

*Андрей Богачёв*

**ДРУГОЕ БЫТИЕ, ИЛИ КРАЙНОСТИ  
ЦИНИЗМА И УЛЫБКА**

Несколько лет назад я написал эссе “Циничный смех”. Недавно я перечитал его и увидел, что в нём не раскрыто то значение улыбки и смеха циника, когда они подчёркивают последнюю бессмысленность слов. В самом деле, следует глубже задуматься над претензией циника: его смех и улыбка апеллируют к природе, к первичной истине, предшествующей всем словам, всем “догмам цивилизации”. Поэтому, если хотим что-то существенное противопоставить улыбке и смеху циника, не следует втягиваться в спор о безусловной истине. В циничной улыбке как предельном обосновании цинизма выражен отказ от разумного предельного обоснования. Так циник даёт понять, что разум не может быть судьей в споре об истине, поскольку сам обвинен в предвзятости и односторонности.

На абсурдность спора рационалиста-этика и циника-эстета указывал Кьеркегор. И этик, и эстет требуют признать фактическое. Однако они видят его в разных сторонах человеческого существования: первый – в общем, второй – в единичном. Стало быть, если что-то можно противопоставить циничной абсолютизации единичного (непосредственного), так это не общее “должное”, не отделённое от единичной жизни общее, а лишь то, что говорит о *другом бытии* и отрицает единичность единичного бытия. Думаю, существует феномен, который не является общим знанием об истинном благе, а просто выявляет *онтологическое различие* и игру различий человеческого бытия. Если циничный смех сообщает, что смеющийся отрицает возможность *другого бытия*, то названный здесь в III части феномен показывает, как возможно для людей их бытийное единство, которое не устраняет бытийные различия.

Итак, меня здесь уже не интересует отношение цинизма к разуму, выраженное в формуле Слотердайка об осознанном ложном сознании. Я хочу рассмотреть внутреннюю оппозицию цинизма. Надо взять крайности цинизма и отыскать то, что их объединяет. Исследовав средоточие цинизма, может быть, найдём выход.

Какие же крайности цинизма могут служить исходной точкой? В эссе я утверждал, что в наше время цинизм стал народным, поэтому его смех – это, преимущественно, усредненный, качественный ширпотреб. “Циничные шуточки на каждый день” не могут выражать крайние позиции цинизма уже потому, что имеют защитный характер и диффузны. Цинизм же выражает в своём смехе или иронической улыбке “правду победителя”. Учитывая это, я остановился на двух произведениях, которые прекрасно очерчивают мировоззрение наступающего циника. Это “Жюстина” де Сада и “Дневник оболстителя” из первого тома “Или – или” Кьеркегора. Они – отправная точка моего размышления и материал, позволяющий сопоставить два крайних цинизма: сексуальный садизм и эстетское оболщение.

Почему я остановился на этих произведениях? Прежде всего, по структурным соображениям. Оба текста представляют собой Bildungsroman в том смысле, что в гиперреалистичной атмосфере цинизма изображают процесс “духовного” созревания двух молодых женщин – Жюстины и Корделии. Здесь важную роль играет общность авторской установки. В обоих произведениях неопытная девушка помещена в мир, который редуцирован к циничной реальности. Вся далекая, или “нереальная”, для циника реальность опускается, чтобы увидеть не случайный, а, как полагает циник, закономерный и чистый результат “образования” девушки. Следовательно, этот эксперимент ставится для того, чтобы продемонстрировать циничную истину и раскрыть подлинную природу того женского существа, которое из-за условностей (догм) цивилизации первоначально – до “образования” – является самым отдалённым от реальности, которую признаёт цинизм. Для де Сада и Кьеркегора девушка – это, несомненно, главный предмет атаки цинизма.

Девушка оказывается в центре внимания циника, потому что её завоевание обладает видимым преимуществом перед другими благами циничной жизни. Можно сказать, что овладение девушкой – это интегральное событие, поскольку в нём участвует как средство то, что само по себе может составлять благо: власть, деньги, красота, ум, сила, здоровье, сексуальность и т. п. Конечно, тут нет речи об окончательной цели. Девушка обменивается на что угодно. Но всё, что угодно, не может быть свидетельством

явной победы цинизма. Им может быть завоёванная девушка, поскольку это самым красноречивым образом говорит о значительности циника и несущественности того, что отрицает циник в процессе “образования” девушки. Девушка, которой овладел циник, – это его крепость. Она обещает, что он уютно проживёт за её стенами, не выходя в фантастическую тёмную долину, откуда веет неуловимый нескончаемый ветер и доносит запахи несуществующих цветов. Причём, стены цинизма тем несокрушимее, чем больше девушек завоевал циник.

