

---

---

# ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА



## Павел ГУРЕВИЧ

доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории антропологических учений. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: gurevich@rambler.ru



## Эльвира СПИРОВА

доктор философских наук, заведующая сектором истории антропологических учений. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: elvira-spirova@mail.ru

## СЛАДОСТРАСТИЕ И ЛЮБОМУДРИЕ

(О сердечных тайнах Жана-Поля Сартра и Симоны де Бовуар)

В статье анализируются взаимоотношения между философом Жаном-Полем Сартром и писательницей Симоной де Бовуар. Их дружба и любовь на протяжении многих десятилетий сопровождалась не только совместным творчеством, но и размышлениями о любви как трепетном экзистенциале.

В статье освещаются следующие вопросы: какое отношение имеют философские идеи Ж.-П. Сартра к С. де Бовуар? Отражают ли они драматургию их собственных эмоциональных и эротических связей? По мнению авторов статьи, в этом нет сомнения. Не было бы Бовуар, не было бы и Сартра. По крайней мере, такого, который известен нам. Страсть одного вызывала философские прозрения у другой. Вместе с тем авторы обсуждают версию, согласно которой многие идеи Сартра принадлежат на самом деле Бовуар.

Значительное место в их философской рефлексии занимала тема свободы. Оба они считали, что в современном обществе существует рабская психология, и утверждали, что свобода заслуживает не только признания, но даже культа. По их мнению, брак и семья не позволяют реализовать собственную, неограниченную свободу. Эти понятия они трактуют как устаревшие, тягостные как для мужчины, так и для женщины. Но в понимании сущности любви эти единомышленники расходятся. Бовуар оценивает любовь в сугубо эмоциональном аспекте. Сартр же придерживается более рациональной позиции, оценивая «запредельность» (экзистенцию) любви. Каждый человек, полагали они, должен быть творцом собственной судьбы. Отступничество от этого экзистенциального принципа обнаруживает себя в двух типах поведения – мазохизме и садизме.

**Ключевые слова:** человеческие экзистенциалы, любовь, свобода, Другой, человеческое бытие, садизм, мазохизм, страдание, сексуальность, желание

## Любовь в двух измерениях

В мою торжественную ночь  
Не приходи. Тебя не знаю.  
И чем могла б тебе помочь?  
От счастья я не исцеляю.

(Анна Ахматова)

Они любили друг друга. Но эта любовь была во всех отношениях странной. В ней не было бурных житейских объяснений, торжественных клятв, бытовых подробностей, эротической верности. Долгими часами они обсуждали каждый изгиб своей страсти, её оттенки, её причудливые обнаружения. В яростном противостоянии мнений было порой не до поцелуев. Условное, временное схождение мнений заменяло им объятия. Может быть, вовсе и не любовь? Родство душ? Провожая великого писателя Жана-Поля Сартра в последний путь, его подруга Симона де Бовуар написала: «Его смерть разлучает нас. Моя не соединит нас снова. Просто великолепно, что нам было дано столько прожить в полном согласии».

Общественные условности мало задевали их. Они выстраивали свои отношения по собственным меркам. Оба отрицали брак, супружескую верность, совместный быт. Но при этом почти постоянно были вместе, творили неразлучно. А когда оказывались врозь, сразу начинали писать друг другу. И так полвека. Но ни о какой взаимной верности не могло быть и речи. Любовные приключения и беспорядочные связи, в том числе и однополые, скорее всего, помогали двум влюблённым отвлечься от реальности. Бовуар была лесбиянкой, в эротической жизни

присутствовал кузен. Она оказалась исключительно гетеросексуальной по своей природе. Но при этом можно сказать, что была моногамна. Бовуар и Сартр казались себе властелинами собственной судьбы. Оба тяготились социальными нормативами, отвергали их безоговорочно. Их манил мерцающий свет свободы, абсолютной, непререкаемой. Поэтому они ненавидели любые шоры, обязательные договорённости, принудительные обязанности. В свободе они видели панацею. Сартр писал: «Вы свободны, поэтому выбирайте». Ничто не может остановить полёт мысли. Но они полагали, что у каждого есть ещё и возможность выстроить свой образ жизни.

Ни Ж.-П. Сартр, ни С. де Бовуар не испытывали трепета перед судьбой. Они не принимали мысль С. Кьеркегора о том, что страх – это головокружение от свободы. Напротив, им казалось, что человек вообще осуждён быть свободным. Это состояние они считали абсолютным, данным каждому человеку по определению. Никто не может отнять у человека свободу выбора. В любой, даже самой трагической ситуации индивид может не считаться с обстановкой, обстоятельствами, причинами. Свобода предваряет сущность человека. О человеке можно судить лишь после или вследствие того, как он воспользовался этим даром. Культ безмерной свободы стал ключевой темой экзистенциализма.

Не является ли такая свобода апофеозом эгоизма? Обывательски настроенные оппоненты Сартра писали о том, что он в своей философии исходил из собственных интересов. Он хотел жить богато, иметь любовниц, никогда не поступаться своей выгодой. Для оправдания своей воли, полагали такие оппоненты, Ж.-П. Сартр ввёл понятие «другого». Именно этот «другой» отвечает за его греховные побуждения, рассогласованность с моралью. Эти рассуждения свойственны лишь недалёким людям. Ведь само понятие «другого» придумал не Сартр. Оно возникло в философских работах многих мыслителей.

Сартр, недолго думая, объявляет любовь самообманом. Такое убеждение вряд ли может служить прологом к долгой и непритворной страсти. Но Симона не усматривает в этом заявлении ничего скандального. Мудрые люди давно догадывались, что любовь – это самообольщение. Не зря же писал Ф. Бэкон: «Можно заметить, что среди всех великих и достойных людей (древних или современных, о которых сохранилась память) нет ни одного, который был бы увлечён любовью до безумия; это говорит о том, что великие умы и великие дела, действительно, не допускают развития этой страсти, свойственной слабым» [7, с. 54]. Симона и сама была убеждена, что многие влюблённые женщины поддаются на самообман. Они не хотят признавать, что каждая неповторимая, будто бы незаместимая страсть отражает нечто общее. Всё это уже было, было...

Итак, два влюблённых человека начинают свидетельствовать о своей привязанности, убеждённые в том, что любовь – самообман. Для простых смертных такая констатация была бы завершением эротиче-

ской близости. Но для Симоны де Бовуар и Жана-Поля Сартра – это лишь закрытая дверь, за которой скрывается множество парадоксов и иллюзий. Сартр убеждён в том, что действия, вытекающие из самообмана, нужно изучить. Это, как он полагает, даст возможность с нужной чёткостью описать возможности самообольщения.

Если некто способен на иллюзию (по Пушкину, «сам обманываться рад»), стало быть, он готов отрицать самого себя. Но каков же этот человек, готовый к самообману? Таким образом, философ сразу и явно не намерен погружаться в подробности быта. Проза плотских отношений нам хорошо понятна. Но нужно с самого начала разглядеть в любви два измерения. Одно Сартр называет фактичностью, другое – трансценденцией. Фактичность – это то, что можно легко обнаружить в житейской повседневности. Мужчина и женщина идут навстречу своей страсти и завершают её на любовном ложе. Здесь пока нет самообмана. Он рождается в возвышенном измерении, когда у женщины возникают фантазии, стремление прожить миг возвышения.

Эту философскую идею Сартр описывает на заурядном примере. Вот девушка пришла на первое свидание. Разве она не догадывается, чем всё это может завершиться? Намерения мужчины очевидны. Женщина лишь должна принять решение. Но она не торопит, говоря пушкинским словом, «миг последних содроганий». Ей хочется заполучить почтительное и восторженное отношение к себе. Она стремится замедлиться в настоящем, чтобы купировать сексуальный смысл происходящего. Ей понятно, что случится в будущем. Но пока она вкушает галантность и увлечённость мужчины. Если избавиться речь от подтекста, то надо видеть, что стол круглый или квадратный, а обои голубые или серые. Разумеется, она чувствительна к собственному сексуальному желанию. Но прозрачность и конкретность намерений кажутся ей пока унижительными. Она хотела бы, чтобы обозначенные чувства относились к её телу как к объекту. Но она всё же стремится к возвышенным состояниям, ей нужна грёза.

Но вот мужчина берёт её за руку. Ситуация утрачивает свою скрытую томность. Принять этот жест означает согласиться на флирт. Можно, разумеется, высвободить руку, но тогда исчезнет обаяние свидания, обозначится возможность нежелательного исхода. Девушка пытается увлечь мужчину возвышенными переживаниями, терпкостью чувства. Она рассказывает влюблённому свою историю, пытается привлечь внимание к ней как к личности. Но не поздно ли? Рука её покоится в теплой чужой ладони. Нет пока ни согласия, ни сопротивления. Девушка оказывается вещью. Но при этом она пребывает в самообмане. Она обезоруживает партнёра нежеланием скорого финала. Его прозаические намерения девушка толкует как трансценденцию, т. е. пребывание в идеальных поэтических сферах.

Девушка слегка даже смущается, отождествляя себя с собственным телом. Но она всё ещё не торопится с этим отождествлением. Девица чувствует себя пассивным объектом, с которым может кое-что про-

изойти. Но это событие она не может ни вызвать, ни избежать. Сценарий эпизода – вне неё. Самообман тут очевиден. Но, по мнению Сартра, здесь есть идея и её отрицание. Сколь различны эти формы самообмана. Человеческое бытие обладает двоякостью. Факт и трансцендентность как две стороны человеческого существования хотят примирения, координации. Но самообман этого не допускает, поскольку эти измерения различны. Их невозможно утверждать как тождество, поскольку одновременно нужно указывать на их различие.

Эта простая иллюстрация соблазнения девушки даёт повод для погружения в пучины любви. На самом деле, фактичность нередко оборачивается трансценденцией, а та, в свою очередь, может явиться фактичностью. Пока мы разбираемся в одном, возникает другое. Но какое отношение имеют эти рассуждения к любовному союзу Сартра и Бовуар? Нет, они не хотят исцелиться от счастья. Напротив, толкуя о свободной любви, где нет ни садизма, ни мазохизма, ни господства, ни подчинения, они оба отвергают идиллию любви. Никакого консонанса! Любовь – это конфликт, вечный, неустранимый, изнуряющий...

Возвышенная любовь – тоже самообман. Вот Сартр цитирует французского писателя Жака Шардонна: «Любовь – это гораздо больше, чем любовь». Так, между прочим, называется произведение прозаика. Фактичность в любви многообразна. В ней есть контакт двух кожных покровов, чувственность, эгоизм, идея Альфреда Адлера о неистощимом противостоянии полов, мысль Марселя Пруста о том, что любовь – это болезнь души и сознания. Любовь может жить только в несчастье, в страхе потерять любимого. Но это же чувство выступает и как трансценденция. В качестве иллюстрации Ж.-П. Сартр называет роман Ф. Мориака «Огненный поток». Писатель хочет усмирить страсти через любовь. Ей выпало по жребию стать спасением душ. И с того момента, как в его мире появляется любовь, земной ад превращается в чистилище, в преддверие неземного рая. Ещё примеры Сартра: зов бесконечности, эрос Платона, космические тайные интуиции Дэвида Лоуренса. В этих случаях, по мнению Сартра, происходит отделение от фактичности. Любовь оказывается по ту сторону настоящего и действительного состояния человека, за пределами психологической и метафизической целостности. А вот в пьесе французского драматурга Ж. Сармана «Я слишком велик для себя», по словам философа, мы сразу погружаемся в полную трансцендентность, а затем неожиданно оказываемся в плену у фактичности. В этом произведении трансцендентность, преобразованная в фактичность, оказывается извинением для наших пороков или неудач.

Нет, Сартр не становится в позицию моралиста. Он не оценивает самообман как циничную ложь. Не возводит неправду в понятие, которое искажает реальность. Но самообман, по мнению философа, есть бегство от того, от чего нельзя бежать. Поэтому, по его словам, проект бегства изобличает в самообмане разлад внутри самого бытия. Бегство и хочет

быть фактом распада бытия, стремится стать самим бытием. Следовательно, феномен самообмана представляет опасность для всякого проекта человеческого бытия. В нём заложен риск самообмана. Это можно считать парадоксом сознания. В своём бытии оно одновременно есть то, чем не является, и не есть то, чем оно является.

Трансцендентность нужно оберегать. Нужно следить за тем, чтобы она не устранилась. Вот у меня начинают складываться любовные отношения с другим человеком. Я могу поработить его своим чувством. У меня есть также возможность оказаться жертвой в этом эмоциональном состоянии. Я хочу, чтобы меня любили. Но сам на такое чувство не способен. В первом случае я позволяю себе поглотить чужую трансцендентность. Во втором я предлагаю другому проделать то же самое с моей трансцендентностью. Таким образом, у меня два варианта развития любовной истории. Я могу превратить другого в чистый объект. Я способен также ассимилировать его.

