
ПРОСПЕКТИВНОСТЬ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ДИСКУРСА ОБ ЭРОСЕ: ДВОЙСТВЕННОСТЬ ЭРОТИЗМА И ОРИЕНТИРЫ РЕВАЛЬВАЦИИ

Ф.В. Тагиров

Кафедра социальной философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Макляя, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье рассмотрена возможность ревальвации метафизического дискурса об Эросе, приведены доводы в пользу перспективности данного дискурса. Показаны некоторые формы двойственности эротизма, лежащие в основании актов трансцендирования. Затронут вопрос о проявлении метафизики Эроса в повседневном опыте, обозначены два ключевых направления метафизической реализации субъекта через эротизм, как они представлены в метафизическом дискурсе.

Ключевые слова: эрос, метафизический дискурс, самореализация (самоосуществление) субъекта, трансцендирование, трансгрессия.

Когда мы снимаем ханжеское пенсне интеллектуала-моралиста или уютные тапочки кабинетного ученого и обращаем свой взор на проблему самоосуществления современного человека в качестве субъекта эротического, мы обнаруживаем кризис, длящийся (а в некоторых аспектах и нарастающий) с момента перехода от традиционного к посттрадиционному обществу и по сей день не имеющий очевидного разрешения. Проблема не только в том, что человек зачастую не может выбрать какую-либо устойчивую «практику себя» как субъекта эротического, но даже не имеет осмысленно демаркированного представления об основных смыслообразующих элементах этого эротического (так, например, не имея возможности дискурсивного различения таких концептов, как «любовь», «сексуальность» и «эрос»), человек не в состоянии даже определить субъектом каких практик — сексуальных, трансгрессивно-эротических или же имеющих дело с личностно ориентированным чувством — он выступает [1].

Эта неспособность к последовательной осмысленной демаркации стержневых элементов эротического и дальнейшей интеграции их в целостное концептуальное поле не в последнюю очередь обязана своим существованием неудаче, которую сегодня терпит субъект, выстраивая целостное видение реальности, включающее в себя комплексное осознание многочисленных процессов, в которых ему доводится участвовать. Взирание вокруг себя не усматривает устойчивых отношений между объектами, которые чуть отстоят друг от друга, или же, напротив, воображает самым произвольным образом какие угодно, пусть даже совершенно взаимоисключающие формы связей. Взирание вокруг себя не усматривает устойчивых отношений между объектами, поскольку не схватывает ориентиров, относительно которых можно было бы судить об этих отношениях, т.е. ориентиров, организующих вокруг себя пространство смыслов подобно тому, как кантовские априорные формы чувственности позволяют судить о соотношении явлений в пространстве и времени.

Эти требуемые для такого усмотрения ориентиры суть некоторые базовые ценности, предопределяющие то или иное целостное видение реальности, которые в современной ситуации пребывают в состоянии дистопии (понимаемой буквально, как лишенность места), напрямую сопряженном с аксиологическим релятивизмом. Вопрос о естественности и историчности подобной культурной ситуации — вопрос отдельный [2] и здесь рассматриваться не будет, однако, если субъект стремится к большей определенности и последовательности в своих суждениях и практиках, на своем уровне он будет искать эту целостность и пытаться освободиться от произвольности в утверждаемых ценностях.

Для того чтобы ценности, или хотя бы принцип оценивания, не были произвольны, необходимо, чтобы эти ценности или принцип оценивания были укоренены в онтологии. Последовательная укорененность в онтологии подразумевает не только независимость от сиюминутных социально-исторических процессов или культурных новаций, но также должна избегать и возможности исчерпаемости теми или иными биологически-эволюционными или материально-физическими процессами по причине преходящего (в конечном итоге) характера этих процессов. Поэтому последовательная укорененность в онтологии может быть описана не историческим, а метафизическим дискурсом [3].

Метафизический дискурс (в том числе и метафизический дискурс об Эросе) в настоящее время для многих скорее ретроспективен, нежели проспективен. Он претендует на обладание истинным знанием, возможным благодаря т.н. «интеллектуальной интуиции», что делает его эмпирически неverifiedи нефальсифицируемым, кроме того, он демонстрирует принципиальную несогласованность с господствующей парадигмой, которая, если и не материалистическая, то позитивистско-прагматическая. Принцип «anything goes» (возможно все), становясь до определенных пределов формулой самоопределения и самовыражения субъекта в современной социокультурной реальности, казалось бы, допускает обращение к метафизическому дискурсу наряду с любым другим. Однако по сути он есть следствие девальвации данного дискурса и причина его дальнейшего обесценивания хотя бы потому, что в метафизической перспективе подобный принцип выражает точку, предельно удаленную от исходного принципа, воплощающего себя в мире, точку хаоса. Последовательное следование принципу «возможно все» невозможно. Если он оказывается легитимирующим основанием для метафизики, то подобная метафизика (как доктрина) в себе несет собственное низложение, поскольку ее претенциозная попытка дотянуться до универсальных оснований бытия отрицается ее собственным основанием.

Когда-то требовалось освобождение и защита от догматизированной или мифологизированной метафизики; в настоящий момент, возможно, требуется защита самого метафизического дискурса как от антиметафизической «догмы», так и от обывательски-упрощенной апологетики этого дискурса, своей наивностью и часто присущими ей агрессивностью и категоричностью лишь дискредитирующей его в глазах любого здравомыслящего субъекта.

Едва ли уместно полагать, что подобная ревальвация метафизического дискурса об Эросе может иметь в обозримом будущем общекультурное или просто

массовое значение. Но, насколько мы можем судить, и в минувшие эпохи (да и сегодня — в обществах, где религия играет системоорганизующую роль, а религиозное сознание разделяется большинством населения) метафизическая доктрина, являясь, по утверждению, например, Рене Генона, сердцевиной религиозной жизни, оказывается в то же время достоянием лишь небольшого числа образованных людей, приобщенных к ней [4].