Вместе с тем можно согласиться, что циник – это просветитель, распространитель света знания: “...Факел истины, как свет дневной звезды, должен рассеять потёмки. Нельзя любить человечество и скрывать от него правду, как бы горька она ни была” (де Сад “Жюстина”<sup>1</sup>). Циник – как, вероятно, и большинство просветителей – находит в молодых девушках самый желанный объект просвещения, потому что в нём знание и наслаждение соединяются самым прямым и верным способом. Почему историки классической страны Просвещения, Франции, до сих пор удивляются, что там действовали такие яркие просветители, а социальное переустройство в ней запаздывало? Может быть, надо просто изучить, с кем предпочитали общаться Гольбах, Вольтер, Ламетри и др.?

Для классических просветителей (линия Вольтер–Ламетри–де Сад) женщина – это ртуть их письма, которая может остановиться на градусной отметке “нормальная литература” (Вольтер), на отметке “маргинальная” (Ламетри), на отметке “ненормальная” (де Сад), но только она в целом показывает как состояние этих философствующих тел, так и главную линию Просвещения. Но что общего с этой линией имеет “Дневник оболстителя” Кьеркегора? Разобраться в этом поможет переходная фигура Канта, которого принято считать “поздним просветителем”, врагом материализма классических просветителей и участником “самобесед” Кьеркегора.

Кант в “Метафизике нравов” (1797) говорит о любви и браке в духе просветительского механицизма. В подразделе “Брачное право” он утверждает, что всякое естественное половое общение не по закону, т. е. вне брака, является “наслаждением половыми свойствами друг друга” по “чисто животной природе”

[2, с. 325]. Ниже, в § 7 “О сладострастном самоосквернении”, Кант уже и брачное половое общение называет животным: “...Даже допустимое (разумеется, само по себе чисто животное) общение между мужчиной и женщиной в браке обычно требует в цивилизованном обществе много тонкости для того, чтобы завуалировать его, когда приходится все же говорить о нём” [2, с. 449]. Как не сделать после этого вывод о том, что и для Канта любовное отношение полов является животным – т. е. природным, или непосредственным – наслаждением.

Кант, как и де Сад, признаёт, что механизм любви является самодостаточным. “Обладание половыми свойствами друг друга” есть наслаждение, “в этом акте человек сам обращает себя в вещь”, “одно лицо приобретает, словно вещь, другое, это другое лицо в свою очередь приобретает первое” [2, с. 325]. Признав такую самодостаточность *механизма* любовного наслаждения, Кант считает возможным либо искать для него *внешнее оправдание*, разумную цель, либо отбрасывать его как запретный. Он допускается, по Канту, только в силу брачного договора, “это необходимо по правовым законам чистого разума” [2, с. 325]. А “чистый разум” трактует брачные права как, по сути, вещное право. Кант: “...Когда один из супругов ушёл от другого или отдался во владение третьего, другой вправе в любое время и беспрекословно вернуть его, словно вещь, в своё распоряжение” [2, с. 236].

Здесь способность любви рассматривается в оппозиции *подчинения* либо механизму “ограничительного закона долга”, либо механизму “скотского наслаждения”, оскверняющему целомудрие как долг человека перед самим собой. За каждым человеком остаётся только выбор между этими механизмами. Выходит, у Канта и де Сада одна оптика, одно состояние их философствующих тел, одна линия просвещения, но разный выбор.

Де Сад не знает кантовского изобретения – механизма “должного”. Единственно возможная механистическая реальность его письма – это реальность тел наслаждения. Его письмо раскрывает все свойства и способы работы механизма сладострастия, который выглядит “ненормальным” постольку, поскольку он проще и понятнее, чем тот механизм Вселенной, который был предметом “нормальной” литературы Просвещения.

Теперь Кант. Его “нормальность” в том, что он, во-первых, претендует на знание схемы создания в нашей голове механизма самой Вселенной, во-вторых, претендует на знание иерархии механизмов, где рассудочный механизм “скотского наслаждения” и механизм чистого разума – это низ и верх, к тому же верх, естественно, должен управлять низом. Что же касается понятия женщины, то – еще раз подчеркну – между Кантом и де Садам не велика разница. Как заметили Хоркхаймер и Адорно в “Диалектике Просвещения”: “Творчество маркиза де Сада показывает “рассудок, не пользующийся руководством со стороны другого”, то есть освобождённого от опеки буржуазного субъекта” [6, с. 110]. А “буржуазный субъект” – это, как известно, кантовский человек долга. Можно спорить об устройстве управления механизмами в иерархии, о проблематичной связи кантовских планов сущего и должного, но сам по себе механизм любовного наслаждения Кант видит так же, как и де Сад. Является ли кантовский отказ – во всяком случае, на уровне письма – от этого механизма победой над сексуальным цинизмом? Не быть циником по велению долга?! Кьеркегор растолковал, что так легко от циничного отношения к женщине не отделаться.

