайность – садизм, когда доминирующий субъект обращает внимание лишь на плоть свою и жертвы, но свобода жертвы оказывается недостижимой, а потому ожесточение садиста порождает только «образы в его голове» [3, с. 418]. В романе Уильяма Фолкнера «Свет в августе» более всего тревожит садиста взгляд свободного человека, подвергнутого насилию (негр, который подвергнут кастрации). К поражению любви приводит также желание без любви, сведенное к сексуальному влечению, половому инстинкту, поскольку не позволяет приблизиться к свободной субъективности.

Любовный конфликт может быть рассмотрен как отношение двух индивидуальностей и как любовный треугольник. Ситуация любви двух людей описана в книге Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто» (1943). Конфликт двух свобод очень неустойчив. Возможны различные варианты асимметрии интерсубъективных отношений – либо оба уважают субъективность друг друга, либо один может исполнять роль объекта, а другой – доминирующего субъекта. Любовь требует взаимности. Однако весьма вероятен вариант безразличия, а также возможности господства и подчинения – садизм и мазохизм, желание или ненависть. Самый крайний вариант – ненависть, что представлена в пьесе Жана Ануя «Медея» (1946). Ненависть как страсть – существо Медеи, скрытое под видом семейной любви до момента критической ситуации, эта страсть пробуждается благодаря измене Ясона. В романтической трактовке Ф. Грильпарцера мотив действий героини лежит в ее чужеродности и конфликте с обществом. В экзистенциальной трактовке основание ненависти в подлинности страсти, скрытой за повседневной жизнью в браке. Такая ненависть (экзистенциальный спутник страсти) ведет к мести, не только уничтожающей все семейные отношения вокруг Ясона,

но и к собственной гибели (у Еврипида, Сенеки и Корнелия Медея не гибнет, а уносится на колеснице Гелиоса).

Ситуация любовного треугольника хорошо описана в романе Симоны де Бовуар «Гостья» (1943). Это своеобразная иллюстрация к теории Сартра. В центре романа – счастливая супружеская чета Пьер и Франсуаза, любовные отношения которой можно описать как безразличие. Как выражается Франсуаза, она находится посреди зала, «безликая и свободная», взирая на окружающих ее людей. Когда к ним приезжает молоденькая гостья Ксавьер, возникает любовный треугольник. Взгляд каждого меняет отношения. Пьер влюбляется в гостью, жаждая стать желанным для Ксавьер. Франсуаза, видя это, пытается тоже окружить ее любовью и великодушием, становясь в позицию мазохиста. А затем у Франсуазы возникают ненависть, желание убить Ксавьер и собственные инстинкты по отношению к мужу. Ксавьер, «гуляя налево», вызывает ревность у Пьера, который попадает в полную зависимость от своей страсти. Словом, идеальный любовный треугольник, где все равны и свободны, оказывается невозможен. Но сама ситуация любовного треугольника пробуждает фактичность, осознание границ.

Социально-ролевые, культурные наслоения всегда подразумеваются и подстерегают чувство в словах, отношениях, мечтах, затемняя подлинность. Они участвуют в соблазне, наполняя конкретным содержанием парадокс любви. Так, чувство любви при столкновении двух экзистенциальных истин, имеющих разные внутренние страстные содержания и, соответственно, различные проекции чувств, неизбежно разрушается. Разрушительная сила парадокса показана в романе Александра Грина «Дорога никуда» (1930). Любовь как несбывшаяся мечта, пронесенная мужчиной через всю жизнь, натолкнулась на силу обстоятельств, не позволивших соединиться ему с женщиной, и на тривиальность ее чувств, угаснувших в повседневности. В ее душе осталось только смутное воспоминание: «кажется, что-то было...». Другой путь к парадоксу в романе А. Грина «Бегущая по волнам» (1928). Речь идет о любви, разрушенной взаимным недоверием и несовпадением субъективностей. Они разные еще у истоков и в культурной ткани соблазна. Встретившись через десять лет, люди понимают, что «не смогли войти в открытую дверь».

Проблема любви в ее трансцендентности – в равновесии двух свобод, во взаимности, в сознательном принятии свободы другого как основания своего бытия. Действуя, человек возлагает на себя бремя от-

ветственности¹. Выбирая свободу другого основанием своей жизни, трансцендируя трансценденцию, человек становится ответственным за другого человека, и в этом состоит суть взаимного ограничения крайностей индивидуализма. Фактичность – это факт придания собственному наличному бытию своеобразного ответственного существования [4, с. 458]. Поэтому равновесие двух свобод удерживается уважением другого человека, признанием его целью, а не средством.