При этом стоит особо подчеркнуть, что имеющий здесь место определенный эзотеризм носит скорее вынужденный, нежели намеренно-изоляционистский характер. Он неизбежен в силу самой интенции участвовать в метафизическом дискурсе, будучи окруженным неметафизическим или догматически-мифологическим (где догматизм не приравнивается к мифологии, а описывает способ обращения к мифологическим значениям) полем смыслов. Конечно, трудно избежать ранжирования субъектов коммуникации, в которой мы принимаем участие, на ориентированных метафизически и не метафизически (либо догматически-мифологически), и в этом может корениться серьезная коммуникативная проблема, однако (и это необходимо понимать как тем, так и другим) это различие не должно выступать камнем преткновения на пути достижения совместных целей, поскольку метафизический дискурс предполагает, что основной задачей его субъекта является именно метафизическая реализация последнего, а что до социального, экономического, политического размежевания, то на это, как ни досадно, всегда достаточно неметафизических причин [5].

Несомненно, что любая модель самоосуществления субъекта в поле эротического доступна нам как социальный конструкт. Тем не менее, если среди социальных конструктов, к которым очевидно относятся и наши модели практик эротического, мы предпочли бы вычленить те, которые, сами по-прежнему оставаясь социальными конструктами, могли бы направить проект самоосуществления субъекта эротического в сферу, превосходящую границы любого конструирования и любой произвольности, то в таком случае метафизический дискурс, имеющий своим предметом сферу безусловного, может обрести для нас свою перспективность.

Однако, упреждая упреки практика-прагматика в интеллектуальном эскапизме и предпочтении «легкого пути мечтаний о трансцендентном», нам следует осознать, что ревальвация метафизического дискурса об эросе для субъекта эротического может быть только первым шагом, основная работа неизбежно заключается в следующей за этим реализации проекта себя как именно метафизического субъекта.

Необходимо оговориться, что здесь мы никоим образом не рассчитываем описать метафизический дискурс об Эросе во всей его полноте, даже пунктирный набросок этого феномена в его комплексности и многоплановости потребовал бы значительно более обстоятельного изложения, чем возможно в пределах одной статьи. В настоящем тексте предпринимается лишь попытка обрисовать некоторые ориентиры возможной ревальвации метафизического дискурса об Эросе, основанные на конкретном аспекте — аспекте двойственности, т.е. на двойственной природе как метафизического вопрошания, так и многочисленных аспектов эротического.

Метафизическое вопрошание, а следовательно, и предлагаемые метафизическим дискурсом практики самоосуществления субъекта, отталкиваются от той или иной исходной двойственности или полярности: конечного и бесконечного, проявленного и непроявленного, обусловленного и безусловного, я и не-я, телесного и духовного, посястороннего и трансцендентного, относительного и абсолютного и т.д. и т.п.

Мы склонны согласиться с тем, что метафизический дискурс в предельном своем истоке тяготеет к принципу, выраженному в адвайта-ведантской «адвае» или плотиновском Едином, принципу изначальной недвойственности [6], однако сам метафизический опыт может быть впервые доступен субъекту на уровне двойственного мировосприятия, построенного на многочисленных противоречиях и противоположностях и благодаря им — хотя бы это был скачок от повседневного опыта множественности к метафизическому опыту единства. Именно благодаря двойственности мыслится возможным ключевое для метафизической самореализации субъекта действие — трансцендирование, ведь для того, чтобы «переступить через», необходимо различие как минимум двух состояний, пусть даже это различие иллюзорное, различие, которое требуется преодолеть, но и тогда мы имеем дело с двойственностью состояний иллюзорного различения и истинного неразличения, где наше самоосуществление представляется переходом от первого ко второму.

Здесь уместно вспомнить концептуальное различие между трансгрессией и трансцендированием. Вне собственно метафизического дискурса мы можем говорить только о трансгрессии — движении, обращенном к границам конечного субъекта, стремление к тотальности бытия, которое, как полагает, к примеру, Жорж Батай [7], никогда не может быть осуществлено, но, тем не менее, неизбежно терзает человека несбыточной мечтой о том, что он может быть бесконечно бóльшим, чем он есть.

Это стремление, принципиально неразрешимое во всей своей полноте, понимаемое Батаем как суть Эроса, заставляет человека искать вокруг себя границы, преодоление которых в большей мере доступно субъекту, чем преодоление пропасти между конечным и тотальным, и подменять непреодолимые пределы пределами преодолимыми, дабы, по крайней мере, отчасти насытить свою жажду трансгрессии, зияющую в самом сердце человеческого существования.

Эрос, обещая конечному субъекту обретение тотальности и пробуждая в нем жажду трансгрессии, всякий раз оставляет его обманутым, поскольку частичная трансгрессия, доступная человеку, не способна вознаградить его тотальностью бытия, а полноценная трансгрессия неосуществима в силу как раз изначального положения человека в мире, сопряженного с ситуацией конечного бытия. Метафизический же дискурс, рассматривающий всякое бытие как коренящееся в бесконечности Абсолюта, открывает возможность преодоления, трансцендирования пределов конечного субъекта.

Основные дуальности эротизма

Какие же двойственности усматривает метафизический дискурс в эротизме? Первое же, что мы вспоминаем, — это дуализм Эроса, традиционно понимаемый

как дуализм любви телесной и любви платонической. Это разбиение Эроса на два вида мы, вероятно, найдем в любой культуре, в которой сформулировано представление о человеческой природе как состоящей минимум из двух компонентов: физического и психического/духовного.

Как только мы разделили человека на основные составляющие, мы понимаем, что любовь может быть обращена как на каждую из них в отдельности, так и на их целокупность.