Можно ли считать эти две позиции противоположными? Да, утверждает Сартр. Любая из этих версий означает устранение и даже смерть другой. Либо я начинаю господствовать над возлюбленной, поглощая её трансцендентность. Она сама добровольно принимает этот жребий. Но ведь у меня есть и иной выбор. Я сам могу отказаться от господства и впасть в подчинение. Это как раз второе «либо». Но было бы ошибкой считать это своеобразной диалектикой. Ситуацию можно характеризовать как круг. Каждая позиция получает «подпитку» от капитуляции другой позиции. Но противоречие в этой любовной истории не устраняется. Поддержка любой версии не разрешает конфликт и его противоречивость. Каждая позиция чревата смертью другой. А мы оказываемся, по словам Сартра, внутри круга, из которого невозможно выйти.

Если есть любовь, то есть и конфликт. Такова презумпция Сартра и его возлюбленной. Всё, к чему я стремлюсь, соответствует такому же желанию другого. Я стремлюсь к тому, чтобы моя возлюбленная не смогла захватить меня. Но этого же добивается и другой. Все хотят свободы. Я хочу поработить свою возлюбленную. Пусть она принадлежит мне и только мне. Пусть также она видит во мне покровителя, господина, хозяина. Но и моя возлюбленная одержима тем же желанием. Она хочет повелевать, распоряжаться. Итак, во-первых, эти противоречия взаимны и постоянны. Но в то же время они подвижны. Сегодня одна сторона достигает видимости абсолютной победы, завтра такое возможно и для другого. Смысл бытия-для-другого, уточняет Сартр, это постоянный конфликт.

Вот что пишет по этому поводу французский философ: «Мною владеет другой; взгляд другого формирует моё тело в его наготу, порождает его, ваяет его, производит его таким, каково оно *есть*, видит его таким, каким я никогда не увижу. Другой хранит секрет – секрет того, чем я являюсь. Он производит моё бытие и посредством этого владеет мной,

и это владение есть не что иное, как сознание обладания мной. И я, признавая свою объективность, испытываю то, что он имеет это сознание. Через сознание другой есть для меня одновременно тот, кто украл моё бытие, и тот, кто делает то, “что существует” бытие, которое есть моё бытие» [19, с. 380].

В чём же заключен парадокс? В том, что я ответственен за моё бытие-для-другого, но я не являюсь его основанием. Мои отношения с другим, отмечает Сартр, полностью определяются моими установками по отношению к объекту. Ведь я и являюсь объектом для другого. Именно другой хранит секрет моего бытия. Он отлично знает, кем я являюсь на самом деле. Но эта тайна не открывается мне. Другой закрылся от меня. Любовный союз можно признать идеальным, если он реализуется без всякого принуждения, насилия или деспотической привязанности. Разве это достижимо? Сартр понимает, что такая любовная причинность нереализуема. Но она возможна как свобода. Другой, стремительно появляясь в вашем бытии, творит вас как условие свободы, которая покоряется и берёт на себя обязательства. Это, по Сартру, означает хотеть, чтобы свобода создавала факт и чтобы факт имел преимущества перед свободой [19, с. 384].

На этом пути к взаимности чувства немало опасностей. Ведь я могу оказаться простым средством для возвышения другого, орудием, с помощью которого он достигает своей цели. Я же не знаю, действительно ли я бесконечно любим или, может быть, тот, кого я люблю, стремится подчинить меня себе. Ценность лишь тогда оправдывает себя, когда она признана хоть кем-то, кроме самого носителя этой святости. В своей фрагментарности, экземплярности святости утрачивает аксиологическую значимость. Сартр в качестве иллюстрации ссылается на произведение «Тесные Ворота». Женщина хочет быть любимой. Но при этом она отождествляет себя с аскетической моралью самовозвышения. Дело в том, что любящий своими действиями принёс в жертву традиционную мораль. Она пытается понять, сможет ли её возлюбленный изменить своим друзьям ради неё? Способен ли, вообще говоря, он убить или украсть, если этого требует любовь?

Если я захвачен такой любовью, то не имеет значения, каков я, маленький, безобразный, уродливый. Эти качества моего существования свидетельствуют лишь о фактической ограниченности моего бытия. Согласно известной формуле стоиков, «любимый может трижды обанкротиться». Но главное не в этом, не в моих недостатках или моей несостоятельности с общей точки зрения. Свобода другого должна абсолютно преобразоваться, чтобы мне стать любимым. Тот, кто меня любит, может презреть все условности. Его любовь не знает ограничений.

Так чем же является это чувство? Прежде всего оно оказывается действием. Любовь предлагает мне совокупность проектов, которые оцениваются через мои возможности. Так возлюбленный сталкивается

со свободой другого. Это чревато конфликтом. Отныне я существую через свободу другого. Следовательно, лишён всяческой защиты. Я обезоружен. Переменчивая свобода может вовлечь меня в самые различные варианты бытия.

«Возможно, это станет более ясным, – пишет Ж.-П. Сартр, – если подойти к проблеме с чисто психологической стороны. Почему любящий хочет быть *любимым*? Если бы Любовь была чистым желанием физического обладания, она в большинстве случаев легко могла бы быть удовлетворена. Герой Пруста, например, который поселил у себя свою любовницу и сумел поставить её в полную материальную зависимость от себя, мог её видеть и обладать ею в любое время дня, должен был бы чувствовать себя спокойным. Известно, однако, что он терзается тревогой. Именно через сознание Альбертина ускользает от Марселя, даже если он рядом с ней, и поэтому он не знает передышки, как если бы он её созерцал и во сне. Однако он уверен, что любовь хочет взять в плен “сознание”? Но почему она этого хочет? И как?» [19, с. 382].

Годится ли в данном случае слово «собственность»? Нет, считает Сартр, когда речь идёт о собственности, подразумевается тело. Нет, в физическом плане Альбертина принадлежит Марселю. Чего ему не хватает? Он не в состоянии закабалить свободу Альбертины. Вероятно, в Марселе можно заподозрить деспота, вождедеющего власти. Однако любой тиран лишь смеётся над любовью. Ему нужно, чтобы объект его страсти был покорён страхом. Тиран, казалось бы, нуждается в том, чтобы подданные его любили. Но у него есть множество средств, позволяющих добиться собственных политических целей и без обожания толпы.

Но тот, кто ищет любви и хочет ответного чувства, не стремится поработить объект своей страсти. Механическая любовь вождеденного аппарата ему не нужна. Если кто-то скажет, что он пользуется любовью, психологически доминируя над обожаемым существом, то такая любовь потеряет свою ценность.

## Аллюзия любви

Она ко мне внимательна особо  
И на немые муки таровата.  
А счастье исчезало без возврата...  
За что, я не пойму, такая злоба?

(Мария Петровых)

Какое отношение имеют эти философские идеи к Симоне де Бовуар? Отражают ли они драматургию их собственных эмоциональных и эротических связей? В этом нет сомнения. Не было бы Бовуар, не было бы и Сартра. По крайней мере, такого, который известен нам.



Страсть одного вызывала философские прозрения у другой. Но есть и иная версия. Утверждают, что многие идеи Сартра принадлежат на самом деле Бовуар.

Писательница на эти вопросы до самых последних дней жизни отвечала отрицательно. Однако в философских кругах сложилось мнение, что именно она была интеллектуальным донором всей этой любовной феноменологии. Если бы на её месте в качестве единомышленника оказался мужчина, можно было бы без труда, судя по всему, разделить приоритеты. Но любовная интрига создаёт свои покровы. Сартр творил «Бытие и ничто». Но рядом с ним в кафе сидела Симона. Неужели её участие ограничивалось чашечкой кофе? Тем более что она в какой-то мере развивала тему второго пола. Нет ли тут переключки с топосом Сартра об Общественном Другом?

Документы, которые остались после кончины Бовуар, опровергают версию о её непричастности к философскому арсеналу Сартра. Эксперты утверждают, что в романе Бовуар «Гостья» можно без труда найти блики идей, которые затем подхватит Сартр.

В работе «Бытие и ничто» Сартр представил своеобразный вариант феноменологии любви. В работах Симоны Бовуар при внешнем согласии с идеями Сартра складывается альтернативная версия свободной любви.

Каким образом люди получили любовь как некий дар? Фрейд не обошёл этот вопрос. Однако его толкование получилось, по существу, банальным: разнополые люди тянутся друг к другу в силу разности физиологического строения. Бовуар же отмечает, что разделение особей на самцов и самок является фактом ни из чего не выводимым и случайным. Действительно, многие философы уклоняются, по её мнению, от размышлений по этому поводу. Разнополость есть, и к этому нечего добавить. Правда, существует захватывающая философская экспертиза мифа об Андрогине. Разделённые тела андрогинов ищут свою половинку, чтобы избежать обездоленности. Но такое толкование, считает Бовуар, больше относится к любви, к вечной попытке преодолеть расколотость человеческого бытия. Но всё равно и в этом случае разделение полов сразу принимается как данность.

Симона де Бовуар погружается в историю философии, называет, кроме Платона, имена Фомы Аквинского, Гегеля, Мерло-Понти. Однако без ссылки на Сартра, понятное дело, не обойтись. Ж.-П. Сартр в «Бытии и ничто» пытается оспорить утверждение М. Хайдеггера о том, что сама конечность человеческого существования неизбежно предполагает смерть. Философ убеждён в том, что человеческое существование можно, разумеется, представить конечным, но в той же мере есть основание помыслить его и как не ограниченное во времени. Эта мысль Сартра вполне согласуется с попытками современных трансгуманистов обеспечить человеку бессмертие. Ответная мысль Бовуар лаконична и остра:

если человек обретёт вечное существование, то тогда он утратит право называться человеком. Последний по определению смертен. Индивидуальная ограниченность восполняется бессмертием человеческого рода.

Трудно отказаться от ощущения, что Бовуар отзывается как раз на споры, которые предельно актуальны в наши дни. Сознание без тела, считает она, трудно вообразить. Между тем о такой перспективе говорится постоянно. Бесплотное выживание отныне не рассматривается как нечто невообразимое. О пересадке сознания на кремниевый носитель толкуют как о социоинженерном проекте. Между тем, по мнению Бовуар, представить себе общество, которое размножается путём партеногенеза, можно. Нетрудно вообразить социум, в котором числятся только гермафродиты. Этот ход мысли пока что не вполне прозрачен. Однако последуем за логикой французской писательницы.

В полемике с Сартром Бовуар защищает права женщины на многоликую любовь. Она начинает с неожиданной мысли, извлечённой из психоанализа: пол женщины обусловлен вовсе не биологически. Она сама определяет себя по гендеру. Бовуар же стремится развить мысль Сартра о том, что всё, что случается с человеком в пору его земного существования, имеет сексуальный смысл. Но это утверждение может иметь и обратное значение: в сексуальном влечении заложен экзистенциальный смысл. Бовуар пишет: «Разумеется, сексуальность играет в человеческой жизни значительную роль – можно сказать, вся жизнь в целом проникнута ею. Человек существующий – это тело определённого пола; и в отношениях с другими людьми, которые тоже являются телами определённого пола, обязательно будет присутствовать пол (сексуальность). Но если тело и сексуальность суть конкретные выражения существования, то и значения их можно выявить через него же – вне этой перспективы психоанализ принимает как данные необъяснённые факты» [1, с. 29–30].

Бовуар отмечает, опять же со ссылкой на Сартра, что сексуальность является непреложной данностью, но у человека есть и иные варианты приобщения к бытию. Она разделяет идею французского философа о двух измерениях любви – имманентном и трансцендентном. Да, полагает она, любовь свободна. Но отнюдь не в той мере, как полагает Сартр. «Анатомическая судьба» мужчины и женщины далеко не сходна. Одиссея любви к Сартру привела её к мысли о драматичности женской судьбы. В её вязком существовании нет той свободы, которую воспел Сартр. Нет для неё и шансов для самоосуществления.

Ладно бы речь шла о женском уделе. Но постепенно рассуждения Бовуар превращаются в осуждение мужского поведения. Из-за этого счастье исчезает без возврата. «На деле сильная позиция мужчины основана на том, что его биологически агрессивная роль сочетается с социальной функцией главы, хозяина, эта последняя функция и придаёт такую большую значимость физиологическим различиям. Будучи повелителем ми-

ра, мужчина, как на знак своей власти, претендует на право бурно проявлять свои желания; о мужчине, обладающем большими эротическими возможностями, говорят, что он сильный, мощный – это определения, характеризующие его активность в трансценденцию» [1, с. 40].

Вспомним вполне бесстрастные рассуждения Сартра о поведении девушки на свидании с мужчиной. Она вожделеет близости, но одновременно мечтает о возвышенном. С. де Бовуар такую сцену описывает иначе. Там, где речь шла о свободе, Бовуар вводит тему власти. Мужчина может делать с ней всё, что хочет. Первое соитие с мужчиной для женщины всегда насилие. Речь идёт об утрате девственности, всегда сопряжённой с болью.

