



МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА



АЛЬБЕР КАМЮ
БУНТУЮЩИЙ
ЧЕЛОВЕК



МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА



РЕДКОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

акад. Т. И. Ойзерман
(председатель),

д-р филос. наук
П. П. Гайденко,

канд. филос. наук
Л. И. Греков,

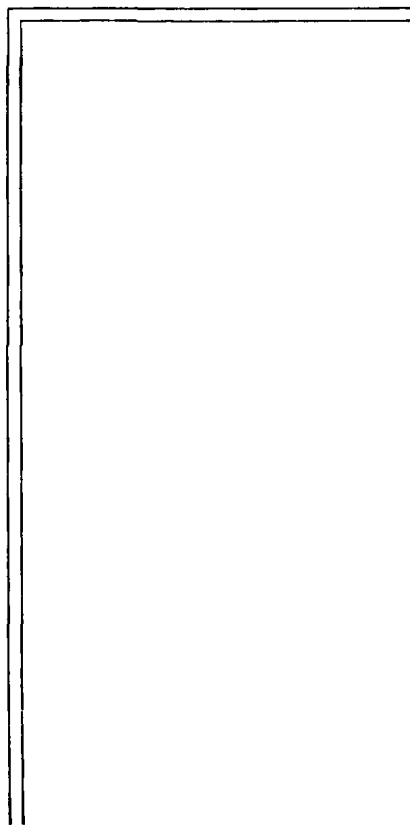
д-р филос. наук
А. Ф. Зотов,

канд. филос. наук
Э. Ю. Соловьев,

канд. филос. наук
А. П. Огурцов,

канд. филос. наук
В. П. Филатов,

канд. филос. наук
А. А. Яковлев.



АЛЬБЕР КАМЮ БУНТУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК

ФИЛОСОФИЯ
ПОЛИТИКА
ИСКУССТВО

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ
1990

ББК 87.3
К18

Общая редакция, составление и предисловие
канд. филос. наук *А. М. Руткевича*

Редактор канд. филос. наук *Д. М. Носов*

Камю А.
К18 Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство:
Пер. с фр. — М.: Политиздат, 1990. — 415 с. — (Мыслители
XX века).
ISBN 5—250—01279—5

Альбер Камю (1913—1960) — французский писатель, драматург, один из основателей французского «атеистического» экзистенциализма, лауреат Нобелевской премии по литературе. В том включены основные философские произведения мыслителя «Миф о Сизифе» (разработка философии и эстетики «абсурда»), «Бунтующий человек» (полемика с нигилизмом, рассматриваемым как предпосылка теории и практики тоталитаризма), «Письма к немецкому другу» и «Шведские речи».

Книга адресована специалистам-гуманитариям и широким читательским кругам.

К ~~0301030000—362~~ 33—91
~~079(02)—90~~

ББК 87.3

© Составление, предисловие, примечания. — А. М. Руткевич, 1990

© Перевод с франц. — И. Я. Волевич, Ю. М. Денисов,
А. М. Руткевич, Ю. Н. Стефанов, 1990

© Указатели — Ю. Б. Мишкене, 1990

ISBN 5—250—01279—5

ФИЛОСОФИЯ А. КАМЮ

Альбер Камю неоднократно повторял, что он не является философом. Профессиональным философом он, действительно, не был, хотя получил философское образование и вполне мог бы стать профессором в каком-нибудь университете (этому, однако, помешала болезнь). Вряд ли от этого выиграли бы не только миллионы читателей его романов, но и сами философы — последние неоднократно указывали на отсутствие точных определений, понятийного анализа в работах Камю, на нередкие неточности в реконструкции воззрений мыслителей прошлого. Но любому академическому философу понятна оригинальность мышления Камю, не логическая, а интуитивная точность его рассуждений.

Со времен «Опытов» Монтеня, «Рассуждения о методе» Декарта, «Максим» Ларошфуко и «Мыслей» Паскаля во Франции, не прерываясь, существовала традиция философской эссеистики, обращенной не к цеху выпускников философских факультетов, а к любому образованному читателю. Кажется, первым на принадлежность Камю к традиции французских «моралистов» указал Сартр в своей рецензии на «Миф о Сизифе» и «Постороннего». Французский моралист — это не морализатор и даже не обязательно пишущий на темы этики мыслитель. Философия с древних времен ставила перед человеком задачу: «познай самого себя», и предметом размышлений французских моралистов был прежде всего человек — его психология, характер, поведение в различных жизненных обстоятельствах. Философские размышления и художественные зарисовки соединялись в афористичных формулировках, требующих от читателя не специальных научных знаний или овладения философской категориальной «техникой», а умения самостоятельно мыслить, сравнивать свой опыт с наблюдениями автора. Стихией этого жанра является ясность, очевидность. Из интуитивно постигнутых фундаментальных характеристик человеческой природы выводятся житейские максимы: как должен жить и действовать индивид, обогатившийся предложенным ему пониманием удела человеческого. Философия является учительницей жизни: полезных наук много, но нет познания более важного.

Философия всегда была близка художественной литературе, она начиналась в Греции с поэм Парменида и Эмпедокла, диалогов Платона, писем Эпикура и Сенеки. Эти связи не прерывались и в дальнейшем: Августин, Данте, Эразм, Вольтер, Лихтенберг, романтики и т. д., вплоть до «Трех разговоров» Соловьева и «Так говорил Заратустра» Ницше. Французский экзистенциализм является наследником именно этой традиции — все наиболее из-

вестные французские философы-экзистенциалисты были одновременно крупными писателями, драматургами, публицистами. Герои художественных произведений становятся воплощением открытых философом основополагающих установок сознания. Иногда персонажи выступают как alter ego автора: так, в «Чуме» все основные персонажи несут черты личности самого Камю и совместными усилиями выражают его философские взгляды; Антуан Рокантен в «Тошноте» Сартра излагает в своем дневнике те идеи, которые затем будут развиты в трактате «Бытие и ничто»; абсурдный мир «Мифа о Сизифе» является той атмосферой, в которой живут герои повести «Посторонний», пьес «Недоразумение» и «Калигула». «Если хочешь стать философом — пиши романы», — заметил Камю еще в юные годы. Имелись превосходные образцы для подражания — Достоевский, Жид, Мальро. Правда, Камю хорошо понимал и опасность, которая подстерегает автора философских романов: в опубликованной в 1938 г. рецензии на «Тошноту» он отмечает схематизм, известную ходульность образов. Камю удавалось избегать такого господства философской схемы над образной тканью романа, хотя в некоторых его пьесах давление предзаданной идеи ощутимо. В любом случае, знакомясь с философскими опытами Камю, стоит перечитать его художественные произведения.

Философия, изложенная главным образом в романах и пьесах, предоставляет возможность для самых разнообразных трактовок, и Камю стал излюбленным объектом литературоведческих и историко-философских диссертаций — поток их на Западе не оскудевает¹. Для европейцев 40—50-х годов Камю был одним из классиков экзистенциализма, его неизменно объединяли с Сартром, несмотря на некоторые различия даже в ранних философских произведениях и очевидные разногласия по политическим и философским вопросам в 50-е годы. Независимо от устремлений самих философов-экзистенциалистов, их идеи вошли в массовое сознание как пессимистическое («пантрагическое») учение об абсурдности человеческого существования. Свою роль сыграла мода, переложение достаточно сложных идей бойкими журналистами. К. Ясперс писал в 1951 г.: «Когда в Париже молодой человек эксцентрично одевается, позволяет себе свободу в эротических связях, не работает, проводит жизнь в кафе и произносит необычные фразы, то говорят, что он — экзистенциалист; полвека тому назад в Берлине ведущего такую жизнь молодого человека называли бы ницшеанцем. Но первый имеет так же мало общего с Сартром, как второй имел с Ницше. Они читали этих философов, но их не понимали, ограничившись присвоением многозначных формулировок из их захватывающих трудов, при неумении методически мыс-

¹ У нас в стране о Камю написано не так уж много серьезных исследований. Наиболее важными являются работы С. И. Великовского «Грани несчастного сознания» (М., 1973) и «В поисках утраченного смысла» (М., 1979), а также книга Е. П. Кушкина «Альбер Камю. Ранние годы» (Л., 1982).

литель»¹. В Париже появились «экзистенциалистские кафе» с обязательным черным потолком, дабы посетителям было легче сосредоточиться на переживании «тоски», «тревоги», «абсурда» или даже «тошноты». У Камю такого сорта мода вызывала возмущение, классиком «абсурдизма» он себя не считал, а игры в «отчаяние» и «мировую скорбь» рассматривал как продукт интеллектуального убожества. «Верно, что люди моего поколения видели слишком много, чтобы мир мог сохранить для них видимость «розовой библиотеки», — говорил Камю в 1948 г. — Они знают, что есть тюрьмы и казни на рассвете, что невинность часто убивается, а ложь торжествует. Но это — не отчаяние! Это — ясность. Подлинное отчаяние означает слепоту. Оно примиряется с ненавистью, насилием и убийством. С отчаянием такого рода я никогда не соглашался». Конечно, Камю не призывал проводить время в кафе с черным потолком, но и мода на «абсурдизм» родилась не без его участия. Ему самому пришлось пройти достаточно сложный путь для преодоления нигилистических последствий экзистенциализма. Рассмотрению этой эволюции следует предпослать краткие сведения о биографии Камю, месте и времени его жизни.

Альбер Камю родился в 1913 году в небольшом городке Мондови во французском Алжире — с 30-х годов прошлого века происходило заселение алжирского побережья французскими переселенцами, а также выходцами из Испании, Италии, Греции. Ко времени рождения Камю в Алжире жило уже более миллиона *ried-noires* — «черноногих», как называли этих переселенцев в метрополии. Большинство из них вернется во Францию уже после смерти Камю и завершения национально-освободительной борьбы арабского населения. Конечно, привилегии у европейского населения Алжира и Туниса имелись, но всех их в «колонизаторы» не запишешь. Камю родился в семье сельскохозяйственных рабочих; в самом начале первой мировой войны его отец, Люсьен Камю, погиб в битве на Марне. Как и многие другие «черноногие», мать была испанского происхождения, на что, кстати, неоднократно ссылался Камю, испытывавший постоянный интерес к Испании. Потеряв кормильца, семья — мать и двое сыновей — перебираются в город Алжир, столицу одноименного департамента. Мать устраивается работать прачкой, обстирывает господ, денег едва хватает для того, чтобы поднять на ноги сыновей. Старший брат Альбера, как то было обычным в рабочих семьях, рано начинает зарабатывать себе на хлеб. Младшему сыну было суждено выйти из своего круга, стать властителем дум, кумиром интеллектуалов. Для этого требовалось образование.

Во Франции и сегодня полное среднее образование существенно отличается от неполного, а в начале века разница была

¹ *Jaspers K.* Was ist Existenzialismus? // Aneignung und Polemik. München, 1968. S. 497.

еще более глубокой, большая часть учеников получала лишь начальное образование, поскольку лицей требовал довольно высокой платы. Окончив в 1924 г. начальную школу в Белькуре, одном из беднейших районов Алжира, Камю должен был бы пополнить ряды рабочих после кратковременного обучения ремеслу. Судьба распорядилась иначе: учитель начальной школы, Луи Жермен, обратил внимание на одаренного подростка и добился для него стипендии. Французский лицей, подобно нашей дореволюционной гимназии, давал хорошую гуманитарную подготовку и право без экзамена поступать в университет. Учился Камю прекрасно, проблемы у него возникали, скорее, социально-психологические. На нищего стипендиата, выходца из Белькура, смотрели покровительственно и преподаватели, и соученики — потомуки местной денежной аристократии. Стремление к справедливости, социальному равенству было у Камю в зрелые годы не умственной конструкцией, а результатом жизненного опыта. В лицее Камю вторично повезло с преподавателем: учителем класса философии был Жан Гренье, в будущем близкий друг Камю. Он способствовал пробуждению интереса к метафизике, литературе, театру.

Материальную нужду, как вспоминал Камю, значительно легче переносить там, где ее восполняет красота природы, полнота телесной жизни. Средиземноморской природе посвящены самые прекрасные страницы прозы Камю. Эта земля, сохранившая следы античности, давшая миру самых пламенных апологетов и отцов церкви — Тертуллиана и Августина, постоянно присутствовала в сознании Камю как солнечный аполлоновский мир, унаследовавший от эллинов ясность мысли и чувства. Несчастливым, обделенным Камю себя не считал хотя бы потому, что ему было даровано Средиземное море, пляжи, спорт. С последним, правда, связано событие, которое частью отравило и эти радости земные. После футбольного матча он простудился, воспаление легких перешло в туберкулез. Эта болезнь воспрепятствовала многим планам Камю.

По окончании лицея он поступает на философско-исторический факультет местного университета. Несмотря на постоянные заботы о хлебе насущном (кем только Камю не работал в студенческие годы!), он успешно осваивает классические философские тексты, знакомится с современной философией. Ницше, Кьеркегор, Шестов, Ясперс входят в круг его чтения одновременно с Достоевским, Прустом, Жидом, Монтерланом, Мальро. Завершая обучение в университете, он пишет дипломную работу «Христианская метафизика и неоплатонизм». Эта тема — соотношение христианской и языческой мысли — будет в дальнейшем составлять одну из важнейших сторон философствования Камю. Сформировавшись ко времени написания этой учебной работы (примерно соответствующей по объему и содержанию нашей кандидатской диссертации) понимание христианства сохраняется и в «Бунтующем человеке» — в этом главном философском произ-

ведении Камю есть отдельные страницы, воспроизводящие текст дипломной работы, которая чрезвычайно важна как этап формирования его мировоззрения. Христианству в нем места не нашлось. Религиозного воспитания Камю не получил, веры у него не было ни в юности, ни в зрелости. Идеалы евангельского христианства он рассматривал через труды своего «земляка» — святого Августина, а также современных философов — Кьеркегора, Шестова, Ясперса. На всю жизнь у него сохранилось уважение к древним и средневековым ересям — к гностикам, манихеям, катарам — и неприятие католицизма ни как народной религии, ни как богословской доктрины. Ницшеанского презрения к христианству Камю никогда не разделял; выходцу из бедноты были чужды и гневные филиппики Ницше против «подлой черни». Но провидение для него означало род фатализма (сказывалось сведение христианства к учению Августина); первородный грех, загробное воздаяние, спасение Камю считал мифами, примиряющими человека с земной несправедливостью.

На студенческие годы Камю приходится его членство в коммунистической партии. Тогда в ФКП вступали немногие интеллектуалы — ситуация изменится во время Сопротивления. Камю был одним из первых, кто прошел ныне привычный путь: сначала вступление, объясняемое стремлением к социальной справедливости, желанием присоединиться к трудящимся массам. Затем разочарование, связанное либо с теми или иными событиями за пределами Франции (самыми заметными вехами были 1956, 1968 и 1979 гг.), либо с «демократическим централизмом» в самой партии. Наконец, выход с хлопаньем дверьми, ставший одним из обязательных ритуалов. В 30-е годы ритуалов еще не было, и Камю после выхода из партии в 1937 г. продолжал вместе с коммунистами участвовать в различных мероприятиях (сбор средств для Испанской республики и т. п.). Непосредственной причиной выхода были, судя по всему, конъюнктурные и направляемые из Москвы перемены в пропаганде среди арабского населения — арабы оказывались пешками в политической борьбе. В культурных мероприятиях для алжирских рабочих Камю принимал участие и после выхода из партии — первые театральные опыты были связаны с труппой «Театр труда». Среди прочих он играл в таких пьесах, как «Скованный Прометей» Эсхила, «На дне» Горького, «Каменный гость» Пушкина, «Братья Карамазовы» Достоевского.

Театр занимает в жизни Камю огромное место — он был талантливым актером, постановщиком, драматургом. В конце 30-х годов с театральной труппой «Экип» он объезжает весь Алжир, играет в небольших, неприспособленных залах, почти без декораций роли в классических и современных пьесах, выполняет функции и режиссера, и работника сцены, и суфлера. Главная его роль в то время — Ивана в собственной постановке «Братьев Карамазовых». «Я играл его, быть может плохо, но мне казалось, что понимаю я его в совершенстве», — вспоминал Камю о ролях Ивана в «Театре труда» и в «Экип». Одной из особенностей

размышлений в «Мифе о Сизифе» и в «Бунтующем человеке» является актерское вхождение Камю в роль — Прометей, Дон-Жуан, Иван Карамазов, «Завоеватель» или русский террорист-эсер — они пережиты «изнутри», прочувствованы, сыграны. Размышления об актерском принятии удела человеческого в «Мифе о Сизифе» прямо связаны с личным опытом.

Эти годы являются переломными для Камю. Рухнули надежды на продолжение учебы в Эколь Нормаль — высшей школе, готовящей университетских преподавателей философии, — к конкурсному экзамену не допускают по состоянию здоровья, из-за туберкулеза. Разваливается первый брак. Камю едва сводит концы с концами, обостряется болезнь — близко знавшие Камю в те годы полагали, что тема самоубийства приходит в «Миф о Сизифе» из личных переживаний. Но в то же самое время он не только играет на сцене и делает наброски пьесы «Калигула». В печати появляются первые прозаические сборники — «Изнанка и лицо», «Бракосочетания»; написан и отложен первый роман «Счастливая смерть», начата работа над философским эссе, которое получит название «Миф о Сизифе».

В начале 1938 г. в мансарду к Камю приходит Паскаль Пиа, основавший газету «Республиканский Алжир», и Камю начинает осваивать еще один вид деятельности — журналистику, где он также сумел достичь многого. Эпопея Народного фронта уже завершается во Франции, но в Алжире она не привела к каким-либо реформам. Новая газета выступает за равные права арабов, разоблачает подтасовки на выборах. Камю пишет статью за статьей о нищете и несправии, голоде арабского населения, вызывая все большую ярость истеблишмента — «этот Альбер Камю лезет в дела, которые его не касаются, как бы с ним не случилось несчастье». Будущая трагедия «черноногих», вынужденных покинуть родную землю, подготавливалась местной верхушкой, не желавшей слышать ни о каких уступках, равенстве в оплате труда, в медицине и образовании.

Работа в «Республиканском Алжире» прекращается вскоре после начала второй мировой войны. Камю идет добровольцем на призывной пункт, но туберкулез опять становится у него на пути. Между тем военным положением воспользовались местные власти, статьи Камю вычеркиваются военной цензурой. Наконец газета закрывается, а Камю остается без работы. Через знакомых Пиа он получает место технического секретаря в столичной «Пари-Суар». Камю впервые приезжает в Париж. «Странная война» скоро кончается, вместе с газетой Камю перебирается сначала в Клермон-Ферран, потом в Лион. После капитуляции остаются только газеты, прославляющие оккупантов и правительство Петэна. С ними Камю отказывается сотрудничать и уезжает в Алжир (г. Оран). Там его слишком хорошо знают — работы в газете он не получит. Какое-то время Камю учит еврейских детей, изгнанных из школ новым режимом. В феврале 1941 г. он заканчивает «Миф о Сизифе».

В 1942 г. Камю возвращается во Францию, вступает в подпольную группу «Комба», образовавшуюся в результате слияния двух групп Сопротивления с собственными печатными органами. Из последних возникает газета «Комба», во главе которой сначала становится Пиа, но, занятый другими делами в рядах Сопротивления, он фактически передает руководство газетой Камю. В подпольной прессе печатаются «Письма немецкому другу». Идеальным прикрытием для подпольной деятельности стало издательство «Галлимар», сотрудником которого Камю был всю оставшуюся жизнь и где вышли основные его произведения.

Камю не любил вспоминать времена Сопротивления, да и не был высокого мнения о своем в нем участии. Хотя в «маки» он не уходил, опасность была повседневной — в любой момент он мог быть схвачен и расстрелян, как его близкий друг сотрудник «Комба» Рене Лейно.

24 августа 1944 г. во время боев в Париже выходит первый, уже не подпольный номер «Комба» с передовицей Камю «Кровь Свободы». В ней говорится о свершающейся революции: люди, годами сражавшиеся против оккупации и вишистского режима, уже не потерпят порядков Третьей республики, социальной несправедливости, эксплуатации. Битва идет «не за власть, а за справедливость, не за политику, но за мораль». Камю дает газете следующий подзаголовок: «От Сопротивления к Революции». В передовице от 24 ноября того же года Камю пишет уже о социализме. Он не одинок — о революции, социализме говорят многие участники Сопротивления. «Комба» на время превращается в самую популярную газету, своего рода символ Сопротивления. Ее сотрудниками становятся лучшие писатели, ученые, публицисты. Раймон Арон, писавший тогда для «Комба», а затем ставший не только ведущим обозревателем «Фигаро» и «Экспресс», но и крупнейшим французским буржуазным экономистом и политологом, вспоминал, что «в ту эпоху «Комба» имела самую высокую репутацию в литературных и политических кругах столицы. Передовицы Альбера Камю имели небывалый успех: подлинный писатель комментировал события дня. Редакция состояла из интеллектуалов, вышедших из рядов Сопротивления и еще не возвратившихся к своим обычным делам... Какая диспропорция между серым веществом и имеющимся в распоряжении газетным листом!»¹ Но времена всеобщего энтузиазма быстро проходят. Союз социалистов, радикалов и коммунистов под руководством де Голля — это, очевидно, временное состояние. Политическая борьба Четвертой республики и «холодная война» раскалывают ряды участников Сопротивления. Все партии начинают выпускать свои газеты, с преодолением послевоенной разрухи появляются коммерческие издания. «Комба» была обречена. В дальнейшем Камю недолгое время работал в еженедельнике

¹ Aron R. Mémoires. 50 ans de reflexion politique. P., 1983. P. 287.

«Экспресс», но от журналистики он в целом отходит. Из публикаций в «Комба» наибольший интерес представляет цикл его статей 1946 г. «Ни жертвы, ни палачи», в котором уже поднимаются многие философские и политические вопросы «Бунтующего человека».

В годы войны вышли два произведения, которые принесли Камю широкую известность, — повесть «Посторонний» и эссе «Миф о Сизифе». Славу приумножила поставленная сразу после войны пьеса «Калигула» (с Жераром Филиппом в главной роли). В 1947 г. вышел роман «Чума», за ним последовали пьесы «Осадное положение» и «Праведники». К театру Камю вернулся снова в середине и в конце 50-х годов, когда он поставил несколько собственных инсценировок, в частности «Реквием по монахине» Фолкнера и «Бесов» Достоевского. «Бунтующий человек» был последним и самым значительным философским произведением Камю, «Падение» — его последним романом. Присуждение Нобелевской премии по литературе в 1957 г. было поводом для «Шведских речей», получивших широкий отклик во всем мире. Из публицистики 50-х годов стоит выделить «Размышления о гильотине» — страстный призыв отменить смертную казнь.

4 января 1960 г. Камю принимает приглашение своего друга и издателя М. Галлимара вернуться в Париж не поездом, а на автомобиле. Сошедшая с дороги машина врезалась в дерево, Камю погиб. Роман «Первый человек» был только начат, посмертно были изданы записные книжки и юношеский роман «Счастливая смерть».

Эволюция философских воззрений Камю непосредственно связана с историческими обстоятельствами. Сам Камю говорил о как бы двух циклах своих произведений. Теме абсурда посвящены работы 30-х годов — философское эссе «Миф о Сизифе», повесть «Посторонний» и пьеса «Калигула». Теме бунта — эссе «Бунтующий человек», роман «Чума» и пьеса «Праведники». Как говорил Камю в интервью, данном в Стокгольме перед вручением Нобелевской премии, в первом цикле представлено отрицание, второй решает положительные задачи; оба были задуманы одновременно и воплощены последовательно. В данном случае вряд ли стоит верить Камю на слово: в ретроспективе такая картина выглядит логично, однако она слишком напоминает «анти-тезис» и «тезис» и имеет мало общего с реальными трудностями и противоречиями, которые приходилось преодолевать Камю на пути от абсурда и нигилизма к бунту, который утверждает универсальные человеческие ценности.

Камю — мыслитель XX века, он получил проблемы абсурда и бунта не только от долгой традиции философской и религиозной мысли, — крушение моральных норм и ценностей в сознании миллионов европейцев, нигилизм представляют собой факты современности. Конечно, и другие культуры знавали нигилизм как след-

ствии кризиса религиозной традиции, но столь острого конфликта, такого разрушения всех устоев история не знала. Как писал А. Мальро, мы имеем дело с «первой цивилизацией, которая может завоевать всю землю, но не способна изобрести ни своих храмов, ни своих гробниц». Она создавалась человеком, который освободился от всяких цеховых и сословных ограничений в предпринимательской деятельности, что привело к неслыханным техническим и промышленным успехам. Однако уже первые десятилетия нашего века показали, насколько эфемерными были надежды тех, кто верил в автоматический прогресс индустрии, науки и культуры. Две мировых войны, кровавые революции и контрреволюции, борьба за передел мира и колониальные войны, тоталитарные режимы и концлагеря, нравственное одичание жителей мегаполисов — все это реальность нашего века. Рост технического могущества сделал лишнего всяких сдерживающих норм человека еще более опасным — сначала для других народов, а затем и для самого человека-титана, действующего на обезбоженной земле. Нигилизм представляет собой выведение всех следствий из «смерти Бога». Прометеевский бунт, героическое «самопреодоление», аристократизм «избранных» — эти темы Ницше были подхвачены философами-экзистенциалистами. Они являются определяющими и в «Мифе о Сизифе» Камю, работе с характерным подзаголовком — «Эссе об абсурде».

Подобно всем философам-экзистенциалистам, Камю полагает, что важнейшие истины относительно самого себя и мира человек открывает не путем научного познания или философских спекуляций, но посредством чувства, как бы высвечивающего его существование, «бытие-в-мире». Камю ссылается на «тревогу» Хайдеггера и «тошноту» Сартра, он пишет о скуке, неожиданно овладевающей человеком. О том, что *spleen*, или «русская хандра», может понемногу овладеть кем-нибудь, известно всем и без философии. Кьеркегор был первым философом, который придавал таким чувствам, как «меланхолия», страх, онтологический характер. Настроения и чувства не субъективны, они приходят и уходят не по нашей воле, раскрывают фундаментальные черты нашего существования. У Камю таким чувством, характеризующим бытие человека, оказывается чувство абсурдности — оно неожиданно рождается из скуки, перечеркивает значимость всех остальных переживаний. Индивид выпадает из рутины повседневной жизни («подъем, завтрак, четыре часа на фабрике или в конторе...») и т. д.), он сталкивается с вопросом: «А стоит ли вообще жизнь того, чтобы быть прожитой?» Камю вспоминает о «логическом самоубийце» и Кириллове Достоевского, но ближе ему постановка этого вопроса в «Или — Или» Кьеркегора: «Самоубийство — отрицательная форма бесконечной свободы. Счастлив тот, кто найдет положительную». «Миф о Сизифе» Камю представляет собой поиск такой «положительной формы» бытия в мире, в котором религиозная надежда умерла. Вопрос Камю таков: как жить без высшего смысла и без благодати?

Сам по себе мир не абсурден, он просто неразумен, так как является внечеловеческой реальностью, не имеющей ничего общего с нашими желаниями и нашим разумом. Это не значит, что мир непознаваем, иррационален, как «воля» у Шопенгауэра или «жизненный порыв» Бергсона. Для Камю такие представления являются также антропоморфными, дающими нам иллюзорное представление о постижимости первоосновы мира — пусть и с помощью какой-то иррациональной интуиции. Камю достаточно высоко ставит эмпирическое познание, методы науки. Мир вполне познаваем, от одной научной теории мы переходим к другой, более совершенной. Но это всегда *наша* теория, гипотетическая конструкция человеческого ума. В мире нет окончательного, последнего смысла, мир не прозрачен для нашего разума, он не дает ответа на самые настоятельные наши вопросы. Количество измерений пространства и времени, структуры атома и галактики — эти вопросы при всей своей значимости для науки не имеют никакого человеческого смысла. Мы заброшены в этот космос, в эту историю, мы конечны и смертны, и на вопрос о цели существования, о смысле всего сущего наука не дает никакого ответа. Не дала его и вся история философской мысли — предлагаемые ею ответы являются не рациональными доказательствами, но актами веры.

Камю исследует в «Мифе о Сизифе» два неправомερных вывода из констатации абсурда. Первый из них — самоубийство, второй — «философское самоубийство». Если для абсурда необходимы человек и мир, то исчезновение одного из этих двух полюсов означает и прекращение абсурда. Как и cogito Декарта, абсурд есть первая очевидность для ясно мыслящего ума. Самоубийство представляет собой затмение ясности, примирение с абсурдом, его ликвидацию. Такое же бегство от абсурда представляет собой «философское самоубийство» — «скачок» через «стены абсурда». В первом случае истреблен тот, кто вопрошает, во втором — на место ясности приходят иллюзии, желаемое принимается за действительное, миру приписываются человеческие черты — разум, любовь, милосердие и т. п. Философские доктрины, будь они рационалистическими или иррационалистическими, равноценны религии, когда утверждают наличие последнего смысла, порядка, промысла. Очевидная бессмыслица трансформируется в замаскированную, человек примиряется со своим уделом. Абсурдных стен больше нет: индивидуальное сознание соотносится с универсальным, с Единым Парменида, миром идей Платона или с Богом у Кьеркегора, Шестова, Ясперса. Но нет и ясности мышления. Камю называет этот путь «уклонением», сопоставляемым с «развлечением» Паскаля. Религиозную веру Камю считает замутнением ясности видения и неоправданным «скачком», примиряющим человека с бессмыслицей существования. Христианство примиряет со страданиями и смертью («смерть, где жало твое»), но все доказательства существования трансцендентного порядка сомнительны. Унаследовав от картезианства идеал ясности и

отчетливости мышления, Камю отвергает онтологический аргумент — из наличия у нас идеи Бога нам не вывести его существования. «У абсурда куда больше общего со здравым смыслом, — писал Камю в 1943 г. — Абсурд связан с ностальгией, тоской по потерянному раю. Без нее нет и абсурда. Из наличия этой ностальгии нам не вывести самого потерянного рая»¹. Требование ясности видения означает честность перед самим собой, отсутствие всяких уловок, отказ от примирения, верность непосредственному опыту, в который нельзя ничего приносить сверх данного.

В этом своеобразии позиции Камю: он проповедует ясность разумного мышления, завещанную всей европейской традицией «метафизики света», начиная с Платона и вплоть до Гуссерля, где разум уподобляется видению, истина — свету, ложь — тьме, божество — источнику света или самому свету. Эта метафизика приобретала характер то рационалистической системы, то мистической доктрины, но она всегда признавала связь человеческого разума и разумного (или сверхразумного) космического света. У Камю ясностью видения наделено только конечное существо, заброшенное в чуждый ему мир. Уже потому, что Камю ставил выше всего этот свет разума, поиск смысла, а не темные стороны человеческой природы, он и в «Мифе о Сизифе» далек от крайних форм европейского нигилизма.

Но из абсурда следует и отрицание универсальных этических норм. Без ницшеанского энтузиазма Камю принимает вывод из абсурда — «все дозволено». Единственной ценностью становится ясность видения и полнота переживания. Абсурд не нужно уничтожать самоубийством или «скачком» веры, его нужно максимально полно изжить. Комедиант, Дон Жуан, Завоеватель, Писатель реализуют себя, преодолевают себя. На человеке нет греха, становление «невинно», и единственной шкалой для оценки существования является подлинность, аутентичность выбора.

Искусство не является самоценным, это «творчество без завтрашнего дня», приносящее радость реализующему себя художнику, занятому упорным созданием тленных произведений. Актер проживает одну за другой множество жизней на сцене, достоинством «абсурдной аскезы» писателя (и художника вообще) оказывается самодисциплина, «эффективная школа терпения и ясности». Творец играет образами, создает мифы, а тем самым и самого себя, поскольку между видимостью и бытием нет четкой границы.

Все рассуждения и зарисовки данного эссе резюмируются «мифом о Сизифе». Если Ницше предложил утратившему христианскую веру человечеству миф о «вечном возвращении», то Камю предлагает миф об утверждении самого себя — с максимальной ясностью ума, с пониманием выпавшего удела, человек должен нести бремя жизни, не смиряясь с ним — самоотдача и полнота существования важнее всех вершин, абсурдный человек избирает бунт против всех богов.

¹ Camus A. Essais. Bibliothèque de la Pleiade. P., 1965. P. 1423—1424.

Ко времени завершения работы над «Мифом о Сизифе» у Камю уже накопились сомнения по поводу такого эстетического самоутверждения. Еще в рецензии на «Тошноту» Камю упрекал Сартра как раз за то, что бунт героя, Антуана Рокантена, свелся к «абсурдному творчеству». В пьесе «Калигула» он фиксирует противоречие между абсурдом и простыми человеческими ценностями. Император Калигула из наблюдения «люди умирают и они несчастливы» сделал вполне приемлемые с точки зрения абсурда выводы и стал «бичом божьим», «чумой». Его антагонист в пьесе, Херей, убивает императора во имя человеческого стремления к счастью, но вынужден признать, что его выбор ничуть не более обоснован, чем злодеяния тирана. У «завоевателей» нет иной шкалы ценностей, кроме полноты переживания своих титанических усилий, но «все дозволено» годится тогда не только для облагороженных авантюристов Мальро, а и для реальных завоевателей, которые, как писал Камю еще в 1940 г., «изрядно преуспели, и на многие годы над истерзанной Европой, в краях, где не стало духа, нависло угрюмое безмолвие». Вывод Камю в этом же эссе «Миндальные рощи» прямо противоположен эстетскому титанизму: «никогда больше не покоряться мечу, никогда более не признавать силу, которая не служит духу». Ницше мог яростно обличать «каналью Сократа» в то время, когда высшие ценности оторвались от жизни и были опошлены мещанским лицемерием. Но сегодня именно эти ценности нуждаются в защите, когда эпоха угрожает отрицанием всякой культуры, а «Ницше рискует обрести такую победу, какой он и сам не желал». Ницше был пророком этого «храброго нового мира», Достоевский предсказывал появление цивилизации, «требующей сдирания кожи», — Камю был не пророком, а очевидцем такой цивилизации, сделавшей ницшеанское «все дозволено» расхожей монетой.

Участие в Сопротивлении было поворотным пунктом в творчестве Камю. В «Письмах к немецкому другу» он сводит счеты с воображаемыми единомышленниками 30-х годов, объявившими, что в лишенном смысла мире допустимо сделать идола из нации, «расы господ», призванной повелевать миллионами рабов. Такое мифотворчество вполне допустимо, из абсурда можно вывести и необходимость посвятить всю жизнь лечению прокаженных, и заплнению людьми лагерных печей. Совесть можно объявить химерой, дух — ложью, насилие превознести как героизм.

Многие интеллектуалы вынуждены были переоценить значимость блестящих афоризмов Ницше. Когда Камю в подполье писал «Письма немецкому другу», эмигрант Томас Манн призывал интеллектуалов поставить крест на утонченном имморализме, сыгравшем свою роль в подготовке нигилизма «железа и крови»: «Время заострило нам совесть, показав, что у мысли есть обязательства перед жизнью и действительностью, обязательства, которые очень скверно исполняются, когда дух совершает характеры ради жизни. Есть спектакли в мышлении и литературе, впечатляющие нас меньше, чем прежде, кажущиеся скорее тупыми и

кошунственными. Дух явно вступает сегодня в *нравственную* эпоху, эпоху нового нравственного и религиозного различения добра и зла»¹. Теперь бунт должен быть направлен прежде всего против той мифологии, которая несет с собою «грязный ужас и кровавую пену». Интеллектуальные забавы «философии жизни», хайдеггеровская экзальтация по поводу «бытия-к-смерти» и аутентичного выбора трансформировались в политические лозунги. Защищать ценности духа с помощью нигилистической философии невозможно. Но и принять какую-либо догматически установленную систему ценностей Камю не может — светский гуманизм, с его точки зрения, бесосновен. В эссе «Загадка» Камю говорит о «верности свету», о принадлежности к «недостойным, но верным сынам Греции», находящим силы претерпеть и наш ошалевший от нигилизма век. Миром управляет не бессмыслица, а смысл, но его трудно расшифровать — ключом к этому ускользающему смыслу является бунт.

«Бунтующий человек» — это история идеи бунта — метафизического и политического — против несправедливости человеческого удела. Если первым вопросом «Мифа о Сизифе» был вопрос о допустимости самоубийства, то эта работа начинается с вопроса об оправданности убийства. Люди во все времена убивали друг друга, — это истина факта. Тот, кто убивает в порыве страсти, предстает перед судом, иногда отправляется на гильотину. Но сегодня подлинную угрозу представляют не эти преступные одиночки, а государственные чиновники, хладнокровно отправляющие на смерть миллионы людей, оправдывающие массовые убийства интересами нации, государственной безопасности, прогресса человечества, логикой истории.

Человек XX века оказался перед лицом тоталитарных идеологий, служащих оправданием убийства. Еще Паскаль в «Провинциальных письмах» возмущался казуистикой иезуитов, разрешавших убийство вопреки христианской заповеди. Безусловно, все церкви благословляли войны, казнили еретиков, но каждый христианин все-таки знал, что на скрижалях начертано «не убий», что убийство — тягчайший грех. На скрижалях нашего века написано: «Убивай». Камю в «Бунтующем человеке» проследживает генеалогию этой максимы современных идеологий. Проблема заключается в том, что сами эти идеологии родились из идеи бунта, преобразившейся в нигилистическое «все дозволено».

Камю считал, что исходный пункт его философии остался прежним — это абсурд, ставящий под сомнение все ценности. Абсурд, по его мнению, запрещает не только самоубийство, но и убийство, поскольку уничтожение себе подобного означает покушение на уникальный источник смысла, каковым является жизнь каждого человека. Однако из абсурдной установки «Мифа о Сизифе» не вытекает бунт, утверждающий самоценность другого. Бунт там придавал цену индивидуальной жизни — это «борьба ин-

¹ Т. Манн — Г. Манн. Эпоха. Жизнь. Творчество. М., 1988. С. 330—331.

теллекта с превосходящей его реальностью», «зрелище человеческой гордыни», «отказ от примирения». Борьба с «чумой» тогда ничуть не более обоснована, чем донжуанство или кровавое своеволие Калигулы. В дальнейшем у Камю меняется само содержание понятий «абсурд» и «бунт», поскольку из них рождается уже не индивидуалистический мятеж, а требование человеческой солидарности, общего для всех людей смысла существования. Бунтарь встает с колен, говорит «нет» угнетателю, проводит границу, с которой отныне должен считаться тот, кто полагал себя господином. Отказ от рабского удела одновременно утверждает свободу, равенство и человеческое достоинство каждого. Однако мятежный раб может сам перейти этот предел, он желает сделать себя господином, и бунт превращается в кровавую диктатуру. В прошлом, по мнению Камю, революционное движение «никогда реально не отрывалось от своих моральных, евангелических и идеалистических корней». Сегодня политический бунт соединился с метафизическим, освободившим современного человека от всех ценностей, а потому он и выливается в тиранию. Сам по себе метафизический бунт также имеет оправдание, пока восстание против небесного всевластного Демиурга означает отказ от примирения со своим уделом, утверждение достоинства земного существования. Он превращается в отрицание всех ценностей и выливается в зверское своеволие, когда бунтарь сам делается «человекобогом», унаследовавшим у отринутого им божества все то, что так ненавидел — абсолютизм, претензии на последнюю и окончательную истину («истина одна, заблуждений много»), провиденциализм, всезнание, слова «заставьте их войти». В земной рай этот выродившийся Прометей готов загонять силою, а при малейшем сопротивлении устраивает такой террор, в сравнении с которым костры инквизиции кажутся детской забавой.

Метафизический бунт де Сада, денди, романтиков, проклятых поэтов, сюрреалистов, Штирнера, Ницше и т. д. — таковы этапы европейского нигилизма, эволюция «человекобожества». Вместе с космическим вседержителем богоубийцы отрицают и всякий нравственный миропорядок. Метафизический бунт постепенно сливается с бунтом историческим. Людовика XVI казнят еще во имя торжества «всеобщей воли» и добродетели, но вместе с принципом убиты и все прежние принципы. «От гуманитарных идиллий XVIII века к кровавым эшафотам пролегал прямой путь, — писал Камю в «Размышлении о гильотине», — и как всем известно, сегодняшние палачи — это гуманисты». Еще один шаг — и восставшими массами руководят полностью освободившиеся от человеческой морали человекобоги, настает время «шигалевщины», а она в свою очередь возводит на трон новых цезарей.

Такое соединение метафизического бунта с историческим было опосредовано «немецкой идеологией». В разгар работы над «Бунтующим человеком» Камю говорил, что «злые гении Европы носят имена философов: их зовут Гегель, Маркс и Ницше... Мы

живем в их Европе, в Европе, ими созданной»¹. Несмотря на очевидные различия в воззрениях этих мыслителей (а также Фейербаха, Штирнера), Камю объединяет их в «немецкую идеологию», породившую современный нигилизм.

Чтобы понять основания, по которым эти мыслители были включены в ряд «злых гениев», необходимо, во-первых, вспомнить об общественно-политической ситуации, а во-вторых, понять, под каким углом зрения рассматриваются их теории.

Камю писал «Бунтующего человека» в 1950 г., когда сталинская система, казалось, достигла апогея своего могущества, а марксистское учение превратилось в государственную идеологию. В Восточной Европе шли политические судилища, из СССР доходили сведения о миллионах заключенных; только что эта система распространилась на Китай, началась война на Корею — в любой момент она могла вспыхнуть в Европе. Политические воззрения Камю изменились к концу 40-х годов, о революции он более не помышляет, поскольку за нее в Европе пришлось бы платить десятками миллионов жертв (если не гибелью всего человечества в мировой войне). Необходимы постепенные реформы — Камю оставался сторонником социализма, он равно высоко ставил деятельность тред-юнионов, скандинавской социал-демократии и «либертарного социализма». В обоих случаях социалисты стремятся освободить ныне живущего человека, а не призывают жертвовать жизнями нескольких поколений ради какого-то рая земного. Такая жертва не приближает, а отдаляет «царство человека» — путем ликвидации свободы, насаждения тоталитарных режимов к нему нет доступа.

Камю допускает немало неточностей в толковании воззрений Гегеля, Маркса, Ленина, но такое видение трудов «классиков» вполне объяснимо. Он рассматривает именно те их идеи, которые вошли в сталинский «канон», пропагандировались как единственно верное учение, использовались для обоснования бюрократического централизма и «вождизма». Кроме того, он ведет полемику с Мерло-Понти и Сартром, взявшимися оправдывать тоталитаризм с помощью гегелевской «Феноменологии духа», учения о «тотальности истории». История перестает быть учительницей жизни, она делается неумолимым идолом, которому приносятся все новые жертвы. Трансцендентные ценности растворяются в историческом становлении, законы экономики сами влекут человечество в рай земной, но в то же время они требуют уничтожения всех, кто им противится.

Предметом рассмотрения Камю является трагедия философии, превращающейся в «пророчество», в идеологию, оправдывающую государственный террор. Божеством «немецкой идеологии» сделалась история, священнослужителями новой религии стали пропагандисты и следователи. «Пророчество» обладает собственной логикой развития, которая может не иметь ничего общего с благими намерениями философа-бунтаря. Однако вопрос об ответст-

¹ Camus A. Essais. P. 1341.

венности мыслителей ставится Камю вполне оправданно: ни Маркс, ни Ницше не одобрили бы деяний своих «учеников», но из их теорий можно было сделать пригодные для новых цезарей выводы, тогда как из этики Канта или Толстого, политических теорий Локка или Монтескье необходимость массовых убийств не вывести.

Но признание определенной ответственности мыслителей за свои идеи, слова все же не стоит смешивать с ответственностью за дела, тогда как у Камю иногда отсутствует четкое их разделение. Всякая разработанная идеологическая система предполагает такое переосмысление истории, что не только современные, но даже античные мыслители превращаются в предтечу и даже в «борцов», становятся непререкаемыми авторитетами. За интерпретацию несут ответственность интерпретаторы, а им нужны только те мысли, которые соответствуют политической конъюнктуре. Она создается не философскими теориями и даже не самими идеологиями. Тоталитарные режимы появились в Европе в итоге первой мировой войны, которую ни в малейшей мере не подготавливали ни Маркс, ни Ницше, ни все перечисленные Камю метафизические бунтари, поэты, анархисты. Моральные и политические принципы европейской цивилизации рухнули в траншеи войны, которую оправдывали с амвонов и университетских кафедр, ссылаясь вовсе не на каких-то нигилистов, а на христианские заповеди, моральные и политические ценности. Не будь этой войны, Гитлер остался бы неудачливым художником-копиистом, Муссолини редактировал бы газету, о Троцком и Сталине можно было бы прочитать лишь в примечаниях к какому-то чрезвычайно дотошному труду по истории рабочего движения. История идей важна для понимания европейской истории в целом, но вторая не исчерпывается первой.

Параллельно изменениям философских и политических воззрений Камю менялось и его понимание искусства. В юности, осмысливая свои первые художественные опыты, Камю считал искусство прекрасной иллюзией, которая хотя бы на краткое время дает забвение боли и страдания. Даже о музыке он рассуждал на манер Шопенгауэра, хотя она никогда не занимала большого места в духовной жизни Камю (помимо литературы и театра, которыми он занимался профессионально, ему были близки скульптура и живопись). Но очень скоро Камю приходит к мысли, что эстетическое бегство от действительности невозможно, «бесплодную сумеречную мечтательность» должно заменить искусство как «свидетельство» — яркий свет художественного произведения высвечивает жизнь, которую нужно принять, сказать ей «да», не зная ни злости на мир, ни удовлетворенности. Близость Камю ницшеанству ограничивается этим жизнеутверждением, ничего «сверхчеловеческого» он не признает, кроме прекрасной природы. Принятие жизни такой, как она есть, — это не «разнуздание чувств» Рембо, подхваченное сюрреалистами. Помимо прекрасно-

го лица жизни есть еще и ее изнанка — к ней относится социальная реальность. Размышления о том, как совместить служение искусству и политическую деятельность, начинаются еще в 30-е годы, когда Камю играл в «Театре «труда» и организовывал «Дом культуры» для рабочих.

Эта тема выходит на первый план в 40—50-е годы, когда Камю отказывается от абсурдного «самопреодоления» посредством художественного творчества. Всякое «искусство для искусства» им недвусмысленно осуждается: эстетизм, дендизм в искусстве неизбежно идут рука об руку с фарисейством. В башне из слоновой кости художник утрачивает связь с реальностью. «Ошибкой современного искусства» он считал сосредоточение всего внимания на технике, форме — средства ставятся вперед цели. Но бесплодность грозит художнику и тогда, когда он делается «инженером душ», идеологическим «бойцом». Искусство умирает в апологетике.

И в искусстве, и в политике Камю призывает не отдавать человека на откуп абстракциям прогресса, утопии, истории. В человеческой природе есть нечто постоянное, если не вечное. Природа вообще сильнее истории: обратившись к собственной натуре, к неизменному в потоке изменений, человек спасается от нигилизма. Ясно, что речь идет не о христианском понимании человека. Иисус Христос для Камю — не Сын Божий, а один из невинных мучеников истории, он ничем не отличается от миллионов других жертв. Людей объединяет не Христос, не мистическое тело церкви, а реальные страдания и рождающиеся из страданий бунт и солидарность. Есть одна истинно католическая церковь, объединяющая всех когда-либо существовавших людей; ее апостолами являются все бунтари, утверждавшие свободу, достоинство, красоту. Человеческая природа не имеет ничего общего с божественной, нужно ограничиться тем, что дано природой, а не изобретать богочеловечество или человекобожество.

Мы имеем дело с вариантом светского гуманизма, главным источником которого является античность. Безмерности «фаустовской души» Камю противопоставляет «аполлоновскую душу» — с идеалами гармонии, меры, предела. Европа является наследницей не только христианского монотеизма и «немецкой идеологии», но также солнечного языка, средиземноморской «ясности видения». Средиземноморская цивилизация для Камю — это Афины, а не «унтер-офицерская цивилизация Рима». Не случайно он обращается к «непобедимому солнцу» (*Sol. Invictus*) митраизма, которое совпадает со светом разума, сопоставляется с образом солнца в платоновском «мифе о пещере».

Речь, таким образом, идет не об исторической Древней Греции, которая знавала не только аполлоновский свет, — Камю создает свой собственный солнечный миф, в котором занимают свои места и Сизиф, и Прометей, и Сократ. Ницшеанское дионисийство теперь отходит на второй план, этика Камю непосредственно связана с сократовской: «Зло, существующее в мире, почти всегда

результат невежества, и любая добрая воля может принести столько же ущерба, что и злая, если только эта добрая воля недостаточно просвещена. Люди — они скорее хорошие, чем плохие, и, в сущности, не в этом дело. Но они в той или иной степени пребывают в неведении, и это-то зовется добродетелью или пороком, причем самым страшным пороком является неведение, считающее, что ему все ведомо, и разрешающее себе посему убивать. Душа убийцы слепа, и не существует ни подлинной доброты, ни самой прекрасной любви без абсолютной ясности видения» («Чума»). Сократовская этика «видения» и «ведения», стоическое «мужество быть», определяемое Тиллихом как «мужество утверждения собственной разумной природы вопреки всему тому, что есть в нас случайного»¹, преобладают в позднем творчестве Камю.

Соответственно перетолковывается и титанический бунт Прометея, сделавшийся в западноевропейской мысли символом и технологической утопии, и революционной практики. Бунт Прометея не обещает ни окончательного освобождения, ни спасения. Этот протест против удела человеческого всегда обречен на поражение, но он всегда возобновляется, как и труд Сизифа. Можно улучшить какие-то конкретные обстоятельства и уменьшить страдания, но от смертности и забвения избавиться невозможно. Бунт направлен не на разрушение, а на частичное улучшение космического порядка. Человек телесен, плоть связует нас с миром, она является источником как радостей земных, так и страданий. На плоти нет первородного греха, но агрессивность, жестокость также укоренены в нашей природе. Отменить ее каким-то «аутентичным выбором» экзистенциалистов мы не в состоянии. Наша свобода всегда ограничена и сводится к выбору между различными страстями и импульсами. Для такого выбора требуется ясность видения, помогающая преодолевать все низменное в себе самих. Понятно, что такого рода «аскеза» имеет мало общего с нищенством, от коего остается только идеал «самопреодоления»; однако при всех достоинствах подобной этики в сравнении с нигилизмом она имеет ограниченный и формальный характер. Она налагает запрет на убийство и порабощение другого, но за ее пределами остаются сложнейшие формы взаимоотношений между людьми. Она требует «абсолютной ясности видения», но таковая недоступна человеку, и бунт всегда может перерасти в своеволие. Героическая античная мораль не знала запрета ни на убийство, ни на самоубийство, она в лучшем случае требует «ведения», но никак не всечеловеческой солидарности. Впрочем, Камю не ставил перед собой задачу создания новой этической системы. Вывести все этические ценности из бунта вряд ли возможно, но ясно, против чего он направлен. «Я ненавижу только палачей» — вот, пожалуй, самое краткое и точное определение социальной и моральной позиции Камю.

А. Руткевич

¹ *Tillich P. The Courage to Be. New Haven & London, 1952. P. 13.*

МИФ О СИЗИФЕ



МИФ О СИЗИФЕ.
ЭССЕ
ОБ АБСУРДЕ

*ПАСКАЛЮ ПИА **

АБСУРДНОЕ РАССУЖДЕНИЕ

Душа, не стремись к вечной жизни,
Но постарайся исчерпать то, что возможно.
*Пиндар. Пифийские песни (III, 62—63) **

На нижеследующих страницах речь пойдет о чувстве абсурда, обнаруживаемом в наш век повсюду, — о чувстве, а не о философии абсурда, собственно говоря, нашему времени неизвестной. Элементарная честность требует с самого начала признать, чем эти страницы обязаны некоторым современным мыслителям. Нет смысла скрывать, что я буду их цитировать и обсуждать на протяжении всей этой работы.

Стоит в то же время отметить, что абсурд, который до сих пор принимали за вывод, берется здесь в качестве исходного пункта. В этом смысле мои размышления предварительны: нельзя сказать, к какой позиции они приведут. Здесь вы найдете только чистое описание болезни духа, к которому пока не примешаны ни метафизика, ни вера. Таковы пределы книги, такова ее единственная предвзятость.

Абсурд и самоубийство

Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное — имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями — второстепенно. Таковы условия игры: прежде всего нужно дать ответ. И если верно, как того хотел Ницше, что заслуживающий уважения философ должен служить примером, то понятна и значимость ответа — за ним последуют определенные действия. Эту очевидность чувствует сердце, но в нее необходимо вникнуть, чтобы сделать ясной для ума.

Как определить большую неотложность одного вопроса в сравнении с другим? Судить должно по действиям, которые следуют за решением. Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь умирал за онто-

логический аргумент. Галилей * отдавал должное научной истине, но с необычайной легкостью от нее отрекся, как только она стала опасной для его жизни. В каком-то смысле он был прав. Такая истина не стоила костра. Земля ли вертится вокруг Солнца, Солнце ли вокруг Земли — не все ли равно? Словом, вопрос это пустой. И в то же время я вижу, как умирает множество людей, ибо, по их мнению, жизнь не стоит того, чтобы ее прожить. Мне известны и те, кто, как ни странно, готовы покончить с собой ради идей или иллюзий, служащих основанием их жизни (то, что называется причиной жизни, оказывается одновременно и превосходной причиной смерти). Поэтому вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов. Как на него ответить? По-видимому, имеются всего два метода осмысления всех существенных проблем — а таковыми я считаю лишь те, которые грозят смертью или удесятерят страстное желание жить, — это методы Ла Палисса * и Дон Кихота. Только в том случае, когда очевидность и восторг уравнивают друг друга, мы получаем доступ и к эмоциям, и к ясности. При рассмотрении столь скромного и в то же время столь заряженного патетикой предмета классическая диалектическая ученость должна уступить место более непритязательной установке ума, опирающейся как на здравый смысл, так и на симпатию.

Самоубийство всегда рассматривалось исключительно в качестве социального феномена. Мы же, напротив, с самого начала ставим вопрос о связи самоубийства с мышлением индивида. Самоубийство подготавливается в безмолвии сердца, подобно Великому Деянию алхимиков *. Сам человек ничего о нем не знает, но в один прекрасный день стреляется или топится. Об одном самоубийце-домоправителе мне говорили, что он сильно изменился, потеряв пять лет назад дочь, что эта история его «подточила». Трудно найти более точное слово. Стоит мышлению начаться, и оно уже подтачивает. Поначалу роль общества здесь не велика. Червь сидит в сердце человека, там его и нужно искать. Необходимо понять ту смертельную игру, которая ведет от ясности в отношении собственного существования к бегству с этого света.

Причин для самоубийства много, и самые очевидные из них, как правило, не самые действенные. Самоубийство редко бывает результатом рефлексии (такая гипотеза, впрочем, не исключается). Развязка наступает почти всегда безотчетно. Газеты сообщают об «интимных горестях» или о «неизлечимой болезни». Такие объяснения вполне приемлемы. Но стоило бы выяснить, не был ли в тот день равнодушен друг отчаявшегося — тогда виновен именно он. Ибо и этой малости могло быть достаточно, чтобы горечь и скука, скопившиеся в сердце самоубийцы, вырвались наружу ¹.

¹ Воспользуемся случаем, чтобы отметить относительность рассуждений, проводимых в этом эссе: самоубийство может быть связано с куда более уважительными причинами. Примером могут служить политические самоубийства, которые совершались «из протеста» во время китайской революции.

Но если трудно с точностью зафиксировать мгновение, неуловимое движение, в котором избирается смертный жребий, то намного легче сделать выводы из самого деяния. В известном смысле, совсем как в мелодраме, самоубийство равносильно признанию. Покончить с собой — значит признаться, что жизнь кончена, что она сделалась непонятной. Не будем, однако, проводить далеких аналогий, вернемся к обыденному языку. Признается попросту, что «жить не стоит». Естественно, жить всегда нелегко. Мы продолжаем совершать требуемые от нас действия по самым разным причинам, прежде всего в силу привычки. Добровольная смерть предполагает, пусть инстинктивное, признание ничтожности этой привычки, осознание отсутствия какой бы то ни было причины для продолжения жизни, понимание бессмысленности повседневной суеты, бесполезности страдания.

Каково же это смутное чувство, лишаящее ум необходимых для жизни грез? Мир, который поддается объяснению, пусть самому дурному, — этот мир нам знаком. Но если вселенная внезапно лишается как иллюзий, так и познаний, человек становится в ней посторонним. Человек изгнан навек, ибо лишен и памяти об утраченном отечестве, и надежды на землю обетованную. Собственно говоря, чувство абсурдности и есть этот разлад между человеком и его жизнью, актером и декорациями. Все когда-либо помышлявшие о самоубийстве люди сразу признают наличие прямой связи между этим чувством и тягой к небытию.

Предметом моего эссе является как раз эта связь между абсурдом и самоубийством, выяснение того, в какой мере самоубийство есть исход абсурда. В принципе для человека, который не жульничает с самим собой, действия регулируются тем, что он считает истинным. В таком случае вера в абсурдность существования должна быть руководством к действию. Правомомерен вопрос, поставленный ясно и без ложного пафоса: не следует ли за подобным заключением быстрее выход из этого смутного состояния? Разумеется, речь идет о людях, способных жить в согласии с собой.

В такой ясной постановке проблема кажется простой и вместе с тем неразрешимой. Ошибочно было бы полагать, будто простые вопросы вызывают столь же простые ответы, а одна очевидность с легкостью влечет за собой другую. Если подойти к проблеме с другой стороны, независимо от того, совершают люди самоубийство или нет, кажется априорно ясным, что может быть всего лишь два философских решения: «да» и «нет». Но это слишком уж просто. Есть еще и те, кто непрестанно вопрошает, не приходя к однозначному решению. Я далек от иронии: речь идет о большинстве. Понятно также, что многие, отвечающие «нет», действуют так, словно сказали «да». Если принять ницшеанский критерий, они так или иначе говорят «да». И наоборот, самоубийцы часто уверены в том, что жизнь имеет смысл. Мы постоянно сталкиваемся с подобными противоречиями. Можно даже сказать, что противоречия особенно остры как раз в тот момент, когда столь желанна логика. Часто сравнивают философские теории с поведением тех,

кто их исповедует. Но среди мыслителей, отказывавших жизни в смысле, никто, кроме рожденного литературой Кириллова, возникшего из легенды Перегрин¹* и проверявшего гипотезу Жюль Лекье*, не находился в таком согласии с собственной логикой, чтобы отказаться и от самой жизни. Шутя, часто ссылаются на Шопенгауэра, прославлявшего самоубийство за пышной трапезой. Но здесь не до шуток. Не так уж важно, что трагедия не принимается всерьез; подобная несерьезность в конце концов выносит приговор самому человеку.

Итак, стоит ли полагать, столкнувшись с этими противоречиями и этой темнотой, будто нет никакой связи между возможным мнением о жизни и деянием, совершаемым, чтобы ее покинуть? Не будем преувеличивать. В привязанности человека к миру есть нечто более сильное, чем все беды мира. Тело принимает участие в решении ничуть не меньше ума, и оно отступает перед небытием. Мы привыкаем жить задолго до того, как привыкаем мыслить. Тело сохраняет это опережение в беге дней, понемногу приближающем наш смертный час. Наконец, суть противоречия заключается в том, что я назвал бы «уклонением», которое одновременно и больше, и меньше «развлечения» Паскаля*. Уклонение от смерти — третья тема моего эссе — это надежда. Надежда на жизнь иную, которую требуется «заслужить», либо уловки тех, кто живет не для самой жизни, а ради какой-нибудь великой идеи, превосходящей и возвышающей жизнь, наделяющей ее смыслом и предающей ее.

Все здесь путает нам карты. Исподволь утверждалось, будто взгляд на жизнь как на бессмыслицу равен утверждению, что она не стоит того, чтобы ее прожить. На деле между этими суждениями нет никакой необходимой связи. Просто должно не поддаваться замешательству, разладу и непоследовательности, а прямо идти к подлинным проблемам. Самоубийство совершают потому, что жить не стоит, — конечно, это истина, но истина бесплодная, трюизм. Разве это проклятие существования, это изобличение жизни во лжи суть следствия того, что у жизни нет смысла? Разве абсурдность жизни требует того, чтобы от нее бежали — к надежде или к самоубийству? Вот что нам необходимо выяснить, проследить, понять, отбросив все остальное. Ведет ли абсурд к смерти? Эта проблема первая среди всех других, будь то методы мышления или бесстрастные игрища духа. Нюансы, противоречия, всеобъясняющая психология, умело привнесенная «духом объективности», — все это не имеет ничего общего с этим страстным исканием. Ему потребно неправильное, то есть логичное, мышление. Это нелегко дается. Всегда просто быть логичным, но почти невозможно быть логичным до самого конца. Столь же логичным, как самоубийцы, идущие до конца по пути своего чувства. Размышление по поводу самоубийства позволяет мне поставить единственную проблему,

¹ Мне доводилось слышать об одном сопернике Перегрин, послевоенном писателе, который, завершив свою первую книгу, покончил с собой, желая привлечь внимание. Внимание он привлек, но книга оказалась слабой.

которая меня интересует: существует ли логика, приемлемая вплоть до самой смерти? Узнать это я смогу только с помощью рассуждения, свободного от хаоса страстей и исполненного светом очевидности. Так намечается начало рассуждения, которое я называю абсурдным. Многие начинали его, но я пока не знаю, шли ли они до конца.

Когда Карл Ясперс *, показав невозможность мысленно конституировать единство мира, восклицает: «Этот предел ведет меня к самому себе, туда, где я уже не прячусь за объективной точкой зрения, сводящейся к совокупности моих представлений; туда, где ни я сам, ни экзистенция другого не могут стать для меня объектами», он вслед за многими другими напоминает о тех безводных пустынях, где мышление приближается к своим границам. Конечно, он говорит вслед за другими, но сколь поспешно стремится покинуть эти пределы! К этому последнему повороту, колеблющему основания мышления, приходят многие люди, в том числе и самые незаметные. Они отрекаются от всего, что им дорого, что было их жизнью. Другие, аристократы духа, тоже отрекаются, но идут к самоубийству мышления, откровенно бунтуя против мысли. Усилий требует как раз противоположное: сохранять, насколько возможно, ясность мысли, пытаться рассмотреть вблизи образовавшиеся на окраинах мышления причудливые формы. Упорство и проницательность — таковы привилегированные зрители этой абсурдной и бесчеловечной драмы, где репликами обмениваются надежда и смерть. Ум может теперь приступить к анализу фигур этого элементарного и вместе изощренного танца, прежде чем оживить их своей собственной жизнью.

Абсурдные стены

Подобно великим произведениям искусства, глубокие чувства значат всегда больше того, что вкладывает в них сознание. В привычных действиях и мыслях обнаруживаются неизменные симпатии или антипатии души, они прослеживаются в выводах, о которых сама душа ничего не знает. Большие чувства таят в себе целую вселенную, которая может быть величественной или жалкой; они высвечивают некий мир, наделенный своей собственной аффективной атмосферой. Есть целые вселенные ревности, честолюбия, эгоизма или щедрости. Вселенная предполагает наличие метафизической системы или установки сознания. То, что верно в отношении отдельных чувств, тем более верно для лежащих в их основании эмоций. Они неопределенны и смутны, но в то же время «достоверны»; столь же отдаленны, сколь и «наличны» — подобно эмоциям, дающим нам переживание прекрасного или пробуждающим чувство абсурда.

Чувство абсурдности поджидает нас на каждом углу. Это чувство неуловимо в своей скорбной наготе, в тусклом свете своей атмосферы. Заслуживает внимания сама эта неуловимость. Судя по

всему, другой человек всегда остается для нас непознанным, в нем всегда есть нечто не сводимое к нашему познанию, ускользающее от него. Но *практически* я знаю людей и признаю их таковыми по поведению, совокупности их действий, по тем следствиям, которые порождаются в жизни их поступками. Все недоступные анализу иррациональные чувства также могут *практически* определяться, *практически* оцениваться, объединяться по своим последствиям в порядке умопостижения. Я могу уловить и пометить все их лики, дать очертания вселенной каждого чувства. Даже в сотый раз увидев одного актера, я не стану утверждать, будто знаю его лично. И все же, когда я говорю, что знаю его несколько лучше, увидев в сотый раз и попытавшись суммировать все им сыгранное, в моих словах есть доля истины. Это парадокс, а вместе с тем и притча. Мораль ее в том, что человек определяется разыгрываемыми им комедиями ничуть не меньше, чем искренними порывами души. Речь идет о чувствах, которые нам недоступны во всей своей глубине; но они частично отражаются в поступках, в установках сознания, необходимых для того или иного чувства. Понятно, что тем самым я задаю метод. Но это — метод анализа, а не познания. Метод познания предполагает метафизическую доктрину, которая заранее определяет выводы, вопреки всем заверениям в беспредпосылочности метода. С первых страниц книги нам известно содержание последних, причем связь их является неизбежной. Определяемый здесь метод передает чувство невозможности какого бы то ни было истинного познания. Он дает возможность перечислить видимости, прочувствовать душевный климат.

Быть может, нам удастся раскрыть неуловимое чувство абсурдности в различных, но все же родственных мирах умопостижения, искусства жизни и искусства как такового. Мы начинаем с атмосферы абсурда. Конечной же целью является постижение вселенной абсурда и той установки сознания, которая высвечивает в мире этот неумолимый лик.

Начало всех великих действий и мыслей ничтожно. Великие деяния часто рождаются на уличном перекрестке или у входа в ресторан. Так и с абсурдом. Родословная абсурдного мира восходит к нищенскому рождению. Ответ «ни о чем» на вопрос, о чем мы думаем, в некоторых ситуациях есть притворство. Это хорошо знакомо влюбленным. Но если ответ искренен, если он передает то состояние души, когда пустота становится красноречивой, когда рвется цепь каждодневных действий и сердце впустую ищет утерянное звено, то здесь как будто проступает первый знак абсурдности.

Бывает, что привычные декорации рушатся. Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме — вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос «зачем?». Все начинается

с этой окрашенной недоумением скуки. «Начинается» — вот что важно. Скука является результатом машинальной жизни, но она же приводит в движение сознание. Скука пробуждает его и провоцирует дальнейшее: либо бессознательное возвращение в привычную колею, либо окончательное пробуждение. А за пробуждением рано или поздно идут следствия: либо самоубийство, либо восстановление хода жизни. Скука сама по себе омерзительна, но здесь я должен признать, что она приносит благо. Ибо все начинается с сознания, и ничто помимо него не имеет значения. Наблюдение не слишком оригинальное, но речь как раз и идет о самоочевидном. Этого пока что достаточно для беглого обзора истоков абсурда. В самом начале лежит просто «забота»*.

Изо дня в день нас несет время безотрадной жизни, но наступает момент, когда приходится взваливать ее груз на собственные плечи. Мы живем будущим: «завтра», «позже», «когда у тебя будет положение», «с возрастом ты поймешь». Восхитительна эта непосредственность — ведь в конце концов наступает смерть. Приходит день, и человек замечает, что ему тридцать лет. Тем самым он заявляет о своей молодости. Но одновременно он соотносит себя со временем, занимает в нем место, признает, что находится в определенной точке графика. Он принадлежит времени и с ужасом осознает, что время — его злейший враг. Он мечтал о завтрашнем дне, а теперь знает, что от него следовало бы отречься. Этот бунт плоти и есть абсурд¹.

Стоит спуститься на одну ступень ниже — и мы попадаем в чуждый нам мир. Мы замечаем его «плотность», видим, насколько чуждым в своей независимости от нас является камень, с какой интенсивностью нас отрицает природа, самый обыкновенный пейзаж. Основанием любой красоты является нечто нечеловеческое. Стоит понять это, и окрестные холмы, мирное небо, кроны деревьев тут же теряют иллюзорный смысл, который мы им придавали. Отныне они будут удалаться, превращаясь в некое подобие потерянного рая. Сквозь тысячелетия восходит к нам первобытная враждебность мира. Он становится непостижимым, поскольку на протяжении веков мы понимали в нем лишь те фигуры и образы, которые сами же в него и вкладывали, а теперь у нас больше нет сил на эти ухищрения. Становясь самим собой, мир ускользает от нас. Расцвеченные привычкой, декорации становятся тем, чем они были всегда. Они удаляются от нас. Подобно тому как за обычным женским лицом мы неожиданно открываем незнакомку, которую любили месяцы и годы, возможно, настанет пора, когда мы станем стремиться к тому, что неожиданно делает нас столь одинокими. Но время еще не пришло, и пока что у нас есть только эта плотность и эта чуждость мира — этот абсурд.

¹ Но не в собственном смысле слова. Речь идет не об определении, а о *перечислении* тех чувств, что приводят к абсурду. Завершив перечисление, мы тем самым еще не исчерпали абсурда.

Люди также являются источником нечеловеческого. В немногие часы ясности ума механические действия людей, их лишенная смысла пантомима явственны во всей своей тупости. Человек говорит по телефону за стеклянной перегородкой; его не слышно, но видна бессмысленная мимика. Возникает вопрос: зачем же он живет? Отвращение, вызванное бесчеловечностью самого человека, пропасть, в которую мы низвергаемся, взглянув на самих себя, эта «тошнота», как говорит один современный автор *, — это тоже абсурд. Точно так же нас тревожит знакомый незнакомец, ожившийся на мгновение в зеркале или обнаруженный на нашей собственной фотографии, — это тоже абсурд...

Наконец, я подхожу к смерти и тем чувствам, которые возникают у нас по ее поводу. О смерти все уже сказано, и приличия требуют сохранять здесь патетический тон. Но что удивительно: все живут так, словно «ничего не знают». Дело в том, что у нас нет опыта смерти. Испытанным, в полном смысле слова, является лишь то, что пережито, осознано. У нас есть опыт смерти других, но это всего лишь суррогат, он поверхностен и не слишком нас убеждает. Меланхолические условности неубедительны. Ужасает математика происходящего. Время страшит нас своей доказательностью, неумолимостью своих расчетов. На все прекрасные рассуждения о душе мы получали от него убедительные доказательства противоположного. В неподвижном теле, которое не отзывается даже на пощечину, души нет. Элементарность и определенность происходящего составляют содержание абсурдного чувства. В мертвенном свете рока становится очевидной бесполезность Любых усилий. Перед лицом кровавой математики, задающей условия нашего существования, никакая мораль, никакие старания не оправданы а priori.

Обо всем этом уже не раз говорилось. Я ограничусь самой простой классификацией и укажу лишь на темы, которые само собой разумеются. Они проходят сквозь всю литературу и философию, наполняют повседневные разговоры. Нет нужды изобретать что-либо заново. Но необходимо удостовериться в их очевидности, чтобы суметь поставить основополагающий вопрос. Повторю еще раз, меня интересуют не столько проявления абсурда, сколько следствия. Если мы удостоверились в фактах, то какими должны быть следствия, куда нам идти? Добровольно умереть или же, несмотря ни на что, надеяться? Но прежде всего необходимо хотя бы вкратце рассмотреть, как осмыслялась эта ситуация в прошлом.

Первое дело разума — отличать истинное от ложного. Однако стоит мышлению заняться рефлексией, как сразу же обнаруживается противоречие. Здесь не помогут никакие убеждения. В ясности и элегантности доказательств никто на протяжении столетий веков не превзошел Аристотеля: «В итоге со всеми подобными взглядами необходимо происходит то, что всем известно, — они сами себя опровергают. Действительно, тот, кто утверждает, что

все истинно, делает истинным и утверждение, противоположное его собственному, и тем самым делает свое утверждение неистинным (ибо противоположное утверждение отрицает его истинность); а тот, кто утверждает, что все ложно, делает и это свое утверждение ложным. Если же они будут делать исключение — в первом случае для противоположного утверждения, заявляя, что только оно одно не истинно, а во втором — для собственного утверждения, заявляя, что только оно одно не ложно, — то придется предполагать бесчисленное множество истинных и ложных утверждений, ибо утверждение о том, что истинное утверждение истинно, само истинно, и это может быть продолжено до бесконечности» *.

Этот порочный круг является лишь первым в том ряду, который приводит погружившийся в самого себя разум к головокружительному водовороту. Сама простота этих парадоксов делает их неизбежными. Каким бы словесным играм и логической акробатике мы ни предавались, понять — значит прежде всего унифицировать. Даже в своих наиболее развитых формах разум соединяется с бессознательным чувством, желанием ясности. Чтобы понять мир, человек должен свести его к человеческому, наложить на него свою печать. Вселенная кошки отличается от вселенной муравья. Трюизм «всякая мысль антропоморфна» не имеет иного смысла. В стремлении понять реальность разум удовлетворен лишь в том случае, когда ему удастся свести ее к мышлению. Если бы человек мог признать, что и вселенная способна любить его и страдать, он бы смирился. Если бы мышление открыло в изменчивых контурах феноменов вечные отношения, к которым сводились бы сами феномены, а сами отношения резюмировались каким-то единственным принципом, то разум был бы счастлив. В сравнении с таким счастьем миф о блаженстве показался бы жалкой подделкой. Ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражают сущность человеческой драмы. Но из фактического присутствия этой ностальгии еще не следует, что жажда будет утолена. Стоит нам перебраться через пропасть, отделяющую желание от цели и утверждать вместе с Парменидом реальность Единого * (каким бы оно ни было), как мы впадаем в нелепые противоречия. Разум утверждает всеединство, но этим утверждением доказывает существование различия и многообразия, которые пытался преодолеть. Так возникает второй порочный круг. Его вполне достаточно для того, чтобы погасить наши надежды.

Речь снова идет об очевидных вещах. Повторю еще раз, что они интересуют меня не сами по себе, а с точки зрения тех последствий, которые из них выводятся. Мне известна и другая очевидность: человек смертен. Но можно пересчитать по пальцам тех мыслителей, которые сделали из этого все выводы. Точкой отсчета данного эссе можно считать этот разрыв между нашим воображаемым знанием и знанием реальным, между практическим согласием и стимулируемым незнанием, из-за которого мы спокойно уживаемся с идеями, которые перевернули бы всю нашу жизнь, если бы мы их пережили во всей их истинности. В безысходной

противоречивости разума мы улавливаем раскол, отделяющий нас от собственных наших творений. Пока разум молчит, погружившись в недвижный мир надежд, все отражается и упорядочивается в единстве его ностальгии. Но при первом же движении этот мир дает трещину и распадается: познание остается перед бесконечным множеством блестящих осколков. Можно прийти в отчаяние, пытаясь собрать их заново, восстанавливая первоначальное единство, приносившее покой нашим сердцам. Столько веков исследований, столько самоотречения мыслителей, а в итоге все наше познание оказывается тщетным. Кроме профессиональных рационалистов, все знают сегодня о том, что истинное познание безнадежно утрачено. Единственной осмысленной историей человеческого мышления является история следовавших друг за другом покаяний и признаний в собственном бессилии.

Действительно, о чем, по какому поводу я мог бы сказать: «Я это знаю!» О моем сердце — ведь я ощущаю его биение и утверждаю, что оно существует. Об этом мире — ведь я могу к нему прикоснуться и опять-таки полагать его существующим. На этом заканчивается вся моя наука, все остальное — мыслительные конструкции. Стоит мне попытаться уловить это «Я», существование которого для меня несомненно, определить его и резюмировать, как оно ускользает, подобно воде между пальцами. Я могу обрисовать один за другим образы, в которых оно выступает, прибавить те, что даны извне: образование, происхождение, пылкость или молчаливость, величие или низость и т. д. Но образы эти не складываются в единое целое. Вне всех определений всегда остается само сердце. Ничем не заполнить рва между достоверностью моего существования и содержанием, которое я пытаюсь ей придать. Я навсегда отчужден от самого себя. В психологии, как и в логике, имеются многочисленные истины, но нет Истины. «Познай самого себя» Сократа * ничем не лучше «будь добродетелен» наших проповедников: в обоих случаях обнаруживаются лишь наши тоска и неведение. Это — бесплодные игры с великими предметами, оправданные ровно настолько, насколько приближены наши представления.

Шероховатость деревьев, вкус воды — все это тоже мне знакомо. Запах травы и звезды, иные ночи и вечера, от которых замирает сердце, — могли ли отрицать этот мир, всемогущество коего я постоянно ощущаю? Но всем земным наукам не убедить меня в том, что это — мой мир. Вы можете дать его детальное описание, можете научить меня его классифицировать. Вы перечисляете его законы, и в жажде знания я соглашаюсь, что все они истинны. Вы разбираете механизм мира — и мои надежды крепнут. Наконец, вы учите меня, как свести всю эту чудесную и многокрасочную вселенную к атому, а затем и к электрону. Все это прекрасно, я весь в ожидании. Но вы толкуете о невидимой планетной системе, где электроны вращаются вокруг ядра, вы хотите объяснить мир с помощью одного-единственного образа. Я готов признать, что это — недоступная для моего ума поэзия. Но стоит ли негодовать по поводу

собственной глупости? Ведь вы уже успели заменить одну теорию на другую. Так наука, которая должна была наделить меня всезнанием, оборачивается гипотезой, ясность затемняется метафорами, недостоверность разрешается произведением искусства. К чему тогда мои старания? Мягкие линии холмов, вечерний покой научат меня куда большему. Итак, я возвращаюсь к самому началу, понимая, что с помощью науки можно улавливать и перечислять феномены, нисколько не приближаясь тем самым к пониманию мира. Мое знание мира не умножится, даже если мне удастся прощупать все его потаенные извилины. А вы предлагаете выбор между описанием, которое достоверно, но ничему не учит, и гипотезой, которая претендует на всезнание, однако недостоверна. Отчужденный от самого себя и от мира, вооруженный на любой случай мышлением, которое отрицает себя в самый миг собственного утверждения и я, — что же это за удел, если я могу примириться с ним, лишь отказавшись от знания и жизни, если мое желание всегда наталкивается на непреодолимую стену? Желать — значит вызывать к жизни парадоксы. Все устроено так, чтобы рождалось это отравленное умиротворение, дающее нам беспечность, сон сердца или отечение смерти.

По-своему интеллект также говорит мне об абсурдности мира. Его оппонент, каковым является слепой разум, может сколько угодно претендовать на полную ясность — я жду доказательства и был бы рад получить их. Но, несмотря на вековые претензии, несмотря на такое множество людей, красноречивых и готовых убедить меня в чем угодно, я знаю, что все доказательства ложны. Для меня нет счастья, если я о нем не знаю. Этот универсальный разум, практический или моральный, этот детерминизм, эти всеобъясняющие категории — тут есть над чем посмеяться честному человеку. Все это не имеет ничего общего с умом, отрицает его глубочайшую суть, состоящую в том, что он поработен миром. Судьба человека отныне обретает смысл в этой непостижимой и ограниченной вселенной. Над ним возвышается, его окружает иррациональное — и так до конца его дней. Но когда к нему возвращается ясность видения, чувство абсурда высвечивается и уточняется.

Я говорил, что мир абсурден, но это сказано чересчур поспешно. Сам по себе мир просто неразумен, и это все, что о нем можно сказать. Абсурдно столкновение между иррациональностью и иступленным желанием ясности, зов которого отдается в самых глубинах человеческой души. Абсурд равно зависит и от человека, и от мира. Пока он — единственная связь между ними. Абсурд скрепляет их так прочно, как умеет приковывать одно живое существо к другому только ненависть. Это все, что я могу различить в той безмерной вселенной, где мне выпал жребий жить. Остановимся на этом подробнее. Если верно, что мои отношения с жизнью регулируются абсурдом, если я проникаюсь этим чувством, когдазираю на мировой спектакль, если я утверждаюсь в мысли, возлагающей на меня обязанность искать знание, то я должен пожертвовать всем, кроме достоверности. И чтобы удержать ее, я должен все вре-

мя иметь ее перед глазами. Прежде всего я должен подчинить достоверности свое поведение и следовать ей во всем. Я говорю здесь о честности. Но прежде я хотел бы знать: может ли мысль жить в этой пустыне?

Мне уже известно, что мысль иногда навещала эту пустыню. Там она нашла хлеб свой, признав, что ранее питалась призраками. Так возник повод для нескольких насыщенных тем человеческой рефлексии.

Абсурдность становится болезненной страстью с того момента, как осознается. Но можно ли жить такими страстями, можно ли принять основополагающий закон, гласящий, что сердце сгорает в тот самый миг, как эти страсти пробуждаются в нем? Мы не ставим пока этого вопроса, хотя он занимает в нашем эссе центральное место. Мы еще вернемся к нему.

Познакомимся сначала с темами и порывами, родившимися в пустыне. Достаточно их перечислить, сегодня они хорошо известны. Всегда имелись защитники прав иррационального. Традиция так называемого «униженного мышления» никогда не прерывалась. Критика рационализма проводилась столько раз, что к ней, кажется, уже нечего добавить. Однако наша эпоха свидетельствует о возрождении парадоксальных систем, вся изобретательность которых направлена на то, чтобы расставить разуму ловушки. Тем самым как бы признается первенство разума. Но это не столько доказательство эффективности разума, сколько свидетельство жизненности его надежд. В историческом плане постоянство этих двух установок показывает, что человек разрывается двумя стремлениями: с одной стороны, он стремится к единству, а с другой — ясно видит те стены, за которые не способен выйти.

Атаки на разум, пожалуй, никогда не были столь яростными, как в настоящее время. После великого крика Заратустры: «Случай — это старейшая знать мира, которую возвратил я всем вещам... когда учил, что ни над ними, ни через них никакая вечная воля — не хочет» *, после болезни и смерти Кьеркегора, «той болезни, у которой последнее есть смерть и смерть в которой есть последнее» *, последовали другие, знаменательные и мучительные, темы абсурдной мысли. Или, по крайней мере, — этот нюанс немаловажен — темы иррациональной и религиозной мысли. От Ясперса к Хайдеггеру, от Кьеркегора к Шестову *, от феноменологов к Шелеру *, в логическом и в моральном плане целое семейство родственных в своей ностальгии умов, противостоящих друг другу по целям и методам, яростно преграждает царственный путь разума и пытается отыскать некий подлинный путь истины. Я исхожу здесь из того, что основные мысли этого круга известны и пережиты. Какими бы ни были (или не могли бы быть) их притязания, все они отталкивались от неизреченной вселенной, где царствуют противоречие, антиномия, тревога или бессилие. Общими для них являются и вышеперечисленные темы. Стоит отметить, что и для них важны прежде всего следствия из открытых ими истин. Это настолько важно, что заслуживает особого внимания.

Но пока что речь пойдет только об их открытиях и первоначальном опыте. Мы рассмотрим только те положения, по которым они полностью друг с другом согласны. Было бы самонадеянно разбирать их философские учения, но вполне возможно, да и достаточно, дать почувствовать общую для них атмосферу.

Хайдеггер хладнокровно рассматривает удел человеческий и объявляет, что существование ничтожно. Единственной реальностью на всех ступенях сущего становится «забота». Для потерявшегося в мире и его развлечениях человека забота выступает как краткий миг страха. Но стоит этому страху дойти до самосознания, как он становится тревогой, той постоянной атмосферой ясно мыслящего человека, «в которой обнаруживает себя экзистенция». Этот профессор философии пишет без всяких колебаний и наипростратнейшим в мире языком: «Конечный и ограниченный характер человеческой экзистенции первичнее самого человека». Он проявляет интерес к Канту, но лишь с тем, чтобы показать ограниченность «чистого разума». Вывод в терминах хайдеггеровского анализа: «миру больше нечего предложить пребывающему в тревоге человеку» *. Как ему кажется, забота настолько превосходит в отношении истинности все категории рассудка, что только о ней он и помышляет, только о ней ведет речь. Он перечисляет все ее обличья: скука, когда банальный человек ищет, как бы ему обезличиться и забыться; ужас, когда ум предается созерцанию смерти. Хайдеггер не отделяет сознания от абсурда. Сознание смерти является зовом заботы, и «экзистенция обращена тогда к самой себе в своем собственном зове посредством сознания». Это голос самой тревоги, заклинающий экзистенцию «вернуться к самой себе из потерянности в анонимном существовании». Хайдеггер полагает также, что нужно не спать, а бодрствовать до самого конца. Он держится этого абсурдного мира, клянет его за бренность и ищет путь среди развалин.

Ясперс отрекается от любой онтологии: ему хочется, чтобы мы перестали быть «наивными». Он знает, что выход за пределы смертной игры явлений нам недоступен. Ему известно, что в конце концов разум терпит поражение, и он подолгу останавливается на перипетиях истории духа, чтобы безжалостно разоблачить банкротство любой системы, любой всеспасительной иллюзии, любой проповеди. В этом опустошенном мире, где доказана невозможность познания, где единственной реальностью кажется ничто, а единственно возможной установкой — безысходное отчаяние, Ясперс занят поисками нити Ариадны, ведущей к божественным тайнам.

В свою очередь Шестов на всем протяжении своего изумительно монотонного труда, неотрывно обращенного к одним и тем же истинам, без конца доказывает, что даже самая замкнутая система, самый универсальный рационализм всегда спотыкаются об иррациональность человеческого мышления. От него не ускользают все те иронические очевидности и ничтожнейшие противоречия, которые обесценивают разум. И в истории человеческого

сердца, и в истории духа его интересует один-единственный, исключительный предмет. В опыте приговоренного к смерти Достоевского, в ожесточенных авантюрах нищезанятия, проклятиях Гамлета или горьком аристократизме Ибсена * он выслеживает, высвечивает и возвеличивает бунт человека против неизбежности. Он отказывается разуму в основаниях, он не сдвинется с места, пока не окажется посреди блеклой пустыни с окаменевшими достоверностями.

Самый, быть может, привлекательный из всех этих мыслителей — Кьеркегор на протяжении по крайней мере части своего существования не только искал абсурд, но и жил им. Человек, который восклицает: «Подлинная немота не в молчании, а в разговоре», — с самого начала утверждает в том, что ни одна истина не абсолютна и не может сделать существование удовлетворительным. Дон Жуан от познания, он умножал псевдонимы и противоречия, писал одновременно «Назидательные речи» и «Дневник соблазителя», учебник циничного спиритуализма. Он отвергает утешения, мораль, любые принципы успокоения. Он выставляет на всеобщее обозрение терзания и неусыпную боль своего сердца в безнадежной радости распятого, довольного своим крестом, создающего себя в ясности ума, отрицании, комедианстве, своего рода демонизме. Этот лик, нежный и насмешливый одновременно, эти пируэты, за которыми следует крик из глубины души, — таков сам дух абсурда в борьбе с превозмогающей его реальностью. Авантюра духа, ведущая Кьеркегора к милым его сердцу скандалам, также начинается в хаосе лишённого декораций опыта, передаваемого им во всей его первозданной бессвязности.

В совершенно ином плане, а именно с точки зрения метода, со всеми крайностями такой позиции, Гуссерль * и феноменологи восстановили мир в его многообразии и отвергли трансцендентное могущество разума. Вселенная духа тем самым неслыханно обогатилась. Лепесток розы, межевой столб или человеческая рука приобрели такую же значимость, как любовь, желание или законы тяготения. Теперь мыслить — не значит унифицировать, сводить явления к какому-то великому принципу. Мыслить — значит научиться заново видеть, стать внимательным; это значит управлять собственным сознанием, придавать, на манер Пруста *, привилегированное положение каждой идее и каждому образу. Парадоксальным образом все привилегировано. Любая мысль оправдана предельной осознанностью. Будучи более позитивным, чем у Кьеркегора и Шестова, гуссерлевский подход тем не менее с самого начала отрицает классический метод рационализма, кладет конец несбыточным надеждам, открывает интуиции и сердцу все поле феноменов, в богатстве которых есть что-то нечеловеческое. Этот путь, ведущий ко всем наукам и в то же время ни к одной. Иначе говоря, средство здесь оказывается важнее цели. Речь идет просто о «познавательной установке», а не об утешении. По крайней мере поначалу.

Как не почувствовать глубокое родство всех этих умов? Как не

увидеть, что их притягивает одно и то же не всем доступное и горькое место, где больше нет надежды? Я хочу, чтобы мне либо объяснили все, либо ничего не объясняли. Разум бессилён перед криком сердца. Поиски пробужденного этим требованием ума ни к чему, кроме противоречий и неразумия, не приводят. То, что я не в силах понять, неразумно. Мир населен такими иррациональностями. Я не понимаю уникального смысла мира, а потому он для меня безмерно иррационален. Если бы можно было хоть единожды сказать: «это ясно», то все было бы спасено. Но эти мыслители с завидным упорством провозглашают, что нет ничего ясного, повсюду хаос, что человек способен видеть и познавать лишь окружающие его стены.

Здесь все эти точки зрения сходятся и пересекаются. Дойдя до своих пределов, ум должен вынести приговор и выбрать последствия. Таковыми могут быть самоубийство и возражение. Но я предлагаю перевернуть порядок исследования и начать со злоключений интеллекта, чтобы затем вернуться к повседневным действиям. Для этого нам нет нужды покидать пустыню, в которой рождается данный опыт. Мы должны знать, к чему он ведет. Человек сталкивается с иррациональностью мира. Он чувствует, что желает счастья и разумности. Абсурд рождается в этом столкновении между призыванием человека и неразумным молчанием мира. Это мы должны все время удерживать в памяти, не упускать из виду, поскольку с этим связаны важные для жизни выводы. Иррациональность, человеческая ностальгия и порожденный их встречей абсурд — вот три персонажа драмы, которую необходимо проследить от начала до конца со всей логикой, на какую способна экзистенция.

Философское самоубийство

Чувство абсурда не равнозначно понятию абсурда. Чувство лежит в основании, это точка опоры. Оно не сводится к понятию, исключая то краткое мгновение, когда чувство выносит приговор вселенной. Затем чувство либо умирает, либо сохраняется. Мы объединили все эти темы. Но и здесь мне интересны не труды, не создавшие их мыслители — критика потребовала бы другой формы и другого места, — но то общее, что содержится в их выводах. Возможно, между ними существует бездна различий, но у нас есть все основания считать, что созданный ими духовный пейзаж одинаков. Одинаково звучит и тот крик, которым завершаются все эти столь непохожие друг на друга научные изыскания. У вышеупомянутых мыслителей ощутим общий духовный климат. Вряд ли будет преувеличением сказать, что это — убийственная атмосфера. Жить под этим удушающим небом — значит либо уйти, либо остаться. Необходимо знать, как уходят и почему остаются. Так определяется мною проблема самоубийства, и с этим связан мой интерес к выводам экзистенциальной философии.

Но я хотел бы ненадолго свернуть с прямого пути. До сих пор абсурд описывался нами извне. Однако мы можем задать вопрос о том, насколько ясно это понятие, провести анализ его значения, с одной стороны, и его следствий — с другой.

Если я обвиню невиновного в кошмарном преступлении, если заявлю добропорядочному человеку, что он вожделем к собственной сестре, то мне ответят, что это абсурд. В этом возмущении есть что-то комическое, но для него имеется и глубокое основание. Добропорядочный человек указывает на антиномию между тем актом, который я ему приписываю, и принципами всей его жизни. «Это абсурд» означает «это невозможно», а кроме того, «это противоречиво». Если вооруженный ножом человек атакует группу автоматчиков, я считаю его действие абсурдным. Но оно является таковым только из-за диспропорции между намерением и реальностью, из-за противоречия между реальными силами и поставленной целью. Равным образом мы расценим как абсурдный приговор, противопоставив ему другой, хотя бы внешне соответствующий фактам. Доказательство от абсурда также осуществляется путем сравнения следствий данного рассуждения с логической реальностью, которую стремятся установить. Во всех случаях, от самых простых до самых сложных, абсурдность тем больше, чем сильнее разрыв между терминами сравнения. Есть абсурдные браки, вызовы судьбе, злопамятства, молчания, абсурдные войны и абсурдные перемирия. В каждом случае абсурдность порождается сравнением. Поэтому у меня есть все основания сказать, что чувство абсурдности рождается не из простого исследования факта или впечатления, но врывается вместе со сравнением фактического положения дел с какой-то реальностью, сравнением действия с лежащим за пределами этого действия миром. По существу, абсурд есть раскол. Его нет ни в одном из сравниваемых элементов. Он рождается в их столкновении.

Следовательно, с точки зрения интеллекта я могу сказать, что абсурд не в человеке (если подобная метафора вообще имеет смысл) и не в мире, но в их совместном присутствии. Пока это единственная связь между ними. Если держаться очевидного, то я знаю, чего хочет человек, знаю, что ему предлагает мир, а теперь еще могу сказать, что их объединяет. Нет нужды вести дальнейшие раскопки. Тому, кто ищет, достаточно одной-единственной достоверности. Дело за тем, чтобы вывести из нее все следствия.

Непосредственное следствие есть одновременно и правило метода. Появление этой своеобразной триады не представляет собой неожиданного открытия Америки. Но у нее то общее с данными опыта, что она одновременно бесконечно проста и бесконечно сложна. Первой в этом отношении характеристикой является неделимость: уничтожить один из терминов триады — значит уничтожить всю ее целиком. Помимо человеческого ума нет абсурда. Следовательно, вместе со смертью исчезает и абсурд, как и все остальное. Но абсурда нет и вне мира. На основании данного элементарного критерия я могу считать понятие абсурда существенно

важным и полагать его в качестве первой истины. Так возникает первое правило вышеупомянутого метода: если я считаю нечто истинным, я должен его сохранить. Если я намерен решить какую-то проблему, то мое решение не должно уничтожать одну из ее сторон. Абсурд для меня единственная данность. Проблема в том, как выйти из него, а также в том, выводится ли с необходимостью из абсурда самоубийство. Первым и, по сути дела, единственным условием моего исследования является сохранение того, что меня уничтожает, последовательное соблюдение всего того, что я считаю сущностью абсурда. Я определил бы ее как противостояние и непрерывную борьбу.

Проводя до конца абсурдную логику, я должен признать, что эта борьба предполагает полное отсутствие надежды (что не имеет ничего общего с отчаянием), неизменный отказ (его не нужно путать с отречением) и осознанную неудовлетворенность (которую не стоит уподоблять юношескому беспокойству). Все, что уничтожает, скрывает эти требования или идет вразрез с ними (прежде всего это уничтожающее раскол согласие), разрушает абсурд и обесценивает предлагаемую установку сознания. Абсурд имеет смысл, когда с ним не соглашаются.

Очевидным фактом морального порядка является то, что человек — извечная жертва своих же истин. Раз признав их, он уже не в состоянии от них отделаться. За все нужно как-то платить. Осознавший абсурд человек отныне привязан к нему навсегда. Человек без надежды, осознав себя таковым, более не принадлежит будущему. Это в порядке вещей. Но в равной мере ему принадлежат и попытки вырваться из той вселенной, творцом которой он является. Все предшествующее обретает смысл только в свете данного парадокса. Поучительно посмотреть и на тот способ выведения следствий, к которому, исходя из критики рационализма, прибегали мыслители, признавшие атмосферу абсурда.

Если взять философов-экзистенциалистов, то я вижу, что все они предлагают бегство. Их аргументы довольно своеобразны; обнаружив абсурд среди руин разума, находясь в замкнутой, ограниченной вселенной человека, они обожествляют то, что их сокрушает, находя основание для надежд в том, что лишает всякой надежды. Эта принудительная надежда имеет для них религиозный смысл. На этом необходимо остановиться.

В качестве примера я проанализирую здесь несколько тем, характерных для Шестова и Кьеркегора. Ясперс дает нам типичный пример той же установки, но превращенной в карикатуру. В дальнейшем я это поясню. Мы видели, что Ясперс бессилён осуществить трансценденцию, не способен прозондировать глубины опыта, — он осознал, что вселенная потрясена до самых оснований. Идет ли он дальше, выводит ли по крайней мере все следствия из этого потрясения основ? Он не говорит ничего нового. В опыте

он не нашел ничего, кроме признания собственного бессилия. В нем отсутствует малейший предлог для привнесения какого-либо приемлемого первоначала. И все же, не приводя никаких доводов (о чем он сам говорит), Ясперс разом утверждает трансцендентное бытие опыта и сверхчеловеческий смысл жизни, когда пишет: «Не показывает ли нам это крушение, что по ту сторону всякого объяснения и любого возможного истолкования стоит не ничто, но бытие трансценденции» *. Неожиданно, одним слепым актом человеческой веры, все находит свое объяснение в этом бытии. Оно определяется Ясперсом как «непостижимое единство общего и частного». Так абсурд становится богом (в самом широком смысле слова), а неспособность понять превращается во всеосвещающее бытие. Это рассуждение совершенно нелогично. Его можно назвать скачком. Как все это ни парадоксально, вполне можно понять, почему столь настойчиво, с таким беспредельным терпением Ясперс делает опыт трансцендентного неосуществимым. Ибо чем дальше он от этого опыта, чем более опустошен, тем реальнее трансцендентное, поскольку та страстность, с какой оно утверждается, прямо пропорциональна пропасти, которая разверзается между его способностью объяснять и иррациональностью мира. Кажется даже, что Ясперс тем яростнее обрушивается на предрассудки разума, чем радикальнее разум объясняет мир. Этот апостол униженной мысли ищет средства возрождения всей полноты бытия в самом крайнем самоуничижении.

Такого рода приемы знакомы нам из мистики. Они не менее законны, чем любые другие установки сознания. Но сейчас я поступаю так, словно принял некую проблему всерьез. У меня нет предрассудков по поводу значимости данной установки или ее поучительности. Мне хотелось бы только проверить, насколько она отвечает поставленным мною условиям, достойна ли она интересующего меня конфликта. Поэтому я возвращаюсь к Шестову. Один комментатор передает заслуживающее внимания высказывание этого мыслителя: «Единственный выход там, где для человеческого ума нет выхода. Иначе к чему нам Бог? К Богу обращаются за невозможным. Для возможного и людей достаточно». Если у Шестова есть философия, то она резюмируется этими словами. Потому что, обнаружив под конец своих страстных исканий фундаментальную абсурдность всякого существования, он не говорит: «Вот абсурд», но заявляет: «Вот Бог, к нему следует обратиться, даже если он не соответствует ни одной из наших категорий». Во избежание недомолвок русский философ даже добавляет, что этот Бог может быть злобным и ненавистным, непостижимым и противоречивым. Но чем безобразнее его лик, тем сильнее его всемогущество. Величие Бога в его непоследовательности. Его бесчеловечность оказывается доказательством его существования. Необходимо броситься в Бога, и этим скачком избавиться от рациональных иллюзий. Поэтому для Шестова принятие абсурда и сам абсурд единовременны. Констатировать абсурд — значит принять его, и вся логика Шестова направлена на то, чтобы выявить абсурд, осво-

бодить дорогу безмерной надежде, которая из него следует. Еще раз отмечу, что такой подход правомерен. Но я упрямо обращаюсь здесь лишь к одной проблеме со всеми ее последствиями. В мои задачи не входит исследование патетического мышления или акта веры. Этому я могу посвятить всю оставшуюся жизнь. Я знаю, что рационалиста будет раздражать подход Шестова, чувствую также, что у Шестова свои основания восставать против рационализма. Но я хочу знать лишь одно: верен ли Шестов заповедям абсурда.

Итак, если признать, что абсурд противоположен надежде, то мы видим, что для Шестова экзистенциальное мышление хотя и предполагает абсурд, но демонстрирует его лишь с тем, чтобы тут же его развеять. Вся утонченность мысли оказывается здесь патетическим фокусничеством. С другой стороны, когда Шестов противопоставляет абсурд обыденной морали и разуму, он называет его истиной и искуплением. Фундаментом такого определения абсурда является, таким образом, выраженное Шестовым одобрение. Если признать, что все могущество понятия абсурда коренится в его способности разбивать наши изначальные надежды, если мы чувствуем, что для своего сохранения абсурд требует несогласия, то ясно, что в данном случае абсурд потерял свое настоящее лицо, свой по-человечески относительный характер, чтобы слиться с непостижимой, но в то же время приносящей покой вечностью. Если абсурд и существует, то лишь во вселенной человека. В тот миг, когда понятие абсурда становится трамплином в вечность, оно теряет связь с ясностью человеческого ума. Абсурд перестает быть той очевидностью, которую человек констатирует, не соглашаясь с нею. Борьба прекращается. Абсурд интегрирован человеком, и в этом единении утеряна его сущность: противостояние, разрыв, раскол. Этот скачок является уверткой. Шестов цитирует Гамлета: *The time is out of joint* *, страстно надеясь, что слова эти были произнесены специально для него. Но Гамлет говорил их, а Шекспир писал совсем по другому поводу. Иррациональное опьянение и экстатическое призвание лишают абсурд ясности видения. Для Шестова разум — тщета, но есть и нечто сверх разума. Для абсурдного ума разум тоже тщетен, но нет ничего сверх разума.

Этот скачок, впрочем, позволяет нам лучше понять подлинную природу абсурда. Нам известно, что абсурд предполагает равновесие, что он в самом сравнении, а не в одном из терминов сравнения. Перенося всю тяжесть на один из терминов, Шестов нарушает равновесие. Наше желание понять, наша ностальгия по абсолюту объяснимы ровно настолько, насколько мы способны понимать и объяснять все многообразие вещей. Тщетны абсолютные отрицания разума. У разума свой порядок, в нем он вполне эффективен. Это порядок человеческого опыта. Вот почему мы хотим полной ясности. Если мы не в состоянии сделать все ясным, если отсюда рождается абсурд, то это происходит как раз при встрече эффективного, но ограниченного разума с постоянно воз-

рождающимся иррациональным. Негодуя по поводу гегелевских утверждений типа «движение Солнечной системы совершается согласно неизменным законам, законам разума», яростно ополчаясь на Спинозовский рационализм, Шестов делает правомерный вывод о тщете разума. Отсюда следует естественный, хотя и неоправданный поворот к утверждению превосходства иррационального¹. Но переход не очевиден, поскольку к данному случаю применимы понятия предела и плана. Законы природы значимы в известных пределах, за которыми они оборачиваются против самих себя и порождают абсурд. В дескриптивном плане, независимо от оценки их истинности в качестве объяснений, они также вполне законны. Шестов приносит все это в жертву иррациональному. Исключение требования ясности ведет к исчезновению абсурда — вместе с одним из терминов сравнения. Абсурдный человек, напротив, не прибегает к такому рода уравниванию. Он признает борьбу, не испытывает ни малейшего презрения к разуму и допускает иррациональное. Его взгляд охватывает все данные опыта, и он не предрасположен совершать скачок, не зная заранее его направления. Он знает одно: в его сознании нет более места надежде.

То, что ощутимо у Льва Шестова, еще в большей мере характерно для Кьеркегора. Конечно, у такого писателя нелегко найти ясные определения. Но, несмотря на внешнюю противоречивость его писаний, за псевдонимами, игрой, насмешкой сквозь все его труды проходит некое предчувствие (а одновременно и боязнь) той истины, что заканчивается взрывом в последних его произведениях: Кьеркегор тоже совершает скачок. Христианство, которым он был так запуган в детстве, возвращается под конец в самом суровом виде. И для Кьеркегора антиномия и парадокс оказываются критериями религии. То, что когда-то приводило в отчаяние, придает теперь жизни истинность и ясность. Христианство — это скандал; Кьеркегор попросту требует третьей жертвы Игнация Лойолы *, той, что наиболее любезна Богу: «жертвоприношение интеллекта»². Результаты скачка своеобразны, но это не должно нас удивлять. Кьеркегор делает из абсурда критерий мира иного, тогда как он — просто остаток опыта этого мира. «В своем падении, — говорит Кьеркегор, — верующий обращает триумф».

¹ А именно в связи с законом исключенного третьего, и в частности против Аристотеля.

² Можно подумать, что я пренебрегаю здесь самой существенной проблемой, то есть проблемой веры. Но в мои цели не входит исследование философии Кьеркегора, Шестова или Гуссерля (это потребовало бы другой работы и другого подхода). Я беру лишь одну тему, чтобы исследовать вопрос о выводимых из нее следствиях, соответствующих ранее установленным правилам. Все дело в упорстве.

Я не задаю вопрос о волнительных проповедях, связанных с данной установкой. Мне достаточно спросить: дают ли зрелище абсурда и присущий ему характер основания для подобной установки? Я знаю, что не дают. Если вновь обратиться к абсурду, становится более понятным вдохновляющий Кьеркегора метод. Он не сохраняет равновесия между иррациональностью мира и бунтующей ностальгией абсурда. Не соблюдается то соотношение, без которого, собственно говоря, нет смысла говорить о чувстве абсурдности. Уверившись в неизбежности иррационального, Кьеркегор пытается, таким образом, спастись хотя бы от отчаянной ностальгии, кажущейся ему бесплодной и недоступной пониманию. Возможно, его рассуждения по этому поводу не лишены оснований. Но нет никаких оснований для отрицания абсурда. Заменяя крик бунта неистовством согласия, он приходит к забвению абсурда, который ранее освещал его путь к обожествлению отныне единственной достоверности — иррационального. Важно, как говорил аббат Галиани госпоже д'Эпине *, не исцелиться, но научиться жить со своими болезнями. Кьеркегор хочет исцелиться — это неистовое желание пронизывает весь его дневник. Все усилия ума направлены на то, чтобы избежать антиномии человеческого удела. Усилие тем более отчаянное, что временами он понимает всю его суетность: например, когда говорит о себе так, словно ни страх господень, ни набожность не могут дать покоя его душе. Вот почему потребовались мучительные уловки, чтобы придать иррациональному обличье, а Богу — атрибуты абсурда. Бог несправедлив, непоследователен, непостижим. Интеллекту не погасить пламенных притязаний человеческого сердца. Поскольку ничто не доказано, можно доказать все что угодно.

Кьеркегор сам указывает путь, по которому шел. Я не хочу здесь пускаться в догадки, но как удержаться от того, чтобы не усмотреть в его произведениях знаки почти добровольного калечения души, наряду с согласием на абсурд? Таков лейтмотив «Дневника». «Мне недостает животного, также составляющего часть предопределенного человеку... Но дайте мне тогда тело». И далее: «Чего бы я только не отдал, особенно в юности, чтобы быть настоящим мужчиной, хотя бы на полгода... мне так не хватает тела и физических условий существования». И тот же человек подхватывает великий крик надежды, идущий сквозь века и воодушевлявший столько сердец — кроме сердца абсурдного человека. «Но для христианина смерть ничуть не есть конец всего, в ней бесконечно больше надежды, чем в какой бы то ни было жизни, даже исполненной здоровья и силы». Примирение путем скандала все же остается примирением.

Возможно, примирение это позволяет вывести надежду из ее противоположности, из смерти. Но даже если подобная установка может вызвать симпатию, ее чрезмерность ничего не подтверждает. Скажут, что она несоизмерима с человеком и, следовательно, должна быть сверхчеловеческой. Но о каком «следова-

тельно» может идти речь, если здесь нет никакой логической достоверности. Невероятным является и опытное подтверждение. Все, что я могу сказать, сводится к несоизмеримости со мною. Даже если я не могу вывести отсюда отрицания, нет никакой возможности брать непостижимое в качестве основания. Я хочу знать, могу ли я жить с постижимым, и только с ним. Мне могут еще сказать, что интеллект должен принести в жертву свою гордыню, разум должен преклониться. Но из моего признания пределов разума не следует его отрицание. Его относительное могущество я признаю. Я хочу держаться того срединного пути, на котором сохраняется ясность интеллекта. Если в этом его гордыня, то я не вижу достаточных оснований, чтобы от нее отречься. Как глубокомысленно замечание Кьеркегора, что отчаяние не факт, а состояние: пусть даже состояние греха, ибо грех есть то, что удаляет от Бога. Абсурд, будучи метафизическим состоянием сознательного человека, не ведет к Богу¹. Быть может, понятие абсурда станет яснее, если я решусь на такую чрезмерность: абсурд — это грех без Бога.

В этом состоянии абсурда нужно жить. Я знаю, каково его основание: ум и мир, подпирающие друг друга, но неспособные соединиться. Я вопрошаю о правилах жизни в таком состоянии, а то, что мне предлагается в ответ, оставляет без внимания его фундамент, является отрицанием одного из терминов болезненного противостояния, требует от меня отставки. Я спрашиваю, каковы следствия состояния, которое признаю своим собственным; я знаю, что оно предполагает темноту и неведение, а меня уверяют, что этим неведением все объясняется, что эта ночь и есть свет. Но это не ответ, и экзальтированная лирика не может скрыть от меня парадокса. Следовательно, необходим иной путь.

Кьеркегор может восклицать и предупреждать: «Если бы у человека не было вечного сознания, если бы в основании всех вещей не было ничего, кроме кипения диких сил, производящих в круговороте темных страстей все вещи, будь они великими или малыми; если бы за всем скрывалась только бездонная, незаполнимая пустота, то чем бы тогда была жизнь, как не отчаянием?» Этот вопль не оставит абсурдного человека. Поиск истины не есть поиск желательного. Если для того, чтобы избежать вызывающего тревогу вопроса: «Чем тогда будет жизнь?» — следует не только смириться с обманом, но и уподобиться ослу, жующему розы иллюзий, то абсурдный ум бестрепетно принимает ответ Кьеркегора: «отчаяние». Смелому духом довольно и этого.

Я решусь назвать экзистенциальный подход философским самоубийством. Это не окончательный приговор, а просто удобный способ для обозначения того движения мысли, которым она

¹ Я не говорю: «исключает Бога», так как это было бы уже утверждением.

отрицает самое себя и стремится преодолеть себя с помощью того, что ее отрицает. Отрицание и есть Бог экзистенциалиста. Точнее, единственной опорой этого Бога является отрицание человеческого разума¹. Но, как и виды самоубийства, боги меняются вместе с людьми. Имеется немало разновидностей скачка — главное, что он совершается. Искупительные отрицания, финальные противоречия, снимающие все препятствия (хотя они еще не преодолены), — все это может быть результатом как религиозного вдохновения, так и — как ни парадоксально — рациональности. Все дело в притязаниях на вечность, отсюда и скачок.

Еще раз заметим, что предпринятое в данном эссе рассуждение совершенно чуждо наиболее распространенной в наш просвещенный век установке духа: той, что опирается на принцип всеобщей разумности и нацелена на объяснение мира. Нетрудно объяснить мир, если заранее известно, что он объясним. Эта установка сама по себе законна, но не представляет интереса для нашего рассуждения. Мы рассматриваем логику сознания, исходящего из философии, полагающей мир бессмысленным, но в конце концов обнаруживающего в мире и смысл, и основание. Пафоса больше в том случае, когда мы имеем дело с религиозным подходом: это видно хотя бы по значимости для последнего темы иррационального. Но самым парадоксальным и знаменательным является подход, который придает разумные основания миру, вначале считавшемуся лишенным руководящего принципа. Прежде чем обратиться к интересующим нас следствиям, нельзя не упомянуть об этом новейшем приобретении духа ностальгии.

Я задержу внимание только на пущенной в оборот Гуссерлем и феноменологами теме «интенциональности», о которой уже упоминал. Первоначально гуссерлевский метод отвергает классический рационализм. Повторим: мыслить — не значит унифицировать, не значит объяснять явление, сводя его к высшему принципу. Мыслить — значит научиться заново смотреть, направлять свое сознание, не упуская из виду самоценности каждого образа. Другими словами, феноменология отказывается объяснять мир, она желает быть только описанием переживаний. Феноменология примыкает к абсурдному мышлению в своем изначальном утверждении: нет Истины, есть только истины. Вечерний ветерок, эта рука на моем плече — у каждой вещи своя истина. Она освещена направленным на нее вниманием сознания. Сознание не формирует познаваемый объект, оно лишь фиксирует его, будучи актом внимания. Если воспользоваться бергсоновским образом, то сознание подобно проекционному аппарату, который неожиданно фиксирует образ. Отличие от Бергсона * в том, что на самом деле нет никакого сценария, сознание последовательно высвечивает то, что лишено внутренней последовательности. В этом волшебном фонаре все образы самоценны. Сознание заключает в скобки объ-

¹ Уточним еще раз: под вопросом здесь не утверждение о существовании Бога, а логика, которая к нему ведет.

екты, на которые оно направлено, и они чудесным образом обособляются, оказываясь за пределами всех суждений. Именно эта «интенциональность» характеризует сознание. Но данное слово не содержит в себе какой-либо идеи о конечной цели. Оно понимается в смысле «направленности», у него лишь топографическое значение.

На первый взгляд здесь ничто не противоречит абсурдному уму. Кажущаяся скромность мысли, ограничивающейся описанием, отказ от объяснения, добровольно принятая дисциплина, парадоксальным образом ведущая к обогащению опыта и возрождению всей многоцветности мира, — в этом сущность и абсурдного подхода. По крайней мере на первый взгляд, поскольку метод мышления, как в данном случае, так и во всех других, всегда имеет два аспекта: один психологический, другой метафизический¹. Тем самым метод содержит в себе две истины. Если тема интенциональности нужна только для пояснения психологической установки, исчерпывающей реальное вместо того, чтобы его объяснить, тогда тема эта действительно совпадает с абсурдным умом. Он нацелен на перечисление того, что не в состоянии трансцендировать, и единственное его утверждение сводится к тому, что за отсутствием какого-либо объяснительного принципа мышление находит радость в описании и понимании каждого данного в опыте образа. В таком случае истина любого из этих образов имеет психологический характер, она свидетельствует лишь о том «интересе», который может представлять для нас реальность. Истина оказывается способом пробуждения дремлющего мира, он оживает для ума. Но если данное понятие истины распространяется за свои пределы, если для него изыскивается рациональное основание, если таким образом желают найти «сущность» каждого познаваемого объекта, то за опытом вновь обнаруживается некая «глубинность». Для абсурдного ума это нечто непостижимое. В феноменологической установке ощутимы колебания между скромностью и самоуверенностью, и эти взаимоотражения феноменологического мышления — лучшие иллюстрации абсурдного суждения.

Так как Гуссерль говорит об интенционально выявляемых «вневременных сущностях», нам начинает казаться, что мы слушаем Платона. Все объясняется не чем-то одним, но все объясняется всем. Я не вижу разницы. Конечно, идеи или сущности, которые «осуществляются» сознанием после каждой дескрипции, не объявляются совершенными моделями. Но ведь утверждается, будто они даны непосредственно в восприятии. Нет единственной идеи, которая объясняла бы все, есть бесконечное число сущностей, придающих смысл бесконечности объектов. Мир становится неподвижным, но зато он высвечивается. Платоновский ре-

¹ Даже самая строгая эпистемология предполагает метафизику. Метафизичность значительной части современных мыслителей в том, что они стремятся к «чистой» эпистемологии.

ализм становится интуитивистским, но это по-прежнему реализм. Кьеркегор погружается в своего Бога, Парменид низвергает мысль в Единое. Феноменологическое мышление впадает в абстрактный политеизм. Более того, даже галлюцинации и фикции делаются «вневременными сущностями». В новом мире идея категория «кентавр» соседствует с более скромной категорией «метрополитен».

Для абсурдного человека в чисто психологическом подходе, при котором все образы самоценны, есть и истина, и горечь. Если все самоценно, то все равнозначно. Однако метафизический аспект этой истины заводит так далеко, что абсурдный человек сразу чувствует, что его тянут к Платону. Действительно, ему говорят, что у каждого образа предполагается самоценная сущность. В этом идеальном мире, лишенном иерархии, в этой армии форм служат одни генералы. Да, трансценденция была ликвидирована. Но неожиданным поворотом мышления привносится некая фрагментарная имманентность, восстанавливающая глубинное измерение вселенной.

Не зашел ли я слишком далеко в истолковании феноменологии — ведь создатели ее куда более осторожны? Приведу в ответ только одно утверждение Гуссерля, внешне парадоксальное, но строго логичное, если учесть все предпосылки: «Что истинно, то абсолютно истинно само по себе; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги» *. Тут неоспоримо провозглашается торжество Разума. Но что может означать подобное утверждение в мире абсурда? Восприятия ангела или бога лишены для меня всякого смысла. Для меня навсегда останется непостижимым то геометрическое пространство, в котором божественный разум устанавливает законы моего разума. Здесь я обнаруживаю все тот же скачок. Пусть он совершается при помощи абстракций, все равно он означает для меня забвение именно того, что я не хочу предавать забвению. Далее Гуссерль восклицает: «Даже если бы все подвластные притяжению массы исчезли, закон притяжения тем самым не уничтожился бы, но просто остался за пределами возможного применения». И мне становится ясно, что я имею дело с метафизикой утешения. Если же мне вздумается найти тот поворотный пункт, где мышление покидает путь очевидности, то достаточно перечитать параллельное рассуждение, приводимое Гуссерлем относительно сознания: «Если бы мы могли ясно созерцать точные законы психических явлений, они показались бы нам столь же вечными и неизменными, как и фундаментальные законы теоретического естествознания. Следовательно, они были бы значимы, даже если бы не существовало никаких психических явлений». Даже если сознания нет, его законы существуют! Теперь я понимаю, что Гуссерль хочет превратить психологическую истину в рациональное правило: отвергнув интегрирующую силу человеческого разума, он окольным путем совершает скачок в область вечного Разума.

Поэтому меня несколько не удивляет появление у Гуссерля темы «конкретного универсума». Разговоры о том, что не все сущности формальны, что среди них есть и материальные, что первые являются объектом логики, а вторые — объектом конкретных наук, — для меня все это не более чем дефиниции. Меня уверяют, что сами абстракции являются лишь несубстанциональной частью конкретного универсума. Но уже по этим колебаниям видно, что произошла подмена терминов. С одной стороны, это может быть утверждением того, что мое внимание направлено на конкретный объект, на небо или на каплю дождя, упавшую на мой плащ. За ними сохраняется реальность, различимая в акте моего внимания. Это неоспоримо. Но то же самое утверждение может означать, что сам плащ есть некая универсалия, принадлежащая вместе со своей неповторимой и самодостаточной сущностью миру форм. Тут я начинаю понимать, что изменился не только порядок следования. Мир перестал быть отражением высшего универсума, но в населяющих эту землю образах все же отображается исполненное форм небо. Тогда мне все равно, и это не имеет ни малейшего отношения к поискам смысла человеческого удела, ибо здесь отсутствует интерес к конкретному. Это интеллектуализм, причем вполне откровенно стремящийся превратить конкретное в абстракции.

В этом явном парадоксе, оказывается, нет ничего удивительного: мышление может идти к самоотрицанию разными путями — путем как униженного, так и торжествующего разума. Дистанция между абстрактным богом Гуссерля и богом-громовержцем Кьеркегора не столь уж велика. И разум, и иррациональное ведут к той же проповеди. Не так уж важно, какой путь избран: было бы желание дойти до цели, это главное. Абстрактная философия и религиозная философия равным образом исходят из состояния смятения и живут одной и той же тревогой. Но суть дела в объяснении: ностальгия здесь сильнее науки. Знаменательно, что мышление современной эпохи пронизано одновременно и философией, отказывающей миру в значимости, и философией, исполненной самых душераздирающих выводов. Мышление непрестанно колеблется между предельной рационализацией реальности, которая разбивает реальность на рационализированные фрагменты, и предельной иррационализацией, которая ведет к ее обожествлению. Но это лишь видимость раскола. Для примирения достаточно скачка. Понятие «разум» ошибочно наделяли единственным смыслом. В действительности, несмотря на все притязания на строгость, оно не менее изменчиво, чем все остальные понятия. Разум то предстает во вполне человеческом облике, то умело оборачивается божественным ликом. Со времен Плотина *, приучившего разум к духу вечности, разум научился отворачиваться даже от самого дорогого из своих принципов — непротиворечия, чтобы включить в себя самый чуждый ему, совершенно магический принцип пар-

тиципации ¹. Разум является инструментом мышления, а не самим мышлением. Мышление человека — это прежде всего его ностальгия.

Разум сумел утолить меланхолию Плотина; он служит успокоительным средством и для современной тревоги, воздвигая все те же декорации вечности. Абсурдный ум не требует столь многого. Для него мир и не слишком рационален, и не так уж иррационален. Он просто неразумен. У Гуссерля разум в конце концов становится безграничным. Абсурд, напротив, четко устанавливает свои пределы, поскольку разум бессилен унять его тревогу. Кьеркегор со своей стороны утверждает, что достаточно одного единственного предела, чтоб отринуть разум. Абсурд не заходит так далеко: для него пределы умеряют только незаконные приращения разума. Иррациональное, в представлении экзистенциалистов, есть разум в раздоре с самим собой. Он освобождается от раздора, сам себя отрицая. Абсурд — это ясный разум, осознающий свои пределы.

Под конец этого нелегкого пути абсурдный человек находит свои подлинные основания. Сравнивая свои глубинные требования с тем, что ему до сих пор предлагалось, он неожиданно ощущает, что смысл его требований был искажен. Во вселенной Гуссерля мир прояснился настолько, что сделалось бесполезным присутствие человеку стремление понять его. В апокалипсисе Кьеркегора удовлетворение этого стремления требует самоотречения. Грех не столько в знании (по этому счету весь мир невинен), сколько в желании знать. Таков единственный грех, относительно которого абсурдный человек чувствует себя виновным и невинным в одно и то же время. Ему предлагается разрешение всех былых противоречий, которые объявляются просто полемическими играми. Но абсурдный человек чувствует нечто совсем иное, ему необходимо сохранить истину этих противоречий. А она такова, что сохраняются и противоречия. Абсурдному человеку не нужны проповеди.

Предпринятое мною рассуждение хранит верность той очевидности, которая пробудила его к жизни. Этой очевидностью является абсурд, раскол между полным желанием умом и обманчивым миром, между моей ностальгией по единству и рассыпавшимся на бесчисленные осколки универсумом — противоречие, которое их объединяет. Кьеркегор упраздняет мою ностальгию, Гуссерль заново создает универсум. Я ожидал вовсе не этого. Речь шла о том, чтобы жить и мыслить, несмотря на все терзания, чтобы решить вопрос: принять их или отказаться. Тут не замаскируешь очевидность, не упразднишь абсурд, отрицая один из составляю-

¹ А. В ту пору разуму нужно было либо приспособиться, либо погибнуть. Он приспособился. Начиная с Плотина, разум из логики превращается в эстетику. Метафора заменяет силлогизм.

Б. Впрочем, это не единственный вклад Плотина в феноменологию. Феноменологическая установка целиком содержится уже в столь дорогой александрийскому мыслителю идее: у него есть не только идея человека, но и идея Сократа.

щих его терминов. Необходимо знать, можно ли жить абсурдом, или эта логика требует смерти. Меня интересует не философское самоубийство, а самоубийство как таковое. Я намерен очистить этот акт от его эмоционального содержания, оценить его искренность и логику. Любая другая позиция предстает для абсурдного ума как фокусничество, отступление ума перед тем, что он сам выявил. Гуссерль намеревался избежать «закоренелой привычки жить и мыслить в соответствии с условиями существования, которые нам хорошо известны и для нас удобны». Но заключительный скачок вернул нас вечности — со всеми ее удобствами. В скачке нет никакой крайней опасности, как казалось Кьеркегору. Напротив, опасность таится в том неуловимом мгновении, которое предшествует скачку. Суметь удержаться на этом головокружительном гребне волны — вот в чем состоит честность, а все остальное — лишь уловки. Я знаю и то, что бессилие ни у кого не исторгало столь пронзительных аккордов, какие встречаются у Кьеркегора. В равнодушных исторических описаниях найдется место и бессилию, но оно неуместно в рассуждении, настоятельная необходимость которого чувствуется сегодня.

Абсурдная свобода

Главное сделано. Налицо несколько очевидных истин, от которых я не могу отрешиться. В расчет принимается то, что я знаю, в чем уверен, чего не могу отрицать, не могу отбросить. Я могу отторгнуть от живущей неопределенной тоской части моего «Я» все, кроме желания единства, влечения к решимости, требования ясности и связности. В мире, который окружает, задевает, подталкивает меня, я могу отрицать все, кроме этого хаоса, этого царственного случая, этого божественного равновесия, рождающегося из анархии. Не знаю, есть ли у этого мира превосходящий его смысл. Знаю только, что он мне неизвестен, что в данный момент он для меня непостижим. Что может значить для меня значение, лежащее за пределами моего удела? Я способен к пониманию только в человеческих терминах. Мне понятно то, к чему я пригибаюсь, что оказывает мне сопротивление. Понимаю я также две достоверности — мое желание абсолюта и единства, с одной стороны, и несводимость этого мира к рациональному и разумному принципу — с другой. И я знаю, что не могу примирить эти две противоположные достоверности. Какую еще истину я мог бы признать, не впадая в обман, не примешивая надежду, какой у меня нет и которая бессмысленна в границах моего удела?

Будь я деревом или животным, жизнь обрела бы для меня смысл. Вернее, проблема смысла исчезла бы вовсе, так как я сделался бы частью этого мира. Я был бы этим миром, которому ныне противостою всем моим сознанием, моим требованием вольности. Ничтожный разум противопоставил меня всему сотворенному, и я не могу отвергнуть его росчерком пера. Я должен удер-

жать то, что считаю истинным, что кажется мне очевидным, даже вопреки собственному желанию. Что иное лежит в основе этого конфликта, этого разлада между миром и сознанием, как не само сознание конфликта? Следовательно, чтобы сохранить конфликт, мне необходимо непрерывное, вечно обновляющееся и всегда напряженное сознание. В нем мне необходимо удерживать себя. Вместе с ним в человеческую жизнь вторгается абсурд — столь очевидный и в то же время столь труднодостижимый — и находит в ней отечество. Но в тот же миг ум может сбиться с этого иссушающего и бесплодного пути ясности, чтобы вернуться в повседневную жизнь, в мир анонимной безличности. Но отныне человек вступает в этот мир вместе со своим бунтом, своей ясностью видения. Он разучился надеяться. Ад настоящего сделался наконец его царством. Все проблемы вновь предстают перед ним во всей остроте. На смену абстрактной очевидности приходит поэзия форм и красок. Духовные конфликты воплощаются и находят свое прибежище — величественное или жалкое — в сердце человека. Ни один из них не разрешен, но все они преобразились. Умереть ли, ускользнуть ли от конфликта с помощью скачка, либо перестроить на свой лад здание идей и форм? Или же, напротив, держать мучительное и чудесное пари абсурда? Еще одно усилие в этом направлении — и мы сможем вывести все следствия. Голос плоти, нежность, творчество, деятельность, человеческое благородство вновь займут свои места в этом безумном мире. Человек отыщет в нем вино абсурда и хлеб безразличия, которые питают его величие.

Я настаиваю на том, что это метод упорства. На каком-то этапе своего пути абсурдный человек должен проявить настойчивость. В истории предостаточно религий и пророчеств, даже безбожных. А от абсурдного человека требуют совершить нечто совсем иное — скачок. В ответ он может только сказать, что не слишком хорошо понимает требование, что оно неочевидно. Он желает делать лишь то, что хорошо понимает. Его уверяют, что это грех гордыни, а ему неясно само понятие «грех»; быть может, в конце концов его ждет ад, но ему неостанет воображения, чтобы представить себе столь странное будущее. Пусть он потеряет бессмертную жизнь, невелика потеря. Его заставляют признать свою виновность, но он чувствует себя невинным. По правде говоря, он чувствует себя неисправимо невинным. Именно в силу невинности ему все позволено. От самого же себя он требует лишь одного: жить исключительно тем, что он знает, обходиться тем, что есть, и не допускать ничего недостоверного. Ему отвечают, что ничего достоверного не существует. Но это уже достоверность. С нею он и имеет дело: он хочет знать, можно ли жить не подлежащей обжалованию жизнью.

Теперь снова пришла пора обратиться к понятию самоубийства, рассматривая его с другой стороны. Ранее речь шла о зна-

нии; должна ли жизнь иметь смысл, чтобы ее стоило прожить. Сейчас же, напротив, кажется, что, чем меньше в ней смысла, тем больше оснований, чтобы ее прожить. Пережить испытание судьбой — значит полностью принять жизнь. Следовательно, зная об абсурдности судьбы, можно жить ею только в том случае, если абсурд все время перед глазами, очевиден для сознания. Отвергнуть один из терминов противоречия, которым живет абсурд, — значит избавиться от него. Упразднить сознательный бунт — значит обойти проблему. Тема перманентной революции переносится, таким образом, в индивидуальный опыт. Жить — значит пробуждать к жизни абсурд. Пробуждать его к жизни — значит не отрывать от него взора. В отличие от Эвридики *, абсурд умирает, когда от него отворачиваются. Одной из немногих последовательных философских позиций является бунт, непрерывная конфронтация человека с таящимся в нем мраком. Бунт есть требование прозрачности, в одно мгновение он ставит весь мир под вопрос. Подобно тому как опасность дает человеку незаменимый случай постичь самого себя, метафизический бунт предоставляет сознанию все поле опыта. Бунт есть постоянная данность человека самому себе. Это не устремление, ведь бунт лишен надежды. Бунт есть уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения, обычно ее сопровождающего.

Мы видим теперь, насколько опыт абсурда далек от самоубийства. Ошибочно мнение, будто самоубийство следует за бунтом, является его логическим завершением. Самоубийство есть полная противоположность бунта, так как предполагает согласие. Подобно скачку, самоубийство — это согласие с собственными пределами. Все закончено, человек отдается предписанной ему истории; видя впереди ужасное будущее, он низвергается в него. На свой лад самоубийство тоже разрешение абсурда, оно делает абсурдной даже саму смерть. Но я знаю, что условием существования абсурда является его неразрешимость. Будучи одновременно сознанием смерти и отказом от нее, абсурд ускользает от самоубийства. Абсурдна та веревка, которую воспринимает приговоренный к смерти перед своим головокружительным падением. Несмотря ни на что, она здесь, в двух шагах от него. Приговоренный к смертной казни — прямая противоположность самоубийцы.

Этот бунт придает жизни цену. Становясь равным по длительности всему существованию, бунт восстанавливает его величие. Для человека без шор нет зрелища прекраснее, чем борьба интеллекта с превосходящей его реальностью. Ни с чем не сравнимо зрелище человеческой гордыни, тут ничего не могут поделать все самоуничижения. Есть нечто неповторимо могущественное в дисциплине, которую продиктовал себе ум, в крепко выкованной воле, в этом противостоянии. Обеднить реальность, которая своей бесчеловечностью подчеркивает величие человека, — значит обеднить самого человека. Понятно, почему всеобъясняющие доктрины ослабляют меня. Они снимают с меня груз моей собственной жиз-

ни; но я должен нести его в полном одиночестве. И я уже не могу представить, как может скептическая метафизика вступить в союз с моралью отречения.

Сознание и бунт — обе эти формы отказа — противоположны отречению. Напротив, их переполняют все страсти человеческого сердца. Речь идет о смерти без отречения, а не о добровольном уходе из жизни. Самоубийство — ошибка. Абсурдный человек исчерпывает все и исчерпывается сам; абсурд есть предельное напряжение, поддерживаемое всеми его силами в полном одиночестве. Абсурдный человек знает, что сознание и каждодневный бунт — свидетельства той единственной истины, которой является брошенный им вызов. Таково первое следствие.

Придерживаясь занятой ранее позиции, а именно выводить все следствия (и ничего, кроме них) из установленного понятия, я сталкиваюсь со вторым парадоксом. Чтобы хранить верность методу, мне нет нужды обращаться к метафизической проблеме свободы. Меня не интересует, свободен ли человек вообще, я могу ощутить лишь свою собственную свободу. У меня нет общих представлений о свободе, но есть лишь несколько отчетливых идей. Проблема «свободы вообще» не имеет смысла, ибо так или иначе связана с проблемой бога. Чтобы знать, свободен ли человек, достаточно знать, есть ли у него господин. Эту проблему делает особенно абсурдной то, что одно и то же понятие и ставит проблему свободы, и одновременно лишает ее всякого смысла, так как в присутствии бога это уже не столько проблема свободы, сколько проблема зла. Альтернатива известна: либо мы не свободны и ответ за зло лежит на всемогущем боге, либо мы свободны и ответственны, а бог не всемогущ. Все тонкости различных школ ничего не прибавили к остроте этого парадокса.

Вот почему мне чужда экзальтация, и я не теряю времени на определение понятия, которое ускользает от меня и теряет смысл, выходя за рамки индивидуального опыта. Я не в состоянии понять, чем могла бы быть свобода, данная мне свыше. Я утратил чувство иерархии. По поводу свободы у меня нет иных понятий, кроме тех, которыми располагает узник или современный индивид в лоне государства. Единственно доступная моему познанию свобода есть свобода ума и действия. Так что если абсурд и уничтожает шансы на вечную свободу, то он предоставляет мне свободу действия и даже увеличивает ее. Отсутствие свободы и будущего равнозначно росту наличных сил человека.