Противопоставление любви к телу и любви к душе/духу/личности/мудрости человека в тех или иных формах мы обнаруживаем и в классической Греции, и в Индии, и в древнем Китае, и в средневековой Европе. Эта двойственность и сегодня сквозит в вопросах, которыми мы порой задаемся в обыденной жизни: «любит ли он/она меня или только любит мое тело?» и «если он/она говорит, что любит меня, то отчего так мало внимания перепадает моему телу?». Как мы помним, платоновский Павсаний [8] ставит в центр понимания эротического разделение между двумя Афродитами — Афродитой Уранией, небесной, и Афродитой пошлой, земной, и соответственно между двумя типами любви, из которых он совершенно определенно отдает предпочтение любви к душе. И хотя Сократ в том же «Пире» признает участие обоих типов любви в процессе познания высшего блага — Прекрасного, — выход к идеальным формам Эроса требует преодоления форм телесных. «Вот каким путем, — повторяет Сократ слова Диотимы, — нужно идти в любви — самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это — прекрасное» [8. 211 c-d]. В христианской модели самоосуществления субъекта мы выходим на понятие Преображенного Эроса [9], то есть Эроса, очищенного от любых плотских элементов и описываемого как восходящая любовь, которой человеческая душа (невеста) любит Христа (жениха). В обоих примерах Эрос — та сила, которая устремляет человеческую душу от относительного, несовершенного состояния к состоянию совершенному, абсолютному путем преодоления дихотомии телесное-духовное и разрешения ее в пользу последнего.

Другая форма дуализма Эроса, также известная человеку испокон веков, проявляет себя в полярности любви и ненависти, филии и нейкос. Как это представлено у Эмпедокла, будучи противоположными, эти две силы не только всегда существуют в тесной связке, но и сама реальность (мир сущего) возможна только при участии обеих полярностей.

Все сущее есть результат различных комбинаций базовых элементов: воды, огня, воздуха и земли, однако сами эти элементы по своей природе пассивны и приводятся в движение как раз любовью и ненавистью. Любовь соединяет разнородное и разъединяет однородное (объект нашей любви — Другой), ненависть, напротив, соединяет однородное и разъединяет разнородное (мы сплачиваемся с себе подобными против чужака, иного). Мир как бы пульсирует, двигаясь по-

переменно то от полюса любви к полюсу ненависти, то наоборот. При этом существенная деталь заключается в том, что сама по себе предметная реальность возможна только в промежуточных фазах, то есть при наличии как любви, так и ненависти — в полярных точках мир невозможен: на полюсе любви все исходные элементы равно перемешанны, как бы во всеобщем оргийном соитии, а при полном господстве ненависти все элементы существуют обособленно, мирообразующих связей между разными стихиями нет (1).

Связка любовь-ненависть может не только описывать некую исходную метафизическую реальность, как мы видим это у Эмпедокла, но и выступать принципом оценивания и ранжирования достойного любви, что в случае онтологизации любви, как это происходит, например, у Макса Шелера, и позволяет расставить ценностные ориентиры, *ordo amoris*, следуя которому субъект выстраивает свою судьбу не только перед лицом других людей или природы, но и перед реальностью космического порядка [11].

Следующая дихотомия — это пара любовь-ревность, которые, с одной стороны, разнонаправлены по своей сути (поскольку любовь в чистых своих формах, как мы представляем, обращена на другого человека, его личностное начало, она открывает в нем субъекта, а ревность обращена на самого себя и низводит другого до статуса объекта обладания), но с другой — образуют еще более тесное единство, чем пара любовь-ненависть.

Мы легко можем представить себе ситуацию, когда некто горько сетует на безумную ревность своего возлюбленного, однако оказывается в растерянности и начинает терзаться сомнениями по поводу собственной востребованности, как только его возлюбленный не выказывает никакой ревности. «Ревнует — значит любит». Если мы разделяем понятия «любить» и «ценить» применительно к другому человеку, где «ценить» означает «ценить за что-то» (т.е. включает некий прагматический интерес), а «любить» означает «любить что-то» (что выступает самоценным объектом любви даже вне любой практической заинтересованности), то мы едва ли согласимся с подобным пониманием ревности.

«Ревнует» — не значит «любит», в лучшем случае «ревнует» — значит «ценит как объект обладания», поэтому мы не будем, говоря об уровне межличностных отношений, выводить из ревности любовь и наоборот, но вот с точки зрения метафизического дискурса об Эросе, ревность наравне с любовью может рассматриваться как форма метафизического трансцендирования, о чем более подробно будет сказано далее, когда речь пойдет о проявлении метафизики Эроса в повседневном опыте.

Еще одну двойственную пару, благодаря которой мы мыслим возможной метафизику Эроса — любовь и смерть, трудно расторгжимую смычку Эроса и Танатоса, — конечно же, открыл не психоанализ.

С древних времен в самых разных культурных нарративах любовь и смерть идут рука об руку: во-первых, любовь часто трагически обрывается смертью одного или обоих возлюбленных. Чем сильнее в чувствах влюбленных страстная составляющая, тем в большее противоречие входит подобная любовь с обществен-

ными устоями и здравым смыслом, тем глубже разрыв в ткани повседневности создает подобная любовь. Не случайно Э. Гидденс описывает любовь-страсть как потенциально а- и контрсоциальную [12]. Именно в страсти в наибольшей степени любовь раскрывает в себе трансгрессивный эротизм.

Во-вторых, любовь сама порой выступает причиной смерти влюбленного (или же в союзе с ревностью — убийства любимого). Утрата же возлюбленного или неразделенность любви, неосуществимость любовного устремления часто обесценивает собственное существование влюбленного, что может переживаться им как уже случившаяся смерть и быть причиной его отказа от жизни.