Напротив, обладание свободой другого в качестве подчинения и в виде соблазна без запроса на любовь, а ориентируясь только на желание, выводит конфликт из равновесия. Можно рассматривать взаимность как соглашение сменять друг друга в ролях субъекта и объекта [5, с. 243]. Симона де Бовуар видит гармонию во взаимном признании, во взаимосвязи проектов, в признании через гражданское общество, в раскрытии мира: «хотеть существования, хотеть раскрыть мир и хотеть, чтобы люди были свободны, – все это одно и то же желание» [5, с. 250]. В таком случае каждый субъект становится непревышаемым. Каждый любящий стремиться быть «всем в мире» для любимого, и, соответственно, мир раскрывается через субъективность тела любимого. Индивидуальная страсть к другому человеку и отрицание его свободы существуют в парадоксальном единстве, которое реально воплощается как взаимное обретение в опыте тела.

Любовь как телесная близость – еще одна грань парадокса

Границами свободы является фактичность не только как ответственность, но и как телесность любящих людей. Любовь в своей фактичности раскрывается через язык, ласку и сексуальность.

Язык есть феномен бытия-для-другого, он – фактичность субъективности, и в этом смысле я являюсь тем, что я говорю (М. Хайдеггер). Но мои слова и жесты основываются на свободе, и потому смысл моих выражений всегда ускользает от меня – означаю ли я то, что хочу означать, являюсь ли я значащим [3, с. 389]. Язык есть изначальный способ бытия для другого человека. Язык – это кожа, которой я задеваю, ласкаю возлюбленного, он фиксирует лишь одно означаемое – «я хочу тебя» [6, с. 293]. Язык позволяет соблазнять любимого и быть очарованным в любовном диалоге, заражать любимого своей фактичностью и стремиться к тому, чтобы он хотел создавать вас как условие своей свободы [3, с. 384]. Однако компромисс, достигаемый в языке, может быть в любой момент разрушен, если какое-то сознание освободится от оков любви и увидит другого в качестве объекта: «Когда чары прекращают-

¹ У Сартра это ответственность для себя, ибо не принимаются общезначимые нормы морали.

ся, другой становится средством среди средств; он является, конечно, тогда объектом для другого, как он и желал этого, но объектом-орудием, объектом, постоянно трансцендируемым; иллюзия зеркальных игр, которая составляла конкретную реальность любви, тут же прекращается» [1, с. 391]. Если язык удерживает парадокс, то речь делает его неустойчивым.

Желая другого или постигая его желание меня, я открываю его сексуальное бытие; желание одновременно открывает мне мое сексуальное бытие и его, *мое* тело как пол и *его* тело [3, с. 399]. Когда же захлестывает страсть, наступает безумие и остается лишь одно телесное желание, любовники чувствуют друг друга «кожей и всем телом», совершается «воплощение тела другого». Любовные касания и ласки – не что иное, как присвоение тела другого, когда кожа другого буквально рождается под моими пальцами [7, с. 111–112]. Но наряду с этим это и открытие моего тела: «И это не потому, что тело есть инструмент или точка зрения, но потому что оно есть чистая фактичность» [3, с. 403].

Подобно языку, выражающему мысль, ласка выражает желание. Другой воплощается для меня через удовольствие так же, как и я для него самого, что в корне отлично от обычной ситуации, в которой мы не чувствуем ни собственной кожи, ни кожи другого, пусть даже при случайном соприкосновении в толпе. Легкость прикосновений остается на поверхности, что контрастирует с сильным желанием, и это не позволяет мне *присвоить* другого человека. Ласка не является просто соприкосновением, а становится формированием, она воплощает другого человека. Словом, истинное обладание есть двойное взаимное воплощение [3, с. 405]. Так, если женщина (или мужчина) выступает как предмет желания *полностью*, т. е. вместе с сознанием, то это отнюдь не простой плотский объект, а желание является тогда не просто чувством, а способом бытия, запросом на любовь.

Соприкосновение как ласка, когда мое восприятие не является использованием объекта, а принимает объект из установки желающего (взаимность), становится открытием чего-то, а это уже является *плотью* вещей [3, с. 406]. Искусство любви полнее всего проявляется в плотском прикосновении, способности ощутить и пережить всю меру близости. Плоть – своеобразная позиция тела или вещи, когда данное тело выступает как определенное событие, когда нейтральный объект начинает обретать определенный смысл и характеристики [8, с. 578]. Бытие превращается в мир желания любви.