До встречи с абсурдом обычный человек живет своими целями, заботой о будущем или об оправдании (все равно, перед кем или перед чем). Он оценивает шансы, рассчитывает на дальнейшее, на пенсию или на своих сыновей, верит, что в его жизни многое еще наладится. Он действует, по сути, так, словно свободен, даже если фактические обстоятельства опровергают эту свободу. Все это поколеблено абсурдом. Идея «Я есмь», мой способ действовать так, словно все исполнено смысла (даже если иногда я говорю, что смысла нет), — все это самым головокружительным образом

опровергается абсурдностью смерти. Думать о завтрашнем дне, ставить перед собой цель, иметь предпочтения — все это предполагает веру в свободу, даже если зачастую слышатся уверения, будто ее не ощущают. Но отныне я знаю, что нет высшей свободы, свободы *быть*, которая только и могла бы служить основанием истины. Смерть становится единственной реальностью, это конец всем играм. У меня нет свободы продлить бытие, я раб, причем рабство мое не скрашивается ни надеждой на грядущую где-то в вечности революцию, ни даже презрением. Но кто может оставаться рабом, если нет ни революции, ни презрения? Какая свобода в полном смысле слова может быть без вечности?

Но абсурдный человек понимает, что к этому постулату о свободе его привязывали иллюзии, которыми он жил. В известном смысле это ему мешало. Пока он грезил о цели жизни, он сообразовывался с требованиями, предполагаемыми поставленной целью, и был рабом собственной свободы. По сути дела, я не могу действовать иначе, как в роли отца семейства (или инженера, вождя народов, внештатного сотрудника железной дороги), каковым я намерен стать. Я полагаю, что могу выбрать скорее одно, чем другое. Правда, моя вера в это бессознательна. Но этот постулат подкрепляется и верованиями моего окружения, и предрассудками среды (ведь другие так уверены в своей свободе, их оптимизм так заразителен!). Как бы мы ни отгораживались от всех моральных и социальных предрассудков, частично мы все же находимся под их влиянием и даже сообразуем свою жизнь с лучшими из них (есть хорошие и дурные предрассудки). Таким образом, абсурдный человек приходит к пониманию, что реально он не свободен. Пока я надеюсь, пока я проявляю беспокойство о принадлежащих мне истинах или о том, как мне жить и творить, пока, наконец, я упорядочиваю жизнь и признаю тем самым, что у нее есть смысл, я создаю препятствующие моей жизни барьеры, уподобляясь всем тем функционерам ума и сердца, которые внушают мне только отвращение, ибо они, как я теперь хорошо понимаю, всю жизнь принимают всерьез пресловутую человеческую свободу.

Абсурд развеял мои иллюзии: завтрашнего дня нет. И отныне это стало основанием моей свободы. Я приведу здесь два сравнения. Мистики начинают с того, что обнаруживают свободу в самоотвержении. Погрузившись в своего бога, подчинившись его правилам, они получают в обмен некую таинственную свободу. Глубокая независимость обнаруживается в этом добровольном соглашении на рабство. Но что означает подобная свобода? Можно сказать, что мистики *чувствуют* себя свободными, и даже не столько свободными, сколько освобожденными. Но ведь человек абсурда лицом к лицу со смертью (взятой как наиболее очевидная абсурдность) тоже чувствует себя освобожденным от всего, кроме того страстного внимания, которое кристаллизуется в нем. По отношению ко всем общим правилам он совершенно свободен. Так что исходная тема экзистенциальной философии сохраняет всю свою значимость. Пробуждение сознания, бегство от сновидений

повседневности — таковы первые ступени абсурдной свободы. Но там целью является экзистенциальная *проповедь*, а за нею и тот духовный скачок, который по самой сути своей непостижим для сознания. Точно так же (это мое второе сравнение) античные рабы не принадлежали себе. Им была знакома свобода, заключающаяся в отсутствии чувства ответственности¹. Рука смерти подобна руке патриция, разящей, но и дарующей освобождение.

Погрузиться в эту бездонную достоверность, почувствовать себя достаточно чуждым собственной жизни — чтобы возвеличить ее и идти по ней, избавившись от близорукости влюбленного, — таков принцип освобождения. Как и любая свобода действия, эта новая независимость конечна, у нее нет гарантии вечности. Но тогда свобода действия приходит на смену иллюзорной *свободе*, а иллюзии исчезают перед лицом смерти. Принципами единственно разумной свободы становятся здесь божественная отрешенность приговоренного к смерти, перед которым в одно прекрасное утро откроются двери тюрьмы, невероятное равнодушие ко всему, кроме чистого пламени жизни, смерть и абсурд. Это принципы, которые доступны человеческому сердцу. Таково второе следствие. Вселенная абсурдного человека — это вселенная льда и пламени, столь же прозрачная, сколь и ограниченная, где нет ничего возможного, но все дано. В конце его ждет крушение и небытие. Он может решиться жить в такой вселенной. Из этой решимости он черпает силы, отсюда его отказ от надежды и упорство в жизни без утешения.

Но что значит жить в такой вселенной? Ничего, кроме безразличия к будущему и желания исчерпать все, что дано. Вера в смысл жизни всегда предполагает шкалу ценностей, выбор, предпочтении. Вера в абсурд, по определению, учит нас прямо противоположному. Но это заслуживает специального рассмотрения.

Все, что меня интересует, сводится к вопросу: возможна ли не подлежащая обжалованию жизнь? Я не хочу покидать эту почву. Мне дан такой образ жизни — могу ли я к нему приспособиться? Вера в абсурд отвечает на эту заботу, заменяя качество переживаний их количеством. Если я убежден, что жизнь абсурдна, что жизненное равновесие есть результат непрерывного бунта моего сознания против окружающей его тьмы; если я принимаю, что моя свобода имеет смысл только в положенных судьбой границах, то вынужден сказать: в счет идет не лучшая, а долгая жизнь. И мне безразлично, вульгарна эта жизнь или отвратительна, изящна или достойна сожаления. Такого рода ценностные суждения раз и навсегда устраняются, уступая место суждениям фактическим. Я должен выводить следствия из того, что

¹ Это простое сравнение, а не апология самоуничтожения. Абсурдный человек является противоположностью человека смиренного.

вижу, и не рискую выдвигать какие бы то ни было гипотезы. Такую жизнь считают несовместимой с правилами чести, но подлинная честность требует от меня бесчестия.

Жить как можно дольше — в широком смысле это правило совершенно незначимо. Оно нуждается в уточнении. Поначалу кажется, что понятие количества в нем недостаточно раскрыто. Ведь с его помощью можно выразить значительную часть человеческого опыта. Мораль и шкала ценностей имеют смысл только в связи с количеством и разнообразием накопленного опыта. Современная жизнь навязывает большинству людей одно и то же количество опыта, являющегося к тому же, по существу, одним и тем же. Разумеется, необходимо принимать во внимание и спонтанный вклад индивида, все то, что он сам «свершил». Но об этом не мне судить, да и правило моего метода гласит: сообразовываться с непосредственно данной очевидностью. Поэтому я полагаю, что общественная мораль связана не столько с идеальной значимостью вдохновляющих ее принципов, сколько с доступной измерению нормой опыта. С небольшой натяжкой можно сказать, что у греков была мораль досуга, точно так же, как у нас имеется мораль восьмичасового рабочего дня. Но многие личности, в том числе наиболее трагические, уже вызывают у нас предчувствие близящейся смены иерархии ценностей вместе с изменением опыта. Они становятся чем-то вроде конкистадоров повседневности, которые уже количеством опыта побивают все рекорды (я умышленно употребляю спортивную терминологию) и выигрывают свою собственную мораль¹. Спросим себя без всякой романтики: что может означать эта установка для человека, решившего держать пари, строго соблюдая установленные им самим правила игры?

Побивать все рекорды — значит как можно чаще сталкиваться лицом к лицу с миром. Возможно ли это без противоречий и оговорок? С одной стороны, абсурд учит, что совершенно неважно, каков этот опыт, а с другой стороны, он побуждает к максимальному количеству опыта. Разве я не уподобляюсь здесь всем тем, кого подвергал критике, коль скоро речь заходит о выборе формы жизни, которая принесет возможно больше этого человеческого материала, а он снова приведет к той самой шкале ценностей, которую мы хотели отвергнуть?

Абсурд и его полное противоречий существование вновь дают нам урок. Ибо ошибочно думать, будто количество опыта зависит от обстоятельств жизни. Оно зависит только от нас самих. Здесь необходимо рассуждать попросту. Двум людям, прожившим равное число лет, мир предоставляет всегда одну и ту же сумму опыта. Необходимо просто осознать его. Переживать свою жизнь, свой бунт, свою свободу как можно полнее — значит жить, и в полную меру. Там, где царствует ясность, шкала ценностей бес-

¹ Количество иногда создает качество. Если принять на веру последние открытия науки, вся материя складывается из центров энергии. Больше или меньше их количество приводит к специфическим отличиям. Миллиард ионов и один ион различны не только количественно, но и качественно. Отсюда легко провести аналогию с человеческим опытом.

полезна. Будем опять-таки простецами. Скажем, что единственное «непобедимое» препятствие состоит в преждевременной смерти. Вселенная абсурда существует только благодаря своей противопоставленности такому постоянному исключению, каким является смерть. Поэтому никакое глубокомыслие, никакие эмоции, страсти и жертвы не могут уравнять в глазах абсурдного человека (даже если бы ему того захотелось) сорокалетнюю сознательную жизнь и ясность, растянувшуюся на шестьдесят лет¹. Безумие и смерть непоправимы. У человека нет выбора. Абсурд и приносимое им приращение жизни *зависят, таким образом, не от воли человека, а от ее противоположности, от смерти*². Хорошенько взвесив слова, мы можем сказать, что это дело случая. Следует понять это и согласиться. Двадцать лет жизни и опыта не заменишь ничем.

По странной для столь искушенного народа непоследовательности греки полагали, что умершие молодыми становятся любимцами богов. Это верно в том случае, если признать, что вступление в обманчивый мир богов означает лишение радости в наиболее чистой форме наших чувств, наших земных чувств. Настоящее — таков идеал абсурдного человека: последовательное прохождение моментов настоящего перед взором неустанно сознательной души. Слово «идеал», однако, звучит фальшиво. Ведь это даже не человеческое призвание, а просто третье следствие рассуждений абсурдного человека. Размышления об абсурде начинаются с тревожного осознания бесчеловечности и возвращаются под конец к страстному пламени человеческого бунта³.

Итак, я вывожу из абсурда три следствия, каковыми являются мой бунт, моя свобода и моя страсть. Одной лишь игрой сознания я превращаю в правило жизни то, что было приглашением к смерти, и отвергаю самоубийство. Конечно, я понимаю, каким будет глухой отзвук этого решения на протяжении всех последующих дней моей жизни. Но мне остается сказать лишь одно: это неизбежно. Когда Ницше пишет: «Становится ясно, что самое важное на земле и на небесах — это долгое и однонаправленное *подчинение*: его результатом является нечто, ради чего стоит

¹ Сходным образом разворачивается рассуждение по поводу совсем иного понятия — идеи Ничто. Оно ничего не прибавляет к реальному и ничего от него не убавляет. В психологическом опыте небытия приобретает смысл наше собственное ничто, когда мы начинаем рассуждать о том, что будет через две тысячи лет. Одним из аспектов небытия является именно сумма будущих жизней, которые уже не будут нашей жизнью.

² Воля здесь — только двигатель: она направлена на поддержание сознания. Она дисциплинирует жизнь, это немаловажно.

³ Важно быть последовательным. Исходным пунктом у нас является согласие с миром. Но восточная мысль учит, что та же логика может быть обращена *против* мира. Это вполне оправданное положение придает нашему эссе его широту и в то же время очерчивает его пределы. Когда отрицание мира осуществляется с той же строгостью, часто приходят (как в некоторых школах Веданты) к сходным результатам. Например, в том, что относится к вопросу о безразличности деяний. В весьма содержательной книге Жана Гренье* «Выбор» таким образом обосновывается подлинная «философия безразличия».

жить на этой земле, а именно мужество, искусство, музыка, танец, разум, дух — нечто преобразующее, нечто утонченное, безумное или божественное», то он иллюстрирует правило великой морали. Но он указывает тем самым и на путь абсурдного человека. Подчиниться пламени — и всего проще, и всего труднее. И все же хорошо, что человек, соизмеряя свои силы с трудностями, иногда выносит приговор самому себе. Он один вправе это сделать.

«Мольба, — говорит Алэн *, — подобна ночи, нисходящей на мысль». «Но уму должно встретиться с ночью», — отвечают мистики и экзистенциалисты. Конечно. Но не с той ночью, что порождена смеженными по собственной воле веками, — не с мрачной и глубокой ночью, которую ум создает лишь для того, чтобы в ней потеряться. Если уму суждено встретить ночь, она будет скорее ночью отчаяния, но ясной, полярной ночью, Это ночь бодрствующего ума, она порождает то безупречно белое сияние, в котором каждый объект предстает в свете сознания. Безразличие сопрягается здесь со страстным постижением, и тогда отпадают все вопросы об экзистенциальном скачке. Он занимает свое место среди других установок на вековой фреске человеческого сознания. Для наделенного разумом наблюдателя этот скачок также является родом абсурда. Насколько совершающий скачок верит в разрешение этого парадокса, настолько он восстанавливает этот парадокс во всей его полноте. Оттого-то скачок этот такой волнующий. Оттого-то все становится на свои места и абсурдный мир возрождается во всем блеске и многообразии.

Но нельзя останавливаться только на этом, ибо трудно удовлетвориться одним способом видения, лишив себя противоречия, вероятно, тончайшей формы духа. Пока что нами определен только способ мышления. Теперь речь пойдет о жизни.

АБСУРДНЫЙ ЧЕЛОВЕК

Ставрогин если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то не верует, что он не верует.

«Бесы»

«Поле моей деятельности, — говорил Гёте, — это время». Вот вполне абсурдное речение. Что представляет собой абсурдный человек? Он ничего не предпринимает ради вечности и не отрицает этого. Не то чтобы ему вообще была чужда ностальгия. Но он отдает предпочтение своему мужеству и своей способности суждения. Первое учит его вести не подлежащую обжалованию жизнь, довольствоваться тем, что есть; вторая дает ему представление о его пределах. Уверившись в конечности своей свободы, отсутствии будущности у его бунта и в бренности сознания, он готов продолжить свои деяния в том времени, которое ему отпущено жизнью. Здесь его поле, место его действий, освобожденное от любого суда, кроме его собственного. Более продолжительная жизнь не означает для него иной жизни. Это было бы нечестно. А что говорить о той иллюзорной вечности, именуемой судом потомков, на который полагалась г-жа Ролан *, — эта «оприметчивость наказана по заслугам». Потомство охотно цитирует ее слова, но забывает судить по ним о ней самой. Ведь г-жа Ролан безразлична потомству.

Нам не до ученых рассуждений о морали. Дурные человеческие поступки сопровождаются избытком моральных оправданий, и я каждый день замечаю, что честность не нуждается в правилах. Абсурдный человек готов признать, что есть лишь одна мораль, которая не отделяет от бога: это навязанная ему свыше мораль. Но абсурдный человек живет как раз без этого бога. Что до других моральных учений (включая и имморализм), то в них он видит только оправдания, тогда как самому не в чем оправдываться. Я исхожу здесь из принципа его невиновности.

Невиновность опасна. «Все дозволено», — восклицает Иван Карамазов. И эти слова пронизаны абсурдом, если не истолковывать их вульгарно. Обращалось ли внимание на то, что «все дозволено» — не крик освобождения и радости, а горькая констатация? Достоверность бога, придающего смысл жизни, куда более притягательна, чем достоверность безнаказанной власти злодеяния. Нетрудно сделать выбор между ними. Но выбора нет, и поэтому приходит горечь. Абсурд не освобождает, он привязывает. Абсурд не есть дозволение каких угодно действий. «Все дозволе-

но» не означает, что ничто не запрещено. Абсурд показывает лишь равноценность последствий всех действий. Он не рекомендует совершать преступления (это было бы ребячеством), но выявляет бесполезность угрызений совести. Если все виды опыта равноценны, то опыт долга не более законен, чем любой другой. Можно быть добродетельным из каприза.

Все моральные учения основываются на той идее, что действие оправдывается или перечеркивается своими последствиями. Для абсурдного ума эти следствия заслуживают лишь спокойного рассмотрения. Он готов к расплате. Иначе говоря, для него существует ответственность, но не существует вины. Более того, он согласен, что прошлый опыт может быть основой для будущих действий. Время воодушевляет другое время, жизнь служит другой жизни. Но в самой жизни, в этом одновременно ограниченном и усеянном возможностями поле, все выходящее за пределы ясного видения кажется непредвиденным. Какое правило можно вывести из этого неразумного порядка? Единственная истина, которая могла бы показаться поучительной, не имеет формального характера: она воплощается и раскрывается в конкретных людях. Итогом поисков абсурдного ума оказываются не правила этики, а живые примеры, доносящие до нас дыхание человеческих жизней. Таковы приводимые нами далее образы — они придадут абсурдному рассуждению конкретность и теплоту.

Нет нужды говорить, что пример не обязательно является образцом для подражания (если таковой вообще возможен в мире абсурда), что эти иллюстрации — вовсе не модели. Кроме того, что я не склонен выдвигать образцовые модели, выдвигать их было бы столь же смешно, как сделать из книг Руссо тот вывод, что нам нужно встать на четвереньки *, или вывести из Ницше, что мы должны грубить собственной матери. «Быть абсурдным необходимо, — пишет один современный автор, — но нет нужды быть глупцом». Установки, о которых пойдет речь, становятся вполне осмысленными, только если мы рассмотрим и противоположные установки. Внештатный разносчик писем равен завоевателю при условии одинаковой ясности их сознания. Так что безразлично, о каком опыте идет речь. Главное, служит он человеку или вредит ему. Опыт служит человеку, когда осознается. Иначе он просто лишен смысла: по недостаткам человека мы судим о нем самом, а не об обстоятельствах его жизни.

Мною выбраны только те герои, которые ставили своей целью исчерпание жизни (или те, кого я считаю таковыми). Я не иду дальше этого. Я говорю о мире, в котором и мысли, и жизни лишены будущего. За всем, что побуждает человека к труду и движению, стоит надежда. Так оказывается бесплодной единственная нелживая мысль. В абсурдном мире ценность понятия или жизни измеряется неплодотворностью.

Донжуанство

Как все было бы просто, если бы было достаточно любить. Чем больше любят, тем более прочным становится абсурд. Дон Жуан торопится от одной женщины к другой не потому, что ему не хватает любви. Смешно представлять его и фанатиком, стремящимся найти какую-то возвышенную полноту любви. Именно потому, что он любит женщин одинаково пылко, каждый раз всюо душой, ему приходится повторяться, отдавая себя целиком. Поэтому и каждая из них надеется одарить его тем, чем до сих пор не удавалось его одарить ни одной женщине. Всякий раз они глубоко ошибаются, преуспевая лишь в том, что он чувствует потребность в повторении. «В конце концов, — восклицает одна из них, — я отдала тебе свою любовь!» И разве удивительно, что Дон Жуан смеется. «В конце концов, — говорит он, — нет, в очередной раз». Разве для того, чтобы любить сильно, необходимо любить редко?

Печален ли Дон Жуан? Нет, это невозможно себе представить. Вряд ли стоит вспоминать хронику. Смех и победоносная дерзость, прыжки из окон и любовь к театру — все это ясно и радостно. Всякое здоровое существо стремится к приумножению. Таков и Дон Жуан. Кроме того, печальными бывают по двум причинам: либо по незнанию, либо из-за несбыточности надежд. Дон Жуан все знает и ни на что не надеется. Он напоминает тех художников, которые, зная пределы своего дарования, никогда их не преступают, зато наделены чудесной непринужденностью в том, что им отпущено. Гений — это ум, знающий свои пределы. Вплоть до границы, полагаемой физической смертью, Дон Жуан не знает печали. А в тот момент, когда он узнает о границе, раздается его смех, за который все ему прощается. Он был бы печален, если бы надеялся. В очередной миг губы очередной женщины дают ему ощутить горький и утешительный привкус неповторимого знания. Да и горек ли он? Едва ли: без несовершенства неощутимо и счастье!

Величайшая глупость — видеть в Дон Жуане человека, вскормленного Экклесиастом *. Что для него суета сует, как не надежда на будущую жизнь? Доказательством тому является игра, которую он ведет против небес. Ему неизвестно раскаяния по поводу растраты самого себя в наслаждениях (общее место всякого бессилия). Раскаяния эти скорее подошли бы Фаусту, который достаточно верил в бога, чтобы предаться дьяволу. Для Дон Жуана все намного проще. «Озорнику» Молины * грозит ад, а он все отшучивается: «Час кончины? До нее еще далеко». То, что будет после смерти, не имеет значения, а сколько еще долгих дней у того, кто умеет жить! Фауст просил богатств этого мира: несчастному достаточно было протянуть руку. Тот, кто не умеет радоваться, уже запродавал душу. Дон Жуан, напротив, стоит за пресыщение. Он покидает женщину вовсе не потому, что больше ее

не желает. Прекрасная женщина всегда желанна. Но он желает другую, а это не то же самое.

Его переполняет жизнь, и нет ничего хуже, чем потерять ее. Этот безумец, в сущности, великий мудрец. Живущие надеждами плохо приспособлены ко вселенной, где доброта уступает место щедрости, нежность — мужественному молчанию, а сопричастность — одинокой храбрости. Все говорят: «Вот слабый человек, идеалист или святой». Нужно уметь избавляться от столь оскорбительного величия.

Сколько возмущения (или натянутого смеха, принижающего то, чем восхищаются) вызывает речь Дон Жуана, когда одной и той же фразой он соблазняет всех женщин. Но тот, кто ищет количество удовольствия, принимает в расчет только эффективность. Стоит ли усложнять уже неоднократно испытанный пароль? Никто — ни женщины, ни мужчины — не прислушивается к содержанию слов. Важен произносящий их голос. Слова нужны для соблюдения правил, условностей, приличий. Их проговаривают, после чего остается приступить к самому важному. К этому и готовится Дон Жуан. Зачем ему моральные проблемы? Он проклят не потому, что хотел стать святым, как Маньяра у Милоша*. Ад для него есть нечто, заслуживающее вызова. На гнев божий у него готов ответ человека чести. «Речь идет о моей чести, — говорит он Командору, — и я исполню обещанное, как положено дворянину». Но столь же ошибочно делать из него имморалиста. Он в этом смысле «как все»: мораль для него — это его симпатии и антипатии. Дон Жуан понятен только в том случае, если все время иметь в виду то, вульгарным символом чего он является: заурядный соблазнитель, бабник. Да, он заурядный соблазнитель¹, с тем единственным отличием, что осознает это, а потому абсурден. Но от того, что соблазнитель ясно мыслит, он не перестает быть соблазнителем. Соблазн — таково его положение. Только в романах можно изменить свое положение или стать лучше, чем ты был. Здесь же ничего не меняется, но все трансформируется. Дон Жуан исповедует этику количества, в противоположность святому, устремленному к качеству. Абсурдному человеку свойственно неверие в глубокий смысл вещей. Он пробегает по ним, собирает урожай жарких и восхитительных образов, а потом его сжигает. Время — его спутник, абсурдный человек не отделяет себя от времени. Дон Жуан вовсе не «коллекционер» женщин. Он лишь исчерпывает их число, а вместе с тем — свои жизненные возможности. Коллекционировать — значит уметь жить прошлым. Но он не жалеет о прошлом. Сожаление есть род надежды, а он не умеет вглядываться в портреты прошлого.

¹ В полном смысле слова и со всеми недостатками. Здоровая установка включает в себя *также* и недостатки.

Но тем самым не эгоист ли он? На свой манер, конечно, эгоист. Но и в данном случае все зависит от того, что считать эгоизмом. Есть люди, созданные для жизни, есть — созданные для любви. По крайней мере, так сказал бы Дон Жуан, с избранной им самим точки зрения. Потому что о любви обычно говорят, приукрашивая ее иллюзиями вечности. Все знатоки страстей учат нас, что не бывает вечной любви без стоящих у нее на пути преград. Без борьбы нет и страсти. Но последним противоречием любви является смерть. Нужно быть Вертером или вообще не быть. Здесь также возможны различные виды самоубийства: один из них — полная самоотдача и забвение собственной личности. Дон Жуан не хуже других знает, что это очень трогательно, но он относится к тем немногим, кто понимает, что это не столь уж важно и что те, кого большая любовь лишила всякой личной жизни, возможно, и обогащаются сами, но наверняка обедняют существование их избранников. Мать или страстно любящая женщина по необходимости черствы сердцем, поскольку отвернулись от мира. Одно чувство, одно существо, одно лицо поглотило все остальное. Дон Жуан живет иной любовью, той, которая освобождает. Она таит в себе все лики мира, она трепетна в своей бренности. Дон Жуан избрал ничто.

Видеть ясно — вот его цель. Любовью мы называем то, что связывает нас с другими, в свете социально обусловленного способа видения, порожденного книгами и легендами. Но я не знаю иной любви, кроме той смеси желания, нежности и интеллекта, что привязывает меня к данному конкретному существу. Для иного существа другим будет и состав смеси. Я не вправе употреблять одно и то же слово для всех случаев, что позволяло бы мне и действовать всегда одинаково. Абсурдный человек и здесь приумножает то, что не в силах унифицировать. Он открывает для себя новый способ существования, освобождающий его по крайней мере настолько, насколько он освобождает всех тех, кто к нему приходит. Щедрая любовь, осознающая одновременно свою неповторимость и бренность. Все эти смерти и возрождения составляют букет жизни Дон Жуана, таков его способ отдавать себя жизни. Рассудите сами, можно ли тут говорить об эгоизме.

Я думаю сейчас обо всех, кто желал безусловной кары для Дон Жуана. Не только в иной жизни, но и в этой. Я думаю обо всех сказках и легендах, всех анекдотах о Дон Жуане в старости. Но ведь Дон Жуан уже готов к ней. Для сознательного человека старость и все ею предвещаемое не являются неожиданностью. Человек сознателен ровно настолько, насколько не скрывает от себя своего страха. В Афинах был храм старости. Туда водили детей. Чем больше смеются над Дон Жуаном, тем четче вырисовываются его черты. Он отказывается от облика, уготованного ему романтиками. Никто не станет смеяться над измученным и жалким Дон Жуаном. Раз его жалеют люди, быть может, и само

небо простит ему грехи? Но нет, Дон Жуан предусмотрел для себя вселенную, в которой есть место и *насмешке*. Он готов понести наказание, таковы правила игры. Щедрость Дон Жуана в том, что он принимает все правила игры. Он знает, что прав и что ему не уйти от наказания. Судьба не является карой.

Таково преступление Дон Жуана, и неудивительно, что люди зывают к вечности, чтобы та покарала его. Он достиг знания без иллюзий, он отрицает все, что они исповедуют. Любить и обладать, завоевывать и растрчивать — таков его метод познания. (Есть же смысл в речении писания, согласно которому «познанием» называется любовный акт.) Дон Жуан — злейший враг иллюзий именно потому, что он их игнорирует. Некий летописец уверяет, будто подлинный «Озорник» был убит францисканцами, которые желали «положить конец бесчинствам и безбожии Дона Хуана, коему его высокое рождение обеспечило безнаказанность». Столь странная кара никем не засвидетельствована, хотя никто не доказал и противоположного. Но даже не спрашивая, насколько это достоверно, я мог бы сказать, что это логично. Мне хочется задержаться на слове «рождение» (*naissance*) из этой летописи и обыграть его: жизнь удостоверила невинность (*innocence*) Дон Жуана, свою ныне легендарную виновность он получил от смерти.

А что представляет собой каменный Командор, эта холодная статуя, приведенная в действие, дабы покарать осмелившуюся мыслить живую кровь и человеческое мужество? Командор — это совокупность всех сил вечного Разума, порядка, универсальной морали, преисполненного гнева божественного величия, столь чуждого человеку. Гигантский камень — вот символ тех сил, которые всегда отрицал Дон Жуан. К этой символической роли сводится вся миссия Командора. Гром и молния могут вернуться на то вымышленное небо, откуда их призвали. Подлинная трагедия разыгрывается без их участия. Нет, Дон Жуан не умирает от каменной руки. Мне нетрудно поверить в ставшую легендарной браваду, в безрассудный смех здравомыслящего человека, бросающего вызов несуществующему богу. Но мне кажется, что в тот вечер, когда Дон Жуан ожидал его у Анны, Командор не явился, и после полуночи безбожник должен был почувствовать нестерпимую горечь своей правоты. Еще охотнее я принимаю жизнеописание Дон Жуана, согласно которому под конец жизни он заточил себя в монастырь. Нравоучительная сторона этой истории не слишком правдоподобна: какое спасение мог он вымолить у бога? Скорее здесь вырисовывается логичное завершение жизни, до конца проникнутой абсурдом, суровая развязка существования, полностью преданного радостям без расчета на завтрашний день. Наслаждение завершается аскезой. Необходимо уяснить себе, что это две стороны одной медали. Трудно найти более устрашающий образ: человек, которого предало собственное тело, который, не умерев вовремя, в ожидании смерти завершает комедию, обратив лицо к богу, которому не поклоняется и служит ему так,

как ранее служил жизни. Он стоит на коленях перед пустотой, с руками, протянутыми к молчащим небесам, за которыми, как это ему известно, ничего нет.

Я вижу Дон Жуана в келье одного из затерянных среди холмов испанских монастырей. Если он вообще смотрит на что бы то ни было, то перед его глазами не призраки ушедшей любви. Сквозь обожженную солнцем бойницу он видит молчаливую равнину Испании, величественную и бездушную землю. В ней он узнает самого себя. Да, остановимся на этом меланхолическом и лучезарном образе. Смерть неизбежная, но навеки ненавистная, заслуживает презрения.

Театр

«Зрелище — петля, чтоб заарканить совесть короля», — говорит Гамлет. Хорошо сказано — «заарканить», ибо схватить совесть нужно на лету, в то неуловимое мгновение, когда она бросает беглый взгляд на самое себя. Повседневный человек не любит задерживаться, он в вечной гонке. Но в то же время он ничем, кроме себя самого, не интересуется, в особенности когда речь идет о том, кем бы он мог стать. Отсюда его склонность к театру, к зрелищам, предлагающим на выбор столько судеб. Он может ознакомиться с ними без сострадания и горечи. В этом легко узнать бессознательного человека, торопливо стремящегося к неведомо каким надеждам. Абсурдный человек появляется, когда с надеждами покончено, когда ум уже не восхищается игрой, а вступает в нее. Проникнуть во все жизни, пережить их во всем их многообразии — вот что значит играть. Я не хочу тем самым сказать, будто все актеры следуют этому зову, что все они люди абсурда. Но их судьба — это абсурдная судьба, она полна соблазна, она влечет к себе сердце ясно видящего человека. Эта оговорка необходима, чтобы не было недоразумений по поводу того, о чем пойдет речь.

Актер царит в преходящем. Известно, что его слава — одна из самых эфемерных. Так, по крайней мере, говорят о ней. Но эфемерна любая слава. С точки зрения обитателя Сириуса *, десять тысячелетий превратят в пыль произведения Гёте, предадут его имя забвению. Всего несколько археологов, быть может, станут разыскивать «свидетельства» нашей эпохи. В этой идее всегда было что-то поучительное. Если продумать все ее следствия, то вся наша суэта исчезнет, уступив место полному благородства безразличию. Оно направляет наши заботы по самому верному пути, то есть к непосредственно данному. Наименее обманчива слава, которой живут каждый день.

Так что актер избирает несметную славу: ту, что освящает и оправдывает самое себя. Из того, что все когда-нибудь должны умереть, он сделал наилучшие выводы. Актер либо состоялся, либо нет. Даже никому не известный писатель сохраняет надежду, полагая, что о нем будут свидетельствовать оставленные им

произведения. От актера нам в лучшем случае останется фотография. Каким он был, со своими жестами и паузами, спертым дыханием и любовными вздохами, — это до нас не дойдет. Не знать его — значит не видеть его игры, не умирать сотни раз вместе с его героями, которых он наделял своей душой и воскрешал на сцене.

Удивительно ли, что слава, воздвигнутая на фундаменте из столь эфемерного материала, оказывается преходящей? У актера всего три часа, чтобы быть Яго или Альцестом, Федрой или Глостером. В короткий промежуток времени, на пятидесяти квадратных метрах подмостков все эти герои рождаются и умирают по его воле. Трудно найти другую, столь же полную и исчерпывающую иллюстрацию абсурда. Эти чудесные жизни, эти уникальные и совершенные судьбы, пересекающиеся и завершающиеся в стенах театра на протяжении нескольких часов, — найдется ли еще более ясный вид на абсурд? Сойдя со сцены, Сигизмунд * превращается в ничто. Через два часа он сидит в кафе. Возможно, тогда то жизнь и есть сон. Но вслед за Сигизмундом приходит другая роль. Страдающий от неуверенности персонаж сменяет неистового мстителя. Пробегая, таким образом, по векам и жизням, подражая людям, таким, как они есть, или таким, какими они могли бы быть, актер сливается с другим абсурдным персонажем — путешественником. Подобно путешественнику, он исчерпывает что-то и спешит дальше. Актеры — путешественники во времени, и, если брать лучших среди них, они путешествуют, выслеживая души. Если мораль количества вообще имеет питательную почву, то ею является эта единственная в своем роде сцена. Трудно сказать, что за польза актеру в его персонажах. Это неважно. Единственное, что необходимо знать: в какой степени он отождествляет себя с этими неповторимыми жизнями? Да, бывает так, что актер проносит их по своей жизни, и они слегка выступают за пределы того времени и пространства, в котором родились. Они сопровождают актера, ему уже нелегко отделаться от тех, кем ему довелось побывать. Случается, что он берет стакан, воспроизводя жест Гамлета, поднимающего чашу. Нет, дистанция между ним и сыгранными персонажами не так уж велика. Ежемесячно и ежедневно он иллюстрирует ту плодотворную истину, что нет границы между тем, чем хочет быть человек, и тем, чем он является. Своим повседневным лицедейством он показывает, насколько видимость может создавать бытие. Ибо таково его искусство — доведенное до совершенства притворство, максимальное проникновение в чужие жизни. В итоге его призвание ясно: всеми силами души он стремится быть ничем, то есть быть многими. Чем уже границы, заданные ему при создании образа, тем больше нужен талант. Через три часа он умрет под маской, которая на сегодня стала его лицом. За три часа он должен пережить и воплотить судьбу во всей ее неповторимости. Это и называется: потерять себя, чтобы найти. За эти три часа он дойдет до конца того безысходного пути, прохождение которого требует от зрителя в партере всей его жизни.

Мим проходящего, актер лишь внешне упражняется и совершенствуется. Театральные условности таковы, что выразить и постичь муки сердца можно либо с помощью жеста, во плоти, либо посредством равно принадлежащего душе и телу голоса. Закон этого искусства гласит, что все должно уплотниться, перейти во плоть. Если бы на сцене стали любить так, как любят в жизни, вслушиваясь в неизъяснимый голос сердца, смотреть так, как созерцают друг друга влюбленные, то язык театра превратился бы в никому не понятный шифр. В театре должно говорить даже молчание. О любви свидетельствует повышенный тон голоса, даже неподвижность должна сделаться зрелищной. В театре царит тело. Ставшее по недоразумению предосудительным слово «театральность» полностью охватывает всю эстетику и всю мораль театра. Полжизни человек проводит молча, отвернувшись ото всех, говоря нечто само собой разумеющееся. Актер вторгается в его душу, снимает с нее чары, и раскованные чувства затопляют сцену. Страсти говорят в каждом жесте, да что там говорят — кричат. Чтобы представить их на сцене, актер словно бы заново сочиняет своих героев. Он изображает их, лепит, он перетекает в созданные его воображением формы и отдает призракам свою живую кровь. Само собой разумеется, я говорю о настоящем театре, дающем актеру возможность физически реализовать свое призвание. Посмотрите Шекспира. С первого же явления мы видим в этом театре неистовый танец тел. Ими все объясняется, без них все рухнет. Король Лир не начнет своего пути к безумию без того брутального жеста, которым он изгоняет Корделию и осуждает Эдгара. Именно поэтому трагедия разворачивается под знаком сумасшествия. Души преданы пляске демонов. В итоге — не меньше четырех безумцев (один по ремеслу, другой по своей воле, еще двое из-за мучений): четыре необузданных тела, четыре невыразимых лика одного и того же удела.

Недостаточны даже масштабы человеческого тела. Маски и котурны, подчеркивающий черты лица грим, костюм, который преувеличивает или упрощает, — в этом универсуме все принесено в жертву видимости, все создано для глаз. Чудом абсурда является телесное познание. Мне никогда по-настоящему не понять Яго, пока я не сыграю его. Сколько бы раз я его ни слышал, но постичь могу, только увидев. С абсурдным персонажем актера роднит монотонность: один и тот же силуэт, чуждый и в то же время знакомый, упрямо сквозит во всех его героях. Отличительной чертой великого произведения театрального искусства является то, что в нем мы находим это единство тона¹. Вот почему актер противоречив: он один и тот же, и он многообразен — столько душ живет в его теле. Но именно такова противоречивость абсурда: противоречив индивид, желающий всего достичь и все пережить;

¹ Я имею в виду «Альцеста» Мольера. Там все так просто, грубо, зримо. Альцест против Филинта, Селимена против Элианты — к абсурдной логичности характера, устремленного к поставленной перед собой цели, сводится и весь сюжет, и стихи, едва ли не столь же монотонные, как характер.

противоречивы его суетные усилия, его бессмысленное упрямство. Но то, что обычно находится в противоречии, находит свое разрешение в актере. Он там, где тело сходится с умом, где они теснят друг друга, где ум, утомившись от крушений, возвращается к своему самому верному союзнику. «Блажен, — говорит Гамлет, — в ком кровь и ум такого же состава. Он не рожден под пальцами судьбы, чтоб петь, что та захочет».

Удивительно, что церковь не запретила актеру подобную практику. Церковь осуждает в этом искусстве еретическую множественность душ, разгул страстей, скандальное притязание ума, отказывающегося жить лишь одной судьбой и склонного к невоздержанности. Она налагает запрет на этот вкус к настоящему, на этот триумф Протея * — ведь это отрицание всего того, чему учит церковь. Вечность — *это не игра*. Ум, настолько безумный, чтобы предпочесть вечности комедию, теряет право на спасение. Между «повсюду» и «всегда» нет компромисса. Поэтому столь низкое ремесло может привести к безмерным духовным конфликтам. «Важна не вечная жизнь, — говорит Ницше, — но вечная жизненность». Вся драма, действительно, в выборе между ними.

Адриена Лекуврёр * на смертном ложе хотела было исповедаться и причаститься, но отказалась отречься от своей профессии и тем самым утратила право на исповедь. Разве это не противопоставление богу всей силы чувства? В агонии эта женщина со слезами на глазах не желает отречься от своего искусства — вот пример величия, которого она никогда не достигала при свете рампы. Такова ее самая прекрасная и самая трудная роль. Выбрать небеса или смехотворную верность преходящему, предпочесть вечность или низвергнуться в глазах бога — вот исконная трагедия, в которой каждому необходимо занять свое место.

Комедианты той эпохи знали, что отлучены от церкви. Избрать эту профессию означало избрать муки ада. Церковь видела в актерах своих злейших врагов. Какие-то литераторы негодовали: «Как, ради Мольера лишиться вечного спасения!» Но именно так стоял вопрос, особенно для того, кто, умирая на сцене под румянами, завершал жизнь, целиком отданную распылению самого себя. В связи с этим следуют ссылки на гениальность, которой все извинительно. Но гениальность ничего не извиняет именно потому, что отказывается от извинений.

Актер знал об уготованных ему карах. Но какой смысл имели столь смутные угрозы в сравнении с последней карой, уготованной для него самой жизнью? Он заранее предчувствовал ее и полностью принимал. Как и для абсурдного человека, преждевременная смерть непоправима для актера. Ничем не возместишь те лица и века, которые он не успел воплотить на сцене. Но, как бы то ни было, от смерти не уйти. Конечно, актер повсюду, пока жив, но он находится и в своем времени, которое оставляет на нем отпечаток.

Достаточно немного воображения, чтобы ощутить, что означает судьба лицедея. Во времени он создает одного за другим своих героев. Во времени учится господствовать над ними. И чем больше различных жизней он прожил, тем легче он отделяет от них свою собственную жизнь. Но вот настанет время, когда ему нужно умирать и на сцене, и в мире. Все прожитое стоит перед его глазами. Взор его ясен. В своей судьбе он чувствует нечто мучительное и неповторимое. И с этим знанием он готов теперь умереть. Для престарелых комедиантов есть пансионы.

Завоевание

Нет, не верьте, что из-за любви к действию мне пришлось научиться мыслить, — говорит завоеватель. — Напротив, я вполне могу дать определение своему символу веры, поскольку верую всеми силами души, вижу определенно и ясно. Не доверяйте тем, кто говорит: «Мы слишком хорошо это знаем, а потому не способны выразить». Если не способны, то либо потому, что не знаете, либо потому, что по лености не идете дальше видимости.

У меня не так уж много мнений. К концу жизни человек понимает, что провел столько лет лишь для того, чтобы удостоверить в одной-единственной истине. Если она очевидна, для жизни достаточно ее одной. Что касается меня, то мне есть что сказать об индивиде со всей определенностью. О нем должно говорить без прикрас, а если необходимо, то и с известным презрением.

Человека делает человеком в большей мере то, о чем он умалчивает, нежели то, что он говорит. Мне придется умалчивать о многом. Но я непоколебимо убежден в том, что все судившие об индивиде имели намного меньше опыта, чем есть у нас для обоснования приговора. Возможно, интеллект со всей присущей ему тонкостью предчувствовал то, что надлежит констатировать. Но своими руинами и кровью наша эпоха предоставляет нам более чем достаточно очевидностей. Для древних народов и даже вплоть до самого недавнего времени, до прихода нашей машинной эры, можно было сохранять равновесие между общественной и индивидуальной добродетелями. Можно было предаваться изысканиям: какая из них служит другой. Это было возможно благодаря упрямому заблуждению человеческого сердца, согласно которому люди приходят в мир, чтобы прислуживать или же пользоваться чьими-то услугами. Это было возможно еще и потому, что ни общество, ни индивид еще не показали, на что они способны.

Мне знакомы эти добрые души, исполненные восхищения по поводу шедевров голландских художников, которых породили кровавые войны во Фландрии, взволнованные молитвами силезских монахов, которые возносились к небесам из недр ужасающей Тридцатилетней войны. Они изумляются тому, что вечные

ценности уцелели в волнениях века. Но времена меняются. Сегодняшние художники лишены былой безмятежности. Даже если у них сердце творца, то есть черствое сердце, ему суждено остаться без применения в наше время, когда весь мир мобилизован и даже святые не избежали общей участи. Быть может, таково мое самое глубокое чувство. С каждой недоношенной в траншеях прекрасной формой, с каждой раздробленной железом линией, метафорой, молитвой утрачивается какая-то частица вечного. Понимая, что мне не уйти от моего времени, я решил стать плотью его плоти. Вот почему я не придаю значения индивиду. Он кажется мне униженным и ничтожным. Зная, что нет дел, ради которых стоило бы стремиться к победе, я развил вкус к заведомо проигранным предприятиям. Они требуют всех сил души, которая остается той же самой и в поражениях, и в преходящих победах. Солидарность с судьбами мира заставляет тревожиться по поводу столкновения цивилизаций. Я выбрал в себя эту тревогу, когда решил сыграть свою роль. Выбор между историей и вечностью завершился в пользу истории, поскольку я люблю достоверность. Существование истории по крайней мере не вызывает сомнений, да и как я могу отрицать силу, готовую меня сокрушить?

Рано или поздно наступает время, когда нужно выбирать между созерцанием и действием. Это и называется: стать человеком. Мучения при этом ужасны, но для гордого сердцем нет середины. Либо бог, либо время, или крест, или меч. Либо мир наделен величайшим смыслом, бесконечно превосходящим все треволнения, либо в нем нет ничего, кроме треволнений. Нужно жить своим временем и умирать вместе с ним или же уклоняться от него во имя высшей жизни. Я знаю о возможности сделки: можно жить в свое время и верить в вечное. Это называется «принимать». Но я питаю отвращение к сделкам, я требую: все или ничего. Если я выбираю действие, не подумайте, что мне неведомо созерцание. Но оно не даст мне всего, а потому, не имея вечности, я заключаю союз со временем. Мне чужды тоска и горечь; я хочу только ясности видения. Я говорю вам: завтра мобилизация. И для вас, и для меня она будет освобождением. Индивид ничего не может, и тем не менее он способен на все. В свете этой удивительной свободы вам станет понятно, почему я одновременно возвеличиваю и уничтожаю индивида. Мир сминает его, я даю ему свободу. Я предоставляю ему все права.

Завоеватели знают, что само по себе действие бесполезно. Имеется лишь одно полезное действие, оно связывает человека с землей. Я никогда и ни с чем его не связываю. Но приходится действовать «как если бы», поскольку на пути борьбы происходит встреча с живой плотью. Даже в низости своей плоть является моей единственной достоверностью. Я могу жить лишь ею, моим отечеством является тварное. Вот почему я выбрал абсурдное усилие, вот почему я на стороне борьбы. Как я уже говорил, эпоха

к ней готова. До сих пор величие завоевателя было географическим, измерялось протяженностью захваченных территорий. Смысл этого слова не зря изменился * — оно более не означает победоносного генерала. Величие перешло в другой лагерь, сделалось протестом и жертвенностью, лишенными всякого будущего. Дело не в любви к поражениям, победа была бы желательна. Но есть лишь одна победа, которая относится к разряду вечных, а мне ее никогда не одержать. Вот мой камень преткновения. Революции всегда совершались против богов, начиная с Прометея *, родоначальника современных завоевателей. Это протест человека против своей судьбы: требования бедняков являются только поводом. Но дух протеста уловим лишь в его историческом воплощении, и только там я могу воссоединиться с этим духом. Не подумайте, будто я нахожу в этом удовольствие: моя человеческая противоречивость сохраняется и в противоречиях самой сущности вещей. Я помещаю ясность моего ума посреди того, что ее отрицает. Я возвышаю человека над тем, что его подавляет; моя свобода, мой бунт, моя страсть сливаются воедино в этом напряжении, в этой ясности видения, в этой непомерности повторения.

Да, человек есть цель в себе. И он является своей единственной целью. Если он и желает быть кем-то, то в этой жизни. Но тогда мне известно и все остальное. Завоеватели говорят иногда о победах и преодолениях. Но они всегда имеют в виду «преодоление себя» *. Вам хорошо известно, что это значит. Есть мгновения, когда любой человек чувствует себя равным богу. По крайней мере, так говорят. Но богоравность приходит, когда, словно при вспышке молнии, становится осязаемым поразительное величие человеческого ума. Завоеватели — лишь те, кто чувствует силы для постоянной жизни на этих вершинах, с полным сознанием собственного величия. Вопрос арифметики — больше или меньше. Завоеватели способны на самое большее. Но не больше самого человека, когда он этого захочет. Поэтому они никогда не покидают горнило жизни, погружаются в самое пекло революций.

Там они находят искалеченную тварь, но там же обнаруживают и единственные ценности, заслуживающие их любви и восхищения, — человека и его молчание. Здесь их нищета и их богатство. Единственной роскошью для завоевателей остаются человеческие отношения. Разве непонятно, что в этой уязвимой вселенной все человеческое обретает самый жгучий смысл? Суровые лица, поставленное под угрозу братство, сильная и целомудренная дружба — вот подлинные богатства. Они подлинны, так как преходящи, в них могущество и пределы ума, то есть его эффективность. Иные говорят о гениальности. Но я предпочитаю ей интеллект, он тоже может быть величественным. Он освещает эту пустыню и властвует над ней. Он знает свое рабство и не скрывает этого. Он умирает вместе с телом. Но знание — вот его свобода.

Все церкви против нас, мы понимаем это. Нашим сердцам недоступно вечное, и мы сторонимся церквей, претендующих на вечность, будь они божественными или политическими. Счастье и мужество, заработок или справедливость второстепенны для церкви. Она провозглашает учение, которое все обязаны принимать. Но что мне до идей и вечности — соразмерные мне истины я должен добыть собственноручно. Это истины, от которых я не могу отделаться. Поэтому вам никогда не сделать меня основанием чего бы то ни было: от завоевателя не остается ничего, и уж тем более каких-то учений.

Все завершается смертью. Мы знаем это, а также то, что она кладет предел всему. Вот почему так отвратительны покрывающие Европу кладбища, тень которых неотступно преследует некоторых из нас. Украшенный заслуживает лишь то, что мы любим, а смерть отталкивает и утомляет. Ее также приходится завоевывать. Последний герцог Каррары, плененный в опустошенной чумой, осажденной венецианцами Падуе, с диким воем метался по залам своего опустевшего дворца: он призывал дьявола и требовал смерти. Это один из способов преодоления смерти. Такова одна из черт соприродного Западу мужества: для него отвратительны те места, где полагается почитать смерть. Во вселенной бунта смерть возвеличивает несправедливость. Она является высшим злодейством.

Другие противники сделки выбирают вечное и разоблачают иллюзорность этого мира. Их кладбища украшены цветами и птицами. Они подходят завоевателю как ясный образ им отвергнутого. Им избраны почерневшая сталь или безымянный окоп. Лучшие из выбравших вечность чувствуют иногда исполненный почтительности и сострадания страх по отношению к живущим с подобным образом собственной смерти. Но как раз этот образ дает завоевателям силу и оправдание. Перед нами наша судьба, и нам надлежит пройти через это искушение. Не столько из гордыни, сколько из сознания нашего бессмысленного удела. Иногда мы испытываем жалость к самим себе. Таково единственное сочувствие, которое кажется нам приемлемым. Вы вряд ли сумеете понять это чувство, оно покажется вам не слишком мужественным. На него способны лишь самые смелые. Но мы призываем в свои ряды мужественных и светлых разумом людей, и мы не нуждаемся в силе, которая лишила бы нас ясности.

Приведенные выше образы не содержат моральных поучений и не влекут за собой суждений. Это наброски, в них намечен стиль жизни. Любовник, комедиант или авантюрист ведут абсурдную игру. Но на это способны, при желании, и девственник, и функционер, и президент республики. Достаточно знать и ничего от себя не скрывать. В итальянских музеях встречаются маленькие разрисованные ширмы. Священник держал такую перед глазами приговоренного к смертной казни, скрывая от него эшафот.

Скачок во всех его формах, будь то низвержение в божественное или вечное, потеря себя в повседневных иллюзиях или в «идее», — это ширма, прикрывающая абсурд. Но без ширмы могут жить и функционеры, вот что я имел в виду.

Я выбрал крайние случаи, когда абсурд наделяют поистине царской властью. Правда, это власть принцев, лишенных царства. Но их преимущество перед другими в том, что они знают об иллюзорности всех царств. Они знают, в этом их величие, и напрасно было бы говорить о каком-то скрываемом ими несчастье или пепле разочарования. Лишиться надежды еще не значит отчаяться. Дым земных очагов стоит райских благовоний. Ни я, ни кто-либо другой не могут быть здесь судьями. Они не стремятся стать лучше, но хотят последовательности. Если слово «мудрец» применимо по отношению к живущим тем, что есть, без спекуляций о том, чего нет, то эти люди и являются мудрецами. Любой из них — победитель, но в царстве духа; Дон Жуан, но от познания; комедиант, но на подмостках интеллекта — знает это лучше, чем кто бы то ни было: «Не заслужить привилегий ни на земле, ни на небесах тому, кто довел почти до совершенства овечью кротость: даже если признать, что он не лопается от тщеславия и не напрашивается на скандал своими судейскими замашками, он остается все же милой смешной овечкой, у которой нет ничего, кроме рожек».

Как бы то ни было, абсурдному рассуждению необходимо было вернуть всю яркость красок. Воображение может добавить немало других его обличий — изгнанников, прикованных к своему времени; людей, которые, не зная слабости, умеют жить соразмерно вселенной без будущего. Этот абсурдный и безбожный мир населен утратившими надежду и ясно мыслящими людьми. Но я не говорил еще о самом абсурдном из всех персонажей — о творце.

АБСУРДНОЕ ТВОРЧЕСТВО

Философия и роман

В разреженном воздухе абсурда все эти жизни могут длиться лишь благодаря нескольким глубоким мыслям, сила которых позволяет им дышать. В данном случае речь пойдет об особом чувстве верности. Мы видели людей, которые сознательно выполняли свой долг во время глупейших войн и не считали при этом, что вступают в противоречие с самими собой. Главное для них — ни от чего не уклоняться. Утверждение абсурдности мира есть своего рода метафизическое счастье. Завоевание или игра, неисчислимость любви, абсурдный бунт — таковы свидетельства человеческого достоинства в той войне, где человек обречен на поражение.

Речь идет исключительно о верности правилам сражения. Этой мысли достаточно: она поддерживала и поддерживает целые цивилизации. Войну невозможно отрицать. В ней либо умирают, либо ею живут. Так и с абсурдом: нужно дышать им, усваивать его уроки и воплощать его. В этом смысле творчество есть по преимуществу абсурдная радость. «Искусство, и ничего кроме искусства, — говорит Ницше, — искусство нам дано, чтобы не умереть от истины».

В опыте, который я пытаюсь здесь описать и дать почувствовать в нескольких его модусах, страдание появляется вместе со смертью другого. Детские поиски забвения и удовольствия отныне оставлены. На их место приходят лихорадочное напряжение, с которым человек противостоит миру, и упорядоченный бред, заставляющий его все принимать в этом мире. В этой вселенной единственным шансом укрепиться в сознании, зафиксировать в нем свои дерзания является творчество. Творить — значит жить вдвойне. Неуверенный и тревожный поиск Пруста, его кропотливое коллекционирование цветов, вышивок и тревог не означают ничего иного. Но в этих поисках все же не больше смысла, чем в непрерывном творчестве, которому каждодневно предаются комедиант, завоеватель и все люди абсурда. Все они хотят сыграть, повторить, воссоздать свою реальность. В конечном счете мы получаем образ наших собственных истин. Для отвергнувшегося от вечности человека все сущее есть лишь нескончаемая пантомима под маской абсурда. Творчество — великая пантомима.

Об этом раньше известно людям абсурда, а потому все их усилия направлены на изучение, освоение и обогащение того острова без будущности, на который они высадились. Но сначала требуется знать. Ибо обнаружение абсурда совпадает по времени

с остановкой; тогда вырабатываются и вступают в свои права все последующие страсти. Даже у людей, лишенных Евангелия, есть своя гора Елеонская *. На ней тоже нельзя дремать. Абсурдному человеку уже нет дела до объяснений, он должен испытать и описать испытанное. Все начинается с беспристрастной ясности видения.

Описание — таково последнее притязание абсурдного мышления. Столкнувшись с неразрешимыми парадоксами, наука также оставляет свои предположения и останавливается на созерцании и изображении вечно девственного пейзажа явлений. Взирая на мирские образы, мы понимаем сердцем, что охватывающее нас при этом чувство — не от предполагаемых глубин мира, но от его многоликости. Тщетно было бы их объяснять; у нас остаются лишь ощущения, а вместе с ними и непрерывный зов, идущий от количественно неисчерпаемой вселенной. Так становится понятным место произведения искусства.

Оно является знаком смерти и в то же время приумножением опыта. Произведение искусства монотонно и страстно повторяет темы, которые уже оркестрованы миром: темы тела (неисчерпаемый образ на фронтонах храмов), темы форм или красок, чисел или бедствий. Поэтому мы и завершаем разбор главных тем данного эссе, обратившись к исполненной великолепия и в то же время ребячества вселенной творца. Ошибочно считать ее символической, полагать, будто произведение искусства может рассматриваться как убежище от абсурда. Оно само абсурдный феномен, и речь идет только об описании произведения искусства, которое не может предложить выхода мукам нашего сознания. Напротив, это один из знаков такой муки, которая отображается с его помощью в каждой человеческой мысли. Но произведение искусства впервые выводит наш ум за его пределы и ставит лицом к лицу с другим. Не для того, чтобы утратить себя в другом, но чтобы со всей точностью указать на безысходность пути, на который мы вместе вступили. В абсурдном рассуждении творчество следует за беспристрастностью и раскрывает ее. Творчество отражает тот момент, когда рассуждение прекращается и на поверхность вырываются абсурдные страсти. Этим оправдывается место творчества в моем эссе.

Достаточно найти несколько общих для творца и мыслителя тем, чтобы обнаружить в произведении искусства все противоречия абсурдного мышления. Родство их сознаний проистекает не столько из тождественности сделанных выводов, сколько из общности противоречий. Они одинаковы и для мышления, и для творчества. Вряд ли даже нужно пояснять, что одно и то же терзание толкает человека к этим двум установкам сознания. Они совпадают лишь в исходном пункте. Весьма немногие из порожденных абсурдом мыслей сохранили ему верность, но по этим отклонениям и предательствам нам легче установить, что же принадлежит одному лишь абсурду. Параллельно возникает вопрос: возможно ли абсурдное произведение искусства?

Старое противопоставление искусства и философии достаточно произвольно. Если понимать его в узком смысле, то оно просто ложно. Если же тем самым хотят сказать, что у каждой из этих двух дисциплин имеются свои особенности, то это, несомненно, верно, хотя и весьма неопределенно. Единственный приемлемый аргумент сводится здесь к установлению противоречия между философом, заключенным *в сердцевину* своей системы, и художником, стоящим *перед* своим произведением. Но этот аргумент относится к формам искусства и философии, которые мы считаем вторичными. Идея искусства, отделившегося от его создателя, не только вышла из моды, но и ложна. Отмечают, что, в противоположность художнику, философ никогда не создает несколько систем. Но это не более истинно, чем то, что ни один художник никогда не выражал в различных образах более одного предмета. Мгновенное совершенствование искусства, необходимость его постоянного обновления — все это верно только как предрассудок. Произведение искусства также является конструкцией, и каждому известно, сколь однообразными бывают великие творцы. Подобно мыслителю, художник вовлекается в свою работу и в ней становится самим собой. Это взаимовлияние творца и произведения образует важнейшую проблему эстетики. Впрочем, нет ничего более суетного, чем все эти дистинкции по методам и объектам, для которых подыскивается единство цели. Между дисциплинами, которые создаются человеком для понимания и любви, нет границ. Они проникают друг в друга, сливаясь в одной тревоге.

Об этом нужно сказать с самого начала. Чтобы абсурдное произведение стало возможным, к нему должна быть примешана мысль в самой ясной из своих форм. Но и мысль должна проявляться не иначе как в заданном ей интеллектом порядке. Этот парадокс объясняется самим абсурдом. Произведение искусства порождается отказом ума объяснять конкретное. Произведение знаменует триумф плоти. Ясная мысль вызывает произведение искусства, но тем самым себя же и отрицает. Мысль не поддается искушению прибавлять к описанию некий глубинный смысл. Она знает о его незаконности. В произведении искусства воплощается драма сознания, но она никогда не дается искусством непосредственно. Абсурдное произведение требует художника, который ясно сознает свои пределы, и искусства, в котором конкретное ничего не обозначает, кроме самого себя. Произведение искусства не может быть ни целью, ни смыслом, ни утешением для жизни. Творить или не творить — это ничего не меняет. Абсурдный творец может отказаться от творчества, иногда он так и делает. Ему достаточно своей Абиссинии *.

В этом заключается и одно из правил эстетики. Подлинное произведение искусства всегда соразмерно человеку, и по самой своей сущности оно всегда что-то «недоговаривает». Имеется своеобразная связь между глобальным жизненным опытом художника и произведением, которое его отображает, связь «Виль-

гельма Мейстера» со зрелостью Гёте. Это соотношение ложно, если опыт передается с помощью бумажной мишуры объяснений. Оно истинно, когда произведение остается выкроенным из опыта отрывком, гранью, передающей все внутреннее сияние алмаза. В первом случае произведение перегружено претензиями на вечность. Во втором — оно плодотворно именно потому, что опыт подразумевается, и о богатстве его мы догадываемся. Наконец, великий художник — это прежде всего великий жизнелюбец, понятно, что под жизнью здесь имеется в виду не только рефлексия, но и переживание. Таким образом, в произведении воплощена интеллектуальная драма. Абсурдное произведение иллюстрирует отказ мышления от престижа, смиренное согласие быть сознанием, творящим лишь видимость, набрасывающим покрывало образов на то, что лишено разумного основания. Будь мир прозрачен, не было бы и искусства.

Я говорю здесь не об искусствах формы и цвета — в них описание царит во всем великолепии своей скромности¹. Экспрессия начинается там, где заканчивается мышление. Чем, как не экспрессивными жестами, выражают свою философию те подростки с пустыми глазами, что заполняют храмы и музеи. Для абсурдного человека экспрессия поучительней всех библиотек. Она становится даже своеобразной музыкой. Если и есть искусство без поучений, то это музыка. Она слишком похожа на математику, чтобы не позаимствовать у нее всю свою произвольность. Игра духа с самим собой — по условным и равномерным законам — разворачивается в пространстве нашего слуха, за пределами которого вибрации встречаются с нечеловеческой вселенной. Чистого ощущения просто не существует — легко привести тому примеры. Абсурдный человек готов признать своими эту гармонию и эти формы.

Но я намереваюсь вести речь о произведениях, где особенно велико искушение объяснять, где сама собой возникает иллюзия объяснимости, а выводы такого рода почти неминуемы. Я имею в виду роман и задаюсь вопросом: может ли в нем содержаться абсурд?

Мыслить — значит испытывать желание создавать мир (или, что то же самое, задавать границы собственному миру). Это значит, что, только исходя из фундаментального разлада между человеком и его опытом, можно найти почву для их согласия. Она должна соответствовать ностальгии человека. Нужно найти универсум, препоясанный разумными основаниями, просветленный аналогиями. Всякий философ, даже Кант, является творцом. У него свои персонажи, свои символы, свое тайнодействие — и свои

¹ Любопытно, что самая интеллектуальная живопись, возжелавшая свести реальность к сущностным элементам, в конечном счете просто дарует радость нашим глазам. От мира она сохраняет только краски.

развязки. В свою очередь, роман, несмотря на его внешние особенности, представляет собой попытку максимальной интеллектуализации искусства, более всего в сравнении с поэзией или с эссе. Конечно, речь идет прежде всего о великих романах. Слишком часто судят о плодотворности и величии жанра по отбросам. Масса плохих романов, однако, не должна заслонять величия лучших образцов этого жанра, каждый из которых действительно содержит в себе целую вселенную. У романа есть своя логика, свои способы рассуждения, интуиция и постулаты. У романа также и свои требования ясности¹.

Вышеупомянутое классическое противопоставление еще менее оправдано в этом случае. Оно родилось в те времена, когда философское учение с легкостью отделялось от своего автора. Сегодня, когда мысль оставила притязания на универсальность, когда наилучшей историей мысли была бы история ее покаяний, мы знаем, что система неотделима от своего автора, если хоть сколько-нибудь значима. Уже «Этика» * была в каком-то смысле лишь долгим и строго логичным откровением. Абстрактное мышление нашло наконец опору в телесности. К тому же игры тел и страстей в романах все в большей мере упорядочиваются в соответствии с требованиями мировоззрения. В противоположность записным романистам, великие писатели — это романисты-философы. Таковы Бальзак, Сад, Мелвилл, Стендаль, Достоевский, Пруст, Мальро, Кафка, если упомянуть лишь некоторых из них.

Но именно сделанный ими выбор — писать, прибегая к образам, а не к рассуждениям, — показателен для понимания общности их мышления. Они убеждены в бесполезности любого объяснительного принципа, в том, что учиться нужно у самой чувственной видимости. Произведение для них начало и конец всего, результат зачастую невыразимой философии, ее иллюстрация и венец. Но завершенность произведения обеспечивается только подразумеваемыми философскими тезисами. Роман есть подтверждение того старого высказывания, согласно которому мысль удаляет от жизни, когда ее мало, и приближает к ней, когда ее много. Не умея облагораживать действительность, мышление ограничивается ее изображением. Роман представляет собой инструмент столь похожего на любовь познания, относительного и неисчерпаемого. Сочинительство романов роднит с любовью изначальное восхищение и плодотворное размышление.

¹ Стоит задуматься, чем же объясняются худшие из романов. Почти все мы считаем себя способными мыслить, и, действительно, все мы худо-бедно, но мыслим. И наоборот, лишь немногие могут вообразить себя поэтами или сочинителями. Но начиная с того момента, как обнаружилось преобладание мысли над стилем, сочинительство романов стало занятием толпы.

Это, что ни говори, не так уж и плохо. Лучших романистов это заставляет быть более требовательными к себе. А тем, кто выбирает легкие пути, не дано пережить самих себя.

Так что с самого начала я готов признать авторитет романа. Но я признателен и тем владыкам униженной мысли, философское самоубийство которых доступно созерцанию. Подлинный интерес представляют здесь для меня познание и описание силы, влекущей их по пути иллюзий. Ныне мне послужит тот же метод. Поскольку я им уже пользовался, то рассуждение можно сократить, сведя к одному точному примеру. Хотелось бы знать, можно ли, приняв на подлежащую обжалованию жизнь, согласиться на труд и на творчество, которые также не подлежат обжалованию; мне нужно знать, кроме того, каков путь, ведущий к свободе. Я хочу очистить мою вселенную от призраков и заселить ее исключительно воплощенными истинами, присутствие которых невозможно отрицать. Я могу создать абсурдное произведение, выбрать ту или иную творческую установку. Но абсурдная установка, дабы остаться самой собой, должна пребывать в сознании во всей своей произвольности. Точно так же и с произведением искусства: если заповеди абсурда не соблюдаются, если произведение не есть иллюстрация раскола и бунта, которыми оно жертвует ради иллюзий, если произведение пробуждает надежды, то оно уже не произвольно. Я не могу от него отрешиться, моя жизнь может найти в нем смысл. А это обман. Творчество перестает быть упражнением в страстной отрешенности, в котором находит завершение человеческая жизнь во всем ее блеске и во всей ее бесполезности.

Можно ли преодолеть искушение объяснять в творчестве, которое особенно сильно ему подвержено? Могу ли я сохранить верность абсурду в мире фикций, наделенном максимальным сознанием реальности, не жертвуя тем самым своим стремлением к последовательности? Столько еще вопросов ждут своего решения — нам остается сделать для этого последнее усилие. Но их значение нам уже понятно: таково последнее сомнение сознания, которое колеблется между полученным с таким трудом знанием и последней иллюзией. Творчество представляет собой лишь *одну* из множества возможных установок человека, осознавшего абсурд. Но сказанное относится и к другим способам жизни. Завоеватель или актер, художник или Дон Жуан могут запоминать, что их способ жизни невозможен без осознания ее бессмысленности. Жизнь слишком быстро входит в привычку. Хочешь заработать деньги, чтобы жить счастливо, и в итоге все силы, весь цвет жизни уходят на их добывание. Счастье забыто, средство принято за цель. Точно так же завоеватель делается слугой собственного честолюбия, которое поначалу было лишь средством. Дон Жуан примиряется с судьбой, находит удовлетворение в том существовании, которое имело смысл только в качестве бунта. С исчезновением осознанности и бунта улетучивается и абсурд. В человеческом сердце так много упрямой надежды. Даже те, кто, казалось бы, полностью ее лишены, часто приходят к тому, что соглашаются на иллюзии. Согласие с судьбой, порожденное тягой к умиротворению, является двойником экзистенциалистско-

го согласия. На то и существуют пресветлые боги и деревянные идолы. Но к искомому нами человеческому образу ведет срединный путь.

До сих пор мы знакомились с абсурдом, разбирая отклонения от его требований. Таким же образом мы сумеем постичь двусмысленность романа — ничуть не меньшую, чем двусмысленность иных философских учений. Поэтому в качестве иллюстрации мне нужно выбрать художественное произведение, стоящее целиком под знаком абсурда, изначально ясное и развертывающееся в атмосфере прозрачности. Для нас поучительны его следствия: если требования абсурда в нем не соблюдены, то мы увидим, каким образом, с помощью какого обходного пути в него проникла иллюзия. Нам достаточно знать, насколько точно выбраны пример и тема, верен ли себе создатель романа. Речь идет, таким образом, об анализе того же типа, какой уже проводился нами ранее.

Предметом моего исследования станет излюбленная тема творчества Достоевского. Я вполне мог бы обратиться к другим произведениям¹. Но у Достоевского проблема рассматривается непосредственно, с ясным пониманием и ее величия, и сопутствующих эмоций, как у тех мыслителей-экзистенциалистов, о которых уже шла речь. Этот параллелизм и станет для меня объектом.

Кириллов

Все герои Достоевского задаются вопросом о смысле жизни. В этом отношении они наши современники: они не боятся выглядеть смешными. Современное мироощущение отличается от классического тем, что живет моральными проблемами, а не метафизикой. В романах Достоевского вопросы ставятся с такой силой, что допустимыми оказываются только крайние решения. Существование либо обманчиво, либо вечно. Если бы Достоевский довольствовался исследованием этого вопроса, он был бы философом. Но он показывает следствия этих умственных игр для человеческой жизни, на то он и художник. Из этих следствий он выбирает самое радикальное, которое в «Дневнике писателя» названо логическим самоубийством. В выпуске за декабрь 1876 года приведено рассуждение «логического самоубийцы»*. Убедившись в том, что человеческое существование абсурдно, что вера в бессмертие невозможна, отчаявшийся человек приходит к следующим выводам:

«Так как на вопросы мои о счастье я через мое же сознание получаю от природы лишь ответ, что могу быть счастлив не иначе

¹ Например, к произведениям Мальро. В них поднимаются одновременно и социальные проблемы, от которых, действительно, не может уклониться абсурдное мышление (хотя могут предлагаться различные решения этих проблем). Но следует ограничить себя.

как в гармонии целого, которой я не понимаю, и очевидно для меня, и понять никогда не в силах...»

«Так как, наконец, при таком порядке я принимаю на себя в одно и то же время роль истца и ответчика, подсудимого и судьи и нахожу эту комедию, со стороны природы, совершенно глупою, а переносить эту комедию с моей стороны считаю даже унижительным...»

То в моем несомненном качестве истца и ответчика, судьи и подсудимого, я присуждаю эту природу, которая так бесцеремонно и нагло произвела меня на страдания, вместе со мною к уничтожению».

В этой позиции есть нечто юмористическое. Этот самоубийца покончил с собой потому, что метафизически *обижен*. В каком-то смысле он мстит, доказывая, что «его не проведешь». Известно, что та же тема, но с куда большим размахом получила воплощение в Кириллове, герое «Бесов», — также стороннике логического самоубийства. Инженер Кириллов заявляет где-то, что хочет лишиться себя жизни, поскольку «такова его идея». Это нужно понимать буквально: ради идеи мышление готовит себя к смерти. Это высшее самоубийство. От сцены к сцене последовательно высвечивается маска Кириллова, и перед нами возникает вдохновляющая его смертельная мысль. Инженер принимает приведенное в «Дневнике» рассуждение. Он чувствует, что бог необходим, а потому должен быть. Но он знает, что его нет и быть не может. «Неужели ты не понимаешь, — восклицает он, — что из-за этого только одного можно застрелить себя?» Такая установка влечет за собой несколько абсурдных следствий. Он с безразличием принимает, что его самоубийство будет использовано в целях, которые он презирает. «Я определил в эту ночь, что мне все равно». Он готовится к своему жесту со смешанным чувством бунта и свободы. «Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою». Теперь речь идет не о мщении, а о бунте. Кириллов является, таким образом, абсурдным героем — с той оговоркой, что он все-таки совершает самоубийство. Но он сам объясняет это противоречие, попутно раскрывая тайну абсурда во всей ее наготе. К смертельной логике им прибавляется необычайное притязание, которое придает этому персонажу ясность перспективы: он хочет убить себя, чтобы стать богом.

Рассуждение его классически ясное. Если бога нет, Кириллов — бог. Если бога нет, Кириллов должен убить себя. Следовательно, Кириллов должен убить себя, чтобы стать богом. Это абсурдная логика, но она-то здесь и необходима. Небезынтересно, однако, в чем смысл этого низведенного на землю божества. Тем самым проясняется предпосылка: «Если нет бога, то я бог», остающаяся пока достаточно темной. Важно прежде всего отметить, что человек, выступающий со столь безумными притязаниями, вполне от мира сего. Каждое утро он занимается гимнастикой, поддерживая здоровье. Он радуется, что к Шатову вернулась жена. На листке, который найдут после его смерти,

ему хочется нарисовать «рожу с высунутым языком». Он ребячлив и гневлив, страстен, методичен и чувствителен. От сверхчеловека у него только логика, только навязчивая идея; от человека — весь остальной набор чувств. Однако он спокойно говорит о своей божественности. Он не безумен — в противном случае сам Достоевский был бы безумным. Кирилловым движет не иллюзорная мегаломания: В данном случае смешно понимать его слова буквально.

Сам Кириллов помогает лучше его понять. На вопрос Ставрогина он уточняет, что говорит не о богочеловеке. Можно даже подумать, будто он озабочен тем, чтобы провести различие между собою и Христом. Но на деле речь идет о присвоении роли Христа. Кириллов вообразил, что после смерти Иисус *не обрел* рая. Он знает, что муки на кресте оказались бесполезными. «Законы природы, — говорит инженер, — заставили и его жить среди лжи и умереть за ложь». Только в этом смысле в Иисусе воплощена вся человеческая драма. Он есть всесовершенный человек, реализовавший самый абсурдный удел. Он не богочеловек, а человекобог. Подобно Христу, каждый человек может быть распят и обманут — в какой-то мере это происходит с каждым.

Божество, о котором здесь идет речь, является, таким образом, вполне земным. «Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего — Своеволие!» Отныне внятен и смысл предпосылки Кириллова: «Если бога нет, то я бог». Стать богом — значит стать свободным на этой земле, не служить никакому бессмертному существу. Это значит сделать все выводы из мучительного своеволия. Если бог есть, от него все зависит, и мы бессильны против его воли. Если его нет, то все зависит от нас самих. Для Кириллова, как и для Ницше, убить бога — значит самому стать богом, реализовать на этой земле ту жизнь вечную, о которой говорит евангелие¹.

Но если такого метафизического преступления достаточно для самореализации человека, то зачем тогда самоубийство? Зачем убивать себя, зачем покидать этот мир, едва успев завоевать свободу? Это противоречиво. Кириллов понимает это и добавляет: «Если сознаешь — ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить в самой главной славе». Но люди не осознают, не чувствуют этого «если». Как и во времена Прометея *, они питаются слепыми надеждами². Им нужно показать путь, им не обойтись без проповеди. Так что Кириллов должен убить себя из любви к человечеству. Он должен показать своим братьям царственный и трудный путь, на который он вступил первым. Это педагогическое самоубийство. Поэтому Кириллов приносит себя в жертву. Но если он и распят, то не одурочен. Он остается человекобогом;

¹ «Ставрогин: Вы стали веровать в будущую вечную жизнь? — Кириллов: Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную».

² «Человек только и делал, что выдумывал бога, чтобы жить, не убивая себя; в этом вся всемирная история до сих пор».

он убежден, что нет посмертного будущего; он проникся евангельской тоской. «Я несчастен, — говорит он, — ибо *обязан* заявить своеволие». Но с его смертью земля будет населена царями и осветится человеческой славой. Выстрел из пистолета станет сигналом для последней революции. Так что не отчаяние, а любовь к ближнему, как к самому себе, толкает его на смерть. Перед тем как завершить кровью неслыханное деяние духа, Кириллов произносит слова столь же древние, как и людские страдания: «Все хорошо».

Тема самоубийства, таким образом, является для Достоевского темой абсурда. Перед тем как идти дальше, отметим, что Кириллов отображается в других персонажах, вместе с которыми на сцену выходят новые абсурдные темы. Ставрогин и Иван Карамазов реализуют абсурдные истины в практической жизни. Это они были освобождены смертью Кириллова, они пытаются стать царями. Ставрогин ведет «ироническую жизнь», хорошо известно какую. Вокруг него клубится ненависть. И все же ключом к образу является его прощальное письмо: «Ничего не мог возненавидеть». Он царь равнодушия. Царствует и Иван, отказавшийся отречься от царственной власти ума. Тем, кто, подобно его брату, доказывает, что нужно смириться, дабы уверовать, он мог бы ответить, что это условие постыдно. Его ключевые слова: «Все дозволено» — произносятся с оттенком печали. Разумеется, подобно Ницше, самому знаменитому богоубийце, он впадает в безумие. Но такова цена риска. Перед лицом трагического конца абсурдный ум вправе спросить: «А что это доказывает?»

Итак, в романах, как и в «Дневнике», ставится абсурдный вопрос. Ими утверждается логика, идущая вплоть до смерти, экзальтация, «страшная» свобода, сделавшаяся человеческой царская слава. Все хорошо, все дозволено, и нет ничего ненавидимого: таковы постулаты абсурда. Но сколь удивительно творчество, сделавшее столь понятными для нас эти существа из льда и пламени! Мир страстей и безразличия, бушующий у них в сердцах, совсем не кажется нам чудовищным. Мы находим в этом мире повседневную тревогу. Несомненно, что никому, кроме Достоевского, не удалось передать всю близость и всю попытку абсурдного мира.

Но к какому выводу он приходит? Две цитаты могут проиллюстрировать полный метафизический переворот, приводящий писателя к совершенно иным откровениям. Так как рассуждения логического самоубийцы вызвали протесты критиков, в следующих выпусках «Дневника» он развивает мысль и заключает: «Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого (ибо без него следует самоубийство), то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и самое бессмертие души человеческой существует несомненно» *. С другой стороны, на заключительных страницах своего последнего

романа, под занавес титанической борьбы с богом, дети спрашивают у Алеши: «Карамазов, неужели и взаправду религия говорит, что все мы встанем из мертвых и оживем и увидим опять друг друга?» И Алеша отвечает: «Неприменно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было».

Итак, Кириллов, Ставрогин и Иван побеждены. «Братья Карамазовы» дают ответ «Бесам». И речь идет об окончательном выводе. В случае Алеши нет двусмысленности, как это было с князем Мышкиным. Князь болен, он постоянно живет в настоящем (воспринимаемом с безразличной улыбкой), и это блаженное состояние могло бы сойти за ту жизнь вечную, о которой он сам говорит. Алеша, напротив, говорит вполне определенно: «Неприменно увидим друг друга». Вопросы о самоубийстве и безумии исчезают. С какой стати им появляться у того, кто уверен в бессмертии и его радостях? Человек обменял божественность на счастье: «Радостно расскажем друг другу все, что было». Итак, хотя пистолет Кириллова и шелкнул где-то на Руси, мир продолжал жить обманом, слепыми надеждами. Люди «этого» не поняли.

Следовательно, с нами ведет разговор не абсурдный писатель, а писатель-экзистенциалист. И здесь скачок волнует душу, придает величие вдохновенному им искусству. Итогом ошеломляющих сомнений, неопределенности, пламенных страстей является трогательное согласие. По поводу «Братьев Карамазовых» Достоевский писал: «Главный вопрос, который проведется во всех частях, — тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование Божие»*. Трудно поверить, что ему хватило романа для того, чтобы превратить страдания всей жизни в радостную уверенность. Один исследователь¹ справедливо отметил, что сам Достоевский частично воплотился в И в а н е, — положительные главы «Братьев Карамазовых» потребовали трехмесячных усилий, в то время как главы, называемые им самим «богохульными», были написаны в экзальтации за три недели. У всех героев Достоевского словно какая-то заноза в теле; все они ею ранены и ищут лекарство либо в чувственности², либо в бессмертии. Во всяком случае, нельзя пройти мимо этих сомнений. Таково произведение, где в сумерках, более захватывающих нас, чем дневной свет, мы улавливаем борьбу человека с собственными надеждами. Под конец автор выступает против своих героев. Это противоречие позволяет разглядеть, что перед нами не абсурдное произведение, а произведение, в котором ставится проблема абсурда.

Ответ Достоевского — смирение, или, по Ставрогину, «низость». Абсурдное произведение, напротив, не дает ответа. В этом все отличие. Чтобы подвести итог, скажем так: абсурду в этом

¹ Борис фон Шлёцер.

² Любопытное и глубокое замечание А. Жиды: почти все герои Достоевского полигамны.

произведении противоречит не христианство, а благовествование о будущей жизни. Можно быть христианином и в то же время человеком абсурда. Есть примеры неверия в жизнь грядущую и среди христиан. В связи с нашим рассмотрением художественного произведения мы можем теперь уточнить одно из направлений абсурдного анализа, которое выше уже предугадывалось. Оно ведет нас к постановке вопроса об «абсурдности евангелия». На этом пути проясняется плодотворная в своих следствиях идея, что убеждения не помеха для неверия. Мы видели, что хорошо знакомый с этими тропами автор «Бесов» ступил, однако же, на совсем иную стезю. Удивителен ответ творца своим персонажам, ответ Достоевского Кириллову: жизнь есть ложь, и она является вечной.

Творчество без расчета на будущее

Итак, я чувствую, что невозможно раз и навсегда исключить надежду: она может завладеть и теми, кто хотел бы от нее освободиться. Этим и интересны рассматривавшиеся произведения. Я мог бы, говоря о художественном творчестве, перечислить несколько действительно абсурдных произведений¹. Но всему свое время; предметом же этого моего исследования является своеобразная верность. Церковь была сурова к еретикам только потому, что видела своего наизлейшего врага в блудном сыне. Но история дерзости гностиков и стойкости манихейства дала больше для создания ортодоксальных догматов, чем все молитвы. Примерно это же можно сказать об абсурде. Путь к нему мы искали, глядя на дороги, которые от него уведят. Дойдя до конца абсурдного рассуждения, находясь в одной из продиктованных его логикой позиций, мы замечаем, что нам небезразлична новая надежда, которая преподносится с таким пафосом. Это свидетельствует о трудности абсурдной аскезы и необходимости постоянного контроля за самосознанием, следующим по пути, намеченному в данном эссе.

Мы не ставим перед собой цели перечислить абсурдные произведения, но можем, по крайней мере, сделать вывод об одной из творческих установок сознания, характерных для абсурдного существования. Искусству служит только негативное мышление, темные и смиренные пути которого столь же необходимы для понимания великого произведения, как черный цвет необходим при изображении белого. Работать и творить «ни для чего», лепить из глины, зная, что у творчества нет будущего, что твое произведение рано или поздно будет разрушено, и считать в глубине души, что все это не менее важно, чем строительство на века, — такова нелегкая мудрость абсурдного мышления. Решать одно-

¹ Например, «Моби Дик» Мелвилла.

временно две задачи: отрицания и утверждения — вот путь, открывающийся перед абсурдным творцом. Он должен сделать красочной пустоту.

Это ведет к особой концепции произведения искусства. Слишком часто произведение творца рассматривают как одно из изолированных свидетельств, занимающих свое место в ряду других. Художника путают, таким образом, с литератором. Глубокая мысль находится в непрерывном становлении, смыкаясь с жизненным опытом и формируясь в нем. Точно так же уникальное творение человеком самого себя подкрепляется последовательностью и многообразием создаваемых им образов. Одни из них дополняют другие, исправляют или наверстывают, а порой и противоречат друг другу. Если что-нибудь завершает творчество, то это не победный крик ослепленного иллюзиями художника: «Я все сказал», но смерть творца, кладущая конец и его опыту, и его гениальности.

Эти усилия, это сверхчеловеческое сознание могут показаться необязательными. В человеческом творчестве нет никакой тайны. Это чудо создается волей, хотя не существует подлинного творчества без тайны. Конечно, ряд произведений может являться приближением к формулировке одной и той же мысли. Но возможен и другой тип творца, идущего по пути рядоположения. Его произведения кажутся совершенно несвязанными друг с другом. Чем-то они противоречат друг другу, но если взять их в целом, то обнаруживается упорядоченность. Они живут светом жизни своего создателя, но окончательный смысл им придаст его смерть. К моменту смерти последовательность произведений случайна. Если в этой случайности сохраняется отзвук самой жизни, значит, их творцу удалось повторить образ собственного удела, разгласить бесплодную тайну, хранителем которой он выступает.

Стремление к господству играет здесь значительную роль. Но человеческий ум способен на большее. Господство указывает лишь на волевой аспект творчества. Я уже отмечал, что у человеческой воли нет иной цели, кроме поддержки сознания. Для этого необходима дисциплина. Творчество — наиболее эффективная школа терпения и ясности. Оно является и потрясающим свидетельством единственного достоинства человека: упорного бунта против своего удела, настойчивости в бесплодных усилиях. Творчество требует каждодневных усилий, владения самим собой, точной оценки границ истины, требует меры и силы. Творчество есть род аскезы. И все это «ни для чего», чтобы вечно повторять одно и то же, не двигаясь с места. Но, может быть, важно не само великое произведение искусства, а то испытание, которого оно требует от человека, тот повод, который дается произведением искусства человеку для преодоления призраков и хотя бы незначительного приближения к обнаженной реальности.

Не нужно обманываться, это не эстетика с ее спокойно передаваемой информацией, повторяющимися раз за разом бесплодными иллюстрациями какого-то тезиса. Если мне удалось ясно показать это, такого тезиса просто нет. Роман-тезис, произведение-доказательство (самое ненавистное из всех) — чаще всего они являются результатами *самодовольного* мышления. Доказываются те истины, которые считаются своего рода собственностью. Но тогда в ход идут идеи, а они — прямая противоположность мысли. Идеи создаются бесстыдными философами. Напротив, те, о ком я говорил ранее, — наделенные ясным умом мыслители. Там, где мысль возвращается к самой себе, вздымаются образы, являющиеся очевидными символами конечной, смертной и бунтующей мысли.

Возможно, писатели и не обходятся без доказательств каких-то тезисов. Но они не столько приводят доказательства, сколько отдаются им. Главное, они одерживают свои победы в конкретном, в этом их величие. Триумф плоти подготавливается мышлением, абстрактное могущество которого было унижено. А это ведет к тому, что плоть сразу высвечивает творение во всем его абсурдном блеске. Пламенные произведения создаются философами-ирониками.

Отвергая единство, мышление возвеличивает многообразие. Многообразие — вот истинное поприще искусства. Единственной освобождающей ум человека мыслью является та, что оставляет его наедине с самим собой, со знанием собственной конечности и близкого конца. Для этого не нужна никакой доктрины. Эта мысль придет к человеку вместе со зрелостью в творчестве и жизни. В отрыве от освобожденного этой мыслью ума творчество вновь прислушалось бы к едва заглушенному голосу души, к навеки преданной надежде. Либо творчество вообще становится глухим ко всему, когда уставший от игры творец отворачивается от него. Одно стоит другого.

Итак, я предъявляю к абсурдному творчеству те же требования, что и к абсурдному мышлению. Это — бунт, свобода и многообразие. Отсюда вытекает полная бесполезность творчества. В каждодневном усилии, когда ум и желание, сливаясь, поддерживают друг друга, абсурдный человек находит дисциплину, его самую существенную силу. Дисциплина, упорство и ясность видения соединяются с установкой завоевателя. Творить — значит придавать форму судьбе. Художественное произведение не только определяет своих героев, но и определяется ими. Комедиант научил нас, что нет границы между видимостью и бытием.

Повторим еще раз, что в этом нет никакого реального смысла. На пути свободы всегда можно сделать еще шаг. Последним усилием для родственных умов творца и завоевателя является умение освободиться от своих занятий: дойти до признания, что самого дела — будь оно завоеванием, любовью, творчеством — могло бы и не быть. Все завершается признанием глубочайшей бесполезности индивидуальной жизни. Но именно это признание

придает легкость, с какой они осуществляют свое творчество, поскольку принятие абсурдности жизни позволяет полностью в нее погрузиться.

Остается только судьба, а ее исход предрешен. За исключением единственной фатальности смерти, во всем остальном, в радости или в счастье, царит свобода. Человеку предоставлен мир, он — единственный его властелин. Некогда его связывала иллюзия мира иного. Отныне участью мышления оказывается не самоотречение, а взаимное отражение образов. Мышление играет, творя мифы. Но это мифы, лишённые всякого основания, кроме человеческого страдания, в своей неисчерпаемости равного мышлению. Не развлекательная и сверкающая сказка о богах, но земная драма, образ, деяние — в них нелегкая мудрость и лишенная завтрашнего дня страсть.

МИФ О СИЗИФЕ

Боги приговорили Сизифа поднимать огромный камень на вершину горы, откуда эта глыба неизменно скатывалась вниз. У них были основания полагать, что нет кары ужасней, чем бесполезный и безнадешный труд.

Если верить Гомеру, Сизиф * был мудрейшим и осмотрительнейшим из смертных. Правда, согласно другому источнику, он промышлял разбоем. Я не вижу здесь противоречия. Имеются различные мнения о том, как он стал вечным тружеником ада. Его упрекали прежде всего за легкомысленное отношение к богам. Он разглашал их секреты. Эгина, дочь Асопа, была похищена Юпитером. Отец удивился этому исчезновению и пожаловался Сизифу. Тот, зная о похищении, предложил Асопу помощь, при условии, что Асоп даст воду цитадели Коринфа. Небесным молниям он предпечел благословение земных вод. Наказанием за это стали адские муки. Гомер рассказывает также, что Сизиф заковал в кандалы Смерть. Плутон не мог вынести зрелища своего опустевшего и затихшего царства. Он послал бога войны, который вызволил Смерть из рук ее победителя.

Говорят также, что, умирая, Сизиф решил испытать любовь жены и приказал ей бросить его тело на площади без погребения. Так Сизиф оказался в аду. Возмутившись столь чуждым человеколюбию послушанием, он получил от Плутона разрешение вернуться на землю, дабы наказать жену. Но стоило ему вновь увидеть облик земного мира, ощутить воду, солнце, теплоту камней и море, как у него пропало желание возвращаться в мир теней. Напоминания, предупреждения и гнев богов были напрасны. Многие годы он продолжал жить на берегу залива, где шумело море и улыбалась земля. Потребовалось вмешательство богов. Явился Меркурий, схватил Сизифа за шиворот и силком утащил в ад, где его уже поджидал камень.

Уже из этого понятно, что Сизиф — абсурдный герой. Таков он и в своих страстях, и в страданиях. Его презрение к богам, ненависть к смерти и желание жить стоили ему несказанных мучений — он вынужден бесцельно напрягать силы. Такова цена земных страстей. Нам неизвестны подробности пребывания Сизифа в преисподней. Мифы созданы для того, чтобы привлечь наше воображение. Мы можем представить только напряженное тело, сиюсащее поднять огромный камень, покатить его, взобраться с ним по склону; видим сведенное судорогой лицо, прижатую к камню щеку, плечо, удерживающее покрытую глиной тяжесть, оступающую ногу, вновь и вновь поднимающие камень

руки с измазанными землей ладонями. В результате долгих и размеренных усилий, в пространстве без неба, во времени без начала и конца, цель достигнута. Сизиф смотрит, как в считанные мгновения камень скатывается к подножию горы, откуда его опять придется поднимать к вершине. Он спускается вниз.

Сизиф интересует меня во время этой паузы. Его изможденное лицо едва отличимо от камня! Я вижу этого человека, спускающегося тяжелым, но ровным шагом к страданиям, которым нет конца. В это время вместе с дыханием к нему возвращается сознание, неотвратимое, как его бедствия. И в каждое мгновение, спускаясь с вершины в логово богов, он выше своей судьбы. Он тверже своего камня.

Этот миф трагичен, поскольку его герой наделен сознанием. О какой каре могла бы идти речь, если бы на каждом шагу его поддерживала надежда на успех? Сегодняшний рабочий живет так всю свою жизнь, и его судьба не менее трагична. Но сам он трагичен лишь в те редкие мгновения, когда к нему возвращается сознание. Сизиф, пролетарий богов, бессильный и бунтующий, знает о бесконечности своего печального удела; о нем он думает во время спуска. Ясность видения, которая должна быть его мукой, обращается в его победу. Нет судьбы, которую не превозмогло бы презрение.

Иногда спуск исполнен страданий, но он может проходить и в радости. Это слово уместно. Я вновь представляю себе Сизифа, спускающегося к своему камню. В начале были страдания. Когда память наполняется земными образами, когда непереносимым становится желание счастья, бывает, что к сердцу человека подступает печаль: это победа камня, это сам камень. Слишком тяжело нести безмерную ношу скорби. Таковы наши ночи в Гефсиманском саду. Но сокрушающие нас истины отступают, как только мы распознаем их. Так Эдип сначала подчинялся судьбе, не зная о ней. Трагедия начинается вместе с познанием. Но в то же мгновение слепой и отчаявшийся Эдип сознает, что единственной связью с миром остается для него нежная девичья рука. Тогда-то и раздаются его высокомерная речь: «Несмотря на все невзгоды, преклонный возраст и величие души заставляют меня сказать, что все хорошо» *. Эдип у Софокла, подобно Кириллову у Достоевского, дает нам формулу абсурдной победы. Античная мудрость соединяется с современным героизмом.

Перед тем, кто открыл абсурд, всегда возникает искушение написать нечто вроде учебника счастья. «Как, следуя, по столь узкому пути?..» Но мир всего лишь один, счастье и абсурд являются порождениями одной и той же земли. Они неразделимы. Было бы ошибкой утверждать, что счастье рождается непременно из открытия абсурда. Может случиться, что чувство абсурда рождается из счастья. «Я думаю, что все х о р о ш о», — говорит Эдип, и эти слова священны. Они раздаются в суровой и конечной вселенной

человека. Они учат, что это не все, еще не все исчерпано. Они изгоняют из этого мира бога, вступившего в него вместе с неудовлетворенностью и тягой к бесцельным страданиям. Они превращают судьбу в дело рук человека, дело, которое должно решаться среди людей.

В этом вся тихая радость Сизифа. Ему принадлежит его судьба. Камень — его достояние. Точно так же абсурдный человек, глядя на свои муки, заставляет умолкнуть идиологов. В неожиданно притихшей вселенной слышен шепот тысяч тонких восхитительных голосов, поднимающихся от земли. Это бессознательный, тайный зов всех образов мира — такова изнанка и такова цена победы. Солнца нет без тени, и необходимо познать ночь. Абсурдный человек говорит «да» — и его усилиям более нет конца. Если и есть личная судьба, то это отнюдь не предопределение свыше, либо, в крайнем случае, предопределение сводится к тому, как о нем судит сам человек: оно фатально и достойно презрения. В остальном он сознает себя властелином своих дней. В неумолимое мгновение, когда человек оборачивается и бросает взгляд на прожитую жизнь, Сизиф, вернувшись к камню, созерцает бессвязную последовательность действий, ставшую его судьбой. Она была сотворена им самим, соединена в одно целое его памятью и скреплена смертью. Убежденный в человеческом происхождении всего человеческого, желающий видеть и знающий, что ночи не будет конца, слепец продолжает путь. И вновь скатывается камень.

Я оставляю Сизифа у подножия его горы! Ноша всегда найдется. Но Сизиф учит высшей верности, которая отвергает богов и двигает камни. Он тоже считает, что все хорошо. Эта вселенная, отныне лишенная властелина, не кажется ему ни бесплодной, ни ничтожной. Каждая крупинка камня, каждый отблеск руды на полночной горе составляет для него целый мир. Одной борьбы за вершину достаточно, чтобы заполнить сердце человека. Сизифа следует представлять себе счастливым.

ПРИЛОЖЕНИЕ.
НАДЕЖДА И АБСУРД
В ТВОРЧЕСТВЕ ФРАНЦА КАФКИ

Искусство Кафки * вынуждает вновь и вновь перечитывать его произведения. Его развязки (или отсутствие таковых) подсказывают объяснения, но последние только приоткрывают завесу и требуют — чтобы выглядеть обоснованными — чтения заново, под иным углом зрения. Иногда возможны два истолкования, откуда также возникает необходимость повторного прочтения. Этого и добивается автор. Но детальная интерпретация Кафки невозможна. Символ пребывает в стихии всеобщего, и, сколь бы точным ни был перевод, с его помощью передается лишь общее направление движения; буквальный перевод символа невозможен. Нет ничего труднее понимания символического произведения. Символ всегда возвышается над тем, кто к нему прибегает: автор неизбежно говорит больше, чем хотел. Поэтому самым верным средством уловления символа будет отказ от употребления других символов при истолковании, подход к произведению без предвзятых схем, без отыскания его тайных истоков. В случае Кафки следует честно принять правила игры, подойти к драме со стороны ее внешнего проявления, а к роману — через его форму.

На первый взгляд (и для равнодушного читателя) у Кафки речь идет о каких-то странных приключениях, ставящих перед дрожащими от страха или упрямыми героями проблемы, которые они даже не могут толком сформулировать. В «Процессе» Йозеф К. обвиняется — он и сам не знает в чем. Конечно, он намерен защищаться, но не знает от чего. Адвокаты находят его положение трудным. Между тем он не пренебрегает любовными интрижками, продолжает есть, пить и почитать газету. Затем его судят. Но в зале заседаний темно, он мало что понимает. У него есть основания предполагать, что он осужден, но едва ли он разобрал, каков приговор. Иногда у него даже появляются сомнения, осужден ли он в самом деле. Он продолжает жить как прежде. По прошествии достаточно долгого времени к нему являются два прилично одетых, вежливых господина и приглашают следовать за ними. С величайшей учтивостью они ведут его в глухое предместье, кладут голову на камень и перерезают глотку. Перед тем как умереть, осужденный успеваает только сказать: «Как собаку».

Трудно говорить о символе, имея дело с повествованием, самым осязаемым качеством которого является натурализм происходящего. Натурализм — это нелегкая для понимания категория. Имеются произведения, все события которых кажутся читателю естественными. Но встречаются и другие (правда, реже), герои которых считают естественным то, что с ними происходит. Парадоксально, но факт: чем необычайнее приключения героя, тем заметнее естественность повествования. Она прямо пропорциональна расхождению между необычностью жизни человека и той прос-

тотой, с какой он ее принимает. Именно таков натурализм Кафки. Вполне понятно, что в «Процессе» речь идет о человеческом уделе. Это несомненно, но в то же время все и проще, и сложнее. Я хочу сказать, что у романа особый, глубоко личный смысл. В известной мере он говорит от первого лица, словно исповедуется. Он живет, и он осужден. Он осознает это на первых страницах романа, действие которого разворачивается в этом мире, и даже, пытаясь избежать кары, не удивляется ей. Удивительней всего то, что он вообще ничему не удивляется. По этим противоречиям узнаются черты абсурдного романа. Трагедия ума перенесена в конкретное. Эта проекция осуществляется при помощи постоянно возобновляющихся парадоксов, позволяющих выразить пустоту посредством цвета и дающих повседневным жестам возможность претворения вечных устремлений.

Точно так же «Замок», быть может, представляет собой законченную теологическую систему, но прежде всего это — индивидуальное приключение души, взыскующей благодати; история человека, выведывающего у предметов мира сего их царственные тайны, а у женщин — дремлющие в них признаки божества. В свою очередь, «Превращение» является ужасной фантазией на тему этики ясности. Но оно отображает также изумление человека, почувствовавшего, насколько легко превратиться в животное. Секрет Кафки в этой фундаментальной двусмысленности. Он все время балансирует между естественным и необычайным, личным и универсальным, трагическим и повседневным, абсурдом и логикой. Эти колебания проходят сквозь все его произведения и придают им звучание и значимость. Для понимания абсурдного произведения необходимо перебрать все парадоксы, придать силу всем противоречиям.

Действительно, символ предполагает два плана, мир идей и мир впечатлений, а также словарь соответствий между ними. Трудней всего установить лексику словаря. Но осознать наличие двух миров — значит пойти по пути их тайных взаимоотражений. Для Кафки эти два мира представлены, с одной стороны, повседневной жизнью и, с другой, — сверхъестественным беспокойством¹. Кажется, будто мы являемся свидетелями бесконечной эксплуатации слов Ницше: «Вечные вопросы ходят по улице».

Общим местом литературы является констатация фундаментальной абсурдности и неумолимого величия человеческого удела. Противоположности совпадают, и обе они проявляются в том смехотворном разладе, который отделяет неумеренность нашей души от бранных радостей тела. Абсурдно то, что душа принадлежит этому телу, которое столь безмерно ее превосходит. Тот, кто хотел бы выразить эту абсурдность, должен придать ей жизненность

¹ Заметим, что столь же обоснованным было бы истолкование произведений Кафки как социальной критики (например, «Процесс»). Впрочем, тут даже не встает вопрос о выборе, обе интерпретации одинаково хороши. С точки зрения абсурда, как мы уже видели, бунт против людей обращен *также* и против бога: великие революции всегда метафизичны.

с помощью игры противоборствующих контрастов. Именно так Кафка выражает трагедию через повседневность, абсурд через логику.

Трагическая роль тем лучше удастся актеру, чем меньше он впадает в крайности. Безмерный ужас порождается именно умеренностью. Показательна в этом отношении греческая трагедия. В трагедии судьба всегда более ощутима под маской логики и естественности. Судьба Эдипа заранее известна. Свыше предрешиено, что он совершит убийство и инцест. Вся драма сводится к тому, чтобы показать логичность системы, в которой дедуктивно выводится несчастье героя. Простое сообщение о столь необычной судьбе героя, пожалуй, не покажется страшным, поскольку судьба невероятна. Но если необходимость подобной судьбы доказывается в нашей повседневной жизни, в рамках общества, государства, знакомых нам человеческих чувств, то ужас становится священным. В потрясающем человека бунте, который заставляет его сказать: «Это невозможно», уже содержится отчаянная уверенность в том, что «это» возможно.

В этом весь секрет греческой трагедии или, по крайней мере, одного из ее аспектов. Ведь имеется и другой аспект, позволяющий нам с помощью доказательства от противного лучше понять Кафку. Человеческое сердце обладает досадной склонностью именовать судьбой только то, что его сокрушает. Но и счастье по-своему лишено разумного основания, так как зависит от фортуны. Современный человек воздает должное счастью, если только не заблуждается на его счет. И напротив, можно было бы немало сказать об избранниках судьбы в греческой трагедии, о любимцах легенд, вроде Улисса, выходящего сухим из воды в самых трудных положениях.

Во всяком случае, заслуживает внимания тайная причастность, объединяющая в трагическом логике и повседневности. Вот почему Замза, герой «Превращения», выведен простым коммивояжером. Вот почему превращение в насекомое заботит его только потому, что патрон будет недоволен его отсутствием. Вырастают лапки, пробиваются усики, изгибается хребет, белые точки обсыпают живот — не скажу, чтобы это совсем его не удивляло, пропал бы эффект, — но все это вызывает лишь «легкую досаду». Все искусство Кафки в этом нюансе. В «Замке», его центральном произведении, детали повседневной жизни берут верх, и все же в этом странном романе, где ничто не заканчивается и все начинается заново, изображены странствия души в поисках спасения. Перевод проблемы в действие, совпадение общего и частного узнаются даже в мелких приемах, используемых каждым великим творцом. В «Процессе» герой мог бы называться Шмидтом, или Францем Кафкой. Но его зовут Йозеф К. Это не Кафка, и все-таки это он. Это средний европеец, ничем не примечательный, но в то же время некая сущность К., некий «икс», помещенный в это уравнение плоти.

Точно так же, желая выразить абсурд, Кафка прибегает к логи-

ке. Известен анекдот о сумасшедшем, ловившем рыбу в ванне. Врач, у которого были свои идеи о психиатрическом лечении, спросил его: «А если клюнет?» — и получил суровую отповедь: «Быть того не может, идиот, это же ванна». Это, конечно, всего лишь забавная история. Но в ней проглядывает то, насколько абсурд связан с избытком логики. Мир Кафки — поистине невыразимая вселенная, в которой человек предается мучительной роскоши: удит в ванне, зная, что из этого ничего не выйдет.

Так что я узнаю здесь абсурдное произведение в главных его чертах, причем, если взять для примера «Процесс», я могу сказать, что тут одержан полный успех. Плоть торжествует победу. Ни в чем нет недостатка: есть и невыразимый бунт (он водит рукой писателя), и ясное в своей немоте отчаяние (это оно творит), и эта удивительно свободная поступь, с какой живут персонажи романа вплоть до смерти в финале.

Однако этот мир не настолько замкнут, как может показаться. В эту лишенную развития вселенную Кафка привносит надежду в особой ее форме. В этом смысле «Процесс» и «Замок» расходятся, дополняя друг друга. Неощутимое движение от одного к другому представляет собой огромное завоевание, но завоевание в ходе бегства. «Процесс» ставит проблему, которую в известной мере решает «Замок». Первый роман представляет собой описание с помощью чуть ли не научного метода, и в нем Кафка воздерживается от выводов. Второй — в определенной степени объяснение. «Процесс» устанавливает диагноз, «Замок» предлагает лечение. Но предложенное лекарство не исцеляет, а лишь возвращает больного к нормальной жизни, помогает ему принять болезнь. В известном смысле (вспомним о Кьеркегоре) лекарство лелеет болезнь. Землемер К. находится во власти мучительной заботы. В эту пустоту, в эту безымянную боль влюбляются все окружающие, словно страдание стало здесь знаком избранничества. «Как ты мне нужен, — говорит К. Фрида, — я чувствую себя покинутой, с тех пор как узнала тебя, когда тебя нет рядом». Хитроумное лекарство, заставляющее любить то, что нас сокрушает, рождающее надежду в безысходном мире; неожиданный «скачок», который все меняет, — вот секрет экзистенциальной революции и самого «Замка».

Немного найдется произведений, которые были бы столь же строгими по методу, как «Замок». К. назначен землемером Замка, он прибывает в деревню. Но с Замком невозможно связаться. На протяжении сотен страниц К. упрямо ищет путь к Замку, изучает все подходы, хитрит, разыскивает окольные тропинки, никогда не теряет самообладания, но с приводящей в замешательство верой желает приступить к своим обязанностям. Каждая глава заканчивается неудачей, но одновременно является и возобновлением. Тут действует не логика, но дух последовательности. Размах этого упорства делает произведение трагическим. Когда К. звонит в Замок, он слышит смутные, сбивчивые голоса, неясный смех, далекий зов. Этого достаточно, чтобы питать его на-

дежды: так небесные знамения дают нам силу жить дальше, так вечер является залогом утра. Здесь обнаруживается тайна меланхолии Кафки. Она же одушевляет и произведения Пруста, и пейзажи Плотина: это тоска по потерянному раю. «Меня охватила такая тоска, когда Варнава сказал мне утром, что он отправился в Замок. Вероятно, бесцельное путешествие, вероятно, напрасная надежда», — говорит Ольга. «Вероятно» — этот оттенок обигрывается Кафкой на всем протяжении романа. Но поиски вечного не становятся от этого менее кропотливыми. И вдохновленные ими автоматы — персонажи Кафки — дают нам образ того, во что бы мы превратились, если бы были лишены развлечений¹ и предоставлены целиком божественному самоуничтожению.

В «Замке» подчиненность повседневному становится этикой. К. живет надеждой, что будет допущен в Замок. Он не в состоянии достичь этого в одиночку, и все его силы уходят на то, чтобы заслужить эту милость. Он становится обитателем деревни, теряет статус чужака, который все давали ему почувствовать. Ему хочется иметь профессию, свой очаг, жить жизнью нормального, здорового человека. Он устал от безумства, он хочет быть благоразумным, мечтает избавиться от проклятия, делающего его посторонним в деревне. Знаменателен в этом отношении эпизод с Фридой. Он вступает в любовную связь с этой женщиной, когда-то знававшей одного из служителей Замка, только из-за ее прошлого. Он открывает в ней нечто, выходящее за пределы его понимания, причем одновременно понимает, что именно отсутствие этого «нечто» делает его навсегда недостойным Замка. В связи с этим можно вспомнить о своеобразной любви Кьеркегора к Регине Ольсен. У иных людей пожирающий их огонь вечности настолько силен, что обжигает сердца окружающих. Пагубная ошибка, состоящая в том, что богу отдается и то, что не от бога, также является сюжетом данного эпизода «Замка». Но для Кафки, кажется, здесь нет никакой ошибки. Это уже доктрина, и это «скачок». Нет ничего, что было бы не от бога.

Еще более знаменательно то, что землемер покидает Фриду и уходит к сестрам Варнавы. Знаменательно потому, что только семейство Варнавы полностью отложилось и от Замка, и от самой деревни. Амалия, старшая сестра, отвергла постыдные предложения одного из служителей Замка. Последовавшее проклятие безнравственности навсегда сделало ее отверженной для божественной любви. Тот, кто не способен пожертвовать честью ради бога, достоин и его милости. Мы узнаем здесь привычную тему экзистенциальной философии: истина, которая противостоит морали. В данном случае это имеет далеко идущие последствия, так как путь героя — от Фриды к сестрам Варнавы — тот же, что ведет от доверчивой любви к обожествлению абсурда. Здесь Кафка вновь

¹ В «Замке», как кажется, «развлечения», в паскалевском смысле, воплощаются в помощниках, «отклоняющихся» К. от его заботы. Если Фрида стала в конце концов любовницей одного из помощников, это означает, что она предпочла видимость истине, повседневную жизнь — разделяемой с другим тревоге.

идет по стопам Кьеркегора. Неудивительно, что «рассказ Варнавы» помещен в конце книги. Последняя попытка землемера — найти бога в том, что его отрицает, познать его не в категориях добра и красоты, но в пустых и безобразных личинах его безразличия, его несправедливости, его злобы. Под конец путешествия этот чужак оказывается в еще большем изгнании, поскольку на сей раз он утратил верность, отбросил мораль, логику и истины духа, чтобы попытаться войти в Замок, не имея ничего, кроме безумной надежды в пустыне божественного милосердия¹.

О надежде здесь говорится без всякой иронии. Наоборот, чем трагичнее изображаемый Кафкой удел человека, тем более непреклонной и вызывающей становится надежда. Чем подлиннее выглядит абсурд «Процесса», тем более трогательным, во всей своей неоправданности, кажется экзальтированный «скачок» в «Замке». Мы обнаруживаем здесь, во всей ее чистоте, парадоксальность экзистенциального мышления, как она, например, выражалась Кьеркегором: «Нужно забить до смерти надежду земную, лишь тогда спасешься в надежде истинной»². Что можно перевести так: «Необходимо было написать «Процесс», чтобы взяться за «Замок».

Большинство писавших о Кафке так и определяли его творчество — крик отчаяния, где человеку не остается никакого выхода. Но это мнение нуждается в пересмотре. Надежда надежде рознь. Оптимистические писания Анри Бордо кажутся мне просто унылыми. В них нет ничего, что необходимо хоть сколько-нибудь требовательным сердцам. И напротив, мысль Мальро всегда животворна. Но в этих двух случаях речь идет не об одних и тех же надеждах и безнадежности. Для меня очевидно лишь то, что и абсурдное произведение может вести к нечестности, которой хотелось бы избежать. Произведение, которое было исключительно беспредельным повторением бесплодного существования, апофеозом преходящего, превращается здесь в колыбель иллюзий. Оно объясняет, оно придает надежде форму. Творец не может более обходиться без надежды. Произведение перестает быть трагической игрой, которой оно должно быть. Оно придает смысл жизни автора.

Примечательно, что вдохновленные родственным духом произведения Кафки, Кьеркегора или Шестова, короче говоря, философов и писателей-экзистенциалистов, казалось бы, полностью преданные абсурду и его следствиям, завершаются в конечном счете этим криком надежды.

Они оказываются в объятиях пожирающего их бога. Надежда дается при помощи самоуничужения, поскольку абсурдность земного существования еще сильнее утверждает их в сверхъестественной реальности. Если уж стезя этой жизни приводит к богу, значит, есть и выход. Настойчивость, упорство, с которыми

¹ Все это, понятно, относится к неоконченному варианту «Замка», оставленному нам Кафкой. Однако сомнительно, чтобы писатель изменил в последних главах единую тональность романа.

² «Чистота сердца».

Кьеркегор, Шестов и герои Кафки повторяют один и тот же маршрут, представляют собой единственную гарантию экзальтированного могущества этой уверенности¹.

Кафка отказывает своему богу в моральном величии, очевидно, доброте, логической связности, но лишь для того, чтобы скорее броситься в его объятия. Абсурд признан, принят, человек с ним смиряется, и с этого мгновения мы знаем, что абсурда уже нет. Какая же надежда в границах отпущенного человеку удела может поспорить с той, что обещает вызволить его из этих границ? Отмечу еще раз, что, вопреки ходячему мнению, экзистенциальное мышление исполнено безмерной надежды, той самой, которая перевернула древний мир, провозгласив благую весть. Но в характерном для экзистенциальной мысли скачке, в этом упорстве, в этом межевании лишенной поверхности божества — как не увидеть здесь верный признак самоотрицания ясности? Чтобы спастись, требуется гордыня, отрекаясь от самой себя. Но даже если такое самоотречение плодотворно, оно ничего не меняет. В моих глазах моральная ценность ясности не уменьшится от того, что ее объявят бесплодной, подобно любой гордыне. Ведь и истина, по определению, бесплодна. Как и всякая очевидность. В мире, где все дано и ничто не объяснено, плодотворность моральной ценности или метафизической системы есть понятие, лишенное всякого смысла.

Мы видим, по крайней мере, в какую традицию вписывается творчество Кафки. Было бы неразумно считать переход от «Процесса» к «Замку» строгим. Йозеф К. и землемер К. являются для Кафки двумя полюсами притяжения². Если посмотреть с точки зрения самого Кафки, то его творчество, вероятно, окажется не абсурдным. Но это не мешает нам видеть величие и универсальность его творчества, размах, с каким ему удалось изобразить повседневный переход от надежды к скорби, от мудрости отчаяния к добровольному самоослепению. Его творчество универсально (подлинно абсурдное творчество не универсально) ровно настолько, насколько в нем представлен трогательный образ человека, бегущего от человечества, исчерпавшего своей собственной противоречивостью все основания для веры, а своим плодотворным отчаянием — основания для надежды; человека, называющего жизнью свое ужасающее ученичество у смерти. Творчество Кафки универсально, ибо вдохновляется религией. Как и во всех религиях, человек освобождается здесь от груза собственной жизни. Но, даже понимая это и восхищаясь этим творчеством, я не забываю, что сам я ищу не универсальность, а истину. Они не могут совпасть.

Такой способ видения станет понятнее, если я скажу, что по-

¹ Единственным персонажем без надежды в «Замке» является Амалия. Землемер постоянно ей противопоставляется.

² В связи с двумя аспектами мышления Кафки ср. «В исправительной колонии»: «Винновость (имеется в виду — человека) никогда не вызывает сомнений» и фрагмент из «Замка» (доклад Мома): «Винновость землемера К. трудно установить».

настоящему отчаявшаяся мысль определяется по прямо противоположным критериям, что трагическим произведение становится лишь тогда, когда из него изгоняется всякая надежда на будущее. Оно описывает жизнь счастливого человека. Чем возвышеннее жизнь, тем абсурднее идея о ее утрате. Возможно, в этом секрет гордой бесплодности, пронизывающей творчество Ницше. В таком порядке идей Ницше оказывается единственным художником, сумевшим вывести крайние следствия из эстетики Абсурда, ибо его последнее слово — бесплодная ясность завоевателя, упрямое отрицание всякого сверхъестественного утешения.

Сказанного, однако, достаточно для выяснения сути творчества Кафки. Мы подходим здесь к границам человеческого мышления. Мы вполне можем сказать, что в этом творчестве все существенно. Во всяком случае, проблема абсурда ставится им во всей полноте. Если теперь мы сопоставим выводы с нашими первоначальными замечаниями, содержание с формой, тайный замысел «Замка» с естественностью искусства, при помощи которого он реализуется, горделиво-страстные поиски К. с повседневными декорациями, расставленными вдоль его пути, то нам станет еще понятнее, каким могло бы быть величие этого творчества. Если вечным знаком человеческого существования является ностальгия, то никому не удавалось придать этому скорбному призраку столько плоти и рельефности. В то же время мы начинаем понимать, в чем единственное величие абсурдного творчества; но здесь-то мы его как раз и не можем найти. Если смысл искусства — увидеть общее в частном, преходящую вечность капли воды — в игре ее отражений, то еще верней будет оценивать величие абсурдного писателя по тому разрыву, который устанавливается им между этими двумя мирами. Его тайна — в умении точно определить место, где два мира соединяются во всей их диспропорции.

По правде говоря, чистые сердцем умеют повсюду находить это геометрическое местоположение человеческого и бесчеловечного. «Фауст» и «Дон Кихот» — выдающиеся произведения искусства именно в силу того, что вся безмерность их величия остается земной. Рано или поздно настает момент, когда ум отвергает земное, когда творение принимается не трагически, а лишь всерьез. Тогда человек обращается к надежде. Но это не его дело. Его дело в том, чтобы отрешиться от уловок. Следовательно, я обнаруживаю его там, где заканчивается возбужденный Кафкой процесс по делу обо всей вселенной. Вынесенный им невероятный приговор оправдывает этот безобразный и в то же время потрясающий мир, в котором даже кроты помешались на надежде¹.

¹ Очевидно, что здесь предлагается некая интерпретация творчества Кафки. Но, добавим, ничто не мешает рассматривать его независимо от всякой интерпретации, с чисто эстетической точки зрения. Например, Б. Грегориен в своем замечательном предисловии к «Процессу» ограничивается — с большей, чем это нам доступно, мудростью — тем, что просто идет вслед за болезненными фантазиями того, кого он удивительно точно называет пробужденным сновидцем. В этом судьба, а возможно, и величие этого творчества, где царит изначальная данность, которую незачем подтверждать.

ПИСЬМА К НЕМЕЦКОМУ ДРУГУ



*РЕНЕ ЛЕЙНО **

Величие души проявляют не в одной крайности, но лишь когда коснутся обеих разом.

Паскаль

Предисловие к итальянскому изданию

«Письма к немецкому другу» вышли во Франции после Освобождения очень малым тиражом и с тех пор не переиздавались ни разу. Я всегда был против их появления за границей по причинам, которые изложу ниже.

И вот теперь письма впервые изданы за рубежом; меня подвигло на это решение единственно желание всеми своими слабыми силами содействовать тому, чтобы нелепая стена, разделяющая наши страны, когда-нибудь рухнула.

Но я не могу позволить переиздать эти страницы, не объяснив предварительно, что они собой представляют. Они были написаны и изданы в подполье с целью хоть немного прояснить смысл той слепой борьбы, которую мы вели тогда, и тем самым сделать эту борьбу более эффективной. Эти письма написаны под давлением определенных обстоятельств и, следовательно, сейчас могут показаться субъективно несправедливыми. И в самом деле: если бы речь шла о Германии побежденной, следовало взять немного иной тон. Но я хотел бы только избежать недоразумения. Когда автор этих строк пишет «вы», он имеет в виду не «вы, немцы», а «вы, нацисты». Когда он говорит «мы», это не всегда означает «мы, французы», но «мы, свободные европейцы». Я противопоставляю две позиции, а не две нации, даже если в какой-то исторический момент эти две нации олицетворяли собою враждебные позиции. Хочу повторить изречение, не мне принадлежащее: «Я слишком люблю мою страну, чтобы быть националистом». И я уверен, что ни Франция, ни Италия не только ничего не потеряют, но, напротив, многое приобретут, открывшись для более широкого сообщества. А пока мы еще далеки от желанной цели, и Европу по-прежнему терзают распри. Вот отчего мне было бы ныне стыдно, если бы кто-нибудь счел, что французский писатель способен стать врагом какой-нибудь одной нации. Я ненавижу только палачей. И всякий человек, пожелавший прочесть «Письма к немецкому другу» именно под этим углом зрения, то

есть как документальный рассказ о борьбе против насилия, признает, что сегодня я с полным правом могу подписаться здесь под каждым своим словом.

Письмо первое

Вы говорили мне: «Величие моей страны поистине бесценно. И все, что способствует ему, — благо. В мире, где уже ничто не имеет смысла, те, кому, подобно нам, молодым немцам, посчастливилось обрести его в судьбе своей нации, должны принести ему в жертву все до конца». В ту пору я любил вас, но уже эти слова поселили во мне отчуждение. «Нет, — возражала я вам, — не могу поверить, что необходимо все подчинять цели, к которой стремишься. Есть средства, которые извинить нельзя. И мне хотелось бы любить свою страну, не изменяя в то же время и справедливости. Я не желаю родине величия, достигнутого любыми средствами, замешенного на крови и лжи. Нет, я хочу помочь ей жить, помогая жить справедливости». И тогда вы мне сказали: «Значит, вы не любите свою родину».

С тех пор прошло пять лет, все это время мы не виделись, но могу с уверенностью сказать, что не было ни одного дня за эти долгие годы (такие короткие, такие молниеносные для вас!), когда я не вспоминал бы эту вашу фразу: «Вы просто не любите свою родину!» Когда сегодня я размышляю над этими словами, сердце сжимается у меня в груди. Да, я не любил ее, если «не любить» означает осуждать все, что несправедливо в любимых нами вещах, если «не любить» — значит требовать, чтобы любимое существо достигло того наивысшего совершенства, какого мы для него жаждем. Пять лет назад многие во Франции думали, как я. Но иным из них пришлось взглянуть в двенадцать пустых черных зрачков немецкой судьбы. И эти люди, которые, по вашему мнению, не любил свою отчизну, сделали для нее неизмеримо больше, чем вы — для вашей, даже будь вам дано сотни раз пожертвовать для нее жизнью. Ибо они должны были сперва победить самих себя, и вот в этом их героизм. Но здесь я имею в виду два разных вида величия и говорю о противоречии, которое чувствую себя обязанным разъяснить вам.

Мы скоро увидимся вновь, если судьбе будет угодно свести нас. Но к тому времени нашей дружбе придет конец. Вы станете упиваться своим поражением, и вы не будете стыдиться прежних побед, напротив, тоскуя о них изо всех своих раздавленных сил. Сегодня я еще мысленно с вами, — ваш враг, разумеется, но в какой-то мере пока и друг, поскольку все мои мысли здесь обращены к вам. Завтра с этим будет покончено. Все, чему ваша победа не смогла положить начало, довершит ваше поражение. Но, по крайней мере, на прощание, перед тем как мы впадем во взаимное безразличие, я хочу дать вам ясное представление о том, что ни война, ни мир так и не научили вас понимать судьбу моей страны.

В первую очередь я хочу рассказать вам, какого рода величие движет нами. Тем самым я объясню, в чем заключается мужество, которое восхищает нас, но чуждо вам. Ибо мало заслуги в том, чтобы суметь броситься в огонь, когда к этому готовишься загодя и когда для тебя порыв более естествен, нежели зрелое размышление. И напротив, велика заслуга человека, смело идущего навстречу пыткам, навстречу смерти и притом абсолютно убежденного в том, что ненависть и жестокость сами по себе бесплодны. Велика заслуга людей, которые сражаются, при этом презирая войну, соглашаются все потерять, при этом дорожа счастьем, прибегают к разрушению, лелея при этом идею цивилизации высшего порядка. Вот в чем мы добились большего, чем вы, ибо вынуждены были бороться в первую очередь с самими собой. Вам ничего не пришлось побеждать ни в собственном сердце, ни в образе мыслей. А у нас оказалось два врага; и мало было восторжествовать с помощью оружия, подобно вам, которым не потребовалось ничего преодолевать в самих себе.

Нам же пришлось переступить через слишком многое, и в первую очередь через извечный наш соблазн — уподобиться вам. Ибо таится и в нас нечто, уступающее низменным инстинктам, противящееся интеллекту, в культ возводящее только успех. Наши возвышенные добродетели в конце концов утомляют нас, разум внушает стыд, и временами нам случается замечать о некоем блаженном состоянии варварства, в коем истина постигалась бы без всяких усилий. Впрочем, от этого исцелиться нетрудно: стоит лишь поглядеть на вас, чтобы убедиться, к чему приводят подобные мечтания, и тотчас образумишься. Если бы я верил в некую фатальную предопределенность истории, я бы заподозрил, что она сделала вас нашими соседями специально нам, рабам разума, в наизидание. Ваш пример заставляет нас возродиться для умственной деятельности, где нам дышится легче.

Но нам предстояло победить в себе еще одну малость — ту, что зовется героизмом. Я знаю: вы уверены, что нам героизм чужд. Вы ошибаетесь. Просто мы одновременно и исповедуем и побаиваемся его. Исповедуем, поскольку десять веков истории научили нас тому, что есть благородство. И побаиваемся, ибо десять веков разума преподали нам красоту и все преимущества естественности и простоты. Чтобы противостоять вам, нам пришлось проделать долгий и трудный путь. Вот потому-то мы и отстали от всей остальной Европы, ибо всякий раз, как чья-нибудь злая воля ввергала ее в ложь, мы незамедлительно брались отыскивать истину. Вот потому-то мы и начали войну с поражения, что были озабочены донельзя — пока вы завоевывали нас — задачей определить в сердце своем, на нашей ли стороне истина и справедливость.

Нам пришлось также побороть свою любовь к человеку и представление о мирной, миролюбивой судьбе; нам пришлось преодолеть глубокое убеждение в том, что ни одна победа не приносит добрых плодов, так как любое насилие над человеком непоправимо. Нам пришлось отказаться разом и от нашей науки, и от

нашей надежды, от причин для любви и от ненависти, которую мы питали ко всякой войне. Короче сказать, — и, я надеюсь, вы поймете мысль человека, которому охотно пожимали руку, — мы должны были убить в себе любовь к дружбе.

Теперь это сделано. Путь был окольным и долгим, и мы пришли к цели с большим опозданием. Это тот самый кружной путь, на который сомнение в истине толкает разум, сомнение в дружбе — сердце. Это тот кружной путь, который защитил и спас справедливость, поставил правду на сторону тех, кто терзался сомнениями. Да, мы, без сомнения, заплатили за него дорогой ценой. Нашей платой были унижения и немота, горечь побежденных, тюрьмы и казни на заре, одиночество, разлуки, ежедневный голод, изможденные дети и, что хуже всего, вынужденное раскаяние. Но это было в порядке вещей. Нам понадобилось все это время, чтобы понять наконец, имеем ли мы право убивать людей, дозволено ли нам добавлять страданий этому и без того исстрадавшемуся миру. И именно это потерянное и наверстанное время, это принятое и преодоленное нами поражение, эти сомнения, оплаченные кровью, дают право нам, французам, думать сегодня, что мы вошли в эту войну с чистыми руками — то была чистота жертв, чистота побежденных — и что мы выйдем из нее также с чистыми руками, но на сей раз то будет чистота великой победы, одержанной над несправедливостью и над самими собой.

Ибо мы станем победителями, и вы это знаете. Но победим мы именно благодаря тому поражению, тем долгим блужданиям во мраке, которые помогли нам постичь свою правоту, благодаря тому страданию, чью несправедливость испили полной чашей, сумев извлечь из него нужный урок. В нем нашли мы секрет нашей победы и если не потеряем его когда-нибудь, то станем победителями навек. Через страдание мы постигли, что, вопреки нашим прежним убеждениям, разум бессилен перед мечом, но что разум в союзе с мечом всегда возьмет верх над мечом, вынутым из ножен с одной лишь целью — убивать. Вот отчего теперь мы взяли на вооружение и меч, убедившись в том, что разум — на нашей стороне. Для этого нам понадобилось увидеть, как умирают, самим прикоснуться к смерти, для этого понадобилась утренняя прогулка на гильотину французского рабочего, проходящего на рассвете по коридорам тюрьмы и призывающего своих товарищей, от камеры к камере, показать врагам свое мужество. И наконец, для того чтобы подчинить себе разум, нам понадобилась физическая пытка. Поистине прочно владеешь лишь тем, за что дорого уплачено. Мы дорого заплатили за свое знание, и нам предстоит еще платить и платить за него. Но зато теперь за нами наша уверенность, наши убеждения, наша справедливость — и поражение ваше неизбежно.

Я никогда не верил в торжество правды, ничем другим не подкрепленной. Но очень важно знать, что при равной энергии правда одерживает верх над ложью. Вот к какому трудному равновесию мы пришли. И сражаемся сегодня, помня об этом нюансе. У меня есть даже искушение сказать вам, что мы боремся

именно за нюансы, но за такие, которые в своей значимости не уступают ценности самого человека. Мы боремся за нюанс, отличающий жертвенность от мистики, энергию от насилия, силу от жестокости, за еще более тонкий, неуловимый нюанс, отличающий фальшь от правды, а человека, на которого уповаем, — от коварных богов, которым поклоняетесь вы.

Вот то, что я хотел вам сказать, притом не над схваткой, а в разгаре самой схватки. Вот то, что я хотел ответить на ваше «вы не любите свою родину», которое до сих пор преследует меня. Но я хочу быть до конца откровенен с вами. Я думаю, что Франция надолго утратила свою мощь и величие, и ей понадобятся долгие годы отчаянного терпения, отчаянной упорной борьбы, чтобы вернуть себе хоть часть того престижа, который необходим для любой культуры. Но я полагаю также, что она утратила все это по благородным причинам. Вот потому-то надежда и не покидает меня. И в этом весь смысл моего письма. Тот же человек, которого пять лет назад вы жалели за то, что он столь сдержан в своих чувствах к родине, сегодня может сказать вам — вам лично и всем нашим ровесникам в Европе и во всем мире: «Я принадлежу к замечательной, стойкой нации, которая, невзирая на тяжкий груз заблуждений и слабостей, смогла сохранить и уберечь то главное, что составляет ее величие и что ее народ постоянно — а его избранники временами — пытается выразить все четче и яснее. Я принадлежу к нации, которая четыре года назад начала пересмотр всей своей истории и которая нынче среди развалин спокойно и уверенно готовится переписать эту историю заново, попытается счастья в игре, где у нее нет козырей. Моя страна стоит того, чтобы любить ее трудной и требовательной любовью — моей любовью. Моя страна, я уверен, теперь стоит того, чтобы за нее бороться, ибо она заслуживает высшей любви. И я говорю: ваша нация, в противоположность моей, удостоилась от своих сынов той любви, какую заслужила, — любви слепцов. Такой любовью ей не оправдаться. Вот что вас погубило. И если вы были побеждены уже в разгаре самых триумфальных ваших побед, то что же станет с вами теперь, в поражении, которое близится так неотвратимо?»

Июль 1943

Письмо второе

Я уже писал вам, и писал тоном, исполненным уверенности. Пять лет спустя после нашей последней встречи я объяснял вам, отчего мы сильнее вас: из-за того окольного пути, на котором искали подтверждения своим принципам; из-за опоздания, виной которому было сомнение в правоте; из-за безумного в своей нелепости желания примирить меж собою все, что

мы любили. Это настолько важно, что стоит еще раз вернуться к этой теме. Как я уже говорил, мы дорого заплатили за свои метания. Мы так страшились запятнать себя несправедливостью, что предпочли ей хаос сомнений. Но именно этот груз сомнений стал сегодня нашей силой, и именно благодаря ему мы близимся к победе.

Да, я все это высказал вам, и притом тоном, исполненным уверенности, единым духом, как сказалоcь. Видите ли, у меня было достаточно времени, чтобы поразмыслить надо всем этим. Размышлять ведь лучше всего ночью. А уже три года, как вы повергли во мрак ночи наши города и наши сердца. Три года, как мы блуждаем в потемках, в поисках той самой идеи, которая сегодня встает перед вами, облаченная в доспехи. И теперь я могу говорить с вами о разуме. Ибо уверенность, которую обрели мы сегодня, есть чувство, которым все окупается, и проясненный разум протягивает руку отваге. И, мне кажется, для вас, так легковесно рассуждавшего передо мной о разуме, явилось большой неожиданностью то, что он вернулся из такого далека, внезапно решив вновь занять свое место в истории. Но здесь я хочу снова поговорить о вас.

Ниже я объясню вам подробнее, что уверенность отнюдь не порождает ликования в сердце. Это придает определенный смысл всему, что я пишу. Но прежде я хочу закрыть наш с вами счет, подвести итог нашим воспоминаниям, нашей дружбе. Пока у меня еще есть возможность, я хочу сделать то единственное, что можно совершить для умирающей дружбы: объяснитьcя. Я уже отвечал вам на брошенную некогда фразу «вы не любите свою родину», — воспоминание о ней мучит меня до сих пор. Сегодня же я хочу ответить на ту нетерпеливую пренебрежительную улыбку, какой вы встречали слово «разум». «Во всех своих интеллектуальных проявлениях, — говорили вы, — Франция отрекается от самой себя. Ваши интеллектуалы предпочитают своей стране, в зависимости от обстоятельств, либо отчаяние, либо погоню за некой туманной истиной. Мы же, немцы, ставим Германию впереди истины, превыше отчаяния». На первый взгляд вы были как будто правы. Но, я уже говорил, если мы временами предпочитали родине справедливость, это означало лишь то, что мы хотели любить родину в справедливости, как хотели бы любить ее в истине и надежде. Вот в чем заключалось наше отличие от вас: мы были требовательны к отчизне. С вас хватало умножать мощь нации, мы же мечтали даровать своей истину. С вас было довольно служить реальной политике, мы, в самых тяжких своих заблуждениях, бессознательно держались идеи политики чести — именно той, какую вновь обрели сегодня. Когда я говорю «мы», я не имею в виду наших правителей. В конце концов, что такое правитель?!