Проблема мазохизма и садизма получает парадоксальную трактовку во французском экзистенциализме. В частности, Жан-Поль Сартр связывает анализ этих феноменов с анализом человеческого бытия. В споре с Симоной де Бовуар он разбирает базовые грани так называемой любовной философии. Основным ориентиром здесь выступает тема выбора, которая позволяет каждому человеку сохранить свою автономность, незаангажированность другими людьми. И Сартр, и его подруга считают, что брак и семья не позволяют реализовать собственную неограниченную свободу. Эти понятия они трактуют как устаревшие, тягостные как для мужчины, так и для женщины. Но в понимании сущности любви эти единомышленники расходятся. Бовуар оценивает любовь в сугубо эмоциональном аспекте. Сартр же придерживается более рациональной позиции, оценивая «запредельность» (экзистенцию) любви. Каждый человек, полагали они, должен быть творцом собственной судьбы. Отступничество от этого экзистенциального принципа обнаруживает себя в двух типах поведения – мазохизме и садизме.

Симона де Бовуар пытается всё же связать феномены садизма и мазохизма с фрейдистской трактовкой психосексуального развития. Она размышляет о любовном подчинении, когда женщина ищет в любви возможности раствориться в любимом человеке. Эта задача облегчается некогда испытанной любовью к отцу-повелителю. Именно его ищет она в любовнике или муже, и сексуальная любовь сопровождается у неё желанием чувствовать над собой чьё-то господство [1, с. 27]. Однако С. де Бовуар полагает, что психоаналитическая трактовка садизма и мазохизма страдает односторонностью. Она приходит к иному выводу: не следует принимать сексуальность за данность, за основу бытия. Разумеется, с этим можно согласиться, поскольку у человека действительно есть и более оригинальный «поиск бытия», нежели сексуальность. Тема экзистенциального выбора и сопряжённого с ней понятия «ценности» не имеет особого значения почти для всех психоаналитиков.

Бовуар указывает на ограниченность классического психоанализа, с позиции которого драма индивида заключена в нём самом. Но каждому человеку приходится осмысливать свою судьбу через отношения с

миром. Хотя «анатомическая судьба» мужчины и женщины отличается своеобразием, следует также обратить внимание, по её мнению, на нравственные установки человека, на общественную ситуацию. Допустим, деревенская девушка лишилась девственности в результате насилия. Она испытывает стыд и ужас. Но в других слоях общества аналогичные чувства может испытывать молодая особа, которая подвергается грубому обращению со стороны любовника.

Это разные социальные ситуации, хотя и в том, и в другом случае происходит властное подчинение чужой воле. Во время полового акта женщина может испытывать унижение. Она подавлена, покорена, побеждена. Кому принадлежит в данном случае свобода? Разумеется, не ей. Однако, по мнению, С. де Бовуар девушка сама испытывает желание ощущать чьё-либо господство. Некоторые психоаналитики полагают, что женщинам вообще присущ мазохизм. Однако в чём его исток? «Вслед за Фрейдом психоаналитики различают три формы мазохизма; одна из них заключается в связи болезненных ощущений с чувственностью, вторая состоит в том, что в любви женщина соглашается на подчинённое положение, а третья – в существовании у неё некоего механизма самонаказания. Психоаналитики утверждают, что женщине свойственен мазохизм, потому что при потере девственности и родах удовольствие якобы бывает связано с болезненными ощущениями, а также потому, что она мирится со своей пассивной ролью в любви» [1, с. 55].

Действительно, в эротических отношениях удовольствие нередко смешивается с болезненными ощущениями. Но разве этот факт раскрывает генезис мазохизма? Неужели испытываемая женщиной боль обрекает её на пассивное подчинение? Можно ли выявить в этих утверждениях какую-то связь? Вряд ли. С. де Бовуар стремится обнаружить предвестие мазохизма в двойственности человеческих чувств. Она указывает на тот факт, что боль нередко усиливает наслаждение. Эта боль вспыхивает, словно яркий луч во тьме плотских радостей. В порыве бурной страсти любовники нередко причиняют друг другу и определённые мучения. Эта констатация французской писательницы не вызывает возражений. Однако она не объясняет природы самого феномена мазохизма.

Всё дело в том, что и Бовуар, и Сартр рассматривают любовные отношения через призму конфликта, а не душевного слияния. Принцип выбора и отстаивания индивидуальной свободы заставляет этих авторов видеть в любви только борец двух конкурентов. Каждый в любви борется за свою независимость. Это, мол, и рождает накал страстей. Эти размышления, как нам кажется, отмечены банальностью и простой описательностью хорошо известных культурологических иллюстраций. «Страдание также разрушает границы личности, доводит чувства человека до пароксизма, заставляет его превзойти самого себя. Боль всегда играла значительную роль в оргиях; известно, что высшее наслаждение

может граничить с болью: ласка иногда превращается в пытку, а мучение может доставлять удовольствие. Обнимаясь, любовники нередко кусают друг друга; такое поведение не свидетельствует об их садистских наклонностях, в нём выражается стремление к слиянию, а не к разрушению, субъект, на которого оно направлено, вовсе не стремится к самоотрицанию или к самоунижению, он жаждет единения» [1, с. 56].

В этих выводах Бовуар нет новизны. Культурологам хорошо известны, скажем, луперкалии – древнеримский языческий праздник плодородия, который славил Луперка, бога Фавна. Жрецы Луперка приносили в жертву козла – для плодородия и собаку – для духовного очищения. Кровь предназначалась для ритуального орошения посевов. Жрецы нарезали шкуры полосками, окунали их в священную кровь и начинали свой ритуальный бег вокруг Палатинского холма, шлёпая кожаными ремнями женщин. Те не отвергали эти обычаи, а, напротив, принимали их, полагая, что боль исцеляет от бесплодия, способствует вынашиванию плода и облегчает роды.

Но разве в такого рода иллюстрациях, которые можно множить, раскрывается природа мазохизма? Эти культурные феномены сами нуждаются в анализе. Бовуар же полагает, что примеры подкрепляют общие используемые ею декларации. Действительно ли страдание разрушает границы личности? Может быть, именно в мучениях человек обретает ощущение целостности. Взаимное причинение боли в любовном акте может иллюстрировать как единение, так и диктат любострастного своеволия. Сама по себе боль отнюдь не является признаком рабского поведения. Мазохизм – стойкое влечение, и он сопряжён с добровольностью, с готовностью вновь и вновь принимать мучения не в качестве мгновенного усиления страсти, а виде парадоксального стремления к унижению и боли не только в эротических отношениях, но во всём многообразии своего обычного поведения.

Женская покорность – тоже сложный, неоднозначный феномен. Нередко именно покорность скрывает в себе внутренний накал агрессивности, неуступчивости. Девушки могут мечтать о том, как они примут господство полубога, героя, необыкновенного мужчины. Но соответствует ли эта грёза их реальному поведению? Мечта о покорности на самом деле может нести в себе скрытое стремление к доминированию. Что же в конечном счёте подразумевает С. де Бовуар под мазохизмом? Она имеет в виду такую ситуацию, когда некто сознательно отдаёт себя во власть другого человека, становится вещью для него.

По мнению Бовуар, мазохизм можно уверенно диагностировать в том случае, когда «я» существует отдельно от индивида. Это «я» полностью отождествляет себя со свободой другого человека. Фрейд считал, что мазохизм присущ и мужчинам, и женщинам. Бовуар склонна думать, что к данному неврозу предрасположены девушки, которым присуще самолюбование, которое как раз и отчуждает собственное «я». Если в

самом начале взрослой эротической жизни они переживают глубокое желание, сексуальную страсть, то, как полагает С. де Бовуар, им будут ведомы глубины любви. Но если они обнаруживают фригидность, то обретенное «я» утверждается. Девушка полагает себя виновной в том, что превратилась в вещь.

Действительно, эта мысль Сартра аналогична тому, что Фрейд называл самонаказанием. Мазохистка усматривает свою вину в том, что она отдаёт своё «я» другому человеку. Именно поэтому она погружается в пучины унижения и порабощённости. «Девушка-мазохистка иступлённо отдаётся в рабство мужчине, говорит ему о своём обожании, стремится к унижению, побоям; тот факт, что она согласилась на отчуждение собственного “я”, вызывает в ней ярость, углубляющую отчуждение. Именно так ведёт себя Матильда де Моль: она в бешенстве оттого, что отдалась Жюльену, именно поэтому она падает к его ногам, хочет покориться всем его капризам, приносит ему в жертву свои роскошные волосы; но в то же время восстаёт и против него и против самой себя; мы догадываемся, что в его объятьях она холодна как лёд» [1, с. 59].

Философы-экзистенциалисты показали также родство садизма и мазохизма. Мазохистка в качестве компенсации способна обратиться к садистскому поведению. Парадокс мазохизма состоит в том, что самоотречение индивида от самого себя требует постоянных усилий. Эротика – это та сфера реальности, в которой люди особенно отчётливо осознают тройственность своей природы. Эротический опыт позволяет им отождествлять себя и с плотью, с Другим и с субъектом. Эти коллизии рождают множество выборов. Итак, многие идеи Симоны де Бовуар рождены в совместных беседах с Сартром и представляют собой развитие их общих идей и обозначение разных позиций.

По мнению Сартра, никто не может быть собой в обычном смысле этого слова. Ни одно «я» не тождественно себе. Уже неопрейдисты показали, что особенность мазохистской любви заключается в потребности иметь любящего. «...Любить – это значит хотеть, чтобы меня любили...» [19, с. 392]. Так в теории мазохизма обнаруживается у Сартра гегелевская тема диалектика раба и господина. «Теория любви строится Сартром в терминах конфликта, неустранимой раздвоенности. В любви нельзя допускать слияния двух в одно целое. Ибо это соединение тавтологично. Оно редуцирует все возможные разрывы в зазоры между любящими, превращая их в гиперплотную единицу. В бытие-в-себе, где нет места свободе и выбору. Интерпретация любви в качестве выбора имеет тот недостаток, что она позволяет думать о какой-то субъективности в любви. Хотя субъектом является любовь. И в этом смысле она не зависит ни от любящего, ни от любимого. Никто не выбирает, любить ему или не любить» [9, с. 45].

Ж.-П. Сартр пытается выяснить, что такое человеческая реальность. Она, по его мнению, не содержит в себе ничего такого, что могло бы обеспечить человеческое поведение. Объясняя человеческие поступки,

невозможно сослаться на что-либо твёрдо объективное, прибегнуть к какому-то внесубъективным предпосылкам. Человек абсолютно свободен в своём поведении, и он вынужден отвечать сам за всё происходящее. Человеческое бытие в этой связи – это ничем не предопределённый выбор. Всё, что происходит с человеком, все его поступки проистекают из его собственных личных усилий, и они сами образуют меру его индивидуальной ответственности и свободы. Более того, человеческая реальность трактуется Сартром как «ничто».

## **Любовь – это конфликт**

Входить в твои ночные сновиденья  
И отражаться в зеркале твоём...

*(Арсений Тарковский)*

Согласно убеждениям Ж.-П. Сартра, предшествующая философия обнаружила безразличие к сокровенным структурам человеческого бытия. Поэтому содержание творчества Сартра определяется стремлением раскрыть специфически человеческий способ «быть», а тем самым вернуть человека к заветным истокам его существования. Новая сознательная ориентация видится Сартру в том, чтобы описать процесс этого «восстановления» человека на путях обретения специфического опыта сознания, максимально удалённого от общезначимых норм оценок и поведения, но предельно индивидуализированного, хотя и обладающего при этом некоторыми общими чертами. В этом Сартр усматривает свой «гуманизм».

Таким образом, сущность человеческой реальности Сартр видит в специфике человеческой субъективности, которая в конечном счёте сводится им к сознанию. Но проблему сознания Сартр понимает не как гносеологическую, связанную с познанием. Напротив, он трактует её как психологически «практическую», в терминологии Сартра – экзистенциальную. Свобода как произвол, согласно Сартру, лежит в основании субъективности человека, она и отождествляется с сознанием и с человеческим существованием вообще. Один из главных тезисов Сартра гласит: существование лишено сущности.

Вместе с тем французский философ подчёркивает, что свобода постоянно находится под угрозой. Поскольку она отождествляется им с опытом собственного сознания, человеку приходится всё время её отстаивать. «Вещи», противостоящие свободе, обладают агрессивностью. Они то и дело подстерегают человека, обрушиваются на него. Сама «материальность» у Сартра – это вносящее в человека диссонансы чувство помехи, скованности, несвободы. Выявление фундаментальной субъек-

тивности сознания Сартр рассматривает как предельное основание для осуществлённого им на основе феноменологического метода построения экзистенциальной антропологии.