В-третьих, нельзя обойти стороной тот факт, что высшую точку любовного наслаждения, оргазм, часто называют «маленькой смертью». И здесь, кроме поэтической фигуры, мы находим существенную родственность между этими двумя явлениями — все ту же пропасть в обыденности, обрыв рутинного, обрыв, обрывающийся в нерелексивное. Эта родственность любовного экстаза и смерти сверх всякого наслаждения влечет нас к пику этого наслаждения, не удовольствия мы желаем, но опыта прерывания, который каким-то образом напоминает нам опыт еще небывшего. Мы не хотим смерти, мы боимся ее, но именно страх смерти рождает в нас желание победить смерть, покорить ее, подчинить, сделать ее подконтрольной, то есть пережить ее — пережить, как мы переживаем переживание, но вместе с тем, пережить ее в значении «испытать, продолжить жить дальше». Насколько мы можем судить, нам не дано пережить подлинную и окончательную смерть и остаться в живых. Что бы ни ждало человека по ту сторону, окончательная смерть есть конец его земного существования. Но именно из желания победить смерть еще при жизни рождается наша зачарованность формами неокончательной, как бы полусмерти, начиная от интереса к исследованиям так называемой клинической смерти и заканчивая эротическим экстазмом.

Наконец, в-четвертых, в значительной степени именно наша смертность и тем более возможность скорой, безвременной, может быть, даже насильственной смерти заставляет нас так ценить любовь, так жадно, так порой слепо отдаваться эротическому. Возможно, кстати, что именно эта острота эротического переживания, связанная со страхом безвременной смерти (чаще всего малоосознанным), порождает некую реверсивную логику, сообразно каковой смерть, которую мы боимся, начинает мыслиться нами как наказание за эротизм (связь смерти с которым мы так остро ощущаем), что, в свою очередь, ведет к переживанию эротического как неправильного и запретного.

Жорж Батай, рассуждая о близости Эроса и смерти, упоминает, что смерть часто выступает причиной наших слез — и это считается нормальным или даже иногда предписывается обычаем — плакать на похоронах. Сексуальная тематика оказывается сферой многочисленных шуток, вызывающих у нас смех. Но разве эротизм в своих наиболее экзальтированных формах не заставляет нас плакать?

Между смехом и слезами, по мнению Батая, есть одно важное сходство: и то, и другое суть переживание прерывания или, как говорит Батай, насилия, нарушающего «установленный порядок, привычный ход вещей» [13. С. 277].

Отчего смешное смешно нам? И когда шутка перестает быть смешной? Объект смеха становится смешным благодаря неожиданному ходу, когда что-то оказывается не на своем месте или не соответствует себе (по крайней мере, себе привычному). Нелепое, неуместное... великое, оборачивающееся малым (реже, но все же весьма часто — наоборот) — вот что вызывает смех. А шутка перестает быть смешной (или вовсе таковой не является), когда мы уже заранее не просто знаем про этот ход, переворачивающий нечто с ног на голову, но и хорошо представляем себе то переживание, тот аффект, который в нас эта шутка должна породить, а следовательно, никакой опыт разрыва обыденности не случается и никакой отмены повседневного опыта не происходит, поскольку сам «опыт переворачивания» уже заранее вписан в логику рутины обыденного.

О близости Эроса и Танатоса, согласно Батаю, свидетельствует также смущение, которое мы склонны испытывать перед половым актом и перед смертью, мертвыми. Это смущение, эта оторопь с большим сопротивлением поддаются рациональному анализу и последовательному теоретическому изложению. Далее, когда мы будем говорить о стыде как метафизическом опыте, мы попытаемся еще раз вернуться к этому вопросу.

Отменяя обыденный опыт, возникая как прерывание повседневных рутин, эротизм, как и смерть, переживаются человеком как нечто безмерно превосходящее его и его разум — то есть в определенном смысле сопряженное с безумием. Более того, все, что связано с эротизмом, равно как и со смертью, в той или иной степени подвергается запрету, чего мы уже касались. Отсюда Батай заключает о религиозном характере эротизма и, более того, о принципиально трансгрессивно-эротическом характере любой настоящей религии. «Смысл эротизма уклоняется от каждого, кто не хочет видеть в эротизме религиозного смысла», — читаем мы у него. — Соответственно смысл вообще всех религий уклоняется от каждого, кто пренебрегает его связями с эротизмом» [13. С. 296]. И там же: «Выбросив эротизм из религии, люди свели религию к утилитарной морали... Эротизм, утратив свой священный характер, стал отвратительным» [13. С. 298].

Однако даже там, где религиозность по преимуществу «сведена к морали», а субъект эротического привык мыслить себя в первую очередь в качестве субъекта сексуальных или же романтических сценариев, не осознавая в достаточной мере трансгрессивно-эротическую составляющую своего опыта, иными словами — вне классических религиозных форм и специально разработанных практик (как социальных, так и духовных), согласно метафизическому дискурсу, имеет место открытие метафизики Эроса, а субъект невольно оказывается одновременно и метафизическим субъектом.

Метафизика Эроса в повседневном опыте

Однако наиболее существенная дуальность, благодаря которой, как считается, возможно метафизическое осуществление субъекта в Эросе, — это дуальность «Я — Другой». Этот Другой может принимать различные формы, он может мыслиться в виде Духа или же принципа пракрыти, воплощаемым конкретной женщиной [14]. Более того, этот Другой не всегда требует объективации вне нас: в частности, про-

буждение вечной женственности, к которому стремились, к примеру, «адепты любви» [15. Гл. 5, п. 47], или же развертывание кундалини, являющееся целью йогических техник, ориентированы на Другого, уже присутствующего в нас, но пока что в непроявленной форме.

В контексте метафизики Эроса дуальность «Я — Другой» в первую очередь подразумевает дуальность полов, а точнее дуальность мужского и женского начал, понимаемых как исходные принципы мироздания. Собственно между мужским и женским и пролегает тот разрыв, который толкает субъекта Эроса стремиться к иному, чем он является, и затем трансцендировать пределы собственного Я. Тем не менее в качестве движущей силы метафизики пола рассматривается не просто влечение мужского к женскому и женского к мужскому, а стремление достичь точки интеграции первого и второго, то есть метафизической андрогинизации, уподобления анрогинности Абсолюта.