Мне опять вспоминается ваша улыбка. Вы всегда остерегались громких слов. Я также, но еще больше я остерегался самого себя. Вы пытались увлечь меня на тот путь, куда вступили сами и где разум стыдится разума. Уже тогда я не шел

по вашим стопам. Но сегодня мои ответы будут еще более твердыми. Что есть истина? — спрашивали вы. Этого, без сомнения, никто не знает, зато нам, по крайней мере, известно, что есть ложь: это именно то, чему вы научили нас. А что есть дух? Мы знаем лишь его противоположность, имя которой — убийство. И что есть человек? Но нет, здесь я вас остановлю, это мы уже знаем. Он есть та сила, которая в конечном счете перевешивает и тиранов, и богов. Он есть сила очевидности. Именно эту, человеческую очевидность обязаны мы охранять, и наша сегодняшняя уверенность основана на понимании того, что судьба человека и судьба нашей страны слиты ныне воедино. Будь все лишено смысла, вы оказались бы правы. Но в мире осталось нечто сохранившее смысл.

Я не устану повторять вам, что мы расходимся именно в этом пункте. Мы воплотили свою родину в идее, которую ставили в ряд с другими великими представлениями: о дружбе, о человеке, о счастье, о нашей жажде справедливости. И это побуждало нас строго взыскивать с нее. Так вот, в конечном счете оказались правыми мы. Ибо мы не захватывали для своей родины рабов, мы ничего не растоптали во имя ее. Мы терпеливо ожидали проблеска истины и обрели, посреди горя и страданий, радость готовности к бою разом за все, что нам дорого. Вы же, напротив, боретесь именно с той частью человека, которая не принадлежит родине. Вашим жертвам для отчизны грош цена, ибо ложна ваша иерархия ценностей, и ценности эти несоизмеримы с общепринятыми. Там, у себя, вы предали не только человеческое сердце. И теперь разум берет реванш за все. Вы не заплатили цены, которой он стоит, отдав положенную ему тяжкую дань ясному взгляду на мир. Из бездны нашего поражения говорю вам: именно это вас и губит.

Позвольте лучше рассказать вам следующее. Это случилось во Франции, неважно, где именно. Однажды на заре грузовик с вооруженными солдатами увозит из одной известной мне тюрьмы одиннадцать французов на кладбище, где вы должны расстрелять их. Из этих одиннадцати лишь пятеро или шестеро действительно что-то сделали для этого: листовки, несколько тайных встреч и — самое тяжелое — неповиновение. Эти неподвижно сидят в глубине кузова; их гложет страх, конечно, но, осмелюсь сказать, страх обычный, тот, что всегда леденит человека перед лицом неизвестности, — страх, который соседствует с мужеством. Остальные не совершили ровно ничего. И сознание того, что они умрут по ошибке, падут жертвой чьего-то безразличия, делает для них этот миг еще более мучительным. Среди них находится шестнадцатилетний мальчик. Вам знакомы лица наших подростков, и я не стану описывать вам его. Мальчика терзает ужас, он мается им, позабыв стыд. Оставьте свою презрительную улыбку: у него зуб на зуб не попадает от страха. Но вы посадили рядом с ним

немецкого духовника, чья задача — облегчить этим людям близящийся конец. Могу сказать с полным правом: людям, которых сейчас станут убивать, разговоры о будущей жизни совершенно безразличны. Слишком уж трудно поверить, что общая могила — не конец всему, и пленники в грузовике упорно молчат. Поэтому исповедник занялся мальчиком, забившимся, как зверек, в угол машины. Этот поймет его легче, чем взрослые. Мальчик отвечает, он цепляется за этот утешающий голос, надежда забрезжила ему. В самом немом из всех ужасов бывает иногда достаточно, чтобы кто-нибудь подал голос: а вдруг все уладится?! «Я ничего не сделал», — говорит мальчик. «Да - да, — отвечает священник, — но не об этом речь. Ты должен подготовиться достойно принять смерть». — «Да не может же так быть, чтобы они не поняли!» — «Я твой друг, и я, конечно, тебя понимаю. Но теперь слишком поздно. Я не оставлю тебя до конца, и наш добрый Господь также. Ты увидишь, это будет легко». Мальчик отвернулся. Тогда священник заговаривает о Боге. Веруешь ли ты в него? Да, он верует. Ну тогда ты должен знать, что жизнь не имеет значения перед вечным покоем, который тебя ожидает. Но мальчику внушает ужас именно этот вечный покой. «Я твой друг», — повторяет исповедник.

Остальные по-прежнему молчат. Надо подумать и о них тоже. Священник приближается к их немой кучке и на минуту отворачивается от подростка. Грузовик с мягким чавканьем катит по влажной от ночной росы дороге. Представьте себе этот серый предрассветный час, запах невымытых тел в кузове, невидимые пленникам поля, которые угадываются лишь по звукам: звяканью упряжи, птичьему вскрику. Подросток прислоняется к брезентовому чехлу, и тот слегка поддается, открыв щель между бортом грузовика и брезентом. При желании в нее можно протиснуться и спрыгнуть с машины. Священник сидит спиной к нему, солдаты впереди зорко вглядываются в дорогу, чтобы не заплутаться в предутреннем сумраке. Мальчик, не раздумывая, приподнимает брезент, проскальзывает в щель, спрыгивает вниз. Еле слышный звук падения, за ним — шорох поспешных шагов на шоссе, дальше тишина. Беглец оказался в поле, где вспаханная земля приглушает шум. Но хлопанье брезента и резкий, влажный, утренний холодок, ворвавшийся в кузов, заставляет обернуться и священника, и приговоренных. С минуту священник оглядывает людей, которые в свою очередь молча смотрят на него. Один короткий миг, и в течение его слуга божий должен решить, с кем он — с палачами или с мучениками. Но он не раздумывает, он уже заколотил в заднюю стенку кабины. «Achtung!» Тревога поднята. Два солдата врываются в кузов и берут пленников на мушку. Двое других спрыгивают наземь и бегут через поле. В нескольких шагах от грузовика священник, застыв как изваяние, пытается разглядеть сквозь туманное марево, что происходит. Люди в кузове молча прислушиваются: шум преследования, сдавленные крики, выстрел, тишина, потом приближающиеся голоса и, наконец, глухой топот. Мальчик пойман. Пуля пролетела мимо, но он

остановился сам, внезапно обессилев, испугавшись этого ватного, непроницаемого тумана. Он не может идти сам, солдаты волокут его. Они не били беглеца, ну разве что слегка. Главное ведь впереди. Мальчик не глядит ни на священника, ни на остальных. Священник садится в кабину рядом с шофером. Его место в кузове занимает вооруженный солдат. Мальчик, брошенный в угол, не плачет. Он молча глядит на дорогу, мелькающую между брезентовым чехлом и бортом машины. Занимается рассвет.

* * *

Насколько я вас знаю, вам легко будет домыслить конец. Но вы должны узнать, от кого мне стала известна эта история. Ее рассказал французский священник. Он говорил: «Я стыжусь за этого человека, и мне приятно думать, что ни один священник-француз не согласился бы заставить своего Бога служить убийству». И он сказал правду. Тот исповедник просто-напросто думал, как вы. Ему казалось вполне естественным отдать своей стране все, вплоть до веры в Бога. Итак, у вас даже боги мобилизованы. Они, конечно, с вами *, как вы любите выражаться, но с вами поневоле. Вы ничего больше не хотите видеть и понимать, вы целиком воплотились в единый безумный порыв. И сражаетесь теперь, заручившись одним лишь оружием слепого гнева, предпочтя громы и молнии порядку идей, с упорством маньяков стремясь все обратить в хаос. Мы же исходили из законов разума и неизбежно вытекающих оттуда сомнений. И перед лицом слепого гнева мы оказались слабы. Но вот теперь долгий кружной путь преодолен. Достаточно было того убитого мальчика, чтобы к разуму нашему мы присоединили гнев: отныне мы вдвое сильнее вас. И я хочу поговорить с вами о гнев.

Вспомните. На мое удивление внезапной вспышкой гнева одного из ваших начальников вы откликнулись так: «Но это тоже очень хорошо. Просто вы не понимаете. Французы лишены этой добродетели — способности гневаться». Нет, это не так, просто французы не любят щеголять своими добродетелями. Они вспоминают о них лишь в случае крайней необходимости. И это свойство придает нашему гневу ту силу молчания, которую вы начинаете чувствовать лишь сейчас. Именно с таким гневом в душе — единственным, какой мне ведом, — я буду напоследок говорить с вами.

Ибо, как я уже писал, уверенность не порождает сердечного ликования. Нам известно, что мы утратили на нашем долгом пути, и мы знаем, какой ценой заплатили за горькую радость сражаться, будучи в мире с самими собой. И именно оттого, что мы испытываем это пронзительное ощущение непоправимости, борьба наша исполнена как горечи, так и уверенности в будущем. Обычная война не удовлетворяла нас. Ибо доводы наши еще не созрели. Наш народ выбрал другое: гражданскую войну, всеобщую упорную борьбу, самопожертвование без лишних слов. Эту

войну он объявил сам, ему не навязывали ее глупые или трусливые правители, и в ней он обрел свою душу, и в ней он отстаивает то представление, которое сложилось у него о себе самом. Но за эту роскошь ему пришлось заплатить ужасную цену. Вот почему этот народ имеет больше заслуг, чем ваш. Ибо лучшим из его сынов суждено было пасть на поле этой битвы: вот самая жестокая моя мысль. Есть в нелепости войны преимущество нелепости. Смерть разит повсюду и — наугад. В войне, которую мы ведем, мужество вызывает огонь на себя: это наш самый чистый, самый возвышенный дух расстреливаете вы каждодневно. Ибо ваша наивность не обделена даром предвидения. Вы никогда не знали, что следует избирать, но всегда твердо знали, что необходимо разрушить. Мы же, нарекшие себя защитниками духа, знаем при этом, что дух может погибнуть, когда сила, обрушившаяся на него, достаточно велика. Но мы веруем в иную силу. Вы воображаете, что в этих немых уже отрешившихся от земного лицах вы сможете обезобразить лицо нашей правды. Но вы не принимаете в расчет упорство, которое заставляет Францию бороться не торопясь. В самые тяжкие минуты нас поддерживает эта приводящая в отчаяние надежда: наши товарищи окажутся терпеливее своих палачей и многочисленнее, чем их пули. И вы убедитесь: французы способны на гнев.

Декабрь 1943

Письмо третье

До сих пор я говорил с вами о моей родине, и вначале вы, вероятно, подумали о том, как изменился за эти годы мой язык. На самом деле это не так. Просто мы с вами вкладываем разный смысл в одно и то же слово, мы говорим на разных языках.

Слова всегда принимают оттенок тех действий или жертвоприношений, к которым они побуждают. И если у вас слово «родина» окрашено в кровавые глухие цвета, которые мне отвратительны, то для нас оно озарено сиянием разума, при котором труднее проявляется мужество, но где человек зато полностью выражает самого себя. Короче сказать, мой язык — и вы, вероятно, это уже поняли — не менялся никогда. Им я говорил с вами до 1939 года, им же говорю и сейчас.

Сделаю вам одно признание, которое, несомненно, лучше всего докажет вам это. Во все то время, что мы скрытно, упорно и терпеливо служили своей отчизне, мы никогда не теряли из виду главную идею, главную надежду, вечно живущую у нас в д у ш е , — и это была Европа. Вот уже пять лет, как мы не говорили о ней. Хотя вы-то поминали ее даже слишком часто. Но и здесь мы говорили на разных языках: наша Европа не была вашей.

Перед тем как объяснить, что она представляет для нас, я

хотел заверить вас хотя бы в одном: среди причин, по которым мы должны сражаться с вами (и разбить вас!), самая, быть может, глубокая — это обретенное сознание того, что нас не только раздавили в нашей собственной стране, поразив в самое сердце, но еще и обокрали, отняв самые прекрасные представления о Франции, мерзкую карикатуру на которую вы предъявили всему миру. Самое жгучее страдание — видеть то, что любишь, в шутовском колпаке. И нам понадобится вся сила разумной, терпеливой любви, чтобы сохранить в своих сердцах ту идею новой могучей Европы, которую вы отняли у лучших из нас, придав ей избранный вами оскорбительный смысл. Есть одно такое прилагательное, которое мы перестали писать с тех пор, как вы назвали «европейской» армию *рабов*, — перестали именно для того, чтобы любовно сохранить для себя сокровенный, изначальный смысл этого слова, каким он пребудет для нас вечно; сейчас я объясню вам его.

Вы говорите о Европе, но разница состоит в том, что для вас она — собственность, тогда как мы чувствуем себя ее детьми. Впрочем, вы заговорили так о Европе лишь с того дня, как потеряли Африку. Такой вид любви — порочен. На эту землю, где столько веков оставили свой благородный отпечаток, вы смотрите как на место вынужденной отставки, а мы — как на сокровеннейшую из надежд. Ваша внезапная страсть к ней родилась из разочарования и необходимости. Подобное чувство никого не украшает, и теперь вам должно быть понятно, отчего всякий европеец, достойный этого имени, с презрением отрекся от него.

Вы говорите «Европа», а думаете «полигон, хлебные закрома, прибранные к рукам заводы, послушный приказу разум». Может быть, я преувеличиваю? Но, по крайней мере, я знаю, что, говоря «Европа», даже в лучшие моменты вашей жизни, когда вам удастся искренне поверить в собственные домыслы, вы поневоле думаете о колоннах рабски покорных наций, ведомых Германией господ к сказочному и кровавому будущему. Мне бы очень хотелось заставить вас ясно почувствовать эту разницу: для вас Европа — это пространство, окруженное морями и горами, прорезанное плотинами, изрытое шахтами, покрытое колоссящими полями, пространство, на котором Германия разыгрывает партию, где ставкой служит одна только ее судьба. Но для нас Европа — заповедная обитель, где на протяжении двадцати веков разыгрывалась самая удивительная мистерия человеческого духа. Она — та избранная арена, на которой борьба человека Запада против всего мира, против богов, против себя самого ныне достигла трагического апогея. Как видите, мы подходим к Европе с разными мерками.

Не бойтесь, я не стану выдвигать против вас каноны старой пропаганды, взывая к христианской традиции. Это совсем другая проблема. Вы также слишком много говорили о ней и, изображая из себя защитников Рима *, не убоились сделать Христу рекламу, к которой ему пришлось начать привыкать еще в тот

день, когда он получил поцелуй, пославший его на Голгофу. Но в то же время христианская традиция — всего лишь одна из тех, что создала эту Европу, и не мне, недостойному, защищать ее перед вами. Здесь потребны вкусы и склонности сердца, приверженного Господу. А вам известно, что я к этому отношению не имею. Но когда я позволяю себе думать, что моя страна говорит от имени Европы и что, защищая первую, мы защищаем их обе, то и я тоже придерживаюсь определенной традиции. Это одновременно и традиция немногих великих людей и всего вечного, неистребимого народа. Она — эта моя традиция — имеет две элиты: избранных разума и избранных мужества, у нее есть свои властители духа и свои бесчисленные подданные. Судите сами, отличается ли эта Европа, чьи границы — плод гения некоторых из ее народов, эта Европа, чьим вечным духом осенены все ее сыновья, от того пестрого пятна, которое вы заштриховали черным на своих временных военных картах.

Вспомните, что вы сказали мне в тот день, когда смеялись над моим возмущением: «Дон Кихот не осилит Фауста, если тот захочет победить его». Я тогда ответил вам, что ни Фауст, ни Дон Кихот не созданы для борьбы и победы друг над другом, что не для того возникло искусство, чтобы нести в мир зло. Но вам нравилось утрировать образы, и вы продолжили эту игру. Теперь нужно было выбрать между Гамлетом и Зигфридом *. Мне вовсе не хотелось выбирать, а главное, я был твердо уверен в том, что Запад может существовать не иначе как в хрупком равновесии силы и знания. Но вы насмеялись над знанием, вы говорили об одном лишь могуществе. Сегодня я понимаю себя куда лучше и знаю, что даже Фауст вам ныне не помощник. Ибо мы и в самом деле освоились с мыслью, что в некоторых случаях выбор неизбежен. Но наш выбор будет иметь так же мало значения, как и ваш, если он не будет делаться с ясным сознанием того, что он бесчеловечен и не имеет ничего общего с интеллектуальными ценностями. Мы-то сумеем впоследствии возродить их, а вы не умели этого никогда. Как видите, я повторяю ту же мысль: мы возвращаемся издалека. Но за эту мысль мы заплатили достаточно дорого, и теперь имеем на нее право. Это побуждает меня сказать вам, что ваша Европа не годится для нас. В ней нет ничего способного объединять или воспламенять сердца. Наша же — это общее дело, которое мы продолжим вопреки вам в духе разума.

Я не стану заходить слишком далеко. Иногда мне случается на каком-нибудь повороте улицы, в тот короткий миг, что оставляют мне долгие часы общей борьбы, подумать обо всех тех уголках Европы, которые я так хорошо знаю. Это поистине чудесная земля, сотворенная трудной, порой трагической историей. И я мысленно совершаю вновь все паломничества *, в какие пускались обычно интеллигенты Запада: розы в монастырских двориках Флоренции, золотые купола Кракова, Градшин с его мертвым дворцом, судорожно скорченные статуи на Карловом

мосту через Влтаву, аккуратные сады Зальцбурга. О, эти цветы и камни, эти холмы и равнины, эти пейзажи, где люди и эпохи смешали воедино старые деревья и древние памятники! Память моя переплывала в своем горниле эти бесчисленные образы, соединив их в единый лик — лик моей общеевропейской родины. И сердце сжимается при мысли о том, что вот уже много лет на этот вдохновенный измученный лик падает ваша черная тень. А ведь некоторые из тех мест мы с вами повидали вместе. Мог ли я тогда предположить, что однажды нам придется избавлять их от вас! И скажу еще: бывают часы, исполненные ярости и отчаяния, когда мне случается жалеть о том, что розы по-прежнему цветут в монастыре Святого Марка, что голуби по-прежнему стайками взлетают над Зальцбургским собором, а на маленьких силезских кладбищах по-прежнему мирно алеют герани.

Но бывают и другие минуты — моменты истины, — когда я этому рад. Ибо все эти пейзажи, эти цветы и пашни на нашей древней земле каждую весну доказывают вам, что есть в мире вещи, которые вам не под силу утопить в крови. Этим образом я и хотел бы закончить свое письмо. Мне мало того, что все великие тени Запада, все тридцать народов Европы на нашей стороне: я не могу обойтись и без ее земли. И я знаю, уверен, что все в Европе — и природа, и дух — отрицает вас, отрицает спокойно, бесстрастно, без яростной ненависти, но с твердой уверенностью победителя. Оружие, которым европейский дух сражается с вами, — то же самое, каким располагает эта земля, непрерывно возрождающаяся в налившихся колосьях, в пышных венчиках цветов. Борьба, которую мы ведем, преисполнена веры в победу, поскольку она обладает неотвратимым упорством весны.

И наконец, я знаю, что с вашим поражением далеко не все придет в норму. Европу нужно будет создавать заново. Ее всегда нужно создавать. Но, по крайней мере, она останется Европой, то есть тем, что я описал вам выше. Не все еще будет потеряно. И напоследок попробуйте представить себе нас нынешних — уверенных в своей правоте, влюбленных в свою страну, осененных духом матери-Европы, обретших себя в строгом равновесии между разумом и мечом. Я повторяю вам это еще раз, потому что должен высказать все, потому что это правда — правда, которая покажет вам тот путь, который прошли моя страна и я со времен нашей с вами дружбы: отныне живет в нас превосходство, которое вас погубит.

Апрель 1944

Письмо четвертое

Человек смертен? Возможно, но давайте умирать сопротивляясь, и, если уж нам суждено небытие, то не станем соглашаться, что это справедливо.

*Оберманн *, письмо 90*

Вот и наступил день вашего поражения. Я пишу вам из всемирно известного города, который, вам на погибель, готовит завтрашнюю свободу. Он знает, что это не так-то легко и что до победы ему придется побороть ночь еще более мрачную, чем та, которая началась четыре года назад с вашим приходом. Я пишу вам из города, лишённого самого необходимого — света, топлива, продуктов, но непобежденного. Скоро, очень скоро овеет его дыхание свежего ветра, вам еще неведомого. И если нам повезет, мы встанем с вами лицом к лицу. И тогда сможем сразиться с полным знанием дела — я, досконально знающий ваши доводы, и вы, так же хорошо понимающий мои.

Эти июльские ночи одновременно и легки и невыносимо тяжелы. Легки на берегах Сены, под деревьями, тяжелы — в сердцах тех, кто терпеливо ждет того единственно нужного им отныне рассвета. Я тоже жду, и я думаю о вас: мне хочется сказать вам еще одну вещь, теперь уже последнюю. Я хочу рассказать вам, как стало возможным то, что мы, некогда такие похожие, ныне стали врагами, как я мог бы оказаться на вашей стороне и отчего теперь все кончено между нами.

Мы оба долгое время полагали, что в этом мире нет высшего разума и что все мы обмануты. В какой-то мере это убеждение живет во мне и сейчас. Но я сделал из этого и другие выводы, отличающиеся от тех, которыми вы оперировали тогда и которыми вот уже столько лет пытаетесь насильно обогатить Историю. Сегодня я говорю себе, что, прими я эти ваши мысли, я вынужден был бы оправдать все, что вы сейчас творите. А это настолько серьезно, что лучше уж мне остаться навсегда здесь, в самом сердце летней ночи, столь богатой надеждами для нас и угрозами для вас.

Вы никогда не верили в осмысленность этого мира, а вывели отсюда идею о том, что все в нем равноценно, что добро и зло определяются желанием человека. Вы решили, что за неимением какой бы то ни было человеческой или божественной морали единственные ценности — это те, которые управляют животным миром, а именно: жестокость и хитрость. Отсюда вы вывели, что человек — ничто и можно убить его душу; что в самой бессмысленной из историй задача индивидуума состоит лишь в демонстрации силы, а его мораль — в реализме завоеваний. По правде сказать, я, думавший, казалось бы, точно так же, не находил контраргументов, ощущая в себе разве лишь жадное желание справедливости, которое, признаться, выглядело в моих глазах столь же необоснованным, как и самая бурная из страстей.

В чем же заключалось различие? А вот в чем: вы легко отказались от надежды найти смысл жизни, а я никогда в этом не отчаялся. Вы легко смирились с несправедливостью нашего, людского, положения, а потом решились еще и усугубить его, тогда как мне, напротив, казалось, что человек именно для того и обязан утверждать справедливость, созидать счастье, чтобы противостоять миру несчастий. Именно оттого, что вы обратили свое отчаяние в род опьянения, что вы освободились от него, возведя в принцип, вам так легко разрушать творения человеческих рук и духа и бороться с человеком, стараясь довести до предела извечное его страдание. Я же, отказавшись смириться с этим отчаянием, с этим истерзанным миром, хотел только, чтобы люди вновь обрели солидарность, а затем вместе, сообща начали борьбу со своим жалким уделом.

Как видите, из одного и того же принципа мы извлекли разную мораль. Ибо в пути вы отказались от ясности видения, найдя более удобным (или, по вашему выражению, вполне безразличным), чтобы кто-то другой думал за вас и за миллионы прочих немцев. Оттого что вы устали бороться с небом, вы нашли себе отдохновение в этой изнурительной авантюре, где ваша задача — изуродовать души и разрушить землю. Короче говоря, вы избрали несправедливость, вы уподобили себя богам. А ваши логические выкладки были всего лишь маскировкой.

Я же, напротив, избрал для себя справедливость, чтобы сохранить верность земле. Я продолжаю думать, что мир этот не имеет высшего смысла. Но я знаю также, что есть в нем нечто, имеющее смысл, и это — человек, ибо человек — единственное существо, претендующее на постижение смысла жизни. Этот мир украшен, по крайней мере, одной настоящей истиной — истиной человека, и наша задача — вооружить его убедительными доводами, чтобы он с их помощью мог бороться с самой судьбой. А человек не имеет иных доводов, кроме того единственного, что он — человек, вот почему нужно спасать человека, если хочешь спасти то представление, которое люди составили себе о жизни. Ваша пренебрежительная улыбка скажет мне: «Что это означает — спасти человека?» Но ведь я всем своим существом давно уже кричу вам: это значит не калечить его, это значит дать ему шансы на справедливость, которую он один в целом мире исповедует.

Вот почему мы стоим по разные стороны баррикады. Вот почему мы должны были сперва последовать за вами по тому пути, который нам чужд и который в результате завершился для нас поражением. Ибо вы были сильны своим отчаянием. С того момента, как оно становится одиноким, чистым, уверенным в себе, неумолимым в своих последствиях, отчаяние обретает безжалостную, несокрушимую силу. И эта сила раздавила нас, пока мы колебались, все еще в нерешительности оглядываясь назад, в счастливые прошлые времена. Нам казалось, что счастье — величайшая из побед, что оно — то оружие, которым

сражаются с неумолимой судьбой. И даже в крахе разгрома сожаление о нем не оставляло нас.

Но вы свершили предначертанное: мы вошли в Историю. И в течение пяти лет никому больше не было дозволено наслаждаться птичьими трелями в вечерней прохладе. Пришлось поневоле погрузиться в отчаяние. Мы были отрезаны от мира, ибо каждый миг добавлял к этому миру очередной легион смертельных образов. Вот уже пять лет, как на нашей земле не проходит утра без агонии, вечера без ареста, дня без пыток. Да, нам пришлось следовать за вами. Но наш нелегкий подвиг сводился к тому, чтобы, следуя за вами в войне, не забывать при этом о счастье. И сквозь вопли жертв и торжествующий рев жестокости мы пытались уберечь в своих сердцах воспоминание о ласковом море, о незабываемом холме, об улыбке любимой. И вот это было нашим надежнейшим оружием, тем, которое мы никогда не выпустим из рук. Ибо в тот день, когда мы выроним его, мы станем такими же мертвецами, как вы. Просто мы знаем теперь, что оружие счастья требует слишком много времени дляковки и слишком много крови для закалки.

Нам пришлось вникнуть в вашу философию, согласиться слегка походить на вас. Вы избрали для себя бесцельный, слепой героизм — единственную ценность, имеющую хождение, в мире, потерявшем смысл. И вот, избрав его для себя, вы принялись навязывать его всему миру, и нам в первую очередь. И мы вынуждены были подражать вам, чтобы не погибнуть. Но тут мы заметили, что наше превосходство над вами заключается как раз в наличии цели. Теперь, когда близится конец, мы можем сказать вам, чему научились: героизм не стоит ровно ничего — счастье завоевать гораздо труднее.

Вот теперь вам все должно быть ясно, и вы знаете, что мы враги. Вы люди, держащиеся несправедливости, а для меня нет на свете ничего, что я так сильно ненавижу бы. Раньше то было бурное, но неосознанное чувство, ныне я знаю причины. Я побеждаю вас потому, что ваша логика так же преступна, как сердце. И тот ужас, в который вы повергали нас целых четыре года, замешен поровну на разуме и на инстинкте. Вот почему приговор мой окончателен, и вы уже мертвы в моих глазах. Но даже в тот миг, когда я начну судить вас за тяжкие преступления, я вспомню, что и вы, и мы изошли из одного и того же одиночества, что и вы, и мы, вместе со всей Европой, участвовали в одной и той же трагедии разума. И, несмотря на вас самих, я сохраню за вами звание людей. Чтобы сохранить верность нашей вере, мы принуждены уважать в вас то, чего вы не уважали в других. Долго, очень долго это было вашим решающим преимуществом, поскольку вы убивали куда легче, чем мы. И до окончания веков это будет преимуществом всех вам подобных. Но до окончания веков мы, которые на вас не походим, будем свидетельствовать в пользу человека, чтобы он, невзирая на тягчайшие свои грехи, получил оправдание и доказательства своей невиновности.

Вот почему на исходе этой битвы из самого сердца города, принявшего адский облик смерти, через все муки, принесенные вами, несмотря на наших изуродованных мертвецов и осиротевшие деревни, я могу вам сказать, что в тот самый миг, как мы без всякой жалости уничтожим вас, мы все-таки не будем питать к вам ненависти. И даже если завтра нам, подобно многим другим, придется умирать, мы все-таки умрем без ненависти в душе. Мы не можем ручаться, что не испытаем страха, мы только попытаемся сохранить благоразумие. Но в одном можем поручиться наверняка: ненависти не будет. Есть одно лишь в мире, что я способен сегодня презирать и ненавидеть, но, говорю вам, с этим у нас все улажено, и мы хотим уничтожить вас, раздавив вашу мощь, но не топча вашу душу.

Итак, вы продолжаете сохранять то, прежнее преимущество над нами. Но в нем же заключается сегодня и наше превосходство. Вот что делает эту ночь такой легкой для меня. Вот в чем наша сила: размышлять, как и вы, о бездонной, бесконечной мудрости мира, не отказываться ни от чего в пережитой нами трагедии и в то же время сознавать, что на самом краю мировой катастрофы, угрожавшей разуму, спасена идея человека, и черпать из этого сознания неустанное мужество и волю к возрождению. Разумеется, обвинение, которое мы несем миру, от этого не становится менее тяжким. Мы слишком дорого заплатили за это новое знание, чтобы наше положение перестало казаться нам отчаянным. Сотни тысяч людей, казненных на рассвете, мрачные стены тюрем, земля Европы, смердящая от миллионов трупов тех, что были ее детьми; и все это — плата за разъяснение двух-трех нюансов, от которых, может быть, только и будет пользы, что они позволят некоторым из нас достойнее умереть. Да, это может привести в отчаяние. Но нам предстоит доказать, что мы не заслужили столь тяжелой, несправедливой доли. Мы поставили себе такую задачу и завтра же начнем решать ее. В этой европейской ночи, пронизанной дыханием лета, миллионы вооруженных или безоружных людей готовятся к бою. И скоро встанет рассвет — тот, на котором вы будете наконец побеждены. Я знаю, что небо, столь безразличное к вашим чудовищным победам, останется еще более безразличным к вашему справедливому поражению. Сегодня я еще ничего не жду от него. Но мы хотя бы помогли спасти человека от бездны одиночества, в которую вы хотели ввергнуть его. А вам в наказание за то, что вы изменили вере в человека, предстоит тысячами умирать в этом одиночестве. И теперь я могу сказать вам: прощайте!

Июль 1944 г.

БУНТУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК



ЖАНУ ГРЕНЬЕ

...И сердце
Открыто отдалось суровой
Страдающей земле, и часто ночью
В священном мраке клялся я тебе
Любить ее бестрепетно до смерти,
Не отступаясь от ее загадок.
Так я с землею заключил союз
На жизнь и смерть.

*Гельдерлин
«Смерть Эмпедокла»*

ВВЕДЕНИЕ

Есть преступления, внушенные страстью, и преступления, продиктованные бесстрастной логикой. Чтобы различить их, уголовный кодекс пользуется удобства ради таким понятием, как «предумышленность». Мы живем в эпоху мастерски выполненных преступных замыслов. Современные правонарушители давно уже не те наивные дети, которые, умоляя простить их, ссылались на овладевшую ими страсть. Это люди зрелого ума, и неопровержимым оправданием служит им философия, благодаря которой даже убийца оказывается в роли судьи.

Хитклиф, герой «Грозового перевала»*, готов уничтожить весь шар земной, лишь бы только обладать Кэтти, но ему бы и в голову не пришло заявить, что такая гекатомба разумна и может быть оправдана философской системой. Хитклиф способен на убийство, но дальше этого его мысль не идет. В его преступной решимости чувствуется сила страсти и характера. Поскольку такая любовная одержимость — дело редкое, убийство остается исключением из правила. Подобное убийство столь же примитивно, как взлом квартиры. Но с того часа, когда по недостатку темперамента преступник прибегает к помощи философской доктрины, с того часа, когда преступление само себя обосновывает, оно, пользуясь всевозможными силлогизмами, распространяется так же, как сама мысль. Раньше злодеяние было одиноким, словно крик, а теперь оно столь же универсально, как наука. Еще вчера преследуемое по суду, сегодня преступление стало законом.

Пусть никого не возмущает сказанное. Цель моего эссе — осмыслить реальность логического преступления, характерного для нашего времени, и тщательно изучить способы его оправдания. Это попытка понять нашу современность. Некоторые, вероятно, считают, что эпоха, за полстолетия обездолившая, поработившая или уничтожившая семьдесят миллионов людей, должна быть только и прежде всего осуждена. Но необходимо еще и понять суть ее вины. В былые наивные времена, когда тиран ради вящей славы сметал с лица земли целые города, когда прикованный к победной колеснице невольник брел по чужим праздничным улицам, когда пленника бросали на съедение хищникам, чтобы потешить толпу, тогда перед фактом столь простодушных злодейств совесть могла оставаться спокойной, а мысль — ясной. Но загоны для рабов, осененные знаменем свободы, массовые уничтожения людей, оправдываемые любовью к человеку или тягой к сверхчеловеческому, — такие явления в определенном смысле просто обезоруживают моральный суд. В новые вре-

мена, когда злой умысел рядится в одеяния невинности, по странному извращению, характерному для нашей эпохи, именно невинность вынуждена оправдываться. В своем эссе я стремлюсь принять этот необычный вызов, с тем чтобы как можно глубже понять его.

Необходимо разобраться, способна ли невинность предпринять усилия, препятствующие убийству. Мы можем действовать только в собственную эпоху среди окружающих нас людей. Мы ничего не сумеем сделать, если не будем знать, имеем ли право убивать ближнего или давать свое согласие на его убийство. Поскольку сегодня любой поступок пролагает путь к прямому или косвенному убийству, мы не можем действовать, не зная заранее, каким образом и по какой причине мы поневоле сеем гибель.

Нам не столь важно, в который уже раз докапываться до сути вещей, сколь насущно знать, как себя вести в мире, каков он есть. Во времена отрицания бесполезно поставить перед собой вопрос о самоубийстве. Во времена идеологий необходимо разобраться, каково твоё отношение к убийству. Если для него находятся оправдания, значит, наша эпоха и мы сами вполне соответствуем друг другу. Если же таких оправданий нет, это означает, что мы пребываем в безумии, и нам остается всего один выход: либо соответствовать эпохе убийства, либо отвернуться от нее. Во всяком случае, нужно четко ответить на вопрос, поставленный перед нами среди крови и криков нашего столетия. Ведь мы сами под вопросом. Тридцать лет тому назад, прежде чем решиться на убийство, люди отрицали многое, отрицали даже самое себя посредством самоубийства. Бог плутует в игре, а вместе с ним и все смертные, включая меня самого, следовательно, не лучше ли мне умереть: самоубийство было проблемой. Сегодня идеология отрицает только чужих, объявляя их нечестными игроками. И каждое утро украшенные медалями душегубы вламываются в камеры-одиночки: проблемой стало убийство.

Оба рассуждения связаны друг с другом. Они все больше держат нас в своей власти, да так крепко, что мы уже не можем сами выбирать себе проблемы. Это они, проблемы, поочередно выбирают нас. Примем же нашу избранность. Перед лицом бунта и убийства мое эссе ставит себе целью продолжить размышления, начальными предметами которых были самоубийство и абсурд.

Но пока что это размышление подвело нас только к одному понятию — понятию абсурда. Оно в свою очередь не дает нам ничего, кроме противоречий во всем, что касается проблемы убийства. Когда пытаешься извлечь из чувства абсурда правила действия, обнаруживается, что благодаря этому чувству убийство воспринимается в лучшем случае безразлично и, следовательно, становится допустимым. Если ни во что не веришь, если ни в чем не видишь смысла и не можешь утверждать какую-

либо ценность, все дозволено и ничто не имеет значения. Нет доводов «за», нет доводов «против», и убийцу невозможно ни осудить, ни оправдать. Что сжигать людей в газовых печах, что посвящать свою жизнь уходу за прокаженными — никакой разницы. Добродетель и злой умысел становятся делом случая или каприза.

Тогда приходишь к решению вообще не действовать, а это означает, что ты миришься с убийством, которое совершено другим. Тебе же остается разве что сокрушаться о несовершенстве человеческой природы. А почему бы еще не подменить действие трагическим дилетантизмом? В таком случае человеческая жизнь становится ставкой в игре. Можно, наконец, замыслить действие не совсем бесцельное. И тогда, за неимением высшей ценности, направляющей действие, оно будет ориентировано на непосредственный результат. Если нет ни ложного, ни истинного, ни плохого, ни хорошего, правилом становится его собственная максимальная эффективность, то есть сила. И тогда надо разделять людей не на праведников и грешников, а на господ и рабов. Так что, с какой стороны ни смотреть, дух отрицания и нигилизма отводит убийству почетное место.

Следовательно, если мы хотим принять абсурдную установку, мы должны быть готовы убивать, повинуюсь логике, а не совести, которая будет представляться нам чем-то иллюзорным. Разумеется, для убийства необходимы некоторые наклонности. Впрочем, как показывает опыт, не такие уж ярко выраженные. К тому же, как это обычно и бывает, всегда есть возможность совершить убийство чужими руками. Все можно уладить во имя логики, если с логикой здесь и вправду считаются.

Но логика не может найти применения в установке, которая поочередно представляет убийство допустимым и недопустимым. И все-таки, признав убийство этически нейтральным, анализ абсурда приводит в конце концов к его осуждению, и это самый важный вывод. Последним итогом абсурдного рассуждения является отказ от самоубийства и участие в отчаянном противостоянии вопрошающего человека и безмолвной вселенной¹. Самоубийство означало бы конец этой конфронтации, в то время как абсурдное рассуждение видит в самоубийстве отрицание собственных предпосылок. Ведь самоубийство — это бегство от мира или избавление от него. А согласно этому рассуждению жизнь является единственным подлинно необходимым благом, благодаря которому только и возможна названная выше конфронтация. Вне человеческого существования пари абсурда невысказано: в таком случае отсутствует одна из двух необходимых для тяжбы сторон. Заявить, что жизнь абсурдна, способен только живой, обладающий сознанием человек. Каким же образом, не делая значительных уступок интеллектуальному комфорту, сохранить для себя единственное в своем роде преимущество подобного

¹ См.: Миф о Сизифе.

рассуждения? Признав, что жизнь, будучи благом для тебя, является таковым для всех других. Невозможно оправдать убийство, если отказываешь в оправдании самоубийству. Ум, усвоивший идею абсурда, безоговорочно допускает возможность рокового убийства, убийства по страсти, но не принимает убийства рассудочного. В контексте упомянутой выше конфронтации убийство, по сути дела, равноценно самоубийству. Принимая или отвергая одно из них, неизбежно примешь или отвергнешь другое.

Поэтому абсолютный нигилизм, считающий самоубийство вполне законным актом, с тем большей легкостью признает законность убийства. Наше столетие охотно допускает, что убийство может быть оправдано, и причина такого допущения кроется в безразличии к жизни, свойственном нигилизму. Конечно, были эпохи, когда жажда жизни достигала такой силы, что выливалась и в злодеяния. Но эти эксцессы были подобны ожогу нестерпимого наслаждения, у них нет ничего общего с тем монотонным порядком, который устанавливает принудительная логика, все и всех укладывающая в свое прокрустово ложе. Подобная логика выпестовала понимание самоубийства как ценности, доходя даже до таких крайних последствий, как узаконенное право лишить человека жизни. Эта логика достигает своей кульминации в коллективном самоубийстве. Гитлеровский апокалипсис 1945 года — самый яркий тому пример. Уничтожить самих себя было слишком мало для безумцев, готовивших в своем логове настоящий апофеоз смерти. Суть и соль состояли не в том, чтобы уничтожить самих себя, а в том, чтобы увлечь с собой в могилу целый мир. В определенном смысле человек, обрекающий на смерть лишь себя, отрицает все ценности, кроме одной — права на жизнь, которым обладают другие люди. Доказательством этому служит факт, что самоубийца никогда не губит ближнего, используя ту гибельную силу и страшную свободу, которые он обретает, решившись на смерть. Всякое самоубийство в одиночку, если только оно совершается не в отместку, по-своему великодушно или же исполнено презрения. Но ведь презирают во имя чего-то. Если мир безразличен самоубийце, значит, он представляет, что для него безразлично или же могло бы быть таковым. Самоубийца полагает, что он все разрушает и все уносит с собой в небытие, но сама его смерть утверждает некую ценность, которая, быть может, заслуживает, чтобы ради нее жили. Самоубийства недостаточно для абсолютного отрицания. Последнее означало бы абсолютное разрушение, уничтожение и самого себя, и всего сущего. Во всяком случае, жить абсолютным отрицанием можно только при условии, что всячески стремишься к этому искусительному пределу. Убийство и самоубийство — две стороны одной и той же медали — несчастного сознания, которое мукам ограниченности человеческого удела предпочитает темный восторг, в котором сливаются, уничтожаясь, и земля и небо.

Точно так же, если отрицаешь доводы в пользу самоубийства, не найдешь их и в пользу убийства. Нельзя быть нигилистом

наполовину. Абсурдное рассуждение не может одновременно сохранять жизнь того, кто его проводит, и допускать принесение в жертву других. Стоит признать невозможность абсолютного отрицания, чтобы тем самым признать: первое, что не подлежит отрицанию, — это жизнь ближнего. Таким образом, ход рассуждений, приведший к мысли о безразличности убийства, снимает затем доводы в его пользу. То есть мы вновь оказываемся в не имеющей оправдания ситуации, из которой пытались найти выход. На практике подобное рассуждение убеждает нас одновременно, что убивать можно и что убивать нельзя. Оно приводит нас к противоречию, не дав ни одного аргумента за или против легитимации убийства. Мы угрожаем и сами находимся под угрозой; мы во власти охваченной лихорадочным нигилизмом эпохи и тем не менее в одиночестве; с оружием в руках и со сдавленным горлом.

* * *

Но это основное противоречие влечет за собой множество других, если ты стремишься устоять среди абсурда, не подозревая при этом, что абсурд — это жизненный переход, отправная точка, экзистенциальный эквивалент философского сомнения Декарта. Абсурд есть противоречие в самом себе.

Он противоречив по своему содержанию, поскольку, стремясь утверждать жизнь, отказывается от ценностных суждений, а ведь жизнь, как таковая, уже есть ценностное суждение. Дышать — значит судить. Разумеется, ошибочно утверждать, что жизнь есть постоянный выбор. Но верно и то, что невозможно вообразить жизнь, лишенную всякого выбора. При таком упрощенном подходе осуществленная абсурдная позиция невообразима. Она столь же невообразима и в своем выражении. Вся философия бессмысленности жива противоречивостью того явления, которое она выражает. Тем самым она вносит некий минимум связности в бессвязность; она вводит последовательность в то, что, если ей верить, не имеет последовательности. Сама речь связует. Единственно логичной позицией, основанной на бессмысленности, было бы молчание, если бы молчание, в свою очередь, ничего не означало. Совершенный абсурд нем. Если он говорит, это значит, что он любит себя или, как мы увидим в дальнейшем, считает себя переходным состоянием. Это самолюбование, самопочитание ясно показывает глубинную двусмысленность абсурдной позиции. Некоторым образом абсурд, который хочет показать человека в его одиночестве, заставляет его жить перед зеркалом. Первоначальный душевный надрыв рискует, таким образом, стать комфортабельным. Рана, растравляемая с таким усердием, в конце концов может стать источником наслаждения.

Мы не испытываем недостатка в великих авантюристах абсурда. Но в конечном счете их величие измеряется тем, что они

отказались от любования абсурдом, сохраняя его требования. Они разрушают ради большего, а не ради меньшего. «Мои враги т е , — говорит Н и ц ш е , — кто хочет разрушать, а не творить самих себя». Сам он разрушал, но с тем, чтобы попытаться творить. Он прославляет честность, бичуя «свинорылых» жуиров. Абсурдное рассуждение противопоставляет самолюбованию отказ от него. Оно провозглашает отказ от развлечений и приходит к добровольному самоограничению, к молчанию, к странной аскезе бунта. Рембо, воспевающий «хорошенькое преступленьице, мяукающее в уличной грязи», бежит в Харрар, чтобы только то и делать, что жаловаться на бессемейную жизнь. Жизнь была для него «фарсом, в котором играют все без исключения». Но вот что выкрикивает он сестре перед самой смертью: «Я ухожу в землю, а вот ты будешь будить под солнцем!»

* * *

Итак, абсурд в качестве жизненного правила противоречив. Что же удивительного в том, что он не дает нам тех ценностей, которые узаконили бы для нас убийство? Впрочем, невозможно обосновать позицию на какой-либо излюбленной эмоции. Чувство абсурда — это такое же чувство, как и остальные. Тот факт, что между двумя войнами чувство абсурда окрасило собой столько мыслей и поступков, доказывает только его силу и его законность. Но интенсивность чувства еще не означает его всеобщего характера. Заблуждение любой эпохи заключалось в том, что она открывала или мнила, что открывает, всеобщие правила поведения, основываясь на чувстве отчаяния, которое в своем развитии стремится выйти за собственные пределы. Как большие муки, так и большие радости равно могут послужить началом размышления; они движут им. Но невозможно обрести эти чувства и поддерживать их во время всего рассуждения. Следовательно, если есть резон учитывать восприимчивость к абсурду, ставить диагноз обнаруженной у себя и у других болезни, тогда возможно усматривать в такой восприимчивости лишь отправную точку, критику, основанную на жизненном опыте, экзистенциальный эквивалент философского сомнения. Это означает, что необходимо покончить с игрой зеркальных отражений и присоединиться к неодолимому самоопределению абсурда.

Поскольку зеркала разбиты, не остается ничего, что помогло бы нам дать ответы на поставленные эпохой вопросы. Абсурд в качестве методического сомнения представляет собой чистую доску. Он оставляет нас в тупике. Вместе с тем, будучи сомнением, он способен, обращаясь к собственной сути, направлять нас на новые поиски. Рассуждение продолжается тогда уже известным образом. Я кричу о том, что ни во что не верю и что все бессмысленно, но я не могу сомневаться в собственном крике и должен верить хотя бы в собственный протест. Первая и единственная очевидность, которая дается мне таким образом в опыте

абсурда, это бунт. Лишенный всякого знания, вынужденный убивать или мириться с убийством, я располагаю только этой очевидностью, усугубляемой внутренним раздором, в котором я обретаюсь. Бунт порождается осознанием увиденной бессмысленности, осознанием непонятого и несправедливого удела человеческого. Однако слепой мятежный порыв требует порядка среди хаоса, жаждет цельности в самой сердцевине того, что ускользает и исчезает. Бунт хочет, бунт кричит и требует, чтобы скандальное состояние мира прекратилось и наконец-то запечатлелись слова, которые безостановочно пишутся вилами по воде. Цель бунта — преображение. Но преобразовывать — значит действовать, а действие уже завтра может означать убийство, поскольку бунт не знает, законно оно или незаконно. И бунт порождает как раз такие действия, которые он должен узаконить. Следовательно, необходимо, чтобы бунт искал свои основания в самом себе, поскольку ни в чем ином он их не может найти. Бунт должен сам себя исследовать, без чего он не будет знать, как правильно ему действовать.

Два столетия исторического или метафизического бунта дают нам возможность поразмыслить над ними. Только историк способен рассказать в деталях о сменяющих друг друга социальных движениях и доктринах. По крайней мере, он обязан найти в них некую путеводную нить. На последующих страницах будут проставлены лишь некоторые исторические вехи и предложена гипотеза, которая, впрочем, не в состоянии объяснить все и не является единственно возможной. Тем не менее она частично объясняет направленность нашего времени и почти полностью — его эксцессы. Рассматриваемая здесь необычайная история есть история европейской гордыни.

Как бы там ни было, невозможно понять причины бунта, не исследуя его требований, его образ действия и его завоеваний. В его делах, быть может, таится то правило действия, которое не смог открыть нам абсурд, или по меньшей мере указание на право или долг убивать и в конечном счете созидательная надежда. Человек — единственное существо, которое отказывается быть тем, что оно есть. Проблема в том, чтобы знать, не может ли такой отказ привести лишь к уничтожению других и самого себя, должен ли всякий бунт завершаться оправданием всеобщего убийства или, напротив, не претендуя на невозможную безвинность, он поможет выявить суть рассудочной виновности.

I

БУНТУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК

Что же представляет собой бунтующий человек? Это человек, говорящий «нет». Но, отрицая, он не отрекается: это человек, уже первым своим действием говорящий «да». Раб, всю жизнь повиновавшийся господским распоряжениям, неожиданно считает последнее из них неприемлемым. Каково же содержание его «нет»?

«Нет» может, например, означать: «слишком долго я терпел», «до сих пор — так уж и быть, но дальше хватит», «вы заходите слишком далеко» и еще: «есть предел, переступить который я вам не позволю». Вообще говоря, это «нет» утверждает существование границы. Эта же идея предела обнаруживается в чувстве бунтаря, что другой «слишком много на себя берет», простирает свои права дальше границы, за которой лежит область суверенных прав, ставящих преграду всякому на них посягательству. Таким образом, порыв к бунту коренится одновременно и в решительном протесте против любого вмешательства, которое воспринимается как просто нестерпимое, и в смутной убежденности бунтаря в своей доброй воле, а вернее, в его впечатлении, что он «вправе делать то-то и то-то». Бунт не происходит, если нет такого чувства правоты. Вот почему взбунтовавшийся раб говорит разом и «да» и «нет». Вместе с упомянутой границей он утверждает все то, что неясно чувствует в себе самом и хочет сблечь. Он упрямо доказывает, что в нем есть нечто «стоящее», которое нуждается в защите. Режиму, угнетающему его индивидуальность, он противопоставляет своего рода право терпеть угнетение только до того предела, какой он сам устанавливает.

Вместе с отталкиванием чужеродного в любом бунте происходит полное и произвольное отождествление человека с определенной стороной его собственного существа. Здесь скрытым образом вступает в игру ценностное суждение, и притом столь спонтанное, что оно помогает бунтарю выстоять среди опасностей. До сих пор он по крайней мере молчал, погружившись в отчаяние, вынужденный терпеть любые условия, даже если считал их глубоко несправедливыми. Поскольку угнетаемый молчит, люди полагают, что он не рассуждает и ничего не хочет, а в некоторых случаях он и вправду ничего уже не желает. А ведь отчаяние, так же как абсурд, судит и желает всего вообще и ничего в частности. Его хорошо передает молчание. Но как только угнетаемый заговорит, пусть даже произнося «нет», это значит, что он хочет и судит. Бунтарь делает крутой поворот. Он шел, пого-

няемый кнутом хозяина. А теперь встает перед ним лицом к лицу. Бунтовщик противопоставляет все, что ценно для него, всему, что таковым не является. Не всякая ценность обуславливает бунт, но всякое бунтарское движение молчаливо предполагает некую ценность. О ценности ли в данном случае идет речь?

Каким бы смутным сознание ни было, оно порождается бунтарским порывом: внезапным ярким чувством того, что в человеке есть нечто такое, с чем он может отождествлять себя хотя бы на время. До сих пор раб реально не ощущал эту идентичность. До своего восстания он страдал от всевозможного гнета. Нередко бывало так, что он безропотно выполнял распоряжения куда более возмутительные, чем то последнее, которое вызвало бунт. Вытесняя в глубь сознания бунтарские устремления, раб молча терпел, живя скорее своими повседневными заботами, чем осознанием своих прав. Потеряв терпение, он теперь нетерпеливо начинает отвергать все, с чем мирился раньше. Этот порыв почти всегда имеет и обратное действие: ниспровергая унижительный порядок, навязанный ему господином, раб вместе с тем отвергает рабство как таковое. Шаг за шагом бунт заводит его куда дальше, чем завело бы простое неповиновение. Он переступает даже границу, установленную им для противника, требуя теперь, чтобы с ним обращались как с равным. То, что было раньше упорным сопротивлением человека, становится всем человеком, который отождествляет себя с сопротивлением и сводится к нему. Та часть его природы, к которой он требовал уважения, теперь ему дороже всего, дороже даже самой жизни и становится для бунтаря высшим благом. Живший дотопе ежедневными компромиссами, раб в один миг («Потому что как же иначе...») впадает в непримиримость — «Все или ничего». Сознание рождается у него вместе с бунтом.

В этом сознании сочетаются и еще довольно туманное «все», и «ничего», подразумевающее, что ради «всего» можно пожертвовать и человеком. Бунтарь хочет быть или «всем», целиком и полностью отождествляя себя с тем благом, которое он неожиданно осознал, и требуя, чтобы в его лице люди признавали и приветствовали это благо, или «ничем», то есть полностью лишиться всяких прав, повинувшись превосходящей силе. Идя до конца, восставший готов к последнему бесправию, каковым является смерть, если будет лишен того единственного священного дара, каким, например, может стать для него свобода. Лучше умереть стоя, чем жить на коленях *.

По мнению многих достойных авторов, ценность «чаще всего представляет собой переход от действия к праву, от желанного к желательному (в общем, переход всегда опосредован желанием)»¹. Переход к праву заявлен, как мы уже видели, в бунте. А тем самым и переход от формулы «нужно было бы, чтобы это существовало» к формуле «я хочу, чтобы было так». Но,

¹ Lalande. Vocabulaire philosophique.

быть может, еще важнее, что речь идет о переходе от индивида ко благу, ставшему отныне всеобщим. Вопреки ходячему мнению о бунте, возникновение лозунга «Все или ничего» доказывает, что бунт, даже зародившийся в недрах сугубо индивидуального, ставит под сомнение само понятие индивида. Если индивид действительно готов умереть и в определенных обстоятельствах принимает смерть в своем бунтарском порыве, он тем самым показывает, что жертвует собой во имя блага, которое, по его мнению, значит больше его собственной судьбы. Если бунтовщик готов погибнуть, лишь бы не лишиться защищаемого им права, то это означает, что он ценит это право выше, чем самого себя. Следовательно, он действует во имя пусть еще неясной ценности, которая, он чувствует, равно присуща как ему, так и всем другим. Очевидно, утверждение, присущее любому мятежному действию, простирается на нечто, превосходящее индивида в той мере, в какой это нечто избавляет его от предполагаемого одиночества и дает ему основание действовать. Но теперь уже важно отметить, что эта предсуществующая ценность, данная до всякого действия, вступает в противоречие с чисто историческими философскими учениями, согласно которым ценность завоевывается (если она вообще доступна завоеванию) лишь в результате действия. Анализ бунта приводит по меньшей мере к догадке, что человеческая природа действительно существует, подтверждая представления древних греков и отрицая постулаты современной философии *. К чему восставать, если в тебе самом нет ничего устойчиво постоянного, достойного, чтобы его сберечь? Если раб восстает, то ради блага всех живущих. Ведь он полагает, что при существующем порядке вещей в нем отрицается нечто, присущее не только ему, а являющееся тем общим, в котором все люди, и даже тот, кто оскорблял и угнетал раба, имеют предуготованное сообщество¹. Такой вывод подтверждается двумя наблюдениями. Прежде всего, следует отметить, что по своей сути бунтарский порыв не является эгоистическим душевным движением. Спору нет, он может быть обусловлен эгоистическими причинами. Но люди восстанут равно и против лжи и против угнетения. Более того, поначалу движимый этими причинами, бунтовщик в самой глубине души ничем не дорожит, поскольку ставит на карту все. Конечно, восставший требует к себе уважения, но в той мере, в какой он отождествляет себя с естественным человеческим сообществом. Отметим еще, что бунтовщиком становится отнюдь не только сам угнетенный. Бунт может поднять и тот, кто потрясен зрелищем угнетения, жертвой которого стал другой. В таком случае происходит отождествление с этим угнетенным. И здесь необходимо уточнить, что речь идет не о психологической уловке, при помощи которой человек воображает, что оскорбляют его само-

¹ Сообщество жертв — явление того же порядка, что и сообщество жертвы и палача. Но палач об этом не ведает.

го. Бывает, наоборот, мы не в состоянии спокойно смотреть, как другие подвергаются тем оскорблениям, которые мы сами терпели бы, не протестуя. Пример этого благороднейшего движения человеческой души — самоубийства из протеста, на которые решались русские террористы на каторге, увидев, как секут их товарищей по борьбе. Дело здесь не только в общности интересов. Действительно, мы можем счесть возмутительной несправедливость по отношению к нашим противникам. Есть только отождествление судеб и принятого решения. Таким образом, для себя самого индивид вовсе не является той ценностью, которую он хочет защищать. Для создания этой ценности нужны все люди. В бунте, выходя за свои пределы, человек сближается с другим, и с этой точки зрения человеческая солидарность является метафизической. Речь идет попросту о солидарности, рождающейся в оковах.

Можно еще уточнить позитивный аспект ценности, предполагаемый всяким бунтом, сравнив ее с таким чисто негативным понятием, как озлобление в дефиниции Макса Шелера¹. И действительно, мятежный порыв есть нечто большее, чем акт протеста в самом сильном смысле слова. Озлобление отлично определено Шелером как самоотравление, как губительная секреция затянувшегося бессилия, происходящая в закрытом сосуде. Бунт, наоборот, взламывает бытие и помогает выйти за его пределы. Застойные воды он превращает в бушующие волны. Шелер сам подчеркивает пассивный характер озлобления, отмечая то большое место, которое она занимает в душевном мире женщины, чья участь — быть объектом вождления и обладания. Источником бунта, напротив, является переизбыток энергии и жажда деятельности. Шелер прав, говоря, что озлобление ярко окрашивается завистью. Но завидуют тому, чем не обладают. Восставший же защищает себя такого, каков он есть. Он требует не только блага, которым не обладает или которого могут его лишить. Он добивается признания того, что в нем уже есть и что он сам почти во всех случаях признал более значимым, чем предмет вероятной зависти. Бунт нереалистичен. Как считает Шелер, озлобленность сильной души превращается в карьеризм, а слабой — в горечь. Но в любом случае речь идет о том, чтобы стать иным, чем ты являешься. Озлобление всегда обращено против его носителя. Бунтующий человек, напротив, в своем первом порыве протестует против посягательств на себя такого, каков он есть. Он борется за целостность своей личности. Он стремится поначалу не столько одержать верх, сколько заставить уважать себя.

Похоже, наконец, что озлобленность заранее упивается муками, которые она хотела бы причинить своему объекту. Ницше

¹ L'homme du ressentiment *.

и Шелер правы, усматривая прекрасный образчик такого чувства в том пассаже Тертуллиана, где тот сообщает читателям, что для блаженных обитателей рая будет величайшей усладой видеть римских императоров, корчащихся в адском пламени. Такова же и услада добропорядочных обывателей, обожающих зрелище смертной казни. Бунтарь же, напротив, принципиально ограничивается протестом против унижений, не желая их никому другому, и готов претерпевать боль, но только не допустить ничего оскорбительного для личности.

В таком случае непонятно, почему Шелер полностью отождествляет бунтарский дух и озлобление. Его критику злобности в гуманизме (который трактуется им как форма нехристианской любви к людям) можно было бы адресовать некоторым расплывчатым формам гуманитарного идеализма или технике террора. Но эта критика бьет мимо цели в том, что касается бунта человека против своего удела и что касается порыва, который подымает его на защиту достоинства, присущего каждому. Шелер хочет показать, что гуманизм идет рука об руку с ненавистью к миру. Любят человечество в целом, чтобы не любить никого в частности. В некоторых случаях это верно, и Шелера можно понять лучше, когда примешь во внимание, что гуманизм для него представлен Бентамом и Руссо. Но привязанность человека к человеку может возникнуть благодаря чему-то иному, нежели арифметический подсчет интересов или доверие к человеческой природе (впрочем, чисто теоретическое). Утилитаристам и воспитателю Эмиля * противостоит, например, логика, воплощенная Достоевским в образе Ивана Карамазова, который начинает бунтарским порывом и заканчивает метафизическим восстанием. Шелер, будучи знаком с романом Достоевского, так резюмирует эту концепцию: «В мире не так уж много любви, чтобы тратить ее на что-нибудь другое, кроме человека». Даже если бы подобное резюме было верным, бездонное отчаяние, которое чувствуется за ним, заслуживает чего-то лучшего, нежели презрение. Но оно, по сути, не передает трагического характера карамазовского бунта. Драма Ивана Карамазова, напротив, заключается в переизбытке любви, не знающей, на кого излиться. Поскольку эта любовь не находит применения, а Бог отрицается, возникает решение одарить ею человека во имя благородного сострадания.

Впрочем, как это следует из нашего анализа, в бунтарском движении некий абстрактный идеал избирается не по причине душевной бедности и не с целью бесплодного протеста. Необходимо видеть в человеке то, что не сведешь к идее, тот его душевный жар, который предназначен для существования и ни для чего иного. Значит ли это, что никакой бунт не несет в себе озлобленности и зависти? Нет, не значит, и мы об этом отлично знаем в наш недобрый век. Но мы должны рассматривать понятие озлобленности в самом широком его смысле, поскольку иначе рискуем исказить его, и тогда можно сказать, что бунт

полностью преодолевает озлобленность. Если в «Грозовом перевале» Хитклиф предпочитает Богу свою любовь и просит отправить его в ад, только чтобы соединиться там с любимой, то здесь говорит не только его униженная молодость, но и мучительный опыт всей жизни. Тот же самый порыв побудил Мейстера Экхарта в могучем приступе ереси заявить, что он предпочитает ад с Иисусом раю без него. И здесь все тот же порыв любви. Следовательно, вопреки Шелеру, я всячески настаиваю на страстном созидательном порыве бунта, который отличает его от озлобленности. По своей видимости негативный, поскольку ничего не создает, бунт в действительности глубоко позитивен, потому что он открывает в человеке то, за что всегда стоит бороться.

Но не являются ли относительными и бунт, и ценность, которую он несет в себе? Похоже, что причины бунта менялись вместе с эпохами и цивилизациями. Очевидно, что у индусского парии, у воина империи Инка, у туземца из Центральной Африки или у члена первых христианских общин были различные представления о бунте. Можно было бы даже с большой вероятностью утверждать, что в данных конкретных случаях понятие бунта не имело смысла. Однако древнегреческий раб, крепостной, кондотьер времен Возрождения, парижский буржуа эпохи Регентства, русский интеллигент 1900-х годов и современный рабочий, различаясь в своем понимании причин бунта, единодушно признавали его законность. Иначе говоря, можно предположить, что проблема бунта имеет определенный смысл лишь в рамках западной мысли. Можно высказаться еще точнее, отмечая вместе с Максом Шелером, что мятежный дух с трудом находил выражение в обществах, где неравенство было слишком велико (как в индусских кастах), или, наоборот, в тех обществах, где равенство было абсолютным (некоторые первобытные племена). В обществе бунтарский дух может возникнуть только в тех социальных группах, где теоретическое равенство скрывает огромные фактические неравенства. А это означает, что проблема бунта имеет смысл только в нашем западном обществе. В таком случае трудно было бы удержаться от соблазна утверждать, что эта проблема связана с развитием индивидуализма, если бы предыдущие размышления не настоятельно нас против такого вывода.

Из замечания Шелера можно с очевидностью вывести лишь то, что в наших западных обществах благодаря теории политической свободы в человеческой душе укореняется высокое понятие о человеке и в результате практического использования этой же свободы растет соответствующая неудовлетворенность своим положением. Фактическая свобода развивается медленнее, чем представления человека о свободе. Из этого наблюдения можно вывести лишь следующее: бунт — это дело человека осведомленного, твердо сознающего свои права. Но ничто не позволяет нам говорить только о правах индивида. Напротив,

очень вероятно, что благодаря уже упоминавшейся солидарности род человеческий все глубже и полнее осознает самого себя в ходе своей истории. Действительно, в случае с инками или париями проблемы бунта не возникает, поскольку она была разрешена для них традицией — еще до того, как они могли поставить перед собой вопрос о бунте, ответ на него уже заранее был дан в понятии священного. В сакрализованном мире нет проблемы бунта, как нет вообще никаких реальных проблем, поскольку все ответы даны раз и навсегда. Здесь место метафизики занимает миф. Нет никаких вопрошаний, есть только ответы и бесконечные комментарии к ним, которые могут быть и метафизическими. Но человек есть вопрошание и бунт — пока он не вошел в сферу священного и тогда, когда он вышел из нее, хотя вопрошает и бунтует ради того, чтобы войти туда или выйти оттуда. Человек бунтующий есть человек, живущий до или после священного, требующий человеческого порядка, при котором и ответы будут человеческими, то есть разумно сформулированными. С этого момента всякий вопрос, всякое слово является бунтом, тогда как в сакрализованном мире всякое слово есть акт благодати. Можно было бы таким образом показать, что для человеческого духа доступны только два универсума — универсум священного (или, если воспользоваться языком христианства, универсум благодати)¹ и универсум бунта. Исчезновение одного означает возникновение второго, хотя это возникновение может происходить в озадачивающих формах. И тут мы вновь встречаемся с формулой «Все или ничего». Актуальность проблемы бунта определяется единственно тем, что сегодня целые общества стремятся обособиться от священного. Мы живем в десакрализованной истории. Конечно, человек не сводится к восстанию. Но сегодняшняя история с ее распрями вынуждает нас признать, что бунт — это одно из существенных измерений человека. Он является нашей исторической реальностью. И нам нужно не бежать от нее, а найти в ней наши ценности. Но можно ли, пребывая вне сферы священного и его абсолютных ценностей, обрести правило жизненного поведения? — таков вопрос, поставленный бунтом.

Мы уже имели возможность отметить некую неопределенную ценность, которая рождается у того предела, за которым происходит восстание. Теперь пора спросить у себя, обретается ли эта ценность в современных формах бунтарской мысли и бунтарского действия, и, если это так, уточнить ее содержание. Но прежде чем продолжить рассуждения, отметим, что в основе этой ценности лежит бунт как таковой. Солидарность людей обусловливается бунтарским порывом, а он, в свой черед, находит себе оправдание только в их соучастии. Следовательно, мы

¹ Разумеется, возникновение христианства отмечено метафизическим бунтом, но воскресение Христа, провозвестие его второго пришествия и Царствия Божия, понимаемое как обещание жизни вечной, — это ответы, которые делают бунт бесполезным.

вправе заявить, что любой бунт, позволяющий себе отрицать или разрушать человеческую солидарность, перестает в силу этого быть бунтом и в реальности совпадает с мертвящим соглашательством. Точно так же лишенная святости человеческая солидарность обретает жизнь лишь на уровне бунта. Тем самым заявляет о себе подлинная драма бунтарской мысли. Для того чтобы жить, человек должен бунтовать, но его бунт обязан уважать границы, открытые бунтарем в самом себе, границы, за которыми люди, объединившись, начинают свое подлинное бытие. Бунтарская мысль не может обойтись без памяти, ей присуща постоянная напряженность. Следуя за ней в своих произведениях и действиях, мы всякий раз должны спрашивать, остается ли эта мысль верной своему первоначальному благородству или, наоборот, забыла о нем — то ли по причине усталости и безумия, то ли во хмелю тирании или раболепия.

А пока вот первый результат, которого добился мятежный дух благодаря рефлексии, проникнутой абсурдностью и очевидной бесплодностью мира. В опыте абсурда страдание индивидуально. В бунтарском порыве оно приобретает характер коллективного существования. Оно становится общим начинанием. Первое движение ума, скованного отчужденностью, заключается в том, что он разделяет эту отчужденность со всеми людьми, и в том, что человеческая реальность страдает в своей целостности от обособленности, отчужденности по отношению к самой себе и к миру. Зло, испытанное одним человеком, становится чумой, заразившей всех. В наших повседневных испытаниях бунт играет такую же роль, какую играет «*cogito*» в порядке мышления: бунт является первой очевидностью. Но эта очевидность извлекает индивида из его одиночества, она является тем общим, что лежит в основе первой ценности для всех людей. Я бунтую, следовательно, мы существуем.

II МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ БУНТ

Метафизический бунт — это восстание человека против своего удела и против всего мироздания. Этот бунт метафизичен, поскольку оспаривает конечные цели человека и вселенной. Раб протестует против участи, уготованной ему рабским его положением; метафизический бунтарь протестует против удела, уготованного ему как представителю рода человеческого. Восставший раб утверждает, что в его душе есть нечто не мирящееся с тем, как обращается с ним господин; метафизический бунтарь заявляет, что он обделен и обманут самим мирозданием. Для обоих речь идет не только о простом голом отрицании. И действительно, и в том и в другом случае мы сталкиваемся с суждением о ценности, во имя которой мятежник отказывается принять собственную участь.

Заметим, что восставший раб отрицает господина не в качестве себе подобного человека. Он отрицает его в качестве господина. Раб отрицает, что господин имеет право отрицать его, раба, и требует отмены такого права. Господин лишается власти в той мере, в какой он пренебрегает этим требованием и не удовлетворяет его. Если люди не могут сослаться на общую ценность, признаваемую всеми и каждым, тогда человек человеку непонятен. Восставший требует, чтобы эта ценность была недвусмысленно признана в нем самом, поскольку догадывается или знает, что без этого принципа в мире будут царить произвол и преступление. Бунтарский порыв возникает у него как требование ясности и единства. Самый заурядный бунт парадоксальным образом выражает стремление к порядку.

С каждой строкой мое описание все ближе подходит к теме метафизического бунтаря, поднявшегося над разрозненным миром, чтобы потребовать его единства. Присущий ему принцип справедливости он противопоставляет принципу несправедливости, который, как он видит, правит миром. Короче говоря, бунтарь хочет только одного — разрешить это противоречие, построить, если это возможно, единое царство справедливости или царство несправедливости, если он доведет свой принцип до последнего предела. А пока он изобличает противоречие. Протестуя против незавершенности человеческих устремлений, обусловленной смертью, и против разрозненности людей, объясняющейся злом, метафизический бунт является мотивированным требованием блаженного единства, антипода страданий жизни и страха смерти. Если всеобщий смертный приговор определяет

человеческую жизнь, то в некотором смысле бунт возникает одновременно с ней. Протестуя против своей смертной природы, взбунтовавшийся человек отказывается признать силу, которая принуждает его жить в подобных условиях. Метафизический бунтарь вовсе не обязательно атеист, как можно было бы предположить, но это богохульник поневоле. Просто он богохульствует сначала во имя порядка, будучи уверен, что Бог порождает смерть и метафизический скандал.

Возвратимся к взбунтовавшемуся рабу, чтобы выяснить этот вопрос. Своим протестом раб утверждал существование господина, против которого он бунтовал. В то же время он показывал, что от него зависит власть господина, и тем самым утверждал свою собственную власть, с тем чтобы снова и снова ставить под вопрос превосходство того, кто до сих пор над ним господствовал. В этом отношении раб и господин действительно исторически неразрывно связаны: временное господство одного столь же относительно, как повиновение другого. Обе силы утверждают поочередно в момент восстания, и так происходит до той поры, пока в борьбе не на жизнь, а на смерть одна из двух сил временно не уйдет в небытие.

Сходным образом, если метафизический бунтарь восстает против силы, существование которой он вместе с тем утверждает, то полагает он это существование как реальность именно в то время, когда его оспаривает. Тогда он вовлекает высшее существо в такую же унижительную авантюру, в какую вовлечен человек, и таким образом делает его бесплодную власть тождественной нашему тщетному уделу. Метафизический бунтарь подчиняет высшее существо силе нашего отказа, заставляет его в свою очередь склониться перед той частью человеческой души, которая не желает склоняться, насильственно стягивая его в наше абсурдное существование, выводит его, наконец, из вневременного убежища, чтобы вовлечь в историю весьма далекую от вечной неподвижности, которую можно обрести лишь в единодушном согласии людей. Бунт утверждает таким образом, что на его уровне всякое высшее существование по крайней мере противоречиво.

Историю метафизического бунта, следовательно, нельзя смешивать с историей атеизма. В определенном смысле она скорее сливается с современной историей религиозного чувства. Бунт чаще бросает вызов, чем отрицает. Сначала он не устраняет Бога, а только разговаривает с ним на равных. Но речь идет не о куртуазной беседе. Речь идет о полемике, воодушевляемой желанием взять верх. Раб начинает с требования справедливости, а заканчивает стремлением к господству. Ему в свою очередь тоже хочется власти. Бунт против удела человеческого сочетается с безоглядным штурмом неба, цель которого — пленить царя небесного и сначала провозгласить его низложение, а затем приговорить к смертной казни. Человеческий бунт переходит в метафизическую революцию. От эпатжа она пере-

ходит к действию; денди превращается в революционера. Поскольку трон Всевышнего опрокинут, бунтовщик признает, что ту справедливость, тот порядок, то единство, которые он тщетно искал в своей жизни, ему теперь предстоит созидать своими собственными руками, а тем самым оправдать низложение Бога. Тогда-то и начинаются отчаянные усилия основать царство людей, даже ценой преступления, если потребуется. Это не обходится без ужасающих последствий, лишь немногие из которых мы осознаем. Но эти последствия не обусловлены бунтом, как таковым, или, по крайней мере, они проявляются только тогда, когда бунт забывает о своих истоках, устает от мучительного напряжения между «да» и «нет» и предается наконец либо всеобщему отрицанию, либо тотальному подчинению. В свой первоначальный период метафизическое восстание исполнено тем же самым позитивным содержанием, что и восстание раба. Нам предстоит изучить, как отражается это содержание бунта в произведениях, которые его проповедают, и показать, куда ведет верность или неверность бунтаря своим истокам.

СЫНЫ КАИНА

Последовательный метафизический бунт в прямом смысле слова возникает лишь в конце XVIII века. Начало Нового времени ознаменовалось грохотом рушащихся стен. С этого момента последствия метафизического бунта следуют друг за другом непрерывной чередой, и не будет никакого преувеличения в мысли о том, что именно они-то и определили историю нашего времени. Значит ли это, что до названной даты метафизический бунт не имел смысла? Первые образцы его относятся к давним, далеким от нас временам: недаром наша эпоха любит именовать себя прометеевской. Но так ли это?

Первые теогонии показывают нам Прометея прикованным к скале где-то на краю света. Вечный мученик навек лишен милости богов, о которой он отказывается просить. Эсхил * придает еще большее величие фигуре героя, приписывая ему дар ясновидения («Все, что предстоит снести, мне хорошо известно»), заставляет Прометея громогласно заявлять о своей ненависти ко всем богам и, погружая его «в бушующее море неизбывных мук», дает ему возможность кончить трагедию громом и молнией: «Без вины страдаю — глядите!»

Следовательно, нельзя сказать, что античности был неведом метафизический бунт. Еще не зная Сатаны, древние создали благородный и страдальческий образ Бунтовщика и одарили нас величайшим мифом о мятежном разуме. Неисчерпаемый греческий гений, сотворивший немало мифов о простоте и согласии, сумел, однако, создать и свою модель восстания. Бесспорно, некоторые прометеевские свойства обрели вторую жизнь в той разбушевавшейся истории, в которой мы живем: борьба против смерти («Я племя смертное от гибели в Аиде самовольно спас»), мессианизм («Я их слепыми наделил надеждами»), человеколюбие («Да, я ненавистен Зевсу... потому что меры не знал я, смертных любя»).

Но нельзя забывать, что эсхилловский «Прометей-огненосец» провозгласил царство простительного бунта. Греки ни в чем не ожесточались. В самых смелых своих дерзаниях они остаются верны чувству меры, которое боготворили. Они восстают не против всего мироздания, а только против Зевса, который всегда был лишь одним из богов, дни которого измерены. Прометей сам полубог. Речь идет о своего рода сведении счетов, о споре по поводу добра, а вовсе не о вселенской борьбе добра и зла.

Дело в том, что древние, веря в судьбу, прежде всего верили в природу, в жизни которой они принимали участие. Бунтовать против природы — значит бунтовать против самих себя. Это

все равно что пробивать головой каменную стену. Единственно осмысленный бунт — это самоубийство. Сама греческая судьба — это слепая сила, которая претерпевает себя самое, как претерпевают стихии. Для грека крайнее выражение отсутствия чувства меры и варварского безумия — это попытка высечь море. Нет сомнений, что грек знаком с безмерностью, поскольку она существует, но он отводит ей должное место и тем самым ставит ей предел. Вызов, брошенный Ахиллом после смерти Патрокла, проклятия трагических героев, посылаемые судьбе, не переходят в тотальное осуждение. Эдип сознает, что он не безвинная жертва. Он виновен, хоть и не по собственной воле; он тоже один из элементов судьбы. Он жалуется, но избегает непоправимых слов. Сама Антигона если и восстает, то во имя традиции, ради того, чтобы ее братья обрели покой в могиле и чтобы ритуалы были соблюдены. В некотором смысле речь здесь идет о реакционном бунте. Рефлексия у греков, их двулика мысль почти всегда рядом со своими, даже самыми безнадежными, мотивами дает место вечным словам Эдипа, слепого и нищего, который в конце концов признал, что все есть благо. «Да» и «нет» уравновешиваются. Даже когда Платон предвосхищает в Калликле вульгарный тип нищезанятия и когда последний восклицает: «Но если появится человек, достаточно одаренный природою, он освободится, он втопчет в грязь наши писания, и волшебство, и чародейство, и все противные природе законы и, воспрянув, явится перед нами владыкою бывший наш раб» *, то даже здесь, отрицая закон, он говорит от имени природы.

Дело в том, что метафизический бунт предполагает упрощенное видение мироздания, которого у греков не могло быть. Для них не существовало пропасти между людьми и богами. Наоборот, в их представлении существовала лестница, ведущая от первых ко вторым. Антиномия невинности и вины, понимание всей истории как борьбы добра со злом были им чужды. В их универсуме больше ошибок, чем преступлений, поскольку единственным неоспоримым преступлением было нарушение меры. И наоборот, в тотально историческом мире, который угрожает стать нашим миром, нет больше ошибок, а есть только преступления, первое из которых — мера. Этим объясняется странная смесь жестокости и снисходительности, которой дышит греческий миф. Греки никогда не превращали мысль в огражденный воинский лагерь, и в этом мы им явно уступаем. В конечном счете бунт всегда замышляется против кого-то. Только понятие личного бога, сотворившего все и за все несущего ответственность, дает смысл человеческому протесту. Таким образом, можно без тени парадокса сказать, что в западном мире история бунта неотделима от истории христианства. И правда, надо было дождаться самых последних моментов античной мысли, чтобы увидеть, как бунт начинает обретать свой язык у мыслителей переходного периода, людей такой духовной глубины, как Эпикур и Лукреций *.

Горькая печаль Эпикура — это уже нечто новое. Нет сомнений, проистекает она из страха смерти, который не чужд греческому сознанию. Но патетический характер, который приобретает этот страх, показателен. «Против всего можно добыть себе безопасность, а что касается смерти, мы, все люди, живем в неукрепленном лагере». Лукреций уточняет: «Время приносит конец, материю всю истребляя». Зачем же откладывать радость на завтра? «Жизнь гибнет в откладывании, — говорит Эпикур, — и каждый из нас умирает, не имея досуга». Следовательно, надо спешить наслаждаться. Но какое странное наслаждение! Оно состоит в том, чтобы заделывать проломы в крепостных стенах и в немой тьме добывать себе хлеб и воду. Поскольку нам угрожает смерть, надо доказать, что смерть — это ничто. Подобно Эпиктету и Марку Аврелию *, Эпикур изгоняет смерть из бытия. «Смерть не имеет никакого отношения к нам: ибо то, что разложилось, не чувствует, а то, что не чувствует, не имеет никакого отношения к нам». Является ли смерть небытием? Нет, поскольку в этом мире все материально, и умереть означает только вернуться в хаос элементов. Бытие — это камень. Единственное наслаждение, о котором говорит Эпикур, в первую очередь состоит в отсутствии страдания; таково счастье камня. В своем удивительном стремлении уйти от судьбы, которое можно обнаружить и у наших великих классиков, Эпикур убивает восприимчивость и прежде всего душит ее первый крик — человеческую надежду. Нельзя истолковать иным образом то, что греческий философ говорит о богах. Все несчастья людей проистекают из надежды, которая вырывает их из тишины цитадели и ведет на крепостные стены в ожидании спасения. Эти бессмысленные порывы приводят только к тому, что вновь обнажаются «заботливо перевязанные раны». Вот почему Эпикур не отрицает богов, но отделяет их от людей на такие головокружительные высоты, что у души не остается иного выхода, как вновь замуроваться. «Блаженное и бессмертное существо и само не имеет забот и другому не причиняет их». Еще красноречивее Лукреций: «Неоспоримо, что боги по самой своей природе наслаждаются бессмертием среди глубочайшего покоя, чуждые наших дел, к которым они не имеют ни малейшего отношения». Забудем же богов, навсегда перестанем думать о них, и тогда «ни ваши дневные мысли, ни ваши ночные сновидения не станут тревожить вас».

И в дальнейшем будет возникать, правда с новыми существенными нюансами, эта вечная тема бунта. Бог, не ведающий ни мук, ни воздаяния, глухой бог — это единственная религиозная фантазия бунтарей. Но если Виньи * предаст проклятию молчание божества, то Эпикур считает: поскольку всем предстоит умереть, молчание человека лучше готовит его к такой судьбе, нежели слова божества. Длительные усилия этого любознательного ума тратятся на возведение стен вокруг человека, на восстановление цитадели и беспощадное удушение неуправляемого крика человеческой надежды. Только совершив подобный стра-

тегический маневр (и только тогда), Эпикур, словно бог среди людей, воспевает победу в своей оде, хорошо передающей решительный характер его бунта: «Я предупредил тебя, случайность, и отгородился от всякого твоего тайного проникновения. Ни тебе, ни другому какому обстоятельству мы не выдадим себя. Но когда необходимость поведет нас, мы, с презрением плывем на жизнь и на тех, кто за нее попусту цепляется, уйдем из жизни, в прекрасной песне победно восклицая, что жизнь нами хорошо прожита».

Лукреций, единственный в свою эпоху, пойдет по пути этой логики куда дальше и приблизит ее к современному протесту. По существу, он ничего не прибавит к Эпикуру. Он тоже отвергает любой принцип объяснения, не подчиняющийся рассудку. Атом — это лишь последнее прибежище, где сущее, распавшись на первоначальные элементы, продлится в некоем слепом и глухом бессмертии, в бессмертной смерти, которая как для Лукреция, так и для Эпикура представляет собой единственное возможное счастье. Он должен, однако, согласиться, что атомы соединяются не сами по себе, и, не признавая высшего закона и в конечном счете судьбы, которую он отрицает, Лукреций допускает клин-мен *, случайное отклонение, по причине которого атомы сталкиваются и сцепляются друг с другом. Уже здесь, заметим, возникает серьезная проблема Нового времени: разум открывает для себя, что, избавив человека от судьбы, он предает его во власть случая. Вот почему разум стремится снова вернуть человека судьбе, на сей раз исторической. Лукреций от этого далек. Его ненависть к судьбе и смерти утоляется этой пьяной землей, где сущее по чистой случайности составляется из атомов и столь же случайно распадается на атомы. Однако лексика Лукреция свидетельствует о новом мировосприятии. Слепая цитадель становится огороженным лагерем. *Moenia mundi* *; крепостные укрепления мира — вот ключевое выражение в риторике Лукреция. Разумеется, главное занятие в этом лагере — затыкать рот надежде. Но методическое отречение Эпикура от бед и радостей превращается в напряженную аскезу, которая порой завершается проклятиями. Благочестие, по Лукрецию, состоит «в созерцании всего при полном спокойствии духа». Однако этот дух волнуется при виде несправедливости, причиненной человеку. Внутреннее возмущением, через всю великую поэму о природе вещей проходят новые понятия преступления, невиновности, вины и наказания. Здесь говорится о «первом преступлении религии», о неповинной крови Ифигении *; об этом свойстве богов «часто идти бок о бок с преступниками и, незаслуженно карая, лишать жизни безвинных». Если Лукреций смеется над страхом загробного воздаяния, то делает он это не в бунте оборонительном, как Эпикур, а наступательным: как же может быть покарано зло, если мы доныне нередко видим, что не вознаграждено добро?

В эпоху Лукреция сам Эпикур станет настоящим бунтовщиком, каким он в действительности не был.

«В те времена, как у всех на глазах безобразно влачилась
Жизнь людей на земле под религии тягостным гнетом,
С областей неба главу являвшей, взирая оттуда
Ликом ужасным своим на смертных, поверженных долу,
Эллин впервые один осмелился смертные взоры
Против нее обратить и отважился выступить против...
Так, в свою очередь, днесь религия нашей пятою
Попрана, нас же самих победа возносит до неба» *.

Здесь чувствуется различие между античным проклятием и современным богохульством. Греческие герои могли испытывать желание стать богами, но наряду с уже существующими божествами. В этом случае речь шла о продвижении по службе. У Лукреция же человек действует иначе — он совершает революцию. Низвергая недостойных и преступных богов, он сам занимает их место. Он выходит из огражденного лагеря и предпринимает первые атаки на божество во имя человеческого страдания. В античном мире убийство необъяснимо и неискупимо. Но уже у Лукреция убийство человека является не более чем ответом на божественное убийство. Не случайно поэма Лукреция завершается великолепным образом божественных алтарей, заваленных трупами жертв чумы, молчаливо обвиняющих небо *.

Невозможно понять этот новый язык без представления о личном боге, которое начинает постепенно формироваться у современников Эпикура и Лукреция. Именно личному богу бунт может лично предъявить свой счет. С началом его владычества подымается в своей безоглядной ярости бунт и выкрикивает свое решительное «нет». У Каина первый бунт совпадает с первым преступлением. История бунта, которой мы живем сегодня, является скорее историей детей Каина, нежели учеников Прометея. В этом смысле энергию бунта мобилизует прежде всего Бог Ветхого Завета. И наоборот, надо подчиниться Богу Авраама, Исаака и Иакова, когда, как у Паскаля завершена история взбунтовавшегося ума. Душа в сомнении больше всего стремится к самому ярому янсенизму *.

С этой точки зрения Новый Завет можно воспринять как попытку заблаговременно ответить на вопросы всех каинов мира, являя более мягкий образ Бога и создавая посредника между ним и человеком. Христос пришел разрешить две важнейшие проблемы — проблемы зла и смерти, а это и есть проблемы взбунтовавшихся. Решение Христа состояло прежде всего в том, что он принял на себя и зло, и смерть. Богочеловек тоже смиренно терпит страдания. Истерзанный, отданный во власть зла и смерти, он умирает. В человеческой истории ночь, проведенная Христом на Голгофе, имеет столь глубокое значение потому, что Бог, подчеркнуто лишенный своих традиционных привилегий, пережил во тьме до конца отчаяние и даже ужас смерти. Этим объясняется *Lama sabactani* * и страшное сомнение агонизирующего Христа.

Агония была бы далеко не столь мучительной, если бы его поддерживала надежда на жизнь вечную. Богу нужно отчаяться, чтобы стать человеком.

Гностицизм *, плод греко-христианского взаимовлияния, в качестве реакции на иудейскую мысль на протяжении двух веков пытался усилить это течение. Известно множество спасителей, например выдуманных Валентином *. Но зоны этого метафизического празднества играют такую же роль, что и опосредующие истины в эллинизме. Они стремятся смягчить абсурдность встречи один на один ничтожного человека и неумолимого бога. Такова, в частности, роль второго злого и воинственного бога у Маркиона *. Этот демиург сотворил конечный мир и смерть. Мы должны ненавидеть его, а все им созданное отвергать посредством аскезы и даже способствовать разрушению его творения путем полового воздержания. Ясно, что здесь перед нами аскеза, преисполненная гордыни и бунтарского духа. По сути, Маркион восстает против низшего бога, чтобы возвеличить бога высшего. Теория гностиков, греческая по своим корням, сохраняет посредническую роль и стремится уничтожить иудейское наследие в христианстве. Гностицизм заранее хотел избежать августинизма * в той мере, в какой последний выдвигал аргументы в пользу всякого бунта. В глазах Василида *, например, не только мученики, но и сам Христос являются грешниками, поскольку они испытывали страдание. Идея не совсем обычная, ставящая целью отнять у страдания его несправедливость. Гностики хотели заменить всемогущество и произвол благодати греческим понятием инициации, которая оставляет человеку все его возможности. Множественность сект у второго поколения гностиков передает разнообразие и напряженность греческой мысли, сияющей сделать христианский мир более приемлемым и лишить оправданий бунт, рассматриваемый эллинизмом как худшее из всех зол. Но церковь осудила это усилие, а осуждая его, она множила бунты.

По мере того как из века в век каиново племя все больше и больше торжествовало, появлялись новые основания заявить, что бог Ветхого Завета обрел неожиданную судьбу. Как это ни парадоксально, богохульники воскресили ревнивого бога, которого христианство хотело изгнать из истории. Одним из их самых смелых дерзаний была попытка привлечь Христа на свою сторону; завершением истории был для них крест и горький крик агонизирующего Христа. Так было продлено существование неумолимого бога ненависти, более соответствующего мирозданию, каким его представляли себе мятежные умы. Вплоть до Ницше и Достоевского бунтарская мысль обращается только к жестокому свое нравному божеству, которое без всякого убедительного довода предпочитает жертву Авеля дарам Каина, и тем самым провоцирует первое в истории убийство. Достоевский в воображении, а Ницше на деле безгранично расширяют поле бунта и предьявляют счет самому богу любви. Ницше полагал, что Бог умер в душах его современников. Подобно своему предшественнику Штирнеру *,

он посягает на иллюзорное представление о Боге, которое под личиной морали сохранилось в умах его современников. Но вплоть до этих философов вольнодумство ограничивалось, например, тем, что отрицало историю Христа («этот плоский роман», по выражению Сада *) и самим своим отрицанием поддерживало традицию грозного бога.

Напротив, пока Запад был христианским, Евангелия играли роль толмача между землей и небом. В каждом крике бунта миру был явлен образ величайшего страдания. Поскольку Христос добровольно претерпел муки здесь, на земле, никакое страдание отныне не было несправедливым, любая боль оказывалась необходимой. В известном смысле горестные воззрения христианства и его оправданный пессимизм относительно человеческого сердца заключаются в том, что всеобщая несправедливость так же утоляет человеческую душу, как и тотальная справедливость. Только жертва безгрешного бога могла оправдать многовековые и повсеместные истязания, которым подвергалась невинность. Только страдание Бога, притом самое унижительное, могло облегчить агонию людей. Если всё без исключения — от земли до неба — обречено на муки, становится возможным это странное счастье.

Но как только христианство миновало свой триумфальный период, оно подверглось критике со стороны разума. Точно в той мере, в какой отрицалась божественность Христа, муки снова стали участью человека. Обездоленный Христос лишь один невинный среди многих, которых представители ветхозаветного Бога прилюдно казнили. Пропасть, отделяющая господина от рабов, разверзается снова, и бунт по-прежнему вопиет перед каменным лицом ревнивого Бога. Мыслители и художники — либертины предуготовили этот новый распад связей, с обычными предосторожностями нападая на мораль и божественную ипостась Христа. Вселенная Жака Калло * довольно верно представляет этот мир галлюцинирующих оборванцев, чьи насмешки, сначала прикровенно, а потом открыто посягнут на небо, бросая ему вызов вместе с мольеровским Дон Жуаном. На протяжении двух столетий, когда подготавливались общественные потрясения конца XVIII века, одновременно революционные и святотатственные, все усилия вольнодумства были направлены на превращение Христа то ли в блаженного, то ли глупца, чтобы вернуть его в мир людей с их благородством или ничтожеством. Так будет подготовлен плацдарм для великого наступления против враждебного неба.

АБСОЛЮТНОЕ ОТРИЦАНИЕ

Исторически первым и последовательным был штурм, предпринятый маркизом де Садам, который сконструировал боевую машину из собранных воедино аргументов вольнодумства вплоть до аббата Мелье и Вольтера *. Его отрицание приняло, само собой разумеется, самые крайние формы. Из бунта Сад выводит только абсолютное «нет». Что говорить, двадцать семь лет тюрьмы не способствуют примирительному складу ума. Столь длительное заключение воспитывает лакеев или убийц, а в некоторых случаях и того и другого в одном человеке. Если душа настолько крепка, что способна и на каторге выработать отнюдь не рабскую мораль, то это будет, как правило, мораль господства. Любая этика одиночества предполагает силу. В этом смысле Сад является собой яркий образец: на жестокость общества по отношению к нему он ответил такой же непоколебимой жестокостью. Вопреки восторженным возгласам и непомерным восхвалениям наших современников, писатель он второразрядный. Сегодня его изобретательно восхваляют, но по мотивам, ничего общего с литературой не имеющим.

В его лице чтят философа в оковах и первого теоретика абсолютного бунта. Он и на самом деле мог быть таковым. В тюремных стенах мечте нет предела, реальность не мешает ей парить. Ум, закованный в кандалы, настолько теряет в ясности, насколько выигрывает в страстности. Сад знал только одну логику — логику чувств. Он не основал новую философскую систему, а только предавался чудовищной мечте гонимого человека. Оказалось, однако, что мечта эта — пророческая. Яростное требование свободы завело Сада в царство рабства; его безмерная жажда жизни, ныне недоступной, от одного приступа ярости к другому утолялась мечтаниями о вселенском разрушении. По крайней мере в этом Сад — наш современник. Последуем за ним через ряд его отрицаний.

Литератор

Был ли Сад атеистом? Он говорит о своем атеизме в дотюремный период, о чем свидетельствует его «Диалог между священником и умирающим»; но затем начинаешь сомневаться в этом ввиду его яростного святотатства. Один из самых жестоких его персонажей, Сен-Фон, вовсе не отрицает Бога. Он довольствуется тем, что развивает гностическую теорию злого демиурга и делает

из этой теории соответствующие выводы. Сен-Фон, скажут мне, не маркиз де Сад. Персонаж никогда не тождествен романисту, его сотворившему. Однако вполне вероятно, что романист — это все его персонажи, вместе взятые. Так вот, все атеисты Сада принципиально отрицают существование Бога, и довод их прост и ясен: существование Бога предполагало бы его равнодушие, злобу или жестокость. Самое значительное произведение Сада заканчивается демонстрацией тупости и злобности божества. Невинную Жюстину застигает в пути гроза, и преступник Нуарсэй дает обет обратиться в христианство, если молния не ударит в нее. Но молния поражает Жюстину. Нуарсэй торжествует, и человек ответит преступлением на преступление Бога. Реакцией на пари Паскаля * является пари вольнодумца.

Во всяком случае, писатель составил себе представление о Боге как о существе преступном, угнетающем и отрицающем человека. Согласно Саду, история религий ясно показывает, что божеству свойственно убивать. Тогда какой человеку смысл быть добродетельным? Первый богоборческий порыв толкает тюремного философа к самым крайним выводам. Если уж Господь отрицает и уничтожает человека, то нет никаких препятствий к тому, чтобы отрицать и убивать себе подобных. Этот судорожный вызов совершенно не похож на спокойное отрицание, характерное еще для «Диалогов» 1782 года. Разве можно назвать спокойным или счастливым человека, который восклицает: «Ничего — для меня, ничего — от меня» — и делает вывод: «Нет, нет, и добродетель, и порок — все уравнивается в гробу». Идея Бога — это единственное, «чего нельзя простить человеку». Слово «простить» уже знаменательно у этого учителя пыток. Но он сам себе не может простить идею, которую полностью опровергает его безысходное видение мира и положение узника. Двойной бунт будет отныне направлять мысль Сада — бунт против миропорядка и бунт против себя самого. Поскольку они противоречат друг другу где угодно, кроме потрясенной души изгоя, его философствование всегда будет двусмысленным или логичным в зависимости от того, рассматривают ли его в свете логики или в стремлении к сопереживанию.

Итак, Сад отрицает человека и его мораль, поскольку и то и другое отрицается Богом. Но одновременно он отрицает и Бога, до сих пор выступавшего для Сада в роли поручителя и сообщника. Во имя чего он это делает? Во имя инстинкта, наиболее сильного у человека, которого людская ненависть вынудила жить среди тюремных стен: речь идет о половом влечении. Что это за инстинкт? С одной стороны, это крик самой природы ¹, а с другой — слепой порыв к полному обладанию людьми даже ценой их уничтожения. Сад отрицает Бога во имя природы — идеологический материал для этого он почерпнет из проповедей современных ему меха-

¹ Великие преступники Сада оправдывают свои злодеяния, ссылаясь на свои непомерные сексуальные аппетиты, с которыми они ничего не могут поделать.

нистов. Сад изображает природу как разрушительную силу. Природа для него — это секс; собственная логика заводит философа в хаотическую вселенную, в которой господствует только неиссякаемая энергия вождения. Здесь его возбужденное царство, откуда он черпает самые великолепные свои высказывания: «Что значит все живые создания по сравнению с любым из наших желаний!» Герой Сада пускается в длинные рассуждения о том, что природа нуждается в преступлении, что разрушение необходимо ради созидания, что, разрушая себя, человек тем самым способствует делу созидания в природе. И цель всех этих размышлений — обосновать права на абсолютную свободу узника Сада, осужденного столь несправедливо, что он не может не желать, чтобы все взлетело на воздух. В этом он противостоит своему времени: ему нужна не свобода принципов, а свобода инстинктов.

Спору нет, и Сад мечтал о всемирной республике, план построения которой излагает один из его персонажей, мудрый реформатор Заме. Таким образом, он показывает нам, что одно из возможных направлений бунта — освобождение всего мира. Оно будет происходить по мере того, как движение бунта станет набирать скорость и ему будет все труднее мириться с какими-либо границами. Но все в нем противоречит этой благочестивой мечте. Другом рода человеческого его не назовешь, а филантропов он ненавидит. Равенство, о котором Сад порой заводит речь, для него понятие чисто математическое: равнозначность объектов, каковы суть люди, отвратительное равенство жертв. Тому, кто доводит свое желание до конца, необходимо господствовать над всем и всеми; подлинное исполнение такого желания — в ненависти. В республике Сада нет свободы для принципа, зато есть вольнодумство. «Справедливость, — пишет сей необычный демократ, — не обладает подлинным существованием. Это не что иное, как божество всех страстей».

Нет ничего более разоблачительного, чем пресловутый трактат, прочитанный Дольмансе в «Философии в будуаре», носящий любопытное заглавие: «Еще одно усилие, французы, если вы хотите быть республиканцами». Пьер Клоссовский¹* прав, подчеркивая, что сей документ доказывает революционерам, что их республика основывается на убийстве короля, помазанника божьего, и что, гильотинировав Бога 21 января 1793 года, они тем самым лишили себя права на преследование злодейства и на цензуру преступных инстинктов. Монархия, утверждая идею Бога, создавшего законы, тем самым утверждала и саму себя. Республика же ни на что иное не опирается, кроме как на себя саму, и нравы в ней неизбежно лишены всякой опоры. Сомнительно, однако, чтобы Сад, как того хочет Клоссовский, обладал глубоким чувством святотатства и чтобы квазирелигиозный страх божий привел его к выводам, которые он излагает. Скорее всего,

¹ Sade, mon prochain. Editions du Seuil.

выводы Сада были на самом деле его априорными убеждениями, и лишь затем он нашел необходимые доводы в пользу абсолютной свободы нравов, которую писатель требовал от современного ему правительства. Логика страстей опрокидывает традиционный порядок рассуждения и ставит вывод перед предпосылками. Чтобы убедиться в этом, достаточно оценить целый ряд софизмов, при помощи которых Сад оправдывает клевету, воровство и убийство, требуя, чтобы новое общество отнеслось к ним терпимо.

Однако именно в этом его мысль достигает наибольшей глубины. С редкостной для его эпохи проницательностью Сад отвергает аксиому о надменном союзе свободы и добродетели. Свобода, особенно когда она является мечтой узника, не терпит никаких границ. Она либо является преступлением, либо перестает быть свободой. Этой существенной мысли Сад никогда не менял. Он, только противоречия и проповедовавший, выказывает железную последовательность в том, что касается смертной казни. Большой любитель изысканных истязаний и теоретик сексуальных преступлений, он терпеть не мог убийства по суду. «Мое республиканское заточение, с гильотиной перед глазами, причиняло мне боль во сто крат большую, чем все мыслимые Бастилии». В этом отвращении он черпал мужество вести себя стоически во время террора и даже великодушно вступить за тещу, несмотря на то что именно она засадила его в тюрьму. Несколько лет спустя Нодье *, быть может сам того не ведая, четко определил позицию, упорно защищаемую Садам: «Можно еще понять, когда человека убивают в приступе страсти. Но, холодно и спокойно все взвесив, отдать приказ казнить его, ссылаясь на свою почтенную должность, — вот этого понять невозможно». Здесь виден набросок идеи, развивавшейся еще Садам: тот, кто обрекает ближнего на гибель, должен заплатить за это собственной жизнью. Как видим, Сад предстает более нравственным, чем наши современники.

Но прежде всего ненависть писателя к смертной казни — это, собственно говоря, ненависть к людям, которые настолько уверовали в собственную добродетель или в праведность своего дела, чтобы решиться карать без колебаний, тогда как сами они преступники. Нельзя в одно и то же время позволять преступление себе, а наказание назначать другим. Необходимо распахнуть двери тюрем или же доказать свою безусловную добродетельность, что невозможно. Как только человек допустил возможность убийства, хотя бы и единственный раз, он должен признать убийство всеобщим правилом. Преступник, действующий в соответствии с природой, не может без обмана изображать из себя законника. «Еще одно усилие, если вы хотите быть республиканцами» означает: «Допустите единственно разумную свободу преступления, и вы навсегда войдете в состояние мятежа, как входят в состояние благодати». Тотальное подчинение злу пролагает путь страшной аскезе, которая должна ужаснуть республику просвещения и естественной доброты. Такая республика, чьим

первым актом по многозначительному совпадению стало сожжение рукописи «Ста двадцати дней Содома», не могла не изболтать эту еретическую свободу и не засадить снова своего столь компрометирующего сторонника в каменный мешок. Тем самым республика дала ему чудовищную возможность продвинуть еще дальше его мятежную логику.

Всемирная республика могла быть мечтой, но вовсе не искушением Сада. В политике его подлинной позицией является цинизм. В «Обществе друзей преступления» он упорно объявляет себя сторонником правительства и его законов, право нарушать которые он тем не менее оставляет за собой. Точно так же сутенеры голосуют за депутата-консерватора. Задуманный Садом проект предполагает благожелательный нейтралитет властей относительно аморальных поступков. Республика преступления по меньшей мере временно не может быть всеобщей. Она должна делать вид, что соблюдает законность. Однако в мире, где нет иных прав, кроме права на убийство, под небом злодеяния и во имя преступной природы, Сад повинуетя на деле только закону неутолимого желания. Но безграничное желание означает согласие с тем, что ты сам становишься объектом безграничных желаний. Лицензия на уничтожение предполагает, что и ты сам можешь быть уничтожен. Следовательно, необходимо бороться за власть. В этом мире действует один закон — закон силы, и вдохновляется он волей к власти.

Друг преступления действительно уважает только два рода власти — власть, основанную на случайности происхождения, которую он видит в современном ему обществе, и власть, которую захватывает угнетенный, когда он благодаря злодейству добивается равенства с вольнодумцами-вельможами, обычными героями Сада. Эта маленькая группка властителей, эти посвященные сознают, что обладают всеми правами. Если кто-то хотя бы на миг усомнится в этой страшной привилегии, он тотчас изгоняется из стаи и снова становится жертвой. Таким образом можно прийти к своего рода моральному бланкизму *, когда небольшое число мужчин и женщин решительно попирают касту рабов, поскольку обладают особым знанием. Единственная проблема для них состоит в том, чтобы организовать ради воплощения в жизнь всей полноты своих прав, таких же ужасных, как их вожделения.

Они не могут надеяться, что навяжут свою власть всей вселенной, поскольку она никогда не примет закон преступления. Сад никогда и не думал, что нация согласится на дополнительное усилие, которое сделает ее «республиканской». Но если преступление и вожделение не являются законом для всего мира, если они не царят хотя бы на ограниченной территории, они выступают уже не как основа единства людей, а как фермент конфликтов между ними. Преступление и вожделение уже не являются законом, и человека ждут случайность и распад. Следовательно, надо из обломков создать мир, который точно соответ-

ствовал бы новому закону. Требование целостности, не достигнутое творением, удовлетворяется во что бы то ни стало в микрокосме. Закону силы всегда недоставало терпения достичь мирового господства. Поэтому он вынужден спешно отграничить территорию, где будет воплощать себя в жизнь, и, если потребуется, окружить ее колючей проволокой и сторожевыми вышками.

В творениях Сада закон силы сооружает закрытые помещения, замки за семью стенами, откуда бежать невозможно и где по неумолимому регламенту беспрепятственно действует общество вожделения и преступления. Самый разнузданный мятеж против морали, требование тотальной свободы приводит к порабощению большинства. Эмансипация человека завершается для Сада в казематах распутства, где своего рода политбюро порока управляет жизнью и смертью мужчин и женщин, навсегда вошедших в пекло необходимости. Его творчество избилует описаниями таких привилегированных мест, где вольнодумцы-вельможи, демонстрируя своим жертвам их беспомощность и полнейшую порабощенность, при каждом удобном случае повторяют слова герцога Бланжи, обращенные к маленькому народу «Ста двадцати дней Содома»: «Вы уже мертвы для мира».

Точно так же жил и Сад в башне Свободы, но только в Бастилии. Вместе с ним его абсолютный бунт укрывается в мрачной крепости, откуда нет выхода никому — ни узнику, ни тюремщику. Чтобы основать свою свободу, Сад вынужден организовать абсолютную необходимость. Безграничная свобода желания означает отрицание другого человека, а также отказ от всякой жалости. Необходимо покончить с человеческим сердцем, этой «слабостью духа». Крепкая ограда и регламент помогут в этом. Регламент, играющий важнейшую роль в воображаемых замках Сада, освящает вселенную подозрительности. Он старается все предусмотреть, чтобы непредсказуемые нежность или жалость не нарушали планов славного удовольствия. Спору нет, странное удовольствие, получаемое по команде! «Ежедневно подъем в десять часов утра...» Но нужно воспрепятствовать вырождению услады в привязанность, а для этого набросить на удовольствие узду и затянуть ее. Нужно еще сделать так, чтобы объекты наслаждения никогда не воспринимались как личности. Если человек есть «род растения абсолютно материального», то его можно считать только объектом, а именно объектом эксперимента. В республике Сада, огороженной колючей проволокой, существуют только механика и механики. Регламенту как способу функционирования механики здесь подчинено все. В отвратительных монастырях Сада существуют свои правила, многозначительным образом списанные из уставов религиозных общин. Согласно им распутник должен публично исповедоваться. Но знак плюс меняется на знак минус: «Если его поведение чисто, он проклят».

Сад строит таким образом идеальные общества, как это было принято в его время. Но, в отличие от своей эпохи, он кодифици-

рует природную злобность человека. Он старательно конструирует град, основанный на праве силы и на ненависти, будучи его предтечей. Настолько, что даже завоеванную свободу переводит на язык цифр. Свою философию он резюмирует в холодной бухгалтерии преступления: «Убитых до 1 марта: 10. После 1 марта: 20. Возвращается назад: 16. Итого: 46». Безусловно, предтеча, но как это видно, еще скромный.

Если бы этим все и ограничилось, Сад заслуживал бы только интереса, вызываемого непризнанными предтечами. Но, подняв однажды подъемный мост, приходится жить в замке. Каким бы тщательным ни был регламент, ему не удастся предусмотреть все. Он может разрушать, но не созидать. Владыки этих истязаемых общин не находят в регламенте вожделенного удовлетворения... Сад частенько вспоминает «сладкую привычку к преступлению». Однако здесь нет ничего похожего на сладость — скорее здесь чувствуется ярость человека, закованного в кандалы. По сути, речь идет о наслаждении, причем максимальное наслаждение совпадает с максимальным разрушением. Обладать тем, кого убиваешь, совокупляться с воплощенным страданием — таково мгновение тотальной свободы, ради которого и задумана вся организация жизни в замках. Но с того момента, когда сексуальное преступление уничтожает объект сладострастия, оно уничтожает и само сладострастие, которое существует только в миг уничтожения. Значит, необходимо подчинять себе новый объект и снова его убивать, а затем следующей и за ним — бесконечную череду всех возможных объектов. Так возникают мрачные скопления эротических и криминальных сцен, застылость которых в романах Сада парадоксальным образом оставляет у читателя впечатление омерзительной бесполости.

Что остается делать в этом универсуме наслаждению, огромной цветущей радости тел, влекущихся друг к другу? Речь идет о невозможном стремлении избежать отчаяния, которое, однако, снова кончается отчаянием, переходом от рабства к рабству, от тюрьмы к тюрьме. Если подлинна только природа, если ее закон — только вожделение и разрушение, тогда самого идущего от разрушения к разрушению человеческого царства не хватит, чтобы утолить жажду крови, а потому не остается ничего, кроме всеобщего уничтожения. Согласно формуле Сада нужно стать палачом природы. Но именно этого добиться не так-то просто. Когда все жертвы отправлены на тот свет и счет их закрыт, палачи остаются в обезлюдевших замках наедине друг с другом. И кое-чего им еще недостает. Тела замученных распадутся на элементы в природе, которая снова породит жизнь. Убийство оказывается незавершенным: «Убийство отнимает у индивида только первую жизнь; нужно было бы суметь отобрать у него и вторую...» «Сад замышляет покушение на мироздание: «Я ненавижу природу... Я хотел бы расстроить ее планы, преградить ей путь, остановить движение светил, сотрясти планеты, плавающие в космических пространствах, уничтожить все, что служит природе, и способст-

воватъ всему, что ей вредит, короче говоря, оскорбить природу в ее созданиях, но я не в состоянии этого добиться». Тщетно писатель воображает механика, способного превратить в пыль всю вселенную. Он знает, что и в пыли, оставшейся от планет, продолжится жизнь. Покушение на сотворенный мир неосуществимо. Все разрушить невозможно, всегда обнаруживается остаток. «Я не в состоянии этого добиться...» — и вид этой неумолимой ледяной вселенной вызывает у Сада жестокий приступ меланхолии, чем он и трогает наше сердце, даже не желая того. «Быть может, мы смогли бы взять штурмом солнце, отобрать его у Вселенной или же воспользоваться им и устроить мировой пожар. Вот это были бы преступления!..» Да, это были бы преступления, но не окончательное преступление! Нужно сделать еще что-то; и вот палачи начинают угрожающе присматриваться друг к другу...

Они одиноки, и правит ими единственный закон — закон силы. Поскольку палачи приняли его, будучи владыками, они уже не могут отвергнуть его даже тогда, когда он оборачивается против них. Всякая власть, всякая сила стремится быть единственной и одинокой. Нужно убивать еще и еще, и теперь власти-тели терзают уже друг друга. Сад осознает подобный результат, но не отступает. Своеобразный стоицизм порока проливает некоторый свет на это дно бунта. Такой стоицизм не станет искать союза с миром нежности и компромисса. Подъемный мост не опустится, стоицизм примирится с собственной гибелью. Разнужданная сила отказа безоговорочно принимает самые крайние последствия своих действий, и это не лишено величия. Господин соглашается стать рабом в свою очередь и, может быть, даже желает этого. «Даже эшафот стал бы для меня тронм сладострастия».

В таком случае самое грандиозное разрушение совпадает с самым мощным утверждением. Властители бросаются в схватку друг с другом, и замок их, возведенный во славу вольнодумства, оказывается «усеянным трупами вольнодумцев, сраженных в расцвете их дарования»¹. Самый сильный, переживший остальных, будет одиноким, Единственным, которого и восславил Сад, восславив тем самым в конечном счете самого себя. Это он царит там, став наконец владыкой и Богом. Но как раз в минуту его высочайшего триумфа мечта рассыпается в прах. Единственный превращается в узника, который был порожден его же безграничными фантазиями. Они сливаются воедино. Единственный по-настоящему одинок, будучи заточен в окровавленной Бастилии, чьи стены окружают еще неутоленную жажду наслаждений, отныне лишенную объекта. Он восторжествовал только в мечтах, и эти десятки томов, переполненных жестокостями и философствованием, подводят итог безрадостной аскезе, галлюцинторму движению от абсолютного «нет» к абсолютизму «да»

¹ Maurice Blanchot. Lautréamont et Sade. Editions de Minuit.

и, наконец, примирению со смертью, которая превращает убийство всего и всех в коллективное самоубийство.

Казнили Сада символически — точно так же он убивал только в воображении. Прометей превращается в Онана. Сад завершит жизнь, оставаясь по-прежнему узником, но на сей раз не тюрьмы, а сумасшедшего дома, разыгрывая пьесы на сцене судьбы в окружении безумцев. Мечта и творчество принесли Саду жалкий суррогат удовлетворения, которого не дал ему миропорядок. Писатель, конечно, ни в чем себе не отказывал. Для него, по крайней мере, все границы уничтожались и желание могло идти до последних пределов. В этом Сад предстает законченным литератором. Он сотворил фантастический мир, чтобы дать себе иллюзию бытия. Он поставил превыше всего «нравственное преступление, совершаемое при помощи пера и бумаги». Его неоспоримая заслуга состоит в том, что он впервые с болезненной пронизательностью, присущей сосредоточенной ярости, показал крайние последствия логики бунта, забывшей правду своих истоков. Следствия эти таковы: замкнутая тотальность, всемирное преступление, аристократия цинизма и воля к апокалипсису. Эти последствия скажутся много лет спустя. Но, отдав их, испытываешь впечатление, что Сад задышался в собственных своих тупиках и что он мог обрести свободу только в литературе. Любопытно, что именно Сад направил бунт на порогу искусства, по которой романтизм поведет его еще дальше вперед. Сад окажется одним из тех писателей, о которых он сам говорил: «Развращенность столь опасна, столь деятельна, что целью обнародования их чудовищной философской системы становится лишь одно — распространить и за пределы их жизни все совершенные ими преступления; сами они уже не могут это сделать, но зато могут их проклятые писания, и сия сладостная мысль утешает их в отказе от всего существующего, к которому их вынуждает смерть». Так мятежное творчество Сада свидетельствует о желании пережить в нем себя самого. Даже если бессмертие, которого он вожделеет, это бессмертие Каина, он все равно вожделеет его и вопреки самому себе самым достоверным образом свидетельствует о метафизическом бунте.

В конечном счете сами его наследники внушают уважение к нему. Не все они — писатели. Безусловно, Сад страдал и умер ради того, чтобы распалить воображение богатых кварталов и литературных кафе. Но это не всё. Успех Сада в нашу эпоху объясняется мечтой, роднящей его с современным мироощущением. Речь идет о требовании тотальной свободы и дегуманизации, хладнокровно осуществляемой рассудком. Низведение человека до уровня объекта экспериментов, регламент, определяющий отношения между волей к власти и человеком-объектом, замкнутое пространство этого жуткого опыта, — таковы уроки, которые воспримут теоретики силы, когда вознамерятся организовать эпоху рабов.

Два столетия тому назад Сад восславил тоталитарные обще-

ства во имя такой неистовой свободы, которой бунт, по сути, и не требует. Сад действительно стоит у истоков современной истории, современной трагедии. Он только считал, что общество, основанное на свободе преступления, должно вместе с тем исповедовать свободу нравов, как будто рабство имеет пределы. Наше время ограничилось тем, что странным образом сочетало свою мечту о всемирной республике и свою технику унижения. В конечном счете то, что Сад больше всего ненавидел, а именно узаконенное убийство, взяло себе на вооружение открытия, которые он хотел поставить на службу убийству инстинктивному. Преступление, которое виделось ему как редкостный и сладкий плод разнузданного порока, стало сегодня скучной обязанностью добродетели, перешедшей на службу полиции. Таковы сюрпризы литературы.

Мятежные денди

Но время литераторов еще не миновало. Действительно, романтизм с его люциферианским бунтом выльется только в авантюры воображения. Так же как у Сада, его отличие от античного бунта выразится в том, что он сделает ставку на индивида и зло. Акцентируя силу вызова и отказа, бунт на этой стадии забывает о своей позитивной стороне. Поскольку Бог взывает ко всему доброму в человеческой душе, нужно превратить все доброе в посмешище и выбрать зло. Таким образом, несмотря на полученный урок, ненависть к несправедливости и смерти приведет если не к осуществлению, то по меньшей мере к апологии зла и убийства.

Борьба Сатаны со смертью в «Потерянном рае» *, излюбленной поэме романтиков, символизирует эту драму, которая приобретает тем большую глубину, что смерть (так же как грех) — это детище Сатаны. Поскольку бунтовщик считает себя невиновным, он, чтобы сразить зло, отказывается от добра и снова порождает зло. Романтический герой прежде всего осуществляет глубинное и, так сказать, религиозное смешение добра и зла¹. Это герой «роковой», поскольку в роке сливаются добро и зло и человек не может от этого защититься. Рок исключает ценностные суждения. Он подменяет их формулой «Иначе и быть не может», которая снимает вину со всех, кроме Творца, единственного ответственного за такое скандальное положение дел. Романтический герой является «роковым» еще и потому, что вместе с ростом его мощи и гениальности в нем растет и сила зла. При этом всякая сила, всякая чрезмерность покрываются формулой «Иначе и быть не может». Каким бы демоническим ни был артист и, в частности, поэт, эта весьма старая идея приобретает у романтиков вызывающий характер. В ту эпоху существует даже своего

¹ Тема, господствующая, например, у Вильяма Блейка *.

рода империализм демона, который стремится все присвоить себе, даже гениев ортодоксии. «Заметь, что Мильтон, — пишет Блейк, — в темнице писал о Боге и Ангелах, а на свободе — о Дьяволе и Геенне, ибо был прирожденным Поэтом и, сам не зная того, сторонником Дьявола». Воплощенный в самом возвышенном его образе, поэт, гений и просто человек воскликает вместе с Сатаной: «Прощай, Надежда! Заодно прощай и страх, прощай, раскаянье, прощай, Добро! Отныне, Зло, моим ты благом стань!» Это крик оскорбленной невинности.

Романтический герой полагает, что в силу своей ностальгии по недостижимому добру он вынужден творить зло. Сатана восстает против своего создателя, поскольку тот пользуется своей властью, чтобы умалить его. «Он выше нас, — говорит о Боге мильтоновский С а т а н а, — не разумом, но силой, в остальном мы равные». Здесь явно осуждается божественное насилие. Небесный бунтарь отходит от воинственного и недостойного Бога¹, и «чем дальше от него, тем лучше». Он будет царить над всеми силами, враждебными божественному миропорядку. Князь тьмы избрал свой путь только потому, что добро — это понятие, сотворенное и использованное Богом ради его неправых целей. Невинность даже раздражает Восставшего, поскольку она предполагает слепоту глупца. Этот «темный дух зла, которого выводит из себя невинность», вызовет таким образом человеческую несправедливость наряду с несправедливостью божественной. Поскольку сила лежит в основе творения, против нее выступает другая решительная сила. Избыток отчаяния только усугубляет причины отчаяния и приводит бунт к тому состоянию озлобленного бессилия, которое наступает после долгих мук, причиненных несправедливостью, и тогда окончательно исчезает граница между добром и злом. У Виньи

Не может Сатана свет различить и тьму,
Им сотворенное, не в радость зло ему.

Это обуславливает нигилизм и снимает запрет с убийства.

Убийство вскоре станет привлекательным. Достаточно сравнить Люцифера средневековых скульптур с романтическим Сатаной. «Печальный, очаровательный юноша» (Виньи) занимает место рогатой твари. «Красой блистая неземной» (Лермонтов), могучий и одинокий, страдающий и презирующий, он покоряет с элегантно небрежностью. Но его оправдывают страдания. По словам мильтоновского Сатаны, «кто станет завидовать тому, кого высочайшее положение в мире обрекает на самые тяжкие муки, которым нет конца». Столь многие перенесенные несправедливости, столь долгая боль дает право на любые эксцессы. В таком случае восставший обеспечивает себя некоторыми преиму-

¹ «Мильтоновский Сатана нравственно выше Бога. Ведь тот, кто упорно борется с врагом и самой судьбой, нравственно превосходит того, кто пребывает в полной безопасности и, зная о своей заведомой победе, хладнокровно и безжалостно мстит своим противникам» Герман Мелвил*.

ществами. Что и говорить, убийство ради убийства не рекомендуется. Но оно входит как составная часть в наивысшую для романтиков ценность — неистовство. Неистовство — оборотная сторона скуки: Лорензаччо мечтает стать Ганом-Исландцем *. Утонченная чувствительность жаждет скотских страстей. Байронический герой, неспособный к любви или же способный только к недостижимой любви, страдает от сплина. Он одинок и изнывает, жизнь томит его. Для того чтобы он почувствовал себя живым, необходима яркая экзальтация краткого и всепоглощающего действия. Любить только то, чего больше уже не увидишь, это значит любить в пламени и воплях, чтобы затем сгинуть в пропасти. Романтический герой живет по-настоящему лишь минуту и минутой

Той дружбы краткой, но живой
Меж бурным сердцем и грозой.
(Лермонтов)

Угроза смерти, нависающая над нашим существованием, стерилизует все. Только крик побуждает жить: экзальтация занимает место истины. На этой стадии апокалипсис становится ценностью, в которой все перемешивается: любовь и смерть, совесть и вина. Во Вселенной, сошедшей с орбиты, не существует иной жизни, кроме жизни в пропастях, куда, по словам Альфреда Ле Пуатвена *, скатываются люди, «дрожащие от ярости и лелеющие свои преступления», чтобы там проклинать Творца. Хмель неистовства и великолепное преступление исчерпывают тогда в один миг весь смысл их существования. Не проповедуя злодеяние в прямом смысле слова, романтизм берется показать глубинный порыв протеста в условных образах человека вне закона, доброго разбойника, великодушного бандита. Кровавая мелодрама и черный роман празднуют свой триумф. Вместе с Пирексеуром, притом с меньшими издержками, романтики дают волю тем чудовищным аппетитам души, которые другие будут утолять в лагерях смерти. Несомненно, эти романтические произведения были также вызовом современному им обществу. Но в своих глубинных истоках романтизм прежде всего бросает вызов нравственному и божественному закону. Вот почему самый оригинальный из созданных им образов не революционер, а денди, что вполне логично.

Логично, поскольку подобное упорство в сатанизме может оправдать себя только беспрестанным повторением несправедливости и в некотором смысле ее упрочением. На этой стадии боль представляется приемлемой лишь при условии, что не найдется против нее лекарства. Бунтарь избирает метафизику наилучшего, которая нашла выражение в литературе проклятий, из которой мы всё еще не вышли. «Я чувствовал свою силу и ощущал оковы» (Петрюс Борель *). Но этими оковами дорожат. Следовало бы без них доказать или испытать свою силу, в самом существовании которой уверенности нет. Романтик кончает тем, что становится чиновником в Алжире, и Прометей вместе с тем же

Борелем хочет закрывать кабаре и реформировать нравы колонистов. И все же: любой поэт, чтобы его признали, должен быть сначала проклят¹. Шарль Ласайи, тот самый, что замыслил философский роман «Робеспьер и Христос», никогда не ложится спать, прежде чем ради укрепления духа не произнесет несколько яростных богохульств. Бунт облачается в траур и красуется на театральных подмостках. Еще истовее, чем культ индивида, романтизм исповедует культ литературного героя. Именно в этом романтизм логичен. Не уповая больше на закон или единение с Богом, упорно ополчаясь против враждебной судьбы, торопясь поддержать все то в мире, что еще может быть обречено на смерть, романтический бунт ищет решения в позе. Поза собирает в некую эстетическую целостность человека, отданного во власть случая и разрушаемого божественным насилием. Обреченное на смерть существо блистает хотя бы перед исчезновением, и этот блеск — его оправдание. Поза — его точка опоры, поза — единственное, что можно противопоставить Богу, чей лик отныне искажен ненавистью. Недвижимый мятежник выдерживает, не дрогнув, взгляд Вседержителя. «Ничто не изменит, — говорит Мильтон, — этот застывший дух, эту возвышенную гордыню, порожденную оскорбленной душой». Все движется и стремится к небытию, но униженный человек противится этому и, по крайней мере, сохраняет свою гордость. Романтическое барокко, открытое Раймоном Кено*, утверждает, что цель всякой интеллектуальной жизни — стать Богом. Воистину этот романтик немного опережает свое время. Тогда ставилась цель сравниться с Богом и удержаться на его уровне. Бога не уничтожают, но непрерывным усилием отказывают ему в каком бы то ни было повиновении. Дендизм — это упадочная форма аскезы.

Денди творит свою собственную целостность эстетическими средствами. Но это эстетика своеобразия и отрицания. «Жить и умереть перед зеркалом» — таким был, по словам Бодлера, девиз денди*, и в этом есть своя последовательность. Денди — оппозиционер по своему предназначению. Он держится только благодаря тому, что бросает вызов. До сих пор творение получало свою целостность от творца. С того момента, когда денди освятил свой разрыв с творцом, он отдал себя на волю текущим минутам и дням, своей рассеянной восприимчивости. Следовательно, надо взять себя в руки. Денди добивается собранности и выковырывает свою целостность благодаря все той же силе отказа. Беспутный в качестве человека без правил, он обретает цельный облик в качестве персонажа. Но персонаж предполагает зрителей: денди может представить себя, лишь представая перед кем-то. Он убеждается в собственном существовании только благодаря тому, что видит его отражение на лицах других людей. Они для него — зеркало. Правда, зеркало быстро тускнеющее, по-

¹ В нашей литературе еще живы отзвуки подобных взглядов. «Проклятых поэтов больше не существует», — заявляет Мальро. И все же они есть, но только люди не отдают себе в этом отчета.

скольку способность ко вниманию у человека ограничена. Поэтому необходимо то и дело будить внимание, прищипывая его провозвещениями. Таким образом, денди вынужден постоянно удивлять. Его призвание — в его неповторимости, а способ самосовершенствования — повышение собственной ценности. Всегда в состоянии раскола, всегда на обочине, он заставляет других творить самого себя, отрицая их ценности. Он играет собственную жизнь, поскольку не может ее прожить. Он играет ее до самой смерти, за исключением тех минут, когда он оказывается наедине с самим собой без зеркала. Но это означает для денди быть ничем. Романтики говорили о своем одиночестве столь красноречиво лишь потому, что они действительно испытывали его боль — боль нестерпимую. Корни их бунта уходят в глубины, но, начиная с «Кливленда» аббата Прево *, минуя безумцев 1830 года, Бодлера, декадентов 1880-х годов и кончая дадаистами, более столетия этот бунт находил свое утешение в крайностях «эксцентричности». Все они умели говорить о страдании, о муках, и тому есть причина: отчаявшись преодолеть боль и изживая ее только в бесплодных пародиях, эти люди интуитивно чувствовали, что боль — их единственное оправдание, их подлинное благородство.

Вот почему наследие романтизма усвоил не Гюго, пэр Франции, а Бодлер и Ласенер *, поэты преступления. По словам Бодлера, «все в этом мире исходит злодеяние — и газета, и стена, и человеческое лицо». Так пусть преступление, этот закон мира, приобретет утонченный облик. Ласенер, первый в истории джентльмен-преступник, успешно этим пользовался. Бодлер был менее последователен, но более талантлив. Он вырастит цветок зла, где преступление будет только более редкостным цветком, чем остальные. Сам ужас превратится в изысканное ощущение и редкостный предмет любования. «Я был бы счастлив стать не только жертвой палача, но не отказался бы и от роли самого палача, чтобы ощутить революцию двояким образом». Даже конформизм у Бодлера попахивает преступлением. Он избрал де Местра * в качестве образцового мыслителя, потому что этот консерватор шел до конца и строил свое учение вокруг палача и смерти. «Подлинный святой, — лукавит Бодлер, — это тот, кто сечет кнутом и убивает народ ради блага народа». Его мольба будет услышана. Порода настоящих святых начинает распространяться по всей земле, чтобы закрепить эти любопытные выводы из бунта. Но Бодлер, несмотря на свой сатанинский арсенал, пристрастие к Саду и богохульствам, остается слишком рьяным теологом, чтобы стать настоящим бунтовщиком. Его подлинная драма, благодаря которой он стал величайшим поэтом своего времени, состояла в другом. Бодлер упоминается здесь постольку, поскольку он был самым глубоким теоретиком дендизма и дал окончательные формулировки одному из выводов романтического бунта.

Романтизм на деле показал, что бунт с определенной стороны связан с дендизмом. Одно из его направлений — это эпатаж.

В своих расхожих формах дендизм признается в тоске по морали. Дендизм есть не что иное, как честь, выродившаяся в дело чести. Но вместе с тем он открывает эстетику, царящую еще и в нашем мире, эстетику одиноких творцов, упрямых соперников заклеянного ими Бога. Начиная со времен романтизма художник ставит перед собой задачу не только творить мир, не только воспевать красоту ради красоты, но также и определить свою позу. В таком случае сам художник становится моделью, он предлагает самого себя в качестве образца: искусство — это его мораль. Вместе с романтизмом начинается век духовников. В том случае, когда денди не кончают с собой или не впадают в безумие, они делают карьеру и позируют для потомства. Даже когда они, подобно Виньи, кричат, что вскоре замолкнут, их молчание будет кричать.

Но в недрах самого романтизма бесплодность такой позы не укроется от глаз некоторых бунтарей, представляющих собой переходный тип между эксцентрикой (или Невероятным) и нашими революционерами-авантюристами. Между племянником Рамо * и «завоевателями» XX века Байрон и Шелли, пусть даже несколько напоказ, сражаются за свободу. Они тоже демонстрируют себя, но на другой лад. Мало-помалу бунт переходит из сферы эпатажа в сферу действий, которые вскоре захватят его целиком. Французские студенты 1830 года и русские декабристы предстанут тогда как самые чистые воплощения сначала одиночного бунта, который впоследствии через многие жертвы будет искать путь к единению. И наоборот, у наших революционеров обнаружится тяга к неистовой жизни и к апокалипсису. Показательные процессы, жуткая игра следователя с подследственным, мизансцены допросов позволяют порой угадать трагическую склонность к старому обману, посредством которого романтический бунт, отказываясь от своей подлинности, временно приговаривает себя к видимости в злосчастной надежде завоевать более глубокое бытие.

ОТКАЗ ОТ СПАСЕНИЯ

Если романтический бунтарь воспеваает индивида и зло, это не означает, что он на стороне людей. Нет, он только за себя самого. Дендизм, каков бы он ни был, всегда есть дендизм по отношению к Богу. Индивид в качестве творения может противопоставить себя только творцу. Он нуждается в Боге, перед которым продолжает мрачно кокетничать. Арман Хуг¹ прав, утверждая, что, несмотря на нищепанскую атмосферу этих произведений, Бог там еще не умер. Само проклятие, которого столь неистово требуют, является только удачным ходом в игре со Всевышним. Достоевский делает еще один шаг вперед в исследовании мятежного духа. Иван Карамазов становится на защиту людей, делая упор на их невиновности. Он утверждает, что смертный приговор, тяготеющий над ними, несправедлив. По крайней мере, в первом своем порыве далекий от того, чтобы оправдывать зло, он отстаивает справедливость, которую ставит выше божественности. Он вовсе не отрицает существования Бога. Иван Карамазов отвергает его во имя нравственной ценности. Взбунтовавшийся романтик стремился говорить с Господом как равный с равным. В таком случае на зло отвечают злом, на жестокость — гордыней. Для Виньи, например, было бы лучше всего на молчание отвечать молчанием. Нет сомнений, речь идет о том, чтобы возвыситься до уровня Всевышнего, что уже является богохульством. Но здесь нет умысла оспорить ни власть, ни место божества. Подобное богохульство подобострастно, поскольку любое богохульство в конечном счете есть своего рода приобщение к священному.

В противоположность этому Иван Карамазов меняет тон. Он в свою очередь судит Господа, и судит свысока. Если зло необходимо для божественного творения, тогда это творение неприемлемо. Иван полагается уже не на загадочного Бога, а на принцип более высокий — принцип справедливости. Он реализует существенное начинание бунта, состоящее в замене царства благодати на царство справедливости. Вместе с тем он начинает наступление против христианства. Романтики-бунтари порывали с Богом как принципом ненависти. Иван открыто отказывается от тайны и, как следствие этого, от Бога как принципа любви. Только любовь может оправдать в наших глазах несправедливость, совершенную по отношению к Марфе *, к рабочим, которые тру-

¹ Les petits romantiques (Cahiers du Sud).