Поскольку целомудренный Кант следовал нормам своей цивилизации и высказывался на женскую тему очень сдержанно и завуалированно, его позицию можно сравнить с позицией Кьеркегора только в самом общем виде. Но если учесть, что просветители Кант и де Сад равным образом не связывают отношение к женщине прежде всего с *эстетическим* наслаждением, в отличие от романтиков и Кьеркегора, то сопоставление “Жюстины” де Сада и “Дневника соблазнителя” Кьеркегора вполне отвечает задаче сравнения крайностей цинизма.

## II

“Жюстина” де Сада и “Дневник соблазнителя” Кьеркегора противоположны по стилю, но удивительно сходны в своём циничном гиперреализме. Йоханнес, от имени которого Кьеркегор пишет “Дневник”, развивает “метод духовного обольщения”. Поэтому реальность текста полностью лишена всего, что не служит подтверждению метода. Она такая же монотонная, как и

реальность “Жюстины”. Только если в “Дневнике” метод, то в “Жюстине” механизм. И метод наслаждения и механизм наслаждения одинаково исключают вмешательство в реальность наслаждения того, что может отменить или лимитировать эту реальность. Оба текста существуют, чтобы доказать: помимо этой реальности ничего нет. Де Сада говорит своё “нет” Богу, морали, справедливому государству. Йоханнес говорит своё “нет” Кантовой иерархии. Если сопоставить оба текста, направление письма окажется одним и тем же, хотя, конечно, у диалектика Кьеркегора в реальности письма есть развитие, а у де Сада – только механистическое нанизывание нового, которое может быть воспринято как повторение. Их общее направление – это *описание отсутствия*. И тут надо признать, что сила циничного описания Кьеркегора превосходит де Сада.

Жало цинизма обоих направлено туда, где проявлена возможность *другого бытия* – на “молодую девушку”, выражение, часто повторяемое в “Жюстине” и “Дневнике”. Если “молодой девушке” в мире де Сада предлагается симметрия наслаждения, которую “естественно” устанавливают и помимо ее воли, то Кьеркегор вместо этой порнографии насилия предлагает в “Дневнике” порнографию свободы, которая считается “нормальной литературой”.

У де Сада *описание отсутствия* – это всего лишь рассказ о необходимости избавлении девушки от самообмана. Ей предстоит понять: “Единственные законы природы – наши страсти, и как только они сталкиваются с добродетелью, она теряет всякую реальность” (“Жюстина”). Кроме того, “невозможно сравнить две вещи: то, что касается нас, и что касается остальных. Первую мы ощущаем физически, вторую можем осознать только моральным образом, но моральные ощущения обманчивы – истинны лишь ощущения материальные” (там же).

Таким образом, редукция девушки к телу наслаждения имеет довольно простую логику: сама природа ставит её в такое положение, когда наслаждение оказывается необходимостью самой природы, а отказ от него – злом. Поэтому *описание отсутствия* – это описание отсутствия любой формы единства, кроме механического взаимодействия тел, и отсутствия добра в его нечувственной ипостаси. Бог не спасает Жюстину из жерновов

наслаждения, потому что кроме них ничего нет, и сама девушка – если сказать с особым цинизмом – только вещь и привод этих жерновов.

Кьеркегорово *описание отсутствия* гораздо тоньше и диалектичнее. Во-первых, мир Йоханнеса более многослойный, он присутствует в тексте более интенсивно. Он не состоит, как мир Жюстины, только из двух основных слоёв – взаимодействия тел наслаждения и философских рассуждений. Впрочем, если де Сад для *описания отсутствия* нуждается в сокращении описаний всех других физических механизмов, которые он отнюдь не отрицает, то письмо Йоханнеса–Кьеркегора не менее гиперреалистично. Чтобы подчеркнуть реалистичность (силу) метода “эстетического соблазнения”, в “Дневнике” всё повествование подчинено разворачиванию диалектики *интересного*, смене фаз интересного в развитии Корделии, а всё иное оказывается по ту сторону реальности письма. Поэтому содержание дневника Йоханнеса “несмотря на всю фактическую подкладку, становится почти идеей” [5, с. 19].