Но все же вопрос о метафизическом различии между мужским и женским принципами заслуживает специального изложения, выходящего за рамки данной статьи (2), равно как и вопрос об их метафизической интеграции [15. Гл. 4], и по-сему в настоящем тексте мы коснулись его лишь очень кратко. Нам же сейчас важно подчеркнуть, что, с точки зрения метафизического дискурса, сила нашего пола (понимаемого как более глубокое основание нашей субъектности, нежели наш социальный пол или даже пол биологический) проявляет себя не только в русле последовательно осуществляемой метафизической реализации, но и в рамках наших повседневных практик. Сама обращенность к другому человеку в нашей любви с определенного момента может достигать точки, где бытие Другого становится для нас более значимым, чем наше собственное бытие. И, если быть честными по отношению к себе самим, думаю, мы будем вынуждены согласиться с тем, что это едва ли не исключительный случай, когда средоточие наших жизненных помыслов, смыслов, ориентиров выносится за пределы нашего Эго и помещается в бытие другого человека.

Речь идет о любой личностной любви, в том числе и о родительской любви, и о любви сына или дочери к своему отцу или матери. Здесь принципиальна степень, которую достигает любовь и первичная направленность на Другого, которую задает сам принцип любви, в отличие, в частности, от принципа сексуальности (взятого в его чистом виде), ориентированного в первую очередь на желание самого субъекта и получаемое им удовольствие. То, носителем какого пола выступает в данном случае Другой, здесь пока не существенно, главное, что нашей любовью задается императив трансцендировать границы собственного Эго — первый и необходимый шаг для любой метафизической реализации, невозможной до тех пор, пока мы мыслим себя исключительно в скорлупе собственного Я, а следовательно — бытия непреодолимо конечного, но при этом склонного возводить свой конечный и относительный опыт в степень абсолюта. Поэтому любовь на метафизическом уровне может мыслиться как исток трансцендирования.

Когда же в основе сближения двух людей лежит не направленность на личность другого человека (или не только она), но и разнополярность силы пола, движущей субъектами (даже если, как ни парадоксально, биологически они обладают

одним полом), то мы уже можем говорить не просто о возможности метафизики, но о возможности метафизики Эроса.

Страдание, с которым так часто сопряжена наша любовь, которое в той или иной форме и степени всегда сопутствует нашему эротическому импульсу, по мнению Юлиуса Эвола, коренится в «сверхнормальном перенасыщении жизненного цикла» [15. С. 134], избыточности половой силы (метафизической природы), не находящей должной реализации в практиках физического, психического и социального характера. Изначальный посыл эротического, адресованный тотальному, абсолютному, безусловному, оказывается нереализуем в замкнутой череде психофизических и социальных актов конечного и обусловленного типа. Тем не менее, человек остается метафизическим субъектом, даже когда не достигает метафизической реализации.

Именно поэтому наш повседневный опыт несет на себе отпечатки метафизического — желает того он или нет, осознает ли он это или нет, с точки зрения метафизического дискурса, человек никогда не остается исключительно психосоциальным существом и не может быть исчерпывающим образом описан в категориях психологии, биологии и социального знания. Даже в таких вроде бы обыденных состояниях, как взросление, ревность, объятия и стыд, по мнению Эвола, можно наблюдать проявление метафизики пола и, в определенном смысле, говоря словами Н. Бердяева, «травмы пола».

Взросление рассматривается в данном контексте не просто как процесс формирования взрослого организма в сопряженности с определенными сопутствующими процессами психологического и социального характера, а как процесс, в результате которого индивид окончательно становится субъектом определенного пола. И если, с точки зрения метафизики Эроса, мужское и женское как принципы имеют, по сути, фундаментальное значение для мироустройства («ян» и «инь» в дальневосточной традиции, «пуруша» и «пракрити» в индийской, «форма» и «материя» или «сущность» и «субстанция» в западной философской традиции [17. Гл. 1—3], «дух» и «душа» в гностицизме), то, обращаясь к переменам, с которыми связано взросление, мы можем говорить об изменении (или формировании) положения человека в реальности как таковой и того, в каком отношении он стоит и может стоять к различным проявлениям этой реальности.

Как уже говорилось, в отличие от чистой одухотворенной любви, обращенной вовне и переносящей основные стержневые точки собственного бытия на другого субъекта — человеческого или сверхиндивидуального, ревность порождена нашим Эго и стремится к удовлетворению в первую очередь его интересов, лишив другого статуса субъектности и сводя его до положения объекта обладания.

То есть на первый взгляд, основная интенция ревности в обращенности на себя кардинально расходится с исходным метафизическим устремлением, направленным на трансцендирование границ собственного Я.

Однако, несмотря на это, замечает Эвола, разбирая данный феномен, как ни парадоксально, в своих наиболее интенсивных, крайних формах, в своем безумии ревность приходит к отрицанию интересов Эго или даже готова поставить под во-

прос ценность бытия самого субъекта. Это проявляется в ситуации, когда ревностное желание обладать другим человеком настолько велико, что вне этого обладания существование субъекта оказывается совершенно обесценено, субъект стремится к обладанию объектом своего желания любой ценой, в том числе ценой собственной субъектности.

В этих крайне интенсивных формах ревности на кон ставится жизнь — жизнь другого человека, как в безумии Отелло, или собственная жизнь. В первом случае мы имеем дело с ревностью, которая готова предать интересы Эго, разрушив сам объект обладания. Второй случай может быть проиллюстрирован распространенной, по утверждению Эвола, на арабском востоке формулой, которую произносит мужчина, желающий обольстить женщину. Он делает ножом на руке три пореза и говорит: «Нет бога, кроме Бога. И это так же истинно, как и то, что прежде вытечет вся моя кровь, чем погаснет мое желание владеть тобою» [15. С. 123].