дятся по десять часов в день, а если идти дальше, то и допустить не имеющую оправданий смерть детей. «Если страдания детей, — говорит Иван, — пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены». Иван отвергает ту глубокую зависимость между истиной и страданием, которую установило христианство. Крик, вырвавшийся из глубин Ивановой души, крик, разверзший головокружительные пропасти на пути бунта, является тем самым «хотя бы»: «Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, *хотя бы я был и неправ*». А это означает: хотя бы даже Бог существовал, хотя бы даже таинство скрывало истину, хотя бы даже старец Зосима был прав, Иван не согласится, чтобы эта истина была оплачена злом, страданием и смертью невинного. Иван воплощает в себе отказ от спасения. Вера ведет к бессмертию. Но вера предполагает принятие тайны и зла, смирение перед несправедливостью. Тот, кому страдания детей мешают открыть сердце для веры, не примет жизни вечной. На таких условиях Иван отверг бы ее, даже если бы она существовала. Он отказывается от подобной сделки. Он принял бы только ничем не обусловленную благодать и потому сам выдвигает свои условия. Бунт хочет «всё» или не хочет «ничего». «От высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только замученного ребенка». Иван не утверждает, что истины в мире нет. Он говорит: если истина существует, она может быть только неприемлемой. Почему? Потому что она несправедлива. Таким образом, здесь впервые начинается борьба справедливости с истиной, и борьба эта будет длиться без передышки. Иван Карамазов, одиночка, а следовательно, моралист, довольствуется своего рода метафизическим донкихотством. Но еще несколько пятилетий, и широкий политический заговор поставит себе целью превратить справедливость в истину.

Кроме уже сказанного, Иван воплощает в себе отказ от спасения в одиночку. Он солидаризируется с проклятыми и ради них отказывается от неба. Если бы он действительно верил в Бога, он мог бы быть спасен, но тогда другие оставались бы проклятыми. Страдания продолжались бы. А для того, кто испытывает подлинное сострадание, собственное спасение невозможно. Иван и дальше будет доказывать Богу его неправоту, отвергая веру и как несправедливост и как привилегию. Еще один шаг — и от формулы «всё или ничего» мы перейдем к формуле «*все или никто*».

Этой крайней решимости и соответствующей позы было бы достаточно для романтиков. Но Иван¹, хотя он тоже делает уступку дендизму, реально живет этими проблемами, раздираемый между «да» и «нет». Для него настало время пожинать плоды. Если он

¹ Стоит ли напоминать, что Иван — это некоторым образом сам Достоевский. Устами этого персонажа он говорит естественной, чем устами Алеши.

отказывается от бессмертия, что ему остается? Жизнь самая примитивная. Поскольку смысл жизни уничтожен, остается еще сама жизнь. «Я живу, — говорит Иван, — вопреки логике». И добавляет: «...не веруй я в жизнь, разуверься я в дорогой женщине, разуверься в порядке вещей, убедись даже, что все, напротив, беспорядочный, проклятый и, может быть, бесовский хаос, порази меня хоть все ужасы человеческого разочарования, — а я все-таки захочу жить». Следовательно, Иван будет жить и любить, «сам не зная почему». Но жить — это значит также действовать. Во имя чего? Если нет жизни вечной, то нет ни награды, ни кары, ни добра, ни зла. «Я думаю, нет добродетели без бессмертия души». А также: «Я знаю лишь то, что страдание есть, что виновных нет, что все одно из другого выходит прямо и просто, что все течет и уравнивается». Но если нет добродетели, то нет уже и закона: «все дозволено».

С этого «все дозволено» начинается подлинная история современного нигилизма. Романтический бунт не заходил так далеко. В итоге он ограничивался утверждением, что не все дозволено, но по своей дерзости он позволяет себе то, что запрещено. С Карамзовыми, наоборот, логика возмущения обратит бунт против себя самого и погрузит в безысходное противоречие. Существенное различие состоит в том, что романтики позволяли себе переступать запреты ради самолюбования, а Иван вынужден творить зло в силу логической последовательности. Он не разрешит себе быть добрым. Нигилизм — это не только отчаяние и отрицание, но главное — это воля к отрицанию и отчаянию. Тот же самый человек, который столь яростно вставал на защиту невинности, которого приводили в дрожь муки ребенка, который хотел видеть «собственными глазами» лань, уснувшую рядом со львом, и жертву, обнявшую убийцу, как только отказывается от божественного порядка и пытается найти собственный закон, сразу же признает законность убийства. Иван восстает против Бога-убийцы; замыслив свой бунт, он извлекает из него закон убийства. Если все дозволено, он может убить своего отца или может по крайней мере допустить, чтобы его отец был убит. Длительные раздумья о нашем положении приговоренных к смерти ведут только к оправданию преступления. Иван одновременно и ненавидит смертную казнь (рассказывая о ней, он желчно иронизирует: «И отгяпали-таки ему по-братски голову за то, что и на него сошла благодать») и в принципе допускает преступление. Всяческая снисходительность к убийце, никакой — к палачу. Это противоречие, в котором вполне уютно жилось Саду, напротив, душит Ивана Карамзова.

Он притворяется, рассуждая так, как если бы бессмертие и вправду не существовало, а ведь ограничился только заявлением, что отказался бы от бессмертия, даже если бы оно существовало. Чтобы воспротестовать против зла и смерти, он предпочитает смело утверждать, что добродетель не существует точно так же, как бессмертие, и допускает убийство отца. Он ясно осозна-

ет свою дилемму: быть добродетельным и алогичным или же быть логичным и преступным. Его двойник — черт прав, когда нашептывает ему: «Ты собираешься сделать доброе дело и однако в добродетель ты не веришь, вот что тебя раздражает и мучает». Вопрос, наконец заданный Иваном самому себе и представляющий собой подлинный успех бунтарского духа, достигнутый им благодаря Достоевскому, — это единственный вопрос, который здесь нас интересует: можно ли жить и сохранять себя в состоянии бунта?

Иван дает возможность угадать его ответ: жить в бунте можно, только доводя его до конца. Но что такое предел метафизического бунта? Это метафизическая революция. Владыка этого мира, после того как оспорена законность его власти, должен быть низвергнут, а его место занято человеком. «Поскольку нет ни бога, ни бессмертия, человеку дозволено снова стать Богом». Но что значит быть Богом? Это как раз и значит признать, что все дозволено, и отвергнуть любой закон, кроме своего собственного. Поскольку нет необходимости развивать промежуточные рассуждения, отметим, что стать Богом — это также значит принять преступление (излюбленная идея мыслителей — героев Достоевского). Личная проблема Ивана Карамазова заключается в том, что он не знает, будет ли он верен своей логике, и, разделяя протест оскорбленных безвинным страданием, даст ли согласие на убийство отца с невозмутимостью человекобога. Его решение известно: он позволит убить отца. Слишком глубокий, чтобы удовлетвориться видимостью действия, слишком ранимый, чтобы действовать, Иван довольствуется невмешательством в происходящее. Но он сойдет с ума. Человек, который не понимает, как можно любить ближнего, тем более не в состоянии понять, как можно его убить. Раздираемый между непростительной добродетелью и неприемлемым преступлением, снесаемый жалостью и неспособный к любви, одинокий, лишенный облегчающего жизнь цинизма, Иван, человек независимого ума, будет разрушен противоречиями. «У меня ум земной, — говорил о н . — Зачем же хотеть понять то, что не от мира сего?» Но жил он только ради этого, и такая гордая страсть к абсолюту отнимала его у земли, на которой он ничего не любил.

Впрочем, это крушение не меняет сути дела: поскольку проблема поставлена, должен последовать вывод: отныне бунт устремляется к действию. Это уже отмечено Достоевским, и притом с пророческой напряженностью, в «Легенде о Великом Инквизиторе». Иван в конечном счете не отделяет творение от творца. «Не Бога я не приемлю, — говорит о н , — а мира им созданного». Иными словами, Бог-отец неотделим от того, что он создал¹. У Ивана план узурпации остается, однако, чисто моральным.

¹ Иван позволяет убить отца. Он посягает на саму природу и продолжение рода. Впрочем, отец Ивана — человек низкий. Его отталкивающий образ постоянно возникает в споре между Иваном и Алешиним богом.

Ничего в мире реформировать он не хочет. Но поскольку мир таков, каков он есть, Иван извлекает из этого право на моральное освобождение как для себя, так и для других людей. Однако с той минуты, когда, принимая формулы «все дозволено» и «все или никто», бунтарский дух поставит перед собой цель переделать творение, чтобы утвердить господство и божественность людей, с той минуты, когда метафизическая революция продвинется от морали к политике, начнется новое неизмеримой значимости дело, также порожденное, следует это отметить, нигилизмом. Достоевский, пророк новой религии, предвидел это и заявил: «Если бы он (Алеша) порешил, что бессмертия и Бога нет, то сейчас бы пошел в атеисты и социалисты (ибо социализм есть не только рабочий вопрос, или вопрос так называемого четвертого сословия, но по преимуществу есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся именно без Бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес на землю)».

После всего этого Алеша вправе сострадательно называть брата «настоящей белой вороной». Ведь тот пытался овладеть самим собой, и только, но это ему не удалось. Придут иные, более серьезные, чтобы, исходя из того же самого отчаяния и отрицания, потребовать власти над миром. Это Великие Инквизиторы, которые заточат Христа в тюрьму и заявят, что его метод негоден, что всеобщего счастья можно добиться не благодаря полной свободе выбора между добром и злом, а благодаря власти над миром и унификации его. Сначала надо господствовать и завоевывать. Царство небесное действительно установится на земле, но править им будут люди, сперва одиночки, грядущие Кесари, которые все поняли первыми, а со временем и все другие. Единство мироздания будет достигнуто всеми способами и средствами, поскольку все дозволено. Великий Инквизитор стар и утомлен, поскольку мудрость его горька. Он знает, что люди не столько подлы, сколько ленивы и предпочитают покой и смерть свободе различать добро и зло. Он испытывает жалость, холодную жалость к этому молчаливому узнику, которого история без устали разоблачает. Он принуждает Христа заговорить, признать свою неправоту и в определенном смысле освятить и узаконить дело Инквизиторов и Кесарей. Но узник молчит. Начатое дело будет продолжаться без него. Христа убьют. Законность придет к концу времен, когда царство людей будет установлено. «О, дело это до сих пор лишь в начале, но оно началось. Долго еще ждать завершения его, и еще много выстрадает земля, но мы достигнем и будем кесарями и тогда уже помыслим о всемирном счастье людей».

Узник был казнен. Властвуют только Великие Инквизиторы, послушные «глубокому духу, духу разрушения и смерти». Великие Инквизиторы надменно отказываются от хлеба небесного и от свободы, предлагая людям хлеб земной без свободы. «Сойди с креста, и мы в тебя поверим», — кричали Распятому его стражники на Голгофе. Но он не сошел и — более того — в минуту

страшнейших мук агонии у него вырвалась жалоба Отцу Небесному на свою покинутость. Следовательно, доказательств больше нет, а есть только вера и тайна, отвергнутые бунтовщиками и осмеянные Великими Инквизиторами. Все дозволено, и века преступлений приготовились к потрясающей минуте. Все папы, избравшие Кесаря, начиная с Павла и кончая Сталиным, расчистили путь для цезарей, которые избирают на царство сами себя. Единство мира, не осуществившееся с Богом, отныне делает попытку осуществиться вопреки Богу.

Но к этому мы еще не пришли, и пока что Иван Карамазов являет нам искаженное лицо бунтовщика, низвергнутого в пропасть, неспособного к действию, раздираемого между идеей о своей невинности и волей к убийству. Он ненавидит смертную казнь, поскольку она олицетворяет обреченность человека, и в то же время он движется к преступлению. Чтобы стать на сторону людей, он разделяет их одиночество. С Иваном Карамазовым бунт разума завершается безумием.

АБСОЛЮТНОЕ УТВЕРЖДЕНИЕ

Как только человек подвергает Бога моральной оценке, он убивает Бога в самом себе. Но на чем тогда основывается мораль? Бога отрицают во имя справедливости, но можно ли понять идею справедливости вне идеи Бога? Не оказываемся ли мы тогда в абсурдной ситуации? Это абсурдность, с которой столкнулся Ницше. Чтобы верней ее преодолеть, он доводит ее до предела: мораль — это последняя ипостась Бога, которую необходимо разрушить, перед тем как отстроить заново. Бога тогда уже нет, и он уже не является гарантом нашего бытия; человеку надо решиться действовать, чтобы быть.

Единственный

Уже Штирнер хотел сокрушить вслед за самим Богом и всякую идею о Боге в человеческом сознании. Но, в противоположность Ницше, нигилизм у него самодовольный. Штирнер посмеивается в тупике, а Ницше бросается на стены. С 1845 года, когда был издан «Единственный и его собственность», Штирнер принимается расчищать путь. Человек, посещавший «Кружок свободомыслящих» вместе с левыми младогегельянцами (среди которых был и Маркс), сводил счеты не только со Всевышним, но и с фейербаховским Человеком, с гегелевским Духом — и с его историческим воплощением — Государством. По мнению Штирнера, все эти идолы порождены все тем же «монголизмом», верой в вечные идеи. Неудивительно, что он писал: «Ничто — вот на чем я утверждаю свое дело». Конечно же грех — это «монгольский бич», но таков и свод законов, рабами которых мы являемся. Бог — это враг; Штирнер переходит все границы в своем богохульстве («перевари облатку — и ты прощен»). Но Бог — это лишь одно из отчуждений человеческого «я», а точнее, того, чем «я» является. Сократ, Иисус, Декарт, Гегель, все пророки и философы только и делали, что изобретали новые способы отчуждать то, что я есть, то самое «я», которое Штирнер стремится отличать от абсолютного «Я» Фихте, сводя последнее к самым частным и преходящим его сторонам. «Имена не именуют его», он — Единственный.

Для Штирнера всеобщая история до Рождества Христова есть всего лишь многовековое усилие по идеализации действительности. Это усилие выражается в идеях и ритуалах очищения, присутствующих древним. С приходом Иисуса цель достигнута, и начинается другое усилие, состоящее, наоборот, в реализации идеала.

За очищением следует страсть к воплощению, которая все больше опустошает мир по мере того, как социализм, наследник Христа, расширяет свою власть. Всеобщая история — это не что иное, как многовековое посягательство на принцип единственного, каковым являюсь «я», принцип живой, конкретный, принцип победы, который стремились согнуть под игом таких следующих друг за другом абстракций, как Бог, государство, общество, человечество. Для Штирнера филантропия — это мистификация. Атеистические философские учения, вершина которых — культ государства и человека, представляют собой не более чем «теологические мятежи». «Наши атеисты, — утверждает Штирнер, — в действительности набожные люди». По сути, на протяжении всей истории существовал лишь один культ — культ вечности. Этот культ есть ложь. Истинен только Единственный, враг вечного и всего того, что не служит воле Единственного к господству.

Начиная со Штирнера, страсть к отрицанию, воодушевляющая бунт, неудержимо затопляет все утверждения. Она отбрасывает суррогаты божественного, которыми загроможено моральное сознание. «Потусторонний мир сметен, — заявляет Штирнер, — зато внутренний мир стал новым небом». Даже революция и в первую очередь революция ненавистна этому бунтовщику. Чтобы быть революционером, надо еще во что-то верить там, где верить не во что. «Революция (французская) добилась только реакции, и это показывает, чем была в действительности Революция». Рабски служить человечеству ничем не лучше, чем служить Богу. В конце концов, братство «бывает у коммунистов только по воскресным дням». В остальные дни недели братья становятся рабами. Для Штирнера есть лишь одна свобода — «моя сила» и лишь одна правда — «сиятельный эгоизм звезд».

В этой пустыне все снова расцветает. «Величайшую значимость бессмысленного крика радости не понять, пока длится долгая ночь мысли и веры». Эта ночь близится к концу, скоро займется заря, но заря не революции, а восстания. Восстание само по себе — это аскеза, отвергающая всякий комфорт. Восставший будет единоклубен с другими людьми только в той мере и на то время, когда их эгоизм будет совпадать с его эгоизмом. Его подлинная жизнь — одиночество, в котором он беспрепятственно утолит жажду бытия, являющуюся его единственным бытием.

Таким образом, индивидуализм достигает своей вершины. Он является отрицанием всего, что отрицает индивид, и прославлением всего, что возвышает индивида и служит ему. Что такое благо по Штирнеру? «То, чем я могу воспользоваться». А что мне по праву дозволено? «Все, на что я способен». Бунт еще раз приходит к оправданию преступления. Штирнер не только сделал попытку такого оправдания (в этом смысле его прямыми потомками оказываются все, исповедующие террористические формы анархии), но и явно опьянялся открытыми им перспективами. «Порвать со священным, а еще лучше разорвать священ-

но е , — это, возможно, станет всеобщим устремлением. Речь идет не о новой близящейся революции, а о могучем, надменном, бесцеремонном, бесстыдном и бессовестном преступлении. Не показывается ли оно на горизонте под раскаты грома? И не видишь ли ты, что небо, тяжелое от предчувствий, темнеет и безмолвствует?» Здесь чувствуется мрачная радость тех, кто в мансарде готовит апокалипсисы. Ничто больше не в силах сдержать движение этой желчной и властной логики; ничто, кроме «я», восставшего против всех абстракций и самого ставшего абстракцией, поскольку обрубило собственные корни. Нет больше ни преступлений, ни грехов, а стало быть, нет больше грешников. Все мы совершенны. Поскольку каждое «я», как таковое, преступно по отношению к государству и народу, следует признать, что жить — значит преступать границы. И уж во всяком случае пойти на убийство, чтобы быть единственным. «Вы не столь значительны, как преступник, вы, ничего не оскверняющие». Не совсем утратив совесть, Штирнер все же уточняет: «Убивать их, но не мучить».

Но декретировать право на убийство означает мобилизацию и войну всех единственных. Убийство, таким образом, совпадает со своего рода коллективным самоубийством. Тем не менее Штирнер, который ничего этого не признает или не видит, не останавливается ни перед каким разрушением. Одно из самых горьких своих утешений бунтарский дух находит наконец в хаосе. «Тебя (немецкий народ) похоронят. Вскоре твои братья, другие народы, последуют за тобой. Когда все они уйдут, человечество будет погребено, и на его могиле Я, его наследник, наконец-то буду смеяться». Таким образом, на руинах мира горький смех короля-индивида возвестит окончательную победу бунтарского духа. Но на этом краю возможны только смерть или возрождение. Штирнер и вместе с ним все бунтовщики-нигилисты стремятся дойти до последних границ, хмелея от разрушения. Но после того как пустыня открыта, нужно научиться выживать в ней. И Ницше начинает свой изнурительный поиск.

Ницше и нигилизм

«Мы отрицаем Бога, мы отрицаем ответственность Бога, и только так мы освободим мир». Похоже, что с Ницше нигилизм становится пророческим. Но если в его творчестве выдвигать на первый план не пророка, а клинициста, то из его произведений не извлечешь ничего, кроме заурядной низкой жестокости, которую он всей душой ненавидел. Провидческий, методический, одним словом, стратегический характер его мысли не подлежит сомнению. У Ницше впервые нигилизм становится осознанным. У хирургов и пророков есть то общее, что они мыслят и действуют с расчетом на будущее. Все размышления Ницше были связаны с грядущим апокалипсисом, но он не воспевал его, так как предугадывал тот мрачный делаческий облик, который апокалипсис в конце концов примет, а

стремился избежать его, преобразив в возрождение. Ницше распознал нигилизм и исследовал его, как исследуют клинический случай. Ницше называл себя первым законченным нигилистом Европы. Не по пристрастию, а по состоянию и еще потому, что был он слишком значительным мыслителем, чтобы отвернуться от наследия своей эпохи. И себе самому, и другим он поставил диагноз — бессилие верить и потеря изначального фундамента всякой веры — доверия к жизни. Вопрос: «Можно ли жить бунтом?» — превратился у него в вопрос: «Можно ли жить, ни во что не веря?» Ницше дает утвердительный ответ. Да, можно, если отсутствие веры превратить в метод, если довести нигилизм до его крайних последствий и если, пролагая в пустыне путь грядущему и встречая его с доверием, испытывать при этом первобытное чувство боли и радости.

Вместо методического сомнения Ницше использовал методическое отрицание, усердное разрушение всего, что еще маскирует нигилизм, как таковой, идолов, скрывающих смерть Бога. «Чтобы воздвигнуть новый храм, храм должен быть разрушен — таков закон». Тот, кто хочет быть творцом в добре и зле, сначала должен стать разрушителем и уничтожить прежние ценности. «Таким образом, высшее зло составляет часть высшего блага, а этим высшим благом является творец». «Рассуждение о методе» своего времени Ницше написал по-своему, без той свободы и точности, свойственных французскому XVII веку, которым он так восхищался, но с пронизательностью безумца, присущей XX веку, который он считал веком гениальности. Этот ницшевский метод бунта нам и предстоит изучить¹.

Таким образом, первый шаг Ницше состоит в том, чтобы согласиться с тем, что он знает. Атеизм для него нечто само собой разумеющееся; он «радикален и конструктивен». Если верить Ницше, то его высшее предназначение состояло в том, чтобы спровоцировать своего рода кризис и дать окончательное решение проблеме атеизма. Мир движется наугад, у него нет конечной цели. Бог тогда бесполезен, поскольку он ничего не хочет. Если бы он чего-либо хотел, а в этом узнаваема традиционная формулировка проблемы зла, на Бога следовало бы возложить ответственность за «ту сумму страданий и алогизма, которая снижает общую ценность бытия». Известно, что Ницше не скрывал своей зависти к Стендалю, заявившему: «Единственным извинением Богу служит то, что он не существует». Лишенный божественной воли, мир в равной мере оказался лишенным единства и цели. По этой причине мир не подлежит суду. Всякое ценностное суждение, применяемое к нему, в конечном счете оборачивается клеветой на жизнь. В таком случае о том, что есть, судят в сопоставлении с тем, что должно бы т ь , — с царством небесным, с вечными идеями или с моральным императивом. Но того, что должно быть, не существует; этот мир нельзя осуждать от имени «Ничто». Преимущества нашего времени: нет

¹ Само собой разумеется, что исследовать здесь мы будем последний период творчества немецкого философа, с 1880 г. до его краха. Данную главу можно рассматривать как комментарий к сочинению «Воля к власти».

ничего истинного, все дозволено». Этих высказываний, отражающихся в тысячах других, торжественных или ироничных, достаточно во всяком случае для доказательства, что Ницше взвалил на свои плечи весь груз нигилизма и бунта. В своих рассуждениях, впрочем ребяческих, о «дрессировке и отборе» он выразил крайности нигилистической логики: «Проблема: какими средствами достижима строгая форма великого заразительного нигилизма, который вполне научно проповедовал бы и практиковал добровольную смерть?»

Ницше присваивает в пользу нигилизма ценности, которые традиционно рассматривались как сдерживающие нигилизм. В первую очередь мораль. Нравственное поведение, и то, образ которого явил Сократ, и то, которое проповедует христианство, уже само по себе есть знак декаданса *. Оно хочет заменить человека из плоти и крови отраженным человеком. Подобная мораль осуждает мир страстей и мук во имя гармоничного мира, от начала и до конца вымышленного. Если нигилизм есть бессилие верить, его самый серьезный симптом обнаруживается не в атеизме, а в бессилии верить в то, что есть, видеть то, что происходит, жить тем, что тебе предлагается. Эта ущербность лежит в основе всякого идеализма. Мораль лишена веры в мир. Для Ницше подлинная мораль неотделима от ясности ума. Философ суров ко всякого рода «клеветникам на мир», поскольку он видит в этой клевете позорную склонность к бегству. Для него традиционная мораль — это лишь особый случай имморализма. «Именно добро, — говорит Ницше, — нуждается в оправдании». И еще: «Именно по моральным соображениям однажды перестанут делать добро».

Несомненно, философия Ницше вращается вокруг проблемы бунта. Точнее говоря, с этого она и началась. Но ощущается некая подмена, произведенная Ницше. Согласно ему бунт проистекает из утверждения «Бог умер», воспринимаемого им как свершившийся факт. Тогда бунт обращается против всего того, что пытается ложным образом заменить умершее божество и оскорбляет мир, безусловно лишенный руководства, но остающийся единственной кузницей богов. Вопреки мнению его христианских критиков, Ницше не вынашивал планов убийства Бога. Он нашел его мертвым в душе своей эпохи. Он первым осознал огромность события и сделал вывод, что этот бунт приведет к возрождению, только если им управлять. Любое иное отношение к бунту, будь то сожаление или снисходительность, неизбежно ведут к апокалипсису. Ницше не изложил философию бунта, но воздвиг философию из бунта.

Если Ницше нападает на христианство, то это в первую очередь относится к его морали. Он никогда не затрагивает личности Христа, с одной стороны, и цинизма церкви — с другой. Известно, что Ницше с чувством знатока восхищался иезуитами. «В сущности, — писал он, — только моральный Бог отвергнут»¹. Для Ницше, как и

¹ «Вы называете это саморазложением Бога; однако это только линька: он сбрасывает свою моральную шкуру! И вы скоро должны его увидеть по ту сторону Добра и Зла».

для Толстого, Христос — не бунтовщик *. Суть его учения сводится к тотальному согласию, к непротивлению злу. Не следует убивать даже ради того, чтобы помешать убийству. Нужно принимать мир таким, каков он есть, отказаться умножать его несчастья, но согласиться лично страдать от существующего в мире зла. Царство небесное нам непосредственно доступно. Оно есть не что иное, как внутренняя расположенность, которая позволяет нам привести наши поступки в соответствие с этими принципами и немедленно получать благодать. По Ницше, не вера, а творчество в широком смысле является заветом Христа. В таком случае история христианства представляет собой лишь долгий путь предательства этого Евангелия *. Уже Новый Завет несет на себе печать искажения, и от Павла до Вселенских соборов церковная служба заставляет забыть о делах.

В чем же заключается глубокое искажение, которое вносит христианство в Евангелие своего Господа? В идее суда, чуждой учению Христа, и вытекающих из нее понятиях кары и вознаграждения. С этого момента природа становится историей, причем историей знаменательной: рождается идея человеческой тотальности. От благовещения до Страшного суда у всего человечества нет иной задачи, как сообразоваться с откровенно моральными целями заранее написанного повествования. Единственное различие заключается в том, что персонажи в эпилоге подразделяются на добрых и злых. Тогда как суждение Христа состоит только лишь в том, что природный грех не имеет значения, историческое христианство делает всю природу источником греха. «Что отрицает Христос? Все то, что носит ныне имя христианина». Христианство полагает, что борется с нигилизмом, давая миру руководящее начало. В действительности же оно само нигилистично постольку, поскольку, навязывая жизни воображаемый смысл, мешает выявить ее подлинный смысл: «Всякая Церковь есть камень, наваленный на гроб человекобога; она стремится силой помешать его воскресению». Вывод Ницше парадоксален, но знаменателен: Бог умер из-за христианства в той мере, в какой оно секуляризовало священное. Речь здесь идет об историческом христианстве и «его глубинном и презренном двоедушии».

То же самое обвинение Ницше предъявляет социализму и всем формам гуманизма. Социализм — это не более чем выродившееся христианство. На самом деле он поддерживает эту веру в целесообразность истории, веру, которая предаёт природу и жизнь, заменяя реальные цели идеальными, и усугубляет расслабленность человеческой воли и воображения. Социализм нигилистичен в том отныне точном смысле, который Ницше вкладывает в это слово *. Нигилизм — это не безверие вообще, а неверие в то, что есть. В этом смысле все виды социализма суть проявления христианского декаданса в еще более выродившейся форме. Для христианства вознаграждение и кара предполагали историю. Но силой неумолимой логики вся история в конечном счете означает кару и вознаграждение: с этого дня родился коллективистский мессианизм.

Именно поэтому равенство душ перед Богом после его смерти ведет просто-напросто к равенству. Здесь Ницше борется еще против социалистических доктрин как доктрин моральных. Нигилизм, проявляющийся в религии или в социалистической проповеди, есть логическое завершение развития наших так называемых высших ценностей. Вольный ум разрушит эти ценности, разоблачая иллюзии, на которых эти ценности покоятся, сделку, которую они предполагают, и преступление, которое они совершают, мешая ясному уму выполнить свою миссию — превратить пассивный нигилизм в нигилизм активный.

В этом мире, избавленном от Бога и от идолов морали, человек остался одиноким и без господина. В отличие от романтиков, Ницше менее всего давал повод думать, что такая свобода может быть легкой. Это ощущение дикой свободы поставило его в ряды тех, о которых он сам сказал, что они страдают от новой скорби и от нового счастья. Но кричать так может прежде всего только скорбь: «Увы, ниспошлите же на меня безумие... Не будучи выше закона, я оказываюсь отверженнейшим среди отверженных». Тому, кто не может быть выше закона, действительно нужно найти другой закон или безумие. Как только человек перестает верить в Бога и жизнь вечную, он «становится ответственным за все то, что существует, за все то, что, будучи рождено в муках, обречено страдать всю жизнь». Это ему, и только ему одному, надлежит обрести порядок и закон. Тогда начинается время отверженных, изнурительный поиск оправданий, бесцельная ностальгия, «самый болезненный, самый мучительный вопрос, идущий из самой глубины сердца: где я смогу почувствовать себя дома?».

Человек вольного ума, Ницше знал, что свобода духа — не удобство, но величие, к которому стремятся и которого изредка достигают в изнурительной борьбе. Он знал, что для того, кто хочет быть выше закона, велик риск опуститься ниже закона. Вот почему Ницше понял, что разум находит свое подлинное освобождение, только принимая на себя новые обязательства. Суть его открытия состоит в том, что если вечный закон не есть свобода, то тем более не является свободой отсутствие закона. Если ничто не истинно, если в мире нет порядка, то ничто не запрещено; чтобы запретить какое-либо действие, нужно иметь ценность и цель. Но в то же время ничто не разрешено; и также нужно иметь ценность и цель, чтобы остановить выбор на другом действии. Абсолютная власть закона не есть свобода, но не большей свободой является абсолютная неподвластность закону. Расширение возможностей не дает свободы, однако отсутствие возможностей есть рабство. Но анархия — это тоже рабство. Свобода есть только в том мире, где четко определены как возможное, так и невозможное. Если судьбой не управляет некая высшая ценность, если царем является случай, начинается путь в темноте, страшная свобода слепца. Итак, в поисках самого полного освобождения Ницше останавливает свой выбор на

самой полной зависимости. «Если мы не сделаем из смерти бога великого отречения и непрерывной победы над нами самими, нам придется заплатить за эту потерю». Иными словами, в философии Ницше бунт ведет к аскезе. И более глубокая логика рассуждений Ницше заменяет карамазовское «если нет ничего истинного, то все дозволено» формулой «если нет ничего истинного, то ничего не дозволено». Отрицание того, что хотя бы одна вещь может быть в этом мире запрещена, равноценно отказу от принципа «все дозволено». Там, где никто не может больше сказать, что есть черное и что есть белое, свет гаснет и свобода становится добровольной тюрьмой.

В этот тупик, куда Ницше методически заталкивает свой нигилизм, он, по-видимому, ринулся с какой-то пугающей радостью. Его явная цель — создать для своего современника невыносимую ситуацию. Похоже, что его единственная надежда состоит в том, чтобы довести противоречие до крайности. Тогда, если человек не захочет погибать в петле, которая его душит, ему не останется ничего иного, как одним ударом обрубить веревку и создать свои собственные ценности. Смерть Бога ничего не завершает и возможна лишь при том условии, что готовится воскрешение. «Если не находят величия в Б о г е , — говорит Н и ц ш е , — его не находят нигде. Нужно или отрицать, или созидать его». Отрицать величие было задачей мира, который окружал Ницше и который, как он видел, стремился к самоубийству. Созидать величие было сверхчеловеческой задачей, ради которой он готов был умереть. В действительности он знал, что творчество возможно только в крайнем одиночестве и что человек мог бы решиться на это головокружительное усилие, только если бы в состоянии самой крайней нищеты духа ему оставалось или согласиться на такое деяние, или умереть. И так, Ницше буквально кричит человеку, что земля — это его единственная истина, которой он должен быть верен, что именно на земле он должен жить и совершать дело своего спасения. Но он в то же время учит человека, что жить на земле без закона невозможно, потому что сама жизнь как раз и предполагает существование закона. Как жить свободным и без закона? На эту загадку человек должен ответить под страхом смерти.

Ницше, по крайней мере, не пытается уйти от решения проблемы. Он отвечает, и ответ его — риск: Дамокл никогда не танцует лучше, чем под нависшим мечом. Нужно принять неприемлемое и терпеть нестерпимое. С того момента, когда становится ясно, что мир не преследует никакой цели, Ницше предлагает признать его невинность, утверждая, что не может быть миру судьей, поскольку невозможно осудить его за какое-либо намерение. Следовательно, все ценностные суждения надо заменить одним единым «да», полностью и с благодарностью принимая земной мир. Таким образом, абсолютное отчаяние перейдет в конечную радость, а слепое рабство — в беспощадную свободу. Быть свободным — это как раз и значит отказаться от целей. Невинность становления, как только принимаешь ее, знаменует максимум свободы. Вольный ум любит

все необходимое. Согласно глубокой мысли Ницше, необходимость на уровне феноменальном, если только она абсолютна и безоговорочна, не предполагает никакого принуждения. Тотальное принятие тотальной необходимости — таково парадоксальное определение свободы. Вопрос: «Свободен от чего?» — заменяется в таком случае вопросом: «Свободен для чего?» Свобода совпадает с героизмом. Она представляет собой аскетизм великого человека, «до предела натянутую тетиву».

Такое высшее принятие, порожденное изобилием и полнотой, есть безграничное утверждение вины самой по себе и страдания, зла и убийства, всего проблематичного и странного, что только есть в существовании. Такое принятие проистекает из решительной воли быть тем, кто ты есть в мире таком, каков он есть. «Смотреть на самого себя как на некую фатальность, не желать действовать иначе, чем действешь...» Слово сказано. Ницшеанская аскеза, обусловленная признанием фатальности, ведет к ее обожествлению. И чем судьба неумолима, тем она восхитительнее. Бог морали, жалость, любовь враждебны фатальности в той мере, в какой они пытаются ее компенсировать. Ницше не желает выкупа. Радость становления есть радость уничтожения. Предоставленный самому себе человек терпит крах. Бунт, в котором человек отстаивал свое право на бытие, исчезает в абсолютном подчинении индивида становлению. *Amor fati* приходит на смену тому, что было *odium fati* *. «Всякий индивид соучаствует во всем космическом бытии, знаем мы это или нет, хотим мы того или нет». Таким образом, индивид теряется в судьбе человеческого рода и вечном движении миров. «Все бывшее — вечно, и море выбрасывает его на берег».

Ницше возвращается тем самым к истокам мысли, к досократикам, отрицавшим конечные цели, чтобы сохранить в неприкосновенности вечность выдвигаемого ими первоначала. Вечна только та сила, у которой нет цели, гераклитовская «игра». Все свои усилия Ницше направляет на то, чтобы продемонстрировать наличие закона в становлении и игры — в необходимости: «Ребенок — это невинность и забвение, возобновление, игра, колесо, катящееся само по себе, перводвижение, священный дар говорить «да». Мир божествен, поскольку беспричинен. Вот почему только искусству, столь же безосновному, дано понять его. Никакое суждение не даст представления о мире, но искусство может научить нас повторять его, как повторяется мир в вечных возвращениях. На одном и том же песке изначальное море неутомимо пишет одни и те же слова и выбрасывает на берег одни и те же существа, изумленные самим фактом своего существования. И по крайней мере тот, кто согласен возвращаться и согласен с мыслью о том, что все возвращается, тот, кто стал эхом, и эхом радостным, тот соучаствует в божественности мира.

Таким окольным путем наконец вводится божественность человека. Мятежник, сначала отрицающий Бога, вознамеривается за тем его заменить. Но мысль Ницше состоит в том, что мятежник становится Богом только тогда, когда он отказывается от всякого

бунта, даже такого, который сотворяет богов, чтобы исправить этот мир. «Если Бог есть, как вынести мысль о невозможности быть им?»

На самом деле единственным божеством является мир. Чтобы причаститься его божественности, достаточно сказать ему «да». «Не молить, а благословлять», и вся земля станет обиталищем человекобогов. Сказать миру «да», повторять это «да» означает воссоздавать одновременно мир и самого себя, стать великим художником-творцом. Заповедь Ницше сосредоточена в слове «творчество» во всей его двусмысленности. Ницше всегда прославлял только эгоизм и черствость, свойственные всякому творцу. Переоценка ценностей сводится к замене ценности судьи ценностью творца — уважением и страстной любовью к существующему. Лишенное бессмертия божество определяет свободу творца. Дионис, бог земли, вечно вопиет, разрывааемый титанами. Но в то же время он олицетворяет потрясающую красоту, совпадающую с мукой. По мысли Ницше, сказать «да» земле и Дионису означает сказать «да» своим страданиям. Принять одновременно все — и высшее противоречие, и страдание — значит господствовать надо всем. Ницше соглашался заплатить за такое царство. Подлинна только «тяжелая и страждущая» земля. Только она единственная является божеством. Подобно Эмпедоклу, бросившемуся в кратер Этны *, чтобы отыскать истину там, где она существует, то есть в недрах земли, Ницше предлагает человеку броситься в космическую бездну, чтобы обрести там свою вечную божественность и самому стать Дионисом. «Воля к власти», таким образом, завершается пари — точно так же, как «Мысли» Паскаля, о которых она так часто заставляет думать. Человек достигает пока не самой достоверности, а только воли к ней, а это отнюдь не одно и то же. Потому Ницше испытывал колебания у этой границы: «Вот что в тебе непростительно: тебе предоставляют полномочия, а ты отказываешься поставить под ними свою подпись». Однако сам он был вынужден поставить свою подпись. Но имя Диониса обессмертили лишь письма к Ариадне, написанные философом в состоянии безумия *.

В определенном смысле бунт у Ницше все еще заканчивается превознесением зла. Разница состоит в том, что зло больше не является возмездием. Оно принимается как одна из возможных ипостасей добра, а еще точнее — как фатальность. Его принимают с тем, чтобы преодолеть и, если можно так выразиться, в качестве лекарства. У Ницше речь шла только о гордом примирении души с тем, чего избежать невозможно. Известно, однако, каковы были его последователи и во имя какой политики ссылались на авторитет того, кто называл себя последним антиполитичным немцем. Он воображал тиранов художниками. Но для посредственностей тирания куда естественнее, нежели искусство. «Уж лучше Цезарь Борджиа, чем Парсифаль!» * — восклицал Ницше. Что ж, были среди его поклонников и Цезарь, и Борджиа, но лишенные аристо-

кратизма чувств, которым он наделял великих личностей Возрождения. Он призывал человека склониться перед вечностью рода и отдаться на волю великого круговращения времен, а в ответ на место рода поставили расу и заставили индивида склониться перед этим мерзким идолом. Жизнь, о которой он говорил со страхом и трепетом, деградировала до уровня учебника биологии для домохозяйек. Раса невежественных господ, невразумительно бормочущих что-то о воле к власти, в конце концов приписала ему «антисемитское безобразие», которое Ницше всегда презирал.

Он верил в мужество в сочетании с разумом; именно это он и называл силой. Прикрываясь именем Ницше, мужество обратили против разума, а само мужество, эту неотъемлемую его добродетель, превратили в ее противоположность — в насилие с пустыми глазами. Следуя закону гордого ума, он отождествил свободу и одиночество. Его «глубокое одиночество полудня и полночи» затерялось в механизированной толпе, хлынувшей в конце концов на Европу. Защитника классического вкуса, иронии, суровой дерзости, аристократа, говорившего, что аристократизм состоит в том, чтобы творить добро, не спрашивая себя зачем, и утверждавшего, что вызывает сомнения человек, нуждающийся в обосновании собственной честности, истового поклонника прямоты («эта прямота, ставшая инстинктом, страстью»), упорного служителя «высшего равновесия высшего ума», смертельным врагом которого является фанатизм, через тридцать три года после смерти в его родной стране провозгласили учителем лжи и насилия и сделали ненавистными понятия и добродетели, ставшие благодаря его жертвам достойными восхищения. За исключением Маркса, в истории человеческой мысли превратности судьбы учения Ницше не имеют себе равных; нам никогда не возместить несправедливость, выпавшую на его долю. Разумеется, в истории известны философские учения, которые были извращены и преданы. Но до Ницше и национал-социализма не было примера, чтобы мысль, целиком освещенная благородством, терзания единственной в своем роде души, была представлена миру парадом лжи и чудовищными грудями трупов в концлагерях. Проповедь сверхчеловечества, приведшая к методическому производству недочеловеков, — вот факт, который, без сомнения, должен быть разоблачен, но который требует также истолкования. Если последним результатом великого бунтарского движения XIX и XX веков должно было стать это безжалостное порабощение, то не повернуться ли спиной к бунту, не повторить ли отчаянный крик Ницше, обращенный к его эпохе: «Моя совесть и ваша совесть больше не одно и то же!»

Сразу же признаем, что для нас всегда останется невыносимым отождествление Ницше и Розенберга *. Мы должны быть адвокатами Ницше. Он сам говорил это, заранее разоблачая своих грязных эпигонов: «Тот, кто освободил свой разум, должен еще и очиститься». Но вопрос состоит в том, чтобы по крайней мере знать, не исключает ли очищения такое освобождение ума, каким его представлял себе Ницше. Само движение, которое привело к Ницше и

которое влекло его, имеет свои законы и свою логику, чем, возможно, и объясняется кровавая перелицовка его философии. Не было ли в его трудах чего-то такого, что могло бы быть использовано как призыв к окончательному убийству? Отрицая дух ради буквы и даже то в букве, что еще несет на себе следы духа, не могли ли убийцы найти в учении Ницше повод для своих действий? Приходится ответить — да. Стоит пренебречь методическим аспектом ницшеанской мысли (а ведь нет уверенности, что сам Ницше всегда ему следовал), и окажется, что его бунтарская логика не знает пределов.

Заметим, что убийство может найти свое оправдание не только в ницшеанском отказе от идолов, но и в неистовом приятии порядка вещей, которое является итогом философии Ницше. Если сказать «да» всему, то можно сказать «да» и убийству. Впрочем, есть два способа дать согласие на убийство. Если раб говорит «да» всему, он тем самым говорит «да» существованию своего господина и своему собственному страданию; Иисус проповедует непротивление злу. Если господин говорит «да» всему, он говорит «да» и рабству, и страданию других; и вот вам тиран и прославление убийства. «Разве не смешно, что если ты веришь в священный незыблемый закон, то ты не будешь лгать, не будешь убивать в таком существовании, сама суть которого — вечная ложь, вечное убийство?» Это действительно так, и метафизический бунт в своем первом порыве был только протестом против лжи и преступления существования. Ницшеанское «да», забывая о неоригинальности, отрицает бунт, как таковой, одновременно отрицая мораль, которая отвергает мир, каков он есть. Ницше страстно призывает римского Кесаря, обладающего душой Христа. Это означало одновременно сказать «да» и рабу, и господину. Но в конечном счете сказать «да» обоим означает осыпять сильнейшего из двух, то есть господина. Кесарь должен был неизбежно отказаться от власти духа ради царства дела. «Как извлечь пользу из преступления?» — задавался вопросом Ницше, как добрый профессор, верный собственному методу. Кесарь должен был ответить: умножая преступления. «Когда цели велики, — к своему несчастью, писал Ницше, — человечество пользуется иной меркой и уже не считает преступление таковым, пусть бы даже оно применяло еще более страшные средства». Он умер в 1900 году, на пороге века, в котором этот принцип должен был стать смертельным. Тщетно восклицал Ницше в минуты просветления: «Легко говорить о всякого рода аморальных поступках, но найдутся ли силы вынести их? Например, я не смог бы перенести, если бы я нарушил слово или убил: не знаю, как долго бы я мучился, но в конце концов умер бы от этого. Такова была бы моя участь». С того момента, когда было дано согласие на тотальность человеческого эксперимента, могли прийти другие, которые, будучи далеки от подобных мучений, направили бы все свои силы на ложь и убийство. Ответственность Ницше заключается в том, что, по высшим соображениям метода, он в расцвете своего дарования узаконил, пусть даже на мгновение,

то право на бесчестье, о котором уже говорил Достоевский: можно быть уверенным в том, что, если предоставить это право людям, они ринутся его осуществлять. Но невольная ответственность Ницше простирается еще дальше.

Ницше является именно тем, кем он сам себя признавал, — самой чуткой совестью нигилизма. Решающий шаг, который нужно сделать бунтарскому духу, состоит в том, чтобы совершить скачок от отрицания идеала к секуляризации идеала. Поскольку спасение человека недостижимо в Боге, оно должно совершиться на земле. Поскольку миром никто не управляет, человек с того момента, как он это принимает, должен взять такую задачу на себя, что ведет к высшему человечеству. Ницше требовал управления будущим человека: «На нашу долю выпадет задача управлять землей». И еще: «Приближается время, когда надо будет бороться за власть на земле, и эта борьба будет вестись от имени философских принципов». Таким образом Ницше возвестил XX век. Но если Ницше возвестил его, то именно потому, что ему была понятна внутренняя логика нигилизма, и потому, что он знал, что одним из итогов нигилизма является господство. Тем самым Ницше подготовил это господство.

Для человека без Бога существует такая свобода, какой ее представлял себе Ницше, то есть свобода одиночества. Бывает свобода полдня, когда колесо мира останавливается и человек говорит «да» тому, что есть. Но то, что есть, находится в становлении. Нужно сказать «да» становлению. В конце концов свет уходит, ось дня наклоняется. Тогда история начинается вновь, и в истории нужно искать свободу; истории нужно сказать «да». Ницшеанство, теория индивидуальной воли к власти, было обречено вписаться в тотальную волю к власти. Не было ничего, не подлежащего власти мира. Без сомнения, Ницше ненавидел свободомыслящих людей и гуманистов. Слова «свобода духа» он воспринимал в их самом крайнем смысле — как божественность индивидуального духа. Но Ницше не мог помешать свободомыслящим людям участвовать в том же историческом событии, в каком участвовал он с а м , — в смерти Бога, и не мог помешать тому, чтобы последствия такого участия оказались для них одинаковыми. Ницше прекрасно видел, что гуманизм есть не что иное, как христианство, лишенное высшего оправдания, сохранившее конечные цели, отвергнув первопричины. Но он не заметил, что доктрины социалистической эмансипации в силу неумолимой логики нигилизма должны были взять на себя то, о чем мечтал он с а м , — сотворение сверхчеловечества.

Философия секуляризирует идеал. Но приходят тираны и вскоре секуляризуют философские учения, дающие им на это право. Ницше уже предвидел подобную колонизацию в отношении Гегеля, своеобразие которого, по Ницше, состояло в том, что он изобрел пантеизм, где зло, заблуждение и страдание больше не могли служить аргументами против Бога. «Но государство, власти предержащие немедленно использовали эту грандиозную инициативу».

Однако сам Ницше замыслил систему, где преступление уже не могло бы послужить аргументом ни против чего и где единственной ценностью была бы божественность человека. Эта грандиозная инициатива тоже должна была быть использована. В этом отношении национал-социализм является не более чем временным наследником, неистовым и впечатляющим итогом нигилизма. По-иному логичны и честолюбивы будут те, кто, корректируя Ницше по Марксу, предпочитают говорить «да» только истории, а не творению в целом. Мятезник, которого Ницше поставил на колени перед космосом, отныне будет поставлен на колени перед историей. Что же тут удивительного? Ницше, по крайней мере в своем учении о сверхчеловеке, и Маркс в своей теории бесклассового общества оба заменяют потусторонний мир самым отдаленным будущим. В этом Ницше предавал древних греков и учение Христа, которые, по его мнению, заменяли потустороннее сиюминутным. Маркс, так же как и Ницше, мыслил стратегически и так же ненавидел формальную добродетель. Эти оба бунта, равно заканчивающиеся приятием одной из сторон реальности, соединятся в марксизме-ленинизме и воплотятся в той касте, о которой Ницше уже говорил и которая должна была «заменить священника, воспитателя, врача». Коренное различие между двумя мыслителями заключается в том, что Ницше в ожидании сверхчеловека предлагал сказать «да» тому, что есть, а Маркс — тому, что находится в становлении. Для Маркса природа есть то, что покоряют, чтобы подчинить истории. Для Ницше это то, чему подчиняются, чтобы подчинить историю. В этом различие христианина и грека. Во всяком случае, Ницше предвидел то, что должно произойти: «Современный социализм стремится создать своего рода мирской иезуитизм, превратить всех людей в средство». И еще: «Благосостояние — вот чего желает современный социализм... Поэтому приходят к такому духовному рабству, какого еще не видел мир... Интеллектуальный цезаризм нависает над всей деятельностью торговцев и философов». Пройдя горнило ницшеанской философии, бунт в своей безумной одержимости свободой завершается биологическим или историческим цезаризмом. Абсолютное «нет» толкнуло Штирнера обожествить одновременно индивида и преступление. Но абсолютное «да» привело к универсализации убийства и обобществлению самого человека. Марксизм-ленинизм реально взял на вооружение ницшеанскую волю к власти, предав забвению некоторые ницшеанские добродетели. Великий мятезник, таким образом, создает собственными руками неумолимое царство необходимости, чтобы заключить себя в нем. После того как он ускользнет из тюрьмы Бога, его заботой будет построить тюрьму разума и истории, завершая таким образом камуфляж и освящение того нигилизма, который Ницше надеялся победить.

БУНТУЮЩАЯ ПОЭЗИЯ

Если метафизический бунт отвергает любое «да» и ограничивается абсолютным отрицанием, он, по сути дела, предается эпатажу. Если же он падает на колени перед сущим, отказываясь оспаривать хоть какую-то сторону реальности, он налагает на себя обязательство рано или поздно действовать. Между этими двумя решениями Иван Карамазов воплощает, но в страдательном смысле, принцип «все дозволено». Бунтарская поэзия в конце XIX и в начале XX века постоянно колебалась между такими двумя крайностями: литературой и волей к власти, иррациональным и рациональным, безнадежной мечтой и неумолимым действием. В последний раз такие поэты, и в особенности сюрреалисты, ярко освещают нам путь, ведущий от мира видимостей к практическим делам.

Готорн * написал о Мелвилле, что тот, будучи неверующим, не мог найти покоя в своем неверии. То же самое можно сказать о поэтах, ринувшихся на штурм неба: стремясь все в мире ниспровергнуть, они одновременно утверждали свою отчаянную тоску по порядку. Исходя из высшего противоречия, они хотели извлечь разумное из неразумного, а иррациональное превратить в метод. Эти великие наследники романтизма мечтали возродить классическую поэзию и обрести подлинную жизнь в том, что было в ней самым душераздирающим. Они обожествили святотатство, а поэзию превратили в своего рода опыт и способ действия. И действительно, те, кто до них стремились воздействовать на людей и на события (во всяком случае, на Западе), делали это во имя рациональных принципов. Сюрреализм, напротив, вслед за Рембо хотел в безумии и ниспровержении основ найти принцип созидания. Рембо своим творчеством, и только им, указал этот путь, но то были не более чем молниеносные озарения. Сюрреализм проложил эту дорогу и расставил на ней вехи. И в своих крайностях, и в своей непоследовательности он дал законченное и впечатляющее воплощение практической теории иррационального бунта в то самое время, когда на ином пути мятежная мысль создавала фундамент для культа абсолютного разума. Во всяком случае, вдохновители сюрреализма Лотреамон * и Рембо учат нас, какими путями иррациональная тяга к позерству может привести бунтаря к самым свободоубийственным формам действия.

Лотреамон и заурядность

Лотреамон показывает, что у бунтовщика за стремлением к заурядности скрывается то же желание эпатировать. В обоих случаях, принижает или возвеличивает себя бунтовщик, он хочет быть иным, чем есть на самом деле, даже тогда, когда он борется за то, чтобы его признали в его подлинном бытии. И богохульство, и конформизм Лотреамона, которые выливаются у него в стремление не быть ничем, равно иллюстрируют это трагическое противоречие. Здесь нет самопротиворечия, как обычно думают, и тем же самым неистовством уничтожения объясняется как мальдороровский призыв к великой первозданной ночи, так и старательные банальности «Стихотворений».

На примере Лотреамона можно понять, что бунтарство свойственно юности. Наши великие террористы от бомбы и от поэзии едва вышли из детского возраста. «Песни Мальдорора» — это книга почти гениального школьника; его патетика порождена не чем иным, как противоречиями детского сердца, восставшего и против творения, и против себя самого. Как и Рембо, штурмовавший в «Озарениях» границы мироздания, Лотреамон скорее предпочитает выбрать апокалипсис и разрушение, чем принять невозможный порядок, который делает его тем, что он есть, в мире, каков он есть.

«Я явился, чтобы защитить человека», — отнюдь не в простоте душевной говорит Лотреамон. Может быть, Мальдорор — это ангел жалости? В определенном смысле это так, если речь идет о жалости к самому себе. Почему, еще предстоит понять. Но жалость разочарованная, оскорбленная, невысказанная и несказуемая приведет поэта к диковинным крайностям. Мальдорор, по его собственным словам, принял жизнь, как принимает рану, и запретил самоубийству залечивать шрам (sic). Подобно Рембо, он из тех, кто страдает и бунтует, но втайне не желает признаться, что восстает он против того, что он есть, прибегая к вечному алиби мятежника — любви к людям.

Попросту говоря, тот, кто явился защитить человека, в то же время пишет: «Покажи-ка мне действительно доброго человека». Этот вечно возобновляющийся порыв — порыв нигилистического бунта. Восстают против несправедливости, причиненной самому себе и другим людям. Но в миг озарения, когда видят разом и законность этого бунта, и его бессилие, ярость отрицания устремляется именно на то, что намеревались защищать. Будучи не в силах исправить несправедливость установлением справедливости, предпочитают утопить последнюю в еще большей несправедливости, которая в конечном итоге совпадает с разрушением. «Зло, которое вы мне причинили, слишком велико, и слишком велико зло, причиненное мною вам, чтобы считать его беспричинным». Чтобы не возненавидеть себя самого, потребовалось объявить себя невинным — смелость, всегда невозможная у одинокого человека; помехой служит то обстоятельство, что он себя знает.

Зато можно заявить, что невиновны все, хотя все они считаются виновными. В таком случае преступен Бог.

Так что на пути от романтиков до Лотреамона реальных достижений нет, разве что тон изменился. Лотреамон заново воссоздает, кое в чем приукрашивая, лик Бога Авраама и образ люциферианского мятежника. Бога он помещает «на троне из человеческих экскрементов и золота», где «с идиотским высокомерием, облаченный в саван из грязных простыней, восседает тот, кто именуется себя Творцом». Этот «Предвечный в змеином обличье», «хитрый бандит», «раздувающий пожары, где гибнут старики и дети», валяется, пьяный, по канавам или ищет гнусных наслаждений в злочных местах. Бог не умер, но он низко пал. В противоположность падшему божеству Мальдорор отрезал от всего — «от матери и отца, от Провидения, любви, идеала для того, чтобы думать только о себе одном». Терзаемый гордыней, герой Лотреамона наделен всеми достоинствами метафизического денди: «Лицо сверхчеловеческое, печальное, словно Вселенная, прекрасное, словно самоубийство». Подобно романтическому мятежнику, отчаявшемуся в божественной справедливости, Мальдорор становится на сторону зла. Причинять муки и, причиняя их, страдать самому — такова его задача. «Песни Мальдорора» — настоящие литании злу.

На этом этапе человека уже даже не защищают. «Всеми средствами травить его, как дикого зверя, а заодно и его творца...» — вот цель, провозглашенная в «Песнях». Распаленный мыслью, что его противник — сам Бог, охмелевший от всемогущего одиночества, присущего великим преступникам («я один против всего человечества»), Мальдорор бросается в схватку с миром и его Творцом. В «Песнях» восхваляется «святость преступления», возвещаются все более многочисленные «славные злодеяния», а двадцатая строфа из Второй песни является настоящим пособием по насилию и преступлению.

В наше время столь неумный пыл кажется условным. Он ничего не стоит. Подлинное своеобразие Лотреамона в другом¹. Романтики тщательно поддерживали роковое противопоставление человеческого одиночества и божественного безразличия. Символами такого одиночества стали обособленный замок и денди. Но творчество Лотреамона говорит о более глубокой драме. Очень похоже, что одиночество было для него нестерпимо и что, восстав против мироздания, он хотел разрушить его границы. Отнюдь не стремясь укреплять зубчатые башни человеческого царства, он жаждал слить все царства воедино. Он свел весь мир к первоначальному состоянию, где мораль теряет всякий смысл вкупе со всеми проблемами, самой ужасающей из которых

¹ Оно состоит в различии между «Песнью» I, опубликованной отдельно и написанной в духе довольно банального байронизма, с одной стороны, и следующими песнями, где так и блещет риторика монстра, — с другой. Морис Бланшо * точно оценил значимость этого различия.

была для поэта проблема бессмертия души. Он не хотел возвеличивать эффектный образ бунтаря или денди перед лицом творчества, он страстно желал слияния человека с миром в едином акте уничтожения. Он предпринял штурм самой границы, отделяющей человека от мироздания. Тотальная свобода, включая и свободу преступления, предполагает уничтожение границ всего человеческого. Но недостаточно обречь на проклятие всех людей и себя самого. Нужно еще низвести все человеческое до уровня животных инстинктов. У Лотреамона можно обнаружить этот отказ от рационального сознания, этот возврат к первозданному, что является признаком цивилизации, восстающей против самой себя. Речь идет уже не об образах небытия, создаваемых упорными усилиями сознания, а о небытии самого сознания.

Все персонажи «Песен» — земноводные, потому что Мальдорор отвергает землю и ее ограничения. Флора состоит из речных и морских водорослей. Замок Мальдорора стоит среди водного пространства. Его родина — древний океан. Океан — это двойной символ, одновременно место исчезновения и примирения. Он на свой лад утоляет безумную жажду душ, обреченных презирать и себя и других, — жажду небытия. «Песни Мальдорора» могли бы стать нашими «Метаморфозами», где античная улыбка сменилась гримасой рта, словно разрезанного бритвой, — образ натужного, скрежещущего юмора. Этот bestiary не может таить все те смыслы, которые хотели там обнаружить, но он выявляет волю к небытию, истоки которой лежат в самых темных глубинах бунта. Паскалевское «Уподобьтесь тварям!» обретает у Лотреамона буквальный смысл. Поэт, похоже, не в силах вынести холодный неумолимый свет, который приходится выдерживать, чтобы жить. «Я сам — Творец, и этого слишком много для моего рассудка». И тогда он стремится превратить и свою жизнь, и свое творчество в ослепительное плавание каракатицы среди чернильного облака. Великолепен пассаж, где Мальдорор совокупляется с акулой «в объятиях долгих, целомудренных и отвратительных», и в особенности многозначительный рассказ, где Мальдорор, превратившись в спрута, нападает на Творца, — это недвусмысленные выражения бегства за пределы бытия и судорожного покушения на законы природы.

Люди, оказавшиеся выброшенными из мира гармонии, где уравновешены страсть и справедливость, все еще предпочитают одиночеству скорбное царство, где слова уже не имеют смысла, где господствует сила и инстинкты слепых тварей. Такой пафос ведет к смерти. В «Песне» II битва с ангелом завершается поражением и разложением ангела. И тогда земля и небо сливаются воедино во влажных безднах доисторической жизни. Таким образом, человек-акула из «Песен» «обрел новую форму рук и ног только в качестве искупительной кары за какое-то неведомое злодеяние». Действительно в малоизвестной жизни Лотреамона имело место преступление или его подобие (может быть, гомосексуализм?). Читая «Песни», нельзя избавиться от мысли, что этой книге недостает «Исповеди» Ставрогина.

Поскольку такой исповеди нет, нужно видеть в «Стихотворениях» нарастание этой загадочной тяги к искуплению. В этом произведении воссоздан порыв, свойственный некоторым формам бунта и состоящий, как мы увидим впоследствии, в стремлении восстановить права разума по окончании иррационального приключения, обрести порядок через беспорядок и добровольно возложить на себя еще более тяжелые цепи, чем те, от которых надлежало освободиться. Такая воля к упрощению и такой цинизм заставляют предположить, что обращение в новую веру имеет свой смысл. За «Песнями», где воспевается абсолютное «нет», следует теория абсолютного «да», а за беспощадным бунтом — безоговорочный конформизм. И все это в трезвом уме. «Стихотворения» служат лучшим объяснением «Песен». «Отчаяние, упорно питающееся этими фантазмагориями, неуклонно ведет литератора к упразднению всех божественных и социальных законов, а также к теоретической и практической злобе». «Стихотворения» к тому же изобличают «виновность писателя, с радостными возгласами ступившего на скользкий склон небытия и злорадно презирающего себя самого». Но против этой болезни «Стихотворения» рекомендуют в качестве лекарства только метафизический конформизм: «Если в поэзии сомнения мрачная безысходность и теоретическая злоба доводятся до крайней степени, это означает, что такая поэзия в корне фальшива; фальшива уже потому, что в ней оспариваются принципы, которые оспаривать нельзя» (Письмо к Дарассе). Эти здравые соображения в общих чертах отражают мораль мальчика из церковного хора и мораль учебника для военных училищ. Но конформизм может быть неистовым и уже поэтою необычным. Воспев победу злобного орла над драконом упований, можно с упорством твердить, что воспеваешь только надежду, можно писать: «Мой голос, в котором звучит торжество победных дней, призывает тебя в мою пустынную обитель, о славная надежда». Писать можно, но нужно еще и убедить в сказанном. Утешать человечество, относиться к нему по-братски, возвращаться к Конфуцию, Будде *, Сократу, Иисусу Христу — «к этим моралистам, которые шли по городам и весям, умирая от голода» (что исторически сомнительно), — это все еще проекция отчаяния. Так что в средоточии порока кажется желанным запашок добродетели и упорядоченной жизни. Ведь Лотреамон отвергает молитву, и Христос для него не более чем моралист. То, что предлагает поэт, вернее, то, что он предлагает самому себе, суть агностицизм и исполнение долга. К несчастью, столь замечательная программа предполагает еще и самозабвение, благодать вечеров, просветленное сердце, тихие думы. Лотреамон высказывает свое собственное убеждение, когда неожиданно пишет: «Я знаю только одну благодать — благодать быть рожденным на свет». Однако чувствуется, что это сказано сквозь зубы — ведь он добавляет: «Беспристрастный ум считает такую благодать исчерпывающей». Но не существует духа, сохраняющего непристрастность перед лицом жизни и смерти. Вме-

сте с Лотреамоном бунтарь удаляется в пустыню. Но эта пустыня конформизма столь же уныла, как Харрар. Ее бесплодие лишь усугубляется тягой к абсолюту и яростью уничтожения. Как Мальдорор жаждал тотального бунта, так и Лотреамон — по тем же соображениям — стремится к абсолютной заурядности. Вопль сознания, который поэт стремился погасить в первозданном океане, слить с воем зверей, то забыть в увлечении математикой, теперь предстоит заглушить в безрадостном конформизме. Бунтовщик пытается заткнуть уши, чтобы не слышать того призыва к бытию, который таится в глубине его собственного бунта. Речь идет о том, чтобы больше не существовать, то отказываясь быть кем бы то ни было, то соглашаясь быть кем угодно¹. И то и другое — мечтательная условность. Заурядность — это тоже поза.

Конформизм — одно из нигилистических искушений бунта; преобладающим влиянием конформизма отмечена немалая часть истории нашего умственного развития. И она показывает: если бунтарь переходит к действию, забывая свои истоки, он подвергается сильнейшему искушению конформизмом. Следовательно, этим искушением объясняется XX век. Вопреки тем, кто приветствует в лице Лотреамона певца чистого бунта, поэт заявляет о своей склонности к интеллектуальному рабству, расцветающему в современном мире. Его «Стихотворения» — это лишь предисловие к «будущей книге», после которой все начали бредить такой книгой как идеальным достижением литературного бунта. Но сегодня, в пику Лотреамону, такие книги пишутся в миллионах экземпляров по распоряжению различных канцелярий. Спору нет, гений не избавлен от заурядности. Но не о заурядности других идет речь, а о той, которую мы тщетно навязываем себе самим и которая сама влечет к себе творца — и не без полицейских мер, когда это понадобится. Для творца речь идет о его собственной заурядности, которую он еще должен сотворить. Всякий гений одновременно и необычен и зауряден. Он ничего собой не представляет, если сводится только к одной из этих сторон. Необходимо помнить сказанное и применительно к бунту. У бунта есть свои денди и свои лакеи, но в них он не видит своих законных детей.

Сюрреализм и революция

Здесь почти совсем не будет говориться о Рембо. К несчастью, о нем сказано не только все, но и много лишнего. В связи с нашей темой уточним, что Рембо был поэтом бунта только в своем творчестве. Его жизнь, отнюдь не подтверждая порожденный ею миф, служит лишь воплощением соглашательства с наихудшей

¹ Точно так же Фантазио * хочет стать первым встречным, простым обывателем.

разновидностью нигилизма. Об этом объективно и полно свидетельствуют письма поэта из Харрара. Рембо был обоготовлен за то, что он отрекся от собственного гения, как будто такое отречение предполагает сверхчеловеческую добродетель. Опровергая доводы наших современников, следует сказать, что именно гениальность, а не отказ от нее служит залогом добродетели. Величие Рембо не в его крикливых детских стихах шарлевильского периода и не в его харрарских торговых операциях. Оно чувствуется лишь там, где поэт, давая бунту парадоксально точный язык, выражает одновременно свое торжество и свою тоску, говорит о жизни, отсутствующей в мире, и о неизбежности общения с миром, взывает к недостижимому и силится объять суровую реальность, отвергает мораль и повествует о необоримой тяге к нравственному долгу. В минуты, когда, неся в себе самом ад и озарение, глумясь над красотой и восхищаясь ею, он превращает неизлечимое противоречие в песнь, где смыслы дwoятся и чередуются, в такие минуты Рембо — величайший поэт бунта. Порядок концепций в двух его великих произведениях не играет роли. Во всяком случае, слишком малый временной промежуток отделяет один замысел от другого, и любой художник твердо знает по своему жизненному опыту, что Рембо вынашивал замыслы «Поры в аду» и «Озарений» одновременно. Если даже он написал эти произведения одно вслед за другим, он был болен ими одновременно. Противоречие, погубившее поэта, было его подлинным гением.

Но где же добродетель того, кто уходит от противоречия и предаёт свой гений, не выстрадав его до конца? Молчание Рембо — не новый для него способ бунтовать. Правда, мы уже не можем настаивать на этом после публикации писем из Харрара. Бесспорно, метаморфоза поэта загадочна. Но ведь существует нечто загадочное и в той заурядности, которая приходит к ослепительно красивым девушкам, которые после замужества всю жизнь отдают копилке да вязальным спицам. Миф о Рембо предполагает и утверждает, что после «Поры в аду» уже ничего невозможно было создать. Но есть ли что-либо невозможное для одаренного поэта, для неистощимого творца? Что достойное еще можно написать, когда уже созданы «Моби Дик», «Процесс», «Заратустра», «Бесы»? Однако и после этих шедевров появляются книги, которые умудряются и совершенствовать нас, свидетельствуя о самом лучшем в человеке. И окончательно прекращается творчество только со смертью творца. Как жаль, что не было написано произведение, еще более значительное чем «Пора в аду», произведение, которое еще обогатило бы нас!

И если уж представлять Абиссинию своего рода монастырем, то уже не Христос ли замкнул уста Рембо? Тогда выходит, что Христос в наши дни должен восседать за банковским окошком, — ведь именно это явствует из тех писем, где проклятый поэт только о деньгах и говорит, забывая о том, как бы их «получше по-

местить», «чтобы они приносили постоянный доход»¹. Тот, кто пел, преодолевая муки, кто оскорблял Бога и красоту, ополчался на правосудие и мечту, кто победоносно пробудил душу на ветру преступления, теперь, в Абиссинии, высказывает лишь одно желание — связать свою судьбу с кем-нибудь, у кого «есть будущее». Маг, ясновидец, неисправимый каторжник, за которыми навеки сомкнулись тюремные стены, человек-царь земли, где нет богов, неизменно носит на себе, сдавливая живот, зашитые в пояс восемь килограммов золота. Рембо жалуется, что из-за этого он страдает дизентерией. Неужели это тот самый легендарный герой, с которого предлагали брать пример стольким юношам, которые не плюют на мир, но зато умерли бы со стыда при одной мысли о таком поясе? Культивировать миф о Рембо можно, лишь забывая об этих красноречивых письмах. Нетрудно понять, почему они так мало комментировались. Эти письма святотатственны, какой бывает иногда правда. Бесподобный, величайший поэт своего времени, светносец и прорицатель — вот кто такой Рембо. Но он не человекобог, не дикарь, не монах от поэзии, каким его хотели нам представить. Рембо-человек обрел свое величие только на больничной койке, в час мучительной кончины, когда даже заурядность души никого не оставляет равнодушным: «Как я несчастен, как же я несчастен... Деньги при мне, а я не могу даже присмотреть за ними». К счастью, этот потрясающий предсмертный вопль обращает Рембо к той стороне общей нашей участи, которая невольно совпадает с величием: «Нет, нет, отныне я восстаю против смерти!» Юный Рембо воскресает у края пропасти, а вместе с ним и бунт тех времен, когда проклятия в адрес жизни на самом деле выражали отчаяние перед неизбежностью смерти. Вот в эти-то минуты буржуа-торгаш и преобразился в истерзанного юношу, которого мы так горячо любили. Это произошло в ужасе и смертном томлении, выпадающем на долю людей, которые не сумели дорожить счастьем. Только в эти минуты начинаются его страсти и его правда.

В конце концов Харрар был предугадан в творчестве Рембо в форме последнего ухода. «Лучше всего — напиться в стельку и уснуть прямо на берегу». Ярость уничтожения, свойственная всякому бунтарю, обретает тогда самую общую форму. Апокалипсис преступления, представленный в образе вельможи, неумолимо казнящего своих подданных, затянувшееся увлечение искусственным расстройством чувств — таковы бунтарские темы Рембо, перешедшие по наследству к сюрреалистам. Но в конце концов нигилистическая подавленность возобладала; борьба, да и само преступление пресыщают опустошенную душу. Опьянение ясновидца, который, осмелюсь сказать, пил, чтобы не забывать свою миссию ясновидца, в итоге оборачивается тяжким похмельем.

¹ Справедливости ради надо отметить, что тон этих писем можно объяснить их адресатами. Но в них не чувствуется никакой утайки и фальши. Просто там нет ни слова, которое выдавало бы прежнего Рембо.

ем, хорошо знакомым нашим современникам. Можно спать и на песчаном берегу, и в Адене. И пассивно принимать миропорядок, даже если он явно деградирует. Поэтому молчание Рембо предуготовливает молчание Империи, нависшее над умами, принимающими все, кроме борьбы. Великая душа Рембо, неожиданно покорившаяся деньгам, выдвигает иные требования, сначала непомерные, а затем такие, что впоследствии сослужат службу полиции. Не быть ничем — таков вопль духа, уставшего от собственного бунтарства. В сущности, речь идет о самоубийстве духа, в конце концов не столь значительного, как дух сюрреалистов, но чреватого большими последствиями. Сюрреализм *, великое бунтарское движение, значителен только потому, что он попытался продолжить дело того Рембо, который заслуживает нашей любви. Извлекая из писаний этого ясновидца, а также из предлагаемой им методики правила бунтарской аскезы, сюрреализм воплощает борьбу между волей к бытию и желанием небытия, между «да» и «нет», борьбу, которую мы наблюдаем на всех стадиях бунта. Исходя из всех этих соображений, было бы плодотворнее проследить влияние Рембо на его последователей, нежели повторять бесконечные комментарии к нему.

Будучи абсолютным бунтом, тотальным неповиновением, неуклонным саботажем, юмором и культом абсурда, сюрреализм в своей первоначальной устремленности определяется как суд надо всем, готовый в любой момент возобновиться. Его отказ от всех дефиниций — четкий, резко очерченный, вызывающий. «Мы специалисты по бунту». В качестве машины для потрясения умов (по выражению Арагона *) сюрреализм возник из дадаистского движения, чьи корни уходят в романтизм, и анемичного дендизма¹. Бессмыслица и противоречивость культивировались тогда ради бессмыслицы и противоречивости. «Настоящие дадаисты — противники Дада». Весь мир управляет движением Дада. Или еще: «Что такое добро? Что такое уродство? Что это значит — большой, сильный, слабый? Неизвестно! Неизвестно!» Этим салонным нигилистам явно угрожало превращение в служителей самых строгих догматов. Но есть в сюрреализме нечто большее, чем этот демонстративный конформизм, унаследованный от Рембо. Именно это выразил Бретон *, вопрошая: «Должны ли мы оставить здесь всякую надежду?»

Великий призыв к жизни, отсутствующий в мире, направлен против тотального отказа от реальности, как об этом довольно велеречиво высказался Бретон: «Неспособный покориться уготованной мне судьбе, уязвленный до глубины сознания вызовом, брошенным чувству справедливости, я не стараюсь приспособить собственную жизнь к смехотворным условиям земного существования». Согласно Бретону, духу не на что опереться ни в жизни, ни за ее пределами. Сюрреализм хочет ответить на

¹ Жарри, один из метров дадаизма *, — это последнее воплощение метафизического денди, воплощение скорей своеобычное, нежели гениальное.

эту беспрестанную тревогу. Сюрреализм — это «крик духа, враждующего с самим собой и в отчаянии решившего выбраться из собственных пут». Он протестует против смерти и «смехотворной краткости» столь хрупкой жизни. Следовательно, сюрреализм повинует порывам нетерпения. Он живет, если можно так сказать, в состоянии уязвленного гнева и в то же время в строгости и гордой неустрашимости, которые предполагают нравственность. С начала своего существования сюрреализм, это евангелие беспорядка, столкнулся с необходимостью созидать порядок. А ведь он только о том и мечтал, чтобы разрушать, сначала поэтическими средствами, а затем и отнюдь не символическим молотом. Суд над реальным миром вполне логично перерос в суд над творчеством.

Сюрреалистический антитеизм продуман и последователен. Поначалу он утверждал себя в идее абсолютной невинности человека, которому надо вернуть «всю ту мощь, что вложена им самим в слово «Бог». Как всегда в истории бунта, идея абсолютной невинности, порожденная отчаянием, мало-помалу превратилась в идею неизбежного наказания. Сюрреалисты, провозглашая человеческую невинность, вместе с тем ухитрились восхвалять убийство и самоубийство. Самоубийство представлялось им выходом, и Кревель, считавший такое решение «самым верным и окончательным», покончил с собой, так же как Риго и Ваше *. Впоследствии Арагон смог заклеить болтающих о самоубийстве. И действительно, прославлять разрушение, не участвуя в нем вместе с другими, это не делает чести никому. В этом смысле сюрреализм унаследовал от «литературы», к которой он питал отвращение, самые недостойные моральные качества, и потому вполне оправдан потрясающий крик Риго: «Вы тут все поэты, а я уже рядом со смертью».

Сюрреализм на этом не остановился. Он не только избирал в качестве своих героев Виолетту Нозьер * или анонимного уголовника, утверждая, таким образом, невинность человека, несмотря даже на его преступления. Но сюрреализм решился даже утверждать (и об этой фразе Бретону пришлось сожалеть начиная с 1933 года), что наипростейший сюрреалистический акт состоит в том, чтобы выйти на улицу с револьвером в руке и стрелять в кого ни попало. Тому, кто не принимает ни одного определения сюрреализма, не основанного на таких понятиях, как индивид и его своеволие, тому, кто отвергает любой иной приоритет, кроме сферы подсознательного, только и остается, что поднять мятеж одновременно против разума и общества. Требование абсолютной свободы завершается теорией бесцельного действия. Что из того, что в конечном итоге подобная свобода приводит к одиночеству, которое Жарри * описал так: «Когда я завладею всеми финансами, я прикончу всех и смоюсь». Существенно то, что препятствия отрицаются, иррациональное торжествует. Что же обозначает в действительности эта апология убийства, кроме того, что в мире, где нет ни смысла, ни счастья, законно лишь одно желание быть во всех его формах? Жизненный порыв, бессознательные

импульсы, зов иррационального — вот единственные чистые истины, которым следует содействовать. Все, что противостоит желанию, а главным образом — общество, должно быть беспощадно уничтожено. И тогда можно понять замечание Андре Бретона о Саде: «Конечно, ныне человек может слиться с природой только через преступление; остается разгадать, не является ли это одним из самых безумных и неоспоримых способов любить». Явно чувствуется, что речь идет о беспредметной любви, свойственной надломленным душам. Но именно этой опустошенной и неутоленной любви, этой мании обладания общество всегда препятствует. Вот почему Бретон, все еще несущий ответственность за подобные декларации, ухитрился восхвалять предательство, заявляя, что насилие есть единственный адекватный способ самовыражения (что и пытались доказать сюрреалисты).

Но общество состоит лишь из отдельных людей. Общество является также социальным институтом. Рожденные для того, чтобы убивать всех подряд, сюрреалисты в силу самой логики своей установки пришли к такому выводу: чтобы дать свободу желанию, следовало бы сначала низвергнуть общество. И приняли решение служить делу революции своего времени. В соответствии с тем рядом идей, который составляет тему моего эссе, сюрреалисты прошли путь от Уолпола * и Сада до Гельвеция * и Маркса. Но ясно чувствуется, что отнюдь не изучение марксизма привело их к революции¹. Напротив, сюрреализм непрерывно силился примирить с марксизмом свои притязания, приведшие его к революции. И не будет парадоксом мысль, что сюрреалистов привлекло к марксизму то в нем, что сегодня они больше всего ненавидят. Зная суть и благородство их требований, разделяя с ними одну и ту же боль, поневоле задумаешься, прежде чем напомнить Андре Бретону, что возглавляемый им сюрреализм возвел в принцип такие понятия, как «безжалостная власть», диктатура и политический фанатизм, ратовал за отказ от свободной дискуссии и оправдание смертной казни. Удивляет также странная лексика этой эпохи («саботаж», «осведомитель» и т. д.), свойственная полицейской революции. Но эти фанатики хотели «любой революции», вообще чего угодно, что вывело бы их из мира лавочников и компромиссов, в котором им приходилось жить. За неимением лучшего они выбрали худшее. В этом они были нигилистами. Они не замечали, что те из них, кто был верен марксизму, сохраняли в то же время верность своему первоначальному нигилизму. Настоящее разрушение языка, которого так упорно добивался сюрреализм, заключается не в бессвязности или автоматизме речи. Оно коренится в лозунге. Напрасно Арагон начинал с избличения «позорной прагматической установки» — ведь именно благодаря ей он в итоге исканий обрел тотальное освобождение от

¹ Коммунистов, пришедших к революции благодаря изучению марксизма, можно было бы пересчитать по пальцам. Сначала происходит обращение в новую веру, а затем уже люди читают Библию и писания Святых Отцов.

морали, пусть даже оно совпало с новым рабством. Пьер Навиль *, глубже других сюрреалистов размышлявший тогда над этой проблемой, стремясь найти общий знаменатель революционного и сюрреалистического действия, проницательно увидел суть этой проблемы в пессимизме, то есть в «стремлении вести человека к гибели и не пренебрегать ничем, чтобы эта гибель стала полезной». Эта смесь августинизма и маккиавелизма действительно определяет революцию XX века; невозможно дать более смелого выражения нигилизму эпохи. Ренегаты сюрреализма оставались верны большинству нигилистических принципов. В определенном смысле они хотели умереть. Андре Бретон и некоторые другие решились на окончательный разрыв с марксизмом благодаря тому, что обладали кое-чем большим, чем нигилизм, — они хранили верность всему самому чистому, что есть в истоках бунта, — нежеланию умереть.

Разумеется, сюрреалисты стремились исповедовать материализм. «Причину бунта на броненосце «Потемкин» нам нравится видеть в куске гнилого мяса», — уверяли они. Но у сюрреалистов, так же как у марксистов, не было никакого, даже абстрактного, интереса к этому куску. Падаль — это всего лишь символ реального мира, действительно породившего бунт себе на горе. Бунт ничего не объясняет, если узаконивает все. Для сюрреалистов революция не была целью, которой достигают посредством ежедневной деятельности; она была для них абсолютным и утешительным мифом. Революция представлялась «жизнью подлинной, как любовь», по выражению Элюара *, который тогда и вообразить не мог, что его другу Каландре * придется умереть именно от подобной жизни. Сюрреалисты хотели «гениального коммунизма» и никакого иного. Эти курьезные марксисты заявили о своем восстании против истории, прославляя героическую личность. «История управляется законами, обусловленными человеческой трусостью». Андре Бретон жаждал одновременно любви и революции, а они несовместимы. Революция движима любовью к еще не существующему человеку. Но тот, кто по-настоящему любит живую женщину или мужчину, может пойти на смерть только ради них. В действительности для Андре Бретона революция представляла собой лишь особый вид бунта, тогда как для марксистов и вообще для любой политической мысли истина заключается в противоположном. Бретон не стремился построить райский град в действительности, тем самым завершив историю. Один из основополагающих тезисов сюрреализма утверждает, что спасения нет. Притягательность революции не в том, что она принесет людям счастье, «омерзительный земной комфорт». По мнению Бретона, она должна была осветить и очистить трагичность человеческого удела. Мировая революция со всеми ужасными жертвами, которых она требует, должна принести лишь одно благодеяние: «воспрепятствовать тому, чтобы искусственно созданная непрочность социальных условий жизни не скрыла действительную хрупкость удела человеческого». Для Бретона такой прогресс был

беспредельным. Иными словами, революция должна быть поставлена на службу внутренней аскезе, посредством которой каждый сможет преобразить реальность в чудо, обеспечив таким образом «ослепительный реванш человеческого воображения». Чудесное у Андре Бретона занимает такое же место, какое занимает разумное у Гегеля. Следовательно, невозможно представить более полной противоположности политической философии, чем сюрреализм. Долгие колебания тех, кого Арто * окрестил «Амиелями * революции», легко объяснимы. Сюрреалисты отличались от Маркса куда больше, чем, к примеру, такой реакционер, как Жозеф де Местр. Реакционеры используют трагедию человеческого бытия для отрицания революции, то есть для сохранения существующей исторической ситуации. Марксисты используют эту трагедию, чтобы узаконить революцию, то есть для создания новой исторической ситуации. Оба учения ставят человеческую трагедию на службу своим прагматическим целям. Что же касается Бретона, он использовал революцию, чтобы завершить трагедию, и, по сути дела, вопреки заглавию своего журнала, ставил революцию на службу сюрреалистической авантюре.

Решительный разрыв объяснится до конца, если учесть, что марксизм требовал покорить иррациональное начало в человеке, тогда как сюрреалисты не на жизнь, а на смерть встали на его защиту. Марксизм стремился к завоеванию тотальности, а сюрреализм, как всякий духовный опыт, стремился к единству. Тотальность может потребовать повиновения от иррационального, если рационального достаточно для обретения господства над миром. Но жажда единства более требовательна. Ей недостаточно, чтобы все было разумным. Она стремится к тому, чтобы рациональное и иррациональное были уравновешены на одном и том же уровне. Нет такого единства, которое предполагало бы саморазрушение.

Андре Бретон рассматривал тотальность всего лишь как этап, возможно, необходимый, но наверняка недостаточный на пути к единству. Здесь мы возвращаемся к теме «Все или ничего». Сюрреализм стремится к универсальности, и забавный, но глубокий упрек Бретона в адрес Маркса состоит в том, что Маркс не универсален. Сюрреалисты хотели примирить между собой Марксово «преобразование мира» и «изменение жизни», которого желал Рембо. Но первое ведет к завоеванию тотальности мира, а второе — к завоеванию единства жизни. Как это ни парадоксально, но всякая тотальность ограничена. В конечном итоге эти две формулы разделили группу бунтарей. Выбрав позицию Рембо, Бретон доказал, что сюрреализм был не действием, а духовным опытом и аскезой. Он выдвинул на первый план то, что составляет сугубое своеобразие его движения, — воссоздание священного и завоевание единства, что неопределимо важно в размышлениях о бунте. Чем более углублял Бретон это своеобразие, тем непоправимей отдалялся он как от своих товарищей по партии, так и от собственных первоначальных требований.

По сути, Андре Бретон ни в чем не изменял своему стремлению к надреальному, к слиянию сновидения и реальности, к сублимации старого противоречия между идеалом и действительностью. Сюрреалистическое решение известно: конкретная иррациональность, объективная случайность. Поэзия — это единственно возможный путь завоевания «высшей точки». «Некая точка сознания, в которой жизнь и смерть, реальное и воображаемое, прошлое и будущее... проникают друг друга, уже не вступая в противоречие». Что же это за высшая точка, которая должна ознаменовать «величайший провал гегельянской системы»? Это поиск вершинной бездны, родственной мистикам, хотя речь здесь идет о мистицизме безбожном, который утоляет и выражает жажду абсолютного у бунтаря. Принципиальный враг сюрреализма — рационализм. Впрочем, идея Бретона представляет собой любопытный образец западной мысли, где неустанно поощряется принцип аналогии за счет принципов тождества и противоречия. Точнее, речь идет о том, чтобы переплавить противоречия в огне желаний и любви и разрушить стены смерти. Магия, первобытные или архаические цивилизации, алхимия, риторика огненных цветков или бессонных ночей — таковы чудесные этапы на пути к единству и философскому камню. Сюрреализм, если даже он не изменил мир, обогатил его некоторыми странными мифами, которые отчасти оправдывают Ницше, возвещавшего миру возвращение античности. Впрочем, только отчасти, поскольку речь идет о теневой стороне Древней Греции, где пребывали темные боги и происходили мистерии. В конечном итоге если опыт Ницше завершился приятием дня, то опыт сюрреализма находит высшее выражение в гимне ночи, в навязчивом, исполненном страха культе грозы. Бретон, по его собственным словам, понял, что, несмотря ни на что, жизнь — это дар. Но его приятие мира не могло быть наполнено светом, в котором мы так нуждаемся. «Во мне слишком много северного, — говорил он, — чтобы я мог пребывать в полном согласии с миром».

Однако, вопреки собственной воле, он не раз смягчал отрицание и в бунте выдвигал на передний план его позитивные требования. Он предпочитал не столько молчание, сколько суровость и сохранил только нравственное требование, которое, по словам Батайя *, воодушевляло ранний сюрреализм: «Заменить новой моралью мораль ныне действующую, причину всех наших зол». Попытка Бретона основать новую мораль не удалась, как не удалась она сегодня никому. Но он никогда не терял веры в то, что сможет этого добиться. Бретон был вынужден предложить временный возврат к традиционной морали в ту страшную эпоху, когда человека, которого Бретон хотел возвеличить, упорно унижали, кроме прочего, и во имя некоторых сюрреалистических принципов. Возможно, здесь наступает пауза. Но эта пауза в нигилизме — настоящий шаг вперед, сделанный бунтом. В конце концов, не имея возможности обрести мораль и те ценности, необходимость которых он ясно сознавал, Бретон, как известно, уви-

дел спасение в любви. Нельзя забывать, что в свое мерзопакостное время только он давал ей глубокое толкование. Любовь — вот моральное убежище, ставшее отчизной этому изгнаннику. Конечно, меры тут все еще недостает. Сюрреализм — не политика и не религия. Быть может, сюрреализм — недостижимая мудрость. Но и доказательство того, что не существует мудрости удобной. «Мы хотим быть за пределами нашего времени, и мы будем там!» — как восхитительно это восклицание Бретона. Он находил отраду в великолепной ночи, а тем временем разум, приступивший к деятельности, двинул свои армии по всему миру. Быть может, эта ночь предвещает зарю, которая еще не занялась, и утренние картины Рене Шара *, поэта нашего Возрождения.

НИГИЛИЗМ И ИСТОРИЯ

В течение ста пятидесяти лет метафизического бунта и нигилизма вновь и вновь под различными масками упорно являл свое опустошенное лицо человеческий протест. Все, восставшие против удела человеческого и его Творца, утверждали одиночество человека, тщету всякой морали. Но в то же самое время стремились к созиданию чисто земного царства, где бы правил их собственный закон. Логично, что соперники Творца замыслили переделать мироздание на свой лад. Одни, кто ради создаваемого ими мира отвергали любой закон, кроме закона собственного хотения и силы, шли прямо к самоубийству или безумию, воспевая апокалипсис. Другие, тоже стремившиеся установить закон силой, предпочли пустое балаганное представление, самолюбование или заурядность, или еще убийство и разрушение. Но Сад и романтики, Карамазов и Ницше вошли в царство смерти только потому, что хотели подлинной жизни. Неудивительно, что трагический призыв к законности, порядку и нравственности звучит в этой безумной вселенной словно в насмешку. Их выводы стали роковыми или свободоубийственными только после того, как они сбросили бремя бунта, ушли от присущего ему напряжения и предпочли душевный комфорт, даруемый тиранией или рабством.

В своих возвышенных и трагических формах восстание людей есть не что иное, как многолетний протест против смерти, яростное обвинение удела человеческого, предопределяемого всеобщим смертным приговором. Во всех рассмотренных выше случаях протест каждый раз направлен на те стороны мироздания, которые являются диссонансом, замутнением, разрывом связей. То есть речь идет о нескончаемом требовании единства. Неприятие смерти, жажда бесконечной и ясной жизни — таковы пружины всех этих безумств, возвышенных или низменных. Разве речь идет только о личном трусливом нежелании умереть? Нет, поскольку большинство этих бунтарей заплатили должную цену за то, чтобы быть на высоте своих притязаний. Восставший жаждет не столько самой жизни, сколько смысла жизни. Он не принимает тех последствий, которые влечет за собой смерть. Если всему приходит конец, если ничто не находит оправдания, то все, что умирает, лишено смысла. Бороться против смерти — значит требовать смысла жизни, сражаться за порядок и единство.

Многозначителен в этом отношении протест против зла, составляющий самую сердцевину метафизического бунта. Возмутительно не само по себе страдание ребенка, а тот факт, что

его страдание не оправдано. В конце концов, мы подчас готовы смириться с болью, изгнанием, тюремным заключением, если медицина или здравый смысл убеждают нас в их необходимости. А в глазах бунтаря как мукам, так и радостям нашего мира недостает именно принципа объяснения. Восстание против зла означает прежде всего требование единства. Миру смертников, смертельной непонятности удела человеческого бунтарь неустанно противопоставляет жажду жизни и окончательного понимания. Сам того не сознавая, он не прекращает поиски морали или какой-то святыни. Бунт — это аскеза, пусть даже слепая. Если бунтарь богохульствует, то он поступает так в надежде на нового бога. Бунтарь бывает потрясен первым и наиболее глубоко религиозным порывом, но теперь уже речь идет о несбывшемся религиозном порыве. Благороден не бунт сам по себе, а выдвигаемые им требования, даже если итогом бунта окажется низость.

Во всяком случае, надо уметь распознать то низкое, что приносит с собой бунт. Всякий раз, когда бунт обожествляет тотальное неприятие всего сущего, то есть абсолютное «нет», он идет на убийство. Всякий раз, когда он слепо принимает все существующее и провозглашает абсолютное «да», он также идет на убийство. Ненависть к творцу может обернуться ненавистью к творению или же безоглядной вызывающей любовью к существующему миру. Но в обоих случаях бунт приводит к убийству и теряет право называться бунтом. Нигилистом можно быть двояким образом, и каждый раз из-за непомерной жажды абсолюта. По видимости, есть бунтовщики, желающие умереть, и есть другие бунтовщики, желающие умерщвлять. Но по своей сути это одни и те же люди, равно лишенные бытия, сжигаемые жаждой настоящей жизни и предпочитающие всеобщую несправедливость ущербной справедливости. Негодование достигает такой степени, что разум сменяется яростью. Если верно, что инстинктивный бунт человеческого сердца от века к веку становится все осознаннее, то, как мы уже видели, он перерастает также в слепую отвагу и, теряя с определенного момента чувство меры, решает ответить на всеобщее преступление метафизическим убийством.

То же самое «да», которое, как мы убедились, знаменует собой вершину метафизического бунта, неизменно находит свое выражение в абсолютном разрушении. Нет, не бунтом, не благородством бунта освещен сегодня мир, а нигилизмом. И последствия нигилизма мы должны проследить, не упуская из виду правду его истоков. Если бы даже Бог существовал, Иван Карамазов не пришел бы к нему, зная о несправедливости, причиненной человеку. Но слишком долгое переживание этой несправедливости, слишком горькое осознание ее превратили формулу «даже если ты существуешь» в формулы «ты не заслуживаешь существования», а затем «ты не существуешь». Жертвы черпали силу и искали доводы в пользу окончательного преступления в своей невинности, которую они не ставили под сомнение. Отчаявшись обрести бессмертие, зная о своем смертном приговоре, они

решились на убийство Бога. Неверно было бы сказать, что с этого дня и началась трагедия современного человека. И тем более неверно утверждать, что в этот день она завершилась. Наоборот, покушение на Всевышнего знаменует кульминацию драмы, начавшейся с закатом античного мира, последнее слово которого еще не отзвучало. С этого момента человек решает отказаться от божественной благодати и жить, полагаясь только на собственные силы. От маркиза де Сада до наших дней прогресс заключался в том, что расширялось замкнутое пространство, где по собственным законам правит человек без Бога. Противостоящий божеству огражденный лагерь раздвигал свои границы все дальше и дальше, пока вся вселенная не превратилась в крепость, воздвигнутую против низвергнутого, изгнанного Бога. Доведя свой бунт до последнего предела, человек стал затворником; вся его великая свобода свелась лишь к тому, чтобы от трагических замков де Сада до концлагерей строить тюрьмы для своих преступлений. Но осадное положение мало-помалу становится повсеместным, а требование свободы постепенно распространяется на всех. Стало быть, необходимо созидать единое царство справедливости, противостоящее царству благодати, и основать наконец человеческую общность на обломках общности божественной. Убить Бога и построить церковь — таково неизменное и противоречивое устремление бунта. Абсолютная свобода становится тюрьмой абсолютных обязанностей, коллективной аскезой, историей, которую предстоит завершить. XIX век — век бунта пролагает путь XX веку — веку справедливости и морали, где каждый бьет себя в грудь. Шамфор *, моралист бунта, уже выразил это в своем афоризме: «Прежде чем быть великодушным, надо быть справедливым: ведь сначала нужны сорочки, а уж затем кружева к ним». Мораль роскоши будет отвергнута во имя суровой этики строителей.

Теперь нам предстоит рассмотреть этот конвульсивный порыв к мировому господству и универсальному закону. Мы подошли к моменту, когда бунт, отвергая любое рабство, стремится овладеть всем мирозданием. Как мы уже видели, после каждого поражения бунт заявлял о политическом и насильственном разрешении возникших проблем. Отныне из всех своих приобретений он сохранит только волю к власти и моральный нигилизм. В принципе бунтовщик хотел отвоювать только свое собственное бытие и сохранить его перед лицом Бога. Но он забывает о своих истоках и, следуя закону духовного империализма, устремляется к мировому господству, совершая неисчислимое множество убийств. Бунт изгнал Бога с небес, но, поскольку бунтарский дух пронизывает все революционное движение, иррациональное требование свободы парадоксальным образом берет на вооружение разум, единственное орудие борьбы, которое представляется бунтовщику чисто человеческим. Бог умер, остаются люди, то есть история, которую необходимо понимать и строить. Строить ее можно, используя любые средства, — только и добавляет ни-

гилизм, который поглощает творческую силу бунта. На земле, отныне одинокой, человек на своем пути к империи людей намерен к самым крайним преступлениям иррационального присовокупить преступления разума. Размышляя о величайших целях бунта и его смерти, к формуле «Я бунтую, следовательно, мы существуем» человек добавляет слова: «И мы одиноки».

III ИСТОРИЧЕСКИЙ БУНТ

Свобода, «это страшное слово, начертанное на колеснице бурь»¹, — вот принцип всех революций. Без нее справедливость представлялась бунтарям немислимой. Однако приходит время, когда справедливость требует временного отказа от свободы. И тогда революция завершается большим или малым террором. Всякий бунт — это ностальгия по невинности и призыв к бытию. Но в один прекрасный день ностальгия вооружается и принимает на себя тотальную вину, то есть убийство и насилие. Так рабские бунты, революции цареубийственные и революции XX века осознанно принимали на себя все большую виновность, по мере того как возрастала тотальность предполагаемого ими освобождения. Это ставшее очевидным противоречие мешает нашим революционерам сохранять выражение счастья и надежды, сиявшее на лицах и в речах членов нашего Учредительного собрания. Неизбежно ли это противоречие, характеризует или разрушает оно ценность бунта — вот вопрос, возникающий в связи с революцией в ее отношении к метафизическому бунту. По сути дела, революция является только логическим следствием метафизического бунта, и, анализируя революционное движение, мы увидим в нем ту же самую отчаянную и кровавую попытку утвердить человека наперекор тому, что его отрицает. Это значит, что революционный дух становится на защиту той стороны человеческой души, которая не хочет смириться. Иначе говоря этот дух пытается даровать человеку царствование во времени. Отвергая Бога, этот дух избирает историю в силу логики, по видимости неизбежной.

Теоретически слово «революция» сохраняет тот же смысл, какой оно имеет в астрономии. Это круговое движение, которое, полностью завершив цикл, приводит к смене одного образа правления другим. Изменение в режиме собственности без соответствующей смены образа правления — это не революция, а реформа. Не бывает экономической революция, будь ее средства мирными или кровавыми, которая не проявилась бы в политике. Уже этим революция отличается от бунта. Знаменитые слова: «Нет, сир, это не бунт, это революция»* — указывают на это существенное различие. Точный смысл этой фразы — «революция означает неизбежность установления нового образа правления». Бунтарское движение заканчивается, едва начавшись, оно представляет собой всего лишь бессвязное свидетельство. В отличие

¹ Филотей О'Недди.

от бунта революция начинается с идеи. Точнее говоря, она означает включение идеи в исторический опыт, тогда как бунт есть лишь движение от индивидуального опыта к идее. В то время как история бунтарского движения, пусть даже коллективного, всегда есть история бесповоротной вовлеченности в события, слепого протеста, не прибегающего ни к системе, ни к доводам, революция же представляет собой попытку смоделировать действие согласно идее, с тем чтобы формировать мир по теории. Вот почему бунт убивает только людей, тогда как революция уничтожает одновременно и людей, и принципы. Но по тем же причинам можно сказать, что в истории еще не было революции. Ведь она должна быть единственной и окончательной. Движение, которое будто бы замыкает цепь, в действительности означает появление нового звена в тот самый момент, когда устанавливается новый образ правления. Анархисты во главе с Варле отлично видели, что правительство и революция несовместимы в прямом смысле слова. Прудон * говорил: «Противоречие заключается в том, что правительство никогда не может быть революционным по той простой причине, что оно правительство». Поскольку уж есть опыт, добавим к сказанному, что правительство может быть революционным только в противостоянии другим правительствам. Революционные правительства вынуждены большую часть времени быть правительствами войны. Чем шире распространяется революция, тем больше ставки в той войне, которую она предполагает. Общество, рожденное 1789 годом, желает сражаться за Европу. Общество, рожденное 1917 годом, борется за мировое господство. Тотальная революция завершается требованием всемирного владычества. И мы увидим почему.

Но пока это не свершилось, если вообще должно свершиться, человеческая история в определенном смысле является совокупностью следующих друг за другом бунтов. Иначе говоря, поступательное движение, ясно выраженное в пространстве, является лишь приближением к цели во времени. То, что в XIX веке именовали освобождением рода человеческого, извне представляется непрерывной чередой бунтов, выходящих за свои пределы и стремящихся обрести свою форму в идее, но еще не ставших окончательной революцией, которая стабилизировала бы все на земле и на небе. Даже поверхностное изучение вопроса приводит к мысли о том, что речь идет не столько о реальном освобождении, сколько о самоутверждении человека, все более и более широком, но никогда не находящем своего завершения. Действительно, если бы один-единственный раз свершилась подлинная революция, истории уже не было бы. Было бы блаженное единство и угмонившаяся смерть. Вот почему все революционеры ставят себе конечной целью единство мира и действуют так, как если бы верили в конец истории. Своеобразие революции XX века в том, что она впервые открыто стремится осуществить давнюю мечту Анахариса Клоотса * о единстве человеческого рода и в то же время об окончательном завершении истории. Если бунтарское движение

исходило из принципа «все или ничего», если метафизический бунт жаждал единства мира, то революционное движение XX века, столкнувшись с самыми недвусмысленными последствиями своей логики, с оружием в руках требует исторической тотальности. И тогда под угрозой бессодержательности и упадка бунт вынужден стать революционным. Для бунтаря речь уже не идет о самообожествлении, как это было у Штирнера, или о спасении себя одного с помощью позы. Речь идет о том, чтобы, как Ницше, обожествить род человеческий и взять на себя как бремя его идеал сверхчеловека, с тем чтобы обеспечить спасение всех согласно чаяниям Ивана Карамазова. И тут впервые на исторической сцене появляются Бесы, раскрывая одну из тайн нашей эпохи — тождество разума и воли к власти. Бог умер, и теперь надо изменить и устроить жизнь чисто человеческими силами. Одних проклятий для этого недостаточно — нужно оружие и завоевание тотальности. Революция, даже та и в первую очередь та, что считает себя материалистической, есть не что иное, как беспредельный метафизический крестовый поход. Но является ли тотальность единством? Вот вопрос, на который должно дать ответ это эссе. Ясно только, что цель предлагаемого анализа не в том, чтобы дать описание феномена революции, предпринимавшееся уже сотни раз, и не в том, чтобы вслед за другими исследовать исторические или экономические причины великих революций. Необходимо в некоторых фактах увидеть логическую последовательность, образцы и постоянные темы метафизического бунта.

Большинство революций обретает свою форму и своеобразие в убийстве. Все они, или почти все, были человекоубийственными. Но некоторые из них сверх того практиковали царе- и богоубийство. Поскольку история метафизического бунта берет свое начало от де Сада, наш настоящий сюжет начинается только с цареубийц, его современников, посягнувших на земное воплощение божества, пока еще не решаясь убить сам вечный принцип. А до того человеческая история дает нам образец первого бунтарского движения — восстание рабов.

Там, где раб бунтует против господина, там человек восстает против человека на жестокой земле, вдали от неба отвлеченных принципов. Результатом является лишь убийство человека. Восстания рабов, жакерии, войны гёзов, крестьянские бунты выдвигают принцип равенства «жизнь — за жизнь», принцип, который, несмотря на все крайности и все мистификации, дает себя знать в самых чистых формах революционного духа, как, например, в русском терроризме 1905 года.

Восстание Спартака на закате античного мира, за несколько десятилетий до христианской эры является в этом смысле образцовым. Отметим прежде всего, что речь идет о мятеже гладиаторов, то есть рабов, предназначенных для поединков и обреченных ради хозяйских забав убивать или быть убитыми. Восстание

было поднято семью десятками рабов, а на его исходе в рядах восставших насчитывалось семьдесят тысяч бойцов, которые, громя отборные римские легионы, идут через всю Италию к самому Вечному городу. Однако, как отмечает Андре Прюдоммо¹, это восстание не принесло римскому обществу никакого нового принципа. В своем воззвании Спартак ограничивается обещанием дать рабам «равные права». Этот переход от факта к праву, выявленный в первоначальном бунтарском движении, является, по сути, единственным идейным приобретением, которое можно обнаружить на этом уровне бунта. Непокорный отвергает рабство и утверждает свое равенство в правах с господином. Он в свой черед хочет стать господином.

Весь ход восстания Спартака иллюстрирует этот принцип — требование равенства. Повстанческое войско освобождает рабов и тут же, немедленно отдает им в качестве рабов бывших рабовладельцев. По преданию, впрочем сомнительному, воины Спартака якобы устраивали даже бои гладиаторов среди нескольких сотен римских граждан, усадив на скамьях амфитеатров рабов, обезумевших от возбуждения и радости. Уничтожение людей ведет только к дальнейшему их уничтожению. Но чтобы обеспечить триумф одного принципа, необходимо повергнуть в прах другой принцип. Град солнца, о котором мечтал Спартак, можно было бы создать лишь на руинах Вечного Рима, разрушив его установления и низвергнув его богов. И вот армия Спартака продвигается вперед, чтобы окружить Рим, устранный близостью расплаты за свои преступления. Однако в этот решающий момент, в виду священных стен, войско рабов останавливается и начинает откатываться назад, словно отступая перед принципами богов, их установлениями, их городом. Что можно поставить взамен разрушенного Рима? Разве что неистовую жажду справедливости и оскорбленную, а потому яростную любовь к свободе, которая поддерживала до сих пор мужество несчастных бунтовщиков?² Как бы там ни было, армия Спартака отступает, не будучи побежденной, и принимает необъяснимое решение вернуться к тому месту, где начинался бунт. Она проделывает в обратном порядке долгий путь своих побед, чтобы переправиться в Сицилию. словно эти обездоленные, отныне одинокие и безоружные перед ожидающими их великими задачами, лишившись мужества пред ликом неба, которое им предстояло штурмовать, возвращались в края, с которыми были связаны их самые чистые и греющие душу воспоминания, на землю, где они родились и где легко и радостно было умереть.

И тут начинаются поражение и мученичество. Перед последним сражением Спартак приказывает распять на кресте плененного

¹ La tragedie de Spartacus. Cahiers Spartacus.

² Восстание Спартака, по сути дела, реализует программу предшествовавших ему восстаний рабов. Но эта программа сводится к разделу земель и ликвидации рабства. Впрямую она не затрагивает римских богов.

римлянина, чтобы явить своим людям ожидающую их участь. Движимый бешеным порывом, в котором нельзя не увидеть символ, он во время сражения без усталости пробивается к возглавлявшему римские легионы Крассу, чтобы сойтись с ним в поединке. Спартак хочет погибнуть, но сражаясь как равный с равным с тем, кто в эти минуты представляет собой символ римского господства. Он хочет умереть, но на вершине человеческого равенства. Однако ему не удалось сразиться с Крассом: принцепсы, как и принципы, ведут борьбу на расстоянии, а римский военачальник держится где-то вдалеке. Спартак погибнет, как он этого и хотел, но падет он под мечами наемников, таких же рабов, как он сам, убивающих вместе с его свободой и свою собственную. За одного-единственного распятого римского гражданина Красс предаст мучительной казни тысячи рабов. Шесть тысяч крестов, которые после стольких справедливых восстаний будут воздвигнуты вдоль всей дороги из Капуи в Рим, покажут толпе рабов, что нет равенства в мире, где правит сила, и что хозяева если и уступают свою кровь, то лишь по очень выгодной цене.

Смерть на кресте принял и Христос. Можно представить, что спустя десятилетия после восстания Спартака он избрал для себя казнь рабов лишь для того, чтобы сократить ужасающее расстояние, которое отделяет униженного человека от неумолимого лика Господа. Он заступает за людей и терпит в свой черед крайнюю несправедливость ради того, чтобы бунт не расколол мир надвое, чтобы страдание достигло неба и сняло с людей проклятие. Кто же станет удивляться, что революционный дух, стремясь впоследствии отделить землю от неба, начнет с развоплощения божества, убивая его представителей на земле? В определенном смысле эшафот 1793 года знаменует собой конец бунтарских времен и начало революционных¹.

¹ Поскольку для меня бунтарский дух внутри христианства интереса не представляет, в эссе не затрагивается тема Реформации, как и многочисленных предшествовавших Реформации бунтов против церковной власти. Но, во всяком случае, можно сказать, что Реформация подготовила религиозное якобинство и что в определенном смысле она начала то, что завершит 1789 год.

ЦАРЕУБИЙСТВО

Разумеется, королей убивали задолго до 21 января 1793 года и цареубийств XIX века. Но Равальяк, Дамьен * и им подобные хотели уничтожить особу короля, а не принцип. Они желали другого короля и ничего иного. Они и представить себе не могли, что трон может навсегда остаться незанятым. 1789 год знаменует поворотный момент новой истории, поскольку люди того времени возжелали, помимо прочего, низвергнуть принцип божественного права и ввести в историю силу отрицания и бунта, сформировавшуюся в борьбе идей за последние столетия. Таким образом, к традиционному тираноубийству они присовокупили обдуманное богоубийство. Так называемое вольнодумство, мысль философов и юристов, послужило рычагом для этой революции¹. Для того чтобы оно стало возможным и чувствовало себя законным, прежде всего потребовалось, чтобы церковь, чья ответственность безгранична, посредством деятельности, набравшей размах во времена Инквизиции и получившей продолжение в сговоре с преходящими земными властями, стала на сторону хозяев, чтобы вместе с ними нести страдания. Мишле * не ошибается, указывая всего лишь на две великие силы революционной эпопеи — христианство и Революцию. Для него события 1789 года объясняются, в сущности, борьбой между благодатью и справедливостью. Хотя Мишле разделял со своим неумеренным веком пристрастия к выдающимся личностям, здесь он увидел одну из глубинных причин революционного кризиса.

Если старорежимная монархия по необходимости не всегда допускала произвол в делах управления государством, то принципом ее безусловно был произвол. Она обладала божественным правом, а значит, не нуждалась в доказательствах своей законности. Однако эта законность нередко оспаривалась в частности парламентами. Тем не менее даже те, кто ее оспаривал, воспринимали и представляли законность монархии как аксиому. Как известно, Людовик XIV был здесь неколебим². Боссюэ *

¹ Но принимали в этом участие и короли, постепенно навязывая церковной власти власть политическую и подрывая, таким образом, принцип своей законности.

² Карл I настолько верил в божественное право королей, что даже не считал нужным быть справедливым и лояльным по отношению к тем, кто это право отрицает.

способствовал этому, говоря королям: «Вы — боги». На короля в одной из его ипостасей возложена божественная миссия в земных делах, а следовательно, и в правосудии. Король, подобно самому богу, является последней надеждой тех, кто страдает от нищеты и несправедливости. В принципе народ может искать защиту от своих угнетателей у короля. «Если бы король знал, если бы царь знал...» — такие взгляды часто высказывались русским и французским простонародьем в периоды обнищания. И действительно, во всяком случае во Франции, монархия, узнав о бедственном положении простых людей, нередко пыталась защитить их от гнета вельмож и буржуа. Но было ли это справедливостью? Нет, если судить с абсолютной точки зрения, присущей литераторам той эпохи. Если можно было искать защиту у короля, то в принципе невозможно было искать защиты от него. Король оказывает свою помощь и поддержку, если захочет и когда захочет. Добрая воля — один из атрибутов благодати. Монархия в своей теократической форме — это управление, которое выше справедливости стремится поставить милость, всегда оставляя последнее слово за ней. И наоборот, если в символе веры савойского викария * и было нечто своеобразное, так это убеждение в необходимости подчинить справедливости и самого Бога. Таким образом, с несколько наивной торжественностью он открыл современную историю.

С того момента, когда вольнодумство ставит Бога под вопрос, оно выдвигает на первый план проблему справедливости. С тех пор справедливость и равенство попросту отождествляются. Трон Бога колеблется, и справедливость, чтобы утвердиться в равенстве, должна нанести Всевышнему последний удар, непосредственно посягая на его представителя на земле. Противопоставить естественное право божественному уже значит уничтожить божественное или принудить его сочетаться с естественным на протяжении трех лет — с 1789 по 1792 год. Но благодать ни с чем и никогда не сочетается. Она может пойти на уступки в некоторых вопросах, но только не в этом. Мало того, по словам Мишле, Людовик XVI и в тюрьме хотел еще оставаться королем. Так что во Франции уже новых принципов побежденный принцип еще длит свое существование где-то среди тюремных стен только благодаря воле к жизни и силе веры. У справедливости есть лишь одно-единственное общее с благодатью свойство — стремление быть тотальной и царить абсолютно. Как только эти две силы вступают в конфликт, они сражаются не на жизнь, а на смерть. «Мы не хотим осудить короля, — сказал Дантон *, не отличавшийся корректностью юриста, — мы хотим его убить». Действительно, если отрицаешь Бога, надо убить короля. Вероятно, Сен-Жюст * повинен в смерти Людовика XVI. Он показал, что именно философы убивают короля, когда воскликнул: «Определить принцип, в силу которого осужденный, вероятно, вскоре умрет, значит определить принцип, по которому живет общество, которое его судит». Король должен

умереть во имя общественного договора¹. Но этот вопрос требует разъяснения.

Новое Евангелие

Трактат Руссо «Об общественном договоре» — это прежде всего исследование законности власти. Носящая скорее юридический, чем фактографический², характер, эта книга никоим образом не является собранием социологических наблюдений. Исследуются — и уже поэтому оспариваются — принципы. Исследование исходит из предпосылки, что традиционная законность, предполагающая божественное происхождение, не оправдала себя. И вот, в противовес ей, оно провозглашает другую законность и другие принципы. «Общественный договор» — это своего рода катехизис, у которого он заимствует догматический язык и тон. Как 1789 год завершает завоевания английской и американской революций, так и Руссо доводит до логического завершения теорию договора, которую выдвигал до него Гоббс. «Общественный договор» дает широкое толкование и догматическое изложение новой религии, в которой богом является разум, совпадающий с природой, а его представителем на земле вместо короля — народ, рассматриваемый как воплощение общей воли.

Нападки на традиционный порядок очевидны: уже в первой главе Руссо старается доказать, что договор между гражданами как создающий народ предшествует договору между народом и королем, на основе которого образуется королевство. До Руссо Бог создавал королей, а те в свою очередь создавали народы. Начиная с «Общественного договора», народы созидают себя сами, прежде чем сотворить королей. Что касается Бога, то о нем до поры до времени речи больше нет. Мы имеем здесь политический эквивалент революции, произведенный в физике Ньютоном. Источник власти уже не произвол, а общее согласие. Иными словами, власть является уже не тем, что она есть на самом деле, а тем, чем она должна быть. К счастью, по Руссо, сущее невозможно отделить от должного. Народ — суверенен, «уже в силу того, что он существует, является всегда тем, чем он должен быть». Ввиду такой ошибки можно было бы сказать, что с разумом, к которому столь упорно взывали в ту эпоху, здесь обходятся не слишком корректно. Ясно, что «Общественный договор» дает начало новой мистике — мистике общей воли, постулируемой так же, как постулируется сам Господь Бог. «Каждый из нас, — говорит Руссо, — передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли

¹ Разумеется, Руссо * этого не желал. Чтобы очертить границы этого анализа, следует предпослать ему твердое заявление Руссо: «Ничто на земле не стоит того, чтобы его приобретали ценой человеческой крови».

² См. «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми»: «Начнем же с того, что отбросим все факты, ибо они не имеют никакого касательства к данному вопросу».

свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в неотделимую часть целого».

Эта политическая личность, ставшая суверенной, столь же определена, как и божественная. К тому же политическая личность получает и все атрибуты божественной. Она воистину непогрешима, поскольку суверен не может желать злоупотреблений. «Подчиняясь Закону разума, ничто не происходит без причины». Политическая личность является тотально свободной, если верно, что абсолютная свобода — это свобода в отношении к себе самому. Таким образом, Руссо заявляет: если бы суверен предписал сам себе такой закон, от которого он не мог бы себя освободить, это противоречило бы самой природе политического тела. Политическое лицо является также неотчуждаемым, неделимым, и, наконец, оно ставит себе целью разрешить великую теологическую проблему — противоречие между всемогуществом и невинностью божества. В действительности общая воля принудительна; ее власть не имеет границ. Но наказание, которое она налагает на того, кто отказывается ей повиноваться, представляет собой не что иное, как способ «принудить быть свободным». Обожествление завершается, когда Руссо, отделяя суверена от самых его корней, приходит к различению общей воли и воли всех. Это логически следует из его предпосылок. Если человек по природе добр, если природа в нем отождествляется с разумом¹, то он будет демонстрировать превосходство разума, при том единственном условии, что он выражается свободно и естественно. Следовательно, человек уже не может пересмотреть свое решение, которое отныне выше его самого. Общая воля — это прежде всего выражение универсального разума, который категоричен. Родился новый Бог.

Вот почему в «Общественном договоре» чаще всего встречаются слова «абсолютный», «священный», «нерушимый». Определенное таким образом политическое тело, закон которого — священная власть, является не чем иным, как результатом замены мистического тела исторического христианства. К тому же «Общественный договор» завершается описанием гражданской религии, что делает Руссо предшественником современных обществ, исключаящих не только оппозицию, но даже нейтралитет. Фактически в Новое время Руссо первым устанавливает гражданское вероисповедание. Первым он оправдывает и смертную казнь в гражданском обществе, и абсолютное подчинение подданного власти суверена. «Именно для того, чтобы не стать жертвой убийцы, надо дать согласие на свою смерть, если становишься убийцей». Странное оправдание, но оно предполагает, что нужно уметь умереть, если того требует суверен, и что человек обязан, в случае необходимости, согласиться с обвинениями суверена против себя. Этим мистическим представлением объясняется молчание Сен-Жюста с момента его ареста и до казни на эшафоте. В дальнейшем в этом

¹ Всякая идеология противоречит психологии.

же следует искать разгадку вдохновенных самооговоров на сталинских процессах.

Здесь мы видим зарю новой религии со своими мучениками, аскетами и святыми. Чтобы лучше судить о влиянии этого Евангелия, необходимо вникнуть в идею, которая определяет вдохновенный тон речей, произносившихся в Бастилии над останками ее узников. Фоше * восклицает: «День откровения наступил... Восстали кости, услышав глас французской свободы; они свидетельствуют против столетнего угнетения и смерти, пророчествуя о возрождении человеческой природы и жизни народов». И прорицает далее: «Мы подошли к середине времен. Тиранам приходит конец». Это момент восхищенной и благородной веры, когда восторженный народ опрокидывает в Версале эшафот и разрушает орудие колесования¹. Эшафоты воспринимаются как алтари религии и несправедливости. Новая вера не может их терпеть. Но приходит срок, когда она, став догматической, воздвигает собственные алтари и требует безусловного поклонения. Тогда вновь появляются эшафоты и, несмотря на алтари, свободу, клятвы и празднества Разума, мессы новой веры должны будут совершаться среди человеческой крови. Как бы там ни было, для того чтобы 1789 год стал началом царствования «святого человечества»² и «Господа нашего человеческого»³, необходимо, чтобы сначала исчез низложенный суверен. Убийство короля-священника ознаменует новую эпоху, длящуюся до сих пор.

Казнь короля

Идеи Руссо воплощены в истории Сен-Жюстом. Суть его выступления на судебном процессе над королем сводилась к тому, что особа короля не является неприкосновенной и судить его должно Национальное собрание, а не трибунал. Аргументы Сен-Жюст позаимствовал у Руссо. Трибунал не может выступить в роли арбитра между королем и сувереном. Общая воля не может быть заявлена перед обычными судьями. Она превыше всего. Таким образом, были провозглашены неприкосновенность и трансцендентность этой воли. Известно, что основной темой процесса была, наоборот, неприкосновенность особы короля. Борьба между благодатью и справедливостью ярче всего проявляется в 1793 году, когда сразились не на жизнь, а на смерть два понимания высшего начала. Впрочем, Сен-Жюст прекрасно осознает значимость происходящего: «Один и тот же дух вдохновляет людей и когда они судят короля, и когда они устанавливают республику».

Знаменитая речь Сен-Жюста являлась, в сущности, образцо-

¹ Та же идиллия в России 1905 г., когда Петербургский Совет устраивает демонстрацию с лозунгами, требующими отмены смертной казни. Так было и в 1917 г.

² Верньо *.

³ Анахарсис Клоотс.

вым теологическим трудом. «Людовик нам чужд» — таков тезис юного обвинителя. Если бы естественный или гражданский договор мог бы еще связывать короля и народ, между ними существовало бы взаимное обязательство: воля народа не могла бы выступить в качестве абсолютного судьи, с тем чтобы вынести абсолютный приговор. Таким образом, Сен-Жюст убеждал, что уже ничто не связывает народ и короля. Чтобы доказать, что народ сам по себе является вечной истиной, нужно показать, что монархия сама по себе является вечным преступлением. И Сен-Жюст излагает в качестве аксиомы мысль о том, что любой король — это мятежник или узурпатор. Самодержец восстает против народа, узурпируя у него абсолютный суверенитет. Монархия — это не король, «монархия — это преступление». Не то или иное преступление, а преступление вообще, преступление как таковое, то есть абсолютное святотатство. Таков точный и вместе с тем крайний смысл фразы Сен-Жюста, получившей чрезмерно широкое толкование¹. «Никто не может править, оставаясь безвинным». Любой король виновен, и всякий, кто стремится стать королем, уже в силу этого обречен на смерть. Сен-Жюст утверждает то же самое, доказывая вслед за тем, что суверенитет народа есть «нечто священное». Граждане являются неприкосновенными и священными друг для друга и могут принуждать друг друга к чему-либо лишь посредством закона, выражающего их общую волю. И только Людовик лишен этой особой неприкосновенности и защиты закона, поскольку находится вне общественного договора. Он вовсе не является одной из составных частей общей воли, будучи уже в силу своего существования святотатцем по отношению к этой всемогущей воле. Он не «гражданин», а быть гражданином — это единственный способ причаститься к новому божеству. «Что такое король по сравнению с простым французом?» Следовательно, короля надо судить, и только судить.

Но кто выступит в роли истолкователя общей воли и вынесет приговор? Национальное собрание, которое в силу своего происхождения сохраняет полномочия этой воли и в своей вдохновленной соборности причастно к новому божеству. Нужно, чтобы приговор утверждался народом? Известно, что усилия роялистов в Национальном собрании были направлены в конечном счете именно к этому. Они стремились таким путем спасти короля от логики юристов-буржуа, предпочитая отдать его, по крайней мере, во власть стихийных страстей и сострадания народа. Но Сен-Жюст вдобавок доводит свою логику до конца, воспользовавшись придуманным Руссо противопоставлением между общей волей и волей всех. Пусть даже помилуют все, общая воля не допустит этого. Самому народу не дозволяется предать забвению преступление тирании. Разве народ не в праве отказаться от своих претензий к королю? Но мы далеки от права, мы находимся в об-

¹ Или уж, во всяком случае, толкование, опережающее события. Произнося эту речь, Сен-Жюст еще не знает, что выступает и против себя самого.

ласти теологии. Преступление короля является вместе с тем грехом в отношении высшего порядка. Преступление совершается, затем прощается, наказывается или забывается. Но преступление монархии перманентно, оно связано с особой короля, с его существованием. Сам Христос, прощавший виновных, не может простить ложных богов. Они должны исчезнуть или победить. Народ, прощая преступление сегодня, завтра увидит его в целостности и сохранности, даже если преступник мирно почивает в тюрьме. Следовательно, существует только один выход: «Отомстить за убийство народа, казнив короля».

Речь Сен-Жюста направлена только на то, чтобы закрыть для короля все выходы, кроме единственного, ведущего на эшафот. Если предпосылки «Общественного договора» приняты, то такой исход логически неизбежен. И тогда наконец «короли удалятся в пустыню, и природа войдет в свои права». Конвент мог сколько угодно призывать к сдержанности и заявлять, что он не предрешает, будет ли Людовик XVI судим, или же Конвент лишь определит меры безопасности. Но в таком случае Конвент отступил от собственных принципов и, прибегнув к потрясающему лицемерию, пытался скрыть свою подлинную цель — основание нового абсолютизма. Во всяком случае, Жак Ру * выразил правду исторического момента, когда назвал короля Людовиком Последним, тем самым показывая, что подлинная революция, уже совершившаяся на уровне экономики, завершается на уровне философии, что знаменует сумерки богов. В 1789 году были поколеблены принципы теократии, а в 1793 году было уничтожено ее олицетворение. У Бриссо * были основания заявить: «Самый крепкий монумент нашей революции — это философия»¹.

21 января с убийством короля-священника завершается то, что знаменательно называли страстями Людовика XVI. Разумеется, это отвратительный скандал — представлять как великий момент нашей истории публичную казнь человека слабого и доброго. Эшафот, на котором ему отрубили голову, вовсе не вершина. Во всяком случае, и по своим мотивам, и по своим последствиям суд над королем означает поворот нашей современной истории. Этот суд символизирует ее десакрализацию и развоплощение христианского бога. До сих пор Бог принимал участие в истории через королей. Но его исторического представителя убивают, нет больше короля. Следовательно, остается только видимость Бога, сосланного в небеса принцип².

Революционеры могли сослаться на Евангелие, но на деле они нанесли христианству страшнейший удар, от которого оно доньше не в силах оправиться. Похоже, что казнь короля, сопровождавшаяся, как известно, сценами импульсивных самоубийств и сумасшествия, и впрямь совершалась в полном сознании значимости

¹ Вандея, религиозная война дает ему дополнительные доводы.

² Это будет бог Канта, Якоби и Фихте.

происходящего. Людовик XVI, видимо, порой сомневался в своем божественном праве, хотя неизменно отвергал все законопроекты, которые покушались на его веру в это право. Но с того момента, как он стал догадываться или узнал свою участь, он, судя по всему, принял на себя бремя своей божественной миссии, о чем свидетельствуют его высказывания о том, что посягательство на его особу равносильно посягательству на Короля-Христа, на воплощение божества, а не на дрожащую от страха человеческую плоть. Его настольной книгой в Тампле стало «Подражание Иисусу Христу». Мягкость и безупречность поведения, которыми отмечены последние часы этого человека средних способностей и не слишком тонкой душевной организации, его безразличие к внешнему миру и, наконец, его минутное слабодушие на эшафоте в полном одиночестве под рокот страшного барабана, заглушившего его голос, такой далекий от народа, к которому он взывал с надеждой быть услышанным, — все это наводит на мысль, что умирает не Капет, но Людовик, носитель божественного права, а вместе с ним в определенном смысле и историческое христианство. Чтобы еще убедительнее подтвердить эту священную связь, исповедник поддерживает короля в минуты упадка духа, напоминая ему о его «сходстве» со страдающим богом. И тогда Людовик XVI обретает душевные силы, одновременно обретая язык этого бога. «Я выпью эту чашу до дна», — сказал он. Затем, весь дрожащий, он предает себя в гнусные руки палача.

Религия добродетели

Но той религии, которая казнит бывшего суверена, предстоит теперь установить новую власть; закрыв церковь, она должна была попытаться воздвигнуть собственный храм. Кровь богов, забрызгавшая священника, который сопровождал Людовика XVI, знаменует новое крещение. Жозеф де Местр считал Революцию сатанинской. Нетрудно понять, почему и в каком смысле. Мишле, однако, был ближе к истине, называя ее чистилищем. В этот тоннель слепо устремляется эпоха, чтобы открыть новый свет, новое счастье и лик истинного бога. Но каким будет новый бог? Обратимся с этим вопросом к Сен-Жюсту.

1789 год, еще не утверждая божественности человека, утверждает божественность народа, в той мере, в какой его воля совпадает с волей природы и разума. Если общая воля выражается свободно, она не может быть ничем иным, кроме универсального проявления разума. Если народ свободен, он непогрешим. Поскольку король мертв и цепи старого деспотизма сброшены, народ теперь может высказать то, что всегда и везде было, есть и будет истиной. Народ — это оракул, к которому надо обращаться, чтобы понять, чего требует вечный порядок вселенной. *Vox populi, vox naturae* *. Вечные принципы управляют нашим поведением: Истина, Справедливость и, наконец, Разум. Это новый бог. Верховное существо, которому поклоняются девушки на празднестве Разу-

ма, есть всего лишь старый бог, развоплощенный, внезапно лишившийся всякой связи с землей и заброшенный, словно мяч, в пустое небо великих принципов. Лишенный своих представителей, какого-либо посредничества, бог философов и адвокатов обладает только силой доказательств. В сущности, он весьма слабосилен, и понятно, почему проповедовавший терпимость Руссо полагал, однако, что атеистов следует приговаривать к смертной казни. Чтобы долгие годы поклоняться теореме, веры недостаточно — нужна еще и полиция. Но это время еще не настало. В 1793 году новая вера еще вне посягательств и можно будет, как полагал Сен-Жюст, управлять согласно разуму. Искусство управления, по Сен-Жюсту, не порождало донныне ничего, кроме чудовищ, потому что никто не хотел править в согласии с природой. Время чудовищ и насилия позади. «Сердце человеческое восходит от природы к насилию, от насилия — к морали». Следовательно, мораль есть не что иное как природа, наконец-то обретенная после веков отчуждения. Пусть только дадут человеку законы, «согласные с природой и сердцем», и он перестанет быть несчастным и развращенным. Всеобщее избирательное право, основа новых законов, должно силой ввести универсальную мораль. «Наша цель — создать такой порядок вещей, какой устанавливается всеобщей склонностью к добру».

Совершенно естественно, что религия разума устанавливает республику законов. Общая воля выражается в законах, кодифицированных ее представителями. «Народ совершает революцию, законодатель создает республику». «Бессмертные, бесстрастные, защищаемые отважными людьми» установления будут в свою очередь управлять жизнью всех людей во всеобщем согласии, исключая возможность противоречий, поскольку все, повинующься законам, повинуются лишь самим себе. «Вне законов, — заявляет Сен-Жюст, — все бесплодно и мертво». Это римская республика, формальная и правовая. Известно пристрастие Сен-Жюста и его современников к римской античности. Этот юный декадент, проводивший целые часы в Реймсе при закрытых ставнях в комнате с черными обоями, украшенными стеклянными слезками, мечтал о спартанской республике. Автор «Органта», длинной и непристойной поэмы, он тем острее чувствовал потребность в умеренности и добродетели. В своих предписаниях Сен-Жюст отказывал в мясной пище детям до шестнадцати лет, мечтая о народе вегетарианцев и революционеров. «После римлян мир опустел», — восклицал он. Но наступали героические времена, и появление новых Катона, Брута, Сцевола * вновь становилось возможным. Расцветала пышным цветом риторика латинских моралистов. «Порок, добродетель, развращенность» — эти понятия то и дело возникают в риторике того времени и чаще всего в речах Сен-Жюста, которыми он сам себя беспрерывно оглушал. Причина тут простая. Сие прекрасное здание не могло обойтись без добродетели, это понимал уже Монтескье *. Французская революция, стремясь построить историю на принципе абсолютной чистоты, открывает новые времена вместе с эрой формальной морали.

Действительно, что такое добродетель? Для тогдашнего буржуазного философа это соответствие природе¹, а в политике — соответствие закону, выражающему общую волю. «Мораль, — утверждает Сен-Жюст, — сильнее тиранов». И она действительно только что казнила Людовика XVI. Всякое неповиновение закону обуславливается не его изъянами, что считалось невозможным, а недостатком добродетельности у строптивного гражданина. Вот почему республика — это не только сенат; республика — подчеркивает Сен-Жюст — это добродетель. Всякая моральная развращенность есть вместе с тем и развращенность политическая, и наоборот. И тогда устанавливается принцип постоянных репрессий, вытекающий из самой доктрины. Бесспорно, Сен-Жюст был искренен в своем желании всеобщей идиллии. Он действительно мечтал о республике аскетов, о гармоничном человечестве, предающемуся беспорочным играм невинного детства под присмотром и защитой тех мудрых старцев, которых Сен-Жюст заранее украсил трехцветной перевязью и белым султаном. Известно также, что с начала революции Сен-Жюст, как и Робеспьер, высказывался против смертной казни. Он требовал только, чтобы осужденные за убийство всю жизнь ходили в черном одеянии. Он желал справедливости, которая стремилась бы «видеть в обвиняемом не виновного, но лишь слабого», и это восхитительно. Он мечтал также о республике прощения, которая признавала бы, что у колючего и твердого дерева преступления нежные корни. Во всяком случае, одно из его восклицаний вырывается прямо из сердца, и забыть его невозможно: «Мучить народ — это просто ужасно!» Да, это ужасно. Но сердце может это чувствовать и тем не менее подчиняться принципам, которые предполагают в итоге мучение народа.

Мораль, когда она формальна, пожирает. Перефразируя Сен-Жюста, можно сказать: никто не добродетелен невинно. Кого же считать виновным после того момента, когда законы уже не в силах поддерживать согласие, когда единство, которое должно было покоиться на принципах, распадается? Фракции. А кто такие фракционеры? Это люди, самой своей деятельностью отрицающие необходимое единство. Фракции разрушают целостность суверена. Следовательно, фракция святотатственна и преступна. Нужно покончить с нею, с нею одной. Ну а если фракций много? Все будет разгромлено раз и навсегда. Сен-Жюст восклицает: «Или добродетели, или Террор!» Нужно закалить свободу, и тогда в проекте конституции, обсуждаемом в Конвенте, появляется упоминание о смертной казни. Абсолютная добродетель невозможна; в силу неумолимой логики республика прощения превращается в республику гильотин. Уже Монтескье увидел в этой логике одну из причин упадка обществ, утверждая, что избыток власти становится все большим тогда, когда законы его не предусматривают.

¹ Но природа, какой видишь ее у Бернардена де Сен-Пьера *, сама соответствует предустановленной добродетели. Природа также есть абстрактный принцип.

Чистый закон Сен-Жюста не принимал в расчет ту старую, как сама история, истину, что закон по самой своей сути обречен быть нарушенным.