Во-вторых, Кьеркегор в “Дневнике соблазнителя” не игнорирует то, *откуда* Корделия попала в жернова метода, в крепость эстетизма. То, что она изначально не относится к миру вещей, тел наслаждения, “бесконечно делимой женской красоте”, ясно из определения сущности женщины, которое даёт автор дневника, Йоханнес: “...Женщина – это “бытие для другого» [5, с. 144]. Здесь нет намёка на правовое неравенство полов, что может возмутить феминистов. Это определение сущности женщины указывает на то, что началом метода, исходным понятием, которое в конце концов подтверждается определением сущности женщины, данным на последних страницах “Дневника”, является отсутствие возможности единства в любви. “Бытие для другого” – это не отсутствие равенства с другим, т. е. мужчиной, а отсутствие возможности в любовном отношении к женщине того модуса бытия, когда *другое бытие* не распадается на “эстетические мгновения”, неизбежно иссякающие. Но сам этот отрицаемый модус всё же предполагается как логическая противоположность понятия “бытие для другого”. Отрицаемый модус – это *другое бытие*. Поэтому “Дневник” оказывается *описанием отсутствия* единства с другим в той возможности

бытия, которая его, судя по всему, предполагает – в любви. И если, повторю, де Сад описывает отсутствие благодаря демонстрации самодостаточности механизма взаимодействия тел наслаждения, то Кьеркегор описание диалектической взаимосвязи дискретных мигнов эстетического наслаждения основывает на отсутствии единства в любви. Стало быть, подлинная тема “Дневника соблазнителя” – это невозможность “эстетической”, или “романтической”, любви. Якобы описывая совершенный и методически очищенный вариант такой любви, Кьеркегор, по сути, описывает отсутствие – не формы (метода), а содержания. Думаю, так он указывает на неразрешимое противоречие между формирующим разумом и экзистенцией.

Метод Йоханнеса выше был назван порнографией свободы. Смысл его в том, что “единственной целью свободы девушки становится отдать себя” [5, с. 51–52] соблазнителю. Никакого физического насилия. Его Йоханнес называет цинизмом. Но взамен предлагает насилие мужского интеллекта, замечая, что “метод вообще мой конёк” [5, с. 100]. Метод служит эстетическому наслаждению, когда наслаждение своим превосходством неотделимо от мгновений красоты влюбляющейся женщины. Однако, если свобода женщины – только неосознанное подчинение чужому разуму, что в ней заманчивого и настоящего? Это такая же ограниченная видимость, как и порнография.

Метод исходит из принципа, который в “Дневнике” формулируется так: “Чего может бояться в мужчине молодая девушка? Превосходства ума. Почему? Потому что ум обнаруживает вся непосредственность ее женского существа. Красота в мужчине, изящные манеры, остроумие – всё это прекрасные данные, чтобы понравиться молодой девушке, пожалуй, даже влюбить её в себя, но одержать этим серьёзную победу – нельзя! Потому, что в таком случае приходится сражаться с девушкой её же собственным оружием...” [5, с. 74]. Итак, принцип метода – сам разум, который методичен по определению. Женщина непосредственна; красота, манеры и остроумие тоже непосредственная данность, только разум – это опосредование, последовательность элементов. Окончательная победа достаётся тому, чей интеллект способен соблазнять.

Итак, мужской разум – это орудие опосредования, которое

служит производству непосредственного, т. е. наслаждения. Кант, кажется, не имеет аргументов, чтобы протестовать против такого подчинения высшего низшему, если Кьеркегор укажет на *эстетическое* наслаждение любовью женщины. Поясню. Физическое наслаждение де Сада (или Канта) нуждается для сохранения своей остроты в новизне и постоянном повышении интенсивности работы телесной машины, которая из-за этого изнашивается или внезапно разрушается. В этом противоречии проявляется неразумность машины наслаждения, которая, очевидно, требует внешнего контроля со стороны разума. Тут следует вспомнить о главной проблеме мира де Сада – проблеме самосохранения. Другое дело – эстетическое наслаждение. Его непосредственность “духовна” в том смысле, что оно и дискретно, и системно (методично). Кант не схватывает такую диалектику наслаждения прекрасным и её *временной* момент. Поэтому он эстетическое наслаждение в половой любви не обосновывает своим принципом гармонии рассудка и чувственности. Стало быть, если что-то и можно считать главной помехой победному шествию садизма по Европе, то никак не кантовский механистический ригоризм, а скорее романтический лозунг поэтизации всей жизни, который подразумевает диалектику эстетического наслаждения, и прежде всего в любви. Превосходство взгляда романтиков на эстетическое наслаждение в том, что они подчинили его развитию, значит, методу. Конечно, его развитие темпорально, имеет свой предельный миг; но всё же это и есть “интеллектуальное наслаждение”. Кстати, мысль о том, что интеллект сам по себе, без эстетики, может наслаждаться, – самообман кабинетных жрецов Идеи. Когда испытывают “чисто интеллектуальное наслаждение”, то всё же говорят об эстетике. Просто существует как внешняя красота, так и красота мысли.

“Минуты наслаждения” в “Дневнике обольстителя” – не случайные блёстки в повседневной серости, а следствие применения “правил эстетики”, первое из которых: надо быть методичным. “...Наслаждение следует глотать по капелькам. Красавица отмечена и не уйдет” [5, с. 25]. И, естественно, установление между “минутами наслаждения” разумной последовательности, когда в расчёт взята “свобода развития” девушки, означает отказ от механизма де Сада. Поэтому “хотя

сладкий трепет нетерпеливого желания и будет уже утрачен, зато сумеешь сделать минуту действительно прекрасной” [5, с. 30].