Пытаясь нащупать метафизическую составляющую объятий, нам необходимо для начала сказать, что объятия бывают различны по тому, в отношении к чему в настоящий момент стоит субъект. Как мы понимаем, есть объятия, формально исполняющие функцию приветствия или прощания, и в этом случае субъект в своей внутренней обращенности стоит даже не в отношении к самому приветствию и прощанию, а прежде всего в отношении к усвоенному им и разделенному с другими социальному ритуалу.

Бывают объятия в контексте привычки, и вроде бы они и обращены на близкого человека, но, по сути, субъект в этот момент может внутри себя стоять в отношении чего угодно другого. А случаются объятия, когда субъект настолько обращен в другого или даже в нечто третье, необъяснимое, незримое, происходящее в настоящий момент между ними, что на какое-то время утрачивается само понимание того, где заканчиваешься ты и начинается другой человек. И это тот момент, когда границы собственной субъектности оказываются шаткими, неустойчивыми, трудноопределимыми, то есть в определенном смысле преодоленными, трансцендированными.

Из всех четырех приводимых форм проявления метафизики Эроса в повседневном стыде как метафизический опыт, пожалуй, поддается концептуализации с наибольшим трудом. И дело в первую очередь здесь, скорее всего, в том, что нам очень сложно вынести за скобки социальную составляющую стыда. Когда мать (или кто-то из взрослых) говорит ребенку «Почему ты так сделал? Тебе должно быть стыдно!» или «Как ты мог так поступить? Разве тебе не стыдно?», ребенок изначально, как правило, еще не испытывает стыда, но он постепенно начинает вырабатывать определенную внешнюю реакцию, а также реакцию внутреннюю, связанную с потаенным страхом того, что его будут ругать, то есть на самом-то деле отрицать его как субъекта его собственного бытия. Срам его отца, который должен был бы прикрыть Хам, вместо того, чтобы смеяться над ним перед своими братьями, также имеет очень не очевидную связь с метафизическим стыдом, поскольку в том, в каком виде сам по себе лежал Ной, никакого срама не было, срам возникает, когда это может увидеть другой участник социальных практик, который как раз подобного видеть не должен.

Схожим образом можно отнестись и к тому стыду, который мешает девушке в той или иной ситуации обнажить или как-то еще выставить на обозрение часть собственного тела, которую она находит несоответствующей эстетическим стандартам, усвоенным ею через культурные модели своей эпохи, в то время как в другой культуре и в другую эпоху, подобная трудность могла бы и не иметь места, и если бы эта девушка и должна была бы демонстрировать стыд, то, скорее всего, играла бы в него. Когда же мы говорим о метафизическом элементе стыда, с точки зрения метафизики Эроса, это стыд, который человек может испытать в присутствии своего возлюбленного и связанный с необходимостью признать собственную неполноценность, но не ту неполноценность, которая, опять же, есть некоторое несоответствие эстетическим стандартам или каким-либо социальным моделям, а неполноценность фундаментального характера. Осознание этой фундаментальной неполноценности — это осознание субъектом того, что он есть только половина от целого, что его несовершенство — принципиально, не порождено ни биологией, ни культурно-историческими принципами оценки, а значит, и не может быть списано на произвол природы или переоценено, пересмотрено с помощью другой культурной модели. И сила Эроса, толкая мужчину и женщину друг к другу, сближая их, выставляя их в контрасте на фоне друг друга, давая им, по мнению Н. Бердяева, мимолетную и в действительности иллюзорную возможность соединения в целое, может только еще более обострить переживание этой неполноценности [18. С. 422—423].

**Направления метафизической реализации:
путь правой руки и обоснование метафизического допущения
пути левой руки**

Если попытаться хотя бы бегло обрисовать основные ориентиры, выделяемые различными доктринами не в повседневном опыте эротического, а в последовательной метафизической реализации, то в качестве основных ее направлений можно выделить так называемые «путь правой руки» и «путь левой руки».

Сами термины восходят к тантрическому учению, и хотя далеко не все доктрины принимают подобное разделение, оно привносит первичную упорядоченность в то многообразие подходов, с которыми мы имеем дело. Стоит ли особо оговаривать, что деление на путь правой руки и путь левой руки, как правило, отвергается теми, кто по данной классификации оказывается адептами пути правой руки (который представляется им единственно верным), и принимается приверженцами пути левой руки, которые стремятся обосновать валидность собственных практик на фоне «ортодоксальных» учений, пользующихся большей легитимностью?

Путь правой руки строится вокруг аскетического самоограничения и строгого следования предписаниям традиционного характера. Самореализация субъекта представляется возможной через решительное освобождение Эроса от материальных наслоений и очищение его как силы, «воспламеняющей» в душе стремление к высшему духовному истоку. Логика пути правой руки хорошо согласуется и с со-

циально-иерархическим, и с морально-этическим каркасом обществ традиционного типа, а также может служить опорой критики (например, неким пророком) тех или иных устоев, расходящихся с идеальной моделью особо вопиющим образом. Она весьма широко распространена и встречается в значительном числе религиозных и мистических учений.

Если преображение Эроса, преодоление зависимости от плотской его составляющей есть сердцевина пути правой руки, то последователи пути левой руки, напротив, включают техники телесного экстаза, связанные с тем или иным обращением к сексуальности. При этом, как утверждается, они вовсе не отказываются от общей с адептами пути правой руки цели — метафизической реализации субъекта, но утверждают, что их средства также допустимы для достижения этой цели, как и средства первых, а в некоторых случаях даже и превосходят их по своей эффективности.

Не вдаваясь в детали, мы постараемся осветить, наверно, главный вопрос, связанный с принципиальной возможностью использования пути левой руки для достижения метафизической реализации субъекта в Эросе: если метафизическая реализация есть реализация в духовном, то как обращение к телесному и погружение в это телесное (порой доходящее до весьма крайних форм) может в итоге вывести нас к духу? В большинстве доктрин (которые относятся к пути правой руки) телесное мыслится как помеха духовной реализации, отвлекающая от истинного, взаимодействие с которой и обращенность к которой необходимы только на первых этапах духовного пути. И тем не менее, мы находим существенный элемент практик, сопряженных с половым соитием и даже практик оргиастического характера в различных культурах: начиная тантра-йогой и заканчивая многочисленными мистериями, распространенными в античности, а также карнавальской культурой средневековья.