Террор

Сен-Жюст, современник Сада, приходит к оправданию преступления, хотя опирается на иные принципы. Спору нет, Сен-Жюст — это анти-Сад. Если девиз маркиза мог бы звучать так: «Отворите двери тюрем или докажите вашу добродетель», то девиз Конвента провозгласил бы нечто иное: «Докажите вашу добродетель или отправляйтесь в тюрьмы». Однако в обоих случаях узаконивается терроризм, индивидуальный у либертина, государственный — у служителя культа добродетели. Если абсолютное добро или абсолютное зло будут последовательны в своей логике, они потребуют одной и той же страсти. Разумеется, в случае Сен-Жюста существует двойственность. В его письме, написанном в 1792 году Вилену д'Обиньи, есть что-то безумное. Этот символ веры преследуемого преследователя заканчивается судорожным признанием: «Если Брут вовсе не убивает других, он убьет себя сам». Персонаж столь упорно серьезный, от природы холодный, логичный, невозмутимый дает повод заподозрить у него разнообразные психические отклонения. Сен-Жюст изобрел того рода серьезность, которая превращает историю двух последних столетий в нудный черный роман. Он говорил: «Тот, кто насмехается над главой правительства, стремится к тирании». Странная максима, особенно если вспомнить, чем тогда расплачивались за простое обвинение в склонности к тирании. Во всяком случае, эта максима предуготовливает времена Кесарей-педантов. Сен-Жюст подает пример; сам его тон непререкаем. Этот каскад безапелляционных утверждений, этот аксиоматический и сентенциозный стиль рисуют его облик точнее, чем самые верные натуре портреты. Сентенции раздаются, словно сама мудрость народа; дефиниции, составляющие целую науку, следуют друг за другом, словно холодные четкие команды. «Принципы должны быть умеренными, законы — неумолимыми, смертные приговоры — окончательными». Это стиль гильотины.

Подобный закоренелый логицизм предполагает, однако, глубокую страсть. Здесь — и не только здесь — мы снова видим страсть к единству. Любой бунт предполагает единство. Революция 1789 года требует единства отчизны. Сен-Жюст мечтает об идеальном граде, где нравы, соответствующие наконец законам, приведут к расцвету непорочности человека и тождеству природы и разума. И если фракции попытаются воспрепятствовать осуществлению этой мечты, то логика этой страсти будет стремительно возрастать. Так как существуют фракции, напрашивается только один вывод, что, наверное, принципы неверны. Нет, преступны фракции, поскольку принципы остаются неприкосновенными. «Настала пора вернуть всех к морали, а на аристократию обрушить всю силу тер-

рора». Но существуют не только аристократические фракции, приходится считаться с республиканцами и вообще со всеми теми, кто критикует действия Законодательного собрания и Конвента. И эти тоже виновны, поскольку угрожают единству. И тогда Сен-Жюст провозглашает великий принцип тираний XX века. «Патриотом является тот, кто безоговорочно поддерживает республику; тот, кто нападает на ее отдельные стороны, — предатель». Кто критикует, тот предатель; кто не поддерживает республику открыто — подозрителен. Если и разум, и свободное волеизъявление индивидов систематически терпят неудачу в созидании единства, нужно решительно отсекают все инородные тела. Таким образом, нож гильотины становится резонером, чья функция — опровергать. «Мошенник, которого трибунал приговорил к смерти, заявляет, что он хочет бороться с угнетением, потому что не желает подчиняться гильотине!» Это возмущение Сен-Жюста трудно было понять его современникам, поскольку до сих пор эшафот как раз и был одним из самых ярких символов угнетения. Но внутри границ этого логического бреда, на пределе сен-жюстовского понимания добродетели, эшафот — это свобода. Он утверждает рациональное единство и гармонию града. Он очищает (и это точное слово) республику, он устраняет изъяны и неполадки, стоящие на пути общей воли и универсального разума. «У меня оспаривают звание филантропа, — восклицает Марат в совершенно ином стиле. — О, какая несправедливость! Кто же не видит, что я хочу отсечь немного голов, чтобы тем самым спасти многие другие?!» Немного голов? Фракция? Разумеется, и любое историческое действие оплачивается такой ценой. Однако Марат в результате своих последних расчетов потребовал двести семьдесят три тысячи голов. И он же скомпрометировал терапевтическую сторону этого предпринятия, остервенело призывая к бойне: «Клеймите их каленым железом, рубите у них большие пальцы рук, прокалывайте им языки!» Таким образом, и днем и ночью сей филантроп, используя однообразнейшую лексику, писал о необходимости убивать ради созидания. Он писал и писал сентябрьскими ночами в глубине своей конуры при свете свечи, в то время как палачи устанавливали во дворах наших тюрем скамьи для зрителей (мужчины — справа, женщины — слева), чтобы в качестве бесплатного примера филантропии показать им, как обезглавливают наших аристократов.

Даже на секунду нельзя поставить грандиозную фигуру Сен-Жюста на одну доску с мрачным Маратом, этой обезьяной Жан Жака Руссо, по точному выражению Мишле. Но драма Сен-Жюста состоит в том, что он, исходя из высших соображений и побуждаемый глубоким чувством долга, составил на время дуэт с Маратом. Фракции прибавлялись к фракциям, меньшинства к меньшинствам, пока наконец пропала убежденность, что эшафот функционирует, выполняя волю всех. Сен-Жюст, по крайней мере, станет утверждать, что он действует в пользу общей воли, поскольку действует ради добродетели. «Революция, подобная нашей, это не процесс, это раскаты грома над злодеяниями». Добро испепеляет,

невинность превращается в карающую молнию. Даже игроки — и в первую очередь игроки — это контрреволюционеры. Заявив, что идея счастья нова для Европы (по правде говоря, новой она была прежде всего для него самого, считавшего, что история оставилась себе ужасное представление о счастье и путают его с удовольствием». Их тоже надо строго наказывать. В финале этой драмы уже не стоит вопрос о большинстве или меньшинстве. Потерянный, но все еще желанный рай всеобщей невинности отдалается, а на несчастной земле, где грохочут гражданская и межгосударственные войны, Сен-Жюст, вопреки самому себе и своим принципам, объявляет, что виновны все, если родина в опасности. Серия рапортов о заграничных фракциях, закон от 22 прериаля, речь 15 апреля 1794 года о необходимости полиции знаменуют этапы перерождения Сен-Жюста. Тот же самый человек, который столь благородно считал бесчестным сложить оружие, если где-либо существуют рабы и господа, дал согласие приостановить действие конституции 1793 года и практиковал произвол. В речи, составленной им в защиту Робеспьера, он отрицает славу и бессмертие, обращаясь только к абстрактному провидению. Вместе с тем он признавал, что добродетель, из которой он сделал религию, не имеет иного вознаграждения, кроме истории и настоящего, и что добродетель должна любой ценой установить собственное царство. Он не любил власть «злую и жестокую», которая, по его словам, «не считаясь с законами, стремится к угнетению». Но законом была добродетель, и проистекала она от народа. Поскольку народ теряет нравственную силу, закон замутняется, угнетение возрастает. В таком случае виновен был народ, а не власть, чей принцип должен был быть чист. Столь далеко идущее и столь кровавое противоречие могло разрешиться только при помощи еще более далеко идущей логики и окончательного приятия принципов в молчании и смерти. Сен-Жюст, во всяком случае, остался на уровне этого требования. Теперь наконец он должен был обрести величие и возвышенную жизнь в веках и в небесах, о которых так прочувственно говорил.

Сен-Жюст предчувствовал, что его требование предполагает тотальную безоговорочную самоотдачу. Он говорил: те, кто совершают в мире революции, «те, кто творит добро», могут успокоиться только в могиле. Убеденный, что его принципы ради своего торжества должны достигнуть апогея в добродетели и счастье его народа, понимая, быть может, что он требует невозможного, Сен-Жюст заранее отрезал себе путь к отступлению, публично заявив, что закололся бы в тот день, когда отчаялся бы, потеряв веру в свой народ. Однако он-то и отчаялся, усомнившись в самом терроре. «Революция оледенела, все принципы ослабели; остаются только красные колпаки на головах интриганов. Опыт террора помешал распознать преступления, как слишком крепкие ликеры не дают распознать свой вкус». Сама добродетель «сочеталась с преступлением во времена анархии». Он говорил, что все преступ-

ления проистекают от тирании, являющейся первым преступлением, и что перед неутомимым напором преступления революция сама прибегла к тирании и стала преступной. Следовательно, невозможно извести ни преступления, ни фракции, ни ужасный гедонизм; верить в этот народ нельзя, нужно его подчинить своей власти. Но ведь нельзя править невинно. Так что приходится либо страдать от зла, либо служить ему; либо допустить, что в принципах есть изъян, либо признать, что и народ в целом, и отдельные люди виновны. И тогда загадочный и прекрасный Сен-Жюст отворачивается от былой веры: «Не так уж много теряешь вместе с жизнью, в которой пришлось бы стать соучастником или немым свидетелем зла». Брут, покончивший бы с собой, если бы не убил никого другого, начинает с того, что убивает других. Но других слишком много, убить их всех невозможно. Значит, надо умереть самому и лишний раз доказать, что бунт, когда он не идет на лад, колеблется между уничтожением других и самоуничтожением. Последнее, во всяком случае, несложно: достаточно сделать еще один шаг, чтобы довести свои рассуждения до логического конца. В своей речи в защиту Робеспьера Сен-Жюст незадолго до смерти вновь утверждает великий принцип своей деятельности — тот самый, в силу которого он будет осужден: «Я не принадлежу ни к одной из фракций, я буду сражаться с ними всеми». Таким образом, он заранее признал решение общей воли, то есть Национального собрания. Он решился на гибель ради любви к принципам и вопреки всякой реальности, потому что мнение Национального собрания могло быть подавлено только фанатизмом и красноречием какой-нибудь фракции. Но когда принципы слабеют, люди могут спасти их, а вместе с ними и собственную веру лишь одним способом — умереть за них. В удушающем зное июльского Парижа Сен-Жюст, упорно отвергая реальность и весь мир, признается, что он ставит свою жизнь в зависимость от принципов. Заявив это, он, похоже, на минуту замечает иную истину, заканчивая речь умеренным разоблачением Бийо-Варенна и Колло д'Эрбуа *: «Я хочу, чтобы они оправдались и чтобы мы стали более мудрыми». Здесь на мгновение стиль и гильотина запнулись. Но поскольку в добродетели слишком много гордыни, добродетель не может быть мудростью. Нож гильотины, словно сама мораль, вскоре обрушится на эту прекрасную голову, вместилище холодного ума. Начиная с того момента, когда Национальное собрание осудит его, и до того момента, когда он подставит свой затылок под лезвие гильотины, Сен-Жюст не промолвит ни слова. Это долгое молчание более значительно, чем сама его смерть. Когда-то он сетовал, что вокруг тронов царил молчание, и потому он так хотел вволю и ярко говорить. Но в конце, презируя и тиранию, и загадочный народ, не желающий пребывать в согласии с чистым Разумом, Сен-Жюст погружается в молчание. Его принципы не могут прийти в соответствие с реальностью; дела и события идут не так, как они должны идти; следовательно, принципы остаются одинокими, немymi и недвижимыми. Предаться им — значит и в самом деле умереть, умереть от

некой невозможной любви, которая противоположна любви человеческой. Сен-Жюст умирает, а вместе с ним умирает и надежда на новую религию.

«Все камни отесаны для здания свободы, — говорил Сен-Жюст, — но из этих камней вы можете выстроить для нас и храм, и гробницу». Сами принципы «Общественного договора» служили руководством для возведения гробницы, которую затем замуровал Наполеон Бонапарт. Руссо, у которого все же хватало здравого смысла, отлично понимал, что общество, описанное в «Общественном договоре», подходит разве что для богов. Последователи Руссо усвоили его учение буквально и постарались обосновать божественность человека. Красное знамя, символ закона военного времени, то есть исполнительной власти при старом режиме, становится революционным символом 10 августа 1792 года. Переход знаменательный, и Жорес * комментирует его так: «Это мы, народ, воплощаем в себе право... Мы не бунтовщики. Бунтовщики находятся в Тюильри». Но так легко богом не станешь. Сами старые боги не погибали от первого же удара, и революции уже XIX века должны будут завершить ликвидацию божественного принципа. Тогда Париж подымается, чтобы подчинить короля закону, установленному народом, и не дать ему восстановить власть, основанную на божественном принципе. Этот труп, который инсургенты 1830 года поволокут через залы Тюильри и усадят на трон, чтобы доставить ему смехотворные почести, большого значения не имеет *. В ту эпоху на короля еще могут быть возложены почетные обязанности, но возлагаются они народом; Хартия — закон для короля. Он уже не Величество. Поскольку старый режим исчез тогда во Франции окончательно, нужно было после 1848 года упрочить новый режим, и потому история XIX века до 1914 года — это история восстановления народовластия в борьбе со старорежимными монархиями, то есть история утверждения гражданского принципа. Этот принцип восторжествует в 1919 году, когда в Европе будут свергнуты все абсолютистские монархии ¹. Повсюду суверенитет народа заменяет собой по праву и в силу разума суверенитет самодержца. Только тогда проявятся последствия принципов 1789 года. Мы, ныне живущие, первые, кто может ясно об этом судить.

Якобинцы ужесточили вечные моральные принципы до такой степени, что разрушили то, на чем до сих пор эти принципы покоились. Проповедники Евангелия, они стремились основать братство на абстрактном римском праве. Божественные повеления они заменили законом, который, по их предположениям, должен был быть признан всеми, поскольку он являлся выражением общей воли. Закон находил свое оправдание в естественной добродетели и в свою очередь оправдывал ее. Но как только возникает одна-единственная фракция, все умозаключения рушатся и стано-

¹ Кроме испанской монархии. Но Германская империя рухнула, а ведь Вильгельм II говорил, что «мы, Гогенцоллерны, удерживаем нашу корону, получив ее в дар только от неба, и отчет мы дадим лишь одному небу».

вится очевидным, что добродетель нуждается в оправдании, чтобы не оказаться абстрактной. Буржуазные юристы XVIII века, подавляя своими принципами справедливые и живые завоевания собственного народа, одним махом подготовили два вида современного нигилизма: нигилизм индивида и нигилизм государства.

Действительно, закон может управлять только как закон универсального Разума. Но он никогда таким не является, и его оправдание теряет смысл, если человек не добр по своей природе. Приходит день, когда идеология сталкивается с психологией. И тогда уже не остается места для законной власти. Следовательно, закон эволюционирует до тех пор, пока не отождествляется с законодателем и новым произволом. Куда же тогда идти? Происходит утрата ориентиров: потеряв свое точное определение, закон становится все более расплывчатым и кончается тем, что из всего делает преступление. Закон все еще управляет, но он уже не имеет твердо установленных границ. Сен-Жюст предвидел эту тиранию, прикрывающуюся именем безмолвствующего народа. «Ловко сработанное преступление превратится в своего рода избраннычество, и мошенники окажутся в Ноевом Ковчеге». Но это неизбежно. Если великие принципы не обоснованы, если закон выражает только временные настроения, им уже можно вертеть как заблагорассудится или же навязывать его. Де Сад или диктатура, индивидуальный терроризм или терроризм государственный — оба оправданные тем же самым отсутствием оправдания — становятся одной из альтернатив XX века с того момента, когда бунт обрубает свои собственные корни и отказывается от всякой конкретной морали.

Бунтарское движение, народившись в 1789 году, не может, однако, тогда же и остановиться. Бог не совсем умер для якобинцев и тем более для романтиков. Они еще дорожат Верховным существом *. Разум определенным образом еще является посредником между ним и людьми. Но Бог по меньшей мере развоплощен и сведен к теоретическому существованию морального принципа. Буржуазия властвовала весь XIX век только благодаря тому, что ссылалась на эти абстрактные принципы. Короче говоря, не будучи столь благородной, как Сен-Жюст, буржуазия воспользовалась этой ссылкой в качестве оправдания, исповедуя, во всяком случае на практике, противоположные ценности. В силу своей растленной сущности и трусливого лицемерия, буржуазия способствовала окончательной дискредитации принципов, которыми она клялась. В этом отношении вина ее безмерна. Как только вечные принципы вкупе с формальной добродетелью будут подвергнуты сомнению и всякая ценность будет дискредитирована, разум придет в движение, не ссылаясь уже ни на что, кроме собственных успехов. Разум возжелает властвовать, отрицая все то, что было, и утверждая все то, что будет. Разум станет завоевательным. Русский коммунизм благодаря своей мощной критике всякой формальной добродетели завершит бунтарское дело XIX века, отрицая какой бы то ни было высший принцип. За цареубийствами XIX века

последуют богоубийства XX века, которые, отрицая всякую мораль, отчаянно ищут единство рода человеческого посредством изнуряющего нагромождения преступлений и войн. За якобинской революцией, пытавшейся установить религию добродетели, чтобы на ней основать единство, последуют циничные революции, которые, будь они правыми или левыми, попытаются достичь единства мира, чтобы основать наконец религию человека. Все то, что было Богово, отныне будет отдано Кесарю.

БОГОУБИЙСТВА

Справедливость, разум, истина еще сверкали на якобинском небе; эти недвижные звезды могли по меньшей мере служить ориентирами. Немецкая мысль XIX века, и в особенности гегелевская, стремилась продолжить дело французской революции, устранив причины ее поражения. Гегель видел, что абстрактность якобинских принципов таила в себе террор. По его мнению, абсолютная и абстрактная свобода должна была привести к терроризму; владычество абстрактного права совпадает с царством угнетения. Гегель, например, замечает, что период от Августа до Александра Севера * (235 год) — это время расцвета правоведения, но вместе с тем — и самой беспощадной тирании. Чтобы преодолеть это противоречие, надо было стремиться к конкретному обществу, воодушевляемому принципом, который не был бы формальным и предусматривал гармоничное сочетание свободы и необходимости. В конечном счете немецкая мысль заменила универсальный, но абстрактный разум Сен-Жюста и Руссо понятием не столь искусственным, но еще более двусмысленным — конкретной универсальностью. До сих пор разум царил над соотносимыми с ним феноменами. Слившись отныне с потоком исторических событий, разум освещает их, а они становятся его плотью.

Можно уверенно сказать, что Гегель рационализировал все, вплоть до иррационального. Но в то же время он придавал разуму дрожь безрассудства, вносил в него безмерность, результаты чего теперь налицо. Недвижную мысль своего времени германская мысль неожиданно вовлекла в неудержимое движение. Истина, разум и справедливость неожиданно воплотились в становлении мира. Но, вовлекая их в постоянное ускорение, немецкая идеология отождествила их бытие с их движением и отнесла завершение этого бытия в конец исторического становления, словно таковой имеется. Названные ценности перестали служить небесными ориентирами, чтобы стать целями. Что касается средств для достижения этих целей, а именно жизни и истории, то данные средства уже не руководствуются никакими предсуществующими ценностями. Напротив, большая часть гегелевских аргументов служит доказательством того, что моральное сознание, во всей своей банальности повинующееся справедливости и истине, как если бы эти ценности существовали вне мира, как раз ставит под угрозу воцарение этих ценностей. Таким образом, правило действия стало самим действием, которое должно развертываться во мраке, ожидая финального озарения. Разум, оказавшийся во власти подобного романтизма, является уже не чем иным, как непреклонной страстью.

Цели остались теми же самыми, возросло только стремление; мысль стала динамичной, а разум — становлением и завоеванием. Действие — уже не более чем расчет, и зависит оно от результатов, а не от принципов. Следовательно, действие отождествляется с вечным движением. Точно так же в XIX веке все научные дисциплины отошли от неподвижности и классификации, характерных для мысли XVIII века. Подобно тому как Дарвин сменил Линнея, философы непрерывной диалектики сменили гармоничных и бесплодных конструкторов разума. С этого момента возникает идея (враждебная всякой античной мысли, которая частично обнаруживала себя в революционном французском духе), что человек не обладает данной ему раз и навсегда природой, что он является не завершенным созданием, но авантюрой, творец которой отчасти он сам. Вместе с Наполеоном и Гегелем, этим Наполеоном от философии, начинаются времена эффективности. До Наполеона люди открывали пространство универсума, начиная с него, — мировое время и будущее. Дух бунта вскоре претерпит глубокую трансформацию.

Рассматривать творчество Гегеля в связи с этим новым этапом развития бунтарского духа — дело необычное. Ведь в каком-то смысле все его работы дышат ужасом перед раздором; он хотел быть духом примирения. Но это лишь одна из ипостасей системы, которая по своему методу является самой двусмысленной в философской литературе. В той мере, в какой для Гегеля все действительное разумно, она оправдывает все манипуляции, продельваемые идеологом над действительностью. То, что называется панлогизмом Гегеля, является оправданием существующего порядка вещей. Но его пантрагизм одобряет и разрушение как таковое. Безусловно, все примиряется в диалектике, и нельзя полагать одну крайность без того, чтобы не возникла другая; у Гегеля, как во всякой великой философии, есть чем исправить Гегеля. Но философские труды воспринимаются лишь разумом гораздо реже, чем одновременно и разумом, и сердцем с его страстями, а они вовсе не склонны к примирению.

Во всяком случае, именно у Гегеля революционеры XX века обнаружили целый арсенал, при помощи которого были окончательно ликвидированы формальные принципы добродетели. Революционеры унаследовали видение истории без трансценденции, истории, сводящейся к вечному спору и к борьбе воли за власть. В своем критическом аспекте революционное движение нашего времени есть прежде всего беспощадное разоблачение формального лицемерия, присущего буржуазному обществу. Отчасти обоснованная претензия современного коммунизма, как и более легковесная претензия фашизма, заключается в разоблачении мистификации, которая разлагает демократию буржуазного типа, ее принципы и добродетели. Божественная трансценденция вплоть до 1789 года служила оправданием королевского произвола. После французской революции трансценденция формальных принципов, будь то разум или справедливость, служит оправданием гос-

подства, которое не является ни справедливым, ни разумным. Следовательно, эта трансценденция — маска, которую необходимо сорвать. Бог умер, но, как предупреждал Штирнер, нужно убить мораль принципов, где еще таится воспоминание о Боге. Ненависть к формальной добродетели, этой ущербной свидетельнице и защитнице божества, лжесвидетельнице на службе у несправедливости, остается одной из пружин сегодняшней истории. «Нет ничего чистого» — от этого крика судорогой сводит наше столетие. Нечистое, то есть история, вскоре станет законом, и пустынная земля будет предана голой силе, которая установит или отринет божественность человека. Тогда насилию и лжи предаются так, как отдают себя религии, — в том же самом патетическом порыве.

Но первой основательной критике чистой совести, разоблачению прекрасной души и выявлению неэффективности этих добродетелей мы обязаны Гегелю, для которого идеология истины, красоты и добра есть религия людей, которые ими не обладают. В то время как существование фракций застигает Сен-Жюста врасплох, противоречит идеальному порядку, который им утверждается, Гегель этим не только не удивлен, но и утверждает, что фракционность, напротив, с самого начала присуща духу. Для якобинца весь мир добродетелен. А начатое Гегелем и ныне торжествующее движение предполагает, что никто не добродетелен, но добродетельным станет весь мир. Вначале, по Сен-Жюсту, все идилично, а по Гегелю, все трагично. Но в итоге они приходят к одному и тому же выводу. Нужно уничтожить тех, кто уничтожает идилию, или уничтожать ради сотворения идиллии. Гегелевское преодоление Тррора завершается только его расширением.

Это не все. Сегодняшний мир, по всей видимости, может быть только миром господ и рабов, поскольку современные идеологии, меняющие облик мира, научились у Гегеля мыслить историю как функцию диалектики господства и рабства. Если под пустынным небом в первое утро мира существует только господин и раб, если даже между трансцендентным богом и людьми имеется только связь господина и раба, то на свете нет иного закона, кроме закона силы. Только бог или принцип, возвышающиеся над господином и рабом, до сих пор могли выступать в качестве посредника между ними и способствовать тому, чтобы история людей не сводилась только к их победам или поражениям. Напротив, усилия Гегеля, а затем гегельянцев были направлены на последовательное уничтожение всякой трансценденции и всякой ностальгии по трансценденции, хотя последней у Гегеля было бесконечно больше, нежели у левых гегельянцев, которые в итоге над ним восторжествовали. Именно он дал окончательное оправдание духа силы в XX веке на уровне диалектики господина и раба. Победитель всегда прав — таков один из уроков, которые можно извлечь из величайшей германской философской системы XIX века. Разумеется, в огромном гегельянском здании многое спорно,

и в частности эти мысли. Но для идеологии XX века не так уж значимо то, что неточно именовали идеализмом иенского философа. Облик Гегеля, каким он предстал в русском коммунизме, создавался последовательно Давидом Штраусом, Бруно Бауэром, Фейербахом *, Марксом и всем левым гегельянством. Нас интересует здесь только Гегель, ибо именно он оказал воздействие на историю нашего времени. Хотя Ницше и Гегель служат оправданием для хозяев Дахау и Караганды ¹, это не является обвинительным приговором всей философии Гегеля и Ницше, но дает повод заподозрить, что некий аспект их мыслей или же их логики мог привести к таким страшным пределам.

Ницшеанский нигилизм методичен. «Феноменология духа» также произведение педагогического характера. На стыке двух столетий она поэтапно описывает воспитание сознания, движущегося к абсолютной истине. Это метафизический «Эмиль» ². Каждый этап представляет собой заблуждение и, кроме того, сопровождается историческими санкциями, почти всегда роковыми либо для сознания, либо для цивилизации, в которой оно отражается. Гегель ставит перед собой задачу показать неизбежность этих мучительных этапов. Одним из аспектов «Феноменологии духа» является размышление об отчаянии и смерти. Отчаяние, правда, методическое, поскольку в конце истории оно должно преобразиться в удовлетворение и абсолютную мудрость. Однако недостаток подобной педагогики состоит в том, что она предполагает только совершенных учеников, и в том, что ее приняли дословно, тогда как словом она желала только возвестить дух. Так произошло со знаменитым исследованием господства и рабства ³.

Животное, по Гегелю, обладает непосредственным сознанием внешнего мира, самоощущением, но отнюдь не самосознанием, которое отличает человека. Человек, по сути, рождается только с того момента, когда он осознает самого себя как субъекта познающего. Следовательно, суть человека — самосознание. Чтобы утвердить себя, самосознание должно отличать себя от того, чем оно

¹ Которые нашли не столь философские образцы в прусской, наполеоновской и царской полиции или же в английских лагерях в Южной Африке.

² В сопоставлении Гегеля и Руссо есть свой опыт. Судьба «Феноменологии духа» была подобна судьбе «Общественного договора» в своих последствиях. Она сформировала политическую мысль своего времени. Кстати, в гегельянской системе обнаруживается теория общей воли Руссо.

³ Далее следует схематическое изложение диалектики господина — раба. Здесь нас интересуют только выводы из этого анализа. Вот почему мы сочли необходимым изложить ее заново, подчеркивая одни тенденции за счет других. Вместе с тем наше изложение не носит критического характера. Однако нетрудно увидеть: если рассуждение придерживается логики, прибегая ко всякого рода уловкам, то оно не может притязать на роль подлинной феноменологии, тем более что у Гегеля оно опирается на совершенно произвольную психологию. Польза и эффективность направленной против Гегеля критики Кьеркегора состоит в том, что она во многом основана на психологии. Впрочем, это несколько не умаляет ценности некоторых блестящих анализов, осуществленных Гегелем.

не является. Человек — это существо, которое отрицает для того, чтобы утвердить свое бытие и свою особость. От природного мира самосознание отличается не простым созерцанием, в котором оно отождествляется с внешним миром и забывает себя самое, а вожделением, которое оно может испытывать по отношению к миру. Это вожделение напоминает ему о самом себе во времени, где внешний мир явлен самосознанию как его иное. В вожделении внешний мир предстает как сущий и как то, чего лишено самосознание, но чего оно хочет для своего бытия и снятия внешнего мира. Самосознание, таким образом, есть вожделение. Но для того чтобы быть, самосознание должно быть удовлетворено: удовлетвориться же оно может лишь насыщением своего вожделения. Поэтому, чтобы насытиться, оно действует, а действуя, отрицает, уничтожает то, чем насыщается. Самосознание есть отрицание. Действие — это уничтожение, рождающее духовную реальность сознания. Но уничтожить бессознательный объект, не обладающий сознанием, такой, как мясо, например, в акте поедания, — это присуще также и животному. Потреблять — еще не значит быть сознательным. Нужно, чтобы вожделение сознания обращалось на нечто отличное от бессознательной природы. Единственная в мире вещь, которая отличается от такой природы, — это самосознание. Следовательно, необходимо, чтобы вожделение обратилось к другому вожделению и чтобы самосознание насытилось другим самосознанием. Проще говоря, человек не признан другими и сам себя не признает человеком, пока он ограничивается чисто животным существованием. Он нуждается в признании других людей. В принципе любое сознание есть лишь желание быть признанным и одобряемым, как таковое, другими сознаниями. Мы порождены другими. Только в обществе мы обретаем человеческую ценность, которая выше животной ценности.

Высшая ценность для животного — сохранение жизни, и сознание должно возвыситься над этим инстинктом, чтобы обрести человеческую ценность. Оно должно быть способно рисковать собственной жизнью. Для признания другим сознанием человек должен быть готов рисковать своей жизнью и принять возможность смерти. Фундаментальные человеческие взаимоотношения, таким образом, это отношения чисто престижные, постоянная борьба за признание друг друга, борьба не на жизнь, а на смерть.

На первом этапе своей диалектики Гегель утверждает: поскольку смерть равно присуща и человеку и животному, их различие в том, что человек принимает смерть, а то и желает ее. В этой изначальной борьбе за признание человек отождествляется тогда с насильственной смертью. Гегель принимает традиционный девиз: «Умри, но стань». Однако призыв «стань тем, кто ты есть» уступает место призыву «стань тем, кем ты еще не являешься». Это первобытное и неистовое желание быть признанным, которое совпадает с волей к бытию, утолится только тем признанием, которое, постепенно расширяясь, станет всеобщим. Поскольку точно так же каждый желает быть признанным всеми,

борьба за жизнь прекратится лишь с признанием всех всеми, что будет означать конец истории. Бытие, стремящееся к гегельянскому сознанию, рождается в нелегко завоеванной славе, в общественном одобрении. Немаловажно отметить, что для идеи, вдохновляющей наши революции, высшее благо совпадает в действительности не с бытием, а с абсолютной кажимостью. Во всяком случае, вся человеческая история — это только длительная смертельная борьба за завоевание всеобщего престижа и абсолютной власти. Эта борьба сама по себе империалистична. Мы далеки от доброго дикаря XVIII века и от «Общественного договора». В шуме и ярости веков каждое сознание, чтобы существовать, желает смерти другого. К тому же эта неумолимая трагедия абсурдна, поскольку в том случае, когда одно из сознаний уничтожено, победившему сознанию ждать признания уже не от кого. В действительности философия кажимости упирается здесь в свой предел.

Никакая человеческая реальность не могла бы возникнуть, если бы, по предписанию Гегеля, можно сказать счастливому для его системы, не обнаружилось с самого начала два рода сознания, одному из которых недостает мужества отказаться от жизни и поэтому оно согласно признать другое сознание, не будучи само им признано. Оно допускает, чтобы его рассматривали как вещь. Сознание, ради сохранения животной жизни отказывающееся от независимости, — это сознание раба. Другое, получившее признание и независимость, — это сознание господина. Они различаются при их столкновении, когда одно склоняется перед другим. На этой стадии дилемма «быть свободными или умереть» сменяется дилеммой «убить или поработить». Отголоски последней можно будет услышать и в дальнейшем ходе истории, так что ее абсурд и тогда еще не будет преодолен окончательно.

Свобода господина тотальна по отношению прежде всего к рабу, поскольку раб тотально признает ее, а затем и по отношению к природному миру, поскольку раб своим трудом преобразует его в предмет наслаждения своего господина, потребляемый им в постоянном самоутверждении. Однако его автономия не абсолютна. К его несчастью, господин признан в своей автономности сознанием, которое сам он автономным не признает. Следовательно, он не может быть удовлетворен, и его автономия только негативна. Господство — это тупик. Поскольку господин никоим образом не может отказаться от господства и стать рабом, вечная участь господ — жить неудовлетворенными или быть убитыми. Роль господина в истории сводится только к тому, чтобы возрождать рабское сознание, единственное, которое действительно творит историю. Раб воистину не дорожит своей участью, он хочет ее переменить. Следовательно, он может воспитывать себя вопреки господину; то, что именуют историей, является лишь чередой длительных усилий, предпринимаемых ради обретения подлинной свободы. Уже посредством труда, путем преобразования природного мира в мир технический раб освобож-

дается от той природы, которая предопределила его рабство, ибо он не смог возвыситься над ней благодаря приятию смерти¹. Пока смертная тоска, испытанная в униженности всего его существа, не поднимет его на уровень человеческой всеобщности, раб как бы не существует. Отныне он знает, что эта всеобщность реальна; ему уже не остается ничего иного, как завоевывать ее в длинном ряду сражений с природой и сражений с его господами. Следовательно, история — это история труда и бунта. Нет ничего удивительного в том, что марксизм-ленинизм извлек из этой диалектики современный идеал рабочего-солдата.

Оставим в стороне описание состояний рабского сознания (стоицизм, скептицизм, несчастное сознание), которое можно встретить на последующих страницах «Феноменологии духа». Но нельзя пренебречь следствиями иного аспекта этой диалектики — уподоблением отношений раб — господин отношениями ветхозаветного бога и человека. Комментатор Гегеля² замечает: если бы господин существовал реально, он был бы Богом. Сам Гегель называет реального бога Господином мира. В своем описании несчастного сознания он показывает, как раб-христианин, стремясь отрицать то, что его угнетает, укрывается в потустороннем мире и вследствие этого ставит над собой нового господина в лице Бога. Впрочем, Гегель отождествляет верховного господина с абсолютной смертью. Борьба возобновляется, но уже на высшем уровне — между поработенным человеком и жестоким богом Авраама. Решение этого нового разрыва между вселенским богом и личностью будет дано Христом, который примиряет в себе всеобщее и единичное. Но Христос в каком-то смысле составляет часть земного мира. Его можно было увидеть, он жил, и он умер. Следовательно, он только этап на пути ко всеобщему; он также принадлежит диалектическому отрицанию. Нужно только признать в нем человекобога, чтобы достигнуть высшего синтеза. Перепрыгивая через промежуточные этапы, достаточно сказать, что этот синтез, после воплощений в церкви и в Разуме, завершается абсолютным Государством, воздвигнутым рабочими-солдатами; где дух мира отразится наконец в самом себе, во взаимном признании каждого всеми и во всеобщем примирении всего того, что существовало под солнцем. С того мгновения, «когда видение духовное совпадает с телесным», каждое сознание станет лишь зеркалом, отражающим другие зеркала, и само будет отражаться бесконечно в отраженных образах. Град человеческий отождествится с Градом Божьим*; всеобщая история в качестве всемирного трибунала вынесет свой приговор; где добро и зло будут оправданы. Государство станет Судьбой и одобрением

¹ По правде говоря, в этом есть глубокая двусмысленность, поскольку речь идет не об одной и той же природе. Уничтожает ли приход технического мира смерть или страх смерти в природном мире? Вот в чем подлинный вопрос, оставленный Гегелем без ответа.

² *Jean Hyppolite*. Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit. P. 168.

всякой реальности, провозглашенной в «духовный день Богоявления».

Таковы в итоге основные идеи, которые вопреки или благодаря крайней их абстрактности буквально подняли революционный дух, дав ему различные с виду направления. Этот дух нам предстоит теперь обнаружить в идеологии нашего времени. Имморализм, научный материализм и атеизм, окончательно вытеснивший антитеизм бунтарей прошлого, под парадоксальным влиянием Гегеля соединились с революционным движением, которое до Гегеля никогда реально не отрывалось от своих моральных, евангелических и идеалистических корней. Эти тенденции, даже если они вовсе не исходят непосредственно от Гегеля, проистекают из неоднозначности его учения и его критики трансценденции. Гегель окончательно разрушил всякую вертикальную трансценденцию, и в первую очередь трансценденцию принципов, — вот в чем его неоспоримое своеобразие. Несомненно, он восстанавливает имманентность духа в становлении мира. Но имманентность эта подвижна, она не имеет ничего общего с древним пантеизмом. Дух существует и не существует в мире; он творится миром, он миром становится. Тем самым ценность переносится к концу истории. А до этого — никакого критерия, применимого для обоснования ценностного суждения. Нужно жить и действовать в зависимости от будущего. Всякая мораль становится предварительной. В своих самых глубинных тенденциях XIX и XX столетия — это эпохи, попытавшиеся жить без трансценденции.

Один комментатор¹, правда левый гегельянец, но в данном вопросе ортодокс, отмечает, кстати сказать, враждебность Гегеля к моралистам и говорит, что единственной аксиомой для него была жизнь в соответствии с нравами и обычаями своего народа. Эту максиму социального конформизма Гегель и в самом деле утверждал самым циничным образом. Кожев, однако, добавляет, что такой конформизм законен ровно настолько, насколько нравы этого народа соответствуют духу времени, иначе говоря, поскольку они прочны и противостоят критике и революционным нападениям. Но кто определит их прочность? Кто сможет судить о законности такого конформизма? Целое столетие капиталистический режим Запада отражал мощные атаки. Должно ли в силу этого считать его законным? И наоборот, должны ли были люди, преданные Веймарской республике, отвернуться от нее и в 1933 году клясться в своей верности Гитлеру, потому что республика пала под ударами гитлеризма? Должно ли предавать Испанскую республику в тот самый час, когда восторжествовал режим генерала Франко? Традиционная реакционная мысль оправдала бы подобные выводы в своих собственных целях. Новым было то, что эти выводы ассимилировала с неисчислимыми для себя последствиями революционная мысль. Упразднение всяких моральных цен-

¹ Александр Кожев *.

ностей и принципов, подмена их фактом, этим калифом на час, но калифом реальным, могли привести, как мы прекрасно видели, только к политическому цинизму, будь он индивидуальным или, что куда серьезнее, государственным. Политические или идеологические движения, вдохновляемые Гегелем, едины в своем подчеркнутом пренебрежении к добродетели.

Тем, кто прочитал Гегеля с чувством отнюдь не отвлеченного страха, в Европе, уже раздираемой несправедливостью, этот философ не смог помешать ощутить себя заброшенными в мир, лишенный нравственной чистоты и принципов, в тот самый мир, которому, по словам Гегеля, внутренне была присуща греховность уже потому, что он обособился от Духа. Разумеется, Гегель отпускает грехи в конце истории. Однако сейчас всякое человеческое действие влечет за собой вину. «Невинно только отсутствие действия, бытие камня, но даже о жизни ребенка этого уже не скажешь». Однако невинность камня недоступна. Без невинности — никакой гармонии во взаимоотношениях, никакого разума. Без разума — голая сила, господин и раб, и все это до тех пор, пока не воцарится разум. Для раба — одинокое страдание, для господина — беспочвенная радость; и то и другое — не заслужены. Как тогда жить, в чем найти опору, если дружба возможна только в конце времен? Единственный выход — с оружием в руках установить определенный порядок. «Убить или поработить». Те, кто прочитал Гегеля с единственной и ужасной страстью, фактически не удержали в памяти ничего, кроме первой посылки этой дилеммы. Они почерпнули из трудов Гегеля философию презрения и отчаяния, считая себя рабами, и только рабами, которые ввиду смерти абсолютного Господина связаны с земными господами силой кнута. Эта философия нечистой совести научила их только тому, что всякий раб является таковым лишь по собственному согласию и может освободиться не иначе как путем отказа, который совпадает со смертью. Отвечая на этот вызов, наиболее гордые из них полностью отождествили себя с этим отказом и тем самым обрекли на смерть. В конечном счете мысль о том, что отрицание само по себе является позитивным актом, заранее оправдывает различного рода отрицания и предвещает кредо Бакунина и Нечаева: «Наше дело — разрушать, а не строить». Для Гегеля нигилист — это только скептик, у которого не было иного выхода, кроме противоречия или философского самоубийства. Но сам Гегель породил иного сорта нигилистов, которые, превратив скуку в принцип действия, отождествят свое самоубийство с философским убийством¹. Так появляются террористы, решившие, что ради бытия нужно убивать и умирать, поскольку человек и история не могут твориться без жертвоприношений и убийства. Идеализм бесплоден, если он не оплачивается риском для жизни.

¹ Этот нигилизм, вопреки видимости, все еще нигилизм в ницшеанском понимании постольку, поскольку он является клеветой на существующую жизнь в пользу исторической запредельности, в которую слятся верить.

Эту важную мысль о том, что всякий идеализм ничего не стоит, если ради него не рискуют жизнью, должны были довести до конца молодые люди, которые проповедовали ее не с университетской кафедры, чтобы затем мирно умереть в постели, а среди взрывов бомб и до тех пор, пока не оказывались на виселице. Действуя таким образом, они даже в самих своих заблуждениях исправляли своего учителя и вопреки ему показали, что по крайней мере одна аристократия стоит выше омерзительной аристократии успеха, восхваляемой Гегелем, — аристократия жертвенности.

Иного рода наследники Гегеля, которые прочтут его более серьезно, останоят свой выбор на другом термине дилеммы и провозгласят, что раб освободится, только поработав в свой черед. Постгегельянские доктрины, предав забвению мистический аспект мысли учителя, привели этих наследников к абсолютному атеизму и научному материализму. Но подобную эволюцию нельзя вообразить без абсолютного исчезновения всякого трансцендентного принципа объяснения и без полного разрушения якобинского идеала. Безусловно, имманентность — не атеизм. Но имманентность в движении является, если позволительно так выразиться, предварительным атеизмом¹. Расплывчатый образ Бога, который у Гегеля еще отражается в мировом духе, нетрудно будет изгладить. Из двусмысленной формулы Гегеля «Бог без человека значит не больше, чем человек без Бога» его последователи сделают решительные выводы. Давид Штраус в своей «Жизни Иисуса» обособляет теорию Христа, который рассматривается как Богочеловек. Бруно Бауэр («Критика евангельской истории») создает своего рода материалистическое христианство, настаивая на человеческой природе Христа. Наконец, Фейербах (которого Маркс считал великим мыслителем, а себя признавал его критичным учеником) в «Сущности христианства» всякую теологию заменит религией человека и человеческого рода, которую приняла немалая часть современной ему интеллигенции. Фейербах поставил себе задачу показать, что различие между человеком и божественным иллюзорно, что оно представляет собой лишь различие между сущностью человека, то есть человеческой природой, и индивидом. «Тайна Бога есть не более чем тайна любви человека к самому себе». И тогда явственно слышатся интонации нового странного пророчества: «Индивидуальность заняла место веры, разум — место Библии, политика — место религии и Церкви, земля — место неба, труд заменил молитву, нищета стала земным адом, а человек — Христом». Так что существует лишь один ад, и он от мира сего; против него-то и необходимо бороться. Политика — это религия; трансцендентное христианство, принадлежащее миру иному, отрекшись от раба, укрепляет земных владык и создает еще одного владыку — на небесах. Вот почему

¹ Как бы там ни было, критика Кьеркегора действенна. Основать божественность на истории — значит парадоксальным образом создать абсолютную ценность на приблизительном знании. Нечто «вечно историческое» есть терминологическое противоречие.

атеизм и революционный дух являются не более чем двумя ипостасями одного и того же освободительного движения. Таков ответ на постоянно возникающий вопрос: почему революционное движение отождествляется скорее с материализмом, нежели с идеализмом? Потому что поработить Бога, поставить его себе на службу означает уничтожить трансцендентность, которая подслуживала прежних господ, и при возвышении всего нового подготовить времена человека — царя. Когда нищета будет преодолена, когда исторические противоречия будут исчерпаны, «подлинным богом, богом человеческим, будет Государство» *. Homo pomini lupus становится homo pomini deus *. Эта мысль лежит в истоках современного мира. Фейербах дает начало внушающему ужас оптимизму, который мы видим в действии еще и сегодня и который кажется противоположностью нигилистического отчаяния. Но это лишь видимость. Нужно знать последние выводы Фейербаха в его «Теогонии», чтобы разглядеть глубоко нигилистические корни этих воспламененных мыслей. Вопреки самому Гегелю мыслитель утверждает, что человек есть лишь то, что он ест, и Фейербах так подытоживает свою философию будущего: «Истинная философия заключается в отрицании философии. Никакой религии — такова моя религия. Никакой философии — такова моя философия» *.

Цинизм, обожествление истории и материи, индивидуальный террор или государственное преступление — этим не ведающим пределов следствиям вскоре предстоит во всеоружии появиться на свет из двусмысленной концепции мира, которая предоставляет одной лишь истории производство ценностей и истины. Если ничего нельзя себе представить четко, пока в конце времени не будет явлена истина, всякое действие — произвол, и в мире царствует сила. «Если реальность немислима, — восклицал Гегель, — нужно выковырять немислимые понятия». Немислимое понятие действительно не может рассчитывать, что его примут благодаря убедительности, которая относится к порядку истины; немислимое понятие в конце концов должно быть навязано. Позиция Гегеля выражена в его словах: «Вот истина, кажущаяся нам, однако, заблуждением, но которая истинна именно потому, что ей случается быть заблуждением. Что касается доказательства, то оно будет представлено не мной, а историей в ее завершении». Подобное притязание может повлечь за собой только две позиции: или временный отказ от всякого утверждения до предоставления доказательств, или же утверждение всего того в истории, что по всей видимости обречено на успех, и в первую очередь — утверждение силы. В обоих случаях это нигилизм. Как бы там ни было, нельзя понять революционную мысль XX века, если пренебречь тем фактом, что по несчастной случайности она черпала значительную часть своего вдохновения в философии конформизма и оппортунизма.

В конечном счете именно то, что могло бы оправдать притязания Гегеля, делает его в интеллектуальном смысле и навсегда

да уязвимым. Он полагал, что в 1807 году с приходом Наполеона и его самого история завершилась, что оправдание стало возможным и что нигилизм побежден. «Феноменология духа», эта Библия, которая пророчествовала только о прошлом, установила границу времени. В 1807 году все грехи были прощены и сроки истекли. Но история продолжалась. С тех пор вопиют другие грехи и являют миру позор прежних преступлений, полностью оправданных немецким философом. Обожествление Гегелем себя самого вслед за обожествлением Наполеона, невинного отныне, потому что ему удалось стабилизировать историю, продолжалось не более семи лет. Вместо тотального оправдания нигилизм вновь завоевал мир. Философия, даже рабская, также имеет свои Ватерлоо.

Но ничто не может поколебать жажду божественного в сердце человека. Пришли и приходят другие — те, кто, забывая Ватерлоо, все еще претендуют на то, чтобы завершить историю. Обожествление человека еще не закончено и будет достигнуто не раньше чем в конце времен. Нужно готовить этот апокалипсис и, за неимением Бога, строить хотя бы церковь. В конце концов, история, которая еще не остановилась, позволяет увидеть перспективу, которая могла бы быть перспективой гегелевской системы; но это возможно лишь по той простой причине, что духовные сыны Гегеля эту перспективу пока ведут, если не влекут. Когда холера уносит в расцвете славы философа Иенской баталии, порядок всего того, что последует, уже готов. Небо пусто, земля отдана беспринципной силе. Избравшие убийство и выбравшие рабство будут последовательно занимать авансцену истории от имени бунта, отвернувшегося от своей истины.

ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ТЕРРОРИЗМ

Писарев, теоретик русского нигилизма, считал, что самые ярые фанатики — это дети и юноши. Сказанное им верно и по отношению к целым народам. Россия была в ту пору молодой нацией, появившейся на свет немногим более века назад с помощью акушерских щипцов, которыми орудовал царь, в простоте душевной собственноручно рубивший головы бунтовщикам. Неудивительно, что немецкая идеология в России была доведена до таких крайностей самопожертвования и разрушения, на которые немецкие профессора были способны разве что мысленно. Стендаль усматривал главное отличие немцев от других народов в том, что размышления взвинчивают их вместо того, чтобы успокаивать. В еще большей степени это верно и по отношению к России. В этой юной стране, лишенной философских традиций¹, совсем еще молодые люди, духовные собратья трагических лицеистов Лотреамона, усвоили немецкую идеологию и стали кровавым воплощением ее выводов. «Пролетариат семинаристов»² перехватил в то время инициативу великого освободительного движения, придав ему свою собственную иступленность. Вплоть до конца XIX века этих семинаристов насчитывалось всего несколько тысяч. И однако именно они, в одиночку противостоявшие самому могучему абсолютизму в истории, не только призывали к свержению крепостного права, но и реально способствовали освобождению сорока миллионов мужиков. Большинство из них поплатилось за эту свободу самоубийством, казнью, каторгой или сумасшедшим домом. Всю историю русского терроризма можно свести к борьбе горстки интеллектуалов против самодержавия на глазах безмолвствующего народа. Их нелегкая победа в конечном счете обернулась поражением. Но и принесенные ими жертвы и самые крайности их протеста способствовали воплощению в жизнь новых моральных ценностей, новых добродетелей, которые по сей день противопостоят тирании в борьбе за подлинную свободу.

Германизация России в XIX веке — не изолированное явление. Воздействие немецкой идеологии было в тот момент преобладающим и во Франции — достаточно вспомнить такие имена, как Мишле и Кине *. Но если во Франции этой идеологии пришлось бороться и уживаться с социализмом анархистского толка, то в России она не столкнулась с уже сложившейся общественной

¹ Тот же Писарев замечает, что идеологические компоненты цивилизации в России всегда были статьей импорта. См. соч. Armand Coquart: Pisarev et l'idéologie du nihilisme russe.

² Выражение Достоевского.

мыслью и оказалась как бы на собственной территории. Первый русский университет, основанный в 1750 году в Москве *, был, по сути, немецким. Постепенная колонизация России немецкими учителями, бюрократами и военными, начатая в царствование Петра Великого, при Николае I превратилась в систематическое онемечивание. В 30-е годы русская интеллигенция благоговела перед Шеллингом и французскими мыслителями, в сороковые — перед Гегелем, а во второй половине столетия — перед его порождением — немецким социализмом¹. Тогдашняя русская молодежь вдохнула в эти абстракции всю безмерную силу своей страстности, буквально оживила эти мертвые идеи. Религии человека, чьи догматы уже были сформулированы германскими профессорами, еще не хватало апостолов и мучеников. Эту роль взяли на себя русские христиане, уклонившиеся от своего первоначального призвания, для чего им пришлось отринуть и Бога, и добродетель.

Отказ от добродетели

В 20-е годы прошлого века у первых русских революционеров-декабристов понятия о добродетели еще существовали. Эти представители дворянства еще не изжили в себе якобинский идеализм. Более того, их отношение к добродетели было сознательным. «Наши отцы были сибаритами, — писал один из них, Петр Вяземский, — а мы — последователи Катона». К этому прибавлялось всего одно убеждение, дожившее до Бакунина и эсеров девятьсот пятого года, — убеждение в очистительной силе страдания. Декабристы напоминают тех французских дворян, которые, отрекшись от своих привилегий, вступили в союз с третьим сословием. Эти аристократы-идеалисты пережили свою ночь на 4 августа *, решив пожертвовать собой ради освобождения народа. Хотя вождь декабристов Пестель и не чуждался общественной и политической мысли, их неудавшийся заговор не имел четкой программы; вряд ли можно даже сказать, что они верили в свой успех. «Да, мы умрем, — говорил один из них накануне восстания, — но это будет прекрасная смерть». Их смерть и в самом деле была прекрасной. В декабре 1824 года каре мятежников, собравшихся на Сенатской площади в Санкт-Петербурге, было рассеяно пушечными ядрами. Уцелевших отправили в Сибирь, повесив перед тем пятерых руководителей восстания, причем так неумело, что казнь пришлось повторять дважды. Вполне понятно, что эти жертвы, казалось бы напрасные, были с восторгом и ужасом восприняты всей революционной Россией. Пусть после их казни ничего не изменилось, но сами они стали примером для других. Их гибель знаменовала начало революционной эры, правоту и величие того, что Гегель иронически именовал «прекрасной душой»: русской револю-

¹ «Капитал» переведен на русский язык в 1872 г.

ционной мысли еще предстояло определить свое отношение к этому понятию.

Немудрено, что в этой атмосфере всеобщей экзальтации немецкая мысль пересилила французское влияние и сумела навязать свои ценности русским умам, мятущимся между жадной мученичества, тягой к справедливости и сознанием собственного бессилия. Воспринятая поначалу как божественное откровение, она была соответствующим образом превознесена и истолкована. Философическое безумие овладело лучшими умами. Дошло до того, что «Логику» Гегеля принялись перелагать в стихи. Поначалу главный урок, почерпнутый русскими интеллектуалами из гегельянской системы, заключался в оправдании социального квиетизма. Достаточно осознать разумность мироздания, мировой дух в любом случае реализует себя — было бы время. Именно такой была, например, первая реакция Станкевича¹, Бакунина и Белинского. Но вслед за тем страстная русская натура, испуганная фактической или хотя бы теоретической близостью этой мысли к принципам самодержавия, бросилась в противоположную крайность.

Весьма показательна в этом отношении эволюция Белинского, одного из самых знаменитых и влиятельных русских мыслителей 30—40-х годов. Живший дотоле довольно смутными понятиями либерального идеализма, Белинский внезапно открывает для себя Гегеля. Впечатление было ошеломляющим: в полночь у себя в комнате он, как некогда Паскаль, содрогается от рыданий и, колеблясь, расстается со своими прежними убеждениями: «Не существует ни случая, ни произвола: я прощаюсь с французами». В одну ночь он становится консерватором и поборником социального квиетизма, без колебаний пишет об этом, храбро защищая свою позицию в том виде, в каком она ему представляется. Но вскоре до этого человека щедрой души доходит, что он таким образом оказался на стороне несправедливости — а ее он ненавидит больше всего на свете. Если все логично, то все оправдано. Остается только сказать «да» кнуту, крепостному праву и Сибири. Принять мир таким, как он есть, со всеми его страданиями, на какой-то миг показалось ему признаком величия духа, ибо он думал лишь о собственных страданиях и метаниях. Но у него не хватило духу смириться со страданиями других. И он порачивает вспать. Если смириться с чужими страданиями невозможно, значит, что-то в мире не поддается оправданию, и история, по крайней мере в одном из ее пунктов, не укладывается в рамки разума. А ведь она должна быть либо целиком разумной, либо вовсе бессмысленной. Одиноким протестом Белинского, на мгновение умиротворенного идеей, что все на свете поддается оправданию, вспыхивает с новой силой. Он в самых резких выражениях обращается непосредственно к Гегелю: «Со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением, честь имею до-

¹ «Если мир управляется духом разума, я могу быть спокойным насчет всего остального».

нести вам, что, если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории... Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови...» *¹

Белинский понял, что он желал не разумного абсолюта, а полного бытия. Он отказывается отождествить эти два понятия. Он хочет бессмертия конкретного человека, живой личности, а не абстрактного бессмертия рода человеческого, ставшего «Духом». Он с прежней страстью ополчается на новых противников, обращая в этой борьбе против Гегеля у него же почерпнутые выводы.

Эти выводы — обоснование взбунтовавшегося индивидуализма. Индивидуум не может принять историю такой, какая она есть. Он должен разрушить реальность, чтобы утвердиться в ней, а не служить ее пособником. «Отрицание — мой бог. В истории мои герои — разрушители старого — Лютер, Вольтер, энциклопедисты, террористы, Байрон («Каин»)*. Примечательно, что здесь одна за другой перечислены все темы метафизического бунта. Разумеется, заимствованная из Франции традиция индивидуалистического социализма все еще жила в России. Сен-Симона и Фурье читали в 30-е годы, а Прудон, открытый в 40-е, вдохновлял великого мыслителя Герцена, а позднее — Петра Лаврова. Но эта мысль, не терявшая связи с этическими ценностями, в конце концов потерпела поражение в великой схватке с иным, циническим направлением, хотя ее поражение и было временным. Белинский же, напротив, то действуя заодно с Гегелем, то против него, развивал тенденции социального индивидуализма, но неизменно в плане отрицания, отказа от трансцендентных ценностей. Впрочем, под конец жизни — он умер в 1848 году — его взгляды были весьма близки взглядам Герцена. Но за время конфронтации с Гегелем он достаточно точно определил свою позицию, которая перейдет затем к нигилистам и отчасти к террористам. Таким образом, его можно считать связующим звеном между дворянами-идеалистами 1825 года и студентами-нигилистами 1860-го.

Трое одержимых

И в самом деле, Герцен подхватывает слова Белинского, когда пишет, защищая нигилистическое движение * — правда, лишь в той мере, в какой оно представлялось ему освобождением от готовых понятий: «Уничтожение старого — это зарождение будущего». Говоря о тех, кого он называл радикалами, Котляревский * определяет их как апостолов, «которые хотели полностью отречься от прошлого и выковать человеческую личность на совершенно иной основе». Сходным образом Штирнер требовал отказа от всей

¹ Цит. по кн.: *Нернер. Bakounine et le panslavisme révolutionnaire. Rivière.*

истории и создания будущего не как поля деятельности исторического духа, а как условия существования царственной личности. Но царственная личность не может прийти к власти в одиночку. Нуждаясь в помощи других, она впадает при этом в нигилистическое противоречие, которое постараются разрешить Писарев, Бакунин и Нечаев, постепенно расширявшие границы отрицания и разрушения до тех пор, пока терроризм не покоялся с самим этим противоречием в сплошной оргии самопожертвования и убийства.

Нигилизм 60-х годов начался, по крайней мере внешне, с самого решительного отрицания, какое только можно себе представить, с отказа от любого действия, которое не является чисто эгоистическим. Общеизвестно, что сам термин «нигилизм» был впервые употреблен Тургеневым в его романе «Отцы и дети», главный герой которого, Базаров, воплотил в себе законченный тип нигилиста. В рецензии на эту книгу Писарев утверждал, что нигилисты признали в Базарове свой прообраз. «Мы можем похвалиться,— заявлял Базаров,— только бесплодностью нашего сознания и, до некоторой степени, бесплодностью всего, что нас окружает». — «Это и есть нигилизм?» — спрашивали его. «Это и есть нигилизм» *. Писарев расхваливает этот прообраз, для большей ясности определяя его так: «Я чужд существующему строю вещей, я не желаю в него вмешиваться». Единственная ценность для таких людей сводилась, стало быть, к разумному эгоизму.

Отрицая все, что не служит удовлетворению «эго», Писарев объявляет войну философии, «бессмысленному» искусству, лживой морали, религии и даже правилам хорошего тона. Он строит теорию интеллектуального терроризма, напоминающую теорию наших сюрреалистов. Вызов общественному мнению возводится им в ранг доктрины, причем такой, представление о которой может дать только образ Раскольниковова. Он доходит до того, что без тени улыбки задает себе вопрос: «Можно ли убить собственную мать?» — и отвечает на него: «Почему бы и нет, если я этого хочу и это мне полезно?»

Удивительно при этом, что нигилисты не стремились сколотить себе состояние, продвигаться по службе или беззастенчиво воспользоваться тем, что плывет им в руки. Нигилисты, разумеется, найдутся в любом обществе, где могут занимать сколь угодно теплые местечки. Но они не возводят свой цинизм в теорию, предпочитая при всех обстоятельствах, по крайней мере с виду, бескорыстное служение добродетели. Русские нигилисты, о которых идет речь, впадали в противоречие, бросая вызов обществу и видя в самом этом вызове утверждение некой ценности. Они называли себя материалистами, их настольной книгой была «Сила и материя» Бюхнера. Но один из них признавался: «Ради Молешотта и Дарвина мы готовы пойти на виселицу или на плаху» — иными словами, учение о материи было для них куда важнее, чем сама материя. Учение, принявшее, таким образом, обличье религии и фанатической веры. Писарев считал Ламарка предателем, пото-

му что правота была на стороне Дарвина. Тот, кто в подобной среде осмеливался заикнуться о бессмертии души, подлежал немедленному отлучению. Владимир Вейдле¹ был прав, определяя нигилизм как рационалистическое мракобесие. Разум у нигилистов странным образом занял место религиозных предрассудков; наименьшим противоречием в системе мышления этих индивидуалистов следует считать тот факт, что они избрали в качестве образа мышления самое вульгарное наукообразие. Они отрицали все, кроме самых плоских истин, которыми пробавлялся, скажем, мсье Омэ*.

Однако, избрав своим догматом разум в наиболее куцем его виде, нигилисты стали образцом для своих последователей. Они не верили ни во что, кроме разума и выгоды. Но вместо скептицизма избрали апостольское рвение и сделали социалистами. В этом их противоречие. Подобно всем незрелым умам, они, одновременно испытывая и сомнения, и потребность в убежденности, стремились придать отрицанию непримиримость и страсть религиозной веры. Впрочем, в этом нет ничего удивительного. Тот же Вейдле цитирует презрительную фразу Владимира Соловьева, избличающую это противоречие: «Человек произошел от обезьяны, следовательно, мы должны любить друг друга». И однако истина, исповедуемая Писаревым, заключается именно в этом надрыве. Если человек — образ и подобие Божие, то совсем неважно, что он обделен человеческой любовью: настанет день, когда его жажда будет утолена. Но если он всего лишь слепая тварь, блуждающая во мраке жестокого и замкнутого в себе пространства, тогда ему не обойтись без общества себе подобных и их преходящей любви. Где найти убежище милосердию, как не в мире без бога? В мире ином благодать изливается на всех без разбора, включая тех, кто уже наделен ею. Тот, кто отрицает все, не может не понимать, что отрицание равносильно лишению. А уразумев это, он способен открываться навстречу лишениям других и в конце концов дойти до самоотрицания. Писарев, мысленно не отступавший перед убийством матери, сумел найти справедливые слова для обличения несправедливости. Он, желавший беззастенчиво наслаждаться жизнью, хлебнул лиха в тюрьме, после чего сошел с ума. Избыток выставленного напоказ цинизма в конце концов привел его к познанию любви, изгнанию из ее царства и мукам отверженности, толкнувшим его к самоубийству: он закончил жизнь не царственной личностью, которой мечтал стать, а жалким исстрадавшимся человеком, лишь величием своего духа озарившим историю*.

Бакунин воплотил в себе те же противоречия, но куда более эффектным образом. Он умер накануне террористической эпопеи, в 1876 году, успев, однако, заранее осудить покушения и разоблачить «Брутов своей эпохи», к которым, впрочем, питал уважение, поскольку порицал Герцена за то, что тот открыто

¹ La Russie absente et présente. Gallimard.

критиковал неудавшееся покушение Каракозова на Александра II в 1865 году *. Это уважение имело свои причины. Бакунин наряду с Белинским и нигилистами несет ответственность за последствия этих трагических событий, в основе которых лежал бунт личности. Но он привнес в этот процесс и нечто новое — семена того политического цинизма, который превратился в законченную доктрину у Нечаева и довел до крайности развитие революционного движения.

Еще в юности Бакунин был потрясен и ошеломлен гегелевской философией, знакомство с которой было для него подобно чуду. Он, по его собственным словам, вникал в нее денно и ночью, до умопомрачения, «ничего другого не видя, кроме категорий Гегеля». Он со всем пылом новообращенного писал: «Мое личное «я» умерло навсегда, только теперь я живу истинной жизнью, которая в некотором смысле тождественна науке абсолюта». Но уже в скором времени он осознал все опасности, проистекающие из столь удобной позиции. Тот, кто постиг реальность, не восстает против нее, а лишь наслаждается ею, превращаясь, таким образом, в конформиста. Ничто в личности Бакунина не предрасполагало его к этой философии цепного пса. Возможно также, что его поездка в Германию и нелестное впечатление, сложившееся у него о немцах, не очень-то помогли ему согласиться с мнением старика Гегеля, считавшего прусское государство чуть ли не единственным хранителем замыслов духа. Будучи большим русофилом, чем сам царь, Бакунин, несмотря на свои вселенские амбиции, ни в коем случае не мог бы подписаться под гегелевским восхвалением Пруссии, основанным на довольно хрупкой логике: «Воля других народов не должна приниматься во внимание, поскольку народ, наделенный этой волей, главенствует над миром». С другой стороны, в 40-е годы Бакунин знакомится с французским социализмом и анархизмом и становится проповедником некоторых тенденций, свойственных этим учениям. Как бы там ни было, он резко порывает с немецкой идеологией. С той же яростью и страстью, которые влекли его к абсолюту, он устремляется теперь к всеобщему разрушению, по-прежнему вдохновляясь лозунгом «Все или ничего» в его чистом виде.

Отдав восторженную дань абсолютному единству, Бакунин бросается в самое элементарное манихейство *. Его цель — ни более ни менее как «Вселенская и подлинно демократическая Церковь свободы». Это и есть его религия, ибо он — настоящий сын своего века. В его «Исповеди», обращенной к Николаю I, достаточно искренне звучат те места, в которых он утверждает, что вера в грядущую революцию далась ему только в результате «сверхъестественных и тяжких усилий», с которыми он подавлял внутренний голос, твердивший ему «о бессмысленности надежд». А вот его теоретический имморализм был куда более решительным; он то и дело нырял в эту стихию с наслаждением дикого зверя. Историей движут всего два принципа — государство и революция, революция и контрреволюция, которые невозможно примирить,

ибо между ними идет смертельная борьба. Государство — это преступление. «Даже самое малое и безобидное государство преступно в своих вожделениях». Стало быть, революция — это благо. Борьба между этими двумя принципами перерастает рамки политики, превращаясь в схватку божественного и сатанинского начал. Бакунин недвусмысленно вводит в теорию революционного движения одну из тем романтического бунта. Прудон тоже считал Бога олицетворением Зла и призывал: «Гряди, Сатана, оболганный нищими и королями!» В сочинениях Бакунина еще отчетливее выявляется вся подоплека бунта, который лишь внешне выглядит политическим. «Нам говорят, что Зло — это сатанинский бунт против божественной власти, а мы видим в этом бунте плодотворную завязь всех человеческих свобод. Подобно Богемским братьям XIV века (?) *, революционеры-социалисты узнают сегодня друг друга по призыву: «Во имя того, кто претерпел великий урон».

Итак, борьба против всего сущего будет беспощадной и бесчеловечной, ибо единственное спасение — в истреблении. «Страсть к разрушению — это творческая страсть». Пламенные страницы Бакунина, посвященные революции 1848 года, переполнены этой разрушительной страстью¹. «То был праздник без конца и без края», — писал он. Для него, как и для всех угнетенных, революция и впрямь была празднеством в сакральном смысле этого слова. Здесь вспоминается французский анархист Кердериуа², который в своей книге «Ура, или казацкая революция» призывал северные орды к всеобщему разрушению. Он тоже хотел «поднести пылающий факел к отчужденному» и признавался, что уповает только на социальный потоп и хаос. В подобных высказываниях сквозит идея бунта в чистом виде, в своей биологической сущности. Вот почему Бакунин оказался единственным в свое время мыслителем, с исключительной яростью обрушившимся на правительство, состоящее из ученых. Наперекор всем отвлеченным догмам он встает на защиту человека как такового, полностью отождествляемого с бунтом, в котором тот участвует. Он восхваляет разбойника с большой дороги и вождя крестьянского бунта, его любимые герои — это Стенька Разин и Пугачев: ведь все эти люди, не имея ни программ, ни принципов, сражались за идеал чистой свободы. Бакунин вводит бунтарское начало в самую сердцевину революционного учения. «Жизненная буря — вот что нам надо. И новый мир, не имеющий законов и потому свободный».

Но будет ли мир без законов свободным миром? Этот вопрос стоит перед каждым бунтом. Если бы на него надлежало ответить Бакунину, его ответ был бы недвусмысленным. Хотя он при всех обстоятельствах и со всей ясностью высказывался против авторитарной формы социализма, но, как только ему приходилось

¹ Confession. P. 102 et sq., Reider.

² Claude Harmel et Alain Sergent. Histoire de l'anarchie. T. 1.

обрисовывать общество будущего, он, не смущаясь противоречием, определял его как диктатуру. Уже устав «Интернационального братства» * (1864—1867), составленный им самим, требует от рядовых членов абсолютного подчинения центральному комитету во время революционных действий. Требования эти остаются в силе и после революции. Бакунин надеялся, что в освобожденной России установится «твердая власть диктатуры... власть, окруженная ее сторонниками, просвещенная их советами, укрепленная их добровольной поддержкой, но не ограниченная ничем и никем». Бакунин в той же мере, что и его противник Маркс, способствовал выработке ленинского учения. Кстати сказать, мечта о революционной славянской империи в том виде, в каком Бакунин изложил ее царю, была — вплоть до таких деталей, как границы, — осуществлена Сталиным. Эти концепции, принадлежащие человеку, осмелившемуся утверждать, что основной движущей силой царской России был страх, и отвергавшему марксистскую теорию диктатуры пролетариата, могут показаться противоречивыми. Но противоречие это показывает, что истоки авторитарных учений хотя бы отчасти являются нигилистическими. Писарев оправдывал Бакунина. А Бакунин хоть и стремился к всеобщей свободе, но залог ее осуществления видел в столь же всеобщем разрушении. Разрушить все — значит обречь себя на созидание без всякого фундамента, так что возведенные стены придется потом подпирать спинами. Тот, кто целиком отбрасывает прошлое, не сохраняя даже того, что могло бы служить революции, вынужден искать оправдание для себя только в будущем, а до той поры возлагает на полицию заботы об оправдании настоящего. Бакунин возвещал наступление диктатуры не вопреки своей страсти к разрушению, а в соответствии с ней. И ничто не могло остановить его на этом пути, поскольку в горниле всеобщего отрицания он испепелил, в числе прочего, и моральные ценности. В своей «Исповеди», обращенной к царю и потому намеренно заискивающей, — ведь с ее помощью он рассчитывал обрести свободу — Бакунин дает впечатляющий пример двойной игры в революционной политике. А в «Катехизисе революционера» *, написанном, как полагают, в Швейцарии вместе с Нечаевым, представлен образец — даже если потом автор вынужден был от него отказаться — того политического цинизма, который с тех пор тяготел над революционным движением и которым с вызывающей наглостью воспользовался не кто иной, как Нечаев.

Он был менее известной, но еще более таинственной и показательной для нашего исследования фигурой, чем Бакунин; его стараниями нигилизм как связанная доктрина был доведен до пределов возможного. Этот человек, почти не знавший противоречий, появился в кругах революционной интеллигенции примерно в середине 60-х годов и умер в неизвестности в 1882 году. За этот краткий промежуток времени он не переставал выступать в роли искусителя: его жертвами были окружавшие его студенты, революционеры-эмигранты во главе с Бакуниным и, наконец,

его тюремная стража, которую он сумел вовлечь в фантастический заговор. Едва появившись на люди, он уже был твердо убежден в правоте своих мыслей. Бакунин был до такой степени им обворочен, что согласился облечь его фиктивными полномочиями, — ведь в этой непреклонной натуре ему открылся идеал, который он хотел бы навязать другим и до какой-то степени воплотить в себе самом, если бы ему удалось избавиться от собственной мягкосердечности. Нечаев не довольствовался ни заявлениями о том, что следует соединиться «с диким разбойничьим миром, этим истинным и единственным революционером в России», ни повторением фраз Бакунина о том, что политика должна стать религией, а религия — политикой. Он был жестоким монахом безнадежной революции; самой явной его мечтой было основание смертоносного ордена, с чьей помощью могло бы расширить свою власть и в конечном счете восторжествовать мрачное божество, которому он поклонялся.

Он не только разглагольствовал на темы всемирного разрушения, но и настойчиво внушал тем, кто посвятил себя революции, формулу «Все позволено», не говоря уже о том, что сам позволял себе все. «Революционер — это человек заранее обреченный. У него не может быть ни любовных связей, ни имущества, ни друзей. Он должен отречься даже от своего имени. Все его существо должно сосредоточиться на единой страсти — революции». Ведь если история, чуждая всяких моральных принципов, является всего лишь полем битвы между революцией и контрреволюцией, то человеку остается только полностью слиться с одним из этих двух начал, чтобы вместе с ним погибнуть или победить. Нечаев доводит эту логику до конца. В его лице революция впервые открыто отрывается от любви и дружбы.

В его учении усматриваются выводы из психологии воли, выдвинутой мыслью Гегеля. Полагая, что взаимное признание между сознаниями возможно в любовном противостоянии¹, Гегель в своем анализе все же отказался поставить на первый план этот «феномен», который, по его мнению, «не обладает ни силой, ни терпением, ни работой отрицания». Взаимодействие сознаний показало им в виде поединка крабов на морском берегу, которые сначала вслепую нащупывают противника, а потом сцепляются в смертельной схватке; эта картина намеренно дополняется другой — образом ночных маяков, чьи лучи с трудом пробиваются друг к другу, чтобы в конце концов слиться в одно яркое сияние. Каждому любящему, будь то друг или любовник, известно, что любовь — это не только вспышка страсти, но также долгая и мучительная борьба во мраке за признание и окончательное примирение. Сходным образом можно сказать, что если признаком исторической добродетели является ее способность к долготерпению, то ненависть столь же терпелива, как и любовь. Требование спра-

¹ Признание может осуществляться и в преклонении — тогда слово «господин» означает того, кто созидает не разрушая.

ведливости — не единственное оправдание многовековой революционной страсти, которая, помимо прочего, опирается также и на мучительную потребность в дружбе, особенно сильную перед лицом враждебных небес. Людей, умирающих во имя справедливости, во все времена именовали «братьями». Их ненависть была обращена лишь к неприятелю и, таким образом, поставлена на службу угнетенным. Но если революция становится единственной ценностью, она требует от революционера всего, в том числе доноса, оговора и предательства единомышленников. Насилие, поставленное на службу абстрактной идее, обращается теперь как на врагов, так и на друзей. Лишь с наступлением царства одержимых стало возможным утверждение, что революция сама по себе значит неизмеримо больше, нежели те, ради которых она совершается, и что дружба, которая до сих пор скрашивала горечь поражений, должна быть принесена в жертву и предана забвению вплоть до неведомого еще дня победы.

Таким образом, своеобразие Нечаева заключается в том, что он вознамерился оправдать насилие, обращенное к собратьям. Как уже говорилось, он написал «Катехизис» вместе с Бакуниным. Но когда Бакунин в припадке самоослепления назначил его представителем «русского отдела Всемирного революционного союза», существовавшего только в его воображении, и Нечаев в самом деле вернулся в Россию, он тут же основал свою собственную организацию под названием «Народная расправа» и самолично выработал ее устав. В нем содержался пункт, касающийся тайного центрального комитета, безусловно необходимого для любого военного или политического объединения, — комитета, которому должны были беспрекословно подчиняться все рядовые члены. Но Нечаев не только милитаризировал революцию, он считал, что ее руководители вправе употреблять по отношению к подчиненным ложь и насилие. Желая вовлечь колеблющихся в задуманное им предприятие, он и сам начал со лжи, заявив, что является посланником этого еще несозданного центрального комитета, обладающего, по его словам, неограниченными полномочиями. Более того, он разделил революционеров на несколько разрядов; к первому — то есть к вожакам — относятся те, кто может «смотреть на других как на часть общего революционного капитала, отданного в их распоряжение». Вполне возможно, что политические деятели на протяжении всей истории думали именно так, но никогда не решались сказать об этом вслух. Во всяком случае, до Нечаева никто из революционных вожаков не рискнул открыто провозгласить этот принцип. Ни одна из революций до той поры не осмелилась заявить в первых же строках своих скрижалей, что человек — это всего лишь слепое орудие. Ряды ее участников пополнялись с помощью традиционных призывов к мужеству и духу самопожертвования. Нечаев же решил, что колеблющихся можно шантажировать и терроризировать, а доверчивых — обманывать. Даже те, кто лишь воображают себя революционерами, могут пригодиться, если их сис-

тематически подталкивать к совершению особо опасных акций. Что же касается угнетенных, то раз уж им предстоит полная и окончательная свобода, их можно угнетать еще больше. Их потери обернутся благом для грядущих поколений. Нечаев возводит в принцип положение, согласно которому следует всячески подталкивать правительство к репрессивным мерам, ни в коем случае не трогать тех его официальных представителей, которые особенно ненавистны населению, и, наконец, всемерно способствовать усилению страданий и нищеты народных масс.

Все эти благие намерения обрели подлинный смысл только сегодня — Нечаев не дожил до триумфа своих идей. Он успел лишь пустить их в ход во время убийства студента Иванова — события, настолько поразившего воображение современников, что Достоевский сделал его одной из тем своих «Бесов». Иванов, чья единственная вина заключалась в том, что он усомнился в существовании мифического «центрального комитета», чьим посланцем называл себя Нечаев, противопоставил себя революции, противопоставив тому, кто отождествлял себя с нею. И следовательно, подписал себе смертный приговор. «Кто дал нам право покушаться на человеческую жизнь? — спрашивал Успенский, один из товарищей Нечаева. — Речь идет не о праве, а о нашем долге: мы обязаны уничтожить всякого, кто усомнился общему делу». Когда революция становится единственной ценностью, ни о каких правах не может быть и речи, остаются одни только обязанности. Но, с другой стороны, во имя исполнения этих обязанностей кое-кто присваивает себе все права. Так поступил и сам Нечаев. Не тронувший пальцем ни одного тирана, он во имя общего дела расправляется с Ивановым, заманив его в ловушку. А потом бежит из России и встречается с Бакуниным, который отворачивается от него, осуждая эту «омерзительную тактику». «Он мало-помалу убедил себя, — пишет Бакунин, — что для создания несокрушимой организации необходимо взять за основу политику Макиавелли и систему иезуитов: насилие для тела и ложь для души». Это прекрасно подмечено. Но можно ли называть подобную тактику «омерзительной», если революция, как утверждал сам Бакунин, является единственным благом? Нечаев и впрямь находился на службе у революции, радея не о себе, а об общем деле. Выданный швейцарскими властями царскому правительству, он мужественно держался на суде. А приговоренный к двадцати пяти годам тюрьмы, не прекратил своей деятельности и в крепости, сумел распропагандировать команду Алексеевского равелина, строил планы убийства царя, но потерпел неудачу и был снова судим. Смерть в глубине каземата, на исходе двенадцатого года заключения, увенчала биографию этого мятежника, ставшего родоначальником высокомерных вельмож революции.

С этого момента в ее лоне окончательно восторжествовал принцип вседозволенности, убийство было возведено в принцип. Однако в начале 70-х годов, с обновлением народничества, яви-

лась надежда, что это революционное движение, чьи истоки восходят к декабристам, а также социализму Лаврова и Герцена, сумеет затормозить развитие политического цинизма, представленного Нечаевым. Народники обратились к «живым душам», призывая их «идти в народ» и просвещать его, чтобы потом он сам пошел по пути свободы. «Кающиеся дворяне» оставляли свои семьи, одевались в отрепья и отправлялись читать проповедь мужику. Но тот смотрел на них искоса и помалкивал. А то и выдавал новоявленных апостолов жандармам. Неудача, постигшая этих прекраснодушных мечтателей, неминуемо должна была отбросить движение к нечаевскому цинизму или, по меньшей мере, к практике насилия. Интеллигенция, не сумевшая сплотить вокруг себя народ, вновь почувствовала себя одинокой перед лицом самодержавия; мир снова предстал перед ней в двойственном обличье господина и раба. Именно тогда группа «Народная воля» решила возвести терроризм в принцип и начала серию покушений, которые при участии партии эсеров не прекращались вплоть до 1905 года. Так зародилось движение террористов, отвратившихся от любви и восставших против угнетения со стороны господ, но одиноких в своей безнадежной борьбе и раздираемых внутренними противоречиями, которые им удастся разрешить, лишь принеся в жертву свою невинность заодно с жизнью.

Разборчивые убийцы

1878 год был годом рождения русского терроризма. 24 января, накануне суда над ста девяноста тремя народниками, совсем еще юная девушка, Вера Засулич, стреляет в генерала Трепова, губернатора Санкт-Петербурга. Оправданная судом присяжных, она вслед за тем ускользнула от царской полиции. Этот револьверный выстрел вызвал целую волну репрессий и покушений, которые следовали друг за другом; уже тогда было ясно, что они прекратятся не раньше, чем окончательно выдохнутся все их участники.

В том же году член «Народной воли» Кравчинский выпускает памфлет «Смерть за смерть», в котором содержится апология террора. Последствия не заставили себя ждать. Жертвами покушений в Европе стали немецкий кайзер, король Италии и король Испании. В том же 1878 году Александр II создает в лице Охраны * наиболее действенное орудие государственного террора. Начиная с этого момента, весь конец XIX века, как в России, так и на Западе, ознаменован непрекращающейся серией убийств. В 1879 году — новое покушение на испанского короля и неудавшийся заговор против русского императора. В 1881-м — его убийство боевиками «Народной воли». Софья Перовская, Желябов и их сподвижники повешены. В 1883-м — покушение на немецкого кайзера; покушавшийся гибнет под топором палача. В 1887-м — казнь чикагских мучеников и съезд испанских анархистов в Валенсии,

которые предупреждают: «Если общество нам не уступит, порок и зло все равно должны будут погибнуть, даже если мы погибнем вместе с ними». 90-е годы во Франции отмечены так называемой «пропагандой посредством фактов». Подвиги Равашоля, Вайана и Юбера Анри * предшествуют убийству Карно. Только в 1892 году происходит более тысячи покушений динамитчиков в Европе и около пятисот — в Америке. В 1898 году от их рук гибнет австрийская императрица Елизавета, в 1901-м — Мак-Кинли, президент Соединенных Штатов. В России, где покушения на второстепенных представителей власти никогда не прекращались, в 1903 году возникает боевая организация партии эсеров, группа самых поразительных фигур русского терроризма. Убийство Плеве Сазоновым и великого князя Сергея Каляевым знаменуют собой апогей тридцатилетнего кровавого апостольства и завершают эпоху мучеников революционной религии.

Нигилизм, тесно связанный с развитием этой обманчивой веры, завершается, таким образом, терроризмом. С помощью бомбы и револьвера, а также личного мужества, с которым эти юноши, жившие в мире всеобщего отрицания, шли на виселицу, они пытались преодолеть свои противоречия и обрести недостающие им ценности. До них люди умирали во имя того, что знали, или того, во что верили. Теперь они стали жертвовать собой во имя чего-то неведомого, о котором было известно лишь одно: необходимо умереть, чтобы оно состоялось. До сих пор шедшие на смерть обращались к Богу, отвергая человеческое правосудие. А знакомясь с заявлениями смертников интересующего нас периода, поражаешься тому, что все они, как один, взывали к суду грядущих поколений. Лишенные высших ценностей, они смотрели на эти поколения как на свою последнюю опору. Ведь будущее — единственная трансцендентность для безбожников. Взрывая бомбы, они, разумеется, прежде всего стремились расшатать и низвергнуть самодержавие. Но сама их гибель была залогом воссоздания общества любви и справедливости, продолжением миссии, с которой не справилась церковь. По сути дела, они хотели основать церковь, из лона которой явился бы новый бог. Но разве дело лишь в этом? Их добровольное нисхождение в мир греха и смерти породило только обещание неких будущих ценностей, и весь ход истории позволяет нам утверждать, по крайней мере в данный момент, что они погибли напрасно, так и оставшись нигилистами. Впрочем, само понятие будущей ценности внутренне противоречиво, поскольку оно не может ни внести ясности в действие, ни служить основанием выбора до тех пор, покуда не обретет хоть какую-то форму. Но люди 1905 года, раздираемые противоречиями, именно своим отрицанием и смертью порождали ценности, которым было обеспечено будущее, производя их на свет одной только верой в их появление. Они подчеркнuto ставили превыше самих себя и своих палачей это высшее и горькое благо, которое как мы уже видели, лежит у истоков бунта. Остановимся же на одной ценности подробнее, пользуясь моментом, когда дух бунта в последний

раз в нашем исследовании сталкивается с духом сострадания.

«Разве можно говорить о терроре, не участвуя в нем?» — восклицает Каляев. Все его товарищи по боевой организации эсеров, руководимые сначала Азефом, а потом Борисом Савинковым *, оказались на высоте этих слов. То были требовательные к себе люди. Последние в истории бунта, кто целиком принял вместе со своей судьбой свою трагедию. «Живя террором, они верили в него», — как сказал Покотилов. Чувство надлома никогда не покидало их. История знает немного примеров, когда фанатики мучились бы угрызениями совести даже в разгар схватки. А люди 1905 года постоянно терзались сомнениями. К их чести надо сказать, что сейчас, в 1950 году, мы не можем задать им ни единого вопроса, который уже не стоял бы перед ними и на который они, хотя бы отчасти, не ответили своей жизнью или своей смертью.

И однако они торопились войти в историю. Когда Каляев, например, в 1903 году решил, вместе с Савинковым, принять участие в террористической деятельности, ему было всего двадцать шесть лет. А через два года этот «Поэт», как его называли, был уже повешен. Стремительная, что и говорить, карьера. Но для того, кто с некоторым пристрастием изучает историю этого периода, Каляев, с головокругительной судьбой, представляется самой показательной фигурой терроризма. Сазонов, Швейцер, Покотилов, Войнаровский и большинство их сподвижников также неожиданно ворвались в историю России и всего человечества, чтобы через мгновение погибнуть, став мимолетными и незабвенными свидетелями разрастающегося бунта.

Почти все они были безбожниками. «Помню, — писал Борис Войнаровский, погибший, бросая бомбу в адмирала Дубасова а, — еще перед гимназией проповедовал атеизм одному товарищу детства, причем затруднялся только вопросом — «откуда же все взялось», так как не имел представления о вечности». А вот Каляев был верующим. За несколько минут до неудавшегося покушения Савинков видел, как он молился перед уличной иконой, держа бомбу в одной руке и крестясь другой. Но в конце концов и он отрекся от религии, не приняв перед казнь последнего причастия. Конспирация вынуждала их жить отшельниками. Им разве что теоретически была ведома могучая радость всякого деятельного человека, рождающаяся в общении с коллективом. Но узы дружбы заменяли им все иные привязанности. Сазонов называл их союз «рыцарским» и так объяснял это понятие: «Наше рыцарство было проникнуто таким духом, что слово «брат» еще недостаточно ярко выражает сущность наших отношений». Уже будучи на каторге, он писал друзьям: «Для меня необходимое условие моего счастья, это — сохранить навсегда сознание полной солидарности с вами». С другой стороны, показательна и такая фраза, обращенная Войнаровским к любимой женщине, — фраза, звучавшая, по его собственному признанию, «довольно

комично», но тем не менее полностью отражавшая его настроение: «Я прокляну тебя, если опоздаю к товарищам».

Эта сплоченная горстка людей, затерявшихся среди русской толпы, избрала себе ремесло палачей, к которому их ничто не располагало. Они были воплощением парадокса, объединявшего в себе уважение к человеческой жизни вообще и презрение к собственной жизни, доходившее до страсти к самопожертвованию. Дору Бриллиант вовсе не интересовали тонкости программы. В ее глазах террористическое движение оправдывалось прежде всего жертвой, которую приносят ему его участники. «И все же, — писал Савинков, — террор тяготил ее как крестная ноша». Каляев тоже готов был в любой миг пожертвовать жизнью. «Более того, он страстно желал этой жертвы». Во время подготовки к покушению на Плеве он предлагал броситься под копыта лошадей и погибнуть вместе с министром. А у Войнарковского стремление к самопожертвованию сочеталось с тягой к смерти. После ареста * он писал родителям: «Сколько раз в юности мне приходило в голову лишить себя жизни...»

И в то же время эти палачи, бестрепетно ставившие на карту собственную жизнь, долго колебались, прежде чем посягнуть на жизнь других. Первое покушение на великого князя Сергея не состоялось по той причине, что Каляев, поддерживаемый всеми своими товарищами, отказался поднять руку на детей, находившихся в великокняжеском экипаже. А вот что Савинков пишет о террористке Рахили Лурье: «Она верила в террор, считала честью и долгом участвовать в нем, но кровь смущала ее не менее, чем Дору». Тот же Савинков воспротивился покушению на адмирала Дубасова в скором поезде «Петербург — Москва»: «При малейшей неосторожности снаряд мог взорваться в вагоне и убить посторонних людей». Позже он с негодованием отверг мысль о привлечении к делу шестнадцатилетнего подростка. Во время одного из своих побегов он решил стрелять в офицеров, которые встанут на его пути, но скорее покончить с собой, чем обратить оружие против простых солдат. Закоренелый убийца Войнарковский, питавший, кстати сказать, отвращение к охоте, которую считал «занятием зверским», в свою очередь, заявлял: «Если Дубасова в скором поезде «Москва — Петербург» будет сопровождать жена, я не брошу бомбу».

Столь явственное самозабвение в сочетании со столь глубокой тревогой за жизнь других позволяет предположить, что эти разборчивые убийцы осознавали свою бунтарскую судьбу как сгусток крайних противоречий. Надо думать, что, принимая необходимость насилия, они все же признавали его неоправданность. Убийство было для них неотвратимым, но и непростительным актом. Столкнувшись со столь чудовищной проблемой, посредственные натуры чаще всего предают забвению одну из ее сторон. Либо они во имя формальных принципов объявляют непростительным всякое прямое насилие и допускают тем самым рост скрытого насилия на всемирно-историческом уровне, либо от имени

истории провозглашают его неизбежность и громоздят убийство на убийство до тех пор, пока эта история не превратится в сплошное подавление всего, что восстает в человеке против несправедливости. Именно этим определяется двойное обличье современного нигилизма — буржуазного и революционного.

Но те склонные к крайностям натуры, о которых идет речь, не забывали ничего. Не в силах оправдать того, что они считали необходимым, они решили найти оправдание в самих себе и ответить самопожертвованием на стоявший перед ними вопрос. Для них, как и для всех предшествующих бунтовщиков, убийство отождествлялось с самоубийством. Одна жизнь представляла расплатой за другую, и обе эти жертвы служили залогом неких грядущих ценностей. Каляев, Войнаровский и другие верили в равноценность жизней и, таким образом, не ставили идею выше человеческой жизни, хотя убивали по идейным побуждениям. Строго говоря, они жили на высоте идеи. И в конце концов оправдывали ее, воплощая в собственной смерти. Здесь мы снова сталкиваемся если не с религиозной, то хотя бы с метафизической концепцией бунта. На смену этим людям явятся другие; одухотворенные той же всепоглощающей идеей, они тем не менее сочтут методы своих предшественников сентиментальными и откажутся признавать, что жизнь одного человека равноценна жизни другого. Они поставят выше человеческой жизни абстрактную идею, пусть даже именуемую историей, и, заранее подчинившись ей, постараются подчинить ей других. Проблема бунта будет отныне разрешаться не арифметикой, а теорией вероятностей. Сравнительно с будущим воплощением идеи жизнь человеческая может быть всем или ничем. Чем сильнее грядущие «математики» будут верить в это воплощение, тем меньше будет стоить человеческая жизнь. А в самом крайнем случае — ни гроша.

Нам еще предстоит рассмотреть этот крайний случай, то есть эпоху философствующих палачей и государственного терроризма. А пока бунтовщики девятисот пятого года, не преступившие последней грани, среди грохота бомб доказывают нам, что бунт, если он остается бунтом, не может привести ни к утешению, ни к идейному умиротворению. Их единственная бесспорная победа заключалась в преодолении одиночества и отрицания. Находясь в гуще общества, которое они отрицали и которое их отвергло, они, как и подобает всем людям широкой души, стремились мало-помалу сплотиться в единое братство. Представление о безмерности их отчаяния и надежды может дать взаимная любовь, которую они питали друг к другу даже на каторге, — любовь, которая простиралась на бесчисленные массы их поработанных и безмолвных собратьев. Чтобы стать служителями этой любви, им нужно было сначала сделаться убийцами; чтобы утвердить царство невинности, им предстояло принять на себя вину. Это противоречие разрешалось только в последний миг их жизни. Одиночество и благородство, отчаяние и надежда могли быть преодолены лишь добровольным приятием смерти. Желябов, организовавший в 1881

году покушение на Александра II и схваченный за двое суток до гибели царя, просил, чтобы его казнили вместе с настоящим убийцей. «Только трусостью правительства, — писал он в обращении к властям, — можно объяснить тот факт, что вместо двух виселиц будет воздвигнута всего одна». Он ошибался; их было целых пять — и одна из них предназначалась для женщины, которую он любил. Но Желябов встретил смерть с улыбкой, тогда как Рысаков, ставший предателем во время допросов, настолько обезумел от страха, что его пришлось силком тащить на эшафот.

Дело в том, что Желябов стремился избежать обвинений, которые постигли бы его наравне с Рысаковым, если бы он остался в одиночестве после того, как стал реальным участником или пособником убийства. У подножия виселицы Софья Перовская обняла Желябова и двух его друзей, но отвернулась от Рысакова, который умер в одиночку, став предателем новой религии. Для Желябова его смерть в кругу собратьев была равносильна оправданию. Убийца виновен лишь в том случае, если соглашается жить после убийства или предает своих сообщников. А его смерть целиком заглаживает как вину, так и само преступление. Именно поэтому Шарлотта Корде могла крикнуть Фуке-Тенвилю *: «Чудовище, да как ты смеешь называть меня убийцей!» То было душевраздирающее и молниеносное постижение человеческой ценности, которая представляла на полпути между невинностью и виной, разумом и безумием, временем и вечностью. В миг этого откровения — но не раньше! — на отчаявшихся узников нисходит странная умиротворенность, свидетельство окончательной победы. Находясь в тюремной камере, Поливанов говорит, что ему будет «легко и просто» умирать. Войнаровский пишет, что он победил страх перед смертью. Не изменившись ни в одном мускуле лица, и, не побледнев, я взошел на эшафот... И это будет не насилие над собой... — это будет вполне естественный результат того, что я пережил». Через много лет лейтенант Шмидт писал перед расстрелом: «Моя смерть подведет итог всему — и дело, за которое я стоял, увенчанное казнью, пребудет безупречным и совершенным». А Каляев, представший перед судом не в роли обвиняемого, а в роли обвинителя и приговоренный к повешению, твердо заявил: «Я считаю свою смерть последним протестом против мира крови и слез». И еще он писал: «С тех пор, как я попал за решетку, у меня не было ни одной минуты желания как-нибудь сохранить жизнь». Его желание сбылось. В два часа утра десятого мая он шагнул навстречу единственному оправданию, которое признавал. Весь в черном, без пальто, в фетровой шляпе на голове, он поднялся на эшафот. И когда священник, отец Флоринский, попытался поднести к его губам распятие, осужденный, отвернувшись от Христа, бросил: «Я уже сказал вам, что совершенно покончил с жизнью и приготовился к смерти».

Итак, здесь, в конце пути, пройденного нигилизмом, у самого подножия виселицы, возрождаются прежние ценности. Они —

отражение, на сей раз историческое, той формулы, которую мы вывели, завершая анализ мятежного духа: «Я бунтую, следовательно, мы существуем». Суть этих ценностей — в лишениях и одновременно в ослепительной уверенности. Именно она предсмертным отблеском озарила лицо Доры Бриллиант при мысли о тех, кто отдал жизнь во имя нерушимой дружбы; она толкнула Сазонова к самоубийству на каторге в знак протеста против нарушения прав его братьев; она снизошла и до Нечаева, когда он ответил пощечиной жандармскому генералу, который склонял его к доносу на товарищей. Наделенные этой уверенностью, террористы утверждали братство людей и в то же время ставили себя над этим братством, в последний раз в истории доказывая, что истинный бунт — это источник духовных ценностей.

Благодаря им девятьсот пятый год стал вершиной революционного порыва. Затем начинается упадок. Церковь не состоит из одних мучеников, они лишь скрепляют ее и служат ей оправданием. Вслед за ними приходят священники и святоши. Последующие поколения революционеров уже не станут стремиться к размену жизнью. Будучи готовыми к смертельному риску, они постараются беречь себя для служения революции. Иными словами, согласятся взять на себя всю полноту виновности. Готовность к самоумнижению — вот точнейшая характеристика революционеров XX века, ставящих революцию и мирскую церковь выше самих себя. Каляев же, напротив, доказывает, что революция, будучи необходимым средством, не является самодовлеющей целью. Тем самым он возвышает, а не принижает человека. Именно Каляев и его братья, как русские, так и немецкие, противопоставили себя Гегелю¹, сочтя всеобщее признание необходимым лишь поначалу, а потом вовсе недостаточным. Показное величие их не устраивало. Если бы Каляев признал весь мир, у него и тогда оставались бы сомнения; ему важна была его собственная решимость, а не буря аплодисментов, как раз и вселяющая сомнения во всякого настоящего человека. Каляев сомневался до конца, но колебания не мешали ему действовать; именно в этом он предстает перед нами как чистейшее воплощение бунта. Кто согласен умереть, расплатиться жизнью за жизнь, тот — каковы бы ни были отрицаемые им идеи — тем самым утверждает некую ценность, превосходящую его самого как историческую личность. Каляев всю свою жизнь посвящает истории, но в миг кончины он возвышается над нею. В каком-то смысле можно сказать, что он предпочитает ей самого себя. Но что такое он сам — личность, без колебаний приносимая им в жертву, или ценность, которую он воплощает в себе и наделяет жизнью? Ответ не оставляет сомнений: Каляев и его братья восторжествовали над нигилизмом.

¹ Существует два рода людей. Одни убивают только раз и расплачиваются за это собственной жизнью. Другие совершают тысячи преступлений и удовлетворяются за это почестей.

Шигалевщина

Но торжество это мимолетно — ведь оно совпадает с гибелью. Нигилизму было суждено пережить тех, кто его преодолел. Политический цинизм продолжает прокладывать себе победоносный путь в самой сердцевине партии эсеров, Азеф, пославший Каляева на смерть, ведет двойную игру, выдавая революционеров охранке и в то же время совершая покушения на министров и великих князей. Его провокационная деятельность вдохновляется пресловутым лозунгом «Все позволено» и отождествляет историю с абсолютной ценностью. Этот нигилизм, уже успевший оказать влияние на индивидуалистический социализм, заражает и так называемый «научный социализм», появившийся в России в 80-е годы¹. Совокупному наследию Нечаева и Маркса суждено было породить тотальную революцию XX века. В то время как индивидуальный терроризм преследовал последних представителей «божественного права», терроризм государственный готовился окончательно искоренить это право из общественной практики. Техника захвата власти для осуществления этих конечных целей начинает преобладать над попытками их идейного оправдания.

И в самом деле, именно у Ткачева *, товарища и духовного брата Нечаева, Ленин заимствует концепцию захвата власти, которая кажется ему «великолепной» и которую он резюмирует так: «строжайшая тайна, тщательный отбор участников, воспитание профессиональных революционеров». Ткачев, под конец жизни сошедший с ума, оказался посредником между нигилизмом и военным социализмом. Он считал себя создателем русского якобинства, хотя перенял от якобинцев только их тактику, полностью отрицая какие бы то ни было принципы и добродетели. Будучи врагом искусства и морали, он в этой тактике стремился лишь к примирению рационального с иррациональным. Его целью было достижение равенства между людьми посредством захвата государственной власти. Тайная организация, революционные ячейки, непререкаемый авторитет вождя — во всех этих терминах можно усмотреть если не фактическое зарождение, то хотя бы прообраз «аппарата», которому было уготовано столь великое и действенное будущее. Что же касается самих методов борьбы, то четкое представление о них дает замысел Ткачева, согласно которому все население России старше двадцати пяти лет подлежит уничтожению ввиду его неспособности к восприятию новых идей. Этот поистине гениальный замысел будет в значительной мере воплощен на практике современной супердержавой, где принудительное образование детей будет осуществляться терроризированными взрослыми. Цезарианский социализм осудит, разумеется, практику индивидуального терроризма, но лишь в той мере, в какой она воскрешает ценности, несовместимые с владычеством исторического разума.

¹ Первая социал-демократическая группа, руководимая Плехановым, возникла в 1883 г.

И в то же время возвратится к террору на уровне государства, оправдывая его необходимостью построения обоготворенного человеческого общества.

Здесь завершается диалектический виток — и бунт, оторванный от своих истинных корней, подчинившийся истории и потому предавший человека, стремится теперь поработить весь мир. Тогда начинается предсказанная в «Бесах» эпоха шигалевщины, восхваляемая нигилистом Верховенским, защитником права на бесчестье. Этот злосчастный и беспощадный ум¹ избрал своим девизом волю к власти, ибо только она дает возможность руководить историческим процессом, не ища оправданий ни в чем, кроме самой себя. Свои идеи он позаимствовал у «филантропа» Шигалева, для которого любовь к людям служит оправданием их порабощения. Этот яркий поборник равенства² после долгих размышлений пришел к безнадежному выводу, что возможна всего одна общественная истина, да и она, в сущности, безнадежна. «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом». Безграничная свобода, то есть всеобъемлющее отрицание, может существовать и быть оправданной лишь тогда, когда она ведет к созданию новых ценностей, отождествляемых с благом всего человечества. Если же этот процесс запаздывает, человечество может погибнуть в братоубийственной схватке. Наикратчайший путь к этим новым скрижалям лежит через тотальную диктатуру. «Одна десятая доля получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятими. Те же должны потерять личность и обратиться вроде как в стадо и при безграничном повинении достигнуть рядом перерождений первобытной невинности, вроде как бы первобытного рая, хотя, впрочем, и будут работать». Это и будет царством философов, о котором мечтали утописты, только философы эти ни во что не будут верить. Царство наступило, но оно отрицает истинный бунт; это всего-навсего царство «разумных Христов», если здесь уместно выражение, заимствованное у одного ретивого поклонника Равашоля. «Папа вверху, — с горечью говорит Верховенский, — мы кругом, а под нами шигалевщина».

Таким образом, здесь предвосхищены тоталитарные теократии XX века с их государственным террором. Новые сеньоры и великие инквизиторы, использовав бунт угнетенных, воцарились теперь над частью нашей истории. Их власть жестока, но они, как романтический Сатана, оправдывают свою жестокость тем, что эта власть не всякому по плечу. «Желание и страдание для нас, а для рабов шигалевщина». В эту эпоху появляется новая и довольно отвратительная порода подвижников. Их подвиг состоит в том, чтобы причинять страдания другим; они становятся рабами собственного владычества. Чтобы человек сделался богом, нужно, чтобы жертва унизилась до положения палача. Вот почему судьба

¹ «Он человека сочинит да с ним и живет».

² «В крайних случаях — клевета и убийство, а главное — равенство».

жертвы и палача в равной степени безнадежна. Ни рабство, ни владычество отныне не тождественны счастью; владыки угрюмы, рабы унылы. Сен-Жюст был прав, говоря, что мучить народ — это ужасное преступление. Но как избежать мучений для людей, если из них решено сделать богов? Подобно тому как Кириллов, убивающий себя в надежде стать богом, соглашается, чтобы его самоубийство было использовано для «заговора» Верховенского, так и обожествивший себя человек выходит за пределы, в которых держал его бунт, и неудержимо устремляется по грязному пути террора, с которого история так до сих пор и не свернула.

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕРРОРИЗМ И ИРРАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕРРОР

Все перевороты Нового времени приводили к укреплению государства. 1789 год влечет за собой Наполеона, 1848-й — Наполеона III, 1917-й — Сталина, итальянские волнения 20-х годов — Муссолини, Веймарская республика — Гитлера. И тем не менее, особенно после того как первая мировая война разделалась с остатками «божественного права», устроители этих переворотов со все большей и большей уверенностью провозглашали своей целью созидание «града людей» и завоевание подлинной свободы. Всякий раз залогом этих амбиций было возрастающее могущество государства. Было бы неверно утверждать, что всего этого не могло не произойти. Но вполне возможно рассмотреть, каким образом оно произошло, и постараться извлечь из прошлого соответствующие уроки.

Наряду с незначительным количеством объяснений, которые не укладываются в рамки настоящего исследования, непостижимое и ужасающее усиление современного государства может рассматриваться как логическое следствие его непомерных технических и философских амбиций, чуждых подлинному духу бунта, но тем не менее породивших революционный дух нашего времени. После того как с идеей «града божьего» было покончено, пророческие мечты Маркса и смелые провидения Гегеля или Ницше в конце концов привели к созданию нового типа государства, рационального или иррационального, но в обоих случаях — террористического.

Строго говоря, фашистские перевороты XX века не заслуживают названия революций. Им не хватало универсальных притязаний. Разумеется, и Гитлер, и Муссолини стремились к созданию империй, а идеологи национал-социализма недвусмысленно высказывались о планах мирового господства. Их отличие от теоретиков классического революционного движения состояло в том, что они избрали и обоготворили иррациональную часть нигилистического наследия, отказавшись обожествить разум. И тем самым отреклись от универсальных притязаний. Это не помешало Муссолини ссылаться на Гегеля, а Гитлеру — считать своим предшественником Ницше, но не подлежит сомнению, что они воплотили в истории лишь некоторые из пророчеств немецкой идеологии. И в этом отношении они принадлежат истории бунта и нигилизма. Они первые построили государство, исходя из идеи, что ничто на свете не имеет смысла и что история — всего лишь случайное противоборство сил. Последствия не замедлили сказаться.

Начиная с 1914 года Муссолини прославлял «святую религию анархии» и провозглашал себя врагом всех разновидностей христианства. Что же касается Гитлера, то его официальная «религия» без колебаний совмещала в себе обоготворенную судьбу с божествами Вальхаллы *. На самом же деле его божествами были броские речи на митингах и овации по окончании этих речей. До тех самых пор, пока ему сопутствовал успех, он выдавал себя за боговдохновенную личность. А накануне разгрома заявил, что был предан своим собственным народом. В промежутке между двумя этими крайностями ничто не свидетельствовало о том, что он готов признать себя виновным в нарушении каких бы то ни было высших принципов. Эрнст Югнер *, единственный человек высокой культуры, придавший нацизму видимость философии, использовал в своих писаниях все те же нигилистические формулы: «Лучший ответ на предательство жизни духом — это предательство духа духом, и одна из величайших и мучительнейших радостей нашего времени состоит в том, чтобы участвовать в этой разрушительной работе».

Люди действия, пребывающие в безверии, никогда не доверяли ничему, кроме действия. Неразрешимый парадокс Гитлера в том и состоял, что он хотел основать стабильный порядок на основе беспрестанного действия и отрицания. Раушнинг * был прав, когда в своей «Нигилистической революции» писал, что гитлеровский переворот был чистейшим воплощением динамизма. В Германии, до самых основ потрясенной беспрецедентной войной, разгромом и экономическим кризисом, ни единая ценность уже не внушала доверия. Нельзя сбрасывать со счетов изречение Гёте, сказавшего, что «немцы стараются усложнить все на свете, такова уж их судьба», и все же эпидемия самоубийств, прокатившаяся по всей Германии между двумя войнами, лучше всего свидетельствует о духовном смятении той эпохи. Никакие рассуждения не способны вернуть веру людям, которые отчаялись во всем; это могут сделать только страсти, в данном случае — те самые, что лежали в основе их отчаяния, то есть горечь унижения и ненависть. Не существовало больше истинных ценностей, признаваемых всеми этими людьми и в то же время возвышающихся над ними, во имя которых они могли бы судить друг друга. И вот в 1933 году Германия не только согласилась признать низкопробные ценности, принадлежавшие всего нескольким людям, но и попыталась навязать их целой цивилизации. За неимением морали Гёте она избрала мораль уголовного мира и поплатилась за это.

Мораль уголовного мира — это бесконечное чередование побед, завершающихся мстостью, и поражений, порождающих отчаяние и злобу. Прославляя «стихийные порывы личности», Муссолини предвосхищал преклонения перед темными силами инстинкта и крови, биологическое оправдание всего наихудшего, к чему может привести слепая тяга к господству. На Нюрнбергском процессе Франк * подчеркивал, что Гитлером руководила «ненависть к всякой форме». И нельзя не признать, что это человек был всего лишь

проявлением силы, находящейся в постоянном движении, — силы, подкрепленной расчетливой хитростью и безошибочным тактическим ясновидением. Даже сама телесная сущность Гитлера, посредственная и банальная, не ограничивала его страсть к движению, позволяя раствориться в человеческой массе¹. Лишь действие гарантировало ему стабильность. «Быть» значило для него «делать». Вот почему Гитлер и его режим не могли обходиться без врагов. Эти взбесившиеся денди² нуждались в противниках, чтобы выявить свою суть; они обретали форму только в ожесточенной борьбе, которая привела их к гибели. Евреи, франкмасоны, плутократы, англосаксы, скотоподобные славяне — все эти образы врага один за другим мелькали в их пропаганде и истории, чтобы не дать сникнуть слепой силе, толкавшей их в пропасть. Бесконечная борьба требовала беспрепятственных усилий.

Гитлер был воплощением истории в чистом виде. «Становление, — говорил Юнгер, — важнее жизни». Вот почему он проповедовал полное отождествление с потоком жизни на самом низком его уровне и вразрез с любой высшей реальностью. Режим, который изобрел биологическую внешнюю политику, попирая свои же собственные насущные интересы. Он повиновался своей, особой логике. Розенберг напыщенно сравнивал свою жизнь с поступью солдатской колонны: «Главное в том, что она марширует, а в каком направлении и с какой целью — это дело тридцатое». И неважно, что колонна эта оставит после себя руины, а потом опустошит и собственную страну, — суть в том, что она все-таки маршировала. Истинная логика этого порыва заключалась либо в полном поражении, либо в бесконечных победах над все новыми и новыми врагами, победах, которые должны увенчаться созданием империи крови и действия. Мало вероятно, что Гитлер, по крайней мере в начале своей карьеры, провидел эту империю. Не только по своей духовной культуре, но даже по тактическому чутью или инстинкту он не был на высоте своей судьбы. Германия потерпела крах, потому что развязала всемирную бойню, руководствуясь при этом местечковым политическим мышлением. Но тот же Юнгер уловил эту логику, дал ей определение. Ему мерещилась «всемирная техническая империя», «религия антихристианской техники», чьими послушниками и воинами должны стать рабочие, поскольку рабочий (и в этом он смыкается с Марксом) по сути своей универсален. «На смену общественному договору придут уставы нового порядка. Рабочий будет отторгнут от сферы торговли, благотворительности и литературы и вознесен в сферу деяний. Юридические обязанности превратятся в воинскую присягу». Империя эта, как явствует из вышеприведенной цитаты, должна была стать полувыводом-

¹ См. замечательную книгу: Picard Max. L'homme du néant. Cahiers du Rhône.

² Известно, что Геринг иногда принимал гостей в гриме и костюме Нерона.

полуказармой всемирного масштаба, царством раба, принявшего обличье работника-солдата, о котором писал Гегель. Гитлер относительно рано был остановлен на пути, ведущем к этой империи. Но если бы даже он продвинулся по нему гораздо дальше, дело ограничилось бы все возрастающим размахом неукротимого динамизма и жесточением тех циничных принципов, на которых он мог покоиться.

Говоря о такого рода «революции», Раушнинг подчеркивал, что здесь уже не может идти речь об освобождении, справедливости и духовном взлете, а лишь «о гибели свободы, о власти насилия и духовном рабстве». В самом деле, фашизм — это прежде всего презрение. И стало быть, всякая форма презрения, примешанная к политике, подготавливает фашизм или помогает ему восторжествовать. Необходимо добавить, что он и не мог быть ничем иным, не отрекшись от самого себя. Исходя из своих собственных постулатов, Юнгер пришел к выводу, что лучше быть преступником, чем благонамеренным обывателем. Гитлер, наделенный меньшим литературным талантом, но отличавшийся — по крайней мере в данном пункте — большей последовательностью, понимал, что человеку, верящему только в свой успех, совершенно безразлично, кем он является — преступником или обывателем. И сам был одновременно и тем и другим. «Дело — это все», — говорил Муссолини. А Гитлер развивал эту мысль так: «Когда расе грозит опасность порабощения... вопрос о законности может играть только второстепенную роль». Оно и понятно: раса просто не может существовать, не испытывая угрозы со стороны, о каком уж тут равенстве может идти речь. «Я готов подписаться под чем угодно, — продолжал Гитлер, — сегодня я могу без всякой задней мысли ратифицировать любое соглашение, но, если завтра на карту будет поставлено будущее немецкого народа, я хладнокровно порву его». Однако, перед тем как развязать войну, фюрер заявил своим генералам, что у победителя не будут спрашивать, лгал ли он или говорил правду. Лейтмотив защиты Геринга на Нюрнбергском процессе сводился именно к этой, отнюдь не бесспорной, идее: «Победитель всегда будет судьей, а побежденный — обвиняемым». Но тогда непонятна позиция Розенберга, заявившего на том же процессе: «Я не мог предвидеть, что нацистский миф ведет к массовым убийствам». Когда английский обвинитель заметил, что «Майн кампф» — это прямая дорога к газовым камерам Майданека, он коснулся главной темы процесса, темы исторической ответственности западного нигилизма — единственной, которая по вполне понятным причинам не была по-настоящему затронута в Нюрнберге. Невозможно построить процесс на тотальном обвинении целой цивилизации. Поэтому были осуждены только преступные деяния, к отпущению за которые взывала вся земля.

Как бы там ни было, Гитлер пустил в ход вечный двигатель завоевания и захвата, без которого он сам остался бы ничем. Но вечные поиски врага предполагают вечный террор — теперь

уже на государственном уровне. Государство отождествляется с «аппаратом», т. е. с совокупностью механизмов завоевания и подавления. Завоевание, обращенное внутрь страны, называется пропагандой («первый шаг к преисподней», по выражению Франка) или репрессией. Направленное вовне, оно порождает военную экспансию. Таким образом, все государственные проблемы милитаризируются, переводятся в область насилия. Начальник генерального штаба определяет не только внешнюю политику, но и основные вопросы внутреннего управления. Этот принцип, неоспоримый в военной сфере, распространяется и на гражданское население. Формула «Один вождь, один народ» на деле означает: «Один хозяин, миллионы рабов». Политические посредники, в любом обществе являющиеся гарантами свободы, исчезают, уступая место Иегове в солдатских сапогах, царящему над толпой, которая либо безмолвствует, либо — что не меняет сути дела — выкрикивает навязанные ей лозунги. Общение вождя с народом осуществляется не с помощью органов примирения и посредничества, а с помощью партии, пресловутого «аппарата», который является эманацией вождя и орудием его воли, направленной на угнетение. Так рождается первый и единственный принцип этой низкопробной мистики, «Führerprinzip»*, восстанавливающий в нигилистическом мире идолопоклонство и выродившееся священство.

Латинский юрист Муссолини довольствовался идеей всеобъемлющей значимости государства, которую он посредством риторических ухищрений возвел в абсолют. «Ничего вне государства, над государством, вопреки государству. Все посредством государства, ради государства, в государстве». Гитлеровская Германия облекла эту ложную идею в соответствующую словесную формулу, по сути своей религиозную. «Наше божественное предназначение, — писала одна нацистская газета во время партийного съезда, — состоит в том, чтобы вернуть каждого к истокам, в царство Матерей. Это воистину богоугодное дело». Под «истоками», по всей видимости, нужно понимать вой первобытной орды. Но о каком боге идет здесь речь? Просветить нас на сей счет может одно из официальных заявлений партии: «Все мы верим в Адольфа Гитлера, нашего фюрера... и признаем, что национал-социализм — это единственная вера, ведущая наш народ к спасению». Законом и моралью в таком случае становятся заповеди вождя, звучащие с Синайских высот, уставленных трибунами, украшенных флагами и озаренных прожекторами, заменяющими пламя неопалимой купины. И достаточно всего один раз прокричать в микрофон преступный приказ, чтобы он от начальника к подчиненному докатился до последнего раба, который только получает приказания, но никому их не отдает. А потом какой-нибудь угодивший за решетку палач из Дахау начинает плакаться: «Я был всего лишь исполнителем приказов. Все это затеяли фюрер и рейхсфюрер. Кальтенбруннер спускал приказы Глюку, тот пересылал их дальше, а отдуваться за них

всех приходится мне, ведь я простой хауптшарфюрер, у меня под командой никого нет. Я только исполнял приказы о расстреле, а теперь они твердят, что я — убийца». Геринг на процессе оправдывался своей верностью фюреру и тем, что «в этой проклятой жизни еще существуют понятия о чести». Честь для него состояла в слепом повиновении, которое зачастую было тождественно преступлению. Военные законы карают за неповиновение смертной казнью, а воинская честь равносильна рабству. Когда все население страны приравнено к военным, преступником оказывается тот, кто отказывается убивать по приказу.

А приказы, к сожалению, весьма редко требуют творить добро. Динамизм, облеченный в форму доктрины, не может быть направлен на благо, он стремится лишь к эффективности. До тех пор, пока у него есть враги, он будет раздувать террор, а враги у него будут до тех пор, пока он существует, ибо они — непременное условие его существования: «Любые замыслы, могущие подорвать суверенитет народа, обеспечиваемый фюрером при поддержке партии, должны решительно пресекаться». Враги — это еретики, их нужно либо обращать в истинную веру посредством проповеди, то бишь пропаганды, либо истреблять с помощью инквизиции, то есть гестапо. В результате человек, как таковой, исчезает: будучи членом партии, он превращается в орудие фюрера, становится простым винтиком «аппарата»; будучи врагом фюрера, он подлежит перемалыванию между жерновами того же «аппарата». Иррациональный порыв, порожденный бунтом, направлен теперь только к одному: подавить в человеке то, что не позволяет ему стать простым винтиком, то есть его страсть к бунту. Романтический индивидуализм немецкой революции в конечном счете жаждет овеществить весь мир. Иррациональный террор превращает человека в вещь, в «планетарную бактерию», согласно выражению Гитлера. Он ставит своей целью не только разрушение личности, но и уничтожение заложенных в ней возможностей, таких, как способность к мышлению, тяга к единению, призыв к абсолютной любви. Пропаганда и пытки — это всего лишь прямые орудия разложения; кроме них используется систематическое запугивание, втоптывание в грязь, насильственное привлечение к соучастию в преступлении. Убийце или палачу приходится довольствоваться лишь тенью победы — ведь они не могут чувствовать себя невиновными. Им нужно вызвать чувство вины у своих жертв, чтобы в том безысходном мире, где они оказались, всеобщая виновность послужила оправданием новых актов насилия. Когда понятие невиновности истребляется даже в сознании невинной жертвы, над этим обреченным миром окончательно воцаряется культ силы. Вот почему омерзительные и страшные ритуалы покаяния так распространены в этом мире, где разве что камни избавлены от чувства вины. Осужденные должны там сами надевать друг другу веревку на шею. И даже материнский вопль находится под запретом — вспомним ту гречанку, которой было предложено выбрать, какого из трех ее

сыновей отправить на расстрел. Вот так в этом мире обретают свободу. Право на убийство и унижение спасает рабскую душу от небытия. И тогда гимны немецкой свободе звучат в лагерях смерти под звуки оркестра, состоящего из заключенных.

Гитлеровские преступления, в том числе истребление евреев, не имеют себе равных в истории хотя бы потому, что в ее анналах отсутствуют сведения о столь всеобъемлющем разрушительном учении, сумевшем завладеть командными рычагами целой цивилизованной нации. Но важнее другое: впервые в истории правители этой страны приложили колоссальные усилия для построения мистической системы, не совместимой ни с какой моралью. Эта первая попытка создания религии на идее уничтожения привела к уничтожению самой этой религии. Разрушение Лидице как нельзя лучше показывает, что логическое и научнообразное обличье гитлеровского движения на самом деле служило лишь прикрытием иррационального напора, который не может быть объяснен ничем иным, кроме отчаяния и гордыни. По отношению к деревне, заподозренной в связях с неприятелем, можно было применить два рода наказания. Либо расчетливые репрессии и хладнокровное истребление заложников, либо остервенелый — и в силу этого непродолжительный — налет карателей. Лидице подверглось обоим наказаниям сразу. Гибель этой деревни показывает, на какие зверства способно иррациональное мышление, подобного которому невозможно отыскать в истории. Все дома в деревне были сожжены, сто семьдесят четыре жителя мужского пола расстреляны, двести три женщины депортированы, сто три ребенка отправлены в детские приюты для перевоспитания в духе гитлеровской религии. Но и этого оказалось мало. Специальным воинским бригадам потребовалось несколько месяцев, чтобы расчистить пепелище при помощи динамита, вывезти обломки камней, засыпать пруд, отвести речку в новое русло и, наконец, разровнять дорогу, которая вела к деревне. В результате от Лидице не осталось ровным счетом ничего, кроме будущего, к которому вела вся логика событий. Для большей уверенности каратели опустошили даже местное кладбище, которое еще напоминало о том, что здесь что-то было¹.

Таким образом, нигилистическая революция, исторически воплотившаяся в гитлеровской религии, привела только к бешеному всплеску небытия, в конце концов обратившемуся против себя самого. Вопреки Гегелю, отрицание, по крайней мере на сей раз, не было созидательным. Гитлер являет собой, быть может, единственный в истории пример тирана, не оставившего после себя ничего положительного. Для своего народа и для всего мира он пребудет лишь воплощением истребления и самоистребления. Семь миллионов замученных евреев, семь миллионов

¹ Стоит отметить, что сходные жестокости, совершавшиеся европейскими нациями в колониях (Индия — 1857 г.; Алжир — 1945 г. и т. д.), были следствиями того же иррационального предрассудка о расовом превосходстве.

лиц других национальностей Европы, убитых или отправленных в лагерь смерти, десять миллионов погибших на войне — всего этого, быть может, и не хватило бы истории для того, чтобы осудить Гитлера — ей не привыкать к убийцам. Но его отказ от последнего своего оправдания, то есть от немецкого народа, превращает этого человека, долгие годы наводившего ужас на миллионы людей, в пустую и жалкую тень. Из показаний Шпеера на Нюрнбергском процессе явствует, что, отказавшись прекратить войну, не доводя ее до тотальной катастрофы, Гитлер обрек немецкий народ на самоубийство, а германское государство — на материальный и политический разгром. Единственной его целью до конца оставался триумф. Поскольку Германия проигрывала войну, поскольку она оказалась страной трусов и предателей, она заслуживала гибели. «Если немецкий народ не способен победить, он недостоин жить». И в то время, когда русские пушки уже крушили стены берлинских дворцов, Гитлер решил увлечь его за собою в могилу, превратив собственное самоубийство в мрачный апофеоз. Гитлер и Геринг, Геббельс, Гиммлер и Лей, надеявшиеся, что их останки будут покоиться в мраморных саркофагах, покончили с собой в подземных укрытиях или тюремных камерах. Но их смерть была лишена смысла, она напоминала дурной сон или дым, развеянный по ветру. Не будучи ни жертвенной, ни героической, она лишь выявляла кровавую пустоту нигилизма. «Они мнили себя свободными, — истерически вопил Франк, — но разве они не знали, что от гитлеризма не освободишься!» Да, они не знали ни этого, ни того, что всеобщее отрицание равносильно рабству и что истинная свобода — это внутреннее подчинение истине, которая противостоит истории со всеми ее «триумфами».

Но, даже мало-помалу настраиваясь на руководящую роль в мире, фашистские мистики никогда всерьез не помышляли о создании вселенской империи. Удивленный своими победами, Гитлер сумел разве что отойти от провинциальных истоков своего движения и обратиться к неясным грезам об империи немцев, не имеющей ничего общего со Вселенским Градом. Русский же коммунизм, напротив, как раз в силу своего происхождения открыто претендует на создание всемирной империи. В этом его сила, его продуманная глубина и его историческое значение. Несмотря на броскую внешность, немецкая революция была лишена будущего. Она была лишь первобытным порывом, чьи сокрушительные амбиции оказались сильнее ее реальных возможностей. А русский коммунизм взвалил на себя бремя описываемых в этом эссе метафизических устремлений, направленных к созданию на обезбоженной земле царства обожествленного человека. Русский коммунизм заслужил название революции, на которое не может претендовать немецкая авантюра, и, хотя в настоящее время он вроде бы недостоин этой чести, он стремится завоевать ее снова и уже навсегда. Это первое в истории политическое учение и движение, которое, опираясь на силу оружия,

ставит своей целью свершение последней революции и окончательное объединение всего мира. Дойдя до пределов безумия, Гитлер намеревался на тысячу лет остановить ход истории. Он полагал, что уже взялся за эту задачу, и философы-реалисты побежденных стран уже готовились оправдать его замыслы, когда битвы за Англию и Сталинград вновь подтолкнули историю вперед. Но человеческая тяга к самообожествлению, столь же ненасытная, как сама история, тут же вспыхнула с новой силой в обличье рационального государства, построенного в России.

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕРРОРИЗМ И РАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕРРОР

В Англии XIX века со всеми ее страданиями и страшной нищетой, обусловленными переходом от земельного капитала к промышленному, у Маркса было достаточно материала для впечатляющей критики ранней стадии капитализма. Что же касается социализма, то здесь он мог опираться лишь на уроки французских революций, во многом, кстати, расходящиеся с его собственным учением, и был вынужден говорить о нем лишь отвлеченно и в будущем времени. Неудивительно поэтому, что в его учении вполне законный критический метод уживается с весьма спорным утопическим мессианством. Беда в том, что этот критический метод, по определению применимый только к реальной действительности, все более и более расходился с фактами по мере того, как хотел сохранить верность мессианству. Давно замечено — и это само по себе является показательным, — что люди черпают из мессианских доктрин лишь то, что, по их представлениям, согласуется с истиной. Это противоречие было присуще Марксу еще при его жизни. Учение, изложенное в «Коммунистическом манифесте», уже не казалось столь же неоспоримым через двадцать лет, после выхода «Капитала». Впрочем, «Капитал» остался незавершенным, поскольку под конец жизни Маркс погрузился в изучение массы новых и неожиданных социально-экономических явлений, к которым нужно было заново приспособить его систему. Эти явления относились, в частности, к России, о которой он до той поры отзывался с пренебрежением. Известно, наконец, что Институт Маркса — Энгельса в Москве прервал в 1935 году издание полного собрания сочинений Маркса, хотя ему предстояло выпустить еще более тридцати томов: их содержание, по всей видимости, оказалось недостаточно «марксистским».

Как бы то ни было, после смерти Маркса лишь горстка учеников осталась верной его критическому методу. Те же из марксистов, что считают себя вершителями истории, взяли на вооружение пророческие и апокалипсические аспекты его учения, дабы с их помощью совершить марксистскую революцию в тех условиях, в которых, по мнению Маркса, она как раз и не имела шансов произойти. О Марксе можно сказать, что большинство его предсказаний вошли в противоречие с фактами, тогда как пророчества стали объектом все возрастающей веры. Объясняется

это просто: предсказания были рассчитаны на ближайшее будущее и могли подвергнуться проверке. А пророчества, относящиеся к отдаленному будущему, обладали тем самым преимуществом, которое обеспечивает незабываемость религий: их невозможно опровергнуть. Когда предсказания не сбываются, единственной надеждой остаются пророчества. Из этого следует, что лишь они одни и движут историей. Марксизм и его наследники будут рассмотрены здесь именно под углом зрения пророчества.

Буржуазные пророчества

Маркс — пророк буржуазный и в то же время революционный. Эта вторая его ипостась более известна, нежели первая. Но первая способна многое объяснить в судьбе второй. Мессианство христианского и буржуазного происхождения, одновременно историческое и научное, повлияло у него на мессианство революционное, которое было порождено немецкой идеологией и французскими революционными выступлениями.

При сопоставлении с античным миром схожесть христианского и марксистского миров представляется поразительной. Их роднит общий взгляд на мировые процессы, столь отличающийся от воззрений античности. Прекрасное определение этого взгляда было дано Ясперсом: «Именно христианской мысли присуще понимание истории как в высшей мере единого процесса». Христиане первыми усмотрели и в человеческой жизни, и в чередовании мировых событий некую связную историю, разворачивающуюся от начала к концу, в ходе которой человек либо удостоивается спасения, либо обрекает себя на вечную гибель. Философия истории родилась из христианских представлений, непостижимых для греческого духа. Греческое понятие о становлении не имеет ничего общего с нашей идеей исторической эволюции. Между ними та же разница, что между окружностью и прямой линией. Греки представляли себе мир циклическим. Аристотель, к примеру, считал себя почти что современником Троянской войны. Чтобы распространиться по всему Средиземноморью, христианству пришлось эллинизироваться и тем самым придать своему учению известную гибкость. Но именно благодаря христианству в античный мир были введены два дотоле не связанных между собой понятия — история и возмездие. Идея посредничества роднит христианство с греческой мыслью. Понятие историчности, которое мы найдем потом в немецкой идеологии, связывает его с иудаизмом.

Разница между античным и христианским мировоззрением будет особенно заметна, если мы вспомним о той вражде, которую историческое мышление питает к природе: для него она является предметом не созерцания, а преобразования. Как христиане, так и марксисты стремятся покорить природу. А греки полага-

ли, что лучше всего следовать ее велениям. Греческая любовь к космосу недоступна первым христианам, которые к тому же ждали скорого конца света. Эллинизм в сочетании с христианством породил впоследствии восхитительное цветение альбигийской культуры, с одной стороны, и «Цветочки» Франциска Ассизского * — с другой. Но с появлением инквизиции и последующим искоренением катарской ереси * церковь снова отгораживается от мира и мирской красоты, признавая превосходство истории над природой. Тот же Ясперс мог с полным основанием сказать: «Именно христианство мало-помалу лишило мир его субстанции... ибо та основывалась на совокупности символов». То были символы божественной драмы, разыгрывающейся во времени. Природа превратилась теперь всего лишь в декорацию этой драмы. Прекрасное равновесие человеческого начала и природы, дружеское согласие человека с миром, возвышавшее и украшавшее всю античную мысль, было нарушено прежде всего христианством, нарушено в пользу истории. Появление на исторической арене северных народов, не привыкших жить в согласии с природой, только ускорило этот процесс. А начиная с того момента, когда божественность Христа была поставлена под сомнение, когда усилиями немецкой идеологии он был превращен всего лишь в символ человекабога, понятие посредничества сходит на нет и воскресает иудаистское видение мира. Вновь воцаряется беспощадный бог небесных воинств, любое проявление красоты оплевывается как источник праздных наслаждений и сама природа объявляется подлежащей покорению. С этой точки зрения Маркса можно считать Иеремией бога истории и святым Августином революции. Простое сравнение Маркса с одним из его современников — искусным идеологом реакции Жозефом де Местром позволит объяснить эти реакционные аспекты его учения.

Жозеф де Местр отвергал якобинство и кальвинизм, в которых, по его мнению, подводился итог «всех злокозненных мыслей за последние три столетия», противопоставляя им христианскую философию истории. Вопреки всем расколам и ересям он стремился воссоздать «хитон без шва», то есть подлинно вселенскую церковь. Целью де Местра, как явствует из его масонских увлечений ¹, было построение всемирного христианского града. Он размышлял об Адаме Протопласте или Всечеловеке Фабра д'Оливе *, в котором видел прообраз обособившихся человеческих душ, а также об Адаме Кадмоне кабаллистов *, которого надлежало теперь восстановить в том виде, в каком он пребывал до грехопадения. Когда церковь сможет объять весь мир, считал де Местр, она станет плотью этого первого и последнего Адама. В его «Санкт-Петербургских вечерах» содержится масса высказываний на этот счет, поразительно напоминающих мессианские формулировки Гегеля и Маркса. Де Местр мечтал

¹ См. Dermenghem E. Joseph de Maistre mystique.

о новом Иерусалиме, земном и в то же время небесном граде, «чьи жители, проникнутые единым духом, будут взаимно одухотворять друг друга и делиться между собой своим счастьем» и где «человек обретет самого себя после того, как его двойственная природа уничтожится, а оба начала этой двойственности сольются воедино».

Гегель тоже мечтал примирить все противоречия в граде абсолютного знания, где духовное зрение сольется с телесным. Но грезы де Местра больше напоминают предвидение Маркса о «разрешении спора между сущностью и существованием, между свободой и необходимостью». Зло, согласно де Местру, является не чем иным, как нарушением единства. И человечество должно снова обрести его как на небе, так и на земле. Но каким образом? На сей счет де Местр, приверженец старого режима, не оставил столь же ясных указаний, как Маркс. Однако он жил в предчувствии великого религиозного переворота, в сравнении с которым 1789 год покажется лишь «устрашающим предисловием». Он цитировал апостола Иоанна, требовавшего, чтобы мы *делали* правду, что вполне согласуется с духом современной революционной программы, и апостола Павла, возвещавшего: «Последний же враг истребится — смерть». Сквозь преступления, насилие и смерть человечество стремится к исполнению этого пророчества, которым будет оправдано все на свете. Земля представлялась де Местру «огромным алтарем, на котором все сущее должно бесконечно, безрассудно и безостановочно приноситься в жертву до тех пор, пока не истребится всякое зло, вплоть до смерти самая смерть». Но его фатализм активен. «Человек должен действовать так, как если бы он был всемогущ, и смиряться так, как если бы он был совершенно немощен». Та же самая разновидность творческого фатализма встречается и у Маркса. Де Местр, разумеется, оправдывал уже установившийся порядок. А Маркс — тот порядок, который еще в свое время установится. Самая красноречивая похвала капитализму была произнесена самым лютым его врагом. Маркс был настроен антикапиталистически лишь потому, что капитализм обречен. На смену ему должен прийти новый строй, который от лица истории потребует нового конформизма. Что же касается средств, то и у Маркса, и у де Местра они одинаковы: политический реализм, дисциплина, сила. Когда де Местр вслед за Боссюэ утверждает: «Еретик — это тот, у кого есть собственные идеи», то есть идеи, не согласующиеся с социальной или религиозной традицией, он дает определение старого как мир и вечно обновляющегося конформизма. Таким образом, этот поборник реакции и меланхолический певец палачей смыкается с теперешними прокурорами в обличье дипломатов.