Не менее важное правило – это опутывание жертвы сетью *интересного*. Собственно, *интересное* и есть темпоральный каркас эстетического наслаждения. В случае с оболещением совсем юной девушки, которая обладает заманчивой “врождённой естественностью” [5, с. 37], её следует увлечь *интересным* и воспитать в ней “страсть к страсти”. Эта задача особенно занимает Йоханнеса. И понятно почему. Превратить женскую непосредственность в эстетическую – значит доказать истинность определения женщины как “бытия для другого”. Однако доказательство этой возможности не означает, что бытие женщины сводится к этой возможности. Постичь это Йоханнесу мешает “союз с эстетикой” [5, с. 151], его “верность идее” [5, с. 151]. Вот как он оценивает значение своего метода: “Обольстить девушку попросту, добиться одного физического обладания ею – для этого дела у меня, пожалуй, не хватит энергии и силы характера; лишь мысль о том, что я служу идее, может придать мне силу быть строгим к самому себе, воздерживаться от всякого запрещенного наслаждения и неуклонно идти к цели. Не преступил ли я хоть раз во всё это время законов интересного? Ни разу” [5, с. 151].

Ошибка всех сильных методов, как правило, следует искать в самом их начале. Отвлекаясь от текста “Дневника”, процитирую “Повторение” Кьеркегора: “Кто имел случай наблюдать молодых девушек, подслушивать их разговоры, верно, слышал такие отзывы: N. N. человек хороший, но скучный, зато X. X. такой интересный, пикантный! Слыша такие слова из уст молоденькой барышни, я всегда думаю: постыдилась бы! (...) Ведь если молодой человек собьется с пути в погоне за “интересным” – кто же может спасти его, кроме молодой девушки? (...) Молодой девушке ради осторожности меньше всего следует играть на струнке интересного; девушка, позволяющая себе это, всегда проигрывает в идейном смысле, ведь интересное не допускает *повторения* [курсив мой – А. Б.]; наоборот, не осмеливающаяся на это, всегда выигрывает” [3, с. 28]. И далее: “Молодая девушка в поисках интересного становится сетью, в которой сама же запутывается” [3, с. 29].

Как устроена сеть наслаждения обольстителя-эстета? Диалектически, или – термин романтиков – иронически. *Интересное* – это стихия мужчины, “искусственный плод саморазмышления” [5, с. 49]. Что же до девушки, то она не привлекательна, если сознательно стремится быть интересной. Только бессознательное кокетство, “являющееся как бы движением самой женской природы, прекрасно” [5, с. 49]. Поэтому следует расставлять сети из *интересного*, чтобы поймать в них бессознательное кокетство. Цитата из “Дневника”: “Но и тут я ничего не навязываю, а предоставляю ей, по своему обыкновению, полную свободу; я лишь осторожно подслушиваю в ней её желания и, если их нет ещё, искусно влагаю их в её душу сам” [5, с. 125]. А когда творчество бессознательной природы, разбуженное в женщине мужским интеллектом, уступает место осознанию своей роли в мужской игре, непосредственность “бытия для другого” исчезает, а вместе с ней и эстетическое наслаждение. Словом, ирония состоит в том, что женщина, осознавшая своё “бытие для другого”, безвозвратно теряет прелесть “бытия для другого”. Поэтому “Дневник” утверждает, что эстетическое наслаждение любовью длится до тех пор, пока женщина сопротивляется, отдаваясь. Полная победа, свадьба – это конец эстетического наслаждения. Следовательно, любовь эстета не может не быть любовью обольстителя, т. е. ироническим, вольно-невольным, обманом.

Диалектической оказывается не только сама сеть наслаждения, которая разрушается не от износа, как машина де Сада, а в самом лучшем последнем её узелке. Диалектическим является и каждое *интересное*, нить в сети наслаждения. Вот описание этой диалектики: “Я знаю, что чем-нибудь необыкновенным её не удивишь, – по крайней мере, не так сильно, как мне надобно, – поэтому придётся устроить дело так, чтобы причина самого удивления лежала именно в необыкновенной обыденности и простоте явления. Затем, однако, мало-помалу откроется, что за этой кажущейся простотой и обыденностью скрывается, в сущности, нечто поразительное. Таков закон “интересного” в жизни и, следовательно, закон для моих действий по отношению к Корделии” [5, с. 78]. Суть *интересного*, как видно, в противоречии. Сначала надо привлечь внимание

подчеркнутой обыденностью явления, которое связано с личностью мужчины. Противоречие между ожидаемым от мужчины и происходящим пробуждает в женщине некоторый интерес, который затем надо усиливать постепенным раскрытием необычного смысла происходящего<sup>2</sup>. Таким образом, интересно то, что не вызывает непосредственное удивление, а рассчитано на активность жертвы *интересного*, на “свободное” открытие интересного в неинтересном.