Необходимость любви обусловлена разделением полов. Поэтому фактичность любви означает, что любовь возникает не у абстрактного

другого человека или бесполого *Da Sein*, а у мужчины к женщине и наоборот. Сартр все же, как ни странно, ведет речь об абстрактном другом человеке, безликом и бесполом, вписывая любовь в общую теорию межсубъектных отношений. Без разделения полов нельзя понять индивидуальности и специфичности бытия в мире запроса на любовь. Поэтому возникает проблема пола, постановка вопроса о том, половое разделение в природе случайно или необходимо? Ответ «случайно» дает Симона де Бовуар, на основе чего вырастает феминизм и становится возможным обоснование однополой любви. При этом из поля зрения полностью выпадает грандиозное поле культурного арсенала соблазнения именно противоположного пола. Например, она отказывается от понимания специфически женской субъективности, дающей право женщине на особое социальное поведение, на эмоции и стиль сообразно «женской природе». Более того, приняв точку зрения о первичности мужского пола, Симона де Бовуар строит теорию «второго пола» (1949). Ее тезис о том, что «женщиной не рождаются, женщиной становятся», в противовес утверждению «анатомия – это судьба» (З. Фрейд) открывает дорогу феминизму, хотя сам тезис говорит лишь о культурной обусловленности и социальном положении женщины.

Другая позиция, поддерживающая рождение нетрадиционной сексуальности, – идея свободной любви хиппи, которая состояла в неразборчивости сексуальных связей и коммунных практиках. Свободная любовь стала противовесом сдержанности и гармонии семейных отношений, желанием любить кого угодно, где угодно и когда угодно. В практику свободных отношений вошли нарушения табу – групповой секс, контакты с несовершеннолетними, гомосексуализм, нудизм, перверсии и пр. Именно свободная любовь стала стимулом нарушения социальных табу, развития гомосексуализма и трансвестизма.

Необходимость разделения полов обусловлена природой, она не дана и не формируется, а задана. Поэтому исходное понимание, которое мы встречаем в литературе о любви, – это индивидуальности мужчины и женщины. Индивидуальность, явленная взгляду, означает, что любовь мужчины возникает не вообще к другому человеку и не просто к женщине, а к вполне определенной женщине. Экзистенция формирует запрос как просьбу о конкретной любви. Исходный тезис экзистенциализма о том, что субъективность укоренена в теле и именно поэтому уникальна, говорит о том, что рождаются и женщиной, и мужчиной, что свобода каждого – принятие инаковости, а не одинаковости. Разделение полов и уникальность субъективности тела, в котором укоренена

страсть, смысл которой трансцендирован за пределы удовлетворения желания, – такова неизбежность любви.

Ловушка соблазна, или парадокс Дон Жуана

Образ Дон Жуана в текстах экзистенциалистов является способом интерпретации их философских теорий. Исторически сложились трактовки в рамках классицизма, романтизма и реализма [9]. В экзистенциалистской трактовке Дон Жуан появляется у Серена Кьеркегора, Макса Фриша и Альбера Камю.

В «Дневнике обольстителя» Кьеркегор описывает соблазнителя, для которого важен не результат, всегда одинаковый – физическое обладание, а сам процесс завоевания женщины, в котором познаётся собственное «я»: «Любить одну – слишком мало, любить всех – слишком поверхностно... а вот – изучить себя самого, любить возможно большее число девушек и так искусно распорядиться своими чувствами и душевным содержанием, чтобы каждая из них получила свою определённую долю – тогда как ты охватил бы своим могучим сознанием их всех – вот это значит наслаждаться... вот это значит – жить!» [10, с. 102].

У Кьеркегора Дон Жуан олицетворяет собой эстетическую стадию жизни. Три стадии проходят отношения с женщиной – соблазнение, обладание и обязательный разрыв (мифическая жертва). Кьеркегоровский Дон Жуан – Йоханес говорит: «Я эстетик, эротик, человек, постигший сущность великого искусства любить, верящий в любовь, основательно изучивший все её проявления и потому взявший право оставаться при своем мнении относительно её. Я утверждаю, что любовная история не может продолжаться больше полугода и что всякие отношения должны быть прекращены, как только наслаждение исчерпано до дна...» [10, с. 111]. Стремясь от одной женщине к другой, он разбивает собственную субъективность на тысячи осколков. Речь идет об утрате идентичности, своей уникальной экзистенции. Парадокс заключается в том, что реализация страсти делает невозможной подлинное существование.

Кьеркегор также считает, что не быть любимым – несчастье, не любить – большая беда. Таким образом, так называемые жертвы соблазнительей на самом деле в «выигрыше», поскольку они любили, познали нежное душевное чувство, теперь оно им знакомо. «Торжествующий» соблазнитель, напротив, снова в отчаянии: страсть исчерпана, цель достигнута, процесс закончен.

У Камю Дон Жуан, непринужденно соблазняющий и меняющий женщин, бунтует против любви, приукрашенной иллюзиями вечности.

Растрачивая себя в наслаждениях, избавляясь от иллюзий, он смеется над всем, что исповедует общество. В этом бунте и радостной жизни в абсурде истина его существования [11, с. 62–66].