Все эти черты сходства не делают, разумеется, де Местра марксистом и не превращает Маркса в ортодоксального христианина. Марксистский атеизм абсолютен. Однако он воссоздает высшее существо на уровне человека. «Критика религии завер-

шается учением, что *человек — высшее существо для человека* *. С этой точки зрения социализм оказывается очередной попыткой обожествления человека и принимает некоторые черты традиционных религий ¹. Это сопоставление, во всяком случае, позволяет выявить христианские истоки любого исторического мессианизма, в том числе и революционного. Единственное различие состоит в несовпадении цели. Как для де Местра, так и для Маркса конец времен знаменует собой осуществление великой мечты Альфреда де Виньи, примирение волка с ягненком, совместное преклонение пред алтарем преступника и жертвы, обретение или повторное обретение земного рая. Но для Маркса исторические законы являются отражением реальной действительности, тогда как для де Местра они отражают божественную реальность. Для Маркса материя является субстанцией, а для де Местра субстанция бога воплощается в материальном мире. Их принципиальные установки разделены вечностью, зато их практические выводы сходятся в историческом плане.

Де Местр ненавидел Грецию (которая смущала Маркса, равнодушного ко всякой солнечной красоте), он обвинял ее в том, что она растлила Европу, передав ей свой дух раздора. Было бы справедливее сказать, что греческая мысль была как раз выражением единения, поскольку не могла обойтись без посредников, что ей был неведом изобретенный христианством дух тотальной историчности, который, оторвавшись от своих религиозных корней, грозит теперь уничтожить Европу. «Сыщется ли вымысел, безумие или порок, у которых не было бы греческого имени, эмблемы, личины?» — писал де Местр. Не будем принимать в расчет его пуританское негодование. Эта бурная вспышка на самом деле свидетельствует о разрыве современного духа со всем античным миром и о его тесной связи с авторитарным социализмом, которому предстояло десакрализировать христианство и сделать его одной из составных частей новой воинствующей церкви.

Научное мессианство Маркса имеет буржуазное происхождение. Прогресс, будущее науки, культ техники и производительных сил — все это буржуазные мифы, ставшие в XIX веке настоящими догмами. Любопытно отметить, что «Коммунистический манифест» вышел в свет в том же году, что и «Будущее науки» Ренана *. Этот труд, скучноватый с точки зрения современного читателя, дает, однако, исключительно четкое представление о почти мистических надеждах на будущее, пробужденных в XIX веке развитием промышленности и поразительными успехами науки. Эти надежды неотделимы от самого буржуазного общества, являвшегося зачинателем технического прогресса.

¹ Сен-Симон, повлиявший на Маркса, сам в свою очередь испытал влияние де Местра и Бональда *.

Понятие прогресса зародилось в эпоху Просвещения и буржуазной революции. Можно, разумеется, отыскать его провозвестников и в XVII веке: уже так называемый «спор Древних и Новых» * ввел в европейскую идеологию совершенно абсурдное понятие прогресса в искусстве. Более серьезные предпосылки можно извлечь из картезианской идеи о неудержимом развитии науки. Но только в 1750 году Тьюрго * дает первое ясное определение нового закона. Его речь о прогрессе человеческого духа во многом перекликается со «Всемирной историей» Боссюэ, разница лишь в том, что божественную волю Тьюрго заменяет идеей прогресса. «Преобладающее большинство рода человеческого, чередуя покой с борением и добро со злом, неустанно, хоть и медленно, движется ко все большему совершенству». Этот оптимизм станет сутью риторических рассуждений Кондорсе *, официального поборника прогресса, как такового, который был для него неотделим от прогресса государственности и жертвой которого он в конце концов оказался: просвещенное государство вынудило его принять яд. Сорель *¹ был совершенно прав, утверждая, что философия прогресса как нельзя лучше подходит для общества, желающего наслаждаться материальным благополучием, зависящим от технического прогресса. Когда ты уверен, что завтрашний день, в силу самого порядка вещей, принесет тебе больше благ, чем сегодняшний, ты можешь спокойно почивать на лаврах. То есть прогресс, как это ни парадоксально, может служить оправданием консерватизма. Основанный на вере в будущее, он позволяет господину жить со спокойной совестью. А рабу, который сегодня прозябает в нищете и уже не может рассчитывать на загробное воздаяние, он обещает, что уж будущее-то наверняка будет за ним. Таким образом, оно превращается в единственный вид собственности, которую господа охотно уступают рабам.

Все эти рассуждения, как видим, нельзя считать неактуальными. Они актуальны, поскольку революционный дух подхватил эту двусмысленную и удобную идею — идею прогресса. Речь, разумеется, идет об иной его разновидности — ведь даже у Маркса встречается немало насмешек над рациональным буржуазным оптимизмом. Его собственное понимание прогресса, как мы увидим, было другим. И однако мысль его определяется нелегким поступательным движением к светлому будущему. Гегель и марксизм сокрушили формальные ценности, освещавшие якобинцам прямой путь истории к счастью. И в то же время сохранили саму идею этого поступательного движения, спутав ее с социальным прогрессом и объявив исторической необходимостью. Таким образом, они оказались продолжателями буржуазной мысли XIX века. Токвиль *, зараженный энтузиазмом Пекёра (который оказал влияние на Маркса), торжественно заявлял: «Постепенное и последовательное развитие идеи равенства со-

¹ «Les illusions du Progrès».

ставляет суть как прошлого, так и будущего всемирной истории». Отсюда — один шаг до марксизма, заменившего равенство уровнем производства и вообразившего, будто на последнем этапе этого производства свершится некое чудо преобразования, в результате которого возникнет общество всеобщего примирения.

Что же касается неизбежности эволюции, то Огюст Конт * еще в 1822 году дал ей систематическое определение посредством закона о трех стадиях. Выводы Конта странным образом напоминают основные постулаты, принятые научным социализмом ¹. Позитивизм с достаточной ясностью выявил последствия идеологической революции XIX века, одним из участников которой был Маркс, — революции, переместившей райский сад и божественное откровение из начала времен, где их привыкла видеть религиозная традиция, в конец всемирной истории. Эра позитивизма, пришедшая на смену эпохам теологии и метафизики, должна была совпасть с появлением «религии человечества». Анри Гуйе точно определил деятельность Конта, сказав, что она сводилась к поискам человека, лишенного и намека на божественное. Первоначальная цель Конта, заключавшаяся в повсеместной замене абсолютного относительным, вскоре сменилась обожествлением этого относительного и проповедью новой универсальной религии, лишенной трансцендентного. Конт видел в якобинском культе разума одно из провозвестий позитивизма и с полным правом считал себя истинным преемником революционеров 1879 года. Он продолжал и развивал эту революцию, искореняя из нее трансцендентные принципы и последовательно заменяя их религией рода человеческого. Его девиз «Устранить Бога во имя религии» ничего иного и не означает. Стоя у истоков мании, которой предстояло большое будущее, он возомнил себя апостолом Павлом этой новой религии и хотел заменить римский католицизм католицизмом парижским. Он надеялся увидеть в церквях «статуи обожествленного человечества на месте прежних алтарей бога». И рассчитывал, что ему удастся начать проповедь позитивизма в соборе Парижской богородицы никак не позже 1860 года. Этот расчет не так смехотворен, как может показаться. Осажденный позитивистами собор все еще не сдается. Но проповедь «религии человечества» и впрямь началась во второй половине XIX века; Маркс, который конечно же не читал Конта, стал одним из ее пророков. Он понял одно: религия бестрансцендентного должна называться политикой. Впрочем, и сам Конт не мог этого не знать или, по крайней мере, не отдавать себе отчета, что его «религия» обожествляет социум и предполагает политический реализм ², отрицание прав личности и установление деспотизма. Общество, в котором ученые исполняют роль священников, а две тысячи банкиров

¹ Последний том «Курса позитивной философии» появился в тот же год, что и «Сущность христианства» Фейербаха.

² «Все, что развивается спонтанно, с необходимостью узаконивается в течение известного времени».

и технократов властвуют над ста двадцатью миллионами европейцев; общество, в котором личная жизнь абсолютно неотделима от жизни общественной, а абсолютное послушание всемогущему первосвященнику осуществляется «на деле, в мыслях и в сердце», — такова утопия Конта, ставшая прообразом того, что можно назвать «горизонтальными революциями» нашего времени. Подлинная утопичность этой утопии состоит, кстати говоря, в том, что ее создатель, уверенный во всемогуществе науки, забыл предусмотреть в своем обществе полицию. Его последователи оказались более практичными, и «религия человечества» и в самом деле была основана, но только на людской крови и страданиях.

Если ко всем этим соображениям добавить, что мысль об исключительной роли промышленного производства была заимствована Марксом у буржуазных экономистов, а суть своей теории трудовой стоимости он взял у Рикардо *, экономиста времен буржуазной промышленной революции, то будет позволительно говорить о его буржуазных пророчествах. Наши сопоставления призваны лишь доказать, что учение Маркса, не будучи началом и концом человеческой мысли, как того хотелось бы современным разнузданным марксистам ¹, представляется, напротив, выражением его человеческой природы: Маркс был сначала чьим-то продолжателем, а потом чьим-то предшественником. Его учение, которое он считал реалистическим, и было таковым в эпоху обожествленной науки, дарвиновской теории эволюции, паровых двигателей и текстильной промышленности. Но ведь через сотню лет наука столкнулась с относительностью, неопределенностью и случайностью, а экономике пришлось считаться с электричеством, черной металлургией и атомной энергией. И неспособность «чистого» марксизма усвоить всю эту массу достижений оказалась также свидетельством краха современного ему буржуазного оптимизма. Этот крах делает смехотворными попытки марксистов цепляться за устаревшие на сто лет, а потому переставшие быть научными истины. Мессианство XIX века, как революционное, так и буржуазное, не устояло перед развитием той науки и той истории, которые были им в той или иной степени обожествлены.

Революционные пророчества

Но пророчества Маркса по сути своей являются также и революционными. Поскольку вся реальность человеческой жизни основывается на производственных отношениях, историческое становление революционно хотя бы потому, что существует экономика. На каждом уровне производства она вызывает к жизни противоречия, которые во имя достижения более высокого уровня

¹ По определению Жданова, «марксизм — это философия, качественно отличающаяся от всех предшествующих систем». Но отсюда следует либо, что марксизм не является, к примеру, картезианством, чего никто не будет отрицать, либо, что он ничем картезианству не обязан, что вполне абсурдно.

разрушают соответствующее ей общество. Капитализм — последняя из этих стадий, ибо он порождает условия разрешения всех противоречий, в которых экономика прекратит свое существование. И тогда вся наша история превратится в предысторию. В каком-то смысле эта схема напоминает гегелевскую, только диалектика рассматривается в ней с точки зрения производства и труда, а не с точки зрения духа. Сам Маркс, разумеется, никогда не говорил о диалектическом материализме. Заботу о прославлении этого логического монстра он предоставил своим продолжателям. Но в то же время он утверждал, что действительность диалектична и экономична. Действительность — это бесконечный процесс становления, чреватый плодотворными конфликтами, неизменно разрешающимися высшим синтезом, который порождает свою противоположность и таким образом движет историю вперед. То, что для Гегеля было движением действительности по направлению к духу, становится у Маркса экономикой, развивающейся в сторону бесклассового общества. Любая вещь является одновременно собственной противоположностью, и это противоречие понуждает ее превратиться в нечто иное. Так капитализм, будучи буржуазным, таит в себе революционные зачатки и расчищает путь для коммунизма.

Своеобразие Маркса заключается в утверждении, что история, будучи диалектикой, является еще и экономикой. Более высокопарный Гегель заявлял, что она есть материя и в то же время дух. Причем она может быть материей лишь в той мере, в какой является духом, и наоборот. Маркс же, отрицая дух как последнюю субстанцию, провозглашает исторический материализм. Здесь можно сразу же повторить вслед за Бердяевым, что диалектика и материализм несовместимы. Возможна только диалектика мысли. Впрочем, само понятие материализма достаточно двусмысленно. Произнося это слово, мы тем самым уже признаем, что в мире существует нечто помимо материи. С тем большим основанием эта критика может быть отнесена к историческому материализму. История тем и отличается от природы, что она преобразует ее посредством воли, науки и страсти. Стало быть, Маркс не является чистым материалистом по той простой причине, что ни чистого, ни абсолютного материализма не существует. Он был чистым материалистом в столь малой степени, что признавал: если оружие может способствовать торжеству теории, то и теория может с тем же успехом превратиться в оружие. Позицию Маркса можно с большим основанием назвать историческим детерминизмом. Он не отрицает существование мысли, а только считает, что она полностью обусловлена внешней действительностью. «У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» *. Это поразительно грубое определение лишено всякого смысла. Вопрос о том, как и каким образом «идеальное» может быть «пересажено в голову», кажется сущим пустяком в сравнении с возникающей вслед за тем необходи-

мостью определить, что же это за «преображение». Но Маркс был представителем куцей философии своего времени. Выяснить то, что он хотел этим сказать, можно на других примерах.

Человек был для него всего лишь продуктом истории, и в частности истории средств производства. Он полагал, что человек отличается от животного тем, что способен производить средства к собственному существованию. Если ему нечего есть, не во что одеться, негде жить — он уже не человек. Формула «*primum vivere*» * — первейшее его определение. Та малость мыслей, что приходит ему при этом в голову, находится в прямой зависимости от его насущных потребностей. Маркс доказывает, что зависимость эта является постоянной и необходимой. «...История *промышленности...* является *раскрытой* книгой *человеческих сущностных сил...*» * С присущей ему склонностью к обобщениям он извлекает из этого, в общем-то приемлемого положения, такой вывод: экономическая зависимость является для человека единственной и самодостаточной, что, разумеется, следовало бы еще доказать. Можно согласиться с тем, что она играет огромную роль в генезисе людских поступков и мыслей, но не заключать же отсюда, подобно Марксу, что борьба немецких государств против Наполеона объясняется лишь нехваткой у них кофе и сахара. Впрочем, чистый детерминизм тоже абсурден. Будь это не так, было бы достаточно единственного верного утверждения, чтобы мы могли, от следствия к следствию, добраться до абсолютной истины. А поскольку это не так, мы либо никогда не делали ни одного истинного утверждения, включая то, на котором основан детерминизм, либо нам случается высказать истину, но она остается без последствий, и тем самым доказывается ложность детерминизма. Приходится признать, что у Маркса были свои доводы, чуждые чистой логике, позволявшие ему прибегать к столь произвольным упрощениям.

Считать коренной особенностью человека экономическую зависимость — значит сводить его к социальным отношениям. В XIX веке было неопровержимо установлено, что человек не может жить без общества. Отсюда можно сделать пристрастный вывод: человек чувствует себя одиноким в обществе только по социальным причинам. В самом деле, если одиночество объясняется чем-то внешним для человека, то ему открыт путь к трансцендентному. Социальные же отношения, напротив, создаются самим человеком, а если вдобавок к этому предположить, что они, в свою очередь, творят человека, то можно считать, что найдено исчерпывающее объяснение этой проблемы, которое позволяет устранить понятие трансцендентности. Человек становится тогда, как это и хотелось Марксу, «автором и действующим лицом собственной истории». Пророческая миссия Маркса революционна потому, что он завершает негативное движение, начатое философами Просвещения. Якобинцы уничтожили трансцендентность личного бога, но заменили ее трансцендентностью принципов. А Маркс основал современный атеизм,

покончив и с этим видом трансцендентности. В 1789 году вера была заменена разумом. Но этот разум в неизменности своей был трансцендентен. Действуя куда решительнее Гегеля, Маркс свел на нет трансцендентность разума и низверг его в историю. До них разум был регулятивным принципом, теперь он превратился в средство завоевания. Маркс пошел дальше Гегеля и даже объявил его идеалистом (которым тот не был или был в той же степени, в которой сам Маркс был материалистом) именно потому, что в учении Гегеля царство духа каким-то образом восстанавливает надысторические ценности. «Капитал» принимает диалектику господства и рабства, заменяя самосознание экономической самостоятельностью, а конечное царство абсолютного духа — воцарением коммунизма. «...Атеизм есть гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия религии, а коммунизм — гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия частной собственности» *. У религиозного отчуждения тот же источник, что и у отчуждения экономического. Покончить с религией можно, только обеспечив абсолютную независимость человека от его экономических потребностей. Революция, таким образом, отождествляется с атеизмом и царством человека.

Вот отчего Маркс вынужден был всячески подчеркивать экономическую и социальную зависимость человека. Его самые плодотворные усилия были направлены на то, чтобы разоблачить реальность, скрывавшуюся за формальными ценностями, которыми кичилась современная ему буржуазия. Его теория мистификации приемлема до сих пор, поскольку она, если разобраться, носит всеобъемлющий характер и приложима также к революционным мистификациям. Свобода, которую почитал Тьер *, была свободой привилегированных классов и подкреплялась силой полиции; семья, восхваляемая консервативными газетами, укреплялась в том же самом обществе, где полуголые мужчины и женщины спускались в шахту, обвязанные одной веревкой; мораль процветала за счет проституции среди рабочих. Маркс был несравненным обличителем. С невиданной до него силой он бичевал жалкое и алчное общество, лицемерно поступившееся понятиями чести и разума в угоду корыстным целям. Эти исполненные негодования разоблачения привели к эксцессам, которые, в свою очередь, требуют разоблачения. Но необходимо помнить, что разоблачительство Маркса было вызвано прежде всего потопленным в крови Лионским восстанием 1834 года и невероятной жестокостью версальских моралистов при подавлении Коммуны в 1871 году. «Человек, у которого ничего нет, и сам является ничем» *. Если теперь это утверждение кажется ложным, то в оптимистическом обществе XIX века оно было почти истинным. Крайняя нищета, порожденная процветающей экономикой, принудила Маркса выдвинуть на первый план социально-экономические отношения и придала особый пыл его пророчествам о наступлении царства человека.

Учитывая все это, можно лучше понять чисто экономическое

объяснение истории, предпринятое Марксом. Если все принципы ложны, истинна только реальность нищеты и тяжкого труда. А если к тому же удастся доказать, что именно этой реальности достаточно, чтобы объяснить все прошлое и будущее человечества, то с принципами будет раз и навсегда покончено, равно как и с обществом, которое так ими кичилось. Этим и предстояло заняться Марксу.

Человек появился вместе с производством и обществом. Неравноценность земельных угодий, более или менее стремительное усовершенствование орудий производства, борьба за существование — все это быстро привело к зарождению социального неравенства, которое воплотилось в противоречиях между производством и распределением, а затем — в классовой борьбе. Эти противоречия и эта борьба являются двигателями истории. Античное рабство и феодальное крепостничество были этапами долгого пути, приведшего к классическому ремесленному укладу, где производитель является хозяином средств производства. В это время открытие международных торговых путей и новых рынков сбыта способствовало преодолению провинциального уровня производства. Противоречия между способом производства и новыми потребностями распределения уже предвещают конец эпохи мелкотоварного промышленного и сельскохозяйственного производства. Промышленная революция, изобретение парового двигателя и борьба за рынки сбыта не могли не завершиться разорением мелких собственников и образованием крупных мануфактур. Средства производства сосредоточиваются тогда в руках тех, кто мог их купить; а у подлинных производителей, то есть рабочих, остается только сила их рук, которую они могут продать «денежному мешку». Итак, буржуазный капитализм определяется отделением производителей от средств производства. Из этого противоречия проистекает целая серия неопровержимых выводов, позволяющих Марксу возвестить конец всех социальных противоречий.

Здесь необходимо сразу же заметить, что твердо установленный принцип диалектической борьбы вряд ли может так внезапно утратить свою состоятельность. Либо он изначально и навсегда справедлив, либо никогда не был истинен. Маркс говорил, что грядущая социалистическая революция упразднит классы, подобно тому как революция 1789 года упразднила сословия. Но как с исчезновением сословий не исчезли классы, так и с исчезновением классов не исчезнет какая-то иная форма социальных противоречий. А ведь суть марксистских пророчеств зиждется именно на этом утверждении.

Основные черты марксистской схемы общеизвестны. Вслед за Адамом Смитом и Рикардо Маркс определяет стоимость любого товара количеством труда, который его произвел. Количество труда, проданное пролетарием капиталисту, само является товаром, стоимость которого определяется количеством труда, необходимого для воспроизводства, то есть для поддержания жизни

пролетария. Приобретая этот товар, капиталист обязуется назначить за него плату, достаточную для того, чтобы тот, кто его продает, то есть трудящийся, смог прокормиться и хоть как-то просуществовать. Но одновременно капиталист получает право заставить рабочего трудиться столько времени, сколько тот сможет. А может он куда больше, чем ему необходимо для поддержания жизни. Если при двенадцатичасовом рабочем дне половина времени уходит на покрытие нужд рабочего, то остальные шесть часов он трудится бесплатно, создавая прибавочную стоимость, составляющую доход капиталиста. Стало быть, интересы предпринимателя сводятся к тому, чтобы максимально увеличить продолжительность рабочего дня, а если это уже невозможно — повысить нормы выработки. Выполнение первого требования зависит от жестокости работодателя и от полицейского произвола. Второе решается организацией труда. Она ведет сначала к его разделению, а затем к применению машины, которая обезчеловечивает рабочего. Кроме того, борьба за внешние рынки и необходимость все больших капиталовложений в новое оборудование способствуют концентрации и аккумуляции производства. Сначала мелкие предприятия поглощаются более крупными, которые в состоянии, например, в целях конкуренции дольше поддерживать убыточные цены. Затем все большая и большая часть прибыли вкладывается в новые машины и аккумулируется в постоянном капитале. Это движение, с одной стороны, ускоряет разорение средних классов, пополняющих ряды пролетариата, а с другой — сосредоточивает в руках немногих богатства, созданные исключительно пролетариями. Таким образом, численность пролетариата возрастает по мере возрастания его нищеты. Капитал сосредоточивается в руках нескольких хозяев, чье растущее могущество основано на краже. Сотрясаемые беспрестанными кризисами, измученные противоречиями собственной системы, эти хозяева уже не могут обеспечить прожиточный минимум своим рабам, попадающим в зависимость от частной или общественной благотворительности. И вот неизбежно наступает день, когда огромная армия угнетенных бросает вызов кучке презренных предпринимателей. Это и есть день революции. «Гибель буржуазии и победа пролетариата одинаково неизбежны» *.

Это ставшее знаменитым описание еще не касается проблемы затухания противоречий. После победы пролетариата борьба за жизнь может продолжаться и порождать новые противоречия. Далее Маркс вводит два понятия, одно из которых является экономическим, — это тождественность развития производства и развития общества, а второе — чисто доктринальным, — это миссия пролетариата. Оба эти понятия сливаются в том, что можно назвать активным фатализмом Маркса.

Тот же процесс экономического развития, который сосредоточивает капитал во все меньшем количестве рук, делает антагонизм все более жестоким и в то же время в некотором роде

ирреальным. Создается впечатление, что на вершине развития производительных сил достаточно легкого толчка, чтобы пролетариат стал единственным хозяином средств производства, уже изъятых из сферы частной собственности и сконцентрированных в огромную и единую общую массу. Частная собственность, сосредоточенная в руках единственного владельца, отделена от коллективной собственности только жизнью одного человека. Неотвратимым итогом частного капитализма является своего рода государственный капитализм, который достаточно затем поставить на службу коллектива, чтобы родилось новое общество, где труд и капитал, слившись воедино, приведут к изобилию и справедливости. Принимая во внимание этот процесс со счастливым исходом, Маркс не устал подчеркивать революционную роль, которую, пусть неосознанно, играет в нем буржуазия. Он говорил об «историческом праве» капитализма, источнике нищеты и в то же время прогресса. Историческая миссия и оправдание капитала состоят, по мнению Маркса, в том, что они подготавливают условия для высшего способа производства. Способ этот, сам по себе не являясь революционным, будет лишь увенчанием революции. Только основы буржуазного производства революционны. Когда Маркс утверждает, что человечество ставит перед собой лишь такие вопросы, которые оно в силах разрешить, он указывает тем самым, что решение революционной проблемы находится в зародыше уже в самой капиталистической системе. И рекомендует не только терпеть буржуазный строй, но и способствовать его созиданию, а не возвращаться к менее развитым способам производства. Пролетарии «могут и должны участвовать в *буржуазной революции*, поскольку она является предпосылкой *рабочей революции*» *.

Таким образом, Маркс является пророком производства, и позволительно думать, что не где-то еще, а именно в этом пункте он отдал своей системе предпочтение перед действительностью. Он не устал защищать Рикардо, экономиста манчестерской формы капитализма, от тех, кто обвинял его в желании развивать производство ради производства («Он желал это с полным основанием!» * — восклицал Маркс), не считаясь с нуждами людей. «В этом и состоит его достоинство», — подчеркивал Маркс с той же беззастенчивостью, что и Гегель. И в самом деле, какое значение имеют человеческие жертвы, если они послужат спасению всего человечества! Прогресс подобен «тому отвратительному языческому идолу, который не желал пить нектар иначе, как из черепов убитых» *. Он перестанет быть пыткой только после промышленного апокалипсиса, в день всеобщего примирения.

Но если пролетариат не может ни избежать этой революции, ни отказаться от овладения средствами производства, сумеет ли он хотя бы использовать их ради всеобщего блага? Где гарантия того, что из его собственной гущи не появятся новые сословия и классы с присущими им противоречиями? Гарантию такого

рода дает Гегель. Пролетариат принужден использовать свои богатства ради всеобщего блага. Ведь он и есть воплощение всеобщего, в противоположность частному, то есть капитализму. Антагонизм между капиталом и пролетариатом — это последняя фаза борьбы между единственным и всеобщим в исторической трагедии раба и господина. Схема развития общества, начертанная Марксом, завершается тем, что пролетариат вбирает в себя все остальные классы, кроме преступной кучки хозяев, которых неминуемо должна смести революция. Более того, доведя пролетария до полной нищеты, капитализм мало-помалу лишает его всех особенностей, которые могли бы отделять его от остальных людей. У пролетариата не остается ничего — ни собственности, ни морали, ни отечества. Он сохраняет связи лишь с человеческим родом, чьим обездоленным и неутомимым представителем отныне является. Утверждая себя, он тем самым утверждает все и всех остальных. И делает это не потому, что пролетарии — это боги, а как раз в силу того, что они низведены до бесчеловечного уровня. «Только пролетарии, полностью лишённые понятия о собственной личности, способны к подлинному самоутверждению».

Именно такова миссия пролетариата: превратить наихудшее унижение в высшее человеческое достоинство. Подобно Христу в человеческом обличье, пролетариат своими страданиями и битвами искупает коллективный грех отчуждения. Будучи сначала тысячелетним выразителем тотального отрицания, он становится затем глашатаем окончательного утверждения. «Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность» * или: «Пролетариат может существовать... только *во всемирно-историческом смысле...* Коммунизм... вообще возможен лишь как «всемирно-историческое» существование» *.

Но этот Христос является в то же время мстителем. Он, по убеждению Маркса, приводит в исполнение приговор, который вынесла себе частная собственность. «Ныне все дома мечены таинственным красным крестом. Судья — это история, исполнитель приговора — это пролетариат». Кризисы будут следовать за кризисами ¹, обнищание пролетариата будет углубляться, пока наконец не разразится всемирный кризис, в котором погибнет мир товарообмена, и история, претерпев последнюю вспышку насилия, перестанет быть насилием. И придет конечное царство.

Вполне понятно, что этот фатализм мог быть доведен (как это произошло с мыслью Гегеля) до политического квиетизма теми марксистами, кто, подобно Каутскому, считал, будто пролетариат столь же мало способен произвести революцию, как буржуазия — помешать ей. Даже Ленин, сторонник активных аспектов марксистского учения, в непримиримом тоне писал

¹ Каждые десять-одиннадцать лет, уточняет Маркс. Затем периодичность циклов должна «постепенно сокращаться».

в 1905 году: «Только реакционная мысль может искать спасения пролетариата в чем-то ином, кроме массированного развития капитализма». Природа экономики, согласно Марксу, не делает скачков в своем развитии, ее нельзя насиловать. Совершенно неверно утверждать, будто социалисты-реформисты в этом вопросе остались верными Марксу. Напротив, фатализм исключает любые реформы, способные в какой-то мере смягчить катастрофический аспект эволюции и, следовательно, отсрочить неотвратимый конец. Логика подобной позиции требует одобрения всего, что может способствовать растущему обнищанию пролетариата. Рабочему нельзя давать ничего, чтобы в будущем он мог иметь все.

Тем не менее Маркс осознавал опасность этого квиетизма. Захват власти невозможно откладывать на неопределенное время. Наступит день, когда ее нужно брать, но как раз относительно этого дня в сочинениях Маркса царит весьма сомнительная ясность, — это чувствует каждый его читатель. В этом пункте Маркс постоянно себе противоречил. Он отметил лишь, что общество «исторически вынуждено пройти через диктатуру пролетариата». Что же касается характера этой диктатуры, то здесь его определения противоречивы¹. Он был убежден, что вынес недвусмысленный приговор государству, сказав, что его существование неотделимо от рабства. И в то же время протестовал против замечания Бакунина, кстати справедливого, считавшего понятие временной диктатуры несовместимым с тем, что нам известно о человеческой природе. Маркс, разумеется, полагал, что диалектические истины выше истины психологической. А чему учит диалектика? Тому, что ликвидация «государства имеет у коммунистов только тот смысл, что она является необходимым результатом отмены классов, вместе с которыми отпадает сама собой потребность в организованной силе одного класса для удержания в подчинении других классов»*. Согласно знаменитой формулировке, руководство людьми должно смениться управлением вещами. Итак, диалектика на сей счет высказывается вполне определенно и оправдывает пролетарское государство лишь в течение того времени, когда буржуазия должна быть уничтожена или растворена в пролетариате. Но и пророчество, и фатализм допускают, к сожалению, и другие толкования. Если царство наверняка придет, что по сравнению с этим значат годы? Страдания кажутся вечными тому, кто не верит в будущее. Но что такое сто лет муки для того, кто утверждает, будто сто первый год будет годом созидания вселенского Града? В перспективе пророчества ничто не имеет значения. Как бы то ни было, с исчезновением класса буржуазии пролетариат установит царство всечеловека на вершине развития

¹ Мишель Коллине в своей «La tragédie du marxisme» выявляет у Маркса три формы захвата власти пролетариатом: якобинская республика в «Коммунистическом манифесте», авторитарная диктатура в «18-ом брюмера» и федерально-анархистское правительство в «Гражданской войне во Франции».

производства, что вытекает из самой логики производственного развития. И разве так уж важно, что все это свершится с помощью диктатуры и насилия? Кто вспомнит о воплях казненных в этом новом Иерусалиме, преисполненном рокота чудесных машин?

Итак, золотой век, отодвинутый в конец истории и вдвойне заманчивым образом совпадающий с апокалипсисом, оправдывает все. Нужно как следует призадуматься над поразительным честолюбием марксизма, оценить весь размах его проповеди, чтобы понять, что столь пылкая надежда поневоле заставляет забыть об остальных проблемах, кажущихся второстепенными. «Коммунизм как... подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства достигнутого развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т. е. человеческому. Такой коммунизм, как заверченный натурализм, = гуманизму... он есть подлинное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком... между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение» *. Здесь только форма выражения силится быть научной. Но чем, по сути дела, эта тирада отличается от пророчеств Фурье, вещавшего о «плодоносных пустынях, опресненных морях, чья вода отдает фиалками, о вечной весне...»? Вечная весна людей предсказывается нам языком папских энциклик. Чего может желать и на что может надеяться лишенный бога человек, как не на царствие человека? Этим и объясняется восторг учеников Маркса. «В безмятежном обществе легко забыть о смерти», — говорил один из них. Конечно, подлинным проклятием нашего общества является тот факт, что страх перед смертью является в нем роскошью, доступной скорее бездельнику, чем труженику, задыхающемуся под бременем своих забот. Но всякий социализм утопичен, и научный — прежде всего. Утопия заменяет Бога будущим. Она отождествляет будущее с моралью, а единственная ценность, которую она признает, должна служить этому будущему. Отсюда следует, что она почти всегда была принудительной и авторитарной.

Есть, конечно, основания настаивать на том, что в основе марксистских мечтаний лежат этические требования¹. Перед тем как приступить к рассмотрению краха марксизма, нужно сказать, что требования эти составляют подлинное величие Маркса. Краеугольным камнем его рассуждений был вопрос о труде, о его исконном достоинстве и несправедливом унижении. Он восстал против сведения труда к товару, против низведения труженика до уровня вещи. Он напомнил привилегированным классам, что их привилегии отнюдь не божественны, а право

¹ Maximilien Rubel, «Pages choisies pour une éthique socialiste», Rivière.

на собственность не является вечным. Он заставил мучиться угрызениями совести тех, у кого она была нечиста, и с небывалой смелостью обличал тот класс, чье преступление состояло не столько в обладании властью, сколько в злоупотреблении ею ради выгоды бездарного и пошлого общества. Мы обязаны ему мыслью, заключающей в себе все отчаяние нашего времени — а отчаяние в данном случае лучше всякой надежды, — мыслью о том, что труд, превратившийся в унижение, уже не имеет ничего общего с жизнью, хотя длится столько же, сколько и сама жизнь. И кто теперь в этом обществе, каким бы тщеславным оно ни было, может спать спокойно, зная, что все его низменные наслаждения зиждутся на труде миллионов мертвых душ? Требуя для труженика подлинных богатств, заключающихся не в деньгах, а в праве на отдых и свободное творчество, Маркс, в сущности, требовал восстановления достоинства человека. И — это следует особо подчеркнуть — он вовсе не предусматривал дополнительных унижений, которые от его имени были навязаны человеку. Есть у него фраза, на редкость ясная и резкая, которая раз и навсегда отказывает его торжествующим ученикам в величии и гуманизме, свойственных ему самому: «Цель, нуждающаяся в несправедливых средствах, нельзя считать праведной целью».

Но здесь уже чувствуется нищенская трагедия. Размах пророчеств Маркса щедр и всеобъемлющ, но учение его ограничено. Сведение всех ценностей к единственной — исторической не могло не повлечь за собой самых крайних последствий. Маркс верил, что по меньшей мере цели истории окажутся совместимыми с моралью и разумом. В этом состояла его утопичность. А судьба утопии, как это ему было небезызвестно, заключается в служении цинизму, хотел он этого или не хотел. Маркс разрушил всякую трансцендентность, а затем по собственной воле совершил переход от факта к долженствованию. Но у этого долженствования нет иного принципа, кроме факта. Требование справедливости превращается в несправедливость, если оно не основывается прежде всего на этическом оправдании справедливости. В противном случае и преступление в один прекрасный день может стать долгом. Когда добро и зло внедрены во время и смешаны с событиями, ничто уже не может считаться добрым или злым, но лишь преждевременным или устаревшим. Кому судить о своевременности, как не временщику? А придет время — говорят ученики — и судить будете вы сами. Но жертвы уже не будут участвовать в правосудии. Для жертвы единственной ценностью является настоящее, а единственным возможным действием — бунт. Мессианство должно ополчиться против жертв, чтобы существовать самому. Маркс, возможно, и не хотел этого, но, оправдав именем революции кровавую борьбу против всех видов бунта, он несет за это ответственность, в которой мы попробуем разобраться.

Крах пророчеств

Гегель самонадеянно подводил итог истории в 1807 году, сенсимионисты считали революционные схватки 1830 и 1848 годов последними. Конт умер в 1857 году, готовясь взойти на церковную кафедру, чтобы проповедовать позитивизм человечеству, отрешившись наконец от своих заблуждений. В свою очередь и в том же романтическом ослеплении Маркс возвещал установление бесклассового общества и разрешение тайны всемирной истории. У него хватило благоразумия не называть точную дату, но, к сожалению, его пророчества также описывали ход истории вплоть до часа всеобщего утомления и предрекали общую направленность событий. Если же эти события и факты не желают укладываться в уготованную им схему, их приходится загонять туда силой. К тому же — и это главное — пророчества, успевшие сделаться живой надеждой миллионов, не могут безнаказанно оставаться несвершенными. Наступает время, когда разочарование превращает терпеливую надежду в негодование и когда та же цель, защищаемая с остервенелым упорством, вынуждает искать иные средства для ее достижения.

Участники революционного движения конца XIX — начала XX века жили, подобно первым христианам, в ожидании неминуемого конца света и пришествия пролетарского Христа. Известно, сколь упорным было это чувство в среде ранних христианских общин. Еще в конце IV века один из епископов Африки рассчитывал, что до конца света осталась всего какая-нибудь сотня лет. А затем придет царствие небесное, которое нужно, не теряя времени, заслужить. В I веке нашей эры чувство это было всеобщим¹, и им объясняется то безразличие, с которым первые христиане относились к чисто теологическим вопросам. Если второе пришествие близко, нужно посвятить всего себя не догмам и поучениям, а пылкой вере. В течение целого столетия, вплоть до времен Климента и Тертуллиана*, христианская литература не интересуется богословскими проблемами и не заботится об утонченности стиля. Но как только стало ясно, что второе пришествие откладывается, верующие поняли, что им предстоит жить, то есть как-то перебиваться. Тогда рождается благочестие и катехизис. Сходным образом апостол Павел взялся за обоснование христианских догм лишь после того, как описанное в Евангелии богоявление отошло в прошлое. Церковь облекла плотью ту веру, которая первоначально была лишь чистой тягой к грядущему царствию. Ей предстояло упорядочить в мирской жизни все, начиная с житий мучеников, свидетельства о которых легли в основу монастырских орденов, и кончая формой проповеди, которая в конце концов зазвучала из-под капюшонов инквизиции.

Сходное движение зародилось после того, как рухнули на-

¹ О неминуемости этого события см.: Марк, VIII, 39; XIII, 30; Матфей, X, 23; XII, 27; XXIV, 34; Лука, IX, 26, 27; XXI, 22, и т. д.

дежды на революционное богоявление. Уже цитированные выше тексты Маркса дают представление о пылкой вере, воодушевлявшей в то время революционеров. Несмотря на отдельные неудачи движения, вера эта продолжала расти вплоть до того момента, когда в 1917 году мечты революционеров показались близки к осуществлению. «Мы боремся за овладение вратами неба», — восклицал Либкнехт. В 1917 году революционный мир почувствовал, что достиг этих врат. Сбывалось пророчество Розы Люксембург: «Завтра революция распрямится во весь рост и с наводящим ужас грохотом протрубит во все свои трубы: я была, я есть, я буду». Деятели спартаковского движения верили, что участвуют в окончательной революции, ибо, по мнению самого Маркса, она должна была начаться в России и продолжиться на Западе¹. После революции 1917 года советская Германия и впрямь могла бы распахнуть небесные врата. Но восстание «Спартак» было подавлено, всеобщая забастовка 1920 года во Франции провалилась, итальянское революционное движение захлебнулось в крови. И тогда Либкнехт признал, что революция еще не созрела. «Времена для нее не пришли». Но добавил — и по этому добавлению мы можем судить, как поражение может воспламенить веру побежденного, доведя ее до религиозного экстаза: «Грохот экономического развала, чьи первые раскаты уже приближаются, разбудит павших рабочих, трупы погибших борцов встанут как по зову трубы Страшного суда и потребуют отчет у тех, кто навеки обречен проклятью». Но, не дождавшись этого события, он сам и Роза Люксембург были убиты, а Германия подпала под иго рабства. Русская революция, выжившая вопреки собственной системе и все еще далекая от небесных врат, принялась в одиночку налаживать свой апокалипсис. Богоявление снова было отложено. Вера сохранилась в неприкосновенности, но ей пришлось склониться под тяжелой грудой проблем и открытий, которые не были предусмотрены марксизмом. Новая церковь опять призвала на суд Галилея: чтобы сберечь свою веру, она должна была вновь отрицать солнце и унижать свободного человека.

Что же сказал в этот момент Галилей? Какие ошибки в пророчестве были выявлены самой историей? Известно, что экономическое развитие современного мира опровергло прежде всего некоторую часть постулатов Маркса. Оказалось, что революция, которая должна была свершиться в конечной точке двух параллельных движений — безграничной концентрации капитала и безграничного обнищания пролетариата, либо не свершится, либо не должна была свершиться. Капитал и пролетариат в равной степени оказались неверны Марксу. Тенденция, подмеченная в промышленной Англии XIX века, в одних случаях превратилась в собственную противоположность, в других — усложнилась. Экономические кризисы, которым следовало учащаться, стали, напротив, более редкими: капитализм овладел тайнами планового хозяйства

¹ Предисловие к русскому изданию «Коммунистического манифеста».

и со своей стороны способствовал росту государства-молоха. Кроме того, с образованием акционерных обществ капитал, вместо того чтобы концентрироваться, порождает новую категорию мелких собственников, которые отнюдь не поощряют забастовок. Мелкие предприятия были во множестве уничтожены конкуренцией, как это и предвидел Маркс. Но усложнение производства способствовало появлению вокруг крупных фирм множества мелких мануфактур. В 1938 году Форд мог заявить, что на него работают 5200 независимых мастерских. Эта тенденция с тех пор усилилась. Нет сомнения, что в силу вещей Форд главенствует над всеми этими предприятиями. Но главное в том, что эти мелкие промышленники образуют промежуточный социальный слой, усложняющий надуманную схему Маркса. И наконец, закон концентрации оказался совершенно ложным по отношению к сельскому хозяйству, на которое Маркс смотрел излишне легкомысленно. Здесь разрыв между теорией и практикой громаден. С какой-то точки зрения история социализма в нашем столетии может рассматриваться как борьба рабочего движения с классом крестьянства. Эта борьба продолжает — в историческом плане — идеологическую борьбу XIX века между авторитарным социализмом и социализмом анархистского толка, чье крестьянское и ремесленническое происхождение очевидно. Стало быть, в идеологическом багаже своей эпохи Маркс имел достаточно материала для размышления над крестьянской проблемой. Но его страсть к системе упростила ее. И это упрощение в свое время дорого обошлось кулакам, представлявшим собой более пяти миллионов исторических исключений, которые посредством казней и высылки были незамедлительно приведены к правилу.

Та же страсть к упрощению отвлекла Маркса и от национальной проблемы — и это в век развития национальностей! Он полагал, что развитие торговли и обмена, не говоря уже о пролетаризации, сокрушит национальные барьеры. Но случилось так, что эти барьеры сокрушили пролетарский идеал. Межнациональная борьба оказалась почти столь же важной для объяснения истории, как и борьба классовая. Но национальные особенности не могут целиком объясняться экономикой; стало быть, марксистское учение проморгало их.

Пролетариат тоже не укладывался в отведенную ему схему. Поначалу оправдались опасения Маркса: реформистские и профсоюзные движения добились повышения уровня жизни и улучшения условий труда. Эти достижения, разумеется, не могли должным образом решить социальную проблему. Но нищенское положение английских текстильных рабочих по сравнению с эпохой Маркса не только не ухудшилось, как он это предсказывал, но, напротив, претерпело изменения к лучшему. Впрочем, Маркс не пожалел бы об этом, поскольку равновесие системы было восстановлено другой ошибкой в его предсказаниях. В самом деле, нетрудно заметить, что наиболее активной участницей революционного и профсоюзного движения всегда была рабочая элита, от-

нюдь не парализованная голодом. Нищета и вырождение остались тем же самым, чем они были до Маркса, и чего он, вопреки всякой очевидности, не хотел замечать, — фактором рабства, а не революции. Треть тружеников Германии в 1933 году оказалась без работы. И тогда буржуазному обществу пришлось выискивать средства для содержания безработных, создавая тем самым условия, необходимые, по мнению Маркса, для революции. Но что хорошего в положении, когда будущие революционеры вынуждены получать хлеб от государства? Эта навязанная им привычка сменилась другими, уже менее бескорыстными, — и Гитлер не преминул воспользоваться ими в своих целях.

И наконец, численность рабочего класса не возрастает до бесконечности. Сами условия промышленного производства, о которых должен радеть каждый марксист, способствовали значительному росту среднего класса¹ и даже появлению новой социальной прослойки — техников. Столь дорогой Ленину идеал общества, в котором инженер будет в то же время чернорабочим, не выдержал испытания фактами. Главный из этих фактов состоит в том, что наука и техника до такой степени усложнились, что один человек более не в силах овладеть совокупностью их принципов и практических приемов. Вряд ли представимо, например, чтобы современный физик имел всеобъемлющие познания в биологии. Даже в собственной науке он не может претендовать на равный авторитет во всех ее секторах. То же самое касается и техники. Начиная с того момента, когда производительность труда, которую и буржуазные ученые, и марксисты рассматривают как безотносительное благо, достигла невероятной степени развития, разделение труда, которого Маркс надеялся избежать, стало неизбежным. Каждый рабочий вынужден выполнять личное задание, не имея понятия об общем плане, в котором принимает участие своим трудом. А те, кто сводят воедино труд каждого, в силу самой своей должности превратилось в прослойку, чья социальная важность оказалась решающей.

Говоря об этой эре технократов, возвещенной Бернхемом *, было бы несправедливо не отметить, что она была еще семнадцать лет назад описана Симоной Вей *² в форме, которую можно считать окончательной, хотя и не содержащей неприемлемых выводов Бернхема. К двум традиционным формам угнетения, известным человечеству, — угнетению посредством оружия и посредством денег Симона Вей прибавила третью — угнетение должностью. «Можно устранить противоречие между покупателем и продавцом труда, — писала она, — не устранив его между теми, кому подчинена машина, и теми, кто подчинен машине». Стремление марксистов уничтожить унижительное противоречие между ум-

¹ В период интенсивного роста производства, с 1920 по 1930 г., число рабочих-металлургов в США значительно уменьшилось, а число торговцев, зависящих от этой отрасли промышленности, за то же время почти удвоилось.

² «Allons-nous vers une révolution prolétarienne?», «Révolution prolétarienne», 25 avril 1933.

ственным и физическим трудом столкнулось с нуждами производства, которые Маркс превозносил при каждом удобном случае. Разумеется, он предвидел важность «директора» на уровне максимальной концентрации капитала. Но не предполагал, что концентрация эта может сохраниться и после уничтожения частной собственности. Разделение труда и частная собственность, писал он, являются тождественными понятиями. История доказала противоположное. Идеальный режим, основывающийся на общественной собственности, тщился определить себя как справедливость плюс электрификация. В конечном счете он оказался электрификацией минус справедливость.

Идея миссии пролетариата до сих пор не нашла своего воплощения в истории; в этом и заключается крах марксистских предсказаний. Банкротство Второго Интернационала доказало, что судьба пролетариата определяется отнюдь не экономическими условиями его существования и что, вопреки известной формуле, у него все-таки есть отечество. В большинстве своем пролетариат принял или вынужден был принять войну и волей-неволей поддерживал националистические безумства того времени. Маркс полагал, что перед тем, как одержать победу, рабочий класс должен был достичь юридической и политической зрелости. Его заблуждение состояло лишь в том, что он верил, будто крайняя нищета, в особенности среди индустриальных рабочих, может привести к политической зрелости. Нельзя, впрочем, отрицать, что революционный порыв рабочих масс был заторможен разгромом анархистской революции во время и после Коммуны. В конце концов марксизм легко взял верх в рабочем движении начиная с 1872 года как по причине своего величия, так и потому, что социалистическое движение, которое могло бы ему противостоять, было потоплено в крови; среди мятежников 1871 года практически не было марксистов. Эта автоматическая чистка революции силами полицейских государств продолжается и по сей день. Революция все более и более начинает зависеть от своих бюрократов и доктринеров, с одной стороны, и от ослабевших и сбитых с толку масс — с другой. Когда революционная элита гильотинирована, а Талейран остался в живых, кто может противостоять Бонапарту? Но к этим историческим резонам добавляются еще и экономические нужды. Нужно познакомиться с текстами Симоны Вей об условиях жизни заводских рабочих¹, чтобы понять до какой степени морального истощения и молчаливого отчаяния может довести рационализация труда. Симона Вей справедливо отмечала, что эти условия вдвойне бесчеловечны, ибо рабочие лишены как денег, так и собственного достоинства. Труд, который может заинтересовать работника, труд творческий, даже плохо оплачиваемый, не унижает человека. А промышленный социализм не сделал ничего существенного для улучшения условий жизни рабочих, поскольку не коснулся самого принципа производства и организа-

¹ «La condition ouvrière». Gallimard.

ции труда, перед которым он преклоняется. Он мог предложить рабочему лишь историческое оправдание, равноценное обещанию небесного блаженства тому, кто умирает в муках; он и не подумал вознаградить его творческой радостью. Политическая форма общества на данном уровне уже не имеет значения; важны лишь установки технической цивилизации, от которой в равной мере зависят и капитализм и социализм. Любая мысль, не занятая решением этой проблемы, имеет лишь косвенное отношение к страданиям трудящихся.

В результате простой игры экономических сил, столь восхищавших Маркса, пролетариат отказался от возложенной на него тем же Марксом исторической миссии. Марксу можно простить его заблуждение, поскольку человек, заботящийся о судьбах цивилизации, видя вырождение правящих классов, инстинктивно начинает искать элиту, способную их заменить. Но это положение само по себе бесплодно. Революционная буржуазия взяла власть в 1789 году потому, что уже обладала ею. По выражению Жюль Моннеро, право в ту эпоху шло по пятам факта. А факт состоял в том, что буржуазия уже располагала командными постами и невиданной дотоле силой — деньгами. Совсем не так обстоит дело с пролетариатом, у которого нет ничего, кроме нищеты и надежд, и которого держит в этой нищете все та же буржуазия. Буржуазные классы выродились вследствие безумного роста производства и материального могущества; и сама атмосфера этого безумия не способствовала появлению элиты¹. А критика этой системы производства и развитие революционного сознания могли, напротив, выковать ее элитарную замену. Именно по этому пути и пошел революционный синдикализм во главе с Пеллутье* и Сорелем, стремясь посредством профессионального воспитания и культурной работы создать новые кадры, в которых так нуждался и до сих пор нуждается наш лишенный чести и совести мир. Но все это не делается в один день, а тем временем новые хозяева земли были тут как тут: их цель состояла в немедленном использовании несчастий ради грядущего блага, а вовсе не в безотлагательном облегчении теперешней тяжелой участи миллионов людей. Социалисты авторитарного толка сочли, что история движется чересчур медленно и что для ее ускорения необходимо передать миссию пролетариата горстке доктринеров. Тем самым они оказались первыми, кто отвергал эту миссию. А ведь она существует, хотя и не в том исключительном смысле, который закрепил за ней Маркс, а наравне с миссиями любых других человеческих групп, которые способны извлечь плодотворную гордость из своего труда и своих страданий. Но чтобы она проявилась, нуж-

¹ Кстати говоря, первым эту истину отметил Ленин, но без всякой явной горечи. Если его замечание звучит ужасно по отношению к революционным надеждам, то еще ужаснее по отношению к самому Ленину. Ведь он договорился до того, что массам легче принять его бюрократически-диктаторский централизм, поскольку «дисциплина и организация особенно легко усваиваются пролетариатом именно благодаря этой фабричной «школе».

но пойти на рискованный шаг: довериться свободе и спонтанному рабочему движению. Авторитарный социализм узурпировал эту живую свободу ради идеальной, будущей свободы. А сделав это, он вольно или невольно усилил процесс порабощения трудящихся, начавшийся в эпоху заводского капитализма. Совместное воздействие этих двух факторов привело к тому, что на протяжении полутора столетий, за исключением лишь периода Парижской коммуны, последнего прибежища бунтарской революции, единственная историческая миссия пролетариата состояла в том, чтобы его предали. Пролетарии сражались и умирали, чтобы привести к власти военных или интеллектуалов, будущих военных, которые в свой черед навязывали им иго рабства. В этой борьбе, однако, они черпали свое достоинство, признаваемое всеми, кто решился разделить их надежды и горести. Достоинство это было завоевано ими вопреки воле прежних и нынешних господ. Оно отрицает этих господ всякий раз, когда они думают использовать его в своих целях. В каком-то смысле достоинство предвещает их закат.

Итак, экономические предсказания Маркса были, по меньшей мере, поставлены под вопрос действительностью. В его воззрениях на мир экономики верным остается лишь представление об образовании общества, все более и более определяемого ритмом производства. Но и эту концепцию он разделял с буржуазной идеологией своей эпохи, полной веры в будущее. Буржуазные иллюзии относительно науки и технического прогресса, разделяемые авторитетными социалистами, породили цивилизацию укротителей машин, которая вследствие конкуренции или воли к власти может распасться на враждебные блоки, но в плане экономики остается подчиненной одним и тем же законам: аккумуляции капитала, рационализации и бесперывного роста производства. Политические различия, касающиеся большего или меньшего могущества государства, бывают ощутимы, но экономическое развитие способно свести их на нет. Только разница во взглядах на мораль, только формальная добродетель, противопоставленная историческому цинизму, кажется незыблемой. Но и в этом случае императив производства довлеет над обоими мирами и фактически — в плане экономики — превращает их в единое целое¹.

Как бы там ни было, если экономический императив и невозможно отрицать², то его последствия оказываются совсем не такими, как их представлял себе Маркс. Экономически капитализм угнетает посредством накопления. Он угнетает тем, что уже на-

¹ Уточняем, что производительность пагубна лишь в том случае, когда она превращается в самоцель, переставая быть средством освобождения.

² Хотя роль его была невелика — вплоть до XVIII века — на протяжении всех тех эпох, где его обнаруживал Маркс. Приведем примеры исторических конфликтов между разными формами цивилизаций, не способствовавших прогрессу в уровне производства: гибель микенской цивилизации, вторжение варваров в Рим, изгнание мавров из Испании, истребление альбигойцев и т. д.

коплено, аккумулирует в процессе самовозрастания, и, чем больше аккумулирует, тем сильнее эксплуатирует. Маркс не представлял иного выхода из этого порочного круга, кроме революции. С ее приходом, полагал он, накопление окажется необходимым лишь в той малой степени, в какой оно обеспечивает поддержание общественного производства. Но революция в свой черед индустриализируется, и тогда становится очевидным, что накопление зависит не от капитализма, а от самой техники и что машина, так сказать, взывает к машине. Любое жизнеспособное общество нуждается в накоплении, а не в расточении своих доходов. Оно накапливает, чтобы расти самому и наращивать свою мощь. Будь оно буржуазным или социалистическим, это общество откладывает справедливость на будущее ради укрепления своей силы. Но одна сила неминуемо сталкивается с другими. Она оснащается и вооружается, поскольку и другие делают то же самое. Она не перестает заниматься накоплением — и будет заниматься им до тех пор, пока ей не удастся в одиночку овладеть всем миром, ради чего, разумеется, она должна будет развязать войну. Вплоть до этого момента пролетариат едва получает то, что ему необходимо для существования. Революция бывает вынуждена путем огромных человеческих издержек создавать промежуточное индустриально-капиталистическое общество. Рента заменяется людскими страданиями. Рабство становится всеобщим, а небесные врата остаются закрытыми. Таков экономический закон мира, живущего культом производства, а действительность оказывается еще более кровавой, чем этот закон. Революция, загнанная в тупик своими буржуазными противниками и нигилистическими поборниками, оборачивается рабством. Если она не сумеет пересмотреть свои принципы и избрать иные пути, у нее не остается иного выхода, кроме рабских мятежей, потопляемых в крови, до жуткой надежды на атомное самоубийство. Воля к власти и нигилистическая борьба за мировое господство не просто разогнали туман марксистской утопии. Она в свой черед стала историческим фактом, который можно использовать, как и любой другой исторический факт. Она, желавшая подчинить себе историю, затерялась в ней; она, стремившаяся воспользоваться любыми средствами, сама стала циничным средством достижения самой банальной и самой кровавой из возможных целей. Непрерывное развитие производства отнюдь не разрушило капиталистический строй в угоду революции. Оно в равной степени разорило и буржуазное и революционное общество в угоду звероголовому идолу власти.

Каким же образом социализм, называющий себя научным, мог дойти до такого противоречия с фактами? Ответ прост: он ненаучен. Крах социализма обусловлен его довольно двусмысленным методом, притязающим одновременно на детерминизм и пророчество, диалектику и догму. Если дух — всего лишь отражение вещей, он может опережать их ход разве что гипотетически. Если теория определяется экономикой, она может описывать производ-

ство в прошлом, но отнюдь не в будущем, которое остается всего лишь вероятностью. Задача исторического материализма может состоять лишь в критике современного общества, а об обществе будущего он — оставаясь научным — может лишь строить предположения. Не потому ли, кстати, его главный труд называется «Капиталом», а не «Революцией»? Но Маркс и марксисты взяли за пророчества о будущем и о коммунизме в ущерб своим же постулатам и научному методу.

Эти пророчества могли бы быть научными, не претендуя они на абсолютность. Но марксизм не научен, а в лучшем случае наукообразен. Он — воплощение коренного разлада между научным разумом, плодотворным орудием поиска, мысли и даже бунта, и разумом историческим, детищем немецкой идеологии, порожденным ею в процессе отрицания всех высших принципов. Исторический разум не есть разум, который согласно своему предназначению, судит о мире. Притязая на суждение о мире, он в то же время движет им. Увязнув в гуще событий, он силится ими управлять. Он относится к миру и как наставник, и как завоеватель. Впрочем, эти туманные определения скрывают за собой наипростейшую суть. Если свести человека к истории, у него не останется иного выбора, кроме растворения в ее шуме и ярости или придания ей обличья человеческого разума. Следовательно, история современного нигилизма есть всего лишь затянувшаяся попытка придать истории видимость порядка, который был ею утрачен, — придать чисто человеческими силами, а то и просто силой. Такой псевдо разум в конце концов становится неотличимым от стратегии завоевания и ждет своего часа, чтобы взойти на престол идеологической империи. Так какое же отношение все это имеет к науке? Нет ничего менее воинственного, чем разум. История не делается со щепетильностью ученого; тот, кто претендует на научную объективность, тем самым отрекается от участия в историческом творчестве. Разум не проповедует, а ввязавшись в проповедь, перестает быть разумом. Вот почему исторический разум иррационален и романтичен, вот почему он напоминает то систематизированный бред сумасшедшего, то мистическое утверждение слова божия.

Единственный подлинно научный аспект марксизма состоит в его отрицании мифов и откровенном выпячивании самых низменных интересов. Но в этом отношении Маркс не более научен, чем Ларошфуко *; к тому же он сразу забывает об этих положениях, как только становится в позу пророка. Неудивительно поэтому, что, для того чтобы сделать марксизм научным и подкрепить эту фикцию, столь выгодную в наш научный век, пришлось сначала сделать науку марксистской, пустив для этого в ход террор. Научный прогресс со времен Маркса состоял, грубо говоря, в замене детерминизма и механистического материализма тогдашней эпохи пробабиллизмом *. Маркс писал Энгельсу, что учение Дарвина составляет основу их собственного учения. Стало быть, для того чтобы марксизм сохранил ореол непогрешимости, следовало от-

рицать биологические открытия, сделанные после Дарвина. А поскольку открытия эти, начиная со скачкообразных мутаций, выявленных Де Фризом, вводили в биологию принцип случайности, противоречащий детерминизму, пришлось поручить Лысенко навести порядок в хромосомах и заново доказать истинность элементарнейшего детерминизма. Все это кажется смешным. Но представьте себе какого-нибудь провинциального аптекаря во главе тайной полиции — и вам будет не до смеха. Именно это и произошло в XX веке. Именно поэтому XX век отрицает принцип неопределенности в физике, частную теорию относительности, квантовую теорию¹ и всю общую направленность современной науки. Теперешний марксизм научен только при условии, что он отвергает Гейзенберга, Бора, Эйнштейна и других великих ученых нашего времени. В конце концов, нет ничего таинственного в принципе, ставящем научное мышление на службу пророчества. Он уже давно именуется принципом авторитета; именно им руководствовалась церковь, когда стремилась подчинить истинный разум мертвой вере, а свободу суждения — поддержанию мирской власти².

В конечном счете от пророчеств Маркса, противоречащих его же двум основным принципам — экономике и науке, осталось лишь страстное провозвестие некоего события, которое должно произойти в весьма отдаленном будущем. Любимой уловкой марксистов являются речи о затянувшейся отсрочке этого события и о том, что в один прекрасный день им будет оправдано все. Иначе говоря, мы находимся в чистилище, и нас уверяют, что ада не будет. В связи с этим возникает проблема иного порядка. Если борьбы одного или двух поколений в процессе благоприятного экономического развития достаточно для достижения бесклассового общества, то жертвы, приносимые участниками этой борьбы, вполне оправданы: ведь они видят будущее во вполне конкретном обличье, в облике своего ребенка например. Но если не хватит и жертв многих поколений и мы должны вступить в бесконечную полосу разрушительных всемирных битв, нам придется искать опору в вере, чтобы научиться умирать и умерщвлять. Беда в том, что эта новая вера основывается на чистом разуме не в большей мере, чем все предыдущие.

Но как же все-таки представить себе этот конец истории? В данном случае Маркс не прибегает к гегелевской терминологии. Он в достаточно темных выражениях говорит, что коммунизм — это всего лишь необходимая форма человеческого будущего, не исчерпывающая собой всей совокупности будущего. Но коммунизм либо не завершает историю противоречий и страданий, и тогда

¹ Роже Кайюа заметил, что сталинизм отвергает квантовую теорию, но использует основанную на ней атомную физику («Critique du Marxisme». Gallimard).

² Обо всем этом см. кн.: Jean Grenier. «Essai sur l'Esprit d'orthodoxie». Gallimard, которая и по прошествии пятнадцати лет остается актуальной.

непонятно, как им можно оправдать столько жертв и усилий; либо он является ее завершением, и тогда весь ее ход можно представить себе лишь как движение к этому совершенному обществу. И тогда в описании, претендующее на научность, произвольно вводится некое мистическое понятие. Окончательное исчезновение политической экономии, этого излюбленного предмета Маркса и Энгельса, означает конец всякого страдания. Ведь экономика тождественна тяготам и несчастьям истории, исчезающим вместе с ней. И мы оказываемся в раю.

Невозможно разрешить эту проблему, сказав, что речь идет не о конце истории, а о скачке в иную историю. Эту иную историю мы можем представить себе только подобием нашей собственной; для человека обе эти истории слиты воедино. К тому же и эта иная история предлагает нам ту же дилемму. Либо она не является разрешением противоречий, и, значит, мы страдаем и убиваем друг друга впустую; либо она разрешает их и практически завершает историю. На этой стадии марксизм может найти свое оправдание только в последнем Граде.

Но какой же смысл заключен в этой метафоре? Последний Град имел его в сакральной вселенной, где были приняты религиозные постулаты. Мир был сотворен, следовательно, у него будет и конец; Адам был изгнан из рая, человечество должно в него вернуться. Не так обстоят дела в исторической вселенной, где принимаются диалектические постулаты. Должным образом употребляемая прикладная диалектика не может и не имеет права застыть на месте¹. Противоборствующие начала определенной исторической ситуации могут сначала отрицать друг друга, затем быть снятыми в новом синтезе. Но нет оснований полагать, что этот новый синтез будет выше предыдущих. Эти основания могут появиться лишь после того, как мы произвольно положим диалектике предел и, стало быть, привнесем в нее почерпнутое извне ценностное суждение. Если бесклассовое общество завершает историю, тогда капиталистическое общество и в самом деле оказывается выше феодального в той мере, в какой оно ускоряет приход общества бесклассового. Но если принимаешь диалектические постулаты, нужно принимать их целиком. Нужно признать, что подобно тому, как сословное общество сменилось обществом без сословий, но с классами, так и на смену классовому обществу придет общество без классов, но с иными, еще неизвестными нам антагонизмами. Движение, которому отказывают в начале, не может иметь конца. «Если социализм, — говорит один эссеист анархистского толка, — есть вечное становление, то его средства и являются его целью»². Точнее говоря, у него нет цели, а есть только средства, не базирующиеся ни на чем, кроме идеала, чуждого становлению. В этом смысле было бы справедливо заме-

¹ См. замечательное рассуждение Jules Monnerot «Sociologie du communisme», Ш-е partie.
² Ernestan. «Le Socialisme et la Liberté».

тить, что диалектика не революционна и не может быть таковой. С нашей точки зрения, она, будучи течением, стремящимся на- чисто отрицать все, что не является им самим, откровенно ни- гилистична.

Стало быть, нет никакого резона воображать конец истории в этой вселенной. И однако именно он служит единственным оправданием жертв, которые во имя марксизма требуются от человечества. Он не имеет иных разумных оснований, кроме логиче- ской ошибки, вводящей в единое и самодостаточное царство ис- тории чуждые ей ценности. Поскольку ценность эта к тому же чужда морали, ее нельзя считать ценностью в собственном смысле слова, ценностью, на которой можно основывать свое поведение; это безосновательная догма, которая либо усваивается отчаянным движением мысли, задыхающейся от одиночества или нигилизма, либо навязывается извне теми, кому эта догма выгодна. Конец истории невозможно считать ценностью, достойной подражания или ведущей к совершенствованию. Она является принципом про- извола и террора.

Маркс признавал, что все революции, происшедшие до него, потерпели поражение. Но полагал, что возвещаемая им революция должна одержать окончательную победу. Вплоть до сего вре- мени рабочее движение держалось за этот постоянно опровер- гаемый фактами постулат, чью ложность давно пора без лиш- него шума обличить. По мере того как богоявление отклады- валось, мечта о последнем царстве, уже не поддающаяся осмы- слению, превратилась в символ веры. С тех пор единственной ценностью марксистского мира стала, вопреки Марксу, догма, навязанная всей идеологической империи. Последнее царство, подобно вечной морали и царствию небесному, превратилось в средство социальной мистификации. Эли Галеви * признавался, что не в силах сказать, к чему ведет социализм — к подобию швейцарской республики, разросшейся до вселенских масштабов, или к европейскому цезаризму. Мы теперь куда лучше осведом- лены на сей счет. По крайней мере в данном пункте пророче- ства Ницше сбылись. Вопреки себе самому, но в соответствии с неопровержимой логикой нынешний коммунизм проявляется в своем интеллектуальном цезаризме, к описанию которого нам сле- дует наконец приступить. Последний представитель борьбы спра- ведливости против благодати, он, сам того не желая, берет на себя ответственность за битву справедливости против истины. «Как можно жить без благодати?» — таков был коренной вопрос XIX века. «Справедливостью», — отвечали на него все те, кто не хотел принять абсолютный нигилизм. Народам, отчаявшимся в царствии небесном, они обещали царство человека. Проповедь человеческого Града усилилась к концу XIX века, когда она сде- лалась поистине визионерской и поставила достижения науки на службу утопии. Но царство отступало все дальше и дальше, чу- довищные войны опустошали древнейшую из земель, кровь бун- тарей пятнала стены городов, а полная справедливость так и не

наступала. И вот мало-помалу прояснился коренной вопрос XX века, тот самый, за который отдали жизнь террористы девятьсот пятого года и который продолжает терзать современный мир: «Как жить без благодати и без справедливости?»

На этот вопрос ответил только нигилизм, а не бунт. Но отвечал он доньше лишь формулой романтических бунтарей: «Безумством». Историческое безумство именуется властью. Воля к власти сменила стремление к справедливости, сначала прикинувшись его подобием, а затем загнав его куда-то на задворки истории в ожидании того часа, когда на земле не останется ничего, неподвластного ей. Идеологические выводы восторжествовали над экономическими: история русского коммунизма опровергла собственные принципы. И мы оказались на последней ступени долгого пути, пройденного метафизическим бунтом. Но на сей раз он продвигается вперед, бряцая оружием и отдавая приказы, — продвигается, забыв о своих подлинных принципах, скрывая свое одиночество в гуще вооруженных толп, тая дух отрицания под пеленой упрямой схоластики и все еще взирая в будущее, ставшее теперь его единственным божеством, но отделенное от него толпой обреченных на уничтожение народов и предназначенных для покорения континентов. Люди, действующие во имя единственного идеала, оправдываемые мифом о царстве человека, уже начали строить укрепленный лагерь на востоке Европы, лицом к лицу с другими укрепленными лагерями.

Последнее царство

Маркс не предвидел столь устрашающего апофеоза. Не предвидел его и Ленин, сделавший, однако, решительный шаг к созданию военизированной империи. Будучи посредственным философом, но хорошим стратегом, он прежде всего был озабочен проблемой захвата власти. Сразу же заметим, что все разговоры о яacobинстве Ленина представляются нам совершенно неуместными. Яacobинской можно назвать только его мысль о партии агитаторов и революционеров. Яacobинцы верили в принципы и в добродетель и погибли, когда дерзнули их отрицать. Ленин верил только в революцию и в добродетель эффективности. «Надо уметь... пойти на все и всякие жертвы даже — в случае необходимости — пойти на всяческие уловки, хитрости, нелегальные приемы, умолчания, сокрытия правды, лишь бы проникнуть в профсоюзы... вести в них, во что бы то ни стало коммунистическую работу» *. Борьба против формальной морали, начатая Гегелем и Марксом, превратилась у него в критику неэффективных революционных методов. Этот путь вел к коммунистической империи.

Сравнивая два произведения, относящиеся к началу ¹ и концу ² его агитаторской карьеры, поражаешься тому, что он не уста-

¹ Что делать?, 1902.

² Государство и революция, 1917.

вал беспощадно бороться против сентиментальных форм революционного действия. Он стремился изгнать мораль из революции, ибо вполне резонно полагал, что невозможно установить революционную власть, почитая при этом десять заповедей. Когда он после первых испытаний появился на подмостках истории, где ему предстояло сыграть столь огромную роль, естественная свобода, с которой он принимал мир таким, каким его сделали идеология и экономика предшествующего столетия, выдавали в нем первого человека новой эпохи. Равнодушный к тревогам, переживаниям и вопросам морали, он берется за рычаги управления, вырабатывает наилучший режим работы двигателя и решает, какие добродетели подходят для машинистов локомотива истории, а какие нет. Вначале он действует на ощупь, колеблется относительно того, не должна ли Россия сначала пройти стадию капиталистического и индустриального развития. Но признание этого означает сомнения в том, что революция может произойти в России. А ведь он — русский, его задача — совершить русскую революцию. И он выбрасывает за борт экономический фатализм, чтобы приняться за дело. Начиная с 1902 года он открыто заявляет, что рабочие не способны собственными силами выработать собственную идеологию. Он отрицает стихийность масс. Социалистическое учение должно иметь научную основу, выработать которую могут только интеллектуалы. Когда он говорит, что необходимо уничтожить всякую разницу между рабочим и интеллектуалом, это нужно понимать в том смысле, что можно не быть пролетарием, но понимать его интересы лучше, чем он сам. Поэтому Ленин хвалит Лассаля * за то, что тот вел ожесточенную борьбу со стихийностью масс. «Теория, — говорит он, — должна подчинять себе стихийность» ¹. Иными словами, это означает, что революция нуждается в вождах, а именно в вождах-теоретиках.

Он борется одновременно против реформизма, расслабляющего революционные порывы, и против терроризма, который казался ему напыщенным и бессмысленным позерством. Революция — явление не только экономическое и духовное, но прежде всего военное. Вплоть до того дня, когда она разразится, революционная деятельность тождественна стратегии. Главный враг — самодержавие, опирающееся на полицию, профессиональную армию политических солдат. Вывод прост: «Борьба с политической полицией требует особых качеств, требует революционеров по профессии» *. У революции будет своя кадровая армия наряду с массами, которые можно будет в нужное время призвать под ружье. Этот передовой отряд должен быть организован раньше, чем будут организованы массы. Эта «сеть агентов» — таково выражение самого Ленина — предвосхищает приход к власти тайного общества под руководством не знающих колебаний мона-

¹ То же самое говорил и Маркс: «То, что считают своей целью отдельные пролетарии или даже весь пролетариат в целом, не имеет никакого значения!» *

хов революции: «Мы — младотурки революции¹, — говорил о н , — с каплей иезуитства вдобавок». Начиная с этого момента у пролетариата не остается никакой миссии. Он становится лишь могучим орудием в руках революционных аскетов².

Вопрос взятия власти влечет за собой вопрос о государстве. «Государство и революция» (1917), в котором рассматриваются эти проблемы, можно считать самым любопытным и противоречивым из трудов Ленина. В нем он пользуется своим излюбленным методом ссылок на авторитеты. Опираясь на Маркса и Энгельса, Ленин прежде всего ополчается против всякого реформизма, который пытается использовать буржуазное государство — орудие подавления одного класса другим. Буржуазное государство опирается на полицию и армию, поскольку оно прежде всего является орудием угнетения. Оно является одновременно продуктом и проявлением непримиримого классового противоречия. Такая власть не заслуживает ничего, кроме презрения. «...Даже глава военной власти цивилизованного государства мог бы позавидовать старшине клана, пользующемуся «не из-под палки приобретенным уважением» общества» *. Впрочем, уже Энгельс раз и навсегда установил, что понятия государства и свободного общества несовместимы. «Классы исчезнут так же неизбежно, как неизбежно они в прошлом возникли. С исчезновением классов исчезнет неизбежно государство. Общество, которое по-новому организует производство на основе свободной и равной ассоциации производителей, отправит всю государственную машину туда, где ей будет тогда настоящее место: в музей древностей, рядом с пряхкой и с бронзовым топором» *.

Этим, без сомнения, объясняется тот факт, что невнимательные читатели «Государства и революции» относят этот труд на счет анархистских устремлений Ленина и сетуют на странную судьбу учения, столь непримиримого к армии, полиции, палке и бюрократии. Но чтобы понять точку зрения Ленина, необходимо всегда исходить из понятий стратегии. Энергично защищая тезис Энгельса об исчезновении буржуазного государства, Ленин стремится, с одной стороны, помешать распространению чистого «экономизма» Плеханова и Каутского, а с другой — доказать, что правительство Керенского является буржуазным правительством и его необходимо свергнуть. Месяцем позже, кстати говоря, оно и было им свергнуто.

Ленину нужно было также дать ответ тем, кто считал, будто революция тоже нуждается в административном и репрессивном аппарате. Здесь он опять прибегает к пространным ссылкам на Маркса и Энгельса, доказывая их авторитетом, что пролетарское государство организовано совсем не так, как остальные государства, и что оно, по определению, находится в постоян-

¹ Известно, что старший брат, избравший путь терроризма, был повешен.

² Уже Гейне называл социалистов «новыми пуританами». Пуританизм и революция в историческом смысле идут в ногу.

ном процессе отмирания. «С того времени, как не будет ни одного общественного класса, который надо бы было держать в подавлении... не будет и надобности... в государстве. Первый акт, в котором государство выступает действительно как представитель всего общества — взятие во владение средств производства от имени общества, — является в то же время последним самостоятельным актом его как государства... Место правительства над лицами заступает распоряжение вещами и руководство процессами производства. Государство не «отменяется», оно *отмирает*» *. Буржуазное государство сначала разрушается пролетариатом. А затем, но лишь после этого, рассыдается и пролетарское государство. Диктатура пролетариата необходима для того, чтобы: 1. Подавить или устранить остатки буржуазных классов. 2. Осуществить обобществление средств производства. Когда обе эти задачи выполнены, она тотчас начинает отмирать.

Ленин, стало быть, исходит из твердого и ясного принципа, что государство отмирает сразу же после того, как обобществление средств производства завершено, а эксплуататорские классы ликвидированы. И однако в той же самой книге он пытается оправдать установление диктатуры одной из фракций пролетариата над всем остальным народом уже после обобществления средств производства и на неопределенно долгий срок. Его памфлет, в котором он постоянно ссылается на опыт Коммуны, абсолютно противоречит идеям федералистов и антиавторитаристов, которые ее создали; не согласуется оно также и с оптимистическими описаниями Маркса и Энгельса. Причина этого проста: Ленин не забыл, что Коммуна потерпела крах. Что же касается методов этого поразительного доказательства, то они еще проще: каждая новая трудность, встающая на пути революции, порождает потребность предоставить дополнительные права Марксову государству. Например, десятью страницами ниже и без всякого перехода Ленин утверждает, что власть необходима для того, чтобы подавить сопротивление эксплуататоров, а также «для *руководства* громадной массой населения, крестьянством, мелкой буржуазией, полупролетариями в деле «налаживания» социалистического хозяйства» *. Здесь неоспорим поворот; временное правительство Маркса и Энгельса облекается новыми полномочиями, грозящими превратить его в постоянное. Здесь уже угадываются зачатки противоречий между практикой сталинского режима и его же официальной философией. Одно из двух: либо этот режим построил социалистическое бесклассовое общество — и тогда его поддержание силами чудовищного репрессивного аппарата не может быть оправдано марксистской теорией, либо он не сумел его построить — и тем самым доказал, что марксистское учение ошибочно и что, в частности, обобществление средств производства не означает исчезновения классов. Перед лицом своей официальной доктрины этот режим вынужден либо объявить ее ложной, либо признать, что он предал ее. На самом же деле Ленин, вопреки Марксу, помог восторжествовать в России

не только идеям Нечаева и Ткачева, но и теориям Лассалья, избрателя государственного социализма. Начиная с этого момента история внутренних битв в партии от Ленина до Сталина сводится к борьбе между рабочей демократией и военно-бюрократической диктатурой, между справедливостью и эффективностью.

Временами кажется, что Ленин искал путь примирения этих двух крайностей, превознося меры, осуществленные Коммуной: выборы должностных лиц, могущих быть отозванными и получающих жалованье наравне с рабочими; замена буржуазной бюрократии прямым рабочим управлением. Можно даже подумать, что Ленин сочувствует федералистам — ведь он похвально отзывается об учреждении коммун и их представительстве в высшем органе власти. Но затем становится понятно, что этот федерализм проповедуется лишь в той мере, в какой он означает уничтожение парламентаризма. Вопреки всякой исторической истине, Ленин выдает его за централизм и тут же подчеркивает значение диктатуры пролетариата, упрекая анархистов за их непримиримость ко всему, что касается государства. Затем следует, со ссылкой на Энгельса, новое утверждение, оправдывающее поддержание диктатуры пролетариата после национализации, уничтожения буржуазии и даже наконец-то достигнутого правления масс. Теперь временные рамки политической власти отодвигаются до пределов, установленных самими условиями производства. Например, окончательное отмирание государства произойдет не раньше того момента, когда всем трудящимся могут быть предоставлены бесплатные жилища. И это и будет высшая фаза коммунизма: «Каждому по потребностям». А до той поры государство будет существовать.

Когда же свершится переход к этой высшей фазе коммунизма, когда каждый будет получать по потребностям? «...Этого мы не знаем и знать *не можем*... ибо материала для решения таких вопросов *нет*» *. Для большей ясности Ленин — как всегда, произвольно — утверждает, будто «обещать», «что высшая фаза развития коммунизма наступит, ни одному социалисту в голову не приходило» *. Можно сказать, что в этом месте его писаний свобода умирает окончательно. От идеи правления масс, от понятия пролетарской революции делается переход сначала к революции, осуществляемой и руководимой профессиональными агентами. Затем беспощадная критика государства сопрягается с признанием неизбежной, но временной диктатуры пролетариата в лице его вождей. И наконец объявляется, что невозможно предвидеть конец такого временного состояния; более того, никто не в силах сказать, окончится ли оно вообще. После всего этого вполне логичными выглядят такие факты, как утрата Советами своей самостоятельности, объявление Махно вне закона и подавление партий мятежа кронштадтских моряков.

Разумеется, многие из утверждений Ленина, пылкого поборника справедливости, еще могут быть противопоставлены реальности сталинского режима — взять хотя бы теорию отмирания

государства. Даже если согласиться с тем, что пролетарское государство не может самоустраниться сразу, следовало бы ожидать тенденцию к самоутверждению и будет становиться все менее и менее репрессивным. Нет сомнения, что Ленин верил в неизбежность этой тенденции, но его надежды не оправдались. За тридцать лет существования пролетарское государство не выказало ни малейших признаков прогрессирующего малокровия. Напротив, оно неуклонно процветает. Но вернемся к Ленину. Два года позже, выступая в Свердловском университете, он, под давлением внешних и внутренних событий, сделал некоторые уточнения, позволяющие предвидеть бесконечное сохранение пролетарского сверхгосударства. «Этой машиной или дубиной (государством. — *Авт.*) мы разгромим всякую эксплуатацию, и, когда на свете не останется возможности эксплуатировать, не останется владельцев земли, владельцев фабрик, не будет так, что одни пресыщаются, а другие голодают, — лишь тогда, когда возможностей к этому не останется, мы эту машину отдадим на слом. Тогда не будет государства, не будет эксплуатации» *. Стало быть, до тех пор, пока на всей земле, а не только в каком-то определенном обществе, сохранится хоть один угнетенный или собственник, государство продолжит свое существование. И все это время оно вынуждено будет крепнуть, чтобы одну за другой одолевая все формы несправедливости, побеждать упрямые буржуазные государства и народы, ослепленные своекорыстными интересами. И лишь когда на земле, наконец-то покоренной и очищенной от противников, будет потоплена в крови праведников и злодеев последняя несправедливость, государство, достигшее вершины своего могущества, этот чудовищный идол, поправший весь мир, благоразумно устранился из молчаливого Града справедливости.

Под давлением империалистических противников, которое, впрочем, можно было предвидеть, вместе с Лениным рождается империализм справедливости. Но у всякого империализма, даже справедливого, всего два выбора: либо погибнуть, либо создать мировую империю. Вплоть до этого момента в его распоряжении нет иных средств, кроме несправедливости. Доктрина окончательно отождествляется с пророчеством. Ради грядущей справедливости она узаконивает несправедливость на протяжении всей истории, превращаясь в ту самую мистификацию, которую сам Ленин ненавидел сильнее, чем кто бы то ни было. Суля людям чудеса, доктрина вынуждает их смириться с несправедливостью, преступлением и ложью. Все больше продукции, все больше власти, беспрестанный труд, бесконечные страдания, перманентная война — и вот наконец настает момент, когда всеобщее рабство в тотальной империи чудесным образом превращается в собственную противоположность: свободный отдых во всемирной республике. Псевдореволюционная мистификация обрела теперь свое кредо: необходимо задуть всякую свободу, чтобы построить империю, а империя эта в один прекрасный день превратится в свободу. Путь к единству пролегает через тотальность *.

Тотальность и судилища

Тотальность, в сущности, есть не что иное, как извечное стремление к единству, свойственное как верующим, так и бунтарям, но свершающееся сейчас на обезбоженной земле. Отречение от всех ценностей в таком случае равнозначно отречению от бунта ради Империи и рабства. Критика формальных ценностей не может тогда не коснуться идеи свободы. Признав невозможность зарождения в недрах бунта свободной личности, о которой мечтали романтики, мы должны признать, что и сама свобода оказывается включенной в исторический процесс. Она становится свободой в борьбе, которая требует для своего бытия действия. Отождествляемая с поступательным ходом истории, она может воспользоваться своими плодами только с завершением истории, во вселенском Граде. А до тех пор каждая ее победа будет спорной и, следовательно, бессмысленной. Немецкий народ освободился от угнетавших его союзных держав лишь ценой свободы каждого немца. Отдельные личности при тоталитарном режиме порабощены, хотя человеческий коллектив можно считать свободным. В конце концов, когда Империя освободит весь род человеческий, свобода будет царить над стадом рабов, которые, по меньшей мере, будут освобождены от Бога, да и вообще от всего трансцендентного. Именно здесь проясняется пресловутое диалектическое чудо, переход количества в качество: всеобщее рабство выступает отныне под именем свободы. Но превращение это, как и во всех примерах, приводимых Гегелем и Марксом, ни в коей мере не является объективным, это всего лишь субъективная подмена названий. Чудес не бывает. Если единственная надежда нигилизма заключается в том, что миллионы рабов в один прекрасный день превратятся в навеки свободное человечество, то историю следует считать просто-напросто несбыточным сном. Историческая мысль должна была освободить человека от покорности Богу, но это освобождение требует от него абсолютного подчинения становлению. И человеку приходится тогда прибегать к авторитету партии, как раньше он прибегал к алтарю. Вот почему эпоха, заносчиво именующая себя самой мятежной, предлагает на выбор тот или другой конформизм. Подлинной страстью XX века является рабство.

Но тотальную свободу завоевать ничуть не легче, чем свободу личную. Чтобы обеспечить власть человека над миром, нужно отсесть от мира и от человека все, что неподвластно Империи, все, что несовместимо с царством количества: это предприятие безгранично во всех трех измерениях истории — в пространстве, во времени и в людях. Империя — это война, мракобесие и тирания, отчаянно клянущиеся, что когда-нибудь они превратятся в братство, истину и свободу: к этому их принуждает логика собственных постулатов. В сегодняшней России, даже в самом ее коммунизме, существует, без сомнения, истина, отрицающая сталинскую идеологию. Но у этой идеологии есть своя логика,

которую необходимо вычленил и выставил на всеобщее обозрение, дабы революционный дух избежал окончательного выживания.

Циничная интервенция западных армий против советской революции показала советским революционерам, помимо всего прочего, что война и национализм столь же реальны, как и классовая борьба. Лишенная международной пролетарской поддержки, которая должна была бы возникнуть сама собой, внутренняя революция может считаться жизнеспособной только при условии создания некоего международного порядка. Исходя из этого, следует признать, что построение вселенского Града возможно только при двух условиях. Либо осуществление почти одновременных революций во всех крупных странах мира, либо ликвидация военным путем буржуазных наций; либо перманентная революция, либо постоянная война. Как известно, первая точка зрения едва не восторжествовала. Революционные движения в Германии, Италии и Франции ознаменовали высочайший взлет революционных надежд. Но подавление этих революций и вытекающее отсюда укрепление капиталистических режимов сделало войну реальностью революции. И тогда философия просвещения обернулась в Европе буднями затемнения. Вселенский Град, который предполагалось заложить путем стихийного восстания угнетенных, в силу логики истории и революционной доктрины был мало-помалу перекрыт Империей, навязанной посредством силы. Энгельс, поддержанный Марксом, хладнокровно воспринял эту перспективу в своем ответе на «Воззвание к славянам» Бакунина: «Ближайшая мировая война сметет с лица земли не только реакционные классы и династии, но и целые реакционные нации. Это тоже составляет часть прогресса». Такой прогресс, по мысли Энгельса, должен был уничтожить царскую Россию. Сегодня русский народ перевернул направление прогресса. Война, как холодная, так и горячая, состоит на службе у всемирной Империи. Но став империей, революция заходит в тупик. Не отрекшись от своих ложных принципов, ради возврата к истокам бунта, она будет означать только поддержание власти тотальной диктатуры над сотнями миллионов людей на протяжении многих поколений, вплоть до самопроизвольного распада капитализма или — если она захочет ускорить создание Града людей — до атомной войны, к которой она вообще-то не стремится и после которой любой город — если он вообще уцелеет — «воссияет» только среди развалин. Согласно законам той самой истории, которую она так опрометчиво обоготворила, мировая революция обречена полиции или бомбе. И тем самым поставлена перед дополнительным противоречием. Принесение в жертву морали и добродетели, принятие всех средств, которые она постоянно оправдывала преследуемой ею целью, могут быть приемлемы, строго говоря, лишь при том условии, что вероятность достижения цели достаточно велика. Вооруженный мир, сохраняющий диктатуру до бесконечности,

означает бесконечное отрицание такой цели. Тем более что опасность войны делает эту цель почти недостижимой. Расширение мировой Империи в пространстве является одним из неизбежных условий революции XX века. Но эта неизбежность ставит ее перед второй дилеммой: обрести новые принципы или отречься от справедливости и мира, к окончательному воцарению которых она стремилась.

Не успев подчинить себе пространство, Империя с той же неотвратимостью берется за покорение времени. Отрицая любую стабильную истину, она доходит до отрицания самой низшей формы, в которую облакается истина, до отрицания истории. Она переносит пока что невозможную во всемирном масштабе революцию в прошлое, которое она силится уничтожить. И в этом, разумеется, есть своя логика. Всякая связь между человеческим прошлым и будущим, не являющаяся чисто экономической, предполагает некую константу, которая, в свою очередь, может напомнить о человеческой натуре. Подспудная связь, которую Маркс, будучи культурным человеком, находил между различными цивилизациями, грозила вырваться за пределы его построений и выявить естественные формы преемственности, перекрывающие преемственность экономическую. Русский коммунизм был мало-помалу вынужден разрушить все мосты между прошлым и будущим, разорвать непрерывный процесс становления. Отрицание гениев-еретиков (а почти все они — еретики), неприятие вклада цивилизации, искусства в той мере, в какой он неподвластен истории, разрыв с живыми традициями — все это привело к тому, что марксизм понемногу стал замыкаться во все более и более узких рамках. Теперь он уже не только отрицал или замалчивал все то, что во всемирной истории было несомненно с его учением, не только отвергал достижения современной науки. Ему предстояло теперь перелицевать историю, даже самую недавнюю, хорошо известную, и прежде всего историю партии и революции. Из года в год, а порой из месяца в месяц «Правда» сама себя исправляет, фальсифицированные издания официальной истории следуют одно за другим, Ленин подвергается цензуре, Маркс не издается. При таком положении дел было бы несправедливым сравнение даже с религиозным обскурантизмом. Церковь никогда не доходила до утверждений, будто господь проявился сначала в двух лицах, потом в четырех или трех, а потом снова в двух. Ускорение, свойственное нашему времени, затрагивает и процесс фабрикации истины, которая при подобном ритме превращается в чистую иллюзию. Подобно ткачам из народной сказки, ткавшим из пустоты наряд для короля, тысячи людей, выбравших для себя довольно странную профессию, каждый день переделывают призрачную, не успевающую дожить до вечера историю, ожидая, что вот-вот прозвонит спокойный детский голосок, объявляющий, что король-то голый. Этот голосок бунта подтвердит тогда то, что уже сейчас может увидеть всякий: что революция, обреченная ради выживания либо отрицать свое

всемирное призвание, либо отречься от самой себя, чтобы стать всемирной, покоится на ложных принципах.

А пока эти принципы продолжают править миллионами людей, Имперская мечта, облеченная в реальности времени и пространства, утоляет свою ненасытную жажду соками живой человеческой личности. Личности враждебны Империи не просто как индивиды — иначе хватило бы вполне традиционного террора. Личность враждебна ей в той мере, в какой человеческая натура не могла до сих пор жить одной только историей и всегда от нее так или иначе ускользала. Империя предполагает отрицание и уверенность — уверенность в бесконечной податливости человека и отрицание человеческой природы. Техника пропаганды служит тому, чтобы определить меру этой податливости и постараться свести рефлексию человека к его условным рефлексам. Она побуждает его сначала заключить пакт с тем, кто в течение долгих лет считался смертельным врагом. А затем она позволяет преобразовать полученный таким образом психологический эффект и заново выдрессировать целый народ, настроив его против этого врага. Хотя опыты еще не окончены, их принципы вполне поддаются осмыслению. Если человеческая природа — это фикция, податливость человека и впрямь безгранична. Политический реализм, достигший этой ступени, — это уже разнузданный романтизм — романтизм эффективности.

Этим объясняется тот факт, что русский марксизм в общем и целом отвергает мир иррационального, хотя очень неплохо умеет им пользоваться. Иррациональное может служить Империи, а может ее и подорвать. Оно не поддается расчету, а в Империи все должно быть рассчитано. Человек — всего лишь игрушка внешних сил, которыми можно рационально управлять. Иные безрассудные марксисты пытались, например, примирить свою доктрину с теориями Фрейда. Это было немедленно поставлено им в вину. Фрейд — еретический и «мелкобуржуазный» мыслитель, он вытащил на свет бессознательное, признав за ним, по меньшей мере, такую же реальность, как за «Сверх-Я» или социальным «Я». Ведь отсюда недалеко и до того, чтобы признать за бессознательным определяющую роль в человеческой природе, противопоставив ее историческому «Я». А человек должен сводиться к своему общественному и рациональному «Я», которое поддается расчетам. Стало быть, необходимо закабалить не только человеческую жизнь, но и то глубоко иррациональное, глубоко личностное событие, в ожидании которого человек проводит всю свою жизнь. В своем судорожном порыве к конечному царству Империя тщится пресуществить в себе даже смерть.

Можно поработить живого человека, низвести его до исторического уровня вещи. Но, предпочитая смерть рабству, он утверждает свою человеческую природу, неподвластную царству вещей. Вот почему обвиняемого судят и казнят прилюдно только тогда, когда он соглашается признать, что его смерть справедлива и сообразна с Империей вещей. Нужно либо умереть

обесчещенным, либо просто перестать быть — как в жизни, так и в смерти. В последнем случае люди не умирают, а исчезают. Сходным образом, если приговоренный несет наказание, оно безмолвно вопиет к небесам и тем самым вносит разлад в тотальность. Но приговоренного не наказывают, а только перемещают в пределах этой тотальности, этой имперской махины. Он превращается в винтик производственного механизма, винтик столь для последнего необходимый, что в дальнейшем считается, будто человек стал им не по своей вине, а повинен в том, что в нем нуждается этот механизм. Русская система концентрационных лагерей и впрямь осуществила диалектический переход от правления лицами к управлению вещами, спутав при этом личность с вещью.

Даже враг должен участвовать в общем деле. И вне Империи нет спасения. Империя есть или будет царством дружбы. Но дружбы между вещами, ибо друга нельзя предпочесть Империи. Дружба между личностями является — лучшего определения не подобрать — особым видом сплоченности до самой смерти перед лицом всего того, что противостоит царству дружбы. А дружба между вещами — это дружба вообще, дружба со всеми, предполагающая, в случае необходимости, донос на каждого. Любящий своего друга или подругу любит их такими, какие они есть; революция любит человека таким, каким он должен быть. В каком-то смысле любовь — это убийство совершенного человека, которого должна породить революция. Ведь чтобы он появился на свет, ему уже сейчас должно отдаваться предпочтение перед всем существующим. В царстве личностей людей связывает между собой чувство, в Империи вещей — право на донос. Град, стремившийся стать воплощением братства, стал муравейником, где кишат одиночки.

Кроме того, только дошедший до иррационального остервенения зверь в человеческом облике может додуматься до садистских пыток людей, чтобы выбить у них согласие. В этом случае происходит как бы омерзительное совокупление личностей, из коих одна подавляет другую. Представитель рациональной тотальности, напротив, довольствуется тем, что позволяет вещному началу в человеке одержать верх над личностным. Сначала посредством полицейского промывания мозгов высшие духовные начала в человеке сводятся к низшим. Затем следует пять, десять, двадцать бессонных ночей, в результате которых появляется на свет новая мертвая душа, проникнутая иллюзорной убежденностью. С этой точки зрения единственная подлинная психологическая революция нашего времени после Фрейда была осуществлена органами НКВД и вообще политической полицией. Исходя из детерминистской гипотезы, высчитав все слабые точки человеческой души и степень ее податливости, эта новая психотехника раздвинула одну из границ человеческого существа и попыталась доказать, что индивидуальная психология отнюдь не изначальна и что общей мерой человеческих характеров является их вещная

основа. Эта психотехника в буквальном смысле слова создала физику души.

Тем самым были преобразованы традиционные человеческие отношения. Эти последовательные преобразования характеризуют мир рационального террора, в большей или меньшей степени захлестнувшего всю Европу. На смену диалогу, отношению двух личностей, пришли пропаганда и полемика, то есть два вида монолога. Абстракции, присущие миру силы и расчета, заняли место подлинных страстей, порождаемых сферой плоти и иррациональности. Хлебные карточки заменили хлеб, дружба и любовь подчинились сухому доктринерству, судьба — плану, приговоры стали нормой жизни, производство пришло на смену живому творчеству. Таково теперь положение вещей в этой обескровленной Европе, населенной самодовольными или покорными призраками силы. «Достоинно жалости общество, не знающее лучшего защитника, чем палач!» — воскликнул когда-то Маркс. Но в те времена палачи еще не были философами или, по крайней мере, не претендовали на роль филантропов во всемирном масштабе.

Основное противоречие величайшей революции в истории состоит не в том, что она стремилась к достижению справедливости посредством бесконечной череды беззаконий и насилия. Рабства и обмана было сколько угодно во все времена. Ее трагедия — это трагедия нигилизма, сливающаяся с драмой современного разума, который, претендуя на универсальность, только концентрирует в себе все человеческие увечья и уродства. Тотальность — это не единство; осадное положение, даже распространившееся на весь мир, не означает примирения. Притязания вселенского Града сохраняются в этой революции только за счет отрицания двух третей человечества и наследия веков, за счет того, что природа и красота отрицаются во имя истории, а человек лишается силы своих страстей, сомнений, радостей, творческого воображения — словом, всего, что составляло его величие. Принципы, избираемые людьми, в конце концов берут верх над самыми благородными их стремлениями. В силу беспрестанных словопрений, схваток, полемик, отлучений, чисток и преследований вселенский Град свободы и братства мало-помалу уступает место той единственной в своем роде вселенной, чьими высшими мерилami являются история и эффективность, — вселенной судилищ.

В основе каждой религии лежат понятия невинности и вины. Однако Прометей, первый бунтовщик, отвергал право казнить и миловать. Даже сам Зевс не был достаточно невинным для того, чтобы воспользоваться этим правом. Первоначально бунт отвергает законность любого возмездия. Но в своем последнем воплощении, в конце своего изнурительного пути, бунтовщик возвращается к религиозному понятию возмездия и помещает его в центр своей вселенной. Высший судия находится теперь не на небесах, он принимает обличье истории, ставшей неумолимым божеством. Сама история есть не что иное, как затянувшееся наказание, поскольку подлинные вознаграждения в ней отклады-

ваются до конца времен. Здесь мы, разумеется, далеки от марксизма и от Гегеля и уж тем паче от первых бунтарей. И однако, всякая чисто историческая мысль приводит именно к этим безднам. Поскольку Маркс предсказывал неизбежное появление бесклассового Града, поскольку он утверждал, таким образом, добрую волю истории, любое замедление освободительного хода истории следует вменить в вину злой воле человека. Маркс ввел в дехристианизированный мир понятия греха и возмездия, но соотнес их с историей. В каком-то смысле марксизм — это учение о вине человека и невинности истории. До захвата власти коммунистами историческим воплощением этих понятий было революционное насилие, на вершине их власти оно стало насилием узаконенным, то есть террором и судилищем.

Впрочем, в религиозной вселенной истинное возмездие откладывается на будущее; вовсе не обязательно, чтобы преступление незамедлительно наказывалось, а невинность освящалась. В новой вселенной, напротив, приговор, вынесенный историей, должен быть незамедлительно приведен в исполнение, ибо там понятие вины совпадает с поражением и наказанием. История осудила Бухарина потому, что обрекла его на смерть. И провозгласила невинность Сталина, поскольку тот находится на вершине власти. В настоящее время происходит судилище над Тито, как некогда оно происходило над Троцким, чья вина для философов исторических преступлений стала ясна лишь после того, как на его голову обрушился ледоруб убийцы. Так же обстоит дело и с Тито, о котором пока доподлинно неизвестно, виновен он или нет. Он уже обличен, но еще не повержен. Когда это произойдет, его вина будет установлена. Впрочем, временная невинность Троцкого и Тито зависела и зависит главным образом от географии: они были слишком далеки от карающей десницы. Вот почему следует незамедлительно судить тех, до кого эта десница может дотянуться. Окончательный суд истории зависит от множества мелких приговоров, вынесенных сегодня, — приговоров, которые когда-нибудь будут окончательно утверждены или отменены. В день, когда будет достроен новый мир, соберется всемирный трибунал, обещающий нам ряд поразительных реабилитаций. Кто-то из обвиняемых, в свое время признавший себя презренным предателем, войдет в человеческий Пантеон. А другие навеки останутся в исторической преисподней. Но кто же будет их судить? Его величество человек, наконец-то принявший обличье юного божества. А до тех пор этим будут заниматься только люди, наделенные пророческим даром, способные вычитать в истории смысл, который они сами в нее вложили, — именно им надлежит выносить приговоры: смертные — обвиняемым, предварительные — самим судьям. Ведь случается и так, что бывшие судьи, Райк * например, в свой черед предстают перед судом. Значит ли это, что Райк разучился как следует вчитываться в историю? Его падение и гибель служат этому доказательством. Но где порука тому, что теперешние судьи тоже не превратятся

в предателей и не будут сброшены с высоты своих трибун на цементные полы застенков, где корчатся в предсмертных муках заклеянные проклятем истории? Единственная порука — в их непогрешимой прозорливости. Что служит ее доказательством? Их неизменная удачливость. Мир судилищ — это кругообразная вселенная, где удачливость и невинность удостоверяют друг друга, где все зеркала отражают одну и ту же ложь и мистификацию.

Существует, таким образом, нечто вроде исторического провидения¹, в чьи замыслы дано проникнуть только властям предержащим, — именно оно казнит и милует подданных Империи. И нет у них иной защиты от капризов этого провидения, кроме веры, по крайней мере той ее разновидности, что описана в «Духовных упражнениях» Игнация Лойолы: «Дабы избежать заблуждения, мы должны быть всегда готовы счесть черным то, что нам видится белым, если это предписывается духовными властями». Только эта действенная вера в представителей истины может спасти подданного Империи от неожиданных исторических катастроф. Но и тогда он не в силах оправдаться перед вселенной судилищ, с которой его навсегда связывает историческое чувство страха. А без этой веры он рискует в любой миг, помимо собственной воли и при самых благих намерениях, превратиться в объективного преступника.

В этом понятии заключена наивысшая суть вселенной судилищ. Круг замыкается. Извращенным итогом затяжного бунта во имя человеческой невинности становится понятие всеобщей вины. Каждый человек, сам того не зная, является преступником. Объективный преступник — это как раз тот, кто мнит себя невинным. Субъективно он считает свои действия безвредными или даже полезными для будущего справедливости. Но ему доказывают, что с объективной точки зрения они вредят этому будущему. Следует ли считать эту объективность научной? Нет, это объективность историческая. Кто может сказать, например, не повредит ли будущей справедливости необдуманное обличение теперешних беззаконий? Истинная объективность заключалась бы в суждениях, опирающихся на результаты научных наблюдений, на факты, тенденции развития. Что же касается понятия объективной виновности, то эта диковинная объективность основывается на фактах и результатах, которые будут доступны науке только в 2000 году, не раньше. А до тех пор она будет воплощаться в беспредельной субъективности, навязываемой другим как объективность: таково философское определение террора. Эта объективность лишена определимого смысла, однако власть вложит в нее определенное содержание, объявив преступным все, чего она не одобряет. Она заявит или предоставит сделать это философам, живущим вне пределов Империи, что таким образом берет на себя риск судить перед лицом истории, подобно тому как это делает, сам того не зная, объективный

¹ «Хитрость разума» в исторической вселенной покоится на проблеме зла.

преступник. Окончательный приговор будет вынесен потом, когда уже не останется ни жертв, ни палачей. Но такое утешение годится только для палача, который вовсе в нем не нуждается. А пока верноподданные регулярно приглашаются на странные пиршества, во время которых, согласно тщательно установленным обрядам, преисполненные раскаяния жертвы приносятся в жертву богу истории.

Прямое назначение этого обряда сводится к искоренению безразличия в вопросах веры. Это нечто вроде принудительной евангелизации. Закон, обеспечивающий преследование подозреваемых, сам же их и производит. А произведя, обращает в истинную веру. В буржуазном обществе предполагается, что каждый гражданин одобряет его законы. В обществе объективной вины считается, что он должен их отрицать. Или по крайней мере должен в любой миг представить доказательства, что он их не осуждает. Виновность выражается там не в действиях, а в простом отсутствии веры, чем, кстати, объясняется внешняя противоречивость «объективной» системы. При капиталистическом строе человек, объявляющий себя нейтральным, считается объективно благосклонным к строю. Нейтральная позиция в Империи рассматривается как объективно враждебная по отношению к ее режиму. И в этом нет ничего удивительного. Если подданный Империи не верит в Империю, значит, он сам выбрал историческое уничтожение: он клеветает на историю, он богохульствует. Внешнего исповедания веры уже недостаточно; она должна стать основой жизни и деятельности человека, который, кроме того, должен быть постоянно готов к изменению ее догматов. При малейшем просчете его потенциальная виновность может стать объективной. Завершая историю на свой лад, революция не довольствуется расправой с любым проявлением бунтарства. Она стремится к тому, чтобы каждый человек, не исключая последнего раба, нес ответственность за то, что в мире существовал и продолжает существовать дух бунтарства. В этой наконец-то завоеванной и завершенной вселенной судилищ целые толпы виновных обречены без конца шагать к недостижимой невиновности под горьким взглядом великих инквизиторов. Власть в XX веке неотделима от чувства тоски.

Здесь завершаются поразительные странствия Прометея. Во всеуслышание заявляя о своей ненависти к богам и любви к человеку, он с презрением отворачивается от Зевса и нисходит к смертным, чтобы повести их на штурм неба. Но люди слабы или трусливы: их необходимо сплотить. Они не любят откладывать наслаждения на завтра, они жаждут немедленного счастья: не отказавшись от жизненных угод, они не смогут стать великими. И вот Прометей в свой черед становится господином и наставником, сначала обучающим, а потом и повелевающим. Борьба не прекращается, а только ужесточается. Люди сомневаются в том,

что Град солнца достижим, не верят в само его существование. Нужно спасти людей от опасности, таящейся в них самих. Герой объявляет им, что ему — ему одному — знаком этот Град. Те, кто продолжает сомневаться, будут изгнаны в пустыню, пригвождены к скалам, станут добычей жестоких стервятников. Другие побредут вслепую за своим задумчивым и одиноким наставником. Прометей становится божеством и единовластно царит над человеческим одиночеством. Но он унаследовал от Зевса только его одиночество и жестокость; он уже не Прометей, он превратился в Цезаря. Истинный, извечный Прометей принял обличье одной из его жертв. Вопль, дошедший до нас из глубины веков, до сих пор не смолкает в скифской пустыне.

БУНТ И РЕВОЛЮЦИЯ

Революция в области принципов убивает Бога в лице его наместника. Революция XX века убивает то, что осталось божественного в самих принципах, и освящает, таким образом, исторический нигилизм. Каковы бы ни были последующие пути развития этого нигилизма, единожды укоренившись во времени, вне всяких моральных правил, он воздвигает храм Цезаря. Избирать историю, и только историю, — значит высказаться в пользу нигилизма и против уроков самого бунта. Те, кто рискнул ринуться в историю во имя иррационального, говоря, что она лишена какого бы то ни было смысла, находят в ней рабство и террор и в конце концов оказываются в мире концлагерей. Те, кто ломится в нее, проповедуя абсолютный рационализм, находят то же рабство и террор и упираются в ту же лагерную систему. Фашизм желал учредить пришествие нищенского сверхчеловека. И тут же понял, что если Бог существует, он может быть кем и чем угодно, но прежде всего — владыкой смерти. Если человек хочет стать Богом, он должен присвоить себе право на жизнь и смерть других. Но, сделавшись поставщиком трупов и недочеловеков, он и сам превратился не в Бога, а в недочеловека, в гнусного прислужника смерти. Рациональная революция, в свою очередь, стремится реализовать предсказанного Марксом всечеловека. Но стоит принять логику истории во всей ее тотальности, как она поведет революцию против ее собственной высокой страсти, начнет все сильнее и сильнее калечить человека и в конце концов сама превратится в объективное преступление. Было бы несправедливо отождествлять цели фашизма и русского коммунизма. Фашизм предполагает восхваление палача самим палачом. Коммунизм более драматичен: его суть — это восхваление палача жертвами. Фашизм никогда не стремился освободить человечество целиком; его целью было освобождение одних за счет порабощения других. Коммунизм, исходя из своих глубочайших принципов, стремится к освобождению всех людей посредством их всеобщего временного закабаления. Ему не откажешь в величии замыслов. Но вполне справедливо отождествление их средств — политический цинизм оба они черпали из одного источника — морального нигилизма. Все происходило таким образом, словно потомки Штирнера и Нечаева поставили себе на службу потомков Каляева и Прудона. Сегодня нигилисты восседают на троне. Те мысли, что притязали на руководство нашим миром во имя революции, превратились в реальность идеологии соглашатель-

ства, а не бунта. Вот почему наше время является эпохой техники уничтожения — как тайного, так и явного.

Поддавшись нигилизму, революция отвернулась от собственных бунтарских истоков. Человек, ненавидевший смерть и бога смерти, отчаявшись в личном бессмертии, возжелал освободиться в бессмертии всего рода людского. Но до тех пор, пока коллектив не правит миром, пока род не воцарился, нужно еще умирать. Время поджигает, для убеждения нужен досуг, дружеские увещевания могут затянуться до бесконечности, — стало быть, террор остается кратчайшим путем к бессмертию. Но и эти крайние извращения вопиют о тоске по перевозданным бунтарским ценностям. Современная революция, стремясь к отрицанию всякой ценности, уже сама по себе является ценностным суждением. Посредством революции человек жаждет царства. Но к чему воцарение, если все на свете бессмысленно? К чему бессмертие, если жизнь предстает перед нами в чудовищном облике? Кроме разве что самоубийства, абсолютно нигилистической мысли не существует, как нет и абсолютного материализма. Уничтожение человека — лишь способ его утверждения. Террор и концлагеря — это крайние средства, к которым он прибегает, стремясь избавиться от одиночества. Тяга к единству должна воплотиться хотя бы в общей могильной яме. Люди убивают друг друга во имя отрицания смертного удела, во имя всеобщего бессмертия. Но тем самым они как бы убивают самих себя, доказывая одновременно, что они не могут обойтись без человека; они утоляют свою ужасающую жажду братства. «У твари должна быть радость, а если ее нет, ей нужна другая тварь». Вот тогда-то и начинают рваться к власти те, кто не приемлет страданий бытия и смерти. «Одиночество — это власть», — писал Сад. Для тысяч одиночек, находящихся у власти, требуются другие люди, поскольку власть воплощается в страданиях другого. Террор — это последняя дань уважения, приносимая озверевшими одиночками идее всемирного братства.

Но всем своим небытием нигилизм стремится к бытию — и этого достаточно, чтобы мир превратился в пустыню. Это неистовство наделило наше время омерзительным обликом. Европа, родина гуманизма, стала родиной бесчеловечности. Но это — наше время, и вправе ли мы от него отрекаться? Если наша история — это наш ад, то мы не должны от него отворачиваться. Не закрывать глаза на этот кошмар, а взять на себя ответственность за него, чтобы преодолеть — силами тех, кто, вызвав в свое время этот кошмар, теперь считают себя вправе осудить *ito*. Этот чертополох мог вырасти только на почве, густо унавоженной множеством беззаконий. На завершающем этапе схватки, в которую наша безумная эпоха втянула всех без разбора, враги остаются враждующими братьями. Даже уличив их в заблуждениях, мы не должны испытывать к ним ни презрения, ни ненависти: бедствия стали теперь нашей общей родиной, нашей землей обетованной.

Мы должны отвергнуть даже стремление к покою и миру, ибо оно равносильно оправданию беззакония. Тем, кто привык оплакивать былые счастливые времена, не удастся скрыть своих подлинных целей: не к устранению нищеты они стремятся, а к тому, чтобы заткнуть ей рот. Но да будет благословенно наше время, когда нищета вопиет во всю глотку, не давая спать сытым! Еще де Местр говорил об «ужасной проповеди, которую революция читает королям». С еще большим пылом она продолжает читать ее теперешним бесчестным владыкам. Так вслушаемся же в эту проповедь. В каждом слове и в каждом деянии, даже преступном, таятся ростки новых ценностей, которые нам надлежит отыскать и явить миру. Будущее непредсказуемо; грядущее возрождение может и не наступить. Но даже если диалектика истории лжива и преступна, мир, подавшийся ложной идее, может в конечном счете реализовать себя даже в преступлении. Однако для нас эта уступка неприемлема: мы делаем ставку на возрождение.

Мы находимся перед выбором: возродиться или умереть. Противоречивость бунта дошла в данный миг до крайней точки, до самоотрицания; бунт должен либо погибнуть вместе с миром, который был им порожден, либо вновь обрести верность самому себе, а вместе с ней — новый порыв сил. Перед тем как идти дальше, необходимо разъяснить суть этого противоречия. Наши экзистенциалисты (в данный момент тоже находящиеся под властью историзма и его противоречий¹) дают им не очень-то подходящее определение, говоря, что революция — это прогресс по отношению к бунту и что бунтовщик не революционер. На самом же деле противоречия эти куда более конкретны. Каждый революционер — это в то же время и бунтовщик, а если он не является таковым, то превращается в полицейского и чиновника, в противника бунта. Но подлинный бунтовщик в конце концов неизменно ополчается против революции. Так что ни о каком прогрессе здесь говорить не приходится: обе ипостаси существуют одновременно, причем противоречия между ними беспреданно растут. Каждый революционер в конечном счете становится либо угнетателем, либо еретиком. В той чисто исторической вселенной, которую избрали себе бунт и революция, они оказываются перед одинаковой дилеммой: либо полицейский участок, либо сумасшедший дом.

На этом уровне история, как таковая, остается совершенно бесплодной. Сама по себе она не является источником ни ценностей, ни нигилизма. Но нельзя ли по крайней мере создать внеисторическую ценность в царстве вечной мысли? Это было бы равносильно оправданию исторической несправедливости и человеческой нищеты. Клевета на этот мир ведет к тому нигилизму,

¹ Атеистический экзистенциализм стремится, по крайней мере, к выработке некой морали. Поживем — увидим. Ведь ее трудно выработать, не входя в историческую экзистенцию ценностей, чуждых истории*.

че определение мы находим у Ницше. Мысль, порожденная одной лишь историей, равно как и та, что оборачивается против любой истории, лишает человека и средств, и смысла жизни. Первая толкает его к отчаянному вопросу: «Зачем жить?»; вторая — к проблеме: «Как жить?» Таким образом, история является необходимым, но недостаточным и побочным условием создания духовных ценностей. Ее нельзя считать ни отсутствием ценности, ни ценностью как таковой, ни даже материалом для создания ценности. Она — всего лишь одно из обстоятельств, при которых человек может, хотя бы смутно, уловить существование ценности, позволяющей ему судить историю. А бунт служит залогом этого существования.

Абсолютная революция предполагает абсолютную податливость человеческой природы, возможность низведения человека до уровня простой исторической силы. А бунт — это протест человека против его превращения в вещь, против его низведения к истории. Бунт — это утверждение общей для всех людей природы, неподвластной миру силы. История, разумеется, есть один из пределов человека, в этом смысле революционеры правы. Но бунтующий человек в свою очередь устанавливает некий предел истории. На этом пределе и зарождается предвестие новой ценности. Сегодняшняя цезарианская революция беспощадно борется с этим зарождением, ибо оно знаменует ее подлинный разгром и необходимость отречения от своих принципов. В 1950 году судьбы мира уже не решаются, как это может показаться, в битве буржуазного и революционного способов производства: их конец будет одинаков. Они решаются в борьбе между силами бунта и силами цезарианской революции. Восторжествовавшая революция при помощи своей полиции, своих судилищ и чисток пытается доказать, что человеческой природы не существует. Усмиренный бунт всеми своими противоречиями, страданиями, бесконечными поражениями и неустанной гордостью стремится обогатить эту природу своей болью и надеждой.

«Я бунтую, следовательно, мы существуем», — говорил раб. Метафизический бунт изменил эту формулу: «Я бунтую, следовательно, мы одиноки» — этим определением мы живем и по сию пору. Но если мы одиноки под пустым небом, если мы обречены на неминуемую смерть, то можно ли утверждать, что мы и впрямь существуем? Задавшись этим вопросом, метафизический бунт в свое время попытался сделать бытие из видимости. После чего чисто исторические мыслители принялись утверждать, что бытие равнозначно деянию. Мы не существуем, — говорили о них, — но мы должны существовать во что бы то ни стало. Наша революция — это попытка завоевания нового бытия посредством деяния, неподвластного никаким моральным законам. Вот почему эта революция обрекла себя на бытие ради истории, бытие в условиях террора. Человек с ее точки зрения есть сущее ничто, если он так или иначе не добивается единодушного одобрения в истории. Именно тогда и был пройден

последний предел, а бунт сначала предан, а потом логически уничтожен, ибо он в самом чистом своем выражении никогда не переставал подчеркивать существование некоего предела и утверждать двойственность нашей человеческой природы: вовсе не бунт повинен в тотальном отрицании всякого бытия. Он, напротив, говорил ему одновременно и «да» и «нет». Бунт — это отказ от какой-то части бытия во имя другой его части, которую он превозносит. И чем выше возносит, тем непримиримей отказ. В дальнейшем, когда бунт в своем исступлении и помрачении превращается во все или в ничто, когда он доходит до отрицания всякого бытия и человеческой природы, он отрекается от самого себя. Только тотальным отрицанием может он оправдать свой замысел тотального завоевания. Но утверждение предела, утверждение достоинства и красоты, присущих всем людям, влечет за собой необходимость распространить эту ценность на все и вся и продолжать путь к единству, не отрекаясь от своих первооснов. В этом смысле бунт, в своей первоизданной подлинности, не является оправданием какой бы то ни было исторической мысли. Бунт притязает на единство, историческая революция — на тотальность. Бунт исходит из отрицания, опирающегося на утверждение; революция исходит из абсолютного отрицания и обрекает себя на всевозможные виды рабства ради утверждения, достижимого лишь в конце времен. Бунт созидателен, революция нигилистична. Бунт призван созидать ради все большего прироста бытия, революция вынуждена производить ради все большего отрицания. Историческая революция обречена трудиться, надеясь когда-нибудь обрести бытие, но эта надежда постоянно ее обманывает. Даже единодушного согласия недостаточно для обретения бытия. «Повинуйтесь», — говорил своим подданным Фридрих Великий*. А умирая, вздохнул: «Я устал управлять рабами». Чтобы избежать столь абсурдной судьбы, чтобы вернуться к творческим истокам бунта, революция должна отречься от своих принципов, от нигилизма и чисто исторических ценностей. Она не может стать созидательным началом, не подчинившись известным законам, моральным или метафизическим, способным уравновесить бред истории. Презрение революции к показной и лживой морали буржуазного общества вполне оправдано. Но ее безумие заключается в распространении этого презрения на любое требование морали. В самих ее истоках, в глубочайших ее устремлениях таятся отнюдь не формальные правила, которые могли бы служить ей руководством к действию. И в самом деле, бунт твердит ей и будет твердить все громче, что деяние необходимо не для того, чтобы когда-нибудь прийти к существованию, которое в глазах остального мира сводится к покорности, а ради того еще смутного бытия, которое таятся в самом бунтарском порыве. Это правило не является ни формальным, ни всецело зависящим от истории, что мы и постараемся доказать, рассматривая его в чистом виде, при

анализе художественного творчества. А пока заметим только, что к формулам метафизического бунта «Я бунтую, следовательно, мы существуем» и «Я бунтую, следовательно, мы одиноки» бунт, вступивший в распрю с историей, добавляет, что, вместо того чтобы убивать и умирать во имя созидания бытия, каковым мы не являемся, мы должны жить и животворить ради созидания того, чем мы являемся.

IV БУНТ И ИСКУССТВО

Искусство также принадлежит к тем явлениям, которые одновременно превозносят и отрицают. «Ни один художник не терпит действительности», — говорил Ницше. Это верно; но верно и то, что ни один художник не может без нее обойтись. Творчество — это тяга к единению и в то же время отрицание мира. Но оно отрицает мир за то, чего ему недостает, во имя того, чем он хотя бы иногда является. Бунт предстает здесь по ту сторону истории, в чистом состоянии, в своей первозданной сложности. Поэтому искусство может окончательно прояснить для нас смысл бунта.

Заметим, однако, что все революционные реформаторы относились к искусству враждебно. Платон в этом отношении еще довольно умерен. Он лишь не доверяет двусмысленной роли языка и изгоняет из своего государства поэтов, но в остальном ставит красоту выше мира. А современное революционное движение совпало с затянувшимся судилищем над искусством. Реформация избрала мораль и изгнала красоту. Руссо видел в искусстве порчу, приносимую обществом в природу. Сен-Жюст метал громы и молнии против зрелищ и в прекрасной программе, написанной для «Праздника Разума», выражал желание, чтобы богиню Разума олицетворяла в нем особа «скорее добродетельная, нежели красивая». Французская революция не породила ни одного художника, но лишь блестящего журналиста Демулена * и подпольного писателя Сада. Единственный подлинный поэт той эпохи был гильотинирован *. Единственный большой прозаик бежал в Лондон и стал поборником христианства и легитимизма *. Чуть позднее сенсимонисты потребовали, чтобы искусство было «общественно полезным». Формула «искусство ради прогресса» стала в XIX веке общим местом, ею прельстился даже Гюго, так и не сумев, впрочем, сделать ее убедительной. Только Валес * ухитрился изрыгнуть проклятия по адресу искусства тоном, придающим им определенную вескость.

В том же тоне рассуждали и русские нигилисты. Писарев проповедовал пренебрежение к эстетическим ценностям во имя ценностей прагматических. «Лучше быть русским сапожником, чем русским Рафаэлем». Пара сапог для него полезней Шекспира. Нигилист Некрасов, будучи крупным и скорбным поэтом, утверждал, однако, что он предпочел бы кусок сыра всему Пушкину. Всем известны, наконец, взгляды Толстого, подвергшего искусство своего рода «отлучению». Революционная Россия в конце концов повернулась спиной ко всем этим Венерам и Аполлонам, перевезенным по воле Петра Великого в Летний сад Петербурга и еще

сохранившим на своем мраморе позолоту итальянского солнца. Нищета иногда отворачивается от невыносимых для нее образов счастья.

Не менее суровой в своих обвинениях была и немецкая идеология. Согласно революционным толкователям «Феноменологии духа», в обществе всеобщего примирения не остается места для искусства. Красота будет переживаться, но не воплощаться в образах. Чисто рациональная действительность, и только она, утолит все человеческие потребности. Критика формализма и уводящих от действительности ценностей естественным образом распространяется и на искусство. Искусство, по мнению Маркса, не живет вне времени, оно определяется своей эпохой и отражает ценности правящих классов. Существует, стало быть, только одно революционное искусство, а именно то, которое поставило себя на службу революции. А создавая красоту вне истории, искусство противопоставило бы себя единственно рациональному ее усилию, направленному к превращению самой истории в абсолютную красоту. Русский сапожник, осознавший свою роль в революционном движении, становится подлинным создателем окончательной красоты. Что в сравнении с ними Рафаэль, творивший лишь мимолетную красоту, которая к тому же станет непонятной для нового человека!

Маркс, однако, задается вопросом, как эта греческая красота может еще оставаться прекрасной и для нас. И отвечает, что она является отражением наивного детства человечества и что мы, взрослые, отдыхаем от наших битв, вспоминая об этом детстве *. Но каким образом могут оставаться для нас прекрасными шедевры итальянского Возрождения, живопись Рембрандта, китайское искусство? Не важно! Судилище над искусством вступило в решающую фазу и продолжается теперь при стыдливом пособничестве самих художников и интеллектуалов, вынужденных клеветать на свое искусство и свой разум. И в самом деле, ведь в этой схватке между Шекспиром и сапожником Шекспира и красоту клянет отнюдь не сапожник, а тот, кто продолжает читать Шекспира и вовсе не собирается тачать сапоги; впрочем, в этом занятии он никогда бы и не преуспел. Художники нашего времени похожи на кающихся дворян России XIX века; и тех и других извиняет только их больная совесть. Простые и необходимые формы смирения попираются здесь теми, кто хотел бы отложить до конца времен и саму красоту, а пока лишить все человечество, не исключая и сапожников, той духовной пищи, которой не пренебрегают они сами.

У этого аскетического безумства есть, однако, свои основания, которые, по меньшей мере, небезынтересны для нас. Они являются отражением в эстетическом плане уже описанной нами борьбы между революцией и бунтом. Во всяком бунте кроются метафизическое требование единства, невозможность его достижения и потребность в создании заменяющей его вселенной. Бунт с этой точки зрения — созидатель вселенной. Это также является опре-

делением искусства. Требование бунта, по правде сказать, может считаться эстетическим. Все бунтарские мысли, как мы видели, воплощались либо в риторике, либо в образах замкнутой вселенной. Городские стены у Лукреция, монастыри и зарешеченные замки у Сада, острова, романтические утесы и одинокие вершины у Ницше, первобытный океан у Лотреамона, парапеты у Рембо, грозные твердыни, возрождающиеся после налета цветовой грозы у сюрреалистов, образы тюрьмы, разделенной надвое страны, концлагеря, империи свободных рабов — все это на свой лад воплощает ту же тягу к цельности и единству. Вот над этими замкнутыми мирами человек наконец-то может царствовать; они познаваемы.

То же движение мы находим во всех видах искусства. Художник переделывает мир по своему усмотрению. Симфонии природы не знают органных фермат. Мир никогда не безмолвствует; даже в молчании он вечно повторяет одни и те же ноты, отзвываясь на исходящие от нас вибрации. Но доступные нам звуки редко складываются в аккорд и никогда — в мелодию. Однако музыка существует и там, где кончаются симфонии, где мелодия придает форму звукам, которые сами по себе ею не обладают, где, наконец, особое расположение нот выявляет в природном беспорядке некий лад, потребный для души и духа.

«Я все больше и больше верю, — писал Ван Гог, — что Господа нельзя судить по сотворенному им миру. Это всего лишь неудачный набросок». Каждый художник стремится переписать этот набросок, придать ему недостающий стиль. Величайшее и самое честолюбивое из всех искусств — скульптура упорно старается закрепить в рамках трех измерений зыбкую человеческую фигуру, придать хаосу жестов единство великого стиля. Скульптура не гнушается правдоподобием, более того — она нуждается в нем. Но не стремится к нему во что бы то ни стало. Целью ее поисков в эпоху расцвета являются жест, выражение лица или взгляд, в которых отразятся все жесты, все взгляды мира. Ее суть не в подражании, а в стилизации, она призвана замкнуть в осмысленном выражении мимолетное неистовство тел или бесконечную изменчивость поз. Только таким образом ей удастся украсить фронтоны шумных городов образцовыми, типичными образами, которые способны хотя бы на миг унять снedaющее людей лихорадочное возбуждение. Отвергнутый любовник может и сегодня всматриваться в греческих кор, стараясь уловить не подвластное никакому распаду очарование женского лица и тела.

Суть живописи также состоит в отборе. «Даже гений, — писал Делакруа, размышляя о своем виде искусства, — это всего лишь дар обобщения и отбора». Выбирая сюжет, художник делает первый шаг к его закреплению. Пейзажи зыблются, исчезая из памяти, или заслоняют друг друга. Вот почему пейзажист или мастер натюрмортов выделяет из пространства и времени то, что обычно меняется вместе с освещением, теряется в бесконечной перспективе или исчезает под напором других цветовых оттенков.

Первая забота пейзажиста состоит в кадрировке полотна. Исключая, он в то же время отбирает. Сходным образом сюжетная живопись изолирует в пространстве и во времени то, что обычно сливается с другим действием. Затем художник приступает к закреплению изображения. Произведения великих живописцев, таких, как Пьеро делла Франческо, кажутся мгновенно застывшими изображениями, словно схваченными на лету. Все их персонажи словно бы продолжают жить, став в то же время бессмертными, — в этом и состоит чудо искусства. Столетия спустя после своей смерти «Философ» Рембрандта, окутанный светом и тенью, все еще продолжает размышлять над той же проблемой.

«Пустая эта штука — живопись, прельщающая нас сходством с предметами, которые сами по себе не способны нас прельстить». Цитируя эту знаменитую мысль Паскаля, Делакруа не без основания заменяет прилагательное «пустая» на «странная». Эти вещи не способны прельстить нас потому, что мы их не видим; они сокрыты от нас и распадаются в вечном становлении. Кто видел руки палача во время бичевания Христа, кто всматривался в масляные на обочине крестного пути? Но вот они изображены на картине, вырваны из бесконечной череды страстей господних — и муки Христа, запечатленные в этих прекрасных и яростных образах, снова вопиют к нам среди холодных музейных залов. Стиль живописца определяется этим взаимопроникновением природы и истории, этим настоящим, неотделимым от вечного становления. Искусство без видимых усилий осуществляет то примирение частного со всеобщим, о котором мечтал Гегель. Быть может, именно поэтому эпохи, ошалело рвущиеся к единству, — а мы живем в одну из таких эпох — обращаются к первобытному искусству, где особенно сильна стилизация, особенно выразительна тяга к единству. Самые яркие примеры стилизации всегда совпадают с началом и концом художественной эпохи: именно стилизацией объясняется вся сила отрицания и преобразования, которая вздыбила современную живопись в ее необузданном порыве к бытию и цельности. В незабываемой жалобе Ван Гога звучат гордыня и отчаяние всех художников: «Я могу в жизни, да и в живописи тоже, обойтись без Господа Бога. Но мое страждущее «я» не может обойтись без чего-то, превышающего это «я», без того, что является моей жизнью, моей способностью творить».

Но бунт художника против действительности, тут же вызывающий подозрения со стороны тоталитарной революции, чреват тем же утверждением, что и неосознанный бунт угнетенного. Революционный дух, порожденный всеобщим отрицанием, инстинктивно чувствует, что в искусстве кроме отказа есть еще и утверждение; что действие в нем может быть уравновешено созерцанием, несправедливость — красотой и что в некоторых случаях красота способна сама по себе стать безжалостной несправедливостью. Так что никакое искусство не способно жить голым отрицанием. Подобно тому как любая мысль, вроде бы

даже ничего не значащая, что-то значит, имеет смысл и бессмысленное искусство. Человек может позволить себе ополчиться на всеобщую мировую несправедливость и потребовать всеобщей справедливости, единственным творцом которой станет он сам. Но он не вправе утверждать, что все в мире безобразно. Чтобы творить красоту, он должен отрицать действительность и в то же время восхищаться некоторыми ее сторонами. Искусство спорит с действительностью, но не избегает ее. Ницше мог отвергать любую трансцендентность, моральную или божественную, говоря, что она равнозначна клевете на этот мир и на эту жизнь. Но, быть может, существует и некая живая трансцендентность, чья красота побуждает нас любить этот ограниченный и смертный мир, предпочитать его любому другому. Таким образом, искусство приобщает нас к истокам бунта в той мере, в какой оно наделяет формой ценности, неуловимые в потоке вечного становления, но зримые для художника, который хочет похитить их у истории. Чтобы лишний раз в этом убедиться, поговорим о той форме искусства, которая призвана вторгнуться в процесс становления, придав ему тем самым недостающую форму, — об искусстве романа.

Роман и бунт

С известной точки зрения литературу можно разделить на соглашательскую — она, грубо говоря, относится к древности и классике, и диссидентскую, порожденную Новым временем. Нетрудно заметить, что в первой из них роман был редкостью. Почти все его образцы вдохновлены не действительностью, а фантазией, — вспомним хотя бы «Эфиопику» и «Астрию»*. В сущности, это сказки, а не романы. Во второй, напротив, появляется подлинный жанр романа, не перестающий развиваться и обогащаться вплоть до наших дней наряду с критическим и революционным движением. Роман зарождается одновременно с духом мятежа и выражает — в эстетическом плане — те же мятежные устремления.

«Вымышленная история, написанная прозой» — так определяется роман в словаре Литтре. Только-то и всего? Некий католический критик — я имею в виду Станислава Фюме — ставит вопрос иначе: «Искусство, какова бы ни была его цель, всегда является греховным соперничеством с Богом». И в самом деле, говорить о романе как о соперничестве с Богом куда уместнее, чем о конкуренции в гражданском обществе. Тибоду высказывал сходную мысль применительно к творчеству Бальзака: «Человеческая комедия» — это «Подражание Богу-отцу». Целью великой литературы является, скорее всего, создание своего рода замкнутых вселенных, населенных типичными образами. Западная литература в своих великих творениях не ограничивается описанием повседневной жизни. Она беспрестанно стремится к великим образам, способным воспламенить наше воображение и увлечь нас за собой.

Тот, кто пишет или читает романы, занимается, в сущности, странным делом. Что за нужда, что за необходимость придумывать истории, построенные на новых сочетаниях подлинных фактов? Если бы даже обычный ответ, объясняющий эту странность удовольствием, получаемым писателем и читателем, был верен, то и тогда следовало бы спросить себя, отчего большинство людей питает такой интерес к выдуманным историям и получает от них удовольствие. Революционная критика заклеила «чистый» роман как бегство ленивого воображения от действительности. В просторечии, в свою очередь, «романом» называется неуклюжий вымысел заурядного журналиста. А несколько лет тому назад от девушек требовалось, чтобы они, вопреки всякой действительности, были «романтическими». Под этим подразумевалось, что эти идеальные создания не должны иметь никакого понятия в реальной жизни. Словом, всегда считалось, что романтический идеал отделен от жизни, которую он приукрашивает в той же мере, в какой искажает. Итак, самый обычный и самый распространенный взгляд на искусство романа видит в нем попытку бегства от действительности. Обывательский здравый смысл сходится в этом отношении с революционной критикой.