Впрочем, не всякий вид *интересного* столь ироничен. Для кого-то интересным может быть такое умышленное противоречие, как волосы, окрашенные в ярко-зеленый цвет, или гомосексуализм. И всё же, всякое интересное программируется. Это программирование часто начинается с ухаживания за девушками, но далеко не всегда подобный цинизм ограничивается девушками, как в случае “холодного ироника” из “Дневника” Кьеркегора.

Можно ли назвать вымышленного автора “Дневника соблазнителя” просветителем и циником? Можно ли считать его редукцию мира к эстетическому наслаждению сходной с редукцией мира к сексуальному наслаждению, проведенной де Садом? Думаю, да. Циничный смех, которым просветители-садисты отвечают на речи Жюстины в защиту добродетели, подразумевает то же, что ироничная улыбка просветителя-эстета. И этот смех, и эта улыбка – одинаковое *указание на отсутствие*. Для них существует лишь один мир, вернее – реальность одной возможности. Эта возможность существенно связана с *новизной*.

### III

В самом общем смысле *новизну* можно определить как такой переход будущего в настоящее, который связан с тем, что уже есть. *Новизна* – это теперешнее будущее, и, в основном, желанное; это нечто другое в том, что имеется, однако это не *другое бытие*, а другое в границах уже действительного. Какой бы фантастической и “далёкой от берега действительности” ни была *новизна*, она присутствует как *интересное*. *Новизна* так же предполагает устаревшее и обыденное, как интересное предполагает неинтересное. И трудно представить себе *интересное*, не отличающееся *новизной*. Поэтому, если цинизм

указывает на *отсутствие*, то понимает под этим, что в жизни можно вполне удовлетвориться “посюсторонней” новизной.

Погоня за *новизной* вызвана желанием наполнить каждый миг жизни наслаждением. Будущее, которое бы имело смысл помимо действительности наслаждения – это призрачное или скучное будущее. Вот почему будущее как этический вопрос об идентичности ответственной личности – это для эстета из “Дневника соблазнителя” просто скучный вопрос и “болтовня о будущем, которая происходит от того, что нечем наполнить настоящее” [5, с. 155]. Таким образом, будущее предстаёт как скучная забота, от которой нас освобождает фантастика настоящего момента, состоящая в *новизне*. “Я сам становлюсь мифом о самом себе...” [5, с. 158]. На мой взгляд, в этих словах эстета Кьеркегор гениально выразил то, что составляет суть *новизны*. Быть другим, оставаясь собой, быть иным для самого себя.

Очевидно, что эта соблазнительная суть *новизны* ярко проявляется в любовном отношении к женщине. Поэтому “холодный ироник” из “Дневника” Кьеркегора полагает, что женщина как “бытие для другого” осуществляет своё предназначение, если, “освобожденная от всех уз”, становится для другого, т. е. для мужчины, подмостками его инсценировки самого себя. Мужчина становится *мифом о самом себе*, наслаждается возможностью быть иным и свободой от обыденности, если ему удастся отразить свой новый облик в глазах той женщины, которая способна в *его* глазах подтвердить своей непосредственностью и, в итоге, любовным наслаждением действительность этого облика. *Миф о самом себе* действителен для мужчины в той мере, в какой основывается на безусловном и непосредственном признании его со стороны женщины. Он не действителен сам по себе, как некое *другое бытие*. Он только новое в самобытии мужчины, только миф. И чтобы этот миф существовал хотя бы мгновения – перед тем, как он неизбежно превратится в обман и неинтересное, – женщина должна быть лишь его материалом и реализацией, абсолютным “бытием для другого”.

Неизбежность конца *мифа о самом себе* и возможность его новых – и даже синхронных – повторений определяются сущностью *новизны*. *Новизна* не самодостаточна, не абсолютна,

а дробна. Она не существует без противоположности. Однако есть разные ограничения *новизны*. Де Сад в своих произведениях непрестанно изучал – скорее, даже пытался преодолеть – физические, количественно-механические ограничения *новизны*. Кьеркегор, напротив, раскрыл в “Дневнике соблазителя” трагедию качественного, смыслового ограничения *новизны*<sup>3</sup>. Описывая разнообразие способов работы машины наслаждения, де Сад озадачен только регрессом наслаждения в повторении без новизны, иной противоположности *новизны* он не видит. Описывая диалектику фаз сотворения мифа любви, эстет Кьеркегора подчёркивает неотвратимость краха мифа, наступающего после достижения цели “эстетического развития” девушки<sup>4</sup>. Словом, оба описания в равной мере исключают противоположность *новизны*, которая бы существовала по ту сторону крепостной стены цинизма. Для циника *новизна* и её противоположность *обыденность* – как зарплата и работа, как вода в крепости: крепость господствует над долиной, пока долина снабжает её по неприметным подземным руслам водой, которую хозяин крепости считает собственностью своего крепостного мира.