В пьесе Макса Фриша «Дон Жуан, или Любовь к геометрии» (1953) Дон Жуан, сохранив свою невинность до двадцати лет в силу любви к гармонии (геометрии), в ночь перед свадьбой испытывает подлинную страсть к незнакомке¹. Когда на следующий день этой незнакомкой оказывается его невеста донна Анна, у него возникают сомнения о возможности сохранить подлинное чувство на всю жизнь в силу его случайности и опасения погрязнуть в бытовой «трясине чувств». Он отказывается от брака и бежит увлекаемый чередой женщин, помимо своего желания. В конечном итоге он находит прибежище в браке с бывшей шлюхой. В этом варианте парадокс любви – случайная и мимолетная связь, понятая как вспышка подлинного существования, в то время как все иные рациональные отношения ведут к утрате истинной любви. Это прямая иллюстрация неустойчивости парадокса любви.

Итак, целью любви является соблазнение. Сила желания существует для того, чтобы быть преобразованной, приукрашенной и отобранной. Это не игра ради игры, но игра ради сохранения любви. Соблазнитель тклет паутину иллюзии, куда не попадает вязкость вещного и безличного мира и куда он предлагает войти другому человеку. Соблазнитель избегает прямого вопроса о действительной природе соблазна – любви и желании, оставляя ее загадкой, которая будет разрушена сразу, как только кто-то «станет богом» для другого человека.

Соблазнение не позволяет установиться никаким отношениям, не изменив их, не приукрасив. Оно предлагает приманки, самой большой из которых является свобода. Не только быть для другого человека всем, но и суметь все, соединить божественные высоты любви с нарушением устоявшихся норм, обычаев, правил. Иными словами, другой полюс соблазнения – грех, прямо или косвенно проглядывающий в словах о любви. Но каждый соблазнитель и соблазненный больше сосредоточены на свободе любви, им нужны тончайшие оттенки любовного фантазма на грани греха, садомазохистского комплекса (Сартр). Они с удовольствием используют всю гамму ретроспективы греха: Эдип, Электра, Дон Жуан, Нарцисс, Федра – их любимые имена и темы.

Таким образом, завершение первой тенденции – отношения крайне эгоистических индивидов, для которых высшей ценностью яв-

¹ Для французского экзистенциализма внешнее бытие неподлинное, внутреннее – подлинное; для немецкого – внутреннее также может быть неподлинным, если оно рационализировано, а потому «любовь к геометрии» является неподлинным существованием.

ляется индивидуальная свобода, есть неустойчивый парадокс, который должен бы удерживаться телесными практиками – языковым общением, ласками, касаниями и сексуальными отношениями. Из моральных установок остается уважение, но оно отступает на второй план по сравнению с экзальтацией страсти. Поэтому подлинная любовь остается мифом, что открывает дорогу феминизму, сексуальной неразборчивости, нетрадиционной сексуальности и девальвации духовности в любовных отношениях. Человек модерна – эгоист, лелеющий свою идентичность и в этом крайнем индивидуализме живущий поглощенный собственными мифами о любви, его сексуальность – свобода, которая становится проблемой общения двух индивидуальностей. Приоритет любовного вымысла оставляет реальную любовь в тени символического – в этом парадокс всей современной культуры.

Литература

1. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.
2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
3. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000.
4. Философский словарь. 22-е изд. М., 2003. С. 458.
5. Фуллбрук Э., Фуллбрук К. Секс и философия. Харьков, 2014.
6. Барт Р. Фрагменты речи влюбленного. М., 1999.
7. Пигулевский В.О. Практическая эстетика. Lap Lambert, 2012.
8. Грицанов А.А. Плоть // Постмодернизм : энциклопедия. М., 2001.
9. Мирская Л.А. Эрос и соблазн. Ростов н/Д., 1997.
10. Кьеркегор С. Дневник обольстителя. Ростов н/Д., 1998.
11. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.

References

1. Lakan Zh. Funkciya i pole rechi i yazyka v psikhoanalize. M., 1995.
2. Haydegger M. Pismo o gumanizme // Problema cheloveka v zapadnoy filosofii. M., 1988.
3. Sartr Zh.-P. Bytie i nichto. M., 2000.
4. Filosofskiy slovar. 22-e izd. M., 2003. P. 458.
5. Fullbruk Ye., Fullbruk K. Seks i filosofiya. Harkov, 2014.
6. Bart R. Fragmenty rechi vlyublennogo. M., 1999.
7. Pigulevskiy V.O. Prakticheskaya estetika. Lap Lambert, 2012.
8. Gricanov A.A. Plot // Postmodernizm : enciklopediya. M., 2001.
9. Mirskaya L.A. Eros i soblazn. Rostov n/D., 1997.
10. Kyerkegor S. Dnevnik obolstitelya. Rostov n/D., 1998.
11. Camyu A. Buntuyushhiy chelovek. M., 1990.