Но от чего мы убегаем с помощью романа? От действительности, которая кажется нам чересчур гнетущей? Но ведь и счастливые люди читают романы, в то время как избыток лишений отбивает охоту к чтению. Кроме того, вымышленная вселенная не столь наглядна и весома, как та, где нам денно и ночью приходится отбивать натиск существ из плоти и крови. Отчего же, однако, Адольф * кажется нам куда более знакомым, чем Бенжамен Констан *, а граф Моска * убеждает сильнее присяжных моралистов? Однажды Бальзак закончил долгое рассуждение о политике и судьбах мира такими словами: «А теперь вернемся к более серьезным вещам». Под ними он подразумевал свои романы. Невозможно объяснить бегством от действительности неоспоримую серьезность создаваемого романистами мира и наше стремление принять всерьез бесчисленные мифы, вот уже два столетия предлагаемые нам романическим гением. Романическое творчество, бесспорно, предполагает известное отрицание действительности. Но отрицание это нельзя назвать простым бегством. Нужно ли видеть в нем тягу к уединению той прекрасной души, которая, согласно Гегелю, разочаровавшись в реальном мире, создает для себя мир иллюзорный, где царит одна только мораль? Однако назидательный роман остается вдалеке от большой литературы, и даже лучший из этих «розовых» романов, «Поль и Виргиния» *, произведение по сути своей слезливое, не способен принести нам утешения.

Противоречие состоит в нижеследующем: отвергая реальный мир, человек вовсе не стремится бежать от него. Люди цепляются за мир и в подавляющем большинстве не спешат с ним расставаться. Эти диковинные существа, чувствующие себя

изгнанниками на собственной родине, не только не стремятся забыть о мире, но, напротив, терзаются от желания обладать им все в большей и большей степени. За исключением мигов озарения, приоткрывающих всю полноту бытия, действительность предстает перед ними незавершенной. Их деяния ускользают от них, растворяясь в иных деяниях, а затем, приняв неожиданные обличья, вершат над ними суд и бегут, как воды от губ Тантала *, к неведомым устьям. Разведать эти устья, обуздать течение потока, постичь, наконец, собственную жизнь как судьбу — вот истинная цель людей, томящихся на собственной родине. Но это прозрение, которое хотя бы мысленно могло примирить их с самими собой, испытывается ими разве что в тот краткий миг, когда наступает смерть, подводящая итог всему. Чтобы хоть однажды ощутить свое бытие в мире, нужно быть готовым к бесповоротному небытию.

Отсюда берет начало злосчастное чувство зависти, испытываемое множеством людей по отношению к чужим жизням. Глядя на эти жизни со стороны, мы наделяем их цельностью и единством, которые не присущи им на самом деле, но кажутся неоспоримыми стороннему наблюдателю. Он видит только линию их вершин, не задумываясь о мелочах, которые подтачивают их основания. И тогда мы пытаемся воплотить эти существования в искусстве. Мы самым элементарным образом романизируем их. В этом смысле каждый стремится превратить собственную жизнь в произведение искусства. Мы хотим, чтобы любовь длилась вечно, хотя знаем, что это невозможно; а если даже каким-то чудом она и длится всю жизнь, то все равно остается недовершенной. Движимые этим ненасытным стремлением к беспредельности во времени, мы, быть может, лучше поняли бы смысл земных страданий, знай мы страдания вечные. Возможно, что сильные духом люди подчас ужасаются не столько страданиям как таковым, сколько тому, что они не вечны. За неимением безмерного счастья бесконечные страдания могли бы по крайней мере стать нашей судьбой. Но нет, даже самым страшным нашим мытарствам положен предел. В один прекрасный день, уже вконец отчаявшись, мы вдруг ощущаем необоримую жажду жизни, которая возвещает нам, что все кончено и что в страдании заключено не больше смысла, чем в счастье.

Страсть к обладанию — это всего лишь одна из форм стремления к беспредельности во времени; именно она порождает бессильный бред любви. Ни об одном существе, даже самом любимом и отвечающем нам еще более сильной любовью, невозможно сказать, будто мы им обладаем. На этой жестокой земле, где любовники всегда рождаются врозь и часто умирают порознь, полное обладание любимым существом, абсолютное слияние в течение всей жизни выглядит непосильным требованием. Страсть к обладанию до такой степени ненасытна, что может пережить и саму любовь. Любить в таком случае — значит только обесплотить любимое существо. Постыдные страдания

одинокого любовника, объясняются тогда не столько сознанием того, что он больше не любим, сколько мыслью о том, что предмет его любви еще может и должен любить кого-то. В предельном случае каждый человек, снедаемый безумной страстью к беспредельности во времени и к обладанию, жаждет существам, которые он любил, бесплодия и смерти. Это и есть подлинный бунт. Кто хоть раз в жизни не требовал от всего сущего абсолютной девственности, изнемогая при этом от невыполнимости своего желания, кто, без конца терзаясь тоской по абсолюту, не губил себя попытками любить вполсилы, — тому не понять реальности бунта и его всеокрушающей ярости. Но сущее извечно ускользает от нас, как и мы от него, оно лишено четких очертаний. С этой точки зрения жизнь бесстыльна. Она не более чем движение, безуспешно пытающееся угнаться за собственной формой. И раздираемый этими противоречиями человек столь же тщетно ищет форму, обозначающую пределы, в которых он чувствовал бы себя царем. Если бы хоть одно живое существо имело собственную форму, человек примирился бы с миром.

Нет в нем существа, которое, достигнув элементарного уровня сознания, не изнемогало бы в поисках формул или положений, которые придали бы его существованию недостающую цельность. Тщеславие и действие, денди и революционер — все стремится к цельности ради бытия — бытия в этом мире. Подобно тому как в трогательных и жалких последках любви один из партнеров подолгу ищет слово, жест или ситуацию, которые превратят его любовное приключение в законченную и точно сформулированную историю, каждый из нас пытается придумать или отыскать для себя ключевое слово. Нам недостаточно жить; нам надо, не дожидаясь смерти, обрести судьбу. Стало быть, мы вправе сказать, что человек имеет понятие о мире лучше, чем тот, в котором он живет. Но «лучший» в данном случае не значит «иной», а только более цельный. Желание, что возносит наше сердце над раздробленным миром, от которого оно, однако, не в силах целиком оторваться, является желанием единства. Оно выливается не в банальное бегство, а в упорство притязания. Любое человеческое усилие, будь оно религиозией или преступлением, в конечном счете повинуется этому безрассудному желанию, состоящему в том, чтобы придать жизни отсутствующую у нее форму. Тот же порыв, что может быть направлен на преклонение перед небесами или на уничтожение человека, приводит и к романическому творчеству, которому передается вся его серьезность.

И в самом деле, что такое роман, как не та вселенная, где действие обретает свою форму, где звучат ключевые слова, люди открывают друг другу свои души и каждая жизнь принимает обличье судьбы¹. Мир романа — это не что иное, как поправка,

¹ Если даже роман посвящен лишь тоске, отчаянию и безысходности, он уже указывает на спасительный исход. Дать отчаянию имя — значит победить его. Литература отчаяния — это противоречие в терминах.

внесенная в реальный мир согласно подспудным желаниям человека. Ибо это тот же самый мир, в котором мы живем, с его горем, ложью, любовью. У его героев — наш язык, наши слабости, наши сильные стороны. Их вселенная не более прекрасна и поучительна, чем наша. Но они, в отличие от нас, познают свою судьбу до конца. Нет более потрясающих образов, чем те, в которых воплощены люди, исчерпавшие свою страсть до предела, — Кириллов, Ставрогин, мадам Грослен, Жюльен Сорель или принцесса Клевская. Нам не по плечу их мерки, ибо они доводят до конца то, что мы никогда не в силах завершить.

Госпожа Лафайет * создала «Принцессу Клевскую» на основе собственного животрепещущего опыта. С одной стороны, она сама и есть эта принцесса, с другой — ни в коей мере. Разница между ними в том, что госпожа Лафайет не удалась в монастырь и никто из ее окружения не зачах от любви. Нет сомнения, что она испытала по крайней мере самые душераздирающие моменты этой ни с чем не сравнимой страсти. Но в жизни страсть осталась без завершения, и мы никогда не узнали бы о ее финале, если бы госпожа Лафайет, изжив ее в реальности, не прочертила своим бесподобным пером дальнейшую траекторию этой любви. Равным образом нет более романтической и прекрасной истории, чем история Софии Тонской и Казимира из «Плеяд» Гобино *. София, женщина чувствительная и красивая, — как тут не вспомнить слова Стендаля о том, что только женщины с незаурядным характером могли бы сделать его счастливым, — вынуждает Казимира признаться ей в любви. Привыкнув к постоянному обожанию, она теряет терпение в обществе этого человека, который видит ее каждый день и тем не менее не выходит за рамки оскорбительного для нее равнодушия. Итак, Казимир признается ей в любви, но делает это тоном судебного показания. Да, он изучил Софию, он знает ее не хуже, чем самого себя, и он уверен, что эта любовь, без которой он не может жить, лишена будущего. Он решает поведать Софии о своей безнадежной страсти, перевести на ее имя все свое состояние, в котором она, будучи обеспеченной, вовсе не нуждается, а затем, выговорив себе скромный пенсион, который позволил бы ему поселиться в предместье выбранного наугад города (им оказалась Вильна) и прозябать там в нищете, ожидая смертного часа. Казимир понимает, впрочем, что получение от Софии средств, необходимых для поддержания жизни, является уступкой единственной человеческой слабости, которую он может себе позволить; кроме того, он просит позволения время от времени отсылать ей в конверте с ее именем чистый лист бумаги. Поначалу София негодует, впадает в замешательство, затем ее охватывает грусть, и в конце концов она принимает предложение Казимира; все происходит именно так, как он предвидел. Казимир умирает в Вильне от своей меланхолической страсти. Действие романа, таким образом, обладает собственной логикой. Занимательная история немислима без той безупречной связности, которой нет места в реально переживаемых событиях, но

часто встречающейся в сновидениях, основанных на действительности. Если бы Гобино сам отправился в Вильну, он либо истомился бы там от скуки и вернулся, либо постарался бы устроиться там так, чтобы жить в свое удовольствие. А Казимиру неведома ни тяга к переменам, ни надежда на выздоровление. Он идет до конца, подобно Хитклифу, который стремился к смерти, чтобы поскорее добраться до преисподней.

Итак, перед нами воображаемый мир, представляющий собой, однако, поправку к миру реальному, — мир, где страдание может при необходимости продолжаться до самой смерти, где страсть никогда не превращается в развлечение, где люди охвачены навязчивыми идеями и навсегда привязаны друг к другу. В романе человек наконец-то придает самому себе форму и достигает успокоительного предела, который недоступен ему в жизни. Роман кроит судьбу по заранее приготовленной мерке. Таким образом, он соперничает с творением бога и, хотя бы временно, торжествует над смертью. Подробный анализ самых знаменитых романов, производимый каждый раз с соответствующей точки зрения, показал бы, что суть романа состоит в беспрестанных и целенаправленных попытках автора внести исправления в свой собственный жизненный опыт. Не преследуя ни моральных, ни чисто формальных целей, эти исправления направлены прежде всего к достижению цельности и единства и тем самым свидетельствуют о некой метафизической потребности. В этом смысле роман — это прежде всего интеллектуальное упражнение, служащее подспорьем для тоскующего или бунтующего чувства. Эти поиски цельности можно обнаружить при рассмотрении французского аналитического романа, а также у Мелвилла, Бальзака, Достоевского и Толстого. Но нам будет достаточно беглого сопоставления двух крайних тенденций романического мира, представленных, с одной стороны, творчеством Пруста, а с другой — американским романом последних лет.

Американский роман¹ тщится обрести цельность, либо сводя человека к его наипростейшей сути, либо изображая только его внешние реакции и поведение. Он не отбирает чувства или страсти, чтобы затем превратить их в яркие образы, как это делается в наших классических романах. Он отказывается от анализа, от поиска основных психологических пружин, которые объясняют и подытоживают поведение персонажа. Вот почему цельность этого романа можно считать только цельностью освещения. Его техника состоит во внешнем описании людей, в безучастном изображении их поступков, в воспроизведении их речей, вплоть до повторений², без всяких комментариев, в таком, наконец, подходе к людям, когда считается, что они способны полностью

¹ Речь идет, естественно, о «жестоком» романе 30—40-х годов нашего века, а не об изумительном расцвете американской литературы XIX столетия.

² Даже у Фолкнера, крупнейшего писателя этого поколения, внутренний монолог воспроизводит лишь оболочку мысли.

выразить себя в повседневных машинальных действиях. На таком машинальном уровне люди и впрямь похожи друг на друга; этим и объясняется диковинная особенность их мирка, где все персонажи кажутся взаимозаменяемыми даже с точки зрения их физических особенностей. Эта техника называется реалистической разве что по недоразумению. Не говоря уже о том, что реализм, как мы это увидим, сам по себе является невразумительным понятием, нет сомнения, что этот романический мир стремится не к простому и честному воспроизведению действительности, а к весьма произвольной ее стилизации. Он калечит действительность, но делает это намеренно. Таким образом достигается цельность низшего порядка, вернее, не цельность, а нивелировка людей и мира. Похоже, что, с точки зрения этих романистов, именно внутренняя жизнь лишает цельности человеческие поступки и отчуждает людей друг от друга. Это подозрение справедливо лишь отчасти. Ведь бунт, являющийся основой данного вида искусства, стремится обрести цельность, исходя именно из этой внутренней реальности, а не отрицая ее. Отрицать ее целиком — значит обращаться не к живому, а к воображаемому человеку. Черный роман — это в то же время и роман розовый, с которым его роднит формальная пустота. Тот и другой поучают на свой манер¹. Телесная жизнь, сведенная к самой себе, парадоксальным образом порождает абстрактную и бесплотную вселенную, которая, в свою очередь, беспрестанно отрицается действительностью. Этот лишенный внутренней жизни роман, чьи персонажи просматриваются как бы сквозь стекло, вполне логично доходит до того, что избирает своими единственными героями так называемых «средних людей», а в сущности, выводит на сцену патологические типы. Этим объясняется изрядное число полоумных, встречающихся в этой вселенной. Полоумный — идеальное действующее лицо в такого рода опусах, ибо вся его суть целиком определяется поведением. Он — символ безнадежного мира, где несчастные автоматы продолжают машинально цепляться за жизнь, мира, который был создан американскими романистами как попытка яростного, но бессильного протеста против современной действительности.

Что же касается Пруста, то он задался целью создать на основе упорного изучения действительности некий замкнутый и единственный в своем роде мир, который принадлежал бы только ему и знаменовал его победу над бренностью вещей и над смертью. Но он пользовался совсем иными средствами. Они заключаются прежде всего в пристальном отборе, в любовном коллекционировании счастливых мгновений, которые романист отыскивает в тайниках своего прошлого. Необозримые мертвенные пространства оказываются, таким образом, выброшенными из жизни, поскольку они не оставили о себе воспоминаний. Если мир

¹ Бернард де Сен-Пьер и маркиз де Сад, каждый на свой лад, являются зачинателями пропагандистского романа.

американского романа — это мир людей, пораженных беспамятством, то мир Пруста — это сплошная память. Речь идет о самом привередливом и требовательном виде памяти, который отвергает раздробленность реального мира и которому достаточно запаха старых духов, чтобы воссоздать тайну канувшего в прошлое и вечно юного мира. Избрав внутреннюю жизнь, а в этой жизни — самую сокровенную ее сердцевину, Пруст восстал против того, что в реальности обречено на забвение, то есть против машинального и слепого мира. Но это неприятие реальности не означает ее отрицания. Пруст не совершает промаха обратного тому, который встречается в американском романе, он не отвергает машинального. Он объединяет в единое и высшее целое утраченные воспоминания и теперешние ощущения, боль в только что вывихнутой ноге и минувшие счастливые дни.

Нелегко вернуться в те места, где ты был счастлив в юности. Девушки в цвету вечно смеются и щебечут на морском берегу, но тот, кто любит их, мало-помалу лишается права любить их, а они в свою очередь теряют возможность быть любимыми. Именно такой вид меланхолии свойствен Прусту. Она была в нем достаточно сильна, чтобы отвергнуть все бытие целиком. Но пристрастие к лицам и свету привязывало его к этому миру. Он не мог допустить, чтобы часы благодатной праздности были для него утрачены навсегда. Он решил воскресить их и вопреки смерти доказать, что прошлое в конце времен превращается в нетленное настоящее, куда более подлинное и полноценное, чем оно было в начале. Именно поэтому столь важную роль в «Утраченном времени» играет психологический анализ. Истинное величие Пруста в том, что он описал не утраченное, а обретенное время, собирающее воедино раздробленный мир и облакающее его новым смыслом на самой грани распада. Его нелегкая победа накануне смерти — свидетельство того, что он сумел посредством памяти и разума уловить в быстро-текущем потоке форм трепетные символы человеческого единства. Самый гордый вызов, который произведения такого порядка могут бросить мирозданию, состоит в том, что они предстают перед ним как единое целое, как замкнутые в себе и однородные миры. Этим определяются сочинения, которым чуждо раскаяние.

Можно было бы сказать, что мир Пруста — это обезбоженный мир. Но если это и верно, то не потому, что в нем никогда не заходит речь о Боге, а потому, что он претендует на некое самоценное совершенство и пытается придать вечности человеческое обличье. «Обретенное время», по крайней мере в своем идеале, — это вечность без бога. С этой точки зрения роман Пруста выглядит как одна из самых значительных и всеобъемлющих попыток бунта человека против своего смертного удела. Он служит примером того, как романическое искусство переставляет само мироздание в том виде, в каком оно предстает перед нами и заслуживает отвержения. По крайней мере один из аспектов этого искусства заключается в том, что оно становится

на сторону твари в ее споре с творцом. А взглянув глубже, видишь, что оно берет себе в союзники красоту мира или человека, выступая против сил смерти и забвения. Именно поэтому его бунт обретает творческий характер.

Бунт и стиль

Истолкованием, которое художник навязывает действительности, он утверждает силу своего отрицания. Но то, что остается от действительности в создаваемой им вселенной, свидетельствует о его согласии хотя бы с той частью реального, которую он выводит из потемок становления на свет творчества. В крайних случаях, когда отрицание абсолютно, реальность изгоняется полностью, и мы получаем чисто формалистические произведения. Если же по причинам, часто не имеющим отношения к искусству, художник предпочитает восторгаться грубой реальностью, мы будем иметь дело с реализмом. В первом случае первозданный творческий порыв, в котором неразрывно слиты бунт и примирение, ущемлен в пользу отрицания. Это бегство формалиста от действительности, столь частое в нашу эпоху, имеет заведомо нигилистическое происхождение. Во втором случае художник пытается изобразить мир во всей его полноте, но за счет отказа от всякой точки зрения. Таким образом он выражает свою потребность в единстве, пусть даже в единстве вырожденном. Но при этом он отрекается от первейшего принципа всякого художественного творчества. Ради более полного отрицания относительной свободы творческого сознания он утверждает непосредственно данную тотальность мира. В обоих случаях творческий акт сам себя изживает. Первоначально он отрицал всего лишь одну из сторон действительности, в то же время утверждая другую. Затем он либо отбрасывает всю действительность целиком, либо утверждает только ее, каждый раз отрекаясь от самого себя в абсолютном отрицании или в абсолютном утверждении. Из этого явствует, что наш анализ в эстетическом плане совпадает с тем, который уже был произведен в плане историческом.

Но подобно нигилизму, который в конце концов не может обойтись без моральных ценностей, и материализму, который при самосмыслении неизбежно вступает в противоречие с самим собой, понятия формального и реалистического искусства являются абсурдными. Никакое искусство не может полностью отречься от реальности. Горгона, без сомнения, существо целиком вымышленное, но ее лик и обвивающие его змеи существуют в природе. Сколько бы формализм ни старался избавиться от реального содержания, его стараниям все-таки есть предел. Даже чисто геометрические композиции, в которые превращается подчас абстрактное искусство, заимствуют у реального мира его цветовые и перспективные соотношения. Подлинный формализм равнозначен творческой немоте. Но и реализм не может обойтись без какого-то ми-

нимума произвола и толкования. Самая лучшая фотография искажает действительность, ибо порождается выбором и ставит пределы тому, что в реальности их не имеет. Художник-реалист и художник-формалист ищут единство там, где его нет, — в грубой реальности или в творческом воображении, посягающем на полное отрицание реальности. Напротив, подлинное единство в искусстве возникает лишь в процессе преобразования, навязываемого художником действительности. Реальность и воображение — необходимые составляющие этого единства. Те поправки¹, которые мастер производит посредством своего художественного языка и переконцовки элементов, почерпнутых из действительности, называются стилем и придают воссозданной им вселенной единство и завершенность. Каждый бунтарь стремится с помощью стиля навязать миру свой закон, хотя удается это лишь немногим гениям. «Поэты, — говорит Шелли, — это непризнанные законодатели мира».

Искусство романа, начиная с его истоков, служит прекрасной иллюстрацией этого положения. Оно не может ни полностью принять реальность, ни целиком от нее отстраниться. Воображаемого в чистом виде не существует, а если бы оно и присутствовало в каком-нибудь идеальном романе, который был бы примером чистой развоплощенности, оно не имело бы художественного значения, поскольку первой потребностью духа, стремящегося к единству, является возможность поделиться этим единством с другими. Кроме того, чисто рассудочное единство — это единство ложное, поскольку оно не опирается на действительность. Розовый (или черный) назидательный роман уклоняется от искусства в той мере, в какой он не подчиняется этому закону. Подлинное искусство романа, напротив, использует действительность, и только действительность, со всем ее пылом и кровью, со всеми ее страстями и воплями. Но только привнося в эту действительность нечто ее преобразующее.

Равным образом то, что обычно именуется реалистическим романом, стремится к непосредственному воспроизведению действительности. Но воспроизвести без всякого отбора элементы действительности, если только такая операция вообще возможна, — значит бесплодно повторять акт творения. Реализм должен быть либо средством выражения религиозного гения — это отлично видно на примере испанского искусства, — либо искусством обезьян, довольствующихся тем, что их окружает и чему они подражают. Собственно говоря, искусство вообще не может быть реалистическим, оно лишь иногда стремится к этому. Чтобы быть поистине реалистическим, описание должно быть бесконечным. Там, где описывая появление Люсьена Левена в салоне, Стендаль ограничивается одной фразой, писателю-реалисту, рассуждая логиче-

¹ Делакруа замечает — и это его наблюдение многого стоит, — что необходимо исправлять «эту жестокую перспективу, которая (в реальности) искажает изображения предметов именно в силу своей точности».

ски, потребовалось бы множество томов для обрисовки персонажей и обстановки, не говоря уже о прочих мелочах. Реализм — это бесконечное перечисление. Тем самым он доказывает, что его подлинная задача — достижение не единства, а тотальности реального мира. Отсюда ясно, что именно он и должен быть официальной эстетикой тотальной революции. Но эта эстетика уже доказала свою несостоятельность. Реалистические романы, вопреки самим себе, предполагают отбор действительности, ибо отбор и преодоление реального суть необходимые условия мысли и выражения¹. Писать — значит выбирать. Стало быть, ни в реальном, ни в идеальном не обойтись без пристрастия; именно оно и придает реалистическому роману его скрытую тенденциозность. Свести единство мира к тотальности реального можно только с помощью априорного суждения, устранившего из действительности все, что не соответствует доктрине. Поэтому так называемый «социалистический реализм», следуя своей нигилистической логике, вынужден совмещать в себе черты назидательного романа и пропагандистской литературы.

Как в том случае, когда художник поработен действительностью, так и в том, когда он силится ее целиком отрицать, творчество неминуемо скатывается к деградированным формам нигилистического искусства. Творчество сходно с цивилизацией в том отношении, что оба они предполагают непрерывное напряжение между формой и материей, становлением и духом, историей и ценностями. Если равновесие нарушается, воцаряется диктатура или анархия, пропаганда или бредовый формализм. В обоих случаях творчество, совпадающее с разумной свободой, становится невозможным. Уступает ли оно головокружительной тяге к абстракции и формалистической темноте, призывает ли к кнутобойным методам грубейшего и наивнейшего реализма, современное искусство по большей части является искусством тиранов и рабов, но отнюдь не творцов.

Произведения, суть которых не покрывается формой, равно как и те, где форма преобладает над сутью, говорят лишь о несостоявшихся и обманчивых видах единства. В этой области, как и во всех остальных, единство, лишенное стиля, равнозначно искажению. Какую бы точку зрения ни избрал отдельный художник, ему не обойтись без принципа, общего для всех творцов, — без стилизации, которая зиждется как на действительности, так и на духе, придающем ей форму. С помощью стилизации творческое усилие преображает мир, делая это всегда с легким уклоном, смещением, которое является отличительной приметой как подлинного искусства, так и мятеха. Посредством ли «увеличительного стекла», которым пользуется Пруст в своих опытах над действительностью, или, напротив, посредством абсурдного умаления персонажей,

¹ Делакруа показывает это с еще большей глубиной: «Чтобы реализм не был пустым словом, все люди должны обладать одинаковым сознанием, одним и тем же способом постижения вещей».

свойственного американскому роману, действительность всегда в какой-то мере искажается. Творческая, плодотворная сторона бунта заключается именно в этом смещении, придающем стиль и тон всему произведению. Искусство — это обретшее форму требование невозможного. Когда душераздирающий вопль облекается крепкой языковой формой, бунт утоляет свою первейшую потребность и обретает в этой верности самому себе творческую силу. Вопреки предрассудкам нашего времени самый возвышенный стиль в искусстве есть выражение высочайшего бунтарского порыва. Подобно тому как истинный классицизм — это всего лишь укрощенный романтизм, гений — это бунт, нашедший свою собственную меру. Вот почему, что бы там ни твердили сегодня, гений несовместим с отрицанием и полной безнадежностью.

В то же время это говорит о том, что высокий стиль не тождествен простой формальной сноровке. Такое тождество возможно лишь в том случае, когда стиль вырабатывается ради него самого и в ущерб действительности, — такой стиль не может быть высоким. Его принципом, как у всякого академизма становится не творческое воображение, а подражание, тогда как подлинное творчество всегда на свой лад революционно. Но даже если стилизация вынуждена зайти слишком далеко — ведь именно она отражает вмешательство человека в воспроизводимую им действительность, нуждающуюся в исправлении, — ей надлежит, однако, оставаться незаметной, чтобы притязания художника, порождающие произведение искусства, выявились в нем в наибольшей своей напряженности. Высокий стиль — это незримая, то есть полностью воплощенная, стилизация. «В искусстве, — говорил Флобер, — не следует бояться преувеличений». Но он же добавлял, что преувеличение должно быть «постоянным и соразмерным самому себе». Когда стилизация преувеличена и потому бросается в глаза, произведение способно только наводить тоску: искомое им единство чуждо всему конкретному. Когда же, напротив, действительность подается нам в сыром виде, а стилизация не играет особой роли, конкретное утрачивает всякое единство. Великое искусство, стиль, подлинное обличье бунта — все это находится между двумя этими крайностями¹.

Творчество и революция

Бунт в искусстве продолжается и завершается в истинном творчестве, а не в критике или комментариях. Революция, со своей стороны, утверждается только в создании цивилизации, а не в терроре или тирании. Таким образом, оба вопроса, которые ставит наше время перед зашедшим в тупик обществом, — возможно ли твор-

¹ Степень исправления зависит от сюжета. В произведении, отражающем вышеуказанные эстетические принципы, стиль варьирует вместе с сюжетами, и только художественный язык, свойственный автору (его тон), остается той основой, на которой возникают стилистические различия.

чество и возможна ли революция — сливается в одну проблему, касающуюся возрождения цивилизации.

Революция и искусство XX века в равной степени являются данниками нигилизма и переживают одни и те же противоречия. Отрицая в теории то, что совершается ими на практике, оба они ищут выход из тупика в терроре. Современная революция мнит себя преддверием нового мира, тогда как на самом деле она — всего лишь противоречивый итог старого мира. В конечном счете капиталистическое и революционное общество составляют единое целое в той мере, в какой подчиняются общему принципу промышленного производства и связывают себя одними и теми же обещаниями. Но одно дает свои обещания во имя формальных принципов, которые оно не способно воплотить в жизнь и которые противоречат применяемым им средствам. Второе же оправдывает свои пророчества ссылкой на действительность, которую оно в конце концов только уродует. Общество производителей способно лишь к производству, а не к творчеству.

Современное искусство, будучи нигилистическим, также бьется в тисках между формализмом и реализмом. Впрочем, реализм, являющийся в той же мере буржуазным (тогда он заслуживает наименование «черного реализма»), как и социалистическим, становится прежде всего искусством назидания. А формализм в равной степени принадлежит как обществу прошлого, где он был пустой абстракцией, так и обществу будущего, где он вырождается в пропаганду. Художественный язык, разрушенный иррациональным отрицанием, превращается в бессвязный бред, а в случае подчинения детерминистской идеологии — сводится к словам приказа. Истинное искусство находится между этими двумя крайностями. Если бунтовщик должен отказаться одновременно от неистового стремления к небытию и от примирения с тотальностью, то художник обязан избегать как формалистического кривляния, так и тоталитарной эстетики реализма. Сегодняшний мир и в самом деле един, но его единство замешено на нигилизме. Цивилизация возможна лишь в том случае, если, отказавшись как от нигилизма с формалистическими принципами, так и от нигилизма беспринципного, наш мир отыщет путь к творческому синтезу. Равным образом и в области искусства подходит к концу время бесконечных комментариев и репортажей и близится время истинных творцов.

Но искусство и общество, творчество и революция должны ради этого вернуться к истокам бунта, где отрицание и согласие, единичное и всеобщее, индивид и история сочетаются в напряженном равновесии. Бунт сам по себе не является составной частью цивилизации. Но он предвещает любую цивилизацию. И в том тупике, где мы оказались, только он позволяет нам надеяться на будущее, о котором грезил Ницше, где «вместо судьи и угнетателя будет творец». Эта формула вовсе не служит оправданием смешной иллюзии о Граде, руководимом художниками. Она только проясняет драму нашей эпохи, когда труд, полностью подчиненный произ-

водству, перестал быть творческим. Индустриальное общество не отыщет путей к цивилизации, не вернув трудящемуся достоинство творца, то есть не обратив своего интереса и внимания как к самому труду, так и к его продуктам. Необходимая нам цивилизация не должна отделять трудящегося от творца как в рамках класса, так и в лице отдельного человека, подобно тому как художественное творчество немислимо при разделении формы и сути, духа и истории. Именно таким образом эта цивилизация признает за всеми достоинство, провозглашенное бунтом. Было бы несправедливым и даже утопичным положение, при котором Шекспиру пришлось бы управлять обществом сапожников. Но не менее губительным было бы положение, при котором общество сапожников попыталось бы обойтись без Шекспира. Шекспир, отрицающий сапожника, служит оправданием тирании. А сапожник, отрицающий Шекспира, подпадает под власть тирании, если не способствует ее распространению. Всякое творчество самим своим существованием отрицает мир господина и раба. Гнусное общество тиранов и рабов, в котором мы живем, обретает свою гибель и преображение только на уровне творчества.

Но из того, что творчество необходимо, вовсе не следует, что оно возможно. Творческие эпохи в искусстве определяются упорядоченностью стиля, наложившейся на беспорядок времени. Они формулируют и формируют страсти современников. Стало быть, художнику недостаточно подражать г-же де Лафайет в ту эпоху, когда у наших хмурых владык нет больше времени на любовные забавы. Теперь, когда коллективные страсти возобладали над личными, стало возможным подавлять неистовства любви посредством искусства. Но неизбежная проблема состоит также и в том, чтобы научиться подавлению коллективных страстей и исторической борьбе. Несмотря на сетования подражателей, объектом искусства стала не одна психология, но весь человеческий удел. Когда страсть, присущая данному времени, задевает целиком весь мир, творчество стремится целиком подчинить себе судьбу. Тем самым оно утверждает единство перед лицом тотальности. Но при этом подвергает себя опасности, исходящей как от него самого, так и от тотальности духа. Творить сегодня — значит творить в условиях постоянной угрозы.

Чтобы обуздать коллективные страсти, нужно хоть в какой-то мере испытать и пережить их. Но, испытывая эти страсти, художник рискует быть ими поглощенным. Из чего следует, что наша эпоха — это скорее эпоха репортажей, чем произведений искусства. Она приучает нас только попусту тратить время. И наконец, привычка к таким страстям влечет за собой большую вероятность гибели, чем во времена любви и тщеславия: ведь единственный способ подлинно пережить коллективную страсть — это принять смерть от нее и ради нее. Чем выше сегодня шансы подлинности — тем выше и вероятность краха для искусства. Если творчество невозможно среди войн и революций, у нас не останется творцов, потому что войны и революции стали нашим уделом. Как туча чре-

вата грозой, так миф о неограниченном расширении производства чреват войной. Войны опустошают Запад, убивая таких поэтов, как Пеги *. А едва восстав из развалин, машина буржуазного общества видит, что на нее надвигается машина революционная. У Пеги нет времени, чтобы возродиться; грозящая нам война расправится со всеми, кто, быть может, стал бы новым Пеги. А если творческий классицизм, несмотря ни на что, возможен, хотя бы в лице своего единственного представителя, то требует он трудов целого поколения. Вероятность краха в век разрушения может быть компенсирована только численной вероятностью, то есть вероятностью того, что из десятка подлинных художников уцелеет хотя бы один и, подхватив недосказанные слова своих братьев, сумеет найти в собственной жизни как время для страстей, так и время для творчества. Художник, хочет он того или нет, больше не может быть одиночкой — он одинок разве что в осознании своего горького триумфа, которым он обязан всем сотоварищам. Бунтующее искусство также завершается формулой «мы существуем», вместе с тем обретая путь к отчаянному смирению.

А тем временем победоносная революция, ослепленная нигилизмом, угрожает тем, кто вопреки ей стремится сохранить единство в мире тотальности. Смысл сегодняшней, а тем более завтрашней истории отчасти заключается в схватке между художниками и новыми завоевателями, между свидетелями творческой революции и устроителями революции нигилистической. Суждения об исходе этой схватки обманчивы. Ясно одно: ее необходимо продолжать. Современные завоеватели в силах убивать, но творить они, по видимому, не способны. Художники же умеют творить, но убивать на самом деле не могут. Убийцы среди них — исключение. Стало быть, искусство в революционных обществах обречено на отмирание. Но это означает, что и революция отжила свое. Убивая в человеке художника, которым тот мог бы стать, она всякий раз понемногу истощает собственные силы. Если в конце концов завоеватели и подомнут мир под свой закон, тем самым будет доказано не торжество количества, а то, что мир есть ад. Но даже в этом аду место искусства не будет пусто: его займет побежденный бунт, проблеск слепой надежды в череде безнадежных дней. В своем «Сибирском дневнике» Эрнст Двингер * рассказывает о пленном немецком лейтенанте, прошедшем долгие годы в концлагерном голоде и холоде: он соорудил там из деревянных планок нечто вроде беззвучного фортепьяно и исполнял на нем странную музыку, слышимую лишь ему самому в этом царстве страданий, среди оборванных узников. И пусть даже мы будем низвергнуты в ад — но и там в таинственных мелодиях и жестоких образах отжившей красоты до нас, вопреки злодействам и безумствам, будут доноситься отзвуки той мятежной гармонии, что из столетия в столетие свидетельствует о величии человека.

Но ад не вечен, когда-нибудь жизнь начнется снова. Истории, быть может, и положен предел, но наша задача состоит не в том, чтобы завершать, а в том, чтобы творить, следуя образу того, что

мы считаем истинным. Искусство учит нас, по меньшей мере, тому, что человек несводим целиком к истории и что именно этим оправдано его существование в царстве природы. Великий Пан для него не умер *. Самые подспудные из его бунтарских порывов, наряду с утверждением ценности общего для всех достоинства, ради утоления жажды единства упорно требуют той неуязвимой части бытия, которая зовется красотой. Можно отвергнуть любую историю, но жить при этом в ладу с морем и звездами. Бунтари, не желающие знать о природе и красоте, приговаривают себя к изгнанию из истории, которую они хотели бы сделать залогом достоинства труда и бытия. Все великие реформаторы стремились воплотить в истории то, что уже было создано в творениях Шекспира, Сервантеса, Мольера и Толстого: мир, способный утолить свою жажду к свободе и достоинству, неискоренимую в каждом человеческом сердце. Красота, разумеется, не совершает революций. Но приходит день, когда революции чувствуют в ней необходимость. Ее закон, бросающий вызов действительности в то самое время, как он придает ей единство, есть закон бунта. Можно ли без конца отвергать несправедливость, не переставая при этом восхищаться природой человека и красотой мира? Наш ответ будет положительным. Только эта мораль, одновременно и непокорная и верная, может озарить нам путь к подлинно реалистической революции. Став на сторону красоты, мы подготавливаем тот день возрождения, когда цивилизация сделает сутью своих забот не формальные принципы и выродившиеся исторические ценности, а ту живую добродетель, что является общей основой вселенной и человека, — добродетель, которой нам предстоит теперь дать определение перед лицом ненавидящего ее мира.

V ПОЛУДЕННАЯ МЫСЛЬ

БУНТ И УБИЙСТВО

Далекie от этой добродетели, этого источника жизни, Европа и революция корчатся в самоубийственных и выставленных напоказ судорогах. В прошлом столетии человек покончил с религиозным принуждением. Но, едва освободившись от него, изобрел новые, куда более нестерпимые формы гнета. Добродетель умирает, чтобы тут же возродиться в еще более грозном обличье. И вопиет на всех перекрестках о своем неумолимом милосердии, о той любви к дальнему, что сделала посмешище из современного гуманизма. В своей неумолимости добродетель эта способна теперь производить только разрушения. Наступает день, когда она вконец озлобляется, становясь орудием в руках полиции, — и вот уже ради спасения человека начинают разводиться зловещие костры. Кульминация современной трагедии знаменуется обыденностью злодейства. Истоки жизни и творчества кажутся иссякшими. Страх сковывает Европу, населенную призраками да машинами. В промежутке между двумя кровопролитными войнами в глубине подземелий возводятся эшафоты. Палачи в обличье гуманистов в молчании справляют там свой новый культ. Чей вопль их потревожит? Даже поэты, узнав о гибели собрата, гордо заявляют, что их руки чисты. Теперь весь мир рассеянно отворачивается от подобных злодеяний, а высшая кара для жертв состоит ныне в том, что их судьба не внушает ничего, кроме скуки. В древние времена кровавое убийство вызывало, по меньшей мере, священный ужас, освящавший, таким образом, цену жизни. А в нашу эпоху, напротив, приговор справедлив именно тогда, когда наводит на мысль о его недостаточной кровавости. Кровь сделалась незримой, она уже не хлещет прямо в лицо нашим фарисеям. Нигилизм дошел до такой крайности, когда слепое и яростное убийство кажется пустяком, а тупой преступник — сущей овечкой в сравнении с интеллигентными палачами.

Издавна убедив себя в том, что можно бороться против Бога в союзе со всем человечеством, европейский дух наконец-то понял, что во избежание собственной гибели ему надлежит заодно бороться и против людей. Бунтари, ополчившиеся против смерти во имя неистребимости рода человеческого, с ужасом осознали, что и они в свой черед вынуждены убивать, что отступление для них равносильно собственной смерти, а наступле-

ние — убийству других. Бунт, отвергший свои истоки и подвергшийся циничной перелицовке, всегда колеблется между самопожертвованием и убийством. Его правосудие обернулось самосудом. Царство благодати было уничтожено, но и царство справедливости рушится тоже. И вместе с ними гибнет обманутая Европа. Ее бунт был направлен в защиту невинности человека, а теперь она подавляет в себе чувство собственной вины. Метнувшись в сторону тотальности, она тут же получает в удел отчаянное одиночество. А возжелав стать сообществом, она должна год за годом собирать одиночек, порознь шагающих к единству.

Так следует ли отречься от любого бунта, либо приняв отжившее общество со всеми его несправедливостями, либо цинично решив направить против человека ускоренный ход истории? Если бы логика наших размышлений совпала с трусливым соглашательством, мы смирились бы с ним, как иным семьям приходится подчас сносить неизбежный позор. Если же эта логика была бы призвана оправдать любые посягательства на человека и даже его систематическое истребление, нам оставалось бы только согласиться с подобным самоубийством. Чувство справедливости в конце концов нашло бы в нем свое оправдание: то была бы гибель мира лавочников и полицейских.

Но живем ли мы до сих пор во взбунтовавшемся мире; не стал ли бунт всего-навсего оправданием новых тиранов? Можно ли содержащуюся в бунтарском порыве формулу «мы существуем» без всяких уловок и оговорок увязать с убийством? Положив угнетению предел, за которым начинается общее для всех людей достоинство, бунт определил свою первую ценность. Она основывалась в первую очередь на несомненной общности людей, на единстве их природы, на солидарности, рождающейся в цепях, на общении между людьми, на всем, что способствует их схожести и содружеству. Таким образом, она сделала первый шаг по направлению к духу, враждующему с абсурдным миром. Но следствием этого прогресса было также и обострение проблемы, которую теперь ей приходится решать перед лицом убийства. Ведь если на уровне абсурда убийство порождает лишь логические противоречия, то на уровне бунта оно превращается в надрыв. Ибо речь идет о том, можно ли убить первого встречного, которого мы только что признали похожим на нас самих и тем самым освятили его неповторимость. Суждено ли нам, едва успевшим вырваться из одиночества, снова, и на этот раз окончательно в нем оказаться, узаконив акт, отделяющий нас от всех? Принудить к одиночеству того, кто только что узнал, что он не одинок, — разве это не наихудшее преступление против человека?

Логически рассуждая, на все это нужно ответить, что убийство и бунт противоречат друг другу. Если хотя бы один господин будет убит бунтовщиком, этот бунтовщик лишится права взывать к общности людей, в которой он черпал свое оправдание. Если этот мир лишен высшего смысла, если человек может найти отклик лишь в душе другого человека, то достаточно одному напрочь

изгнать другого из общества живых, чтобы самому оказаться вне его. Убив Авеля, Каин бежит в пустыню. А когда убийца становится много, в пустыне оказывается все их скопище, живущее в скученности, которая куда хуже одиночества.

Нанося удар, бунтовщик раскалывает мир надвое. Восставший во имя тождества людей, он приносит его в жертву, освящая рознь пролитой им кровью. Живя среди нищеты и угнетения, он всем своим существом стремился к этому тождеству. А теперь то же стремление отторгает его от бытия. Он может сказать, что кое-кто или почти все остались вместе с ним. Но если хоть одному существу не находится места в мире братства, можно считать, что этот мир обезлюдел. Если не существует нас, не существует и меня: этим объясняется бесконечная печаль Каляева и молчание Сен-Жюста. Бунтовщикам, решившимся пройти через насилие и убийство, вольно — чтобы сохранить надежду на бытие — заменять формулу *мы существуем* на *мы будем существовать*. Когда не будет ни убийц, ни жертв, общество устроится и без них. Когда изживет себя исключение, станет возможным правило. На историческом уровне, как и в личной жизни, убийство, таким образом, представляется либо отчаянным исключением, либо сущим пустяком. Надлом, совершаемый им в порядке вещей, лишен будущего. Убийство — исключительно и поэтому никак не может быть использовано; его нельзя возвести в систему, как того хотелось бы чисто историческому мировоззрению. Оно — тот предел, которого можно достичь лишь единожды и вслед за тем умереть. У бунтовщика есть всего одна возможность примириться с актом убийства, уж коли он на него решился: принять свою собственную смерть, самому стать жертвой. Он убивает и умирает ради того, чтобы было ясно, что убийство невозможно. И тем самым доказывает, что, в сущности, предпочитает *мы существуем* формуле *мы будем существовать*. Таким образом объясняется тихая умиротворенность Каляева в тюрьме и безмятежность Сен-Жюста по дороге на эшафот. За этой последней гранью начинаются противоречия и нигилизм.

Нигилистическое убийство

Как иррациональное, так и рациональное преступления в равной степени предают ценность, явленную бунтарским движением. И прежде всего — первое из них. Те, что все отрицают и позволяют себе убийство, — Сад, денди-убийца, безжалостный Единственный, Карамазов, последыши разнузданного разбойника, стреляющий в толпу сюрреалист — все они добиваются, в сущности, тотальной свободы, безграничного возвеличивания человеческой гордыни. Обуянный бешенством нигилизм смешивает воедино творца и тварь. Устраняя любое основание для надежды, он отбрасывает все ограничения и в слепом возмущении, затмевающим даже его собственные цели, приходит к бесчеловечному выводу: отчего бы не убить то, что уже обречено смерти.

Но эта цель — взаимное признание людьми общности их судьбы и их связи между собой — остается вечно живой. Она была провозглашена бунтом, который поклялся ей служить. Тем самым он определил правило морали, противостоящее нигилизму, — правило, которому нет необходимости ждать конца истории, чтобы осветить действие, и которое, однако, не является формальным. В противоположность якобинской морали бунт принимает во внимание то, что ускользает от правила и закона. Он открывает путь морали, отнюдь не подчиненной абстрактным принципам, а только открывающей их в мятеже, в непрерывном порыве отрицания. Ничто не говорит о том, что принципы эти существовали изначально и будут существовать вечно. Но они существуют сейчас, одновременно с нами. И на протяжении всей истории вместе с нами отрицают рабство, ложь и террор.

Между рабом и господином и впрямь нет ничего общего; с подневольным существом невозможно ни говорить, ни общаться. Вместо того естественного и свободного диалога, посредством которого мы признаем наше сходство и освящаем нашу судьбу, рабство навязывает людям чудовищную немоту. Несправедливость отвратительна для бунтаря не потому, что она противоречит вечной идее справедливости, неизвестно откуда взявшейся, а потому, что благодаря ей длится немая вражда, разделяющая угнетателя и угнетенного. Она уничтожает ту малость бытия, которая могла бы просочиться в мир благодаря людской сопричастности друг другу. Как лжец отлучает себя своей ложью от остальных людей, так оказывается отлученной и сама ложь, а вслед за ней — убийство и насилие, навязывающие нам окончательную немоту. Общение и сопричастность, открытые бунтом, могут существовать лишь в атмосфере свободного диалога. Каждая двусмысленность, каждая недоговоренность ведут к смерти; только ясная речь и простое слово спасают от нее¹. Кульминация всех трагедий — в глухоте героев. Платон прав в споре с Моисеем и Ницше. Диалог на человеческом уровне обходится дешевле, чем евангелия тоталитарных религий, продиктованные в виде монолога с высот одинокой горы. На сцене, как и в жизни, за монологом следует смерть. Каждый бунтовщик, влекомый порывом, побуждающим его восстать против угнетателя, выступает, таким образом, в защиту жизни, объявляет войну рабству, лжи и террору и хотя бы на мгновение постигает, что эти три разновидности зла поддерживают немоту между людьми, отгораживают их друг от друга и мешают им обрести самих себя в той единственной ценности, которая могла бы спасти их от нигилизма, — во всеобъемлющей сопричастности, помогающей им в схватке с судьбой.

Хотя бы на мгновение. Но пока достаточно и этого, чтобы сказать, что предельная свобода — свобода убивать несовместима с целями бунта. Бунт ни в коей мере не является требованием

¹ Замечено, что язык тоталитарных учений — это всегда язык схоластики или канцелярии.

тотальной свободы. Напротив, он призывает к суду над ней. Он по всей справедливости бросает вызов неограниченной власти, позволяющей ее представителям попираť запретные границы. Отнюдь не выступая за всеобщее своеволие, бунтарь хочет, чтобы свободе был положен предел всюду, где она сталкивается с человеком, причем под этим пределом подразумевается не что иное, как право человека на бунт. В этом глубочайший смысл бунтарской непримиримости. Чем более бунт осознает необходимость соблюдения справедливых границ, тем неукротимей он становится. Бунтарь, разумеется, требует известной свободы для себя самого, но, оставаясь последовательным, он никогда не посягает на жизнь и свободу другого. Он никого не унижает. Свобода, которую он требует, должна принадлежать всем; а та, которую он отрицает, не должна быть доступна никому. Бунт — это не только протест раба против господина, но и протест человека против мира рабов и господ. Стало быть, благодаря бунту в истории появляется нечто большее, чем отношение господства и рабства. Неограниченная власть уже не является в нем единственным законом. Во имя совсем иной ценности бунтарь утверждает невозможность тотальной свободы, в то же время требуя для себя свободы относительной, необходимой для того, чтобы осознать эту невозможность. Каждая человеческая свобода в глубочайшем своем корне столь же относительна. Абсолютная свобода — свобода убивать — единственная из всех, не требующая для себя никаких границ и преград. Тем самым она обрубаёт свои корни и блуждает наугад абстрактной и зловещей тенью, пока не воплотится в теле какой-нибудь идеологии.

Стало быть, можно сказать, что бунт, ведущий к разрушению, алогичен. Будучи поборником единства человеческого удела, бунт является силой жизни, а не смерти. Его глубочайшая логика — логика не разрушения, а созидания; чтобы сохранить свою подлинность, бунтарский порыв не должен терять ни одного из терминов того противоречия, которым он живет. Он должен быть верен своему *да* и в то же время тому *нет*, которые обособляются в бунте его нигилистическими толкованиями. Логика бунтаря — в служении справедливости, дабы не приумножалась несправедливость удела человеческого, в стремлении к ясности языка, дабы не разбухала вселенская ложь, и в готовности сделать ставку на счастье. Нигилистическая страсть, приумножающая несправедливость и ложь, в бешенстве отрекается от своих прежних притязаний и утрачивает таким образом самые четкие цели своего бунта. Она убивает, обезумев от мысли, что мир обречен смерти. Следствием бунта, напротив, является отказ от самооправдания в убийстве, поскольку в принципе бунт не что иное, как протест против смерти.

Будь человек способен собственными силами привнести в мир единство, имей он возможность по собственному хотению воцарить в нем честность, невинность и справедливость, он был бы самим Богом. Будь все это в его силах, не было бы надобности в бунте.

Но человек бунтует, ибо ложь, несправедливость и насилие составляют, хотя бы отчасти, удел бунтаря. Стало быть, он не в состоянии полностью отречься от убийства и лжи, не отрекшись при этом от бунта и не признав раз и навсегда власть насилия и зла. Но не может он и смириться с убийством и ложью, поскольку тогда попятное движение, оправдывающее убийство и насилие, тут же истребило бы цели, ради которых он восстал. Выходит, что бунтарю никогда нет покоя. Он знает, что такое добро, но, вопреки себе, творит зло. Ценность, позволяющая ему выстоять, не дается раз и навсегда, ее нужно все время утверждать. Обретенное им бытие рушится, если он не поддерживает его. И уж коли он не способен напрочь отказаться от любого — прямого или косвенного — убийства, ничто не мешает ему направить весь пыл своей страсти на то, чтобы вероятность смерти вокруг него уменьшалась. Погруженный в потемки, он должен всеми силами противиться их сумрачному зову — такова единственная его ценность. Опутанный злом, он должен упорно тянуться к добру. Если же в конце концов он убьет, то заплатит за это собственной кровью. Верный своим истокам, бунтарь доказывает этим жертвоприношением, что его истинная свобода не имеет отношения к убийству, а соотносится только с его собственной гибелью. В этот миг он смыкает с себя метафизическое бесчестие. Стоящий под виселицей Каляев указывает всем своим собратям зримый рубеж, за которым обретается и перед которым утрачивается человеческая честь.

Историческое убийство

Бунт свершается также и в истории, которая требует не только правильного выбора, но и эффективности. И этим может быть оправдано рациональное убийство. Противоречия бунта находят тогда отражение в явно неразрешимых антиномиях, двумя примерами которых в политике является, с одной стороны, противоречие между насилием и ненасилием, а с другой стороны — между справедливостью и свободой. Попробуем дать им определение во всей их парадоксальности.

Позитивная ценность, содержащаяся в первоначальном порыве бунта, предполагает принципиальный отказ от насилия. И следовательно, влечет за собой невозможность упрочить революцию. Бунт неизменно ведет к этому противоречию, которое еще более обостряется на уровне истории. Отказываясь уважать человека как личность, я смиряюсь перед угнетателем, отрекаюсь от бунта и возвращаюсь к нигилистическому соглашательству. Нигилизм в таком случае становится консервативным. Если же я требую признания тождества личности самой себе, чтобы дать ей возможность существовать, я ввязываюсь в дело, чей успех немислим без цинизма и насилия, — дело, отрицающее и это тождество, и сам бунт. Углубив это противоречие, мы увидим, что, если един-

ство не может быть даровано миру свыше, человек должен надеть его им по своей мерке и в пределах истории. История же вне преобразующей ее ценности управляется законом эффективности. Исторический материализм, детерминизм, насилие, отрицание всякой свободы, идущей вразрез с эффективностью, мир своеволия и немoty — вот наиболее закономерные следствия чистой философии истории. В сегодняшнем мире одна только философия вечности способна оправдать ненасилие. Абсолютной историчности она противопоставит сотворение истории, у исторической ситуации спросит об ее истоках. И под конец, освящая несправедливость, она переложит на Бога все заботы о справедливости. Так что ее ответы в свой черед потребуют веры. В качестве возражения ей можно привести проблему зла и парадокс о всемогущем и злокознном Боге или Боге благом, но бессильном. И выбор между благодатью и историей, между Богом и мечом так и останется открытым.

Какой же тогда может быть позиция бунтаря? Он не может отвернуться ни от мира, ни от истории, не отречься от самого принципа своего мятежа; не может избрать своим уделом вечную жизнь, в каком-то смысле не склонившись перед злом. Не будучи, например, христианином, он должен идти до конца. Но идти до конца — значит бесповоротно избрать историю, а вместе с нею — человекоубийство, если оно необходимо для истории, а принять оправданность убийства равнозначно еще одному отречению от собственных истоков. А если бунтовщик отказывается от выбора, он избирает немоту и рабство другого. Если же в порыве отчаяния он высказывается одновременно против Бога и истории, его ждет удел свидетеля чистой свободы, то есть небытия. На нашей — исторической — стадии, не имея возможности отстаивать высшие цели, выходящие за пределы зла, бунтовщик оказывается перед единственной дилеммой: молчание или убийство. В обоих случаях это равносильно сдаче позиций.

Так же обстоит дело со справедливостью и свободой. Оба эти требования соприродны бунтарскому движению и обнаруживаются в революционном порыве. История революций показывает, однако, что они почти всегда вступают в конфликт между собой, словно их взаимные притязания непримиримы. Абсолютная свобода — это право сильнейшего на власть. Стало быть, она поддерживает конфликты, угодные несправедливости. Абсолютная же справедливость стремится к подавлению любых противоречий: она убивает свободу¹. Революция, совершаемая ради справедливости посредством свободы, в конце концов восстанавливает их друг против друга. Во всякой революции наступает этап, когда она, устранив господствовавшую до той поры касту, сама порож-

¹ В своих «Беседах о правильном пользовании свободой» Жан Гренье приводит доказательство, которое можно резюмировать так: абсолютная свобода есть разрушение всякой ценности; абсолютная ценность упраздняет любую свободу. Ему вторит Палант: «При наличии единой и универсальной истины свобода теряет право на существование».

дает бунтарское движение, которое определяет ее границы и предостерегает возможность краха. Поначалу революция пытается утолить порожденный ею бунтарский дух, затем волей-неволей отвергает его ради дальнейшего самоутверждения. Все обстоит так, словно между бунтарским движением и завоеваниями революции заложены непримиримые противоречия.

Но эти антиномии существуют лишь в абсолюте, они предполагают мир и мышление, лишённые опосредований. Действительно, примирение между богом, полностью отделённым от истории, и историей, очищенной от всего трансцендентного, невозможно. Их представителями на земле являются соответственно йоги и комиссары. Но различие между этими двумя типами людей не сводится, как это принято считать, к разнице между бесплодной чистотой и голым действием. Просто первые выбирают бесплодность воздержания, а вторые — разрушения. Пренебрегая опосредующей ценностью, которую как раз и выявляет бунт, оба эти типа людей, в равной мере далекие от реальности, воплощают два вида бессилия: бессилие добра и бессилие зла.

Если пренебрежение историей и впрямь равнозначно отрицанию действительности, то взгляд на историю как на нечто самодовлеющее еще более удаляет нас от действительности. Революция XX века думает избежать нигилизма и остаться верной истинному бунту, заменив Бога историей. На самом же деле она укрепляет позиции первого и предаёт вторую. История в чистом виде сама по себе не создаёт никаких ценностей. Жить в ней нужно, приравливаясь ко злоте дня, то есть либо лгать, либо молчать. Систематическое насилие или навязанное молчание, расчёт или заведомая ложь становятся ее неукоснительными законами. Чисто историческая мысль нигилистична: она целиком принимает историческое зло и этим противопоставляет себя бунту. И сколько бы она в оправдание себе ни твердила об абсолютной разумности истории, этот исторический разум может обрести завершенность и полноту смысла, стать поистине абсолютным разумом и ценностью лишь с концом истории. А куда нужно действовать, и действовать, не сообразуясь с законом морали, чтобы восторжествовал окончательный закон. Цинизм как политическая позиция логичен лишь как функция абсолютистской мысли, то есть как абсолютный нигилизм, с одной стороны, и абсолютный рационализм — с другой¹. Что же касается последствий, к которым ведут обе эти позиции, то между ними нет разницы. Стоит принять их — и земля обратится в пустыню.

На самом же деле чисто исторический абсолют попросту невообразим. Ясперс, например, подчеркивает, что человек не способен охватить тотальность, поскольку сам он включен в нее.

¹ Здесь мы еще раз убеждаемся, что абсолютный рационализм — это нечто иное, чем просто рационализм. Между ними такая же разница, как между цинизмом и реализмом. Один выталкивает другого из пределов, обеспечивающих тому смысл и законность. Он более жесток, но в конечном счете менее эффективен. Разница та же, что между насилием и силой.

История как единое целое могла бы существовать лишь для постороннего наблюдателя, находящегося как вне ее, так и вне мира. Строго говоря, история существует лишь в глазах Бога. Стало быть, невозможно действовать, исходя из планов, охватывающих всю тотальность всемирной истории. Всякое историческое предприятие — это всего лишь более или менее разумная или обоснованная авантюра. Авантюра рискованная. А если рискованная, то и неспособная оправдать никакой исключительности, никакой неумолимой и абсолютной позиции.

Если бы бунт был способен основать философию, это была бы философия предела, философия рассчитанного незнания и риска. Кто не может знать всего, не в силах все уничтожить. Отнюдь не пытаясь возвести историю в абсолют, бунтовщик отвергает и опровергает ее во имя идеи, которую он составил себе о своей собственной природе. Он отвергает свой удел, а его удел в значительной мере историчен. Несправедливость, брэнность, смерть проявляются именно в истории. Отвергая их, он отвергает саму историю. Разумеется, бунтовщик не отрицает современную ему историю — ведь именно в ней он намерен утвердиться. Он смотрит на нее как художник на окружающую его действительность, он отталкивается от нее, а не увильивает. И ни на миг не превращает ее в абсолют. Поэтому, если ему и приходится, в силу обстоятельств, быть соучастником исторического преступления, он не станет его оправдывать. Рациональное злодейство не только не может утвердиться на уровне бунта — оно попросту означает его гибель. И, словно бы подтверждая очевидность этой истины, рациональное злодейство обрушивается в первую очередь на бунтовщиков, чей мятеж бросает вызов обожествленной истории.

Страсть к мистификации, свойственная так называемому «революционному» духу и перенятая им у буржуазии, в наше время все более усугубляется. Благодаря ей заверения в абсолютной справедливости оборачиваются постоянным беззаконием, безграничным унижением и бесчестьем. Что же касается бунта, то он довольствуется относительным и может обещать лишь уважение человеческого достоинства на основе относительной справедливости. Он принимает ограничение, на котором зиждется сообщество людей. Его вселенная — вселенная относительного. Не повторяя вслед за Гегелем и Марксом, что все необходимо, он повторяет только, что все возможно и что в известных пределах возможное также заслуживает жертвы. Между Богом и историей, йогом и комиссаром он пролагает нелегкий путь, на котором возможно преодолеть все противоречия. Рассмотрим же с этой точки зрения обе антиномии, взятые в качестве примера.

Неотделимое от своих истоков революционное действие должно вылиться в активное или относительное согласие. Оно сохранило бы верность человеческому уделу. Принципиальное в своих средствах, оно принимает неокончателность своих целей, и ради наилучшего их определения оно не отнимает свободы слова. Тем

самым оно держится того общего всем людям бытия, которое служит оправданием мятежа. Оно, в частности, сохранило за правовыми органами постоянную возможность самовыражения. Этим и определяется его отношение к справедливости и свободе. Нет справедливости в обществе без естественного или гражданского права, на котором она основывается. Там, где право осуществляется без проволочек, рано или поздно появится и основанная на нем справедливость. Чтобы обрести всю полноту бытия, нужно исходить из той его малости, что скрыта в нас самих, а не отрицать его наперед. Затыкать рот праву до тех пор, пока не установится справедливость, значит обречь его на вечную немому, поскольку с воцарением вечной справедливости ему уже не придется говорить. Справедливость снова ввернется только тем, кто наделен свободой слова, то есть властью имущим. А ведь справедливость власть имущих в течение веков именовалась не иначе как произволом. Убить свободу ради воцарения справедливости — это все равно что восстановить в правах благодать без божественного вмешательства и в каком-то головокружительном попятном порыве заново учредить культ мистического тела в самых грубых его формах. Даже если справедливость еще не осуществлена, свобода сохраняет за человеком протест и спасает людское сообщество. А справедливость в безмолвном мире, подневольная и немая, разрушает сопричастность людей и в конце концов перестает быть справедливостью. Революция XX века ради своих грандиозных завоевательных целей произвольно разделила неразделимые понятия. Абсолютная свобода — это насмешка над справедливостью. Абсолютная справедливость — это отрицание свободы. Животворность обоих понятий зависит от их взаимного самоограничения. Никто не сочтет свой удел свободным, если он в то же время несправедлив, и справедливым — если он не свободен. Свобода невообразима без возможности выразить свое отношение к справедливости и несправедливости, без притязаний на всю полноту бытия во имя его частицы, отказывающейся умереть. Есть, наконец, справедливость, хотя совсем иного порядка, — справедливость, требующая восстановления свободы, единственной непреходящей исторической ценности. На самом деле, умирать имеет смысл только за свободу, ибо лишь тогда человек уверен, что он умирает не целиком.

Те же рассуждения приложимы и к насилию. Абсолютное ненасилие пассивно оправдывает рабство и его ужасы; систематическое насилие активно разрушает живое человеческое сообщество и то бытие, которым оно нас наделяет. Эти два понятия также нуждаются в самоограничении ради собственной животворности. В истории, принимаемой за абсолют, насилие возводится в закон; в истории, рассматриваемой как относительный риск, оно является перерывом непрерывности. И если уж этот временный разрыв неизбежен для бунтаря, он всегда должен помнить о проистекающей из него личной ответственности, о непосредствен-

ном риске. Систематическое насилие основывается на некоем порядке, и в каком-то смысле оно приобретает комфортабельный характер. *Führerprinzip*, или исторический Разум, на каком бы порядке он ни основывался, властвует над миром вещей, а не людей. Если бунтовщик видит в убийстве некий рубеж, посягнув на который он должен освятить его своей смертью, то и насилие для него может быть лишь крайним пределом, противопоставленным другому насилию, если речь идет, например, о восстании. Но даже если избыток несправедливости приводит к неизбежности восстания, бунтовщик и тогда отказывается от насилия, оправдываемого какой-либо доктриной или государственными интересами. Каждый исторический кризис, например, завершается созданием новых институтов. Не имея возможности контролировать сам кризис, то есть чистый риск, мы можем осуществлять контроль над созданием институций, намечать их, выбирать те, за которые боремся, направляя, таким образом, нашу борьбу в нужную сторону. Подлинно бунтарское действие выступает только за те из них, которые ограничивают насилие, а не за те, которые возводят его в закон. Только та революция, которая обещает без всяких проволочек отменить смертную казнь, заслуживает того, чтобы за нее умирали; только та, которая заранее отказывается от бессрочного тюремного заключения, достойна того, чтобы идти ради нее в тюрьму. Бунтарское насилие, направленное в сторону подобных институтов, напоминающее о них как можно чаще, служит лучшей гарантией того, что оно и в самом деле окажется временным. Когда цель превращается в абсолют, то есть когда ее, исторически говоря, считают само собой разумеющейся, можно дойти до принесения ей в жертву других. Когда же она не является абсолютом, ставкой в борьбе за общее достоинство может быть только собственная жизнь. Говорят, будто цель оправдывает средства. Возможно. Но что оправдывает саму цель? На этот вопрос, который историческая мысль оставляет без ответа, бунт отвечает: средства.

Что означает подобная позиция в политике? И, прежде всего, действительна ли она? На это следует без колебаний ответить, что сегодня она — единственно возможная. Есть два вида действительности: действительность тайфуна и действительность древесного сока. Исторический абсолютизм не действителен, а лишь эффективен; именно поэтому ему удалось захватить и удержать власть. А облекшись властью, он начал разрушать ту единственную творческую реальность, которую поддерживает и расширяет непримиримое и ограниченное действие, порожденное бунтом. Мы не говорим, что это действие не может победить. Мы говорим, что оно рискует потерпеть поражение и погибнуть. Революция должна либо взять на себя этот риск, либо признать, что она — всегонавсего затея новых господ. Обесчещенная революция предает свои истоки, лежащие в царстве чести. Во всяком случае, ее выбор ограничен: либо материальная эффективность и небытие, либо риск и творчество. Старые революционеры шли вперед уве-

ренным шагом, их оптимизм был безграничным. Сегодняшний революционный дух стал рассудительней и прозорливей; за его спиной — полтора десятилетия опыта, требующего осмысления. Более того, революция утратила свою праздничную притягательность. Она стала изумительным расчетом, включающим в себя всю вселенную. Она сознает, даже если не всегда в этом признается, что должна либо стать всемирной, либо потерпеть крах. Ее шансы уравниваются риском мировой войны, которая даже в случае победы превратит Империю в развалины. Но она может и тогда сохранить верность нигилизму и воплотить высший смысл истории в горы трупов. Тогда нам придется отречься от всего, кроме безмолвной музыки, которой еще суждено преобразить наш земной ад. Но революционный дух Европы может в первый и последний раз задуматься над своими принципами, спросить себя, что за отклонение толкает его к террору и войне, и вместе с целями бунта обрести верность самому себе.

МЕРА И БЕЗМЕРНОСТЬ

Революционное заблуждение объясняется прежде всего незнанием или систематическим непониманием того предела, который неотделим от человеческой природы и которую как раз и выявляет бунт. Нигилистическая мысль, пренебрегающая этой границей, в конце концов превращается во все убыстряющийся поток. Тогда уже ничто не в силах противостоять произвольности ее выводов, и она начинает оправдывать всеобщее разрушение или бесконечное завоевание. Теперь, завершая это обширное исследование бунта и нигилизма, мы знаем, что революция, не знающая иных границ, кроме исторической эффективности, означает безграничное рабство. Чтобы избежать такой судьбы, революционный дух — если он хочет остаться живым — должен окунуться в истоки бунта и вдохновиться той единственной мыслью, которая осталась верной этим истокам, — мыслью о пределах. Если предел, открытый бунтом, способен преобразовать все, а любая мысль, любое действие, перешедшие известную черту, становятся самоотрицанием, ясно, что существует некая мера вещей и человека. В истории, как и в психологии, бунт сравним с разлаженным маятником, стремящимся набрать бешеную амплитуду, к которой он влеком своим глубинным ритмом. Но это еще не все. Ось этого маятника неподвижна. Выявляя общую всем людям природу, бунт обнаруживает также меру и предел, лежащие в ее основании.

Любая современная мысль, как нигилистическая так и позитивная, подчас сама того не сознавая, порождает эту меру вещей, подтверждаемую самой наукой. Квантовая теория, теории относительности и неопределенности — все это относится к миру, чья реальность поддается определению только на уровне средних величин, доступных нам, людям¹. Идеологи и правители нашего ми-

¹ См. об этом замечательную и любопытную статью Lazare Bickel. «La physique confirme la philosophie» / *Empédocle*. N 7

ра родились во времена абсолютных научных величин. А наши теперешние реальные познания позволяют нам мыслить лишь в категориях величин относительных. «Разум, — говорит Лазар Бикель, — это способность не доводить до конца то, что мы думаем, чтобы у нас осталась вера в реальность». Неокончательная мысль является единственной производительницей реального¹.

Это не касается материальных сил, которые в своем слепом движении не способны выявить собственную меру. Вот почему бесполезно желать отказа от техники. Прялка отжила свой век, мечта о ремесленной цивилизации — пустая мечта. Машина плоха только с точки зрения ее теперешнего употребления. Нужно принимать приносимую ей пользу, отвергая связанное с нею опустошение. Грузовик, днем и ночью ведомый своим шофером, не унижает водителя, который знает его как свои пять пальцев, относится к нему с любовью и эффективно использует. Истинная и бесчеловечная безмерность заключается в разделении труда. Но в силу самой этой безмерности приходит день, когда машина, выполняющая сотню операций и руководимая всего одним человеком, целиком производит один предмет. И тогда этот человек, хотя бы отчасти и на ином уровне, обретает творческую силу, которой он обладал во времена ремесленного производства. Безмяннный производитель сближается с творцом. У нас, естественно, нет уверенности, что индустриальная безмерность пойдет именно по этому пути. Но уже самим своим функционированием она доказывает необходимость меры и наводит на размышления, способные эту меру выявить. Либо мы воспользуемся этой предельной ценностью, либо современная безмерность разрешится лишь всеобщим разрушением.

Этот закон меры равным образом распространяется и на все антиномии революционной мысли. Действительное не целиком разумно, а разумное не вполне действительно. На примере сюрреализма мы видели, что стремление к единству требует не только всеобщей разумности. Иррациональное также не должно приносить в жертву. Нельзя сказать, будто ничто не имеет смысла, поскольку тем самым мы уже утверждаем некую ценность, освящаемую самим нашим суждением; равным образом, нельзя утверждать, что смыслом наделено все, поскольку слово «все» не имеет для нас значения. Иррациональное служит границей рационального, а то в свою очередь наделяет его своей мерой. Наконец, есть вещи, обладающие смыслом, который мы должны отвоевать у бессмыслицы. Точно так же нельзя сказать, что бытие возможно только на уровне сущности. Где уловить сущ-

¹ Современная наука предает свои истоки и отрицает собственные достижения, соглашаясь идти на службу государственному терроризму и духу силы. Наказанием за это служит ее упадок и неспособность производить в абстрактном мире ничего, кроме средств разрушения и порабощения. Но когда будет достигнут предел, наука, быть может, еще послужит целям индивидуального бунта. Эта чудовищная необходимость послужит ей поворотной точкой.

ность, как не на уровне существования и становления? Но нельзя сказать, что бытие — это только существование. Бесконечное становление не может сделаться бытием, для этого ему нужно какое-то начало. Бытие может выявить себя только в становлении, становление же — ничто без бытия. Мир не является чистой неизменностью, но он и не только движение. Он и движение, и неизменность. Историческая диалектика, например, не может до бесконечности стремиться к неведомой ценности. Она кружится вокруг предела, вокруг первой ценности. Гераклит, открыватель становления, положил, однако, предел этой вечной текучести. Его символизировала Немезида, богиня меры, преследующая всякую безмерность. Именно у этой богини должен просить вдохновения тот, кто пожелал бы осмыслить современные противоречия бунта.

Моральные антиномии тоже начинают проясняться в свете этой опосредующей ценности. Добродетель не может отделиться от действительности, не превратившись при этом в злое начало. Не может она и полностью с нею отождествиться, не отрицая самое себя. И, наконец, моральная ценность, выявленная бунтом, не может ни поставить себя над жизнью и историей, ни потерпеть того, чтобы они были поставлены над ней. Строго говоря, она становится реальностью истории лишь в том случае, когда человек посвящает себя ей или жертвует ради нее жизнью. Якобинская и буржуазная цивилизация полагают, что ценности выше истории; при этом оказывается, что ее формальная добродетель служит основанием для гнусной мистификации. Революция XX века постановляет, что ценности смешаны с историческим движением; таким образом, ее исторический разум оправдывает новый вид мистификации. Мера, противостоящая этому разладу, учит нас, что любой морали должен быть присущ реализм, ибо добродетель в чистом виде пагубна, и что всякий реалистический подход не должен быть чужд морали, ибо цинизм тоже губителен. Вот почему гуманистическая болтовня не более основательна, чем циничная провокация. Человека нельзя считать полностью виновным — ведь не с него началась история; но и полностью невиновным его тоже не назовешь — ведь он ее продолжает. Те, кто минуют эту грань и утверждают его тотальную невинность, в конце концов начинают с пеной у рта кричать об окончательной виновности. Бунт же, напротив, настаивает на относительной виновности человека. Единственная, но неодолимая надежда бунта в предельных случаях воплощается в невинных убийцах.

На этом пределе формула «мы существуем» парадоксальным образом соотносится с новым индивидуализмом. «Мы существуем» перед лицом истории — и история должна считаться с этим утверждением, которое в свою очередь должно оправдываться историей. Я нуждаюсь в других, а они — во мне и в каждом человеке. Любое совместное действие, любое общество предполагают дисциплину, и человек, противящийся этому закону, оказывается чужаком, изнемогающим под гнетом враждебного ему коллектива. Но, отрицая формулу «мы существуем», общество и дисциплина

на теряют свое назначение. В каком-то смысле я являюсь единственным носителем общечеловеческого достоинства, не позволяя унижить его ни в самом себе, ни в других. Такой индивидуализм — не прихоть, а вечная битва, а иногда и несравненная радость, вершина гордого сострадания.

Полуденная мысль

Что же касается вопроса, находит ли подобная позиция свое политическое воплощение в современном мире, то здесь в качестве всего лишь одного примера можно привести то, что обычно называется революционным синдикализмом. Разве этот синдикализм сам по себе не действителен? Ответ прост: именно благодаря ему за какое-нибудь столетие коренным образом улучшилась жизнь трудящихся, их рабочее время сократилось с шестнадцати часов в день до сорока часов в неделю. Идеологическая Империя повернула социализм вспять и растоптала большинство завоеваний синдикализма. Ибо синдикализм исходил из конкретного основания, профессии, которая по отношению к экономическому строю является тем же, чем община — по отношению к строю политическому, — живой клеткой, на которой зиждется организм, тогда как цезарианская революция исходит из доктрины и насильно вталкивает в нее действительность. Синдикализм, как и община, есть отрицание абстрактного и бюрократического централизма в пользу действительности¹. Революция XX века, напротив, утверждает, будто опирается на экономику, но прежде всего является политикой и идеологией. Она по сути своей не может избежать террора и насилия, творимых над действительностью. Вопреки своим утверждениям, она моделирует действительность, исходя из абсолюта. Бунт же опирается на действительность, чтобы устремиться на вечную борьбу за истину. Первая направлена сверху вниз, второй — снизу вверх. Далекий от всякого романтизма, бунт становится на сторону подлинного реализма. Если он и жаждет революции, то не вопреки жизни, а ради ее блага. Вот почему он опирается прежде всего на самые конкретные реальности, на профессию и на деревню, в которых наиболее ярко просвечивает бытие, живое сердце вещей и людей. Политика, с этой точки зрения, должна подчиняться данным истинам. В конечном счете, когда бунт движет историю вперед и облегчает участь людей, он обходится без террора, а то и без насилия, причем в самых разных политических условиях².

¹ Толэн *, будущий коммунар, писал: «Люди обретают свободу только внутри естественных групп».

² Современные скандинавские общества — ограничимся только одним этим примером — служат доказательством того, сколько искусственного и опасного кроется в чисто политических противоречиях. Плодотворнейший синдикализм, сочетающийся там с конституционной монархией, реализует приближение к справедливому обществу. Первой заботой исторического и рационального государства было, напротив, стремление навсегда уничтожить профессиональную ячейку и общинную автономию.

Этот пример более многозначителен, чем может показаться. Как раз в тот день, когда цезарианская революция восторжествовала над духом синдикализма и анархизма, революционная мысль утратила некий присущий ей противовес, без которого она не может обойтись. Этот противовес, этот дух, служащий мерой жизни, издавна одушевлял то, что принято называть солнечной мыслью, в которой со времен античности природа уравнивала становление. История Первого Интернационала, в рамках которого немецкий социализм беспрестанно боролся с французским, испанским и итальянским анархизмом, это история борьбы между немецкой идеологией и духом Средиземноморья¹. Община против государства, конкретное общество против общества абсолютистского, разумная свобода против рациональной тирании и, наконец, альтруистический индивидуализм против закабаления масс — все эти антиномии лишней раз отражают затянувшееся противостояние меры и безмерности, со времен античности движущее историю Запада. Глубочайший конфликт нашего века состоит, быть может, не столько в противоречии между немецкими историческими теориями и христианской политикой, которые с известной точки зрения действуют заодно, сколько в несовместимости германских грез со средиземноморской традицией, юношеского буйства со зрелой силой, тоски, порожденной книжными знаниями, с мужеством, выкованным и просветленным в ходе жизни, и, наконец, истории с природой. Но немецкая идеология в этом отношении всего лишь наследница. Она завершает двадцать веков бесплодной борьбы с природой во имя историчного бога и обожествленной истории. Христианство не могло стать истинно кафоличным, не усвоив из греческой мысли всего, что ему было доступно. Но, расточив свое средиземноморское наследие, церковь сделала упор на истории в ущерб природе, способствовала торжеству готики над романским стилем и, преступив в самой себе некую грань, устремилась к мирской власти и историческому динамизму. Природа, переставшая служить объектом созерцания и восхищения, могла стать лишь полем деятельности, направленной на ее преобразование. Именно эти тенденции, а не идеи посредничества, составлявшие истинную силу христианства, восторжествовали в наше время, обернувшись, как и следовало ожидать, против него самого. Бог и в самом деле был изгнан из этой исторической вселенной, и немецкая идеология зародилась там, где действие перестало быть совершенствованием, превратившись в чистое завоевание, то есть в тиранию.

Но, несмотря на все свои победы, исторический абсолютизм никогда не переставал сталкиваться с необоримой потребностью человеческой природы, потребностью, чью тайну хранит Средиземноморье, где разум издавна породнился с беспощадным солнеч-

¹ Ср. письмо Маркса Энгельсу от 20 июля 1870 г. с пожеланием победы Пруссии над Францией: «Его (немецкого рабочего класса. — *Авт.*) перевес на мировой сцене над французским был бы в то же время перевесом *нашей* теории над теорией Прудона и т. д.»*.

ным светом. Бунтарская мысль, мысль Парижской коммуны или революционного синдикализма неустанно твердила об этой потребности перед лицом буржуазного нигилизма и цезарианского социализма. Благодаря трем войнам и физическому истреблению бунтарской элиты авторитарная мысль сумела подавить эту свободолюбивую традицию. Но ее жалкая победа оказалась временной, схватка продолжается. Европа никогда не прерывала это сражение между полуднем и полночью. Но, бежав с поля брани, позволив ночи затмить день, она покрыла себя позором. И теперь пожинает горчайшие плоды разгрома. Лишенные посредников, изгнанные из прекрасного мира природы, мы опять очутились в мире Ветхого завета, зажатые между царством жестоких фараонов и неумолимыми небесами.

И теперь, среди всеобщих невзгод, возрождается старая потребность; природа снова восстает против истории. Мы, разумеется, не призываем к высокомерию, не хотим натравливать одну цивилизацию на другую; речь идет лишь о том, что есть некая мысль, без которой не в силах больше обходиться сегодняшний мир. Русский народ может, безусловно, поделиться с Европой своей жертвенной силой, а Америка — созидательной мощью. Но юность мира вечно цветет на одних и тех же берегах. Брошенные на землю поруганной Европы, где, лишенная красоты и дружбы, издыхает горделивейшая из человеческих рас, мы, уроженцы Средиземноморья, продолжаем жить все тем же светом. В самой сердцевине европейской ночи ждет утренней зари солнечная мысль, цивилизация с двойным ликом. Но уже сейчас она озаряет нам путь к подлинному господству.

Подлинное господство — это способность покончить с предрассудками эпохи, и прежде всего с самым въедливым и вредоносным из них, согласно которому человек, избавившийся от безмерности, должен довольствоваться нищенской мудростью. Спору нет, безмерность может обернуться святостью, когда она оплачивается безумием Ницше. Но всегда ли этот хмель души, обнажающейся на подмостках нашей культуры, тождествен тяге к безмерности, безумному стремлению к невозможному, чей ожог неизгладим для того, кто хоть раз ему предался? Всегда ли Прометей предстает перед нами в обличье раба или судьбы? Нет, наша цивилизация выжила при попустительстве трусливых и злобных душонок, в мелком тщеславии стареющих подростков. Люцифер умер вместе с Богом, и из его праха возник жалкий бес, который и сам уже не видит, куда его несет. В 1950 году безмерность равнозначна, как правило, комфорту, а иногда и карьеризму. Мера же остается чистым напряжением. Она смеется, неподвластная сомнениям, и наши одержимые кривляки, склонившиеся над своими хитроумными апокалипсисами, презирают ее за это. Но эта улыбка, сияющий итог бесконечного напряжения, только придает ей сил. Если же у наших скаредных европейских пигмеев нет больше сил для смеха, то как они могут выдавать свое отчаянное кривлянье за признак превосходства?

Истинно безмерное безумие либо гибнет, либо создает себе собственную меру. Оно не губит других ради своего оправдания. В миг глубочайшего надрыва оно обретает свой предел, на котором, подобно Каляеву, приносит себя в жертву, если это необходимо. Мера — не противоположность бунта. Бунт и является мерой, организующей, защищающей и воссоздающей самое себя на протяжении истории со всеми ее превратностями. Само происхождение этой ценности говорит о том, что она не может быть ничем иным, кроме надрыва. Мера, порожденная бунтом, только им и живет. Это постоянный конфликт, беспрестанно раздуваемый разумом и им же укрощаемый. Мера не торжествует ни над невозможностью, ни над бездной. Она приводит их в равновесие. Что бы мы ни делали, безмерность навсегда сохранится в сердце человека наряду с одиночеством. Все мы носим в себе свои злодеяния, бесчинства и кару за них. Но наша задача не в том, чтобы выпустить их на свободу, а в том, чтобы победить их в самих себе и в других. Бунт, извечный отказ от повиновения, о котором говорил Баррес, и по сей день остается сутью этой борьбы. Источник форм, кладезь истинной жизни, бунт позволяет нам держаться на ногах в бесформенном и яростном потоке истории.

ПО ТУ СТОРОНУ НИГИЛИЗМА

Итак, существуют деяния и помыслы, сообразные тому срединному положению, которое занимает человек. Любые более дерзкие потуги оказываются противоречивыми. Абсолютное не достигается и уж тем более не создается в процессе истории. Политика — это отнюдь не религия, а став таковой, она превращается в инквизицию. Каким образом общество могло бы дать определение абсолюту? Быть может, каждый ищет этот абсолют для всех. Политика и общество обязаны только улаживать дела всех, чтобы каждый обладал досугом, свободой и возможностью для этих общих поисков. История не может больше возводиться в объект культа. Она всего лишь возможность, которую нам надлежит сделать плодотворной посредством неусыпного бунта.

«Одержимость жатвой и безразличие к истории, — пишет Рене Ш а р , — вот два конца моего лука». Замечательно сказано! Если историческое время не совпадает со временем жатвы, то история всего лишь мимолетная и жестокая тень, в которой человеку не отыскать своего удела. Кто отдается этой истории, не дает ей ничего и ничего не получает взамен. А отдающийся времени собственной жизни, дому, который он защищает, достоинству живых — отдается земле и вознаграждается жатвой, семенем для пропитания и новых посевов. Двигать историю вперед способны лишь те, кто в нужный момент может взбунтоваться и против нее. Это требует неустанного напряжения и сосредоточенной ясности, о которых говорит тот же поэт. Но истинная жизнь

таится как раз в сердцевине этого надрыва. Она и есть этот надрыв, дух, парящий над вулканами света, безумное стремление к справедливости, изнурительная непримиримость меры. В конце долгого пути, пройденного бунтом, нам слышатся не добренькие посулы, с которыми нам нечего делать в нашем отчаянном положении, а слова мужества и разума, двух добродетелей, сливающихся воедино на морском берегу.

Ни одна сегодняшняя мудрость не способна пообещать нам большего. Бунт беспрестанно сталкивается со злом, после чего ему приходится всякий раз набирать силы для нового порыва. Человек может обуздать в себе все, чем он должен быть. И должен улучшить в мироздании все, что может быть улучшено. Но и после этого, даже в самом совершенном обществе, будут умирать невинные дети. При всем своем желании человек способен лишь арифметически уменьшить количество горя в мире. Но несправедливость и страдания останутся, и, сколь бы ограниченны они ни были, они не перестанут быть причиной соблазна. Вовеки не умолкнет «отчего?» Дмитрия Карамазова; искусство и бунт умрут только вместе с последним человеком.

Есть, разумеется, разновидность зла, которое люди накапливают в своем неистовом стремлении к единству. Но причиной этого беспорядочного порыва является другое зло. И перед лицом этого зла, перед смертью, человек всеми силами своего существа взывает к справедливости. Историческое христианство ответило на этот вопль только обещанием царства и вечной жизни, которые требуют веры. Но страдание подтачивает надежду и веру, оно остается обособленным и необъяснимым. Толпы тружеников, изнемогших от страданий и смерти, — это толпы без бога. Значит, наше место на их стороне, а не рядом с древними и новыми схоластами. Историческое христианство выносит за рамки истории вопрос об избавлении от зла и убийства, хотя мы страдаем от них в истории. Современный материализм тоже силится ответить на все эти вопросы. Но, будучи прислужником истории, он лишь расширяет поле исторического убийства, оставляя его неоправданным или ожидая такого оправдания в будущем, что также требует веры. В обоих случаях нас призывают ждать, а тем временем не перестают умирать невинные. За двадцать веков общее количество зла в мире не уменьшилось. Не сбылось ни одно пророчество, ни божественное, ни революционное. Несправедливость остается спутницей любого страдания, даже самого заслуженного с человеческой точки зрения. Долгое молчание Прометея перед лицом угнетающих его сил завершилось бесконечным воплем. Но тем временем он увидел, что и люди с насмешками обратились против него. Он зажат между человеческим злом и судьбой, между террором и произволом, у него не осталось ничего, кроме бунтарской силы, чтобы спасти то, что еще может быть спасено, не поддавшись гордыне богохульства.

Теперь становится понятным, что бунт не может обойтись без странной любви. Те, кто не находят покоя ни в Боге, ни в истории,

обречены жить ради тех, кто, подобно им, не находит в себе сил для жизни, — ради обездоленных. Чистый порыв бунта выливается тогда в душераздирающий вопль Карамазова: «Если не будут спасены все, зачем спасение одному?» Так, испанские заключенные-католики отказываются сегодня от причастия, потому что священники, верные режиму, сделали его обязательным в некоторых тюрьмах. Будучи единственными свидетелями распятой невинности, они отказываются от спасения, если оно должно быть оплачено ценой несправедливости и насилия. Такая безрассудная щедрость свойственна бунту, который готов не мешкая поделиться с кем угодно силой своей любви и, не раздумывая, отвергнуть несправедливость. Он гордится тем, что чужд всякому расчету, что без разбора раздает все свои блага нынешней жизни и своим живым братьям. Так он делится своими благами и с людьми будущего. Подлинная щедрость в отношении к грядущему состоит в том, чтобы ничего не жалеть для настоящего.

Всем этим бунт доказывает, что он — движение самой жизни и что его нельзя отрицать, не отрекаясь от нее. Его зов всякий раз поднимает с колен новое существо. Стало быть, он — либо воплощение любви и щедрости, либо ничто. А бесчестная, расчетливая революция, предпочитающая абстрактного человека человеку из плоти и крови, отрицает живое существо столько раз, сколько ей это необходимо, и подменяет любовь злопамятством. Как только бунт, забыв о своих щедрых истоках, заражается злобой, он начинает отрицать жизнь, устремляется к разрушению и порождает целую когорту мерзко ухмыляющихся мятежников, рабского отродья, которое сегодня на всех рынках Европы готово запродать себя в любую кабалу. Он перестает быть бунтом и революцией, превращаясь в злобу и тиранию. И когда революция во имя власти и истории становится этим чудовищным механизмом убийства, назревает священная необходимость в новом бунте во имя меры и жизни. Мы как раз дошли до этой крайности. На пределе мрака неотвратим свет, который мы уже угадываем, — нам нужно только бороться за то, чтобы он воссиял. За гранью нигилизма, среди развалин все мы готовим возрождение. Но мало кто об этом знает.

И этот бунт, не претендующий на разрешение всех вопросов, уже налицо. Начиная с этого мига, полуденный свет уже струится над самим движением истории. Вокруг этого ненасытного огня мечутся и тут же исчезают тени, а слепцы, прикрывая глаза, кричат, что он-то и есть история. Жители Европы, отданные во власть теней, отворачиваются от недвижной сияющей точки. Они забывают о настоящем ради будущего, жертвуют живыми существами ради дыма власти, нищетой предместий — ради лучезарного Града, повседневной справедливостью — ради надуманной земли обетованной. Отчаявшись в свободе личности, они грезят о диковинной свободе всего рода человеческого, отвергая смерть в одиночку, они называют бессмертием чудовищную коллективную

агонию. Они больше не верят в то, что есть, в мир и живого человека; тайна Европы в том, что она разлюбила жизнь. Ее глупые слепцы поверили, что любовь к одному-единственному дню жизни равносильна оправданию целых веков угнетения. Вот почему они захотели стереть радость с лица земли и отложить ее на неопределенное будущее. Влечение к крайностям, отказ от двойственности собственного бытия, неверие в человеческие возможности привели их к бесчеловечной безмерности. Отрицая подлинное величие жизни, они поставили под вопрос собственное превосходство. За неимением лучшего они обоготворили самих себя — и с этого начались все их несчастья: они превратились в богов с выколотыми глазами. А Каляев и его братья во всем мире отказались от самообожествления, потому что отвергли неограниченную возможность убийства. Подавая нам пример, они следовали единственно верному правилу, состоящему в том, чтобы научиться жить и умирать, отказавшись быть богами, чтобы остаться людьми.

В полуденный час своей мысли бунтарь также отказывается от самообожествления, чтобы разделить в битвах общую судьбу людей. Мы избираем Итаку *, надежную землю, смелую и суровую мысль, осмысленное действие, щедрость человека, знающего, что он делает. Залитый светом мир остается нашей первой и последней любовью. Наши братья дышат под тем же небом, что и мы; справедливость бессмертна. Отсюда рождается странная радость, помогающая нам жить и умирать, — радость, которую мы не желаем откладывать на будущее. На нашей многострадальной земле эта радость — наш неизбывный хмель, наша горькая пища, суровый морской ветер, древняя и новая заря. Окрыленные ею, мы будем бороться за то, чтобы преобразить душу нашего времени и ту Европу, в которой есть место всему. И этому призраку Ницше, к которому двенадцать лет после его затмения * являлся на поклон Запад — как к испепеляющему образу своей высочайшей совести и своего нигилизма; и тому безжалостному пророку справедливости, чей прах по недосмотру угодил в квадрат неверующих Хайгейтского кладбища *; и обожествленной мумии человека действия в ее стеклянном гробу, и всему, что энергия и разум Европы без передышки порождали на потребу гордыни нашего гнусного времени. Все они могут ожить вместе с мучениками 1905 года, но при условии, что мы поймем: они дополняют друг друга и всем им положен некий солнечный предел. Каждый говорит другому, что он не Бог; здесь-то и завершается романтизм. В этот час, когда каждый из нас должен напрячь свой лук, чтобы показать, на что он способен, чтобы вопреки и благодаря истории отвоевать то, что ему уже принадлежит, — скудную жатву своих полей, краткий миг земной любви, — в этот час, когда наконец-то рождается подлинный человек, нам нужно расстаться с нашей эпохой и ее ребяческим иступлением. Тетива натянута, лук скрипит. Напряжение все сильнее — и прямая жесткая стрела уже готова устремиться в свободный полет.

ШВЕДСКИЕ РЕЧИ



*Г-НУ ЛУИ ЖЕРМЕНУ **

РЕЧЬ ОТ 10 ДЕКАБРЯ 1957 ГОДА

Эта речь по традиции была произнесена в городской ратуше Стокгольма в конце банкета, завершившего церемонию вручения Нобелевских премий

Получая награду, которой ваша свободная Академия великодушно удостоила меня, я испытал чувство огромной благодарности, тем более глубокой, что прекрасно сознавал, до какой степени это отличие превосходит мои скромные личные заслуги. Любой человек, особенно художник, стремится к признанию. Я, разумеется, тоже. Но, узнав о вашем решении, я невольно сравнил его значимость с тем, что я представляю собой на самом деле. Какой человек, еще довольно молодой, богатый одними лишь своими сомнениями и далеко не совершенным писательским мастерством, привыкший жить в трудовом уединении или в уединении дружбы, не испытал бы испуга при известии о решении, которое в мгновение ока выставило его, одинокого, погруженного в себя, на всеобщее обозрение в ослепительных лучах славы? С легким ли сердцем мог он принять эту высокую честь, в то время как в Европе столько других, поистине великих писателей осуждено на безвестность; в тот час, когда его родина терпит нескончаемые бедствия?

Да, я познал этот панический страх, это внутреннее смятение. И чтобы вновь обрести душевный покой, мне пришлось соразмерить мою скромную персону с этим незаслуженно щедрым даром судьбы. Поскольку мне трудно было соотнести себя с этой наградой, опираясь лишь на собственные заслуги, я не нашел ничего другого, как призвать на помощь то, что на протяжении всей моей жизни, при самых различных обстоятельствах, поддерживало меня, а именно: представление о моем литературном творчестве и о роли писателя в обществе. Позвольте же мне, исполненному чувствами благодарности и дружбы, объяснить — так просто, как мне удастся, — каково оно, это мое представление.

Я не могу жить без моего творчества. Но я никогда не ставил это творчество превыше всего. Напротив, оно необходимо мне именно затем, чтобы не отдаляться от людей и, оставаясь самим собой, жить точно так же, как живут все окружающие. В моих глазах творчество не является утехой одинокого художника. Оно — средство взволновать чувства как можно большего числа людей, дав им «избранный», возвышенный образ повседневных страданий и радостей. Вот почему оно обязывает художника не

уединяться, подвергает его испытанию и самыми банальными, и универсальными истинами. Бывает так, что человек избирает удел художника оттого, что ощущает себя «избранным», но он очень быстро убеждается, что его искусство, его избранность питаются из одного лишь источника: признания своего тождества с окружающими. Художник выковывается именно в этом постоянном странствии между собой и другими, на полдороге от красоты, без которой не может обойтись, к людскому сообществу, из которого не в силах вырваться. Вот почему истинному художнику чуждо высокомерное презрение: он почитает своим долгом понимать, а не осуждать. И если ему приходится принимать чью-то сторону в этом мире, он обязан быть только на стороне общества, где, согласно великому изречению Ницше, царить дано не судьбе, но творцу, будь то рабочий или интеллектуал.

По той же причине роль писателя неотделима от тяжелых человеческих обязанностей. Он, по определению, не может сегодня быть слугою тех, кто делает историю, — напротив, он на службе у тех, кто ее претерпевает. В противном случае ему грозят одиночество и отлучение от искусства. И всем армиям тирании с их миллионами воинов не под силу будет вырвать его из ада одиночества, даже если — особенно если — он согласится идти с ними в ногу. Но зато одного лишь молчания никому не известного узника, обреченного на унижения и пытки где-нибудь на другом конце света, достаточно, чтобы избавить писателя от муки обособленности, — по крайней мере, каждый раз, как ему удастся среди привилегий, дарованных свободой, вспомнить об этом молчании и сделать его средствами своего искусства всеобщим достоянием.

Ни один из нас недостаточно велик для такого призвания. Но во всех обстоятельствах своей жизни, безвестный или временно знаменитый, страдающий в кандалах тирании или пока что наделенный свободой слова, писатель может обрести чувство живой солидарности с людьми, которое оправдывает его существование — при том единственном и обязательном условии, что он взвалит на себя, насколько это в его силах, две ноши, составляющие все величие нелегкого его ремесла: служение правде и служение свободе. Поскольку призвание художника состоит в том, чтобы объединить возможно большее число людей, оно не может зиждиться на лжи и рабстве, которые повсюду, где они царят, лишь множат одиночества. Каковы бы ни были личные слабости писателя, благородство нашего ремесла вечно будет основываться на двух трудновыполнимых обязательствах — отказе лгать о том, что знаешь, и сопротивлении гнету.

В течение двадцати и более лет безумной истории я, заброшенный беспомощным, как и все мои сверстники, в бешеный водоворот времени, поддерживал себя одним только смутным ощущением того, что сегодня профессия писателя — честь, ибо это занятие обязывает, и обязывает не только писать. Меня, в частности, оно подвигло на то, чтобы нести, в меру моих сил и способностей, вместе со всеми, кто переживал ту же историю, крест

несчастья и факел надежды, символ всего, что мы делили между собой. Людям, родившимся в конце первой мировой войны, отметившим свое двадцатилетие как раз в момент возникновения гитлеровской власти и одновременно первых революционных процессов и для вящего усовершенствования их воспитания ввернутым в кошмар испанской и второй мировой войн, в ад концентрационных лагерей, в Европу пыток и тюрем, сегодня приходится воспитывать своих сыновей и создавать ценности в мире, которому угрожает ядерная катастрофа. Поэтому никто, я думаю, не вправе требовать от них оптимизма. Я даже придерживаюсь мнения, что мы обязаны понять — не прекращая одновременно бороться с этим явлением — ошибку тех, кто, не выдержав гнета отчаяния, оставил за собой право на бесчестье и канул в бездну современного нигилизма. Но факт остается фактом: большинство из нас — как у меня на родине, так и в Европе — отринуло этот нигилизм и перешло к поиску нового смысла жизни. Им пришлось освоить искусство существования во времена, чреватые всемирной катастрофой, чтобы, возродившись, начать ожесточенную борьбу против инстинкта смерти *, хозяйничающего в нашей истории.

Каждое поколение уверено, что именно оно призвано переделывать мир. Мое, однако, уже знает, что ему этот мир не переделывать. Но его задача, быть может, на самом деле еще величественнее. Она состоит в том, чтобы не дать миру погибнуть. Это поколение, получившее в наследство изуродованную историю — смесь разгромленных революций, обезумевшей техники, умерших богов и выдохшихся идеологий, историю, где нынешние заурядные правители, уже не умея убеждать, способны все разрушить, где разум опустился до прислуживания ненависти и угнетению, должно было возродить в себе самом и вокруг себя, основываясь лишь на собственном неверии, хоть малую часть того, что составляет достоинство жизни и смерти. Перед лицом мира, находящегося под угрозой уничтожения, мира, который наши великие инквизиторы могут навечно превратить в царство смерти, поколение это берет на себя задачу в сумасшедшем беге против часовой стрелки возродить мир между нациями, основанный не на рабском подчинении, вновь примирить труд и культуру и построить в союзе со всеми людьми ковчег согласия. Не уверен, что ему удастся разрешить до конца эту гигантскую задачу, но уверен, что повсюду на земле оно уже сделало двойную ставку — на правду и на свободу — и при случае сможет без ненависти в душе отдать за них жизнь. Оно — это поколение — заслуживает того, чтобы его восславили и поощрили повсюду, где бы то ни было, и особенно там, где оно приносит себя в жертву. И уж, во всяком случае, именно ему хотел бы я, будучи заранее уверен в вашем искреннем одобрении, переадресовать почести, которые вы сегодня оказали мне.

И теперь, отдав должное благородному ремеслу писателя, я еще хотел бы определить его настоящее место в общественной жиз-

ни, ибо он не имеет иных титулов и достоинств, кроме тех, которые разделяет со своими собратьями по борьбе: беззащитными, но стойкими, несправедливыми, но влюбленными в справедливость, рождающими свои творения без стыда, но и без гордыни, на глазах у всех, вечно мятущимися между страданием и красотой и, наконец, призванными вызывать из глубин двойственной души художника образы, которые он упорно и безнадежно пытается утвердить навечно в разрушительном урагане истории. Кто же после этого осмелится требовать от него готовых решений и прекраснотушной морали? Истина загадочна, она вечно ускользает от постижения, ее необходимо завоевывать вновь и вновь. Свобода опасна, обладать ею так же трудно, как и упоительно. Мы должны стремиться к этим двум целям, пусть с трудом, но решительно продвигаясь вперед и заранее зная, сколько падений и неудач поджидает нас на этом тернистом пути. Так какой же писатель осмелится, ясно понимая все это, выступать перед окружающими проповедником добродетели? Что касается меня, то должен повторить еще раз, что я отнюдь таковым не являюсь. Никогда я не мог отказаться от света, от радости бытия, от свободной жизни, в которой родился. И хотя тяга ко всему этому повинна во многих моих ошибках и заблуждениях, она, несомненно, помогла мне лучше разобраться в моем ремесле, она помогает и сегодня, побуждая инстинктивно держаться всех тех осужденных на немощу людей, которые переносят созданную для них жизнь только благодаря воспоминаниям или коротким, неожиданным возвратам счастья.

Итак, определив свою истинную суть, свои пределы, свои долги, а также символ своей трудной веры, я чувствую, насколько мне легче теперь, в заключение, показать вам всю необъятную щедрость того отличия, которым вы удостоили меня; насколько мне легче теперь сказать вам также, что я хотел бы принять эту награду как почести, возданные всем тем, кто, разделяя со мною тяготы общей борьбы, не только не получил никаких привилегий, но, напротив, претерпел несчастья и подвергся преследованиям и гонениям. Мне остается поблагодарить вас от всего сердца и публично, в знак моей признательности, дать ту же, вечную клятву верности, которую каждый истинный художник каждодневно дает себе молча, в глубине души.

ДОКЛАД, СДЕЛАННЫЙ 14 ДЕКАБРЯ 1957 ГОДА

Этот доклад под названием «Художник и его время» был сделан в большом лекционном зале Упсальского университета

Один восточный мудрец всегда просил в своих молитвах аллаха, чтобы тот милостиво избавил его от жизни в интересное время. Поскольку мы не мудрецы, бог нас от этого не избавил, и мы живем в интересное время. Во всяком случае, оно не позволяет нам терять к нему интерес. И современным писателям это известно. Когда они говорят, их критикуют, на них нападают. Когда же они из скромности умолкают, вокруг только и говорят что об их молчании, шумно порицая их за него.

В этом оглушительном гомоне писатель не может больше рассчитывать на уединение, где никто не спугнет дорогие ему мысли и образы. До сих пор воздержание от слова, худо ли, бедно ли, всегда было возможным в истории человечества. Тот, кто не одобрял, имел возможность смолчать или заговорить о другом. Сегодня все изменилось, и даже молчание кажется подозрительным. Начиная с того момента, как оно также приняло значение выбора, в качестве такового заслуживающего либо кары, либо хвалы, художник, хочет он того или нет, берет на себя определенные обязательства. Слово «обязательство» кажется мне здесь более верным, нежели слово «ангажированность» *. И действительно, речь идет не о добровольном участии художника в чем бы то ни было, а скорее об обязательной воинской повинности. Любой художник обязан сегодня плыть на галере современности. Он должен смириться с этим, даже если считает, что это судно насквозь пропахло сельдью, что на нем чересчур много надсмотрщиков и что вдобавок оно взяло неверный курс. Мы находимся в открытом море. И художник наравне с другими обязан сидеть за веслами, стараясь, насколько это возможно, не умереть, то есть продолжать жить и творить.

Дело это, по правде говоря, нелегкое, и я могу понять тех художников, которые примутся оплакивать прежнюю свою комфортную жизнь. Перемена их участи слишком груба и внезапна. Конечно, в цирках истории всегда встречались мученики и львы. Первые утешались надеждой на вечную загробную жизнь, вторые — исторической кровавой трапезой. Но до сих пор художнику всегда было обеспечено безопасное место на трибунах. Он пел для себя самого, в пространство, или же в лучшем случае песни

его ободряли мученика и на миг отвлекали льва от его добычи. Теперь все по-другому: художник сам оказался на арене. И голос его поневоле изменился, он звучит куда менее уверенно.

Разумеется, сразу становится ясно, чего рискует лишиться искусство под гнетом этой постоянной обязанности. Оно в первую очередь утрачивает непринужденность и ту божественную свободу, которая пронизывает, например, творчество Моцарта. Теперь становится понятно, почему на современных произведениях лежит печать растерянности и озабоченности, от чего они так часто и терпят провал. Легко объяснить, почему у нас ныне гораздо больше журналистов, чем писателей, больше бойскаутов от живописи, нежели Сезаннов, почему, наконец, «розовая библиотека» или «черная серия» вытеснили «Войну и мир» или «Пармскую обитель». Конечно, всегда модно противопоставить этому положению вещей всякие гуманистические lamentации, сделать так, в кого непременно желал обратиться Степан Трофимович из «Бесов», — воплощенным упреком. Можно также, в подражание тому же персонажу, временами впадать в гражданскую скорбь. Но она — эта скорбь — ничего не изменяет в реальном мире. Так что лучше уж, на мой взгляд, отдать своей эпохе причитающуюся ей часть, раз она так жадно требует ее, и спокойно признать, что времена утонченных метров, писателей с «камелиями» и гениев в башнях из слоновой кости ушли, и ушли безвозвратно. Творить сегодня стало делом небезопасным. Всякая публикация ныне есть общественный акт, отданный на растерзание бурным страстям века, который никому ничего не прощает. Вопрос, следовательно, состоит не в том, насколько это вредит или не вредит искусству. Вопрос — для всех тех, кто не мыслит себе жизни без искусства и того, что оно заключает в себе, — лишь в возможности понять, в какой степени среди полицейских чинов стольких идеологий (какое множество религий и какое одиночество!) неспостижимо странная свобода творчества еще возможна для нас.

Недостаточно сказать, что искусству угрожает государственная мощь. В этом случае дело обстояло бы очень просто: художник либо борется, либо капитулирует. Проблема осложняется, становится смертельно опасной с того момента, как замечаешь, что бой завязывается в самой душе художника. Ненависть к искусству, которую так часто демонстрирует наше общество, была бы в настоящее время не столь губительна, не находи она поддержки у самих художников. Художники прошлых времен ставили под сомнение лишь свой собственный талант. Нынешние сомневаются уже в необходимости своего искусства, иначе говоря, в самом смысле своего существования. Расин постыдился бы писать «Беренику» в 1957 году вместо того, чтобы выступать в защиту Нантского эдикта*.

Это сомнение художника в праве искусства на существование имеет множество причин, но из них следует выделить только возвышенные. Оно объясняется в лучшем из случаев ощущением современного художника, что он лжет или говорит в пустоту,

если не отражает в своих произведениях трагедию человеческой истории. И в самом деле: главная отличительная черта нашего времени — это бесцеремонное вторжение народных масс, с их бедственным положением, в мироощущение художника. Всем известно, что они, эти массы, существуют, хотя общество упорно старается забыть об этом. А то, что это известно, вовсе не есть заслуга избранников духа — художников, пусть даже лучших из лучших; нет, разуверьтесь в этом: просто сами массы, ощутив свою силу, больше не позволяют забывать о себе.

Есть еще и другие причины отказа художника от творчества, и некоторые из них гораздо менее возвышенны. Но каковы бы они ни были, все они преследуют ту же цель: обеспечить свободу творчества, нападая на основной его принцип — веру художника в самого себя. Как замечательно выразился Эмерсон *, почитание человеком собственного гения — это лучшая религия в мире. А другой американский писатель XX века добавил: «Пока человек остается верен самому себе, все подвластно ему — правительство, общество, само солнце, луна и звезды». Ныне этот радужный оптимизм приказал долго жить. Художник в большинстве случаев стыдится самого себя и своих привилегий, если он таковые имеет. И он должен прежде всего ответить на вопрос, который задает самому себе: не является ли искусство в наши дни ненужной роскошью?

I

Первым честным ответом, который можно дать на этот вопрос, будет такой: да, действительно, случается, что искусство становится ненужной роскошью. Мы знаем, что возможно — всегда и везде — воспевать звезды, посиживая на палубе галеры, в то время как в трюме из последних сил гребут измученные каторжники; можно вести светскую болтовню на трибунах цирка, пока на арене лев рвет и пожирает свою беззащитную жертву. И весьма затруднительно возразить что-либо против такого искусства, которое в прошлом пользовалось огромным успехом. Разве только вот что — с тех пор все немного изменилось, и в частности следующее: количество каторжников и мучеников на нашей планете увеличилось безмерно. И перед фактом стольких бедствий это искусство, если оно хочет по-прежнему оставаться ценностью, должно признать себя в наши дни ненужной роскошью.

И в самом деле, что может сказать оно нам? Если оно приспособится к требованиям нашего общества, в большей его части, оно превратится в пустячную забаву. Если же оно слепо отринет их, а художник решит замкнуться в своих грезах, оно и не выразит ничего, кроме отрешения. И мы, таким образом, получим произведения либо шутов, либо бесплодных формалистов, что в обоих случаях является искусством, весьма далеким от живой реальности. Вот уже почти целый век мы живем в обществе, ко-

торое даже нельзя назвать обществом денег (деньги, золото способны хотя бы возбуждать живые страсти!), а лишь обществом абстрактных символов денег. Мир торгашей можно определить как мир, где вещи исчезают, уступая свое место знакам. Когда правящий класс измеряет свои состояния не в арпанах земли, не в золотых слитках, а в столбиках цифр, точно соответствующих определенному количеству обменных операций, он тем самым поневоле начинает мистифицировать свой общественный опыт, свой универсум. Общество, основанное на знаках, являет собой по самой своей сути искусственное образование, где плотская сущность человека оказывается мистифицированной. Неудивительно поэтому, что наше общество избрало для себя в качестве религии мораль, основанную на формальных принципах, и что оно одинаково охотно украшает лозунгами «свобода» и «равенство» и тюрьмы свои, и финансовые храмы. Слова нельзя протитуировать безнаказанно. Самая оклеветанная из сегодняшних ценностей — это, несомненно, свобода. Наши «светлые» умы (я всегда утверждал, что существует два вида интеллекта — интеллект умных и интеллект дураков) категорически утверждают, что свобода есть не что иное, как препятствие на пути истинного прогресса. Но подобные напыщенные глупости могли быть изрекаемы лишь потому, что в течение ста последних лет общество торгашей нашло для свободы исключительное и одностороннее применение, считая ее скорее правом, чем долгом, и не боясь как можно чаще превращать принцип свободы в орудие угнетения. Так что же удивительного в том, что это общество требует от искусства, чтобы оно было не инструментом освобождения, а пустым словотворчеством, не имеющим никаких последствий, безобидной забавой?! Весь наш высший свет, страдающий сперва от денежных затруднений, а уж потом от сердечных горестей, в течение десятилетий вполне удовлетворялся подобным положением вещей — наличием светских романистов и предельно пустопорожним искусством, таким, о котором Оскар Уайльд, имея в виду самого себя до того, как он познал тяготы тюрьмы, сказал, что самый тяжкий порок — поверхностность.

Фабриканты искусства (я еще не говорю: художники) буржуазной Европы до и после 1900 года взяли себе за принцип безответственность, ибо ответственность предполагала мучительный разрыв с обществом (а те, кто порвал с ним, звались Рембо, Ницше, Стриндберг, и мы знаем, какой ценой они заплатили за этот шаг). Именно та эпоха породила искусство для искусства, на знамени которого начертан призыв к безответственности. Искусство для искусства, утеха художника-одиночки, — это именно искусственное искусство абстрактного, искусственного общества. И его логичное завершение — искусство светских салонов или же чисто формальное искусство, питающееся претенциозными выдумками и абстракциями, которое приводит к полному разрушению всякой реальности. Кучка таких произведений приводит в умиление кучку избранных, в то время как множество грубых под-

делок под искусство портит вкус остальному множеству людей. В конечном счете такое искусство утверждается вне общества и полностью отсекает себя от питающих его животворящих корней. Мало-помалу художник, даже высокопочитаемый, погружается в одиночество или, по крайней мере, отторгается от своего народа, который теперь будет знать его лишь по большой прессе или радио, создающими для широких масс его упрощенный, для всех удобный образ. И действительно, чем утонченнее искусство, тем больше нуждается он в популяризации. Таким образом, миллионы людей станут гордиться тем, что знают и понимают такого-то великого художника нашего времени, поскольку в газетах они вычитали, что он разводит у себя дома канареек или женится не реже чем раз в полгода. Сегодняшняя слава писателя состоит в том, что его обожают или презирают, не читая. Любой художник, задумавший добиться известности в нашем обществе, должен заранее подготовиться к тому, что известен будет не он сам, а некто, носящий его имя, и этот некто в конце концов отречется от него, а быть может, однажды и убьет в нем истинного творца.

В результате нет ничего удивительного, что почти все стоящее, созданное в буржуазной Европе XIX—XX веков, например, в литературе, исполнено протеста против современного ему общества. Можно утверждать, что вплоть до начала Великой французской революции вся существовавшая тогда литература была в основном литературой соглашательской. Но, начиная с того момента, как буржуазное общество, рожденное революцией, установилось и окрепло, возникла литература бунта. И начала отрицать официально признанные ценности — у нас, например, через носителей ценностей революционных — романтиков типа Рембо либо через хранителей ценностей аристократических, скажем Виньи или Бальзака. И в обоих случаях народ и аристократия, которые суть два источника любой цивилизации, высказывались против искусства, мертвящего общества своего времени.

Но и этот протест, длившийся слишком долго и оттого застывший, стал также искусственным образованием, приведшим к другому виду бесплодия. Тема проклятого поэта, родившаяся в буржуазном обществе («Чаттертон»* — лучшая тому иллюстрация), вылилась в предрассудок, который в конце концов стал диктовать следующий принцип: нельзя сделать великим художником, не протестуя против своей эпохи, какова бы она ни была. Вполне законный в самом начале, принцип этот, утверждавший, что истинный художник не должен иметь ничего общего с миром чистогана, стал ложным с того момента, как начал гласить: художник может быть таковым, лишь восставая против всего на свете. Вот отчего многие наши творческие деятели мечтают сделаться проклятыми, горюют, когда это у них не получается, и жадут одновременно и аплодисментов и свистков. Естественно, что общество, больное ныне усталостью или равнодушием, и хлопает, и освистывает наобум. Но от этого современный интеллеktуал не перестает лезть из кожи вон, чтобы возвеличить

себя. В конечном счете, увлекшись отрицанием всего подряд, вплоть до традиций своего искусства, художник проникается иллюзией, что он создал в нем свои собственные законы, и начинает считать себя Творцом-вседержителем. По той же причине он проникается убеждением, что способен создавать свою собственную реальность. Но в отрыве от общества ему суждено создать лишь чисто формальные или абстрактные произведения, интересные как эксперимент, но лишённые живительной силы, свойственной настоящему, подлинному искусству, чья цель — объединять людей. В конечном счете между современными ухищрениями и абстракциями и творчеством Толстого или Мольера лежит такая же пропасть, как между договором на продажу еще не проросшего хлеба и вспаханной тучной бороздой.

II

Итак, искусство может стать ненужной роскошью. Что же удивительного, если люди вообще и художник в частности решили дать обратный ход и вернуться к правде. С этого момента они стали отрицать право художника на одиночество и предложили ему в качестве предмета творчества не собственные его мечты, а реальность, переживаемую в страданиях другими. Убежденные в том, что искусство для искусства как по тематике, так и по стилю ускользает от понимания широких масс или ничего не говорит об их правде, эти люди потребовали от художника, чтобы он начал говорить от их имени и во имя большинства народа. Пусть он отображает страдания и счастье всех на языке, понятном всем, и тогда он будет понят всеми. И наградой за абсолютную приверженность истине станет ему всеобщее доверие и согласие между людьми.

Этот идеал всемирного сообщества и в самом деле близок душе любого великого художника. Вопреки бытующему предрассудку именно он не имеет права на одиночество. Искусство не может быть монологом. Даже никому не известный художник-одиночка, взывая к потомкам, вновь и вновь подтверждает свое глубинное призвание. Полагая невозможным диалог со своими глухими или равнодушными современниками, он поэтому стремится к гораздо более широкому диалогу с последующими поколениями.

Но для того чтобы говорить со всеми и обо всех, нужно говорить о том, что известно всем, о той реальности, которая знакома каждому из нас. Море, дожди, нужда, желание, борьба со смертью — вот что объединяет людей. Мы похожи друг на друга во всем, что вместе видим, во всем, от чего вместе страдаем. Мечты у каждого свои, но реальность этого мира есть наша общая родина. Следовательно, все запросы реализма вполне закономерны, ибо они глубочайшим образом связаны с художественным творчеством.

Итак, будем реалистами. Или, вернее, попытаемся ими стать,

если такое вообще возможно. Ибо нельзя быть уверенным в том, что слово это однозначно и что реализм, даже если он столь желанен нам, достижим. Сначала давайте спросим себя, возможен ли чистый реализм в искусстве. Судя по декларациям натуралистов прошлого века, он есть точное воспроизведение реальности. А значит, он относится к искусству так же, как фотография — к живописи: первая воспроизводит, тогда как вторая избирает. Но что воспроизводит фотография и что есть реальность? Даже лучшая из фотографий в конечном счете не воспроизводит мир достаточно верно, она недостаточно реалистична. Что, например, более реально, чем человеческая жизнь, и как можно надеяться отобразить ее лучше, чем это делается в реалистических фильмах? Но при каких условиях возможно создание такого фильма? При условиях чисто воображаемых. И действительно, представьте себе идеальную камеру, направленную на человека круглые сутки и непрерывно фиксирующую малейшие его движения. Результатом явился бы фильм, демонстрация которого длилась бы всю человеческую жизнь перед зрителями, решившимися посвятить свою собственную жизнь исключительно интересу ко всем перипетиям существования другого человека. Но даже и при этих условиях такой трудновообразимый фильм не являлся бы реалистическим. По той простой причине, что реальность человеческой жизни заключается не только и не столько в самом герое фильма. Она теснейшим образом связана и с другими жизнями, влияющими на его собственную, прежде всего с жизнями близких и любимых его людей, которые потребовалось бы снимать в свою очередь, но также и с жизнями незнакомых ему окружающих, всемогущих и ничтожных сограждан, полицейских, преподавателей, неведомых шахтеров и строителей, дипломатов и диктаторов, религиозных реформаторов, художников, создающих мифы, управляющие нашим поведением, и, наконец, скромных представителей его величества случая, держащего в своих руках даже самые на первый взгляд упорядоченные судьбы. Следовательно, остается возможным только один-единственный реалистический фильм: тот, что снимается невидимой камерой и непрерывно показывается нам на экране размером с целый мир. Такое под силу лишь одному художнику-реалисту — Господу богу, если он существует. Все остальные поневоле были бы бессильны отразить реальность во всей ее полноте.

Вот почему художники, отвергающие буржуазное общество и его формальное искусство, но стремящиеся описывать реальность, и только ее одну, оказываются в трагическом тупике. Они должны быть реалистами, но не могут стать ими. Они хотят подчинить свое искусство реальной действительности, а ее невозможно описать, не прибегая к выбору, который подчиняет ее своеобразно искусству. Прекрасное и трагическое творчество первых лет русской революции наглядно демонстрирует нам эту попытку. Все, что Россия показала нам в эту эпоху, — Блок и великий Пастернак, Маяковский и Есенин, Эйзенштейн и первые

певцы цемента и стали — являет собою блестящую лабораторию форм и тем, плодотворных и смятенных исканий. И, однако, пришлось отказаться от всего этого, придя к выводу, что нельзя быть реалистом, когда невозможен сам реализм. Диктатура там, как и повсюду, резала по живому: реализм, согласно ее принципам, был в первую очередь необходим и лишь затем возможен, при условии, что он согласится быть социалистическим. Каков же смысл этого декрета?

Он действительно искренне признает, что невозможно отображать реальность, не делая в ней выбора, и отвергает теорию реализма в том виде, в каком она была сформулирована в XIX веке. Остается лишь найти новый принцип выбора, по которому отныне и будет организован мир. И он находит его, но не в реальности, которая нас окружает, а в реальности, которая еще только будет, иначе говоря, в грядущем. Для того чтобы верно показать то, что есть, нужно изобразить то, что будет. Другими словами, настоящим объектом социалистического реализма является как раз то, что не имеет никакого отношения к реальности.

Противоречие это поистине грандиозно. Но если вдуматься, противоречиво само выражение «социалистический реализм». В самом деле, разве возможен социалистический реализм, если реальная действительность не является полностью социалистической? Она не является ею, например, в прошлом, да и в настоящем тоже не во всем. Ответ прост: художник должен отобразить в сегодняшней и вчерашней реальности только то, что подготавливает создание будущего Града солнца. И стало быть, следует, с одной стороны, отрицать и клеймить все то, что не является социалистическим в реальном мире, а с другой, восхищаться тем, что есть или будет социализмом. Отсюда неизбежно рождается пропагандистское искусство с его положительными и отрицательными героями, «розовая библиотека», впрочем отрезанная, вместе с формальным искусством, от сложной и живой действительности. И в конечном счете это искусство будет социалистическим ровно в той мере, в какой оно не будет реалистическим.

Эта эстетика, претендующая на реализм, становится просто-напросто новым видом идеализма, таким же бесплодным для истинного художника, как и идеализм буржуазный. Реальность откровенно ставится во главу угла, но лишь затем, чтобы ее легче было уничтожить. Искусство сводится к нулю. Оно служит и, служа, рабски прислуживает. Все, кто предусмотрительно остережется описывать реальную действительность, будут возведены в ранг реалистов и прославлены. Прочие подвергнутся жестокой цензуре под аплодисменты первых. Известность, которая в буржуазном обществе заключалась в том, что вас вовсе не читали или читали, не понимая, при тоталитарном режиме будет состоять в том, чтобы помешать быть прочитанными другим писателем. И здесь в который раз истинное искусство будет изуродовано, обречено на немощь, а всеобщее единение станет невозможным по милости имени тех, кто так страстно призывал к нему.

При такой неудаче самое простое было бы — признать, что так называемый социалистический реализм имеет весьма мало общего с большим искусством и что революционерам в интересах самой революции следовало бы поискать иную эстетику. Но — увы! — защитники соцреализма во весь голос заявляют, что вне его никакого другого искусство невозможно. Да они прямо-таки кричат об этом. Но, по моему глубокому убеждению, они сами в это не верят, просто они раз и навсегда решили, что художественные ценности должны быть подчинены революционному процессу. Если бы они откровенно признали это, спорить с ними было бы куда легче. Можно отнестись с уважением к этому великому самоотречению людей, слишком остро страдавших от контраста между бедствиями широких масс и привилегиями, иногда отмечающими судьбу художника, и отвергающих теперь это нестерпимое различие между теми, кому затыкала рот нужда, и другими, чье призвание, напротив, заключалось в том, чтобы всегда самовыражаться. Словом, можно было бы понять этих людей, попытаться наладить с ними диалог, объяснить им, например, что уничтожение свободы творчества — не самый лучший способ восторжествовать над рабством и что глупо в ожидании всеобщей свободы слова отнимать эту свободу по крайней мере у немногих. Да, социалистическому реализму не мешало бы признать свое родство с реализмом политическим, которому он приходится братом-близнецом. Он жертвует искусством ради цели, далекой от искусства, — цели, которая, по его шкале ценностей, возможно, кажется ему наивысшей. В общем, соцреализм временно отменяет искусство, чтобы прежде всего установить справедливость. А когда справедливость установится — в неопределенном пока будущем, — возродится и искусство. Таким образом, к законам искусства применяется то самое золотое правило современных мудрецов, которое гласит, что, не разбив яиц, не изловишь омлета. Но мы не должны поддаваться на этот подавляющий воображение здравый смысл. Чтобы приготовить вкусный омлет, недостаточно разбить тысячи яиц, и, мне кажется, искусство повара определяется вовсе не количеством битой скорлупы. Современные повара от искусства, напротив, должны бояться опрокинуть больше корзин с яйцами, чем хотели бы, иначе омлет цивилизации никогда больше не будет изготовлен и искусству не суждено будет возродиться. Варварство никогда не бывает временным. Оно не удовлетворяется частью добычи и, естественно, пожрав искусство, приступает к нравам. И тогда на почве, удобренной несчастьями и кровью людской, поднимаются чахлые ростки серой литературы, послушной прессы, портретов-фотографий и назидательных пьес, в которых религию заменяет ненависть. Искусство здесь выражается в казенном оптимизме — поистине худшей из всех художественных ценностей и самом смехотворном и жалком из всех видов роскоши.

Да и чему удивляться? Горе людское — это такой великий сюжет, что, вероятно, ни один художник не способен прикоснуться

к нему, не опошлив, разве что он уподобится Китцу, по рассказам, столь чувствительному, что он мог бы ощутить чужую боль кончиками пальцев. Эта неспособность становится особенно явной, когда поднадзорная литература берется утешать такую боль официозными утешениями. Ложь искусства для искусства как бы игнорировала зло и, таким образом, принимала на себя ответственность за него. Но ложь реализма, которая берет на себя смелость признавать существование человеческих несчастий, предает человека так же откровенно, ибо использует их лишь для восхваления грядущего счастья, которое, будучи никому не ведомым, позволяет устраивать любые мистификации.

Обе эстетики, так долго противостоявшие друг другу, — та, что зовет к полному отрицанию реальности, и та, что призывает отбросить все, кроме реальности, в конечном счете, несмотря на их антагонизм, объединились — вдали от реальной действительности — в одной и той же лжи и ненависти к искусству. Академизму правых неведомы горе и нищета, которые академизм левых использует как оружие. Но в обоих случаях горе и страдания усугубляются, а искусство приходит в упадок.

III

Нужно ли заключать из сказанного, что ложь является самой сутью искусства? Напротив, я утверждаю, что направления, о которых я говорил до сих пор, ложны лишь в той мере, в какой они не касаются его. Так что же такое искусство? Это явление далеко не простое, вот что главное. И понять его куда труднее под крики стольких людей, обуянных страстным желанием все упрощать. С одной стороны, им хочется, чтобы гений был велик и недоступен в своем одиночестве, с другой — его непрерывно принуждают уподобляться всем окружающим. Увы, реальная действительность оказывается гораздо сложнее. И Бальзак выразил это в одной-единственной фразе: «Гений походит на всех, но никто не походит на него». Так же обстоит дело и с искусством, которое ничего не стоит без реальной действительности, но и без которого реальная действительность мало чего стоит. И в самом деле, разве может искусство обойтись без реальности и разве может оно подчиниться ей? Художник выбирает себе натуру в той же степени, что и она выбирает его. Искусство в каком-то смысле есть бунт против мира во всем, что есть в нем ускользающего и незавершенного: вот отчего художник стремится только к тому, чтобы придать иную форму реальности, которую он тем не менее обязан сохранить в ее первоизданном виде, ибо лишь такую она служит источником его вдохновения. В этом отношении все мы реалисты и никто не реалист. Искусство — это ни полный отказ, ни полное согласие с тем, что существует в этом мире. Но оно одновременно и отказ, и согласие, вот почему оно может быть лишь мучительной, бесконечно длящейся борьбой. Художник постоянно

терзается этой раздвоенностью, не в силах отринуть реальность и, однако, навсегда приговоренный опротестовывать ее во всем, что есть в ней извечно незавершенного. Для создания натюрморта нужно, чтобы живописец и яблоко и противостояли друг другу, и взаимодействовали. И если формы — ничто без освещения, то они, в свою очередь, добавляют к этому освещению нечто свое. Реальный мир, который своей сияющей красотой созидает живые тела и статуи, принимает от них некий другой свет, повторяющий свет небесный. Вот тут-то, на полдороге от художника к объекту его творчества, и рождается высокий стиль.

Итак, дело вовсе не в том, должно ли искусство избегать реальности или подчиняться ей, а в том, какую именно часть реальности должно вобрать в себя произведение, чтобы не воспарить в облака или, наоборот, не стать безнадежно приземленным. Эту задачу каждый художник решает по-своему, так, как чувствует ее. Чем сильнее его бунт против реальной действительности, тем тяжелее, вероятно, будет уравнивающий груз этой реальности. Но гнет этот никогда не сможет убить одинокую взыскующую душу художника. Самое возвышенное творение всегда — как у греческих трагиков, как у Мелвилла, Толстого или Мольера — будет уравнишивать меж собой реальную действительность и отказ человека от этой действительности; и то и другое будут непрерывно колебаться на этих весах, олицетворяющих собой саму жизнь с ее радостями и трагедиями. И вот постепенно возникает новый мир, отличающийся от повседневного и в то же время точно такой же; особый но и обыкновенный, полный первозданной неуверенности, вызванный к жизни — пусть хоть на несколько мгновений — силой духа и неудовлетворенностью страсти гения. Это и так и все же не так, мир — ничто и мир — все — вот двойственный, неумолчный вопль каждого истинного художника, вопль, не дающий ему успокоиться и закрыть глаза, вопль, который временами пробуждает к жизни для всех живущих в этом дремотном мире мимолетный, но ненавязчивый образ реальности, легко узнаваемый, хотя мы никогда раньше с нею не встречались.

Таким образом, сталкиваясь со своим веком, художник не может ни отвернуться от него, ни раствориться в нем. В первом случае его голос будет гласом вопиющего в пустыне. И напротив, если он берет этот мир как объект изображения, он тем самым утверждает свое собственное существование в качестве сюжета своего произведения и не может подчиниться реальности целиком и полностью. Иначе говоря, именно в тот самый миг, когда художник решается разделить судьбу окружающих, он утверждает себя как личность. И никогда он не сможет преодолеть эту двойственность. Он берет из истории то, что способен увидеть в ней сам, или то, что может сам пережить — прямо или косвенно, — иначе говоря, ее злободневность в узком смысле этого слова и людей, живущих сегодня, а вовсе не отношение данной злободневности к будущему, совершенно непредсказуемому для ныне творящего

художника. Судить современного человека во имя человека, еще не существующего, — это занятие для пророков. Художник же может только оценивать предлагаемые ему мифы с точки зрения их влияния на живого, современного человека. А пророк — от религии ли, от политики ли — привык судить не относительно, а абсолютно и, насколько известно, редко лишает себя этого удовольствия. Художник такой возможности не имеет. Судит он обо всем с абсолютной точки зрения, он неизбежно станет делить реальную действительность на добро и зло без всяких нюансов и сотворит из нее мелодраму. А цель искусства состоит, напротив, вовсе не в том, чтобы диктовать законы или царить над умами; его цель прежде всего в том, чтобы понять. Иногда оно царит именно потому, что способно понимать. Но ни одно творение истинного гения никогда не строилось на ненависти и презрении. Вот почему художник в конце долгих своих блужданий отпускает грехи, вместо того чтобы предавать анафеме. Он не судит, он оправдывает. Он — вечный адвокат живого человека именно потому, что тот живой. Он искренне встает на защиту людей из любви к ближнему, а не из любви к тому отдаленному, туманному будущему, которое топчет уже существующий гуманизм, низводя его до судебного кодекса. Великое же произведение в конечном счете, напротив, сбивает с толку всех судей. С его помощью художник одновременно воздает почести самому возвышенному образу человека и склоняется перед последним из преступников. Оскар Уайльд писал, находясь в тюрьме: «Среди несчастных, заключенных вместе со мною в этом презренном месте, нет ни одного, кто не находился бы в символической связи с тайной жизни». Все верно, и эта тайна жизни совпадает с тайной искусства.