Так на почве понятия *новизны* сходятся де Сад, заставляющий Жюстину спуститься с облаков добродетели на землю действительности, и “холодный ироник” Кьеркегора, делающий, наоборот, всё, чтобы девушка “погналась за чем-то высшим и в этом смелом фантастическом беге совершенно потеряла из виду берег действительности” [5, с. 142].

Таким образом, власть *новизны* предстаёт как власть цинизма. Чем же тогда ответить на смех циника? Ответ помогает дать Кьеркегор. Он вводит в работе “Повторение” понятие *Gjentagelsen* (дат.), которое по-немецки звучит как *Gleichzeitigkeit*, а на русский может переводиться как “одновременность”, “вновь-актуальное” или “повторение” (термин переводчика П. Ганзена). Это понятие означает трансцендентную противоположность *новизны*. Если имманентной противоположностью новизны является обыденность, повторение без новизны, то *одновременность* – это не просто повторение или множественность одного и того же. Это единство повторяющегося и повторяющего, которое не утрачивает своей ценности из-за

многократности повторения. Здесь повторяющееся всякий раз претендует на непосредственное отношение ко *всему* бытию того, кто повторяет. Собственное время повторяющегося и каждое время повторения оказываются *одним* временем. Значит, предполагается такое единство повторяемого и повторяющего, которое исключает утрату ценности из-за повторения и исключает *иронию перехода новизны в обыденность*. Но это, как говорится, мыслительная схема. Что подтверждает её реальность?

Как известно, сам Кьеркегор поставил проблему *одновременности* в “Повторении” (1843), а в 4 главе “Философских крох” (1844) дал ей богословскую трактовку. *Одновременность* понимается им как задача верующих: так тотально отнести своё бытие к далекой священной истории, чтобы она стала для них современностью. Повторить то, что отстоит во времени, во всей непосредственности собственной экзистенции, это, думаю, означает для Кьеркегора такой вид непосредственного, который опосредован уже не дробящим разумом (эстетизм), а целостной экзистенцией. В этом Кьеркегор видел условие противопоставления дискретной непосредственности чувственности и непосредственности веры как способа бытия. Таким образом, непреходящая непосредственность достигается экзистенциальной тотальностью опосредования.

В несколько другом смысле толкует понятие *одновременности* Гадамер. Он прежде всего апеллирует к феномену праздника [1, с. 169–174]. Возвращающийся праздник – это не другой праздник, но и не простое воспоминание о том, что празднуется. “...Приобщение ко времени праздника, его осознание выступает скорее как результат самого *празднования*, как настоящее *sui generis*” [1, с. 169]. Праздник и бытие празднующего достигают единства своих времён (*одновременности*), когда субъективность празднующего теряет в праздновании свою самостоятельность; следовательно, не праздник существует для неё, а она – для праздника.

Праздник, однако, всегда заканчивается, как ироническая любовь Кьеркегорова эстета. То же скажут о феноменах игры и произведения искусства, которые Гадамер рассматривает по аналогии с праздником. Они не могут тотально и навсегда опосредствовать бытие человека, однако доставляют удовольствие.

Стоит ли тогда говорить о радикальном отличии праздника, игры и творения искусства от эстетического наслаждения новизной? Мне кажется, ответ прост. *Одновременность* означает не вечность, а момент единства с *другим бытием*. Праздник, игра и произведение искусства открывают нам *другое бытие*. Если мы подлинно приобщаемся к ним, мы встречаемся с тем, что *всегда* сопротивляется нашему овладению, что *всегда* не вмещается в нашу рациональную субъективность. Сознавай эстет Йоханнес эту особенность, он бы считал любовь не методом наслаждения, а игрой. Впрочем, в его понимании она отнюдь не была бы игрой женского и мужского бытия. В его игре женщина не игрок – ведь каждый игрок осмысленно относится к действиям партнёра и правилам игры, – а какой-нибудь игральный мяч, природная непредсказуемость<sup>5</sup>.