Ж.-П. Сартр критикует представление о том, что сознание обладает неким, так сказать, державным центром «я», который обеспечивает единство всех его состояний. Это ложное, по его убеждению, воззрение сложилось в традиционной психологии и предшествующей философии и было некритически воспринято современными мыслителями. Тогда как на деле сознание – это безличный поток свободных актов «существования», который творит все феномены, в том числе и само «я». Сартр, стало быть, трактует человеческое познание крайне широко, включая в него все обнаружения «до-рефлексивного» сознания.

Если подытожить все рассуждения Сартра о сознании, то оказывается, что оно сливается не только со свободой, но и с «ничто». Поскольку внутри самого сознания нет такого состояния, которое выражало бы сущность и содержание внутренних феноменов, сознание опускается в пустоту неопределённости и в бездну тревожной опасности. Содеянное мною невозможно приписать воле какой-то инстанции, дабы затем сослаться на неё. Сознание-ничто не может спрятаться, укрыться, отгородиться. Сознание – своего рода абсолют, но абсолют, согласно Сартру, «несубстанциальный», поскольку он, как уже сказано, «лишён сущности».

В книге «Бытие и ничто» проанализированы три формы проявления бытия в человеческой реальности: «бытие-в-себе», «бытие-для-себя», «бытие-для-другого». Непосредственная жизнь самосознания обнаруживается в «бытии-для-себя». Оно как раз и есть упомянутое чистое «ничто», которое наталкивается на «бытие-в-себе», переживаемое человеком как плотная массивность. Сартр рассматривает реальность человеческого «существования» как самоопределение. Оно постигает себя как бытие, лишённое полноты, но желало бы такую обрести. Поэтому человеческая реальность есть, по Ж.-П. Сартру, неустанное выхождение за пределы данного в тенденции к совпадению с самим собой. Однако такое совпадение невозможно, оно никогда не дано и никогда не достигается. Бытие, осознающее своё «ничто», стремится, тянется к бытию, которое обосновало бы его собственное бытие и утвердило бы его на этом обосновании.

Однако бытие, к которому стремится человеческая реальность, – не некий трансцендентный бог. Это бытие заключено в сердцевине самой человеческой реальности. Оно есть не что иное, как сама эта реальность, как будто бы «полнота». Человеческая реальность в своём бытии, как стремится показать Сартр, – это реальность страдания, потому что её постоянно преследует образ «полноты». Она, с одной стороны, есть сама эта «полнота», а с другой – не может ею быть, ибо она не может стать «бытием-в-себе», не утрачивая себя как бытие самости. Вывод Сартра таков: по своей природе реальность человека – это несчастное сознание без всякой надежды выйти из состояния несчастья.



Межличностные отношения фундаментально конфликтны. Это зафиксировано Сартром в анализе третьей формы человеческой реальности – «бытия-для-других». Субъективность автономного, изолированного самосознания, как разъясняет Ж.-П. Сартр, обнаруживает свою предметность тотчас же, как только конкретная личность входит в сферу другого сознания. Для другого «я» личность, её суверенность, уникальность всего лишь слагаемые некоей абстракции, символизирующей мир, Вселенную. Человек стремится к тому, чтобы «другой» признал факт его свободы. Таким образом, «фундаментальный проект» человеческого существования заключается в том, чтобы добиться полноты «бытия-в-себе», не утратив в то же время свободную субъективность «бытия-для-себя». Задача эта, по Сартру, в конечном счёте, невыполнимая.

Философская антропология фиксирует, следовательно, по мнению Ж.-П. Сартра, онтологическую раздвоенность, расщеплённость человеческого существования. «Бытие-в-себе» обладает атрибутами фактичности, «бытие-для-себя» беспредельно проективно, свободно. Человек определяется по отношению к миру и по отношению к самому к себе. Изначальная ущербность человека дана в существовании другого. Человек воспринимает взгляд «другого» внутри своего собственного акта действия как опредмечивание, овеществление, отверждение и отчуждение собственных возможностей.

Выделим ещё раз названные нами некоторые черты концепции Ж.-П. Сартра. Отметим прежде всего присущую ему негативную трактовку сознания. Оно оценивается как отрицание Бытия, как «ничто». Сартр фиксирует также абсолютную свободу сознания, которое само определяет смысл ситуации и набор проектов на будущее, включая ссылки на враждебность ситуации. В резком разрыве с заветами классической философии, видевшей в свободе цель и счастье человека, Сартр трактует свободу глубоко пессимистически, как несчастье, отчуждение, «обречённость на свободу». Довольно интересны, как нам кажется, рассуждения Сартра о различии «страха» и «тревоги».

По сути дела, Сартр трактует то, что Фрейд описывал как бессознательное и как механизм его вытеснения. Сартр стремится по-экзистенциалистски расшифровать действия человека, его невротическое поведение. «Дурная вера» – это бегство от фундаментального беспредметного страха, скреплённого жёсткими узами со свободой. Стремление сбросить с себя груз ответственности на дорефлексивном уровне как раз, по его мнению, и приводит к явлению «дурной веры». Нежелание принять на себя ответственность порождает ущербный психологический детерминизм такого рода.

Любовь – хрупкая вещь. Она подлежит разрушению. Это уже полемические суждения французского философа. Разрушаемость любви, как он писал, имеет три причины. Во-первых, любовь невольно является обманом. Она не может длиться вечно. Лермонтовский Печорин

по этому поводу сказал: «Любить... но кого же?... на время – не стоит труда, / А вечно любить невозможно». Но тот, кто любит, хочет взаимности. Он желает ответного чувства. Сам этот любовный порыв получает нравственное, неонтологическое оправдание. Так люди вступают в обманные отношения. Этим обусловлено и постоянное разочарование любящего. Оно вызвано не самим фактом недостойности любимого бытия. Неудовлетворённость рождается смутным пониманием недостижимости самого идеала [1, с. 212].

В книге «Аллюзия любви» представлены главные аспекты так называемой любовной философии С. де Бовуар и Ж.-П. Сартра. Они согласны с тем, что семья и брак – устаревшие понятия. Их тягость ощущают и мужчины, и женщины. Но в толковании сущности любви она расходятся. Эмоциональное содержание любви Бовуар признаёт. Она оценивает это переживание как женщина, утверждая всеислие любви. Сартр же в понимании любви более рационален, рассудочен. Он утверждает запредельность любви в экзистенции. Это проявляется, в частности, в своеобразном остережении, указании на опасность, которую несёт любовь. Хорошо ли, когда меня любят? С позиции здравого смысла – да, хорошо. Но в этом случае я всё больше теряю своё бытие. Повинуясь чужому нежному чувству, я отказываюсь, по словам Сартра, от своей собственной ответственности за жизненный проект, от своей собственной возможности бытия. Чем же Сартр это аргументирует?

Во-первых, как уже отмечено, влюблённый сам уходит от ответственности. Во-вторых, и любящий партнёр способен пробудиться, обратить внимание на собственное бытие. Тогда он в любой момент может представить своего партнёра или партнёршу как объект. Это и рождает определённую неуверенность любящего. Его тревожит возможность стать объектом чьей-то страсти. В-третьих, сама по себе любовь не нуждается в оценке. Внутри совместного чувства она является абсолютom. Но есть другие, которые оценивают этот союз, пытаются его релятивизировать. Любимые должны оставаться друг с другом, но без других, только с любимым человеком. Однако это невозможно. Если даже нафантазировать такое уединение, то оно неизбежно заканчивается вторжением других людей.

В романе античного писателя Лонга «Дафнис и Хлоя» изображена такая идиллия: «Начиналась весна, и таял снег. Стала земля обнажаться, стала трава пробиваться, и пастухи погнали стада на пастбища, а раньше других Дафнис и Хлоя, – ведь служили они пастырю могущества несравненного. И тотчас бегом они побежали к нимфам в пещеру, а оттуда к Пану, к сосне, а затем и к дубу. Сидя под ним, и стада свои пасли, и друг друга целовали. Стали они и цветов искать, чтоб статуи богов венками украсить; цветы едва-едва появляться стали, – зефир их пестовал, а солнце пригревало. Всё же удалось найти и фиалки, и нарциссы, и курослеп, и всё, что ранней весной земля нам приносит» [15, с. 36].

Когда сама любовь становится общественным достоянием, сохранить закрытый союз не удаётся. Тот, кто становится объектом в этом переживании, испытывает стыд, а тот, кому удаётся доминировать, – гордость за то, что всё так сложилось в его пользу. Таким образом, по мысли Сартра, напрасно, если бы кто-то попытался затеряться в объективном. Страсть не приведёт ни к чему. Другой меня отсылает сам или через других к моей неоправдываемой субъективности. Такой поворот событий заставляет любящего, который, естественно, переживает отчаяние, искать другой союз. Эта попытка осуществить ассимиляцию другого и самого любящего наталкивается на те же трудности.

В одном случае любящий проектирует, как ему овладеть другим при сохранении в нём его «инаковости». В другом случае, напротив, я буду вынужден планировать утрату своей субъективности и растворение в другом. Здесь, по мнению Ж.-П. Сартра, и обнаруживается мазохистская установка. «Поскольку другой есть основание моего бытия-для-другого, то, если бы я поручил другому сделать меня существующим, я не был бы больше бытием-в-себе, основанным в его бытии свободой. Здесь именно моя собственная субъективность рассматривается как препятствие первоначальному акту, посредством которого другой основывал бы меня в моём бытии; речь здесь прежде всего о ней, чтобы отрицать её с моей собственной свободой» [1, с. 213].

Сартр весьма развёрнуто характеризует мазохистскую установку. Любящий, следовательно, пытается полностью включиться в своё бытие-объекта. Он вынужден отказаться быть чем-либо, кроме объекта. Это, с одной стороны, рождает во мне чувство стыда. Но, с другой стороны, я воспринимаю свой стыд как принятое добровольно глубокое обозначение моей объективности. И вот что поразительно. Поскольку «мой повелитель» постигает меня как объект посредством подлинного желания, то я действительно хочу быть желаемым. Таким образом, я делаю себя объектом желания в стыде.

Феномен желания выступает как фундаментальная характеристика бытия человека. Известно, что этой проблеме уделено много внимания в философии психоаналитической ориентации (Ж. Лакан, Ж. Бодрийяр, Г. Маркузе). Значительный интерес к феномену желания обнаруживают представители постструктурализма и постмодернизма (Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Ж. Деррида). Понимание желания как нехватки, отсутствия желаемого присуще самым разным вариантам экзистенциального мышления. «Высказанное желание – Покушение (на Другого) и Дарение (предложение себя в дар), – отмечает А.П. Мальцева, – Желание-Дарение, готовность принести свою неповторимость, уникальность в дар, стремление одарить собою. Иными словами, чтобы пожелать, нужно оставить болезненную приверженность к себе, прервать страстную озабоченность собою, “выйти из себя”, совершить трансценденцию. С другой стороны, всякий подарок (вне зависимости от

его ценности) *обязывает* принимающего дар осмыслить полученное, сделать подарок предметом сознания. Дарение обращено к личности; принимающий должен проявить волю – принять или отвергнуть подарок. Желание поэтому – Покушение на (воображение, волю, желание) Другого» [16, с. 23].

Именно это покушение и является для Сартра значимым для характеристики мазохизма. Похожа ли эта ситуация на установку любви? Нет, поскольку в любовном переживании я обязан стремиться существовать для другого как объект-граница его трансцендентности. Но при мазохизме я не возражаю, чтобы со мной обходились как с объектом среди других, как с инструментом, который можно использовать. Сартр считает, что это и есть отрицание моей трансцендентности. В этом случае я не планирую пленить, закабалить его свободу. Напротив, я хочу, чтобы его свобода была радикально неограниченной. В этом перевертывании собственной ориентации на иные цели я начинаю испытывать наслаждение тем, что сам отказываюсь от своей трансценденции. В предельном варианте это означает создание проекта, внутри которого я не являюсь ничем, кроме объекта, иначе говоря, нахожусь в-себе. Но та свобода, которая поглощает мою свободу, оказывается основанием этого в-себе. Так моё бытие снова становится своим основанием.

«Мазохизм, как и садизм, – пишет Ж.-П. Сартр, – является принятием на себя (assumption) виновности. Я виновен, потому что я являюсь объектом. Виновен по отношению к самому себе, поскольку я соглашаюсь на своё абсолютное отчуждение, виновен по отношению к другому, так как я ему предоставил случай быть виновным через радикальное отсутствие моей свободы как таковой. Мазохизм является попыткой не очаровывать другого своей объективностью, но очаровывать себя своей объективностью-для-другого, т. е. заставить другого конституировать меня в объект таким способом, чтобы я нететически постигал свою субъективность в качестве *ничто* в присутствии в-себе, которое я представляю в глазах другого. Он характеризуется как некоторого рода головокружение – головокружение не перед земной пропастью, но перед бездной субъективности другого» [19, с. 393].