Ответ, который мы можем найти на этот принципиальный вопрос, требует принятия двух исходных положений.

Первое положение должно заключаться в том, что ничто материальное не существует само по себе, а лишь как некоторое проявление духовного, благодаря которому оно имеет место в реальности. Из этого положения следует, что нет глубоко телесных проявлений, всякое телесное существует лишь постольку, поскольку одухотворено и тем самым привнесено в бытие, а значит, всякое телесное уже содержит в себе духовное.

Второе положение утверждает, что равным образом и человеческий субъект исходно есть носитель не только биологических, психических, а впоследствии и социальных составляющих, но и носитель духа, то есть метафизического принципа; только в обыденной жизни метафизическое в субъекте перемешано с многочисленными элементами психобиологического и социального порядка, и необходимо нечто подобное алхимической или металлургической процедуре, чтобы расплавить сложный человеческий материал и выделить чистую породу. И, кроме того, в данном случае мы встречаем апелляцию к метафизической идее о качест-

венно неоднородном времени, что проявляется в утверждении не только историко-культурных различий между различными эпохами (например, между югами в рамках одной кальпы), но и различий метафизических.

Согласно этой идее, в предшествующие эпохи духовное (по ряду причин) было доступно для более непосредственного постижения человеком, чем сегодня. Более того, как, например, следует из напутствия, с которым обращается Кришна к Арджуне накануне решающей битвы между пандавами и кауравами, описанной в «Бхагавад Гите», если в предшествующие эпохи следовать путями аскетической чистоты было менее затруднительно (поскольку само мироздание находилось в более совершенной фазе своего существования и было более созвучно изначальному упорядочивающему принципу), то в эпоху Кали-юги допустимыми или даже предписываемыми оказываются те пути, что принципиально отвергались в предшествующие эпохи большей чистоты. Вне зависимости от того, насколько более проницаемой для человека была завеса материального в прошлом, основной тезис апологетов пути левой руки остается неизменным: в современную эпоху практически (или полностью) невозможно обращение к духовному, не опосредованное теми или иными телесными формами.

Основная идея, лежащая в техниках обращения к телесному, наиболее очевидно являет себя в принципе оргии — одном из наиболее крайних выражений пути левой руки.

Как описывает этот принцип, к примеру, Мирча Элиаде [19. Гл. 9], обращение к оргии есть в первую очередь погружение в хаос, то есть в ситуацию, предельно противоположную упорядочивающей силе духовного первопринципа. Цель этого погружения — ни много ни мало — растворение устоявшихся структур субъектности, благодаря которому, как в плавильном тигле, представляется возможным выйти на ее метафизические составляющие так, чтобы впоследствии воссоздать в себе именно метафизического субъекта в его чистоте и целостности, не смешанного более с элементами его психической или социальной составляющей [15. Гл. 3, п. 27].

Однако, несмотря на то, что путь этот может оказаться более быстрым и эффективным в стяжании метафизической субъектности, он преимущественно мыслится как сопряженный с колоссальнейшим риском: погрузившись в хаос и достигнув точки разложения субъектности, можно не только не обрести целостности своей метафизической составляющей, но и навсегда разрушить в себе структуры психического и социального субъекта, что повлечет за собой как необратимые психические расстройства, так и прогрессирующую десоциализацию, моральную деградацию личности.

Исходя из этого становится вполне очевидно, отчего даже в тех культурах, где допускается возможность обоих путей направленной метафизической реализации субъекта посредством Эроса, путь правой руки мыслится, как правило, предпочтительным.

Обобщая вышеизложенное, можно сказать, что метафизический дискурс об Эросе (как и метафизический дискурс вообще) сегодня находится в положении,

требующем его дополнительной легитимации. И, тем не менее, этот дискурс оказывается востребован настолько, насколько субъект эротического может быть заинтересован в онтологически укорененных ориентирах в рамках проекта собственного осуществления. Подобная ревальвация метафизического дискурса об Эросе могла бы свидетельствовать о его перспективности. В качестве отправной точки метафизический дискурс об Эросе берет положение о двойственной природе эротизма, делающей возможной трансцендирование конечного обусловленного существования и выход на метафизическое. Согласно данному дискурсу, метафизическая природа Эроса присутствует в субъекте даже помимо осознанности им этой природы и проявляет себя в различных формах повседневного опыта. Направленная же самореализация в качестве метафизического субъекта посредством эротического мыслится различными доктринами либо как путь преобразования Эроса через очищение его от материальных аспектов, от которых он изначально не свободен в нашем опыте, либо как попытка выхода на духовные основы личности посредством намеренного обращения к опыту телесности.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) См., например: *Чаньшиев А.Н.* Любовь в Античной Греции // *Философия любви: В 2 т.* — М., 1990. — Т. 1.
- (2) См., например: *Вейнингер О.* Пол и характер. — М., 1991.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Тагиров Ф.В.* Эрос, любовь и сексуальность: к различению проблемного поля // *Открывающая современность заново.* — М.: РУДН, 2011.
- [2] *Тагиров Ф.В.* Сакральное: от традиции к новому символическому пространству. — М.: Изд-во РУДН, 2007.
- [3] *Тагиров Ф.В.* Человек: бытие в свете трансценденции // *Философия права.* — 2008. — № 1.
- [4] *Генон Р.* Традиция и религия // *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. — М., 2010.
- [5] *Тагиров Ф.В.* «Я» vs «Другой» — дискурс насилия в поле «сакрального» // *Философия права.* — 2008. — № 8.
- [6] *Генон Р.* Метафизика и философия // *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. — М., 2010.
- [7] *Батай Ж.* История эротизма. — М., 2007.
- [8] *Платон.* Пир // *Соч.: В 4 т.* — М., 1993. — Т. 2.
- [9] *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. — М., 1994.
- [10] *Чаньшиев А.Н.* Любовь в Античной Греции // *Философия любви: В 2 т.* — М., 1990. — Т. 1.
- [11] *Шелер М.* *Ordo amoris* // *Шелер М.* Избранные произведения. — М., 1994.
- [12] *Гидденс Э.* Трансформация интимности. — М., СПб., 2004.
- [13] *Батай Ж.* Из «Слез Эроса» // *Батай Ж.* Танатография Эроса. — СПб., 1994.
- [14] *Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода. — К.: София, 2000.
- [15] *Эвола Ю.* Метафизика пола. — М., 1996.
- [16] *Вейнингер О.* Пол и характер. — М., 1991.
- [17] *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. — М., 1993.
- [18] *Бердяев Н.* Смысл творчества // *Философия любви: В 2 т.* — М., 1990. — Т. 2.
- [19] *Элиаде М.* Трактат по истории религий. — СПб.: Алетейя, 1999.