По сути, время игры – или праздника и произведения искусства – радикально отличается от времени жизни, подчиненной стремлению к *новизне*. *Одновременность* игрока и игры не терпит отстранения от хода игры или деления игры на интересные и неинтересные части. В какую бы игру мы ни играли, если играем по-настоящему, она захватывает нас целиком. *Новизна* же господствует там, где наша субъективность остаётся *отрицательной* в отношении к действительности: всегда видящей диалектические моменты действительности и, поэтому, всегда удерживающей за собой право на переход от одного момента к другому, от обыденности к новизне и наоборот. Эта дистанция объективирования, это “объективное” время превращает эстета в “раба минуты”<sup>6</sup>, поскольку отрешение от своей субъективности (*одновременность*) чаемо им только как кратковременное отрешение в акте самого отрицания и *отрицательности новизны*. А поскольку в *новизне* самым существенным оказывается отрицательность, собственное содержание нового и наслаждение им всё интенсивнее переживается как несерьёзность и кажимость. Здесь проступает черта нигилизма. Поэтому у де Сада *описание отсутствия* включает мотив разрушения элементов механизма наслаждения. Саморазрушение становится высшим наслаждением. Поэтому же в “Дневнике” Кьеркегора *описание отсутствия* всё более подчёркивает наслаждение, которое вызвано самим отрицанием длительности эстетического

наслаждения. Тут, я думаю, *описание отсутствия* утрачивает свой литературный смысл и логически заканчивается циничным смехом или иронической улыбкой.

Если не понимать, что именно *власть новизны* заставляет циника постоянно колебаться между “мистерией любви”<sup>7</sup> и иронической улыбкой, то нет основания для чёткого различения *мифа о самом себе* (“мистерия любви”) и *одновременности*. Постигание *одновременности* – это осознание *ограниченности нашей субъективности* и *онтологического различия*. Эти ограниченность и различие сначала, естественно, открываются там, где цинизм прежде всего утверждает их отсутствие. Поэтому, если ироническая улыбка – это последнее выражение цинизма, то женскую улыбку можно считать первым выражением *другого бытия*.

Итак, противоположностью циничной улыбки является женская улыбка. Циничная улыбка говорит о том, что улыбающийся заранее знает порядок, и этот порядок – его. Женская улыбка говорит о том, что в игре бытия женщины и мужчины присутствует нормальный хаос. Циничная улыбка указывает на кратковременную сладость *новизны*, которая соответствует порядку, установленному “единственной субъективностью” циника. Женская улыбка указывает на то, что *различие бытия* двух игроков – необходимое условие *одновременности* игры. В этом указании состоит общий смысл женской улыбки. Поэтому она существует лишь тогда, когда её видит не просто другой человек, а *другой* по отношению к тому, что вступает с ним в игру как другое уже для него. Конечно, *онтологическое различие* здесь сначала выступает как половое. Но разве игра женского и мужского бытия не сказывается в содержании самых разнообразных явлений культуры и повседневной жизни? Во всяком случае, способные принять непредсказуемость этой игры уже не сидят безвыходно в крепости цинизма.

#### Примечания

<sup>1</sup> Я пользуюсь электронным изданием “Жюстины” де Сада, помещённым в б-ке Мошкова ([www.lib.ru/inoold/DESAD/sad1.txt](http://www.lib.ru/inoold/DESAD/sad1.txt)). Поэтому здесь и далее нет указания на страницы издания.

<sup>2</sup> Тут любая искренность может сойти за рассчитанную обыденность, так что и сам “интересный” соблазнитель в конце концов не будет знать – иронизирует он или нет. Собственно, это противоречие говорит о неосуществимости проекта “поэтизации всей жизни”, поскольку потребность в искренности, хотя бы перед самим собой, всегда остаётся.

<sup>3</sup> “И всё-таки конец близок: моё сердце настойчиво требует новизны... Я уже слышу вдали крик петуха” [5, с. 149].

<sup>4</sup> “Эстетическое же развитие её – моя заслуга, и скоро я получу награду. Сколько сил затрачено мною, чтобы подготовить одно мгновение, которое сейчас ожидает меня!..” [5, с. 158]. И еще: “...Минута – всё, в эту минуту женщина также всё, последствий я вообще не признаю” [5, с. 147].

<sup>5</sup> “... “Бытие для другого” женщина разделяет со всей природой, всегда с женским началом в ней. Вся органическая природа также существует для другого – для духа...” [5, с. 144].

<sup>6</sup> “Эстетик именно стремится отрешиться от своей личности, чтобы возможно полнее отдаться данному настроению, всецело исчезнуть в нем – иначе для него и нет наслаждения. Чем более удастся человеку отрешиться от личности, тем более он отдается минуте, так что самое подходящее определение жизни эстетика будет: «он раб минуты»” [4, с. 281].

<sup>7</sup> “По-моему, если не умеешь сделать любовь абсолютной мистерией, поглощающей всё историческое и реальное, то лучше и не суйся совсем в дело любви, а просто женись себе, хоть сто раз” [5, с. 93].

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988.
2. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума. – СПб., 1995.
3. Кьеркегор С. Повторение. – М., 1997.
4. Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – Ростов на Дону, 1998.
5. Кьеркегор С. Дневник обольстителя // Скандинавия. Литературная панорама. – Вып. 2. – М., 1991.
6. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. – М., СПб., 1997.