Сартр, таким образом, оценивает мазохизм как поражение. Для того чтобы очароваться своим я-объектом, мне необходимо осуществить интуитивное восприятие этого объекта, каким он является для другого. Но это в принципе невозможно реализовать. Таким образом, «я» оказывается предельно отчуждённым. В этом варианте невозможно даже приступить к процессу очарования своим «я». Даже это оказывается непостижимым. Сартр отмечает, что мазохист может прекрасно ползать на коленях, показывать себя в смешных нелепых позах, позволять использовать себя как простое неодушевлённое орудие. Однако способен ли другой принять это за очарование? Нет, напротив, для другого всё это покажется непристойным или просто пассивным. Эти позы не нуж-

ны самому мазохисту. Но и другим тоже ни к чему. Однако, став на этот путь, мазохист будет всегда оставаться заложником этих поз, интонаций, поступков.

Трансцендирование, т. е. превозможение себя, станет для мазохиста невозможным. Ведь по существу он к этому неспособен. Чем больше он будет пытаться получить наслаждение от своей объективности, тем сильнее проступит в нём тревога. Допустим, мазохист, который платит женщине, чтобы она наказывала его плетьюми, превращает эту женщину в инструмент. Поэтому он размещается в её трансцендентности. Мазохист в процессе развития его невроза превращает другого в объект и трансцендирует его к его собственной объективности.

В качестве иллюстрации Сартр ссылается на австрийского писателя Леопольда Захер-Мазоха (1836–1895). Вероятно, французский философ полагает, что этот автор изобразил в своих произведениях себя самого. Он пишет о терзаниях Захер-Мазоха, который, чтобы сделать себя презираемым, оскорблённым, доведённым до униженного состояния, вынужден был пользоваться большой любовью, которую предлагали ему женщины [19, с. 394]. Однако правомерно ли отождествлять автора литературного произведения с персонажами, которые созданы его фантазией? Да, действительно, в сочинениях Захер-Мазоха действуют победоносные роковые женщины. Они мучают несчастных влюблённых мужчин, готовых обслуживать их прихоти и фантазии. Герой романа «Венера в мехах» Северин, возможно, действительно мученик мазохизма. Однако он всё-таки не Захер-Мазох.

Пылкая страсть Северина к очаровательной и прелестной молодой вдове Ванде может действительно служить для Сартра иллюстрацией добровольного мазохизма. Ванда предлагает Северину нескончаемый поток унижений. Она буквально истязает своего возлюбленного. В результате он превращается в безмолвного невольника, раба. Но в том-то и сущность характера, что Северин не пытается освободиться от навязания, стать независимым. Он растворяется в своей возлюбленной, настолько сильно привязывается к ней, что даже получает удовольствие от своих мучений. Дело даже не в зовах плоти, не в накалах собственных желаний, а в самой психологической структуре Северина, который готов к страданиям и жестокости.

Человеческая жестокость не знает границ. Все произведения Захер-Мазоха пропитаны этой лютостью. Не только в названном произведении, но и в других сочинениях, в частности в рассказах, роковые женщины подвергают мужичин разного рода унижениям. Захер-Мазох с огромной психологической тонкостью показывает сам процесс превращения представителей сильного пола в невольников, рабов своей страсти. Известно, что психиатр Р. Крафт-Эббинг посвятил свою книгу «Половая психопатия» разным сексуальным перверсиям. По имени австрийского писателя он и назвал описанную им деформацию личности мазохизмом.

Парадокс заключается в том, что заложники этой перверсии даже испытывают удовольствие от своих мучений. В сочинениях Л. Захер-Мазоха нет кошмаров, которые леденят душу жестокостью. Если маркиз де Сад описывает страсти с предельным натурализмом, воспроизводя тончайшие подробности садистского деспотизма, то Захер-Мазох, напротив, изображает страсти изящно, акварельно, не прибегая к нагнетанию ужасов. Он, к примеру, пишет: «...на большой картине, написанной маслом... Прекрасная женщина, совершенно обнажённая под накинутым сверху меховым мантио, расположилась на кушетке, облокотившись на неё левой рукой. Её губы тронуты игривой улыбкой, её густые волосы стянуты в греческий узел и покрыты белоснежной пудрой. Её правая рука играет хлыстом, тогда как левая рука бесстрастно покоится на лежащем у её ног мужчине, похожем на преданного раба, на верного пса. Хорошо очерченная поза прекрасного сложенного мужчины говорит о его безропотной меланхолии и беспомощной страсти; он смотрит на женщину фанатичным горящим взглядом мученика» [12, с. 40].

Эта картина сама по себе кажется выполненной средствами живописи. Обнажённая женщина в мехах полулежит на кушетке с хлыстом в руке: «мазохизм» пробуждается не в стереотипном образе садиста, а в виде соблазнительной, властной богини. «Мазохист» принимает образ распостёртого почитателя и смиренного раба, полностью увлечённого и поглощённого этим воплощением величия, сходным с олимпийским, когда «беспомощная страсть» ещё не превратилась ни в «психическую импотенцию», ни в меланхолическую приверженность сексуальному «подчинению» [13].

Между тем мужчины в произведениях австрийского писателя пребывают в мучительных состояниях. Они буквально проваливаются в бездну. Герой Захер-Мазоха вынужден, по словам Сартра, действовать на женщин, воспринимая их как объект. «Так объективность, во всяком случае, ускользала от мазохиста, – пишет Ж.-П. Сартр, – и могло даже случиться и часто случалось, что, стремясь постигнуть свою объективность, он находил объективность другого, которая, вопреки его воле, высвобождала его субъективность» [19, с. 394]. Не зря Захер-Мазох называют тонким психологом извращённой страсти [12].

Теперь можно сравнить трактовку мазохизма у Э. Фромма и Ж.-П. Сартра. По первому впечатлению, речь идёт об одной и той же проблеме. Мазохист тянется к страданию и при этом находит в нём блаженство. Это тайна мазохизма, которая требует расшифровки. Однако Фромм пытается разгадать эту тайну с помощью социальной философии. Он полагает, что садизм и мазохизм – продукт искажённых общественных отношений, они – жертвы такой страсти, как властолюбие.

Сартр же переводит проблему мазохизма в экзистенциальное русло. Он показывает, что сами эти социальные отношения можно объяснить только в аспекте философского постижения человека. Поэтому

Сартр разбирает различные варианты человеческого существования. Дело, следовательно, не в самих страдальцах, а в том, как реализуется в данных случаях человеческое бытие. Согласно Сартру, никакой социальный диктат не имеет силы, если он наталкивается на экзистенциальный выбор. Французский философ считает мазохизм поражением. Этот порок Сартр называет любовью к поражению. Не описывая структуры этого порока, он тем не менее подчёркивает, что мазохизм есть неустанное усилие к устранению субъективности субъекта. В случае мазохизма субъект заново становится ассимилированным другим. Это усилие сопровождается изнурительным и пленительным переживанием самого этого поражения. Субъект завершается этим поражением, но тем не менее в нём видит свою конечную цель.

Рассмотрение мазохизма в русле человеческого существования раскрыло новые глубины данного феномена. Вместе с тем такая трактовка содержит и существенные просчёты. Дело в том, что антропологический смысл мазохизма состоит в раскрытии тайны парадоксального слияния боли и наслаждения. Этот парадокс невозможно объяснить просто ссылкой на амбивалентность человеческих чувств. Уже Ф. Ницше отметил, что без страдания не было бы счастья. Но каким образом закладывается и формируется данный «замес», почему можно испытывать наслаждение от боли, а боль – от счастья? Заметим, что феномен садизма при всей близости к мазохизму содержит иную антропологическую тайну – что побуждает человека испытывать наслаждение от разрушения, деструктивности, скрытого стремления к смерти?

В экзистенциалистских размышлениях о доминировании и рабстве, по сути дела, исчезает тема мазохистского характера. Ведь человек такой психологической типажности сохраняет стойкую структуру чувств. Следовательно, мазохизм не ситуативен, а постоянен, пока не разрушено ядро характера. У экзистенциалистов же рассуждения о том, что властность перетекает в покорность, раб становится господином, а господин – рабом, переводит размышление о мазохизме в русло определённой экзистенциальной ситуации. Тема мазохизма при этом углубляется в социальной аспекте, но в значительной степени лишается своей психологической подосновы.

Итак, равноправная и свободная любовь грозит весьма значительными отклонениями. Если, по словам Сартра, чары любви угасают, возникает опасность оценивать другого в качестве объекта. Иллюзия зеркальных игр, которая мыслилась как конкретная реальность любви, утрачивается. Сартр определяет тройную разрушаемость любви. Во-первых, уже сказано, что любовь – это обман. Влюблённый хочет, чтобы его любили. А это, по Сартру, навязывание воли со стороны другого человека. Я требую, чтобы другой любил меня. Но реализуемо ли такое устремление или оно скрывает вечную неудовлетворённость любящего? Чем сильнее меня любят, тем настойчивее я отказываюсь

от собственной возможности бытия. Во-вторых, по мере эротического пробуждения другого возникает угроза, что и я могу предстать в виде объекта. «В-третьих, любовь является абсолютом, постоянно *релятивизируемым* другими. Нужно было бы быть в мире единственным с любимым, чтобы любовь сохраняла свой характер абсолютной оси отношения» [19, с. 392].

Ж.-П. Сартр усматривает истоки мазохизма в ментальных недоразумениях. Он игнорирует обстоятельную психоаналитическую традицию в истолковании данного феномена. Мазохист обычно берёт на себя, по словам Сартра, ощущение виновности. «Я виновен, потому что являюсь объектом» [19, с. 393]. Мазохист добровольно соглашается на собственное отчуждение. Сартр такое состояние называет головокружением не перед земной пропастью, а перед бездной субъективности другого. «Мазохист прекрасно может ползать на коленях, показывать себя в смешных, нелепых позах, позволять использовать себя как простое неодушевлённое орудие; именно *для другого* он будет непристойным или просто пассивным, для другого он будет *принимать* эти позы; для себя он навсегда осуждён *отдаваться им*» [19, с. 393–394].

Бовуар, разумеется, тоже оценивает мазохизм как личностное отклонение, как невротическое состояние. Но её рефлексия одушевлена нежным и чувствительным воздухом. Она стремится обойтись без прямолинейной рассудочности Сартра и описывает сильное любовное смятение, которое вспыхивает во тьме плотских наслаждений. В этих эмоциональных порывах влюблённые нередко приносят страдание близкому человеку, любящему. Захваченные вожделением, они испытывают исступление, экстатические состояния. Сравним у Пушкина: «... порывом пылких ласк и язвою желаний». Здесь возникает веер различных форм единения и противостояния.

Нельзя не заметить, что трактовка мазохизма у Бовуар оказывается более сложной и интересной. Там, где Сартр усматривает разлад единения, зеркальных игр, Бовуар, напротив, чувствует порыв к слиянию, к предельной близости. Такая оптика преодолевает рассудочность автора «Бытия и ничто». Мазохизм вовсе не когнитивное недоразумение, а обнаружение страсти, которая хоть и разрушает гармонию двух субъективностей, но в глубинных своих пучинах символизирует экстатическую слитность. Мазохизм действительно не служит попыткой соблазнить другого собственной объективностью. Скорее всего, это стремление прельстить самого себя собственной объективностью для другого.

Парадокс мазохизма состоит в том, что боль и удовольствие существуют в нём «в одном флаконе». По здравому смыслу страдание исключает наслаждение. Однако для носителей этого невротического характера такое состояние не только законно, но и сопряжено с неустанными надрывами. Любовь, по словам Бовуар, обнажает двойственность человеческой природы. Именно в эротическом опыте любящие ощущают



себя и плотью, и духом. Всё это обретает драматический характер. Да, мазохизм – это добровольная сдача позиций. Но за её фасадом важно углядеть напряжённую попытку вернуть себе утраченное достоинство трансцендентного и свободного субъекта.

Диагностика мазохизма у Бовуар в конечном счёте ведёт к оправданию сексуальных перверсий. Если уж вести речь о свободе, то приходится отказаться от мещанской морали. Итак, слово в защиту лесбиянок. Бовуар отмечает, что, по мнению сексологов и психиатров, лесбиянки анатомически ничем не отличаются от других женщин. Особенности их сексуального поведения обусловлены не анатомической судьбой. Выходит, пол и сексуальность определяются воспитанием и социальной средой. Здесь размышления Бовуар вполне совпадают с современной гендерной педагогикой.

Эксперты в наши дни выделяют 58 гендеров. Но это число приблизительно. Их может быть и больше. Есть люди, которые недовольны своим полом. Это лесбиянки, геи, бисексуалы. Андрогинны сочетают в себе мужские и женские черты и поведение. У гермафродитов есть мужские и женские половые органы. Бигендеры меняют половое поведение в зависимости от обстоятельств. А вот агендеры вообще отрицают свой пол.