THE PROSPECTIVENESS OF METAPHYSICAL DISCOURSE OF EROS: DUALITIES OF EROTISM AND WAYMARKS OF REEVALUATION

Ph.V. Tagirov

Department of Social Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Metaphysical discourse nowadays seems to many people to be more retrospective than prospective. It claims to have the true knowledge obtained through so called “intellectual intuition” that makes it empirically neither verifiable nor falsifiable. Besides that it demonstrates principal dissolution with dominant paradigm which is if not materialistic than at least positivistic or pragmatic.

Nevertheless metaphysical discourse can possibly obtain its prospectiveness for us. Any model of practices of Eros is obviously a social construct but social constructs differs in fields they are pointing at. There are social constructs that being themselves products of social construction could still guide the project of self-fulfillment as a subject of Eros into the area beyond the boundaries of any constructing and any arbitrariness. In this case we come to the need of unconditional of which metaphysical discourse has something to say. However we could face the reproach with intellectual escapism or preferring “the easy way of dreaming of transcendence”. Anticipating this reproach we should realize that reevaluation of the metaphysical discourse of Eros is solely the first step and the main work starts with the following implementation of self as exactly a metaphysical subject.

Key words: eros, metaphysical discourse, self-fulfillment of a subject, transcendence, transgression.

REFERENCES

- [1] Tagirov Ph.V. Eros, ljubov' i seksual'nost': k razlicheniiu problemnogo polia. In *Otkryvaia sovremenost' zanovo* (Eros, Love and Sexuality: Defying the Fields. In Re-opening the contemporaneity). Moscow: RUDN, 2011.
- [2] Tagirov Ph. V. *Sakral'noe: ot traditsii k novomu simvolicheskomu prostranstvu* (The Sacred: from the Tradition to a New Symbolic Cosmos). Moscow: RUDN, 2007.
- [3] Tagirov Ph.V. Chelovek: bytie v svete transsentsentsii (Human Being: Being Through the Prospective of Transcendence). *Filosofia prava*, 2008, no 1.
- [4] Guenon R. Traditsiia i religiiia. In Guenon R. *Ocherki o traditsii i metafizike* (Tradition and Religion. In Guenon R. Studies of Tradition and Metaphysics). Moscow, 2010.
- [5] Tagirov Ph.V. “Ja” vs “Drugoi” — diskurs nasiliia v pole “sakral'nogo” (“Me” vs “Other” — Discourse of Violence in the Field of the “Sacred”). *Filosofia prava*, 2008, no 8.
- [6] Guenon R. Metafizika i filosofiiia. In Guenon R. *Ocherki o traditsii i metafizike* (Tradition and Philosophy. In Guenon R. Studies of Tradition and Metaphysics). Moscow, 2010.
- [7] Bataille G. *Istoriia erotizma* (The History of Erotism). Moscow, 2007.
- [8] Plato. Pir (Symposium). In *Works*. In 4 volumes, vol. 2. Moscow, 1993.
- [9] Vysheslavtsev B.P. *Etika preobrazhennogo Erosa* (The Ethics of Transfigured Eros). Moscow, 1994.
- [10] Chanyshev A.N. Ljubov' v Antichnoi Gretsii. In *Filosofia ljubvi* (Love in Ancient Greece. In Philosophy of Love), in 2 vol., vol. 1. Moscow, 1990.
- [11] Scheler M. Ordo amoris. In Scheler M. *Izbrannye proizvedeniia* (Scheler M. Ordo amoris. In Scheler M. Selected Writings). Moscow, 1994.
- [12] Giddens A. *Transformatsiia intimnosti* (The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies). Moscow, Saint Petersburg, 2004.

- [13] Bataille G. Iz "Slez Erosa". In Bataille G. *Tanatografiia Erosa* (Bataille G. From "The Tears of Eros". In Bataille G. *Tanatografiya Eros*). Saint Petersburg, 1994.
- [14] Eliade M. *Ioga: bessmertie i svoboda* (Yoga, Immortality and Freedom). Kiev: Sofiia, 2000.
- [15] Evola Ju. *Metafizika pola* (Metaphysics of Sex). Moscow, 1996.
- [16] Weininger O. *Pol i kharakter* (Sex and Character). Moscow, 1991.
- [17] Guenon R. *Tsarstvo kolichestva i znamenii vremeni* (The Reign of Quantity and the Signs of the Times). Moscow, 1993.
- [18] Berdyaev N. Smysl tvorchestva. In *Filosofia liubvi* (The Meaning of the Creative Act. In Philosophy of Love), in 2 vol., vol. 2. Moscow, 1990.
- [19] Eliade M. *Traktat po istorii religii* (Patterns in Comparative Religion). Saint Petersburg: Ale-teiia, 1999.