В течение ста пятидесяти лет писатели буржуазного общества, за весьма редкими исключениями, полагали, что имеют право жить в блаженной безответственности. Они и в самом деле прожили в ней и умерли — как и жили — одинокими. Мы же, писатели XX века, никогда больше не сможем оказаться в одиночестве. Напротив, мы должны ясно сознавать, что нам невозможно теперь бежать от всеобщего горя и нужды и что наше единственное оправдание — если таковое вообще имеется — состоит в том, чтобы говорить по мере сил и возможностей за тех, кто не в состоянии это сделать. Мы, именно мы, обязаны выступить от имени всех тех, кто страдает сегодня, каковы бы ни были мощь и сила, в прошлом или в будущем, государств и партий, их угнетающих: для художника не существует привилегированных палачей. Вот почему красота даже сегодня, особенно сегодня, не должна служить ни одной партии, она обязана помогать, на долгий или на короткий срок, лишь облегчению боли и достижению свободы человека. Один только ангажированный художник, не отказываясь от борьбы, отказывается по крайней мере от вступления в регулярную армию, то есть остается добровольцем. И тогда урок, извлекаемый им из красоты — если он извлечен честными средствами, — будет уроком не эгоизма, но сурового братства. Красота

в таком понимании не поработила еще ни одного человека. Напротив, вот уже долгие тысячелетия каждый день и каждый миг она утешает миллионы угнетенных, а иногда, бывает, и освобождает навсегда некоторых из них. Вот мы наконец и подошли к определению величия искусства в его непрерывной, напряженной связи между горем и красотой, между любовью людей и безумием созидания, между непереносимым одиночеством и назойливой толпой, между отказом и согласием. Оно — искусство — идет узкой тропой, по обе стороны которой пропасти, именуемые фривольностью и пропагандой. И каждый шаг художника по острому гребню опасен, чреват гибелью. А ведь именно в этом смертельном риске — в нем лишь одном — и таится свобода творчества. Трудная свобода, скорее подобная монашеской схиме. Какой художник станет отрицать это? И какой художник осмелится утверждать, что он оказался на высоте положения в этой нескончаемой попытке? Подобная свобода подразумевает здоровый дух, здоровое тело и свой, особый стиль, который был бы и опорой души, и терпеливым, но упорным натиском. Как всякая другая свобода, она — непрерывный риск, изматывающая авантюра, вот отчего нынешние художники избегают ее — эту требовательную, опасную свободу, соглашаясь на любые виды рабства, лишь бы достичь душевного комфорта. Но если искусство не авантюра, что же оно такое и в чем его оправдание? Нет, свободному художнику, так же как и свободному человеку, не суждено познать душевный комфорт и успокоенность. Свободный художник — это тот, кто с величайшим трудом сам создает свой собственный жизненный порядок. И чем неистовее то, что он должен подчинить этому порядку, тем суровее будут ограничения и тем скорее он утвердит свою свободу. У Андре Жида есть высказывание, которое мне всегда нравилось, хотя его можно понимать двояко: «Искусство живет принуждением и умирает от свободы». Это верная мысль. Но из нее не следует выводить, что искусством возможно управлять. Искусство живет только тем принуждением, на которое само обрекает себя: от всех других оно гибнет. Без этого принуждения оно теряет точку опоры и погружается в мир иллюзий. Самое свободное и самое бунтарское искусство и будет самым классическим; оно увенчает титанический труд художника. Пока общество и его художники не соглашаются на этот долгий свободный поиск, пока они поддаются соблазну комфорта развлечений или конформизма, игре в искусство ради искусства или проповедям реализма, им грозят нигилизм и творческое бесплодие. Признать это — значит признать, что возрождение искусства зависит сегодня от нашего мужества и воли и ясного видения.

Да, возрождение это зависит от всех нас. И от нас зависит, чтобы Запад воспитал своих анти-Александров, которым предстоит вновь завязать гордые узел цивилизации, разрушенный варварским мечом. Для этого мы должны безоговорочно принять на себя весь риск и все трудности свободы. Речь не о том, чтобы знать, удастся ли нам, стремясь к справедливости, сохранить

свободу. Речь идет о понимании того факта, что, не обладая свободой, мы не создадим ничего, зато разом лишимся и будущей справедливости, и прежней красоты. Одна лишь свобода избавляет людей от разобщенности и рабства; она, и только она, воодушевляет миллионы одиноких сердец. И искусство, как свободная сущность, которую я попытался определить, объединяет там, где тирания сеет рознь. Так что же удивительного в том, что оно — враг всем видам угнетения? Что удивительного, что именно художники и интеллектуалы становятся первыми жертвами современных тиранических режимов — и правых и левых? Тиранам ведь отлично известно, что произведение искусства таит в себе мощный освободительный заряд, который представляется тайной лишь тем, кто не верует в свободу. Каждое великое творение обогащает и возвышает облик человека — вот и весь его секрет. И никаким концлагерям, никаким тюремным решеткам не уничтожить это потрясающее свидетельство человеческого достоинства. И лгут те, кто утверждает, будто можно временно отменить старую культуру, пока будет подготавливаться новая. Нельзя запретить человеку непрерывно говорить о своем величии и ничтожестве, как нельзя запретить ему дышать. Не существует культуры без наследия прошлого, и мы не можем и не должны ничего отвергать из нашей, западной культуры. Каковы бы ни были творения будущего, они все-таки будут нести в себе ту же тайну — тайну мужества и свободы, возвращенную отвагой тысяч художников всех времен и народов. Поистине, когда современная тирания доказывает нам, что художник, даже замкнувшийся в своем ремесле, все же враг общества, она совершенно права. Но этим утверждением она еще и воздает почести человеческой личности, которую ничто до сих пор не смогло раздать и уничтожить.

Мой вывод будет прост. Он состоит в том, чтобы среди шума и ярости нашей истории сказать: «Возрадуемся!» И в самом деле, возрадуемся тому, что оказались свидетелями кончины лживой и изнеженной Европы, тому, что судьба столкнула нас с жестокими истинами. Возрадуемся, как положено обыкновенным людям, тому, что долгое наваждение наконец рассеялось, и мы явственно видим, что нам угрожает. И возрадуемся, как положено художникам, тому, что вырвались из трясины сна разума, из глухоты и слепоты, что обрели силу противостоять нищете и горю, тюрьмам и крови. Если при виде всего этого мы сумеем сохранить память о прожитых днях и людских лицах, если, напротив, созерцая красоту мира, мы не позабудем об униженных, — тогда, и только тогда, западное искусство мало-помалу вновь обретет свою царственную мощь. Конечно, в истории немного было художников, столкнувшихся с такими серьезными проблемами, как мы. Но именно оттого, что в наше время слова и фразы, даже самые немудреные, оплачиваются ценою крови и свободы, художнику приходится учиться произносить их с величайшей осторожностью. Опасность делает искусство классическим — ведь в конце концов всякое величие берет свое начало в риске.

Времена безответственных художников минули навсегда. Мы грустим о них — ведь нам было в них так уютно! Но давайте признаем, что испытание это в то же время увеличивает наши шансы на овладение истинным искусством, и с достоинством прием вызов. Свобода творчества недорого стоит, когда она имеет лишь одну цель — обеспечить удобство художнику. Для того чтобы та или иная ценность, добродетель укоренилась в обществе, достаточно хотя бы не лгать, говоря о ней, — иными словами, платить за нее каждый раз, как сможешь. Если свобода стала опасной, значит, ее вот-вот перестанут проституировать. И я не могу одобрить, например, тех, кто скорбит сегодня об упадке мудрости. На первый взгляд они как будто правы. Но в действительности мудрость никогда не опускалась так низко, как в те времена, когда она была безобидной утехой кучки гуманистов-книжников. Сегодня же, когда ей грозят вполне реальные опасности, у нее, напротив, появились некоторые шансы на то, чтобы снова встать во весь рост и завоевать всеобщее уважение.

Рассказывают, что Ницше после разрыва с Лу Саломе * погрузился в полное одиночество; подавленный и одновременно вдохновленный перспективой своего огромного труда, который ему теперь предстояло свершить без всякой помощи, он бродил ночами по горам, окаймляющим Генуэзский залив, и, разжигая гигантские костры из листьев и веток, глядел, как их пожирает огонь. Я часто думал об этом пламени, и мне случалось мысленно ставить перед ним некоторых людей и некоторые произведения искусства, дабы подвергнуть их испытанию этим очистительным огнем. Так вот, наша эпоха — это один из тех костров, чей невыносимый, опаляющий жар, без сомнения, обратит в пепел многие так называемые шедевры. Но есть и другие: эти устоят, не расплавятся в огне, и именно они станут для нас источником безграничного экстаза разума, имя которому «поклонение».

Можно, конечно, пожелать (я и сам желаю этого) не буйного пожарища, а тихого огонька, краткой отсрочки, отдохновения души, побуждающего к сладким мечтам. Но нет, наверное, иного покоя для художника, чем тот, что таится в самом сердце битвы. «Любая стена — это дверь», — сказал Эмерсон. Так не будем же отыскивать дверь, избегая стены, с которой столкнула нас судьба. Давайте искать отсрочку там, где ей положено быть: я хочу сказать — в самой гуще схватки. Ибо, по моему мнению (и на этом я закончу), там она как раз и находится. Говорят, великие идеи прилетают в мир на крыльях голубки. Прислушаемся: может быть, мы различим среди грома империй и наций слабый шелест крыльев, тихое дыхание жизни и надежды. Одни скажут, что надежду эту несет народ, другие — что несет ее человек. А я убежден, что она живет, дышит, существует благодаря миллионам одиночек, чьи творения и труды каждодневно отрицают границы и прочие грубые миражи истории, чтобы помочь хотя бы на миг ярче воссиять истине, вечно преследуемой истине, которую каждый из них своими страданиями и радостями возвышает для всех нас.

ПРИМЕЧАНИЯ

МИФ О СИЗИФЕ

Начало работы над книгой можно отнести к маю 1936 г., когда в записных книжках Камю появляются первые наброски плана книги об абсурде. В это время он находится под влиянием романов А. Мальро (глава «Завоевание» прямо перекликается с романом Мальро «Завоеватели»), читает Кьеркегора, Шестова, Ницше, Кафку, играет на сцене Достоевского, знакомится, в основном по вторичным источникам, с философией Хайдеггера и Ясперса, завершает дипломную работу «Христианская метафизика и неоплатонизм». Однако обязанности журналиста, театральная деятельность, написание первых своих литературных произведений не оставляют времени для работы над философским эссе.

Первая часть «Мифа о Сизифе» была написана с мая по сентябрь 1940 г., когда вместе с редакцией газеты «Пари-Суар» Камю перебирается из Парижа сначала в Клермон-Ферран, а затем в Лион. Приехав в конце 1940 г. в Алжир (г. Оран), Камю завершает в феврале 1941 г. «Миф о Сизифе». Книга была опубликована в декабре 1942 г. в издательстве «Галлимар».

В первом и во втором (1945) изданиях приложением служила вошедшая впоследствии в основной текст глава «Достоевский и самоубийство». Эпюд о Кафке был впервые опубликован в 1943 г. в журнале «Арбалет»; начиная с третьего, расширенного издания 1948 г. этот эпюд публикуется как приложение к «Мифу о Сизифе».

Перевод выполнен А. М. Руткевичем по изданию: *Camus A. Le Mythe de Sisyphes. Essai sur l'absurde.* P., Gallimard, 1942.

С. 23. Пиа, Паскаль — друг Камю, они вместе работали сначала в основанной П. Пиа газете «Республиканский Алжир» в 30-е гг., а затем в газете «Комба», которой в годы Сопrotивления фактически руководил Пиа. Он и привлек к подпольной работе Камю осенью 1943 г.

С. 24. Пиндар (ок. 518—442 или 438 до н. э.) — древнегреческий поэт. Возможно, Камю обратил внимание на этот двустишие, читая П. Валери. Оно использовалось последним в качестве эпиграфа к стихотворению «Морское кладбище».

С. 25. Речь идет о покаянии и отречении Галилея от своих «заблуждений», то есть гелиоцентрической системы, во время суда над ним римской инквизиции. Камю имеет в виду не вполне достоверную легенду, будто Галилей с легкостью отрекся от своих научных убеждений. К этому образу нередко обращались философы-экзистенциалисты, подчеркивая различие между научной и экзистенциальной истиной, например, К. Ясперс, различавший знание и «философскую веру».

Ла Палисс (настоящее имя Жак де Шабанн, 1470—1525) — маршал Франции, участник «итальянских походов», погиб в битве при Павии. В песне, сложенной о его храбрости солдатами, каждый куплет заканчивался словами: «За четверть часа до смерти он был еще жив». В результате имя храброго военачальника вошло в поговорку: тривиальные суждения, плеоназмы типа «масло масляное» стали называться во Франции «лапалиссадами». Очевидно, что Камю упоминает Ла Палисса вне всякой связи с «лапалиссадами»; речь идет о храбрости простоватого воина.

В безмолвии сердца, подобно Великому Деянию алхимиков — Великое Деяние понималось средневековыми алхимиками не только как изготовление философского камня, способного превращать металлы в золото, но и символически, как внутреннее преобразование, переход души от состояния, в котором преобладает материальное начало, к духовному просветлению, познанию Абсолюта. В абсурдном мире Камю «в безмолвии сердца» рождается мысль о самоубийстве.

С. 27. *Перегрин* (по прозвищу Протей) — греческий философ-киник середины II в. н. э., некоторое время состоял в одной из христианских общин, но затем был изгнан из нее. Скитался по различным областям Римской империи, во время Олимпийских игр 165 г. покончил жизнь самоубийством, желая уподобиться почитаемому среди киников Гераклу. Хотя о Перегрине упоминают многие авторы, основным источником информации о нем является памфлет Лукиана «О смерти Перегринна». См.: *Лукиан.* Избр. атеистические произв. М., 1955.

Лекье, Жюль (1814—1862) — французский философ, представитель неокритицизма. Его смерть осталась загадочной для современников — в ясную погоду он отправился в море и не вернулся.

«Развлечение» Паскаля. Б. Паскаль (1623—1662) — французский ученый и философ, в своих «Мыслях» так писал о «развлечении»: «Люди не властны уничтожить смерть, горести, полное свое неведение, вот они и стараются не думать об этом и хотя бы таким образом обрести счастье... Развлечение — единственная наша утеха в горе и вместе с тем величайшее горе: мешая думать о нашей судьбе, оно незаметно ведет нас к гибели. Не будь у нас развлечения, мы ощутили бы такую томительную тоску, что постарались бы исцелить ее средством не столь эфемерным. Но развлечение забавляет нас, и мы, не замечая этого, спешим к смерти». *Франсуа де Ларошфуко*. Максими. *Блез Паскаль*. Мысли. *Жан де Лабрюйер*. Характеры. М., 1974. С. 147—148.

С. 28. *Ясперс*, Карл (1883—1969) — немецкий философ. Начиная свою научную и педагогическую деятельность как психиатр, с выходом в 1932 г. его трехтомной «Философии» становится ведущим представителем экзистенциализма.

С. 30. «*Забота*» — термин из «Бытия и времени» М. Хайдеггера (1889—1976). «Забота» характеризует человеческое существование в целом, в ней соединяются три структурных момента, модуса существования, являющиеся и тремя измерениями времени. Камю использует термин «забота» не строго философски, а метафорически, поскольку он вообще не ставит вопроса о временной структуре экзистенции.

С. 31. *Один современный автор* — речь идет о романе Ж. П. Сартра «Тошнота» (1938), в котором в яркой художественной форме изложены основные принципы экзистенциализма. Герой романа Антуан Рокантен испытывает «тошноту», возникающую при столкновении с плотным, непроницаемым «в-себе-бытием». Камю публикует в газете «Республиканский Алжир» (20 октября 1938 г.) рецензию на роман Сартра, в которой высоко оценивает насыщенность романа философскими идеями, но упрекает за схематизм и отсутствие четких выводов из констатируемого Сартром чувства абсурда. Некоторые суждения в этой рецензии Камю почти дословно совпадают с рядом положений «Мифа о Сизифе».

С. 32. *Аристотель*. Метафизика, IV, 8, 15—20. // Соч. В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 144.

Парменид (прим. 544—450 до н. э.) — древнегреческий философ, представитель элейской школы. Учил о едином и неподвижном бытии, мыслимом на «пути истины», тогда как мир чувственного многообразия и становления относился им к иллюзорному «пути мнения».

С. 33. «*Познай самого себя*» *Сократа* — изречение «Познай самого себя», начертанное на храме Аполлона в Дельфах, по преданию, принадлежит не Сократу, а Хилону — одному из семи греческих мудрецов. Однако в истории философии оно связывается с учением Сократа — это изречение как бы определяло направление его поисков истины, переход от умозрительной натурфилософии предшественников Сократа к теории познания, логике, этике, человеческому самопознанию. Сократовское «я знаю, что ничего не знаю» означало ограничение человеческого разума в сравнении с божественной мудростью, но в то же самое время Сократ считал, что знание возвышает человека, уподобляет его богам. Рационализм Сократа, его стремление найти всему сущему соответствующее определение, по мнению Камю, суть «бесплодные игры с великими предметами», так как «вне всяких определений остается само сердце».

С. 35. *Ницше*, Фридрих (1844—1900) — немецкий философ, труды которого оказали значительное влияние на Камю в период написания «Мифа о Сизифе», — ссылки на них разбросаны по всему тексту Камю. В данном случае цитируется работа Ницше «Так говорил Заратустра» (Спб., 1913. С. 195. У Камю имеется пропуск в цитате, перевод несколько изменен). В дальнейшем отношение Камю к творчеству Ницше изменилось. См. соответствующий раздел «Бунтующего человека».

Кьеркегор, Сёрен (1813—1855) — датский философ, теолог, писатель, предтеча европейского экзистенциализма. Камю цитирует произведение «Болезнь к смерти». Отрывок из данного произведения см.: Антология мировой философии. М., 1971. Т. 3. С. 731—732.

Шестов, Лев (1866—1938) — русский философ и писатель, с 1920 г. жил в Париже. Отталкиваясь от идей Достоевского и Ницше, создал учение о трагической абсурдности человеческого существования, о независимости индивида от каких бы то ни было природных или социальных закономерностей, общезначимых истин или общеобязательных моральных норм. Философскому разуму Шестов противопоставляет божественное откровение.

Шелер, Макс (1874—1928) — немецкий философ, один из основоположников философской антропологии, автор ряда работ по аксиологии, социологии знания и другим

философским дисциплинам. Использовал учение Гуссерля об интуитивном созерцании сущностей (эйдосов) для обоснования своего религиозно-философского учения. См. прим. к «Бунтующему человеку».

С. 36. Камо цитирует работу Хайдеггера «Бытие и время» по вторичнику (книга Гурвича «Современные тенденции немецкой мысли»).

С. 37. *Горький аристократизм Ибсена* — Ибсен, Генрик (1828—1906) — норвежский драматург. На его творчество оказали определенное влияние идеи Кьеркегора и Ницше. Камо имеет в виду, вероятно, такие пьесы Ибсена, как «Бранд» и «Враг народа».

Гуссерль, Эдмунд (1859—1938) — немецкий философ, основатель феноменологии — науки о феноменах сознания. Философия как «строгая наука» должна, по Гуссерлю, найти последние самоочевидные принципы, каковыми не могут быть догматические утверждения о мире в «естественной установке» сознания, характерной как для наивного реализма здравого смысла, так и для науки, принимающей предметы сознания за реально сущие. Утверждения в «естественной установке» вероятностны, изменчивы, сомнительны. Чтобы прийти к несомненным, самоочевидным истинам, требуется очистить сознание от всех утверждений о реальности — для этого Гуссерль предложил метод феноменологической редукции, то есть «взятия в скобки» всех суждений в естественной установке. Результатом редукции является «чистое сознание», совокупность интенциональных актов, истинность которых не вызывает никаких сомнений. Учение Гуссерля об «взятии в скобки» многих чертами напоминало платоновский идеализм, особенно в ранних «Логических исследованиях», на которые ссылается Камо. Творчество Гуссерля, однако, к платонизму не сводится, феноменологический метод использовался философами-экзистенциалистами — Хайдеггером, Сартром, Мерло-Понти, — отвергшими трансцендентализм и учение о «чистых сущностях».

Пруст, Марсель (1871—1922) — французский писатель, автор цикла романов «В поисках утраченного времени», один из основоположников модернизма в литературе XX века.

С. 41. Камо цитирует не самого Ясперса, а изложение его философии ученицей и последовательницей Ж. Херш в переведенной на французский язык книге «Философская иллюзия».

С. 42. *The time is out of joint* — «Порвалась дней связующая нить» — Шекспир, Гамлет, акт 1, сцена 5 (перевод Б. Пастернака).

С. 43. *Лойола, Игнаций* (1491—1556) — испанский дворянин, деятель контрреформации, основатель ордена иезуитов («Общество Иисуса»). Среди предписаний Лойолы в его «Духовных упражнениях» содержится и упоминаемое Камо «жертвоприношение интеллекта» — главной целью является абсолютное подчинение божественной воле, очищение от страстей, гордыни своевольных помыслов. В педагогической практике иезуитов, в жизни монахов ордена это предписание превращалось в требование беспрекословного подчинения нижестоящих вышестоящим.

С. 44. *Как говорил аббат Галиани госпоже д'Этине* — Ф. Галиани (1728—1787) — аббат, итальянский дипломат, экономист, писатель. Был секретарем посольства Неаполитанского королевства в Париже, где поддерживал связи с энциклопедистами. Наряду с другими научными и литературными трудами получила известность его переписка с госпожой д'Этине (Луизой Гардьес д'Эскавель, 1726—1783), французской писательницей, покровительницей Ж. Ж. Руссо, принимавшей в своем салоне многих знаменитых людей века или переписывавшейся с ними. В письме от 8 февраля 1777 г. аббат Галиани писал: «Нужно жить со своими болезнями. Проблема в том, чтобы жить, а не в том, чтобы исцелиться».

С. 46. *Бергсон, Анри* (1859—1941) — французский философ, представитель философии жизни. В учении Бергсона сущность жизни непостижима для интеллекта, она улавливается лишь с помощью интуиции. Камо сравнивает феноменологию Гуссерля с интуитивизмом Бергсона, подчеркивая отличие феноменологии, которая не содержит каких бы то ни было метафизических утверждений: если у Бергсона имеется «сценарий», то есть космическое течение жизни («жизненный порыв»), то феноменолог берет все подобные утверждения о мире «в скобки», предмет познания конституируется интенциональными актами сознания.

С. 48. Цитируется работа Гуссерля «Логические исследования».

С. 49. Плотин (ок. 204/205—269/270) — древнегреческий философ, основатель неоплатонизма. Его философия оказала огромное влияние на христианское богословие. Камю подчеркивает связь платонизма и неоплатонизма с теологией, «приучение разума к духу вечности».

С. 53. Эвридика — в греческой мифологии жена Орфея, умершая от укуса змеи; Орфей спускается за нею в Аид, получает разрешение вывезти Эвридику на землю при условии, что он не взглянет на нее прежде, чем приведет в свой дом. Орфей нарушил запрет, по дороге оглянулся, и Эвридика осталась в царстве мертвых.

С. 58. Гренье, Жан — учитель и друг Камю, преподаватель философии, оказавший на Камю значительное идейное и личное влияние в начале 30-х гг. Ему посвящена книга Камю «Бунтующий человек».

С. 59. Алэн (настоящее имя Эмиль Шартье, 1868—1951) — французский философ, оказал значительное влияние на ряд виднейших французских философов и писателей как своими философскими эссе, так и своей педагогической деятельностью.

С. 60. Г-жа Ролан (Жанна Мари Ролан де ла Платьер, 1754—1793) — супруга Ж. М. Ролана, крупного политического деятеля времен Великой французской революции, министра внутренних дел в правительстве жирондистов. Принимала активное участие в политической жизни, в ее салоне собирались вожди партии жирондистов. Была казнена якобинцами. Камю ссылается на написанное г-жой Ролан «Воззвание к беспристрастному будущему», в котором она незадолго до казни оправдывала свою деятельность перед лицом будущих поколений.

С. 61. Руссо, Жан Жак (1712—1778) — французский философ и писатель, представитель Просвещения. В «Рассуждении о начале и основаниях неравенства между людьми» Руссо противопоставляет цивилизации, испорченной частной собственностью, деньгами, насилием, угнетением, «естественное состояние» человека. Это послужило поводом для насмешек Вольтера, писавшего: «Никогда не было употреблено более ума на то, чтобы вселить в нас желание стать животными; хочется ходить на четвереньках, читая ваш труд. Однако вот уже более шестидесяти лет, как я потерял эту привычку и чувствую, что мне, к несчастью, не вернуться к ней; я оставляю этот естественный способ передвижения тем, кто более достоин его, чем вы и я».

С. 62. Экклезиаст — книга, входящая в состав Библии, авторство которой приписывается царю Соломону. Камю не принимает трактовки образа Дон Жуана, исповедующего философию смирения, мудрого спокойствия на склоне лет.

Тирсо де Молина (настоящее имя Габриэль Тельес, 1583—1648) — испанский драматург, автор более 400 комедий (до нас дошло 83). В 1600 г. принял монашеский постриг, что не мешало ему писать светские произведения и принимать участие в заседаниях Поэтической мадридской академии. Правда, в 1625 г. его едва не сослали в отдаленный монастырь за писание комедий, несовместимых с монашеским званием. Наибольшую известность получила пьеса «Севильский озорник, или Каменный гость», написанная предположительно между 1619 и 1623 гг. Впервые была напечатана в 1630 г. Образ Дон Жуана (Дон Жуана во французском произношении) привлекал к себе многих писателей и драматургов — Мольера, Гофмана, Пушкина, Кьеркегора и других. В созданном Камю в 1937 г. «Театре труда» игрался «Каменный гость» Пушкина.

С. 63. Оскар Владислас де Любич-Милош (1877—1939) — французский писатель и поэт литовского происхождения. Начиная как поэт-символист, позднее его творчество приобретает характер религиозного поиска Абсолюта, он пишет ряд мистических произведений. В пьесе «Мигель Маньяра» (1913) речь идет об одиноком, испытывающем раскаяние за содеянное Дон Жуане.

С. 66. Обитатель Сириуса. В «Микромегасе» Вольтера (1752) главным героем является Микромегас (обитатель Сириуса), который, обладая огромными размерами, рассматривает в микроскоп жителей Земли, с удивлением признает у них наличие разума, ведет с ними философскую беседу. Вводя образ инопланетянина, Вольтер дает возможность взглянуть на человечество со стороны, посмеяться над его самомнением, над философскими и теологическими предрассудками своего времени.

С. 67. Сигизмунд — герой пьесы Кальдерона «Жизнь есть сон».

С. 69. Протей — в греческой мифологии морское божество, обладающее способностью принимать облик различных существ. Эта изменчивость облика, постоянные трансформации божества еще в древнегреческой философии привели к употреблению его имени для обозначения вечно обновляющейся, приобретающей многообразные формы материи. В этом смысле Камю говорит о «торжестве Протеев» в театральном искусстве.

Лекуврёр, Адриена (1692—1730) — знаменитая французская актриса, исполнительница ролей в драмах Расина, Корнеля, Мольера. Была похоронена не по христианскому обряду, за пределами кладбища, что вызвало возмущение Вольтера, написавшего поэму «Смерть мадемуазель Лекуврёр». См. также: Кандид. Гл. XXII.

С. 72. *Величие завоевателя... Смысл этого слова не зря изменился* — Камю имеет в виду роман А. Мальро «Завоеватели», где главным героем романа Гарин, принимающий участие в китайской революции, является воплощением той жизненной установки, о которой пишет Камю. В этой главе «Мифа о Сизифе» воспроизводится мироощущение и других героев романов Мальро 20—30-х гг., прежде всего «Удел человеческий», «Надежда».

Прометей, родоначальник современных завоевателей — Прометей в греческой мифологии — титан, благодетель человечества (по некоторым версиям мифа — и создатель людей из воды и земли). У Эсхила «все искусства у людей от Прометея», выкравшего огонь у богов для людей. За это титан был прикован к горам Кавказа и мучим орлом, клевавшим его печень. Миф о Прометее, герое-бунтаре, восставшем против богов, неоднократно воспроизводился в европейской литературе — в этом смысле он используется и Камю: «завоеватели» принимают участие в социальной революции, но в основе их действия лежит «метафизический бунт». См. прим. к «Бунтующему человеку».

«Преодоление себя» — в учении Ницше о воле к власти широко используется термин «самопреодоление» (*Selbstüberwindung*), то есть рост власти над самим собой, преодоление боли и страдания, самоутверждение.

С. 76. *Гора Елеонская* — в Евангелиях та гора, на которой находится Гефсиманский сад (где Иисус Христос молился, чтобы, если возможно, миновала его «чаша сия»), куда предавший его Иуда приводит «множество народа с мечами и колющими, от первосвященников и старейшин народных», чтобы арестовать Христа.

С. 77. *Ему достаточно своей Абиссинии* — имеется в виду французский поэт А. Рембо (1854—1891), который, будучи в расцвете сил и таланта, бросил поэтическое творчество и, стремясь заработать побольше, уехал в качестве торгового служащего в Абиссинию.

С. 79. «*Этика*» — речь идет о произведении Спинозы (1677).

С. 81. *В выпуске за декабрь 1876 года приведено рассуждение «логического самоубийцы»* — Камю ошибается — это октябрьский выпуск «Дневника писателя» за 1876 г. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1981. Т. 23. С. 147—148.

С. 83. *Как и во времена Прометея, они питаются слепыми надеждами* — «Я от предвиденья избавил смертных... Слепые в них я поселил надежды» — Эсхил. Прикованный Прометей, 272—274.

С. 84. *Две цитаты могут проиллюстрировать полный метафизический переворот, приводящий писателя к совершенно иным откровениям. Так как рассуждения логического самоубийцы вызвали протесты критиков, в следующих выпусках «Дневника» он развивает мысль и заключает: «Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого (ибо без него следует самоубийство), то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и само бессмертие души человеческой существует несомненно».*

Здесь у Камю целый ряд неточностей. Во-первых, не совсем точно цитата: слова в скобках («ибо без него следует самоубийство») являются переносом несколько измененного окончания предшествующей фразы: «Без убеждения же в своем бессмертии связь человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведет за собой самоубийство. Отсюда обратное нравочение моей октябрьской статьи: «Если убеждение в бессмертии так необходимо...» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1982. Т. 24. С. 49).

Таким образом, цитируемые Камю слова принадлежат октябрьскому выпуску «Дневника писателя», но они воспроизводятся и комментируются в декабрьском. Никакого «метафизического переворота» у Достоевского между двумя выпусками не было. Столь же неверно связывать это предполагаемое Камю изменение с «протестами критиков». Критика, на которую отвечал Достоевский в декабре, имела вовсе не религиозный характер (подразумеваемый Камю) — напротив, Достоевский отвечал русским нигилистам с их «чугунными понятиями». Поэтому он развил те же самые мысли, что были в октябрьском выпуске, но уже в форме «нравочения», которого он не дал ранее лишь потому, что ему «показалось стыдно предположить, даже в самом простодушном из читателей, столько простоты, чтобы он сам не догадался о подкладке статьи и цели ее, о нравочении ее. Для меня самого цель была столь ясна, что я невольно предполагал, что она ясна для всякого» (там же. С. 46).

Фактически ошибки Камю связаны с его желанием зачислить Достоевского в ряды философов и писателей-«абсурдистов», с тем отличием, что Достоевский непоследователен, совершает религиозный «скачок» в результате «метафизического переворота». Отсюда же стремление Камю отождествить воззрения Достоевского с воззрениями таких его героев, как Кириллов и Иван Карамазов.

С. 85. Камю цитирует по вторичному, ошибочно относя эти слова Достоевского к «Братьям Карамазовым». На деле Достоевский пишет это в связи с так и не написанным им романом «Житие великого грешника» (письмо Майкову от 25.03.1870).

С. 90. *Сизиф* — в греческой мифологии сын царя эолий Эола и Энареты. Камю воспроизводит (текстуально близко к словарю «Лярус») ряд мифологических сказаний о Сизифе, но опускает то, что традиция рисовала Сизифа хитрым изжателем, корыстолюбивым разбойником, который убивал путников, придавливая их огромным камнем (отсюда и наказание в Аиде). Камю отталкивается от другой традиции, которая, начиная с не дошедшей до нас трагедии Крития, изображала Сизифа героем-богоборцем, противостоящим своей хитроумностью произволу богов.

С. 91. *Эдип* — в греческой мифологии царь фиванский, по неведению убивший своего отца и женившийся на собственной матери. Узнав о содеянном, Эдип выкалывает себе глаза и странствует по Греции в сопровождении дочери — Антигоны. Камю пишет о «непомерной речи» Эдипа, говорящего «все хорошо», но эта трактовка образа Эдипа в драме Софокла «Эдип в Колоне» является по меньшей мере спорной. Скорее всего она связана с трактовкой образа Эдипа в «Рождении трагедий» (гл. 9) Фридриха Ницше.

С. 93. *Кафка*, Франц (1883—1924) — австрийский писатель. Упомянутые Камю роман-притча «Процесс» и рассказы «Превращение» и «В исправительной колонии» опубликованы по-русски в издании: *Кафка Ф.* Роман. Новеллы. Притчи. М., 1965. Роман «Замок» опубликован в журнале «Иностранная литература» (1988. № 1—3).

ПИСЬМА НЕМЕЦКОМУ ДРУГУ

Камю принимал активное участие в Сопротивлении в группе «Комба», издававшей подпольно одноименную газету, фактическое руководство которой в 1944 г. осуществлялось Камю. Но он был связан и с другими группами Сопротивления, и первые два письма появились в журналах «Ревю либр» (1943. № 2) и в «Кайе де Либерасьон» (1944. № 3). Третье и четвертое письма, написанные для «Ревю либр», были опубликованы уже после войны.

Перевод выполнен И. Я. Волевич по изданию: *Camus A. Lettres à un ami allemand.* P., Gallimard, 1948.

С. 101. *Рене*, Лейно (1910—1944) — друг Камю, сотрудник газеты «Комба». В мае 1944 г. был задержан в Лионе, 13 июня 1944 г., перед отступлением немцев из Лиона, был расстрелян гестапо.

С. 110. Обыгрывается немецкое «Gott mit uns» — «С нами Бог!»

С. 112. *Изображая из себя защитников Рима* — после периода преследования католиков в Германии, несмотря на конкордат с Ватиканом, нацистская пропаганда стала изображать «новый порядок» как наследие христианско-римской цивилизации. Такого рода пропаганда усилилась в 1943—1944 гг., когда шли бои в Италии и когда потребовалось изображать нацистский режим как «последний оплот» против большевизма.

С. 113. *Зигфрид* (Сигурд) — герой германо-скандинавской мифологии, центральный персонаж первой части «Песни о Нибелунгах». Нацисты сделали из Зигфрида (в версии Вагнера) символ победоносной немецкой нации. Такого же рода пропагандистское присвоение образа относится и к Фаусту — влед за Шпенглером нацисты толковали о германской «фаустовской душе».

Камю совершил поездки в Австрию, Чехословакию и Италию в 1936—1937 гг.; они получили отражение в его ранних произведениях — «Изнайка и лицо», «Бракосочетания».

С. 115. *Оберманн* — герой одноименного автобиографического романа в письмах Этьена Пивер де Сенанкура (1770—1846).

БУНТУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК

Работу над книгой Камю начал задолго до ее завершения и публикации. Уже в 1943—1944 гг. появляются первые наброски, в частности опубликованная в 1945 г. статья «Заметки о бунте», вышедшая в сборнике «Экзистенция». Отдельные проблемы поднимаются и в публицистике второй половины 40-х гг., прежде всего в цикле статей в газете «Комба», озаглавленном «Ни жертвы, ни палачи». К тому же роман «Чума» и пьеса «Праведники» прямо связаны с тематикой «Бунтующего человека». В особенности пьеса, героями которой являются террористы эсеровской «боевки». Камю прорабатывает большую литературу: труды тех мыслителей, которые им рассматриваются, философские исследования, исторические труды о революционном движении. Например, его оценка гегелевской философии, марксизма и русской революции в известной степени зависят от работы К. Поппера «Открытое общество и его враги» и книги Н. А. Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма». Но ссылки на источники редки, иногда цитаты приводятся по вторичным, что затрудняет их атрибуцию.

К написанию книги Камю приступает в феврале 1950 г. Через год, 27 февраля 1951 г., он пишет своему другу поэту Рене Шару: «Вот уже месяц я работаю без перерыва. Полнейшее одиночество, напряжение всей воли, чтобы закончить работу, заставляют меня не вставать из-за письменного стола по десять часов в день. Я надеюсь закончить к 15 марта. Роды долгие, трудные, и мне кажется, что ребенок будет уродцем. Эти усилия довели меня до изнеможения». Хотя основной текст был завершён даже чуть раньше установленного самим Камю срока, работа продолжалась. Отдельные главы — о Ницше и Лотреамоне — были опубликованы в журналах до выхода книги, но Камю продолжал «шлифовать» текст. Сохранившиеся гранки с исправлениями Камю (Камю подарил их Шару) свидетельствуют об огромной работе, проделанной Камю при подготовке книги.

Пolemика по поводу книги началась еще до ее появления. Опубликованные в журналах отдельные главы вызвали критику А. Бретона, взявшего «под защиту» Лотреамона и сюрреалистов. Камю дважды отвечал на нее письмами в журнал «Арт». После выхода книги в ноябре того же года она оказалась в центре внимания средств массовой информации. Критику со стороны анархиста Леваля, оправдывавшего Бакунина, Камю частично принял и даже внес небольшое исправление в текст последующих изданий. На критику коммунистов в «Юманите» и «Нуфель критик» Камю не стал бы даже отвечать, не получи она одобрения в журнале некоммунистическом — «Обсерватер». К такой критике он мог себе позволить относиться с известной иронией: его обвиняли не больше и не меньше как в пропаганде террористических актов против советского руководства (а затем и против миллионов коммунистов), в том, что он «поджигатель войны» (хотя задолго до этого его бранили за пацифизм); говорилось и об «американских деньгах». Словом, набор ругани был обычным, и Камю возмутили не сами эти вздорные обвинения, а сходная реакция в кругах интеллектуалов, принадлежащих к так называемой «прогрессивной левой». Окончательный разрыв с нею произошел после публикации в журнале Сартра «Тан модерн» критической статьи Ф. Жансона. Камю отвечал крайне резко, на что получил и предельно жесткую отповедь Сартра. Разрыв этот, впрочем, назревал давно и произошел бы раньше или позже и без полемики по поводу «Бунтующего человека». Достаточно напомнить, что Сартр в это время опубликовал пьесу «Дьявол и Господь Бог», в конце которой герой пьесы говорит: «Вот начинающееся царство человека... я буду палачом и мясником». Так что разрыв был неизбежен.

Как вспоминал Камю впоследствии, «эта книга наделала много шума и принесла мне куда больше врагов, нежели друзей (по крайней мере первые кричали громче вторых). Как и все в мире, я не люблю иметь врагов. И все же, если бы мне пришлось писать книгу заново, я написал бы ее такой, как она есть. Из всех моих книг она мне особенно дорога».

Перевод «Бунтующего человека» выполнен Ю. М. Денисовым (с начала и до главы «Богоубийства») и Ю. Н. Стефановым (с главы «Индийский терроризм» и до конца) по изданию: *Camus A. L'Homme révolté*. P., Gallimard, 1951.

Введение

С. 120. «Грозовой перевал» — роман английской писательницы Э. Бронте (1818—1848).

Бунтующий человек

С. 128. *Лучше умереть стоя, чем жить на коленях* — лозунг, провозглашенный во время гражданской войны в Испании Пасионарией — Долорес Ибаррури.

С. 129. *Анализ бунта приводит по меньшей мере к догадке, что человеческая природа действительно существует, подтверждая представления древних греков и отрицая постулаты современной философии* — Камю ведет здесь (и на протяжении всей книги) спор

с экзистенциализмом Сартра, согласно учению которого у человека нет природы, некоей предустановленной сущности: «существование предшествует сущности», акт выбора, проект человека определяют, каков человек. Камо относит бунт к универсальной человеческой природе, что соответствует представлениям древних греков и расходится с философией экзистенциализма.

С. 130. *L'homme du ressentiment* — «Человек озлобленный» — таков французский перевод книги немецкого философа М. Шелера (см. прим. к «Мифу о Сизифе»). Центральное место в этой книге, публиковавшейся по-немецки под различными заглавиями, занимает анализ ницшеанского понятия «Ressentiment». Это французское слово, буквально переводимое как «злора, злопамятство», совмещает целый ряд смысловых оттенков — зависть, мстительность, ревность, злопыхательство и т. д. В книге Шелера дано феноменологическое описание этого чувства, но главное место занимает полемика о Ницше. Последний видел в Ressentiment мстительную злобу слабых, объявляющих порочными недоступные им витальные ценности. Нужда провозглашается добродетелью, жизненные ценности осуждаются как греховные, поэтому Ницше считает священника тем типом человека, для коего наиболее характерна мстительная злоба. Шелер согласен с Ницше в оценке Ressentiment как чувства, характерного для низших слоев общества, мечтающих из зависти низвергнуть все высшее, но он ведет с Ницше спор по поводу духовных ценностей христианства. Шелер видит в христианстве вершину духовной силы, а злопамятство считает главным источником «современного гуманизма», светской морали, социальных движений, ставящих своей целью достижение равенства. В этом смысле для него нет разницы между буржуазией и пролетариатом: гуманизм переворачивает традиционные ценности с ног на голову, подчиняет высшее низшему — это бунт рабов в морали, универсализация рабских ценностей (см.: *Scheler M. L'homme du ressentiment*. P., 1970. P. 125—126). Камо оспаривает именно эти положения Шелера: бунт против рабства, против неравенства имеет своим истоком не мстительную злобу отверженного, но стремление к утверждению всеобщей ценности свободы.

С. 131. *Воспитатель Эмиля* — имеется в виду Ж. Ж. Руссо, автор романа «Эмиль, или О воспитании» (1762), в котором изложены философские и педагогические идеи Руссо.

Метафизический бунт

С. 138. *Эсхил* (525—456 до н. э.) — великий греческий драматург, родоначальник трагического жанра. Из огромного литературного наследия до нас дошло только семь произведений, в их числе самое известное — «Прикованный Прометей», первая пьеса трилогии, в которую входили также «Прометей освобожденный» и «Прометей-Огненосец». Согласно одному из греческих мифов, Прометей похитил с неба огонь Зевса и передал его людям, за что и несет наказание. Позднейшая версия мифа приписывает ему создание людей из глиняных фигур, в которые он вдохнул жизнь. У Эскила Прометей научил людей общественной жизни, изобрел разные науки:

Ум и сметливость
Я в них, дотеле глупых, пробудить посмел...
Они глаза имели, но не видели,
Не слышали, имея уши. Теням снов
Подобны были люди, весь свой долгий век
Ни в чем не смысля.

Камо не случайно постоянно возвращается к образу титана-богоборца: этот образ неоднократно использовался в литературе и искусстве как символ и «метафизического бунта», и социальной революции (см.: *Лосев А. Ф.*). Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. Гл. VII).

С. 139. *Платон*. Соч. М., 1968. Т. 1. С. 306. «Горгий», 484 а. «Платон предвосхищает в Калликле вульгарный тип нищезащиты...» — в диалоге Платона «Горгий» выведен молодой афинский аристократ Калликл, ученик и приятель софистов. В известном смысле можно считать Калликла (и некоторых платоновских софистов — Пола, Фрасимаха) предшественниками Ницше. В данном случае Камо имеет в виду слова Калликла о том, что законы устанавливаются слабосильными, которые составляют большинство, дабы запугать тех, кто способен над ними возвыситься: «Но сама природа... провозглашает, что это справедливо — когда лучший выше худшего и сильный выше слабого» («Горгий», 483d). Сильному позволено природою сбросить с себя оковы закона и обычая; большинство же приручает этих природенных господ «заклинаньями и ворожбою», внушая, что все должны быть равны «и что именно это прекрасно и справедливо». За этими словами следует приводимый Камо отрывок из речи Калликла: справедливость природы просияет вместе с захватом власти сильнейшими.

Эпикур и Лукреций. Эпикур (341—270 до н. э.) — древнегреческий философ-материалист, основал в Афинах свою школу («Сад Эпикура») в 306 г. до н. э. Тит Лукреций

Кар — римский поэт I в. до н. э., последователь Эпикура, автор философской поэмы «О природе вещей».

С. 140. *Подобно Эпикету и Марку Аврелию* — Камю сравнивает воззрения эпикурейца Лукреция с учениями представителей другой школы античной философии — стоицизмом Эпиктета (50—130) и императора Марка Аврелия Антонина (121—180).

Альфред де Виньи (1797—1863) — французский писатель и поэт.

С. 141. *Клипамен* — случайное, спонтанное отклонение атомов. Главное отличие атомистического учения Эпикура от атомизма Демокрита заключалось в признании Эпикуром тяжести как причины движения. Но если атомы падают в пустоте под действием тяжести, то они движутся параллельно, их траектории не пересекаются. В таком случае становится невозможным их столкновение и образование составных тел. Эпикур вводит в картину мира случайное отклонение атомов от прямой линии (клипамен), что и обуславливает столкновения. Детерминизм Демокрита тем самым ограничивается, но причинность не отвергается. Лукреций отмечает, что причина отклонения не внешняя, как в случае столкновения атомов, а внутренняя, заключенная, как и сила тяжести, в самих атомах.

Moenia mundi — городские стены, пределы мира. Строго говоря, в эпикуреизме нет учения о пределах мира: он бесконечен, пребывает в вечном движении. Эпикур характеризует Лукрецием как философа, который

Силою духа живой одержал он победу и вышел

Он далеко за предел ограды огненной мира,

По безграничным пройдя своей мыслью и духом пространствам.

Камю имеет в виду ограниченность человеческого мира в учении эпикуреизма. Каждой конечной вещи установлен предел, в том числе и нашему миру:

Там же с теченьем времен и стены великого мира,

Приступом взяты, падут и рассыплются грудой развалин

(«О природе вещей», 11, 1144).

Лукреций «о первом преступлении религии», о неповинной крови Ифигении, говорит:

...Но, напротив, религия больше

И нечестивых сама и преступных деяний рождала.

Было в Авлиде ведь так, где жертвенник Тривии Девы

Ифианассиной был осквернен неповинною кровью

(«О природе вещей», I, 83—86).

Ифианасса — вариант имени Ифигении, дочери аргосского царя Агамемнона, которую собирались принести в жертву Артемиде греческие воины, чтобы умилостивить богиню и продолжить плаванье к Трое, которому препятствовал ветер. Лукреций опускает то, что у Гомера девушка подменяется ланью на алтаре самой Артемидой, не принимающей человеческого жертвоприношения. Лукрецию важно было подчеркнуть жестокость и преступность религии.

С. 142. Цит. по: *Лукреций*. «О природе вещей», I, 63—79.

К последним строкам поэмы Лукреция Камю обращался ранее в романе «Чума»:

Капища все, наконец, святые богов бездыханной

Грудью тел переполнила смерть, и, завалены всюду

Трупами доверху, все небожителей храмы стояли

Там, где пришельцев толпу призывали служители храмов,

Ни почитанье богов, ни веления их в это время

Не соблюдались уже: отчаянье все ниспровергло.

Янсенизм — религиозное течение в католицизме XVII—XVIII вв., осужденное несколькими папскими буллами и преследуемое королевской властью во Франции. Название данного течения восходит к голландскому теологу Янсению (1585—1638), проповедовавшему строгое этическое учение и развивавшему близкие протестантизму идеи о предопределении. Янсенизм привлек к себе многих выдающихся мыслителей и писателей XVII в. — Арно, Расина, Паскаля, который провел последние годы своей жизни в аббатстве Пор-Ройаль, центре янсенизма.

Lama sabactani — «А около девятого часа возопил Иисус громким голосом: Или, Или! лама савахфани? то есть: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф: 27, 46).

С. 143. *Гностицизм* — религиозно-философское движение поздней античности, в котором соединялись отдельные положения греческой философии и различных восточных религий,

прежде всего иудаизма и христианства. Для гностицизма характерны дуализм доброго и злого начал, пессимистический взгляд на мир, подчиненный злу, и учение о спасении как особого рода знания («гнозисе»).

Валентин (II в. н. э.) — основатель одной из гностических сект, учил в Риме с 136 по 165 г. Согласно учению Валентина, существует 30 эонов, последним из которых является София (Мудрость). Первый эон — «Бездна» (Бюфос), нерожденная монада, беспредельный, невыразимый, трансцендентный бог, ничего не знающий о мире и не вмешивающийся в его дела. Грех Софии — попытка проникнуть из любопытства в божественную «бездну», за что она наказывается падением. Хотя сама она не выходит за пределы божественной полноты бытия. — Плеромы, но, соединившись с желанием, она порождает Демиурга, отождествляемого с ветхозаветным Яхве. Для искупления греха Софии всеми зонами порождается Спаситель-Христос, соединяющийся с человеком-Иисусом, чтобы создать звездное царство — «Кеному» — по образу и подобию высшего царства и принести людям спасительное знание.

Маркион (85—160) — гностик, основавший после отлучения его христианской общиной свою собственную церковь, существовавшую вплоть до конца IV в. Маркион признавал только Новый завет (Евангелие от Луки и Послания ап. Павла), отвергал Ветхий завет и его Бога-отца как злого Демиурга.

Гностицизм заранее хотел избежать августинизма — Весь отрывок о гностицизме, как греко-христианской реакции против иудаизма, является кратким воспроизведением нескольких глав юношеской диссертации Камю «Христианская метафизика и неоплатонизм». В раннем, евангелическом христианстве Камю находит прежде всего страх смерти, надежду на спасение, которая расходится с миром гармоничной греческой мысли. Гностицизм, будучи порождением греческого мышления, оказывается у Камю примиряющим противоречия учением. Проблема зла снимается интеллектуальным познанием, в то время как для Августина разум бессилен без веры, любое человеческое стремление ничтожно без благодати. Поэтому в раннем христианстве и в августинизме Камю видел истоки бунта, экзальтированный порыв, отказ от греческого идеала меры и безмятежности. Вместе с христианством мы вступаем в историю греха и искупления, жажды Града небесного, который и становится градом земным в европейском нигилизме.

Василид — александрийский гностик первой половины II в. Его сложная космология дошла до нас только в отрывках, приводимых опровергавшими ее отцами церкви. Василид — сторонник докетизма, то есть воззрения, согласно которому реального телесного воплощения Христа не было: рождение, земное существование и смерть Христа суть кажимости. Земное бытие в целом греховно и обречено на страдания, и в этом смысле грешниками являются и мученики, и человек-Иисус — всякое страдание есть наказание за грехи.

Штирнер, Макс (настоящее имя Каспар Шмидт, 1806—1856) — начинал свою философскую деятельность как младогегельянец, в 1845 г. выпустил книгу «Единственный и его собственность», в которой развивал идеи крайнего индивидуализма и анархистского бунтарства. Любые социальные нормы и ценности были объявлены «призраками» — индивид полностью свободен от каких бы то ни было ограничений.

С. 144. *Маркиз де Сад*, Донатьен Альфонс Франсуа (1740—1814) — французский писатель. За многочисленные вызывающе аморальные деяния находился в заключении с 1778 по 1790 г. сначала в замке Венсенн, потом в Бастилии. Написал в тюремной камере ряд романов («Сто двадцать дней Содома» и др.). Отвергнутый аристократическим обществом и собственной семьей, Сад становится республиканцем, активно участвует в революции, но не принимает террора якобинцев и обвиняет их в «бесчеловечности» вопреки собственной философии. В декабре 1793 г. он под арестом, ожидая казни, выходит на свободу после свержения якобинцев, выпускает в 1795 г. свое главное произведение «Философия в будуаре», в котором, наряду с описанием оргии, содержится брошюра «Французы, еще одно усилие, если вы хотите стать республиканцами». При Наполеоне, в 1801 г., Сада помещают в сумасшедший дом Сен-Пелажи (потом в Шарантон), где он ставит пьесы, в которых играют постоянно сумасшедшего дома. Имя маркиза стало нарицательным — садизмом называется, во-первых, сексуальное извращение, когда наслаждение доставляет причинение боли партнеру, а во-вторых, удовольствие от актов жестокости, как таковых, насилия вообще.

Калло, Жак (1592—1635) — французский художник и гравер.

С. 145. *Вольнодумства вплоть до аббата Мелье и Вольтера*. Вольнодумцами (либертинами) называли представителей враждебного католической церкви, религии вообще идейного течения во Франции в XVII в. К нему относят таких писателей и поэтов, как Т. де Вю, Сирано де Бержерак, Ш. де Сент-Эврмон. Свободомыслители либертинов было

одним из источников идеологии Просвещения, поэтому Камю относит к вольнодумству (либертинажу) аббата Мелье и Вольтера. Ж. Мелье (1664—1729) — французский мыслитель, незадолго до смерти написал «Завещание», в котором развивает материалистические и атеистические воззрения, из которых делает радикальные социально-политические выводы в духе утопического социализма. Отрывок из «Завещания» был опубликован Вольтером в 1762 г., полный текст — лишь в 1864 г. Вольтер (настоящее имя Франсуа Мари Аруэ, 1694—1778) — французский писатель, философ, историк, публицист. В своих художественных и публицистических произведениях подвергал критике феодальные отношения, деспотизм, выступал против нетерпимости, религиозного фанатизма, ханжества. Хотя Вольтер, будучи деистом, не отвергал бытия Бога, он выступал против политической и идеологической власти церкви.

С. 146. *Пари Паскаля* — известен так называемый аргумент-пари Паскаля в пользу существования Бога. Паскаль предлагает держать пари, взвесив шансы «за» и «против», как в азартной игре, делая ставку на то, чего можно «меньше всего проиграть»: «Взвесим выигрыш и проигрыш в случае, что Бог есть ...если вы выиграете, то выиграете все, если проигрываете, то не теряете ничего. Без колебаний держите пари за то, что Бог есть», поскольку, если вы поставите на то, что Бога нет, то ничего не выиграете в земной жизни, но проиграете заброшенную жизнь.

С. 147. *Клоссовский*, Пьер (р. 1905) — французский писатель, переводчик Светония и Вергилия, автор романов и работ о Саде и Ницше.

С. 148. *Нодье*, Шарль (1780—1844) — французский писатель, в салоне которого — центре литературной жизни Парижа — собирались романтики в 20-е гг. прошлого века.

С. 149. *Моральный бланкизм* — исторически бланкизм связан с деятельностью французского революционера Луи Огюста Бланки (1805—1881), руководителя нескольких тайных социалистических организаций. В более широком смысле — это попытка свержения существующей власти путем заговора небольшой группы революционеров, заговорщическая деятельность вообще.

С. 154. *«Потерянный рай»* — поэма Джона Мильтона (1608—1674) — английского поэта и публициста, принимавшего активное участие в политической жизни Англии, выступавшего на стороне пуритан против монархии. Изгнанный со службы после реставрации королевской власти, он посвятил себя поэзии. В 1667 г. вышел его «Потерянный рай», центральным персонажем которого является Сатана, представленный как метафизический бунтарь.

Блейк, Вильям (1757—1827) — английский поэт и художник. В романтической поэзии Блейка христианская мораль, ценности и нормы буржуазного общества подвергаются беспощадной критике. В «пророческих книгах» Блейка им создана мифологическая эпопея, охватывающая судьбы мира и человечества от их сотворения через грехопадение и тысячелетние страдания до грядущего освобождения и «Нового Иерусалима». Подобно Мильтону, бунт Сатаны рассматривал как метафизический (см.: *Блейк В.* «Бракосочетания Ада и Рая». Поэзия английского романтизма. М., 1975).

С. 155. *Мелвилл*, Герман (1819—1891) — американский писатель, автор философского романа «Моби Дик, или Белый Кит».

С. 156. *Лорензаччо* — герой одноименной исторической драмы Альфреда де Мюссе; Ган Исландец — герой одноименного романа В. Гюго.

Ле Пуатвен, Альфред (1816—1848) — французский романтик, близкий друг Флобера.

Борель — Петрус Борель д'Отрив (1809—1859) — французский писатель, выступал под псевдонимом Ликантроп («человек-волк»). Черный юмор, имморализм Бореля стали предметом исследования Бодлера.

С. 157. *Кено*, Раймон (1903—1976) — французский писатель, в 20-е гг. участник сюрреалистического движения.

Шарль Бодлер писал о дендизме в книге «Поэт современной жизни».

С. 158. *Прево д'Экзиль*, Антуан Франсуа, аббат (1697—1763) — французский писатель, автор многочисленных романов (наиболее известный — «История кавалера де Гриё и Манон Леско»). Камю имеет в виду многотомный роман «Английский философ, или История Кливленда, незаконного сына Кромвеля, им самим написанная» (1731—39).

Ласенер, Пьер-Франсуа (1800—1836) — знаменитый преступник, о котором Бодлер упоминает в «Салоне 1846 г.»: «Предсмертный вызов известного преступника, бунтаря со здоровым телом и ясным духом, чья свирепая отвага не склонила голову даже перед машиной, олицетворяющей высшую кару!» (Бодлер Ш. Об искусстве. М., 1986. С. 129).

Местр, Жозеф Мари де (1753—1821) — граф, французский католический философ, публицист, политический деятель. В 1802—1817 гг. был посланником сардинского короля в Санкт-Петербурге, где и были написаны основные его сочинения, в том числе «Петербургские вечера» (1821. Т. 1—2). В философии истории Де Местр — сторонник провиденциализма; для политических воззрений характерно превознесение социального порядка (отсюда и апология палача как вершителя порядка). Был одним из ведущих идеологов радикально-монархической реставрации в Европе 1814—1848 гг.

С. 159. *Племянник Рамо* — герой произведения Дидро «Племянник Рамо», действительно существовавшее лицо, Жан-Франсуа Рамо, которого называли «племянником Рамо», чтобы отличить от его дяди — крупнейшего представителя классицизма в музыке — Жана-Филиппа Рамо. Племянник Рамо был известен своей беспринципностью, беспорядочным поведением. В диалоге Дидро он предстает как циник, высмеивающий и все вокруг, и себя самого, ошеломляющий философа «такой пронизательностью и вместе такой низостью, чередованием мыслей столь верных и столь ложных, столь полной извращенностью всех чувств, столь бесконечной гнусностью и вместе с тем столь необычной откровенностью».

С. 160. *Несправедливость по отношению к Марфе* — вероятно, имеется в виду известное евангельское противопоставление Марфы и Марии, где Иисус укоряет Марфу: «Ты заботишься и суетишься о многом, А одно только нужно. Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Лк: 10, 41—42). Традиционно этот упрек интерпретировался как превосходство созерцательной жизни над активной, веры над делами.

С. 170. *Декаданс* — понимался Ницше не только как совокупность явлений в культуре конца XIX в. — литературно-художественный декаданс есть порождение нигилизма, умственного и физического вырождения «высших людей». Декаданс — это победа слабых над сильными, триумф «рабской морали», хаотическая спутанность инстинктов и страстей. Вместо того чтобы действовать, декадент, жертва излишней чувствительности, стремится избавиться от страданий в опьянении или с помощью наркотиков; но страдания может уменьшить и «искусство для искусства». В обоих случаях мы имеем дело с одним феноменом вырождения европейской творческой элиты. Декаданс понимается Ницше и как физиологическое вырождение, и как стремление к социальным реформам. Декадент желает уменьшить страдания, и начинаются демократические, социалистические, феминистские движения; в мстительной злобе декадент становится анархистом, разрушителем общества, каковое он считает «несправедливым».

С. 171. *Для Ницше, как и для Толстого, Христос — не бунтовщик* — Ницше был знаком с книгой Л. Н. Толстого «Моя религия», вышедшей в 1885 г. во французском переводе, где ключ ко всему христианству Толстой видит в словах Христа о непротивлении злу насилием, а все позднейшее христианство рассматривается как отход от этой заповеди. Ницше в «Антихристе» («Антихристианине») говорит о непротивлении злу как о «глубочайшем слове Евангелия», в некотором смысле «ключе к нему». Христос проповедовал всепрощение, а не бунт; как «бунт рабов» христианство начинается, по Ницше, с общины первых христиан («вновь вышло наружу самое неевангельское из чувств — мстительность») и получает окончательный вид у Павла, «величайшего из апостолов мщения» (см.: *Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. М., 1989*).

По Ницше, не вера, а творчество в широком смысле является заветом Христа. В таком случае история христианства представляет собой лишь долиг путь предательства этого Евангелия — Камю не совсем точно передает мысль Ницше. Если историю христианства Ницше действительно считал предательством Евангелия, то он никоим образом не полагал Иисуса проповедником творчества. Напротив, Ницше находит у Христа болезненную чувствительность ко всякой реальности («любое прикосновение действует слишком сильно»), бегство от нее во внутренний мир. «Страх перед болью, даже перед бесконечно малой величиной боли — может ли окончиться чем-то иным, нежели религия любви...» (Антихристианин, § 30).

Термин «нигилизм» (от лат. nihil — «ничто») Ницше, предположительно, позаимствовал у французского писателя Поля Бурже, который, в свою очередь, отталкивался от «Отцов и детей» Тургенева. У Ницше нигилизм означает потерю всех ценностей, что ведет к декадансу, вырождению человечества. Нигилизм — неизбежное следствие христианства, «удвоения мира», противопоставления дионисийскому потоку жизни вечных и неизменных моральных ценностей — сначала в философии Сократа и Платона, затем

в христианстве («платонизме для стада»). Христианство постепенно разлагается, а вместе с тем утрачивается смысл человеческого существования: «Высшие ценности обесцениваются. Нет цели, нет ответа на вопрос: «Зачем?»» (Воля к власти, II, 43). Появляются различные варианты «пассивного нигилизма» — философия Шопенгауэра, «европейский буддизм», декаданс. Социализм для Ницше есть одно из проявлений декаданса. Собственный «активный нигилизм», учение о воле к власти, вечном возвращении и сверхчеловеке противопоставляется Ницше «пассивному нигилизму».

С. 174. *Amor fati*— любовь к судьбе; *odium fati* — ненависть к судьбе.

С. 175. *Эмпедокл, бросившийся в кратер Этны* — Эмпедокл из Акраганта (V в. до н. э.) — древнегреческий философ и поэт. Существует несколько версий его кончины, самой популярной (хотя и не самой достоверной) из которых является его торжественное самопожертвование в огненном жерле вулкана.

Но имя Диониса обесмертили лишь письма к Ариадне, написанные философом в состоянии безумия — образы древнегреческой мифологии — Дионис, Лабиринт, Тесей, Ариадна использовались Ницше для передачи главных идей своего учения, и в то же самое время они имели для него личный смысл. Ариадна ассоциировалась с Козимой Вагнер, последние, уже безумные письма, в том числе и к «Ариадне», Ницше подписывал «Дионис» (иногда «Распятый Дионис»).

Цезарь Борджиа (Чезаре Борджа, 1475—1507) — сын папы Александра VI, восславленный Макиавелли политический деятель, честолюбивым замыслом и кровавым преступлением которого положила конец смерть Александра VI, отравившегося приготовленным для гостей ядом. Ницше считал неосуществившейся возможностью Ренессанса занятие папского престола Цезарем Борджиа, то есть разложение христианства изнутри и полное преобразование Европы. *Парсифаль* — герой средневековых поэм о Св. Граале; в данном случае имеется в виду герой музыкальной драмы Р. Вагнера, в которой воплотились христианские по духу идеи Вагнера о самоотречении, уходе от мирских желаний. Ницше расценивал позднее творчество Вагнера, в котором соединялись романтизированное христианство и германский национализм, как лицемерие и проявление декаданса. Цезарь Борджиа сам по себе не слишком хорош, но он реализует свою волю к власти, а не уходит от мира, не отрекается от жизни, как Парсифаль.

С. 176. *Розенберг*, Альфред (1893—1946) — ведущий теоретик национал-социализма, автор труда «Миф XX века». Был министром по делам оккупированных «восточных территорий», казнен по приговору Нюрнбергского трибунала.

С. 180. *Готорн* (Хоторн), Натаниэл (1804—1864) — американский писатель.

Лотреамон (настоящее имя Изидор Дюкасс, 1846—1870) — автор «Песней Мальдорора», оказавших значительное влияние на европейскую поэзию XX в., прежде всего на сюрреализм.

С. 182. *Бланио*, Морис (р. 1907) — французский писатель, философ, литературовед, автор работ о Лотреамоне, Саде, Малларме, Кафке, Рильке и других писателях.

С. 184. *Конфуций, Будда* — Конфуций (Кун фу цзы ок. 551—479 до н. э.) — древнекитайский мыслитель, основатель наиболее влиятельной школы китайской философии, превратившейся на рубеже нашей эры в своеобразную религию. Будда (ок. 536—480 до н. э.) — имя, данное индийскому принцу Гаутаме Сиддхартхе, создателю философского учения об «освобождении» и нирване, которое в дальнейшем приобрело черты религиозной доктрины — буддизма.

С. 185. *Фантазио* — герой одноименной комедии А. де Мюссе.

С. 188. *Сюрреализм* (surréalisme — букв. «сверхреализм») — авангардистское направление, возникшее в начале 20-х гг. во Франции, оказавшее влияние на литературу, живопись, скульптуру, театр, кинематограф. Продолжая традиции романтико-анархического бунтарства против буржуазной цивилизации, сюрреализм провозглашал своей целью изменение мышления, чувствования, общественного уклада путем освобождения интуиции, сил бессознательного от власти интеллекта и связанного с ним «буржуазного миропорядка».

Арагон, Луи (1897—1982) — французский писатель, политический деятель. Начинал как сюрреалист, после вступления в ФКП считал себя «социалистическим реалистом». Автор многочисленных романов, поэтических и публицистических работ.

Дадаизм (от франц. *dada*, в переносном смысле — бессвязный детский лепет) — авангардистское направление в литературе и в живописи, сложившееся в Швейцарии во время I-й мировой войны. В 20-е гг. французские дадаисты переходят к сюрреализму.

Бретон, Андре (1896—1966) — французский поэт, ведущий теоретик сюрреализма. Принимал активное участие в политической жизни в конце 40-х гг., вместе с Камю, Сартром и другими «левыми интеллектуалами» выступал на митингах, подписывал воззвания и т. п. В октябре 1951 г. Бретон опубликовал открытое письмо в журнале «Арт», затем дал интервью, в которых подверг критике трактовку Камю творчества Лотреамона и сюрреализма.

С. 189. *Ваше*, Жак — дадаист, покончил с собой в 1919 г. *Кревель*, Рене (1900—1935), *Руго*, Жак (1898—1929) — писатели-сюрреалисты, также покончившие жизнь самоубийством.

Нозьер, Виолетта — преступница, была приговорена к смертной казни в 1929 г. за отравление.

Жарри, Альфред (1873—1907) — французский поэт, писатель, драматург.

С. 190. *Уолпол*, Хорас (1717—1797) — английский писатель, автор готического романа «Замок Отранто» и трагедии «Таинственная мать».

Гельвеций, Клод Адриан (1715—1771) — французский философ-материалист.

С. 191. *Навиль*, Пьер — французский социолог, публицист и писатель, участник сюрреалистического движения, троцкист.

Элюар, Поль (Эжен Эмиль Поль Грендель, 1895—1952) — французский поэт, участник первых сюрреалистических кружков. Активный участник Сопrotивления, в 1942 г. вступил в ФКП.

Каландра, Завис — чешский журналист и писатель, провел шесть лет в гитлеровских лагерях, в 1952 г. ему был вынесен смертный приговор в ЧССР. Знавший Каландру Элюар не принял участия в кампании протеста против приговора.

С. 192. *Арто*, Антонин (1896—1948) — французский поэт, актер, театровед. В середине 20-х гг. участвовал в сюрреалистическом движении, в дальнейшем выступил как теоретик «театра жестокости».

Амиэль, Анри Фредерик (1821—1881) — франкоязычный швейцарский писатель, находился под влиянием пантеистического идеализма Шеллинга и Гегеля.

С. 193. *Батай*, Жорж (1897—1962) — французский писатель, философ. Подлинная литература имеет, согласно Батаю, «прометеевский характер».

С. 194. *Шар*, Рене (р. 1907) — французский поэт, близкий друг Камю.

С. 197. *Шамфор*, Себастьян Рок Николя (1741—1794) — французский моралист, автор «Максим и мыслей», «Характеров и анекдотов». Покончил с собой во время якобинского террора. Один из любимых Ницше французских писателей. Камю опубликовал в 1944 г. вступительную статью к изданию «Максим» Шамфора, в которой Шамфор характеризуется как «моралист бунта».

Исторический бунт

С. 199. Эти слова принадлежат герцогу де Лианкуру, они были ответом на вопрос Людовика XVI, узнавшего о восстании в Париже и взятии Бастилии: «Это бунт?» — «Нет, сир, это не бунт, это — революция».

С. 200. *Прудон*, Пьер Жозеф (1809—1865) — французский философ и экономист, теоретик мелкобуржуазного социализма и анархизма.

Анахарсис Клоотс (Жан-Батист дю Валь-де-Грас, барон фон Клоотс, 1755—1794) — немецкий аристократ, с 1776 г. жил в Париже, принимал участие в работе над «Энциклопедией». С 1789 г. активный участник французской революции, именовал себя «оратором рода человеческого» и «гражданином человечества», был членом якобинского клуба, депутатом Конвента. В 1793 г. сблизился с гегертистами и принимал участие в дехристиани-

низации Парижа и установлении Культа Разума. Был арестован, будучи обвиненным Робеспьером в иностранном заговоре. Приговорен к смерти и казнен вместе с другими гебертистами 24 марта 1794 г.

С. 204. *Равальяк, Дамьен* — Равальяк — убийца Генриха IV (14 мая 1610 г.); Дамьен — покушался на жизнь Людовика XV в 1757 г. (возможно, покушения, как такового, не было, слабый удар был нанесен перочинным ножом, дабы наугадть короля). И Равальяк, и Дамьен были четвертованы.

Мишле, Жюль (1798—1874) — французский историк и писатель, автор многотомных «Истории Франции» и «Истории французской революции».

Боссюэ, Жак Бенинь (1627—1704) — французский богослов, епископ. Был воспитателем наследника престола, вел полемику с протестантами, с квиетизмом. В «Рассуждении о всеобщей истории» дал обзор истории человечества в духе провиденциализма: бог непосредственно управляет судьбами народов. В политических сочинениях осуществлял богословское обоснование абсолютизма как наиболее разумной формы правления.

С. 205. *Савойский викарий* — «Исповедание веры савойского викария» — текст Ж. Ж. Руссо, включенный в IV книгу романа «Эмиль»; представляет собой изложение религиозно-философских воззрений Руссо.

Дантон, Жорж Жак (1759—1794) — деятель Великой французской революции, один из вождей якобинцев.

Сент-Жюст, Луи Антуан де (1767—1794) — участник французской революции, член Комитета общественного спасения, ближайший сподвижник Робеспьера, организатор и теоретик террора. Был инициатором социально-экономических декретов о конфискации собственности эмигрантов и ее распределении, политических декретов против гебертистов и дантонистов. Был арестован и казнен вместе с Робеспьером. Его главное произведение «Республиканские учреждения» было опубликовано посмертно.

С. 206. В основном социально-политическом трактате Руссо «Об общественном договоре, или Принципы политического права» развивается учение, оказавшее значительное влияние на вождей якобинцев.

С. 208. *Фоше, Клод* (1744—1793) — архиепископ Буржа, принял активное участие во французской революции, был депутатом сначала Законодательного собрания, затем Конвента. Сторонник жирондистов, казнен во время якобинского террора.

Верньо, Пьер Викторьен (1753—1793) — один из руководителей жирондистов в Законодательном собрании, затем в Конвенте. Был казнен вместе с другими вождями Жиронды.

С. 210. *Ру, Жак* (1752—1794) — французский революционер, член клуба кордельеров, отрекся от религиозного сана, проповедовал социально-экономическое равенство, руководитель «бешеных». Был арестован в сентябре 1793 г. и покончил с собой, узнав о приговоре революционного трибунала.

Бриссо, Жак Пьер (1754—1794) — французский политический деятель, журналист, один из руководителей жирондистов (которых иногда даже называли «бриссотенами»). Казнен во время террора.

С. 211. *Vox populi, vox naturae* — глас народа, глас природы.

С. 212. *Катон, Брут, Сцевола* — французские революционеры постоянно обращались к образцовым персонажам римской республики. Катон, Марк Порций (95—46 до н. э.) — стоик, республиканец, покончивший с собой после поражения помпейцев в Утике (отсюда «Катон Утичский»). Брут, Марк Юний (85—42 до н. э.) — один из заговорщиков и убийц Цезаря во имя восстановления республики. После поражения в битве под Филиппами покончил с собой. Сцевола, Гай Муций — легендарный римский герой, отправившийся в лагерь этрусского царя Ларса Порсенны и сжегший в присутствии последнего на медленном огне свою руку, чтобы продемонстрировать, что среди римлян есть множество готовых к самопожертвованию юношей, способных убить царя ценою своей жизни. Общим для всех этих римских героев являются верность республике, готовность к тираноубийству и к собственной гибели во имя общего блага.

Монтескье, Шарль Луи (1689—1755) — французский философ, писатель, историк, видный представитель французского Просвещения.

С. 213. *Бернарден де Сен-Пьер*. Жак Анри (1737—1814) — французский писатель, развивав руссоистские идеи о жизни согласно природе и добродетели в романе «Поль и Виргиния» (1788). Является предшественником французского романтизма.

С. 215. *Марат*, Жан-Поль (1743—1793) — французский публицист и политический деятель, один из вождей монтаньяров, «друг народа», был убит Шарлоттой Корде.

С. 217. *Бийо-Варенн*, Ж. П. (1756—1819), *Колло д'Эрбуа*, Ж. М. (1750—1796) — члены Комитета общественного спасения, так называемые «левые термидорианцы», принимали участие в заговоре по свержению Робеспьера, но в связи с их многочисленными репрессивными деяниями во время террора были осуждены на ссылку в Гвиану.

С. 218. *Жорес*, Жан (1859—1914) — французский политический деятель, философ, историк. Один из лидеров французской социалистической партии, основатель газеты «Юманите», противник национализма и войн. Был убит националистом накануне 1-й мировой войны. Автор «Социалистической истории французской революции».

Речь идет об июльской революции 1830 г. во Франции, которая завершилась установлением конституционной монархии «короля-гражданина» Луи-Филиппа Орлеанского.

С. 219. *...дорожат еще Верховным Существом* — после отмены введенного гебертистами Культа Разума по настоянию Робеспьера 7 мая 1794 г. был введен культ Верховного Существа, формулируемый в духе деистической философии Просвещения, в первую очередь философии Руссо. Робеспьер был противником атеизма, которому он желал противопоставить (как и христианству) «естественную религию», признающую существование Верховного Существа и бессмертие души. Данный культ должен был иметь общественный характер с целью развития гражданственности и республиканской морали. Первое и единственное празднество в честь Верховного Существа отмечалось 20 сентября II года (8 июня 1794 г.). После падения якобинцев этот культ был незамедлительно отменен.

С. 221. *Александр Север* — римский император, время правления с 222 по 235 г.

С. 224. *Давид Штраус*, *Бруно Бауэр*, *Фейербах* — представители младогегельянства. Штраус, Давид Фридрих (1808—1874) — теолог, главное произведение — «Жизнь Иисуса», в котором все сверхъестественные события Нового завета рассматриваются как мифы, причиной возникновения которых является зависимость человека от природы.

Бауэр, Бруно (1809—1882) — теолог, философ. Дал более радикальную, чем Штраус, критику Евангелий; считал движущей силой истории самосознание, деятельность «критически мыслящих» личностей.

Фейербах, Людвиг (1804—1872) — философ-материалист. Вместе с отходом от гегельянства сформулировал принципы собственного антропологического материализма. В основном произведении Фейербаха «Сущность христианства» религия рассматривается как иллюзия, имеющая своим истоком бессилие человека перед лицом природы. Бог есть проекция на внешний мир человеческого духа, отчуждение от человека его собственных сущностных сил, а религия — зависимость человека от продукта собственного мышления.

С. 227. *Град Божий* — в трактате Августина Аврелия «О граде Божием» проводится разделение на два вида человеческой общности: «град земной» и «град Божий».

С. 228. *Кожев*, Александр (1902—1968) — французский философ русского происхождения (настоящая фамилия — Кожевников). Занимал высокий пост во французской администрации, получил известность как интерпретатор гегелевской философии, прежде всего «Феноменологии духа».

С. 231. *«Подлинным богом, богом человеческим, будет Государство»* — в комментарии к изданию эссе Камю в библиотеке «Плейады» указывается источник — это не сам Фейербах, а интерпретация его воззрений Ипполитом, писавшим, что у Фейербаха «государство есть реализация божества на земле». Вероятно, это комментарий к словам Фейербаха: «Государство есть реализованная, развитая, раскрытая полнота человеческого существа» (Избр. фил. произв. М., 1955. Т. I. С. 132). Но такого рода трактовка воззрений Фейербаха на государство является крайне односторонней, Камю превращает Фейербаха в «государственника», каковым тот не был даже в начале своей деятельности, когда был гегельянцем. В дальнейшем Фейербах выступает с критикой государственности (см., например, его тезисы «Право и государство»).

Homo homini lupus est — «человек человеку — волк»; *homo homini deus est* — «человек человеку — бог».

Цитируется Фейербах, но, видимо, французский перевод несколько отличается от

русского (либо Камо цитирует по памяти). Приводим весь отрывок: «Моим первым желанием было сделать философию общечеловеческим делом. Но кто однажды вступает на этот путь, неизбежно приходит в конце концов к тому, чтобы сделать человека предметом философской деятельности и отринуть самую философию, так как она только поэтому станет общечеловеческим делом, что она перестанет быть философией... Истинная философия заключается не в том, чтобы творить книги, а в том, чтобы творить людей.

Никакой религии! — такова моя религия; никакой философии! — такова моя философия» (*Фейербах Л.* Фрагменты к характеристике моей философской биографии // Избр. филос. произв. Т. 1. С. 268).

С. 233. *Кине*, Эдгар (1803—1875) — французский, историк, автор работ по греческой, итальянской и немецкой истории, противник клерикализма.

С. 234. *Университет, основанный в 1750 г. в Москве* — «Указ об учреждении в Москве Университета» был подписан императрицей Елизаветой Петровной 12 января 1755 г., открытие состоялось 26 апреля.

Своя ночь на 4-е августа — имеется в виду знаменитое ночное заседание Учредительного собрания в ночь на 4 августа 1789 г. (вошедшую в историю Франции как «ночь чудес»), когда депутаты от дворянского сословия добровольно отказались от своих феодальных привилегий.

С. 236. Камо цитирует не совсем точный перевод на французский отрывка из письма Белинского к В. П. Боткину от 1 марта 1841 г. В тексте вместо обратного перевода на русский мы приводим аутентичный текст Белинского, но с соответствующими французскому тексту сокращениями. В подлиннике этот отрывок звучит следующим образом: «Благодарю покорно, Егор Федорыч, — кланяюсь вашему философскому колпаку; но со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением, честь имею довести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр., и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти моей» (*Белинский В. Г.* Избр. филос. соч. М., 1948. Т. 1. С. 573).

Цит. *Белинский В. Г.* Избр. филос. соч. М., 1948. Т. 1. С. 590.

Герцен писал о нигилизме в статьях: «Новая фаза русской литературы», «Еще раз Базаров». В последней статье Герцен говорит о нигилизме как о «науке без догматов», «совершеннейшей свободе от всех готовых понятий, от всех унаследованных обструкций и завалов». В целом Герцен считал «нигилизм» неудачным термином: «Слово нигилизм — это слово жаргонное; первыми выдвинули его, в России, враги радикального и реалистического движения» (ответ Г. Вырубову // *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1960. Т. XX. Кн. 2. С. 511). Этот термин, по мнению Герцена, применим не к революционному движению, а к «трагическому нигилизму Шопенгауэра». Вряд ли можно, таким образом, говорить об «апологии нигилизма» у Герцена, в особенности если учесть его критику проповедников «бунта» и террора — Бакунина, Нечаева и др. Герцен считал, что эта проповедь «разнудания дурных страстей» ошибочна теоретически и неприемлема этически. Споры с их взглядами посвящена его работа «К старому товарищу». Еще резче он отзывался о пропаганде бакунистов в личной переписке: «...он проповедует совершенное уничтожение собственности и семьи... но ведь это вздор. И это было бы, действительно, возвращение в обезьяны и в скуку однообразия, которую человечество, по своему фантастическому элементу, не вынесет» (письмо Огареву от 24 марта 1869 г.).

Котляревский Н. А. (1863—1925) — русский литературовед, автор работ о сентиментализме, романтизме и декабристах.

С. 237. Данных фраз в тексте Тургенева нет; либо французский перевод, используемый Камо, сильно отличается от оригинала, либо Камо вольно объединяет несколько реплик Базарова.

С. 238. *Мсье Омэ* — персонаж «Мадам Бовари» Флобера — деревенский аптекарь, тип самодовольного обывателя, провинциального вольтерьянца, ссылающегося по любому поводу на науку.

Камо придерживается спорной версии о сумасшествии Писарева под конец жизни и его самоубийства. Известно, что у Писарева были психические затруднения еще до четырехлетнего заключения в одиночке; могло произойти обострение, но говорить о сумасшествии все же не приходится — Писарев продолжал писать одну статью за другой, готовил книгу о Дидро, принимал участие в политической жизни. Сомнительна и версия о самоубийстве — скорее всего Писарев просто утонул, купаясь на Рижском взморье.

С. 239. Камо ошибается, покушение Каракозова на императора Александра II произошло в 1866 г.

Манихейство — созданное персом Мани (III в. н. э.) религиозное учение, сочетавшее в себе положения зороастризма, христианства и гностицизма. Поскольку в этом учении утверждается непримиримая борьба доброго и злого начал, «манихейство» стало именем нарицательным: этот термин используется для обозначения дуалистического, «черно-белого» видения мира. Бакунин, по мнению Камо, впадает в «элементарное манихейство», поскольку революция и государство выступают у него как абсолютное благо и абсолютное зло.

С. 240. Камо ставит вопросительный знак, поскольку у Бакунина смешиваются две совершенно различных секты: итальянские Fraticelli XIII—XV вв. и «богемские братья» XV—XVI вв. Камо в данном случае дает пересказ следующего отрывка «Кнута-германской империи и социальной революции» М. А. Бакунина: «В Богемии, славянской стране, имевшей несчастье сделаться частью Германской империи, мы находим в народных массах, среди крестьян, такую любопытную секту, как фратичелли, которые в борьбе между небесным деспотом и сатаной дерзают брать сторону сатаны, этого духовного главы всех революционеров, прошедших и будущих, истинного творца человеческого освобождения, по свидетельству Библии, отрицателя небесной империи, подобному тому, как мы являемся отрицателями всех земных империй, создателя свободы, того, кого Прудон в своей книге о Справедливости приветствует с таким неподражаемым красноречием» (*Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 277*). Ни итальянские и провансальские Fraticelli, выходцы из францисканского ордена, ни богемские братья почитателями сатаны не были.

С. 241. «*Интернациональное братство*» — созданное Бакуниным в Италии тайное общество, которое не стало массовой организацией. Программным документом был «Революционный катехизис» (1866).

«*Катехизис революционера*» — документ был написан Бакуниным и Нечаевым в 1869 г.

С. 245. *Охрана* — Охранное отделение было создано в 1881 г. при Департаменте полиции, сменившей упраздненное в 1880 г. Третье отделение.

С. 246. *Равашоль Ф. К., Вайан О., Анри Ю.* — французские анархисты 80—90-х гг. прошлого века. Карно, Мари Франсуа Сади (1837—1894) — президент III Республики, был убит анархистом Казеро.

С. 247. *Савинков, Борис* (1879—1925) — один из руководителей эсеровской «Боевой организации», министр временного правительства, писатель (псевдоним — В. Ропшин). Камо пользуется французским переводом «Воспоминаний террориста», в котором имеются некоторые несоответствия с русским оригиналом. Так, фамилия Бориса Вноровского передана как Войнаровский, в тексте Камо есть фразы, которые отсутствуют в русском издании. В мемуарах Савинкова Е. С. Созонов упоминается как Сазонов.

С. 248. У Камо очевидная ошибка — Борис Вноровский погиб при покушении на адмирала Дубасова. Как пишет Савинков: «После него остался черновой набросок его автобиографии и последнее письмо к родителям».

С. 250. *Фулье-Тенвиль, Антуан Квентин* (1746—1795) — общественный обвинитель революционного трибунала во время якобинского террора, осужден и казнен во время термидора.

С. 252. *Ткачев, Петр Никитович* (1844—1885) — идеолог революционного крыла народничества. Говоря о влиянии идей Ткачева на Ленина, Камо имеет в виду положение политической теории Ткачева о необходимости захвата государственной власти: «Революционная партия все яснее и яснее начинает сознавать, что без захвата государственной власти в свои руки невозможно произвести в существующем строе общества никаких прочных и радикальных изменений, что социалистические идеалы, несмотря на всю их истинность и разумность, до тех пор останутся несбыточными утопиями, пока они не будут опираться на силу, пока их не прикроет и не поддержит авторитет власти» (Антология мировой философии. Т. 4. С. 370). Для захвата власти требуется централизованная организация и тайная деятельность революционного меньшинства («интеллигентное меньшинство придаст материальной силе соответствующую организацию и направляет ее к определенной цели». Там же. С. 372).

С. 256. *Вальхалла* (Валгалла — «Чертог убитых») — в скандинавской мифологии небесное жилище, где пируют павшие в бою храбрые воины.

Юнгер, Эрнст (р. 1895) — немецкий писатель и философ. В юности служил в Иностранном легионе в Африке, воевал в I-ю мировую войну. В 20-е гг. выпустил ряд работ,

в которых воспевал войну как «магическое единение духа и крови». Некоторое время призывал к «национал-большевизму». В работах Юнгера начала 30-х г. г. — «Тотальная мобилизация», «Работник» — обосновывается «национальная революция», которая превратит каждого немца в «рабочего-солдата», для которого весь мир «мастерская», «плановый ландшафт», «имперское пространство». Эти идеи были созвучны национал-социализму, однако Камю не совсем точно прямо записывает Юнгера в нацисты — к гитлеровскому режиму Юнгер относился критически. После войны в философии Юнгера преобладают аристократический анархизм, критика технической цивилизации и массового общества.

Раушинг, Герман (1887—?) — немецкий политический деятель и публицист. Был близок нацизму, но в 1934 г. ушел в отставку с поста президента сената Гамбурга, с 1936 г. в эмиграции, где написал работу «Революция нигилизма» (1938), на которую ссылается Камю.

Франк, Ганс (1900—1946) — немецкий политический деятель, глава нацистской юстиции, с 1939 г. генерал-губернатор Польши. Приговорен к повешению на Нюрнбургском процессе.

С. 259. «*Führerprinzip*» — «принцип вождизма», объявленный нацистскими идеологами высшей формой управления и высшим проявлением народовластия. Согласно этому принципу, вся полнота власти принадлежит верховному вождю, выражающему народную волю; каждый государственный или партийный чиновник полностью подчинен вышестоящему по иерархии вождю, но обладает широчайшими полномочиями и полнотой власти над подчиненными.

С. 266. «*Цветочки*» *Франциска Ассизского*. Св. Франциск Ассизский (1182—1226) — итальянский монах, основатель нищенского ордена, названного по его имени францисканским. «*Цветочки*» — сборник легенд о жизни Св. Франциска, записанный в начале XIV в.

Катарская ересь — средневековая ересь, распространившаяся в XII в. в Италии и на юге Франции (здесь они именовались альбигойцами). Придерживались манихейского дуализма, отрицали католическую церковь с ее иерархией, проповедовали ригористическое моральное учение. Катары неоднократно осуждались папской властью, в начале XIII в. по инициативе папы Иннокентия III был начат крестовый поход против альбигойцев. Для окончательного истребления ереси была создана инквизиция.

Фабр Д'Оливе, Антуан (1768—1825) — французский поэт, драматург, автор исторического трактата «Философическая история рода человеческого».

Адам Кадмон каббалистов — в каббалистической мистике было развито учение о «первоначальном Адаме», духовной человеческой сущности, первообразе творения. Адам Кадмон — это соединительное звено между бесконечностью Бога и конечными сотворенными им вещами.

С. 268. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 422.

Бональд, Луи (1754—1840) — французский философ и публицист, критик материализма и атеизма XVIII в., был одним из идеологов Реставрации.

Ренан, Жозеф Эрнест (1823—1892) — французский историк, писатель, автор ряда работ по истории христианства.

С. 269. «*Спор Древних и Новых*» — литературная полемика конца XVII — начала XVIII в., велась во Франции между поклонниками античности и теми, кто подчеркивал превосходство современной литературы. В споре участвовали Буало, Перро, Расин, Лафонтен, Лабрюйер, Фонтенель.

Тюрго, Анн Робер Жак (1727—1781) — французский экономист, философ, политический деятель. Был близок энциклопедистам, занимал посты в королевской администрации, с 1774 по 1776 г. — генеральный инспектор финансов. Попытался осуществить экономические реформы, но вступил в конфликт с двором, аристократией и парламентом и отстранен от должности. Камю ссылается на произведение Тюрго «Рассуждение о последовательном прогрессе человеческого разума», в котором развивается мысль о беспредельности прогресса человеческого рода, движущей силой которого является разум.

Кондорсе, Мари Жан Антуан Николя де Каритат, маркиз де (1743—1794) — математик, философ, экономист, политический деятель. Автор политико-экономических статей в «Энциклопедии». Принимал участие в революции, является автором проекта орга-

низации системы образования. Будучи жирондистом, скрывался во время террора и написал в убежище свое главное произведение «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума», в котором дается оптимистическая картина интеллектуального и морального прогресса человечества. Покинув убежище, Кондорсе был арестован и покончил с собой в тюрьме.

Сорель, Жорж (1847—1922) — французский философ и публицист, теоретик анархо-синдикализма. Буржуазному либерализму и социал-демократическому реформизму противопоставил программу насильственного свержения капиталистического строя (путем всеобщей забастовки). Социальные учения считал «мифами», выражающими классовые интересы. Взгляды Сореля оказали влияние как на революционный синдикализм, так и на доктрину итальянского фашизма.

Токвиль, Шарль Алексис Клерель де (1805—1859) — французский историк, социолог, политический деятель, автор работ «О демократии в Америке» и «Старый режим и революция». Один из основоположников политической социологии. Был министром иностранных дел Франции в 1849—1851 гг.

С. 270. *Конт, Огюст* (1798—1857) — французский философ и социолог, основоположник позитивизма.

С. 271. *Рикардо, Давид* (1772—1823) — английский экономист, создатель трудовой теории стоимости.

С. 272. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 21.

С. 273. *Primum vivere, deinde philosophari* — прежде жить, а уж затем философствовать.

Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 594.

С. 274. *Маркс К., Энгельс Ф.* Там же. С. 637.

Тьер, Луи Адольф (1797—1877) — французский историк, публицист, политический деятель. Автор «Истории Революции», основатель либеральной газеты «Националь», оппозиционной Бурбонам в 20-е гг. В 30—40-е гг. занимал ряд государственных постов; в годы Второй Империи был одним из руководителей либеральной оппозиции. Возглавляя Версальское правительство, способствовал жестокому подавлению Парижской коммуны. С 1871 по 1873 г. президент III Республики.

«Если у тебя нет ничего, то ты сам — ничто» — эти слова принадлежат не Марксу, а Фейербаху (см.: Основные положения философии будущего // Избр. филос. произв. Т. 1. С. 192).

С. 276. См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 4. С. 436.

С. 277. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 4. С. 313.

См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 26. Ч. 2. С. 123.

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 9. С. 230.

С. 278. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 429.

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 35.

С. 279. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 7. С. 303.

С. 280. *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 588.

С. 282. *Климент Александрийский* (прим. 150—215 гг.), *Тертуллиан* (прим. 160—225 гг.) — отцы церкви, первые апологеты христианства.

С. 285. *Бернхем, Джеймс* (1905—?) — американский социолог. С 1933 г. был сотрудником Л. Троцкого, в 1940 г. порывает с марксизмом в любых его вариантах, подвергает критике социализм и капитализм в книге «Революция управляющих» (1941), где обращает внимание на отделение функций управления от функций владения, в результате чего появляется новый господствующий класс менеджеров, независимый от влияния собственников и способный управлять в интересах всего общества.

Вей, Симона (1909—1943) — французская писательница, принимала активное участие в политической жизни. Автор нескольких религиозно-философских работ, вышедших посмертно. Камю ссылается на ее книгу «Удел рабочего»; во время работы над «Бунтующим человеком» Камю писал и предисловие к книге С. Вей «Укоренение».

С. 287. *Пеллутье*, Фернан (1867—1901) — французский публицист, теоретик анархо-синдикализма.

С. 290. *Ларошфуко*, Франсуа де (1613—1680) — герцог, французский писатель-моралист. Принимал активное участие во Фронде, после тяжелого ранения и опалы он отходит от политической деятельности, пишет «Размышления или сентенции и моральные максимумы» (1665), в которых человеческое существование описывается как подчиненное эгоистическим стремлениям, себялюбью, темным страстям, социальным отношениям.

Пробаблизм — в античной философии учение, согласно которому познание абсолютной истины невозможно, но возможно различение истин более и менее вероятных (Аркесилай, Карнеад). В Новое время — доктрина иезуитов о «вероятных мнениях», утверждавшая относительность нравственных норм. Посредством казуистики они разработали систему вероятных мнений, пригодных для оправдания любых действий.

С. 293. *Эли Галеви* (1870—1937) — французский историк, автор работ «Формирование философского радикализма», «История английского народа в XIX веке» и др. Камю использовал его труды при написании «Бунтующего человека».

С. 294. См.: Вопросы философии. 1990. № 5. С. 121.

С. 295. *Лассаль*, Фердинанд (1825—1864) — деятель немецкого рабочего движения, президент Всеобщего германского союза. По всей видимости, Камю цитирует совместную работу Маркса и Энгельса «Святое семейство...». Полностью цитата звучит так: «Дело не в том, в чем данный момент *видит* свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *что такое пролетариат на самом деле* и что он, сообразно этому своему *бытию*, исторически вынужден будет делать».

Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 109—110.

С. 296. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 33. С. 12. Камю цитирует Ленина, который, в свою очередь, дает собственный перевод отрывка из «Происхождения семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельса. В современном русском переводе этот отрывок звучит следующим образом: «Самый жалкий полицейский служитель цивилизованного государства имеет больше «авторитета», чем все органы родового общества, вместе взятые; но самый могущественный монарх и крупнейший государственный деятель или полководец эпохи цивилизации мог бы позавидовать тому, не из-под палки приобретенному и бесспорному уважению, которое оказывают самому незначительному родовому старейшине» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 171).

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 173.

С. 297. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 33. С. 17. В данном случае перевод Лениным Энгельса также отличается от нынешнего: «Первый акт, в котором государство выступает действительно как представитель всего общества — взятие во владение средств производства от имени общества, — является в то же время последним самостоятельным актом его как государства... На место управления лицами становится управление вещами и руководство производственными отношениями. Государство не «отменяется», оно отмирает» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 225).

Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 33. С. 26.

С. 298. Там же. С. 96.

Там же. С. 97.

С. 299. Там же. Т. 39. С. 84.

Гегелевский термин «тотальность» не по одному созвучию используется Камю для объяснения феномена тоталитаризма. К понятию «тотальность» постоянно прибегали сторонники гегельянской интерпретации марксизма. В частности, о «тотальности истории» писал М. Мерло-Понти, сходную интерпретацию гегелевской «Феноменологии духа» дал А. Кожев. На Камю, вероятно, оказала определенное влияние книга Н. А. Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма», в которой имеется и оценка гегельянской версии марксизма: «Лукач, венгерец, пишущий по-немецки, самый умный из коммунистических писателей, обнаруживший большую тонкость мысли, делает своеобразное и по-

моему верное определение революционности. Революционность определяется совсем не радикализмом целей и даже не характером средств, применяемых в борьбе. Революционность есть тотальность, целостность в отношении ко всякому опыту жизни. Революционер тот, кто в каждом совершаемом им акте относит его к целому, ко всему обществу, подчиняет его центральной и целостной идее... Тоталитарность во всем — основной признак революционного отношения к жизни... Русские революционеры и в прошлом всегда были тотальны. Революция была для них религией и философией, а не только борьбой, связанной с социальной и политической стороной жизни. И должен был выработаться русский марксизм, соответствующий этому революционному типу и этому революционному тоталитарному инстинкту. Это — Ленин и большевики» (*Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. С. 87—88; М., 1990*). Многие оценки русского революционного движения в «Бунтующем человеке» непосредственно связаны с данным произведением Бердяева.

С. 306. *Райк*, Ласло (1909—1949), венгерский коммунист, после освобождения из нацистского концлагеря был министром внутренних дел Венгрии (1946), принимал участие в ликвидации оппозиционных партий. С 1948 г. — министр иностранных дел. Был арестован и казнен в 1949 г.

С. 312. *Атеистический экзистенциализм...* — на протяжении всего «Бунтующего человека» Камо спорит, не упоминая их произведений, с Ж. П. Сартром и М. Мерло-Понти. Расхождения с философами-экзистенциалистами (Камо долгое время причисляли к этому направлению) касались как собственно философских, так и политических проблем. Сартр завершал свой трактат «Бытие и ничто» параграфом «Моральные перспективы» и работал в конце 40-х гг. над трактатом по этике (он не был им завершен, «Тетради о морали» вышли только в 80-е гг., после смерти Сартра). Камо полагал, что никакое моральное учение невозможно вывести из нигилистических тезисов «Бытия и ничто», поскольку Сартр отрицал наличие у человека природы, или сущности. Человеческое существование у него целиком определяется «тотальным выбором» — человек созидает себя сам, нет никаких предзаданных моральных ценностей. Такого рода позиция является для Камо апологией вседозволенности. В то же самое время Камо отвергал и политическую «ангажированность» французских экзистенциалистов. В последнем своем интервью он говорил: «Экзистенциализм у нас привел к безбожной теологии и к схоластике, которая неизбежно должна была завершиться оправданием инквизиционных режимов». Полемика с Мерло-Понти проходит по тем разделам «Бунтующего человека», где речь идет о «тотальности истории». В книге «Гуманизм и террор» (1948) Мерло-Понти, пусть с интеллигентскими оговорками, оправдывал революционный террор как осуществленные «тотальности», то есть как движение истории к примирению сознаний через беспощадную борьбу. В противоположность экзистенциализму Камо утверждает неизменность человеческой природы с постоянно ей присущими моральными ценностями.

С. 314. «*Повинуйтесь*», — говорил своим подданным *Фридрих Великий* — Фридрих II (1712—1786) — король Пруссии. Ему принадлежат слова: «Рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!»

Бунт и искусство

С. 316. *Демулен*, Камилл (1760—1794) — французский публицист и политический деятель, участник французской революции и с первых ее дней автор многочисленных памфлетов против королевской власти, против жирондистов. Выступил вместе с Дантоном против якобинского террора, был осужден революционным трибуналом и гильотинирован.

Единственный подлинный поэт — Андре де Шенье (1762—1794) — казнен во время якобинского террора.

Единственный большой прозаик — Франсуа Рене де Шатобриан (1768—1848) — эмигрировал в Англию в 1793 г.

Валес, Жюль (1832—1885) — французский писатель и журналист, деятель Парижской коммуны, был приговорен к смертной казни после ее подавления, находился в эмиграции в Лондоне до 1883 г.

С. 317. Камо имеет в виду следующие слова Маркса: «...трудность состоит не в том, чтобы понять, что греческое искусство и эпос связаны с известными формами общественного развития. Трудность состоит в том, что они все еще доставляют нам художественное наслаждение и в известном отношении признаются нормой и недостижимым образцом. Взрослый человек не может стать ребенком, не впадая в детство. Но разве не радует наивность ребенка и разве сам он не должен стремиться к тому, чтобы на более высокой ступени воспроизвести присущую ребенку правду? Разве в детской натуре в каждую эпоху не обживает ее собственный характер в его натуральной правде? И почему историческое детство человечества там, где оно развилось всего прекраснее, не должно обладать для нас

вечной прелестью, как никогда не повторяющаяся ступень? Бывают невоспитанные дети и старчески умные дети. Многие из древних народов принадлежат к этой категории. Нормальными детьми были греки. Обаяние, которым обладает для нас их искусство, не находится в противоречии с той неразвитой общественной ступенью, на которой оно выросло. Наоборот, это обаяние является ее результатом и неразрывно связано с тем, что незрелые общественные условия, при которых это искусство возникло, и только и могло возникнуть, никогда уже не могут повториться вновь» (*Маркс К.* Экономические рукописи 1857—1859 годов // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 48).

С. 320. *«Эфиопика», «Астрея»* — «Эфиопика» или «Феаген и Хариклея» — роман Гелиодора (III—IV вв.), популярный в Византии и в эпоху Возрождения. «Астрея» — пасторальный роман Оноре д'Юрфе о временах древних галлов и друидов.

С. 321. *Адольф* — герой одноименного романа Бенжамена Констан, *граф Моска* — герой «Пармской обители» Стендаля. *Констан*, Бенжамен (1767—1830) — французский писатель, публицист, вождь либеральной оппозиции во время Реставрации (1814—1830). Наиболее известным является его роман «Адольф» (1816).

«Поль и Виргиния» — роман Бернандена де Сен-Пьера, написанный в 1788 г.

С. 322. *Тантал* — в греческой мифологии герой, наказанный за свои преступления против богов вечными муками: стоя по горло в воде, он не может напиться, поскольку вода тотчас отступает от его губ, как только он нагибается к ней.

С. 324. *Лафайет*, Мари-Мадлен Пиош де ла Вернь, графиня де (1634—1693) — французская писательница, автор психологического романа «Принцесса Клевская» (1678).

Гобино, Жозеф Артур, граф де (1816—1882) — французский писатель, драматург, философ, дипломат. В «Эссе о неравенстве человеческих рас» (1853—1855) писал о превосходстве нордических народов над всеми остальными. Роман «Плейады» вышел в 1874 г.

С. 334. *Пеги*, Шарль (1873—1914) — французский поэт и публицист. Пошел добровольцем в армию во время I-й мировой войны и погиб в сражении на Марне.

Эрнст Двингер — видимо, имеется в виду Эдвин Эрх Двингер (1898—?) — немецкий писатель, находившийся в русском плену во время I-й мировой войны.

С. 335. *Великий Пан для него не умер* — в греческой мифологии Пан — божество стад, лесов, полей, стихийных сил природы. В изложенном Плутархом предании моряки, проплывая мимо острова, услышали крик: «Великий бог Пан умер!» Эти слова символизируют смерть богов уходящего античного мира.

Полуденная мысль

С. 350. *Толэн*, Анри Луи (1828—1897) — был членом I Интернационала, под влиянием теорий Прудона перешел на позиции реформизма и был исключен из рядов Интернационала. В 1875 г. — сенатор Французской республики.

С. 351. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 33. С. 3.

С. 356. *Мы избираем Итаку* — остров в Ионийском море; у Гомера — родина Одиссея; для Камю это символ солнечной средиземноморской цивилизации.

Двенадцать лет после его затмения — в январе 1889 г. Ницше сходит с ума и до смерти в 1900 г. живет в состоянии полного безумия.

Хайгейтское кладбище — кладбище в Лондоне, на котором похоронен Маркс.

ШВЕДСКИЕ РЕЧИ

Нобелевская премия по литературе была присуждена Камю 17 октября и вручена ему 10 декабря 1957 г. — «за важность литературных произведений, ставящих перед людьми с пронзительной серьезностью проблемы наших дней». Присуждение премии самому молодому после Киплинга лауреату, когда, помимо него, выдвигались Мальро, Сартр, Пастернак, Сен-Жон Перс и Беккет, вызвало полемику во французских средствах массовой информации: политические убеждения Камю, его позиция по поводу войны в Алжире не

вызывали симпатии ни у левых, ни у правых. Сам Камо полагал, что премию заслуживал, скорее, Мальре.

Темой выступлений в Стокгольме в Упсале Камо избрал место писателя в общественной жизни. Он начал готовиться к выступлениям вскоре после известия о присуждении премии, о чем свидетельствует его интервью журналу «Демэн», данное в конце октября. Впрочем, к вопросу о назначении писателя Камо неоднократно обращался ранее в публицистике, в «Бунтующем человеке». «Шведские речи» были опубликованы в 1958 г.

Перевод выполнен И. Волевич по изданию: *Camus A. Discours de Suède*. P., N. R. F. 1958.

С. 357. *Жермен*, Луи — учитель начальной школы в Алжире, благодаря которому Камо сумел получить полное среднее образование. Обратив внимание на способного паренка из бедной семьи, Жермен выхлопотал для него стипендию, и Камо смог продолжить учебу в лицее. Сразу после получения премии Камо писал своему учителю: «Без Вас, без Вашей руки, сердечно протянутой бедному мальшу, каким я тогда был, без Вашего преподавания и примера ничего этого не было бы».

С. 360. *Инстинкт смерти* — понятие З. Фрейда, обозначающее стремление к деструктивности, к которому сводятся все разрушительные, агрессивные действия людей. В работах Камо конца 50-х гг. встречаются ссылки на инстинкт смерти, как на причину преступлений, немотивированных убийств (например, в его «Размышлениях о гильотине»).

С. 362. «*Ангажированность*» (фр. engagement, букв. «вовлеченность») — термин, введенный Сартром в послевоенных статьях о литературе. Означает сопричастность человека событиям его времени, вовлеченность в проблемы, участие в борьбе. Это относится и к писателю — он не может занять позицию стороннего наблюдателя: отказ от участия в борьбе также является результатом выбора, но в данном случае это выбор отступничества. Сартр и его последователи проповедовали «ангажированную литературу», которая реализует «тотальный выбор» писателя, прежде всего выбор политический. Камо, как это видно по «Шведским речам», не возражал против самого тезиса — необходимости участия художника в решении важнейших проблем эпохи, но выступал против вульгаризованно-политической трактовки «ангажированности», не признающей своеобразия искусства.

С. 363. *Расин постыдился бы писать «Беренику» в 1957 году вместо того, чтобы бороться в защиту Нантского эдикта* — пьеса Расина «Береника» была впервые сыграна в 1670 г., за 15 лет до отмены Нантского эдикта, принятого при Генрихе IV и дававшего протестантам известную свободу вероисповедания. Расин был учеником яansenистов, которые также преследовались во Франции. Осуждение религиозной нетерпимости, защиту гонимых обычно находят в более поздних пьесах Расина — «Есфирь», «Гофолия», — написанных после отмены эдикта. Камо развивает здесь критику «ангажированной литературы», когда она доходит до самоотрицания ради политики.

С. 364. *Эмерсон*, Ралф Уолдо (1803—1882) — американский философ, поэт, эссеист, основоположник трансцендентальной школы.

С. 366. «*Чаттертон*» — драма А. де Виньи, написанная в 1835 г. Посвящена одиночеству и страданиям английского поэта XVIII в. Чаттертона в мире стяжательства.

С. 376. *Лу Саломе* — Лу Андреас-Саломе (1861—1937) — немецкая писательница, получившая известность не столько своими литературными трудами, сколько близким знакомством со многими видными деятелями культуры. Родилась в России, была близким другом Ницше и последовательницей его учения (Ницше предлагал ей руку и сердце, но получил отказ). Первые публикации о философии Ницше в России принадлежат Лу Саломе. Впоследствии имела немалое влияние на молодого Рильке, которого дважды привозила в Россию; входила в узкий круг ближайших сподвижников Фрейда.

УКАЗАТЕЛИ

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ ¹

- Абсолют — 32, 42, 51, 163, 185, 196, 236, 239, 259, 323, 343, 344—346, 350, 353, 380
- Абсурд — 6, 12, 13, 15—18, 24—100, 121 — 127, 134, 188, 226, 337, 377, 378
- Абсурдный человек — 15, 43—45, 48, 50, 52, 54, 56, 58—74, 76, 78, 88, 92
- Благо (добро) — 17, 30, 115, 122, 128—130, 138, 139, 141, 154, 155, 158, 162, 164, 167, 169, 170, 175, 176, 212, 214, 215, 216, 223, 226, 227, 240, 244, 246, 253, 260, 269, 277, 278, 281, 285, 287, 341, 343, 350, 355, 373, 391, 399
- Богочеловек (богочеловечество) — 21, 83, 142, 230
- Бунт — 12, 15—18, 21, 22, 30, 37, 44, 52—54, 57, 58, 60, 72, 73, 75, 80, 82, 87, 88, 94—96, 121, 125—145, 147, 150, 152—155, 157—163, 167, 169, 170, 173—177, 179—181, 183—189, 191, 193, 195—200, 204, 217, 219, 222, 227, 239, 240, 246, 247, 249, 251, 253, 254, 255, 260, 281, 290, 294, 300, 301, 302, 305, 307, 310—338, 341, 343, 344, 346—350, 353, 354, 355, 366, 371, 372, 383, 384, 386, 388, 390, 393
- исторический — 18, 126, 199—314
- метафизический — 17, 18, 53, 126, 133, 135—198, 199, 201, 236, 294, 313, 315, 381, 384, 387
- Вера — 9, 15, 24, 26, 41, 42, 43, 55, 56, 70, 81, 96, 99, 110, 114, 117, 118, 161, 165, 166, 169, 171, 184, 190, 193, 205, 208, 211, 212, 214, 216, 217, 230, 237, 238, 239, 246, 256, 259, 269, 274, 282, 283, 291, 293, 307, 308, 342, 348, 354, 361, 364, 377, 386, 388
- Восстание — 18, 128, 131, 133, 136, 137, 138, 167, 195, 196, 201—203, 234, 283, 301, 346, 390
- Выбор — 15—17, 22, 34, 56—58, 60, 66, 69, 79, 94, 113, 124, 164, 172, 230, 246, 290, 299, 300, 312, 329, 341, 342, 346, 362, 368, 369, 384, 398, 400
- Град — 151, 215, 266, 267, 304, 306, 332, 355
- Божий (небесный, райский) — 191, 255, 262, 267
- вселенский — 262, 279, 300, 301, 305
- Солнца (справедливости, идеальный) — 202, 214, 299, 309, 369
- человеческий — 227, 255, 293, 301
- Гуманизм (гуманитаризм) — 17, 21, 131, 171, 178, 274, 280, 281, 311, 336, 373, 384, 398
- Добродетель — 18, 22, 70, 104, 110, 122, 146, 148, 154, 162, 163, 211—220, 222, 223, 229, 233, 234—236, 237, 242, 252, 288, 294, 295, 301, 335, 336, 349, 354, 361, 376, 384, 392
- Душа — 21, 24, 28, 29, 31, 34, 37, 44, 58, 62, 67, 68, 69, 71, 85, 88, 91, 94, 102, 111, 115, 118, 130, 132, 135, 136, 140, 142—145, 154, 156, 157, 161, 162, 171, 175, 176, 183, 187, 188, 190, 199, 223, 234, 235, 238, 244, 249, 261, 266, 304, 305, 318, 321, 323, 337, 352, 363, 372, 374, 376, 377
- Дьявол (Сатана, Люцифер) — 62, 73, 138, 154, 155, 240, 253, 352
- Забота — 30, 36, 54, 56, 66, 96, 128, 140, 272, 280, 319, 342, 378
- Зло — 17, 21, 54, 113, 115, 134, 135, 138, 139, 141, 142, 148, 154, 155, 158, 160, 161, 162, 164, 169, 170, 171, 174, 175, 177, 178, 181, 182, 195, 196, 214, 217, 227, 240, 246, 267, 269, 281, 307, 339, 341, 342, 343, 354, 371, 373, 386, 388, 394
- Знание — 5, 32, 33, 34, 50, 52—53, 62, 65, 70, 72, 80, 105, 113, 118, 126, 149, 230, 267, 351, 375, 386
- Идеология — 17, 19—21, 121, 207, 219, 221, 223, 224, 228, 233, 239, 255, 265, 266, 269, 288, 290, 295, 310, 317, 332, 340, 350, 351, 360, 363, 387
- Любовь — 14, 22, 37, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 75, 77, 79, 83, 84, 88, 90, 97, 104, 105, 106, 112, 120, 131, 132, 143, 156, 160, 163, 174, 175, 181, 182, 188, 190, 191, 193, 194, 196, 202, 217, 230, 238, 242, 245, 246, 249, 253, 260, 266, 304, 305, 308, 322, 323, 324, 333, 336, 348, 354, 356, 373, 374, 388
- Миф — 9, 15, 21, 24, 89, 90—92, 133, 138, 139, 144, 185—187, 191, 193, 258, 268, 290, 294, 321, 334, 368, 373, 377, 381, 384, 392, 396

¹ В указателях курсивом набраны номера страниц вступительной статьи и примечаний.

- Надежда — 10, 13, 26—28, 32, 33, 36, 37, 38, 40, 42—44, 51, 53, 55, 56, 61, 62, 63, 66, 74, 80, 83, 85, 86, 88, 91, 93—100, 101, 105—107, 109, 111, 112, 115, 116, 126, 138, 140, 141, 143, 155, 159, 173, 184, 188, 196, 199, 206, 211, 218, 239, 245, 249, 254, 265, 268, 280, 281, 282, 287, 288, 289, 299, 300, 301, 313, 314, 325, 334, 338, 349, 354, 360, 362, 376, 381, 386
- Насилие — 7, 16, 103, 104, 106, 155, 157, 176, 182, 190, 199, 212, 223, 243, 244, 245, 248, 250, 258, 259, 260, 267, 278, 280, 305, 306, 338, 339, 341, 342, 343, 345, 350, 355, 380, 386, 388
- Нация — 16, 17, 102, 103, 106, 107, 112, 149, 233, 261, 301, 360, 376, 382
- Нигилизм — 12, 13, 15—19, 21, 22, 122, 123, 124, 155, 162, 164, 166, 168—179, 186, 190, 191, 193, 195—198, 219, 224, 229, 231, 232, 233, 236—239, 241, 246, 249, 250, 251, 252, 255, 258, 262, 290, 293, 294, 300, 305, 310, 311, 312, 314, 328, 332, 334, 336, 338, 341, 343, 347, 352, 353—358, 360, 374, 381, 386, 388, 389, 393
- Отчаяние — 7, 33, 36, 40, 43, 45, 84, 96, 98, 99, 107, 111, 114, 116, 117, 118, 125, 127, 131, 142, 151, 155, 162, 164, 173, 184, 187, 189, 224, 229, 231, 249, 256, 261, 281, 286, 319, 323, 342, 360, 385
- Отчуждение (отчужденность) — 103, 134, 166, 212, 274, 278, 392
- Преступление — 39, 61, 65, 83, 117, 120, 135, 137, 139, 141, 142, 146—154, 156, 158, 163, 165, 167, 168, 172, 177, 178, 179, 182, 183, 187, 189, 190, 196, 197, 198, 202, 209, 210, 214, 216, 217, 219, 220, 231, 232, 240, 250, 251, 254, 260, 261, 267, 281, 299, 306, 310, 312, 323, 337, 338, 344, 389, 399, 400
- Прогресс — 3, 17, 21, 191, 197, 268, 269, 277, 288, 290, 301, 312, 316, 337, 365, 395
- Разум — 14, 21, 31—38, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 58, 59, 65, 73, 104, 105, 107, 108, 110, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 138, 141, 144, 165, 172, 176, 179, 180, 184, 189, 194, 196, 197, 198, 201, 206, 207, 208, 211, 212, 214, 215, 217, 218, 219, 221, 222, 227, 229, 230, 235, 238, 252, 255, 270, 274, 281, 290, 291, 305, 316, 317, 327, 343, 346, 348, 349, 351, 353, 354, 356, 360, 376, 378—380, 386, 391, 392, 395, 396
- Реализм — 115, 326, 328, 329, 330, 332, 343, 349, 350, 367, 368, 369, 371, 374 — политический — 267, 270, 303, 370 — социалистический — 329, 332, 369, 370
- Революция — 25, 53, 55, 72, 84, 94, 96, 136, 142, 156, 163, 164, 167, 168, 185—194, 199, 200, 204, 206, 210—218, 220, 221, 222, 226, 239, 240—244, 251, 255, 260, 264, 266, 269, 270, 271—278, 281, 283, 285, 286, 288, 293—298, 301, 302, 304, 305, 308, 310—315, 317, 319, 330, 331—335, 336, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 349, 350, 351, 355, 360, 366, 368, 370, 381, 383, 384, 386, 390—392, 394—396, 398
- Религия — 9, 14, 19, 43, 52, 85, 99, 141, 142, 146, 164, 172, 194, 206, 207, 208, 211—214, 216, 218, 220, 223, 230, 231, 234, 237, 239, 242, 246, 247, 250, 256, 257, 265, 267, 268, 270, 274, 305, 323, 339, 353, 363, 364, 365, 370, 373, 385, 386, 388, 389, 392, 393, 398
- Самоубийство — 10, 13, 15, 17, 22, 24—28, 30, 38—51, 52, 53, 54, 58, 64, 80—85, 121, 122, 123, 130, 139, 153, 168, 173, 181, 182, 188, 189, 195, 210, 229, 233, 238, 248, 249, 251, 254, 256, 262, 289, 311, 337, 377, 381, 393
- Свобода — 6, 13, 18, 19, 51—59, 60, 71, 72, 80—84, 88, 89, 115, 120, 123, 128, 132, 145, 147—151, 153, 154, 159, 164, 167, 169, 173, 174, 176, 178, 183, 189, 190, 197, 199, 202, 203, 207, 208, 213, 215, 221, 226, 233, 240, 241, 244, 245, 253, 255, 258, 261, 262, 267, 274, 280, 288, 291, 295, 298, 299, 300, 328, 330, 335, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 350, 351, 353, 359, 360, 361, 363, 365, 370, 373—376, 382, 384, 386, 393, 394, 400
- Символ — 11, 22, 63, 65, 78, 88, 93, 94, 182, 183, 191, 203, 215, 218, 266, 326, 327, 360, 365, 384, 399
- Совесь — 16, 61, 66, 120, 122, 156, 168, 176, 178, 223, 229, 247, 269, 281, 187, 317, 356
- Социализм — 11, 19, 164, 167, 171, 179, 233, 234, 236, 239, 240, 245, 252, 264, 268, 270, 280, 284, 286, 287, 288, 289, 292, 293, 298, 350, 351, 352, 369, 387, 389, 390, 396
- Справедливость — 8, 9, 11, 103, 104, 105, 107, 108, 115, 116, 135, 136, 137, 144, 147, 155, 160, 166, 181, 182, 183, 187, 196, 197, 199, 202, 204, 205, 211, 213, 221, 222, 243, 246, 258, 277, 281, 286, 289, 293, 294, 298, 299, 302, 305, 307, 320, 337, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 354, 355, 356, 361, 370, 374, 375, 384, 394
- Страдание — 14, 20, 22, 26, 31, 75, 82,

- 84, 85, 89—92, 96, 105, 108, 112, 116, 134, 136, 140, 142, 143, 144, 151, 155, 158, 161, 162, 163, 169, 174, 175, 177, 178, 195, 196, 203, 204, 229, 235, 244, 253, 264, 270, 278, 279, 287, 291, 292, 299, 311, 313, 322, 325, 334, 354, 358, 361, 367, 371, 376, 381, 386—388, 400
- Страх — 13, 36, 44, 64, 73, 93, 108, 118, 135, 140, 141, 147, 155, 173, 193, 211, 229, 241, 250, 280, 307, 336, 358, 386, 388
- Сюрреализм (сюрреалисты) — 18, 20, 180, 185—194, 237, 318, 338, 348, 383, 389, 390
- Творец (художник) — 15, 40, 62, 71, 74, 76, 77, 78, 80, 81, 86, 87, 98, 100, 157, 159, 160, 163, 169, 175, 182, 185, 222, 317—320, 328, 329, 330—334, 338, 343, 348, 358, 359, 361—376, 394
- Творчество — 15, 16, 22, 52, 75—89, 98—101, 150, 153, 168, 171, 173, 175, 180, 183, 185, 186, 187, 189, 222, 281, 290, 305, 315, 316, 320, 321, 323, 328, 331—335, 336, 346, 358, 363, 364, 367, 368, 372, 374, 376, 379—381, 388—390, 394
- Террор — 18, 131, 148, 199, 213, 214—220, 221, 223, 231, 245, 253, 254, 290, 293, 303, 306, 307, 310, 311, 313, 331, 332, 339, 347, 350, 354, 386, 390—394, 396, 398
- иррациональный — 255—263
- рациональный — 264—307
- Терроризм (террористы) — 130, 181, 201, 214, 221, 229, 233—309, 383, 394
- государственный терроризм — 219, 249, 252, 255—309, 348
- индивидуальный терроризм — 219, 233—254
- Тиран — 16, 108, 120, 175, 177, 178, 208, 213, 244, 261, 330, 333, 337, 375
- Тревога — 7, 13, 35, 45, 49, 50, 71, 75, 77, 84, 97, 248, 295
- Убийство — 7, 17, 20, 22, 95, 108, 110, 120—126, 142, 143, 148, 149, 151, 153—156, 162, 163, 165, 168, 170, 171, 174, 177, 179, 189, 195, 196, 197, 199, 201, 208, 210, 213, 229, 232, 233, 237, 238, 244, 248, 249, 250, 253, 258, 261, 304, 336—338, 354, 355, 356, 400
- богоубийство (богоубийца) — 18, 84, 201, 204, 220, 221—232
- историческое — 341—347, 354
- нигилистическое — 338—341
- царубийство — 201, 204—206, 219
- Утопия — 21, 22, 270, 280, 281, 289, 293, 394
- Ценность — 12, 15—20, 22, 56, 57, 61, 72, 99, 106, 108, 113, 115, 117, 122, 123, 125, 128, 129, 130, 132—135, 156, 158, 160, 169, 170, 172, 173, 175, 179, 193, 219, 221, 224, 225, 228—231, 233, 235, 236, 237, 241, 243, 244, 246, 250—253, 256, 269, 274, 280, 281, 293, 300, 311—314, 316, 317, 320, 328, 330, 335, 337—343, 345, 348, 349, 353, 360, 364, 365, 366, 370, 376, 384, 386—389, 398
- Человекобог — 13, 18, 21, 83, 163, 171, 175, 187, 227, 266
- Экзистенция — 28, 36, 38, 312, 378
- Эпатаж — 136, 158, 159, 180

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Август (Октавиан Август) — 221
 Августин Аврелий (Августин Блаженный) — 5, 8, 9, 266, 388, 394
 Авель — 143, 338
 Агамемнон — 387
 Адам — 292
 Адам Кадмон — 266, 397
 Азеф Е. Ф. — 247, 252
 Александр И, русский император — 239, 245, 250, 396
 Александр Север — 221, 394
 Александр VI, римский папа — 391
 Алэн (Шартье Э.) — 59, 382
 Амиэль А. Ф. — 192, 392
 Анри Ю. — 246, 396
 Антигона — 139, 384
 Аполлон — 316
 Арагон Л. — 188, 189, 391
 Ариадна — 175
 Аристотель — 31, 43, 265, 380
 Аркесилай — 399
 Арно А. — 387
 Арон Р. — 11
 Артемида — 387
 Арто А. — 192, 392
 Асоп — 90
 Ахилл — 139

 Байрон Дж. Н. Г. — 159, 236
 Бакунин М. А. — 229, 234, 235, 237—244, 279, 301, 385, 395, 396
 Бальзак О. де — 79, 320, 321, 325, 366, 371
 Баррес М. — 353
 Батай Ж. — 193, 392
 Бауэр Б. — 224, 230, 394
 Беккет С. — 401
 Белинский В. Г. — 235, 236, 239, 395
 Бентам И. — 131
 Бергсон А. — 14, 46, 381
 Бердяев Н. А. — 272, 399, 400
 Бернанден де Сен-Пьер Ж. А. — 213, 326, 394, 401
 Бернхем Дж. — 285, 398
 Бийо-Варенн Ж. Н. — 217, 394
 Бикель Л. — 345, 348
 Бланки Л. О. — 389
 Бланшо М. — 182, 394
 Блейк В. — 154, 155, 389
 Блок А. А. — 368
 Бодлер Ш. — 157, 158, 389, 390
 Бональд Л. — 268, 397
 Бор Н. — 291
 Борджиа Ц. — 175, 391
 Бордо А. — 98
 Борель (Борель д'Отрив П.) — 156, 157, 389

 Боссюэ Ж. Б. — 204, 267, 269, 393
 Боткин В. П. — 395
 Бретон А. — 188—194, 385, 392
 Бриллиант Д. — 248
 Бриссо Ж. П. — 210, 393
 Бронте Э. — 385
 Брут — 212, 214, 216, 217, 393
 Буало Н. — 397
 Будда — 184, 391
 Бурже П. — 390
 Бухарин Н. И. — 306
 Бюхнер Л. — 237

 Вагнер К. — 391
 Вагнер Р. — 391
 Вайан О. — 246, 396
 Валентин — 143, 388
 Валери П. — 379
 Валес Ж. — 316, 400
 Ван Гог В. — 318, 319
 Варле Ж. Ф. — 200
 Василид — 143, 388
 Ваше Ж. — 189, 392
 Вей С. — 285, 286, 399
 Вейдле В. — 238
 Великовский С. И. — 6
 Венера — 316
 Вергилий М. П. — 389
 Верньо П. В. — 208, 393
 Вильгельм II, германский император — 218
 Виньи А. де — 140, 155, 159, 268, 366, 387, 402
 Вио Т. де — 388
 Войнаровский (Вноровский Б.) — 247—250, 396
 Вольтер (Аруэ Ф. М.) — 5, 145, 236, 382, 383, 388, 389
 Вырубов Г. Н. — 395
 Вяземский П. А. — 234

 Галеви Э. — 293, 399
 Галиани Ф. — 44, 381
 Галилей Г. — 25, 283, 379
 Галлимар М. — 12
 Геббельс Й. — 262
 Гегель Г. В. Ф. — 18, 19, 166, 177, 192, 221—232, 234, 235, 236, 239, 242, 251, 255, 258, 261, 266, 267, 269, 272, 274, 277, 278, 282, 294, 300, 306, 319, 321, 344, 392
 Гейзенберг В. — 291
 Гейне Г. — 296
 Гелиодор — 401
 Гельвеций К. А. — 190, 392
 Гельдерлин Ф. — 119

- Генрих IV, французский король — 393, 402
 Геракл — 379
 Гераклит — 349
 Геринг Г. — 257, 258, 260, 262
 Герцен А. И. — 236, 238, 245, 395
 Гете И. В. — 60, 66, 78, 256
 Гиммлер Г. — 262
 Гитлер А. — 20, 228, 255—263, 285
 Глюк (Глюкс) — 259
 Гоббс Т. — 206
 Гобино Ж. А. де — 324, 325, 401
 Гольц Ш. де — 11
 Гомер — 90, 387, 401
 Горький А. М. — 9
 Готорн Н. — 180, 391
 Гофман Э. Т. А. — 382
 Гренье Ж. — 8, 58, 119, 290, 342, 382
 Гретюизен Б. — 100
 Гуйе А. — 270
 Гурвич Г. Д. — 381
 Гуссерль Э. — 15, 37, 43, 46—51, 381
 Гюго В. — 158, 316, 389
 Дамокл — 173
 Дамьен Р. Ф. — 204, 393
 Данте А. — 5
 Дантон Ж. Ж. — 205, 393, 400
 Дарассе — 184
 Дарвин Ч. — 222, 237, 238, 291
 Декарт Р. — 5, 124, 166
 Делакруа Э. — 318, 319, 329, 330
 Демокрит — 387
 Демулен К. — 316, 400
 Де Фриз Х. — 291
 Двингер Э. Э. — 334, 401
 Дидро Д. — 390, 395
 Дионис — 175, 391
 Д'Обиный В. — 214
 Достоевский Ф. М. — 6, 8, 9, 12, 13, 16, 37, 79, 81, 83—86, 91, 131, 143, 160, 161, 163, 164, 177, 233, 244, 325, 379, 380, 383, 384
 Дубасов Ф. В. — 247, 248, 396
 Д'Эппине (Тардьё д'Эскавель Л.) — 44, 381
 Елизавета, австрийская императрица — 246
 Елизавета Петровна, российская императрица — 395
 Есенин С. А. — 368
 Жансон Ф. — 385
 Жарри А. — 188, 189, 392
 Жданов А. А. — 271
 Желябов А. И. — 245, 250
 Жермен Л. — 8, 357, 402
 Жид А. — 6, 8, 85, 374
 Жорес Ж. — 218, 394
 Засулич В. И. — 245
 Зевс — 138, 305, 308, 309
 Ибаррури Д. — 385
 Ибсен Г. — 37, 381
 Иванов И. И. — 244
 Иеремия — 266
 Иисус Христос — 21, 83, 112, 132, 142, 143, 144, 164, 166, 167, 171, 177, 179, 184, 186, 203, 210, 211, 227, 230, 250, 266, 278, 282, 319, 383, 387, 388, 390
 Иннокентий III, римский папа — 397
 Иоанн, апостол — 267
 Ипполит Ж. — 227, 394
 Иуда Искариот — 383
 Ифигения — 141, 387
 Казерио — 396
 Каин — 138, 153, 338
 Кайюа Р. — 291
 Каландра З. — 191, 392
 Калигула — 18
 Калликл — 139, 386
 Калло Ж. — 144, 388
 Кальдерон де ла Барка П. — 382
 Кальтенбруннер В. — 259
 Каляев И. П. — 246—252, 310, 338, 341, 353, 356
 Камю Л. — 7
 Кант И. — 20, 36, 78, 210
 Каракозов Д. В. — 239, 396
 Карл I, французский король — 204
 Карнеад — 399
 Карно М. Ф. С. — 246, 396
 Катон — 212, 234, 393
 Каутский К. — 278, 296
 Кафка Ф. — 79, 93—100, 379, 384, 391
 Кено Ф. — 157, 389
 Кердурюа — 240
 Керенский А. Ф. — 296
 Кине Э. — 233, 395
 Киплинг Дж. Р. — 401
 Китс Дж. — 371
 Климент Александрийский — 282, 398
 Клоотс Анахарсис (Валь-де-Грас Ж.-Б. дю, барон фон Клоотс) — 200, 208, 392
 Клоссовский П. — 147, 389
 Кожев А. — 228, 394, 399
 Коллине М. — 280
 Колло д'Эрбуа Ж. М. — 217, 394
 Кондорсе М. Ж. А. Н. — 269, 397
 Констан (Констан де Ребек Б. А.) — 321, 401
 Конт О. — 270, 282, 398
 Конфуций — 184, 391
 Корде Ш. — 250, 394
 Корнель П. — 383
 Котляревский Н. А. — 236, 395
 Кравчинский С. М. — 245
 Красс — 203
 Кревель Р. — 189, 392
 Критий — 384
 Кушкин Е. П. — 6
 Кьеркегор С. — 8, 9, 13, 14, 35, 37, 40, 43, 44, 45, 48—51, 96—99, 224, 230, 379—382
 Ла Палисс (Шабанн Ж. де) — 25, 379
 Лабрюйер Ж., де — 380, 397

- Лавров П. Л. — 236, 245
 Ламарк Ж. Б. — 237
 Ларошфуко Ф. де — 5, 290, 380, 399
 Ласайи Ш. — 157
 Ласенер П.-Ф. — 158, 390
 Лассаль Ф. — 295, 297, 399
 Лафайет (Пиош де ла Вернь М. М., графиня де Лафайет) — 324, 333, 401
 Лафонтен Ж., де — 397
 Ле Пуатван А. — 156, 389
 Леваль — 385
 Лей Р. — 262
 Лейно Р. — 11, 101
 Лекуврёр А. — 69, 383
 Лекье Ж. — 27, 379
 Ленин В. И. — 19, 252, 278, 285, 287, 294—299, 302, 396, 399, 400
 Лермонтов М. Ю. — 155, 156
 Лианкур, де — 392
 Либкнехт К. — 283
 Линней К. — 222
 Литтре Э. — 320
 Лихтенберг Г. К. — 5
 Лотреамон (Дюкасс И.) — 180—185, 233, 318, 385, 391, 392
 Лойола Игнаций — 43, 307, 381
 Локк Дж. — 20
 Луи-Филипп, французский король — 394
 Лука, евангелист — 282
 Лукач Д. — 399
 Лукиан — 379
 Лукреций (Тит Лукреций Кар) — 139—142, 318, 386, 387
 Лурье Р. — 248
 Лысенко Т. Д. — 291
 Людовик XIV, французский король — 204, 205
 Людовик XV, французский король — 393
 Людовик XVI, французский король — 18, 210, 211, 213, 392
 Люксембург Р. — 283
 Люгер М. — 236
- Майков А. Н. — 384
 Макиавелли Н. — 244, 391
 Мак-Кинли У. — 246
 Малларме С. — 391
 Мальро А. — 6, 8, 13, 16, 79, 81, 98, 157, 379, 383, 392
 Манн Т. — 16
 Марат Ж. П. — 215, 394
 Марк, евангелист — 282
 Марк Аврелий — 140, 387
 Маркион — 143, 388
 Маркс К. — 18—20, 166, 176, 179, 190, 192, 224, 230, 241, 252, 255, 257, 264—294, 296, 297, 300, 301, 302, 305, 306, 310, 317, 344, 351, 397—401
 Матфей, евангелист — 282
 Махно Н. И. — 298
 Маяковский В. В. — 368
 Мейстер Экхарт (Экхарт И.) — 132
 Мелвилл Г. — 79, 86, 155, 180, 325, 368, 374
- Мелье Ж. — 145, 388, 389
 Меркурий — 90
 Мерло-Понти М. — 19, 381, 399, 400
 Местр Ж. М. де — 158, 192, 