Согласно гендерной педагогике, рождённый ребёнок не является ни мальчиком, ни девочкой. Он обладает задатками всех гендеров. Но как же определяется пол у новорождённых? После появления на свет дети оказываются под влиянием семьи, им навязывается определённая роль, которой они в конечном счёте и соответствуют. Гендерная педагогика предоставляет ребёнку возможность освоить разные роли, чтобы принять ту, которая особенно близка. Общая констатация этой дисциплины: нетрадиционность – это круто и здорово.

Бовуар отмечает особый вклад психоанализа в изучение особых состояний сексуальности. Отклонение от социальной нормы фрейдисты толковали как психический феномен. Нет оснований рассматривать, скажем, лесбиянку как «несостоявшуюся» женщину. «Лесбийская любовь, – отмечает С. де Бовуар, – может быть для женщины как бегством от своего естественного состояния, так и его осознанием. Основная вина психоаналитиков заключается в том, что из морализаторского конформизма они всегда рассматривают лесбийскую любовь как неаутентичное поведение» [1, с. 66].

3. Фрейд вообще мало внимания уделял этому вопросу. В те времена казалось очевидным, что, если родился мальчик, он должен стать впоследствии маскулинным, мужественным, быть «настоящим мужчиной». Девочка же, напротив, стремится вырасти и стать женственной, сексуальной, мягкой. Если бы Фрейд прожил ещё два-три десятилетия, он, судя по всему, пересмотрел бы эту изначальную очевидность. В наши дни можно без труда встретить женоподобного мужчину или мужеподобную женщину. Это ставит под сомнение смысл отклонений от нормы.

Бовуар резко оценивает образ «настоящей женщины». Она полагает, что это стереотип, который фабрикуется цивилизацией. У такой позиции есть прецедент. Ведь в своё время ставился на поток образ кастрата. Нередко девочка испытывает неудовольствие от своего тела. Её томит иной образ телесности. Она вообще недовольна теми пределами и ограничениями, которые не позволяют ей в полной мере изведать собственные стремления. В силу своей конформности девочка вынуждена принимать те стереотипы, которые предлагает ей общество.

Писательница по сути дела спорит с позицией Сартра. Женщина начинает склоняться к лесбийской любви не потому, что она отвергает позицию объекта, как на этом настаивает Сартр. По мнению Бовуар, лесбиянки не отказываются от женственности. Они хотят получить её в полной мере, найти упоение в этом стремлении. Лесбиянка стремится обрести себя и в качестве Другого. Зеркальное отражение, подмеченное Сартром, лесбиянка получает в тот момент, когда она ласкает тело женщины, принимая от неё те же чувствования.

В лесбийской любви, по мнению Бовуар, устраняется конфликт, который чреват отсутствием гармонии. «Любовные отношения между двумя женщинами, – пишет она, – это созерцание; ласки предназначены не для того, чтобы завладеть партнёршей, а скорее для того, чтобы с её помощью неторопливо воссоздать самое себя; разъединения больше не существует, нет также ни борьбы, ни победы, ни поражения, между ними возникает полная взаимность, каждая из них одновременно является и субъектом, и объектом, и госпожей, и рабыней. Они едины в своей двойственности. Двойственность превращается в согласие» [1, с. 76].

Рассуждения С. де Бовуар о лесбиянстве сбивают основной вектор осмысления любви, как она трактована Ж.-П. Сартром. Если французский философ оттачивает свою рефлексию на «каверзах» любовного союза, которые разрушают гармонию эротических отношений, то Бовуар «рекомендует» лесбиянство как путь родства душ и тел. В однополем союзе, как оказывается, утрачивается своя действенность противостояние субъекта и объекта, господина и рабыни. Правда, в этом чувственном опыте, кроме верности, великодушия, преданности, можно обнаружить эгоизм и предательство, мазохизм и садизм. Бовуар пишет: «На деле лесбийская любовь не является ни сознательным извращением, ни роковым проклятием. Это жизненная позиция, избранная в силу тех или иных обстоятельств, то есть обусловленная и определёнными причинами, и свободным выбором. Ни один из факторов, подталкивающих субъекта к подобному выбору, а среди них мы можем перечислить его феминистские данные, психологическое развитие и социальные обстоятельства, не является решающим, но все они одинаково важны для объяснения этого выбора» [1, с. 78].

Будучи экзистенциальными мыслителями, Сартр и Бовуар изо всех сил пытаются доказать приоритет свободы и выбора в жизненном проекте. Однако Бовуар всё же переносит акцент на социальные обстоя-

тельства, которые делают несчастным или эксцентричным любовный союз. В её рассуждениях обоснование собственного выбора подменено анализом общественных обстоятельств. Возможно, они действительно прельщают влюблённых разными эротическими прелестями. Но где же торжество жизненной судьбы, собственного жизненного проекта, глубоко прочувствованной экзистенции?

Бовуар обрушивает свой гнев и на институт брака. Она связывает с ним «неосмысленную изменность». На протяжении человеческой истории формы этого союза постоянно менялись. Однако полностью упразднить семью никому не удавалось. Не исключено, что именно в наши дни брак подвергается серьёзному испытанию. Эксперты убеждены, что этот способ реализации любви себя изжил. Об этом пишет, к примеру, Гавриил Попов в большой прогностической статье «Великая альтернатива XXI века». Среди других масштабных перемен будущего Г. Попов называет также крушение семьи. Эта форма совместной жизни, по мнению автора статьи, связана с воцарением капитализма как исторически преходящей формации. Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» будто бы доказал, что современная цивилизация основана на семье, а не на роде или общине. Семья вызвала к жизни частную собственность. А тут уж недалеко и до капитализма [18].

В научной литературе давно уже существует мысль о многообразии форм семьи. Известный учёный Л. Морган выделил несколько последовательно сменивших друг друга форм семейно-брачных отношений – от группового брака до моногамии. Брачные союзы при капитализме не раз подвергались острой критике. Э. Фромм указал на ошибку З. Фрейда, которая выразилась в том, что, говоря о семье, он имел в виду лишь буржуазный её вариант. А вот как описывает её Гавриил Попов: «Вместе с расширением понятия Семьи до понятия всё Человечество исчезает главная основа частной собственности – необходимость создания ресурсов для своей семьи. Отпадёт потребность в государстве» [18, с. 13]. Автор прогностической статьи указывает также, что следует считать неразрывность Семьи и Любви обычным предрассудком.

Бовуар выступала с теми же идеями. Она сетовала на то, что брак во многих отношениях сохраняет традиционный облик. Брак, оказывается, существует не для того, чтобы обеспечить индивидуальное счастье мужчины и женщины. Он всего лишь средство подчинить экономический и сексуальный союз коллективным интересам. М. Монтень считал, что удачный брак, если он вообще существует, отвергает любовь. Однако писатели XIX в. не были столь категоричны. Конечно, право на любовь иступлённо защищали Сен-Симон, Фурье, Жорж Санд, представители романтизма. С. Кьеркегор полагал, что примирить любовь и брак практически предельно сложно. Прицелен и аргумент, который сообщает Бовуар. Брак неприемлем, поскольку он вводит понятия прав и обязанностей в ту сферу, где изначально «правит бал» сладострастный порыв и хаос чувств.

Вот как резюмирует Бовуар свои размышления на эту тему: «Истина заключается в том, что физическая любовь не может быть ни самоцелью, ни простым средством; она не может стать смыслом жизни, но в то же время её смысл тесно связан с человеческой жизнью. Это значит, что в жизни любого человека ей должна отводиться эпизодическая и автономная роль. Иными словами, она должна быть свободной» [1, с. 101].

Эти принципы, отвергающие традиционный брак, Сартр и Бовуар не нарушили. Они показали, как может реализоваться свобода, автономия и равенство в любви. Никакие официальные бумаги, ни верность домашнему очагу не могли бы заменить им ту исступлённую тягу друг к другу, которую они испытывали на протяжении многих десятилетий. Хотя жили они отдельными домами, их встречи, совместные путешествия и досуг неизменно подкреплялись прочностью нетрадиционного союза. Именно так они объясняли нежелание оставить после себя потомство. Симона постоянно подчёркивала: в наши дни брак – это переживание старозаветных нравов. Их любовь цементировалась общими философскими интересами, общей культурой, слиянностью жизни и идейных прокламаций.

Однако можно ли считать этот брак счастливым?

## Отрада в любви

Соловьи монастырского сада,  
Как и все на земле соловьи,  
Говорят, что одна есть отрада,  
И что это отрада – в любви.

*(Игорь Северянин)*

Но как можно подступиться к этой отраде? Можно ли построить счастье по рецептам, которые предложили Сартр и Бовуар? Сартр не оставляет места для иллюзий. Он пишет о недостижимости счастья. Во-первых, «никто не может быть назван счастливым до своей смерти» [19, с. 509]. Во-вторых, ценность имеет лишь готовность к счастью. Само же осуществление этого чувства – всего лишь краткий миг, который неумолимо сменяется противоположным ощущением. Идеал – это мерцающий свет, это то, чего нет. А это означает, что есть некое побуждение к действию. Ты сразу становишься неудачником, если рассматриваешь своё уже достигнутое внутреннее состояние в сравнении с тем, чего нет. Не следует прибегать к мазохистскому ничтожению счастья, выражая его восклицанием: «Ах, как я несчастлив!».

Чтобы обрести счастье, нужна полнота бытия. Но парадокс в том и состоит, что внутри полноты бытия сам вопрос оказывается неуместным. Как можно обольститься счастьем, если полнота бытия принци-

пиально недостижима? Если индивид полагает себя счастливым, он по сути дела предлагает себя в качестве мерила счастья, определяет своё благополучие как общий критерий. Счастлив тот, кто есть в себе. В этом случае он не обеспокоен тем, чего нет. Несчастлив в этой системе размышлений Ж.-П. Сартра тот, кто действует для себя.

Итак, для пути к счастью нужен Другой. Разумеется, эта тема не является прерогативой только Сартра. Он опирается в своей трактовке Другого на многих авторов, прежде всего Бубера, Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера. Проанализировав эти концепции, Сартр приходит к убеждению, что никто из европейских философов не сумел адекватно выразить переживания Другого, застигнутого прежде всего конкретной жизненной ситуацией. Другой может быть представлен взглядом, исходящим от иного. В этом случае Другой выступает в качестве фактичности. Фактичностью для-себя Сартр именуется случайность, которая, с одной стороны, выражает форму существования, а с другой стороны, обретение смысла этого бытия.

Другой всегда будет олицетворением случайности. Отчего именно этот человек явился вам на жизненном пути и вошёл в ваше существование? Это дело случая. Но вместе с тем этот Другой заключает в себе такое множество возможностей, что можно углядеть в этой встрече, говоря словами поэта Бориса Рыжего, «неизбежность» или «небрежность». Этот Другой обладает свободой, которая мне не принадлежит. Но она определяет пределы моей собственной свободы. Так я оказываюсь объектом для стороннего наблюдателя. В этом случае именно он оказывается субъектом, а мне остаётся только разглядеть собственную объективность.

Понятное дело, речь идёт о тех, кто нам близок. Но этот же Другой бесконечно далёк от тебя. «...Связь с другим... будет конститутивной для каждого сознания...» [19, с. 257]. Но каковы те условия, при которых Другой способен учреждать твоё сознание? Во-первых, полагает Сартр, нельзя утверждать бессознательное. Разумеется, он далёк от мысли, что в процессе общения люди не должны использовать неосознанность. Она, само собой понятно, участвует в диалоге. Но лучше всего полагать бессознательное несуществующим. Во-вторых, нельзя учредить вневременное Я. Эта психическая инстанция всегда конкретна, исторически внятна. Согласно Ж.-П. Сартру, никакого трансцендентального Я не существует. В-третьих, нельзя учредить прошлое. Его тоже надо принять как несуществующее. На самом деле оно было. Его невозможно изъять. Но в целях диалога с Другим следует его отстранить. Если выполнять все эти три условия, то Другой будет способен конструировать каждое сознание, всякую самость.

Первоначальная ситуация заключается в том, чтобы обратить внимание на бытие Другого. Я могу предложить другому свою объектность, т. е. ассимилировать его сознание. Но я оцениваю другого как самостоятельную данность. В этом случае, считает Сартр, я способен распо-

ложиться в своей собственной свободе и, опираясь на неё, выступить против свободы другого. Таким образом, вырастает конфликт двух свобод. Однако что происходит в том случае, если другой не принял мою свободу. «Моё разочарование полное, поскольку я старался присвоить свободу другого и поскольку я сразу замечаю, что я могу действовать на другого лишь в силу того, что эта свобода исчезла под моим взглядом. Это разочарование будет движущей силой моих последующих попыток отыскать свободу другого *через* объект, каков он есть для меня, и найти привилегированные действия, которые помогли бы мне присвоить эту свободу посредством полного присвоения тела другого. Эти попытки, как можно догадаться, в принципе обречены на поражение» [19, с. 395].

В рассуждениях о Другом проступает вся драматургия любовной истории Сартра и Бовуар. Поименованные лица не просто обмениваются взглядами, которые рождают образ другого. Сартр умышленно драматизирует данную ситуацию. Ведь речь идёт о самой абсолютной ценности – о свободе. Рождается острое переживание перед угрозой собственного существования. Судьба предлагает расхожий вариант. Чтобы не потерять себя, надо опередить Другого и добиться его объективации. Что нужно предпринять? Нужно немедленно подчинить себе Другого, низвести его до статуса объекта.

Может быть, не все сообразили, что Сартр не просто разъясняет суть человеческих экзистенций. Он толкует о любви, но иносказательно, через строй понятий. Однако сами эти категории снимают покров рассудочной тайны. Сартр предлагает различать плоть Другого и его объективность. Редкая любовная история обходится без гнева, страха и раскаяния. Здесь Сартр легко разделяется с этими обычными эмоциями. Они объявляются превосходимыми. «Хотя гнев другого появляется для меня как свободный-гнев (это видно из самого того факта, что я о нём *сужу*), я всегда могу его трансцендировать, т. е. разжечь или утихомирить, точнее, именно трансцендируя его и только таким образом я его постигаю» [19, с. 369].

Сартр ведёт речь даже о страдающем теле. Он отмечает, что посредством понятий Другого я знаю своё тело. Проще говоря, я принимаю точку зрения Другого на моё тело. Я пытаюсь его постичь, как если бы я был по отношению к нему Другим. Боль отличается от самой себя и без интеллектуальной операции отождествления или различения от всякой другой боли, от всякого другого страдания. Познание самого себя возможно только через Другого. К примеру, некоторые насекомые хотя и наделены дифференцированной нервной системой и органами чувств, не могут использовать эту систему и эти органы, чтобы познать себя.

Ж.-П. Сартр вводит в свои рассуждения ещё один термин – синестезия, которая характеризуется как «общее чувство Другого». Под синестезией Сартр понимает непосредственное восприятие стиля Другого: его манеры двигаться, говорить, его внешнего вида, привычек. Однако

стиль Другого выполняет двойное назначение. С одной стороны, он утверждает объективность Другого, очерчивает его мир, делая его постижимым и потенциально понятным. С другой стороны, он является только маской, за которой скрывается абсолютная случайность присутствия Другого.

«Другой», следовательно, должен обладать такими чувствами, которые воодушевляли бы мои философские вопрошания. Хорошо, если он подхватывает мои идеи и придаёт им новые смыслы. Другой может служить источником знаний, обеспечивать ему духовный уют, душевный покой. Нетрудно помыслить, что речь идёт о Симоне. Но никакой идиллии здесь не предусмотрено. Другой не имеет право посягать на философа. «Другой» – это моё второе «Я», моя сущность. Она в роли Другого награждает меня своим присутствием, своей признательностью. Но вместе с тем она – воплощение злобы и ревности. Разве это совместимо со счастьем? Тем более что она хочет и может ограничить мою свободу.

И вот за этой фактичностью проступают обычные земные страдания. Ни Сартр, ни Бовуар не были свободны от них. Никакие возвышенные рассуждения о приоритетности свободы не утишают боль. Однако эти притязания, если следовать установкам Сартра, будут лишь мерцающими, ускользающими. Безусловно, в такие минуты он будет ощущать своё отчуждение, выход в собственное бытие будет для него сопряжён со злобой. Это вызовет у него состояния стыда и страха. Сартру будет неловко принять эти муки его взволнованной подруги. Он станет страдать от того, что ущемил её права. Однако в его рассудочной трактовке все эти эмоциональные обнаружения будут казаться ему всего лишь маложелательным проявлением чужой свободы. Не исключено, что в его сердце обнаружится страх, возникнет ощущение опасности. Он станет помышлять о том, как избавиться от всех этих наваждений. Лучший способ для этого – подчинить эту жизненную ситуацию сартровской феноменологической философии.

Могла ли Симона найти в этих рассуждениях отражение их любовных переживаний? Принимала ли она в этих конфигурациях мысли оправдание собственных тревог, разочарований и трепета любви? С одной стороны, она сама не была чужда этим обозначениям любовных перипетий. В своём романе «Гостья» Бовуар сама предприняла попытку разъяснить эти близкие ей идеи. В романе она постоянно толкует о том, кто на кого смотрит. Она видит при этом, что есть два способа отношений людей друг к другу: влюблённые уважают субъективность друг друга или один смиряется с участью объекта, зато другой берёт на себя роль доминирующего субъекта.

Пройдя через муки отречения от любви, Симона пытается дать собственное толкование этому чувству. Прежде всего вслед за Ницше она отмечает, что мужчины и женщины вкладывают разное содержание в это слово. Немецкий философ писал: «Одно и то же слово “любовь” в

действительности значит различные вещи для мужчины и женщины. Совершенно ясно, как понимает любовь женщина: это не просто преданность, это полная самоотдача, душой и телом, без всяких ограничений и в любых обстоятельствах. Именно это отсутствие каких бы то ни было условий превращает любовь женщины в веру, естественную, которую она способна исповедовать. Когда мужчина любит женщину, он ждёт от неё такой же любви. Сам он вовсе не требует от себя именно такого чувства, какое испытывает женщина. И если бы нашлись мужчины, которые стремились бы к столь полному самоотречению, то, право же, они просто не были бы мужчинами» [17].

Последние десятилетия минувшего столетия были отмечены растущим интересом к психиатрии. Многие авторы стали описывать обычные реалии жизни в терминах нарастающего безумия. Касаясь темы идеальной любви, Бовуар связывает это состояние с психастенией и даже ссылается на работы французского психиатра Пьера Жане, который приводит примеры жаркой и безропотной страсти.

С. де Бовуар пишет: «Только в любви женщина может привести в гармонию эротiku и самовлюблённость. Эти две системы противостоят друг другу, и из-за этого женщине очень трудно приспособиться к сексуальной жизни. Она должна превратиться в предмет из плоти, стать добычей, но это противоречит тому поклонению, с которым она к себе относится. Ей кажется, что ласки портят и пачкают её тело или унижают её душу. Поэтому некоторые женщины предпочитают фригидность, полагая, что таким образом они сохраняют в целостности своё “я”. Другие разделяют животные страсти и возвышенные чувства. Штекель пишет, что многие женщины испытывают оргазм, лишь впад в животное состояние. В физической любви они видят унижение, которое невозможно примирить с такими чувствами, как уважение и привязанность. Только очень циничная, равнодушная и гордая женщина может рассматривать физические отношения как взаимное удовольствие, в котором каждый из партнёров получает свою долю» [1, с. 150–151].

Симона де Бовуар постоянно обращается к текстам Ницше или Хайдеггера. Она изобличает существующие формы любовных состояний. Но, право же, ей всё-таки не хватает глубины и оригинальности. Нетрудно отыскать в художественных произведениях примеры неутолённой страсти или разочарования в чувствах. Не вполне оригинален и её феминистский запал против мужчин. Порой кажется, что все эти срывания покровов напрямую связаны с идеями Сартра. Вот она пишет: «Женщина, которая любит мужчину за его качества Другого, за его трансцендентность, постоянно чувствует себя в опасности. Между предательским отсутствием и неверностью разница невелика. Как только женщина чувствует, что любима меньше, чем раньше, она начинает ревновать, а поскольку она очень требовательна, то она чувствует это почти всегда. Её упреки и претензии, какими бы причинами они ни бы-



ли вызваны, всегда выливаются в сцены ревности. Так она выражает нетерпение и скуку ожидания, горькое чувство зависимости, сожаление о своей искалеченной жизни» [1, с. 160].

Симона была убеждена в том, что брак подталкивает мужчину к капризному владычеству. Впрочем, властолюбие она рассматривает как одну из мощных, исступлённых страстей. Но разве тиранство присуще только браку? И брак ли виноват в том, что в семьях разыгрываются трагедии и драмы? Не будь семьи, разве властолюбие перестало бы быть столь манящим? Но Бовуар стремится разоблачить притворность нравов, когда обыденность выдаётся за романтику, верность – за возвышенное безумие, скука – за мудрость, супружеская ненависть – за проявление глубокой любви. Симона вновь отмечает, что свобода – не каприз. Она выражает самое глубинное устремление людей. Институт брака порочен, что бы ни писали по этому поводу Бональд, Кант или Толстой.

Многие женщины, считает Симона, в своём стремлении быть любимыми достигают бредового состояния. Известный психиатр Клерамбо проводил различие между параноидным бредом и бредом страсти. Согласно Клерамбо, охваченная безрассудной страстью женщина считает, что именно «объект» первым влюбился в неё, что он сильнее любит, чем она, или даже что любит только он. Она уверена, что специально избрана этим мужчиной из высших сфер и что не ею были сделаны первые шаги навстречу. Эта вера служит для неё источником удовлетворения и гордости. Она убеждена, что «объект» не может быть счастливым или полноценным человеком без неё.

Эротомания, по мнению С. де Бовуар, сопровождает различные психозы. Но содержание этой страсти постоянно. Убеждение в том, что женщина любима, легко заменяется противоположным чувством – все мужчины её ненавидят. Бовуар решительно отстраняется от бульварных чувствований, пошлости брака, диктата мужчин в семье, но делает это довольно скучно и банально, что невольно закрадывается непрошенное подозрение: нет ли здесь инвентаризации собственных внутренних терзаний, роптаний души, исповеди женщины, которая так и не получила от своего друга полноты чувств, жертвенности и преданности? Почему, затеяв разговор о любви, она постоянно обращается к ненависти? Отчего истинный прорыв в отношениях между женщиной и женщиной она связывает с тем, как надуманные преимущества каждого из полов рассыплются в прах?

Да, Сартр был глубоко привязан к Бовуар. Но он почувствовал через два года, что их чувства теряют остроту, что у них сложились отношения взаимного контроля друг за другом. Тогда для возобновления чувств он стал принимать мескалин. В романе «Тошнота» он описал свои эмоциональные состояния. Ему хотелось новизны в свободе. И в этот момент он встретил Ольгу Казакевич. У Сартра возникло ощущение, что с ней

он может избавиться от скверны пошлого бытования. Но, к сожалению, Ольга была влюблена в Бовуар, свою бывшую преподавательницу философии в Руане, а вовсе не в Сартра.

Экзистенциальный проект любви, разыгранный Жаном-Полем Сартром и Симоной де Бовуар, во многом оказался неудачным. Поддерживая друг друга интеллектуально и духовно, они вместе оказали огромное воздействие на европейскую философию. Однако в личном плане вряд ли обрели счастье, играя с модными и сегодня концепциями об устарелости брака и нелепости самой любви.

### Список литературы

1. Бовуар С. де, Сартр Ж.-П. Аллюзия любви. М.: Алгоритм, 2013. 272 с. (Философский поединок)
2. Бовуар С. де, Фромм Э. Все оттенки порока. М.: Алгоритм, 2015. 301 с. (Философский поединок)
3. Бовуар С. де. Все люди смертны / Пер. с фр. Г. Соловьевой, Е. Березиной. СПб.: Азбука, 2010. 379 с.
4. Бовуар С. де. Второй пол: Т. 1. Факты и мифы. Т. 2. Жизнь женщины / Пер. с фр. Общ. ред. и вступ. ст. С. Айвазовой. М.; СПб.: Прогресс: Алетейя, 1997. 831 с.
5. Бовуар С. де. Надо ли сжечь Сада? / Пер. Н. Кротовской, И. Москвиной-Тархановой // Эрос: Антология: Философские маргиналии проф. П.С. Гуревича. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 265–300.
6. Бовуар С. де. Сила обстоятельств / Пер. с фр. Н. Световидовой. М.: Флюид, 2008. 491 с.
7. Бэкон Ф. О любви / Пер. З. Александровой // Эрос: Антология: Философские маргиналии проф. П.С. Гуревича. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 54–56.
8. Гасилин А.В. Экзистенциальный психоанализ Ж.-П. Сартра как метод философской антропологии // Филология: научные исследования. 2015. № 4 (20). С. 331–339. DOI: 10.7256/2305–6177.2015.4.17275.
9. Гиренок Ф.И. Фигуры и складки. М.: Академический проект, 2013. 244 с.
10. Гончарук Е.А. Мазохизм как наваждение // Психология и психотехника. 2009. № 6 (9). С. 52–59.
11. Гуревич П.С. Мазохизм как антропологическая загадка // Теоретический журнал «CREDO NEW». 2008. № 4 (56). С. 112–131.
12. Захер-Мазох Л. Венера в мехах. Демонические женщины. М.: Республика, 1993. 367 с.
13. Коуэн Л. Мазохизм: юнгианский взгляд. М.: Когито-центр, 2005. 157 с.
14. Крафт-Эбинг Р. фон. Половая психопатия, с обращением особого внимания на извращение полового чувства / Пер. с нем. М.: Республика, 1996. 590 с.
15. Лонг. Дафнис и Хлоя / Пер. с древнегреч. С.П. Кондратьева // Эрос: Антология: Философские маргиналии проф. П.С. Гуревича. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 36–49.

16. *Мальцева А.П.* Феномен желания: философско-антропологический подход: Автореф. ... докт. филос. наук. Нижний Новгород, 2006. 36 с.
17. *Ницше Ф.* Весёлая наука // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 491–719.
18. *Попов Гавриил.* Великая альтернатива XXI века (Заметки для российских интеллектуалов) // Московский комсомолец, 2016. 22 апреля. С. 13.
19. *Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто: опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.
20. *Сартр Ж.-П.* Дороги свободы / Пер. с фр. Д.Н. Вально, Л.Г. Григорьяна. М.: АСТ, 2015. 972 с.
21. *Сартр Ж.-П.* Слова: автобиографическая повесть / Пер. с фр. Ю. Яхниной, Л. Зониной. СПб.: Азбука-классика, 2006. 292 с.
22. *Сартр Ж.-П.* Стена. Фрейд: Рассказы, сценарий. СПб: Азбука, 2004. 512 с.
23. *Сартр Ж.-П.* Тошнота / Пер. с фр. Ю. Яхниной. М.: АСТ, 2014. 317 с.
24. *Сартр Ж.-П., Камю А.* Две грани экзистенциализма / Пер. с фр. М.: ОЛМА-Пресс, 2001. 350 с.
25. *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности / Вступ. ст. П.С. Гуревича. М.: Республика, 1994. 446 с.
26. Эрос: Антология: Философские маргиналии проф. П.С. Гуревича. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 415 с.

# HUMAN LIFE-WORLD

## Pavel GUREVICH

DSc in Philosophy, DSc in Philology, professor, Chief Researcher at the Department of the History of Anthropological Doctrines. RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: gurevich@rambler.ru

## Elvira SPIROVA

DSc in Philosophy, Head of the Department of the History of Anthropological Doctrines. RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: elvira-spirova@mail.ru

## VOLUPTUOUSNESS AND PHILOSOPHY

(About heart-to-heart secrets of Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir)

In this article, the subject of analysis is the relationship between philosopher Jean-Paul Sartre and writer Simone de Beauvoir. For many years, their friendship and love were accompanied not only by collective creation, but also by speculations of love as anxious existential. The subject of freedom played a significant role in their philosophical reflection. Both of them believed that there is slavish psychology in modern society and claimed that freedom merits not only recognition but also worship.

Sartre thoroughly speculated on “Other” phenomenon. Many thinkers of the XX century considered this idea, but Sartre qualified the “Other” not as something exterior, but as an embodiment of one’s interior. French philosopher saw love as self-deceit. In addition to that, as shown the article, this feeling conceals plenty of paradoxes and illusions.

The juxtaposition of two concepts Sartre highlights – facticity and transcendence – plays an important role in this article. The first phenomenon can be easily seen in mundanity. Transcendence, on the other hand, leads human to the world of sublime. However, in real life these conditions mutually complement each other and change places. Facticity often turns into transcendence while transcendence becomes facticity. For Sartre and

his companion free love involves neither sadism nor masochism, neither domination nor submission. But such free love is still far from being trouble-free. It is associated with eternal exhausting ineradicable conflict. But Sartre claims that self-deceit is an escape from something that cannot be escaped. Self-deceit phenomenon represents danger for any human existence scheme. It contains the risk of self-deceit. This can be seen as a paradox of consciousness. In its existence it is what it is and simultaneously is not what it is.

When speaking about self-deceit, Sartre points out that everyone is responsible for his being-for-other but is not a basis for it. My relationship with Other, notes Sartre, is wholly defined by my own attitudes towards an object, because I am an object to someone else. It is someone else that keeps the secret of my existence. He knows exactly who I am. But this secret is kept *from* me. Other covered itself of me. Love union can be proclaimed ideal if it exists without coercion, violence or despotic devotion. In J.-P. Sartre's opinion love offers every man a complex of projects that are considered through his own abilities.

The authors raise different questions, which are covered in the article. What is the connection between these philosophical ideas and Simone de Beauvoir? Do they reflect the drama of their own emotional and erotic connections? The authors of the article have no doubt in it. Without Beauvoir there would be no Sartre. At least it would be not Sartre as we know him. His passion was the cause for her philosophical breakthroughs. The authors also discuss the version that states many of Sartre's ideas belonged in fact to Beauvoir. She always denied the credibility of such theories. However, in philosophical circles the opinion that she was the intellectual donor of all that love phenomenology gained traction. If in her place as like-minded person was a man, the priorities would be set differently, but love intrigue adds a different angle to the story.

The documents left after Beauvoir's demise prove wrong her statements of being uninvolved in Sartre's philosophical arsenal. The experts claim that Beauvoir's novel "She Came to Stay" contains overtones of ideas later echoed by Sartre.

In his work "Being and Nothingness" J.-P. Sartre presented a peculiar variation of love phenomenology. Though works of Simone de Beauvoir seem consonant with Sartre's ideas, they carry an alternative version of free love.

How did people receive love as special gift? The article displays most philosophers acting evasive in response to this question. Different sexes exist and there's nothing to add to this. However, there is a spectacular philosophical opinion on Myth of the Androgyne. Separated bodies of androgynes search for their other half to escape deprivation. For Beauvoir such interpretation applies more to love, perpetual effort to overcome the separation of human existence. Yet sexuality in this case is still taken for granted.

While delving into the history of philosophy, Simone de Beauvoir brings up names like Plato, Thomas Aquinas, Hegel, Merleau-Ponty. However, a reference to Sartre is vital. In "Being and Nothingness" J.-P. Sartre tries to

oppose M. Heidegger's claim that the very finiteness of human existence inevitably implies death. The philosopher is convinced that human existence indeed can be seen as finite, but in the same way, there is reason to interpret it as not bound by time. This idea goes along with the attempts of modern transhumanists to provide human with immortality. Beauvoir's response to this is an idea both laconic and poignant: if human obtains eternal existence, he will lose the right to be called human. Human is mortal by definition. And individual mortality is replenished by immortality of humankind.

It's not easy to abandon the feeling that Beauvoir responds to arguments extremely relevant nowadays. For her it is hard to imagine consciousness without a body. Yet such perspective is constantly brought up. Ethereal survival is no longer viewed as something unthinkable. A transfer of consciousness to a silicic medium now is seen as a socio-engineering project. In the meantime, according to Beauvoir, it is possible to imagine society reproducing through parthenogenesis. It is easy to imagine socium consisting of hermaphrodites only. Nevertheless, such train of thought is not very clear yet.

The authors point out that the problems of sadism and masochism have a paradoxical interpretation in French existentialism. In particular, J.-P. Sartre connects the analysis of these phenomena to the analysis of human existence. In a dispute with Simone de Beauvoir, he investigates the basic aspects of a so-called "love" philosophy. The main reference point here is the subject of choice, which allows every human to keep his autonomy, non-engagement in relation to others. Both Sartre and his companion believe that marriage and family don't let human to exercise their own unlimited freedom. They interpret these concepts as old-fashioned and burdensome to both man and woman. However, in comprehending the essence of love these like-minded persons diverge in opinions. Beauvoir sees love exclusively in the emotional aspect while Sartre stands by a more rational viewpoint, claiming "transcendence" (existence) of love. They believed every human should be the creator of his own destiny. Apostasy from this existential principle manifests itself through two kinds of behavior: masochism and sadism.

**Keywords:** human existentials, love, freedom, Other, human existence, sadism, masochism, suffering, sexuality, desire

## References

1. Beauvoir, S. & Fromm, E. *Vse ottenki poroka* [All Shades of Vice]. Moscow: Algoritm Publ., 2015. 301 pp. (In Russian)
2. Beauvoir, S. & Sartre, J.-P. *Allyuziya lyubvi* [Allusion of Love]. Moscow: Algoritm Publ., 2013. 272 pp. (In Russian)
3. Beauvoir, S. "Nado li szhech' Sada? [Must We Burn De Sade?]", trans. N. Kroto-vskaya & I. Moskvina-Tarhanova, in: *Eros* [Eros]: *Antologiya: Filosofskie marginalii prof. P.S. Gurevicha*. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 265–300. (In Russian)

4. Beauvoir, S. *Sila obstoyatel'stv* [Force of Circumstance], trans. N. Svetovidova. Moscow: Flyuid Publ., 2008. 491 pp. (In Russian)
5. Beauvoir, S. *Vse lyudi smertny* [All Men are Mortal], trans. G. Solov'eva & E. Berezina. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2010. 379 pp. (In Russian)
6. Beauvoir, S. *Vtoroy pol* [The Second Sex], trans. S. Ayvazovoya. Moscow, St. Petersburg: Progress: Aleteyya Publ., 1997. 831 pp. (In Russian)
7. Cowan, L. *Mazokhizm: yungianskiy vzglyad* [Masochism: A Jungian View]. Moscow: Kogito-centr Publ., 2005. 157 pp. (In Russian)
8. *Eros* [Eros]: *Antologiya: Filosofskie marginalii prof. P.S. Gurevicha*. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 415 pp. (In Russian)
9. Francis, B. *O lyubvi* [Of Love], trans. Z. Aleksandrova, in: *Eros* [Eros]: *Antologiya: Filosofskie marginalii prof. P.S. Gurevicha*. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 54–56. (In Russian)
10. Fromm, E. *Anatomiya chelovecheskoy destruktivnosti* [The Anatomy of Human Destructiveness]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 446 pp. (In Russian)
11. Gasilin, A. “Ekzistentsial'nyy psikhoanaliz Zh.-P. Sartra kak metod filosofskoy antropologii” [Existential Psychoanalysis of J.-P. Sartre as a Method of Philosophical Anthropology], *Filologiya: nauchnye issledovaniya*, 2015, No. 4, pp. 331–339. DOI: 10.7256/2305–6177.2015.4.17275. (In Russian)
12. Girenok, F. *Figury i skladki* [The figures and the folds]. Moscow: Akademicheskiy proekt Publ., 2013. 244 pp.
13. Goncharuk, E. “Mazokhizm kak navazhdenie” [Masochism as a Delusion], *Psikhologiya i psikhotehnika*, 2009, No. 6, pp. 52–59. (In Russian)
14. Gurevich, P. “Mazokhizm kak antropologicheskaya zagadka” [Masochism as an Anthropological Mystery], *CREDO NEW*, 2008, No. 4, pp. 112–131. (In Russian)
15. Krafft-Ebing, R. *Polovaya psikhopatiya, s obrashcheniem osobogo vnimaniya na izvrashchenie polovogo chuvstva* [Psychopathia sexualis, with especial reference to the perversion of sexual instinct: a medico-forensic study]. Moscow: Respublika Publ., 1996. 590 pp. (In Russian)
16. Longus Daphnis i Hloya [Daphnis and Chloe], trans. S. Kondrat'ev, in: *Eros* [Eros]: *Antologiya: Filosofskie marginalii prof. P.S. Gurevicha*. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 36–49. (In Russian)
17. Mal'ceva, A. *Fenomen zhelaniya: filosofsko-antropologicheskiiy podkhod* [The Phenomenon of Desire: the Philosophical-Anthropological Approach], *Avtoreferat*. Nizhniy Novgorod, 2006. 36 pp. (In Russian)
18. Nietzsche, F. “Vesyolaya nauka” [The Gay Science], in: F. Nietzsche, *Sochineniya* [Complete Works], Vol. 1. Moscow: Mysl', 1990, pp. 491–719. (In Russian)
19. Popov, G. “Velikaya al'ternativa XXI veka (Zametki dlya rossiyskikh intellektualov)” [Great Alternative of to the XXI Century (Notes for Russian Intellectuals)], *Moskovskiy komsomolec*, 2016, 22 april, pp. 13. (In Russian)
20. Sacher-Masoch, L. *Venera v mekhakh. Demonicheskie zhenshchiny* [Venus in Furs. Demonic Woman]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 367 pp. (In Russian)
21. Sartre, J.-P. & Camus, A. *Dve grani yekzistencializma* [Two facets of existentialism]. Moscow: OLMA-Press Publ., 2001. 350 pp. (In Russian)
22. Sartre, J.-P. *Bytie i Nichto: opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology], trans. V. Kolyadko. Moscow: Respublika Publ., 2000. 639 pp. (In Russian)

23. Sartre, J.-P. *Dorogi svobody* [The Roads to Freedom], trans. D. Val'no & L. Grigor'yan. Moscow: AST Publ., 2015. 972 pp. (In Russian)
24. Sartre, J.-P. *Slova: avtobiograficheskaya povest'* [The Words], trans. Y. Yakhnina & L. Zonina. St. Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2006. 292 pp. (In Russian)
25. Sartre, J.-P. *Stena. Freyd: Rasskazy, stsenariy* [The Wall (Short Story Collection)]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2004. 512 pp. (In Russian)
26. Sartre, J.-P. *Toshnota* [Nausea], trans. Y. Yakhnina. Moscow: AST Publ., 2014. 317 pp. (In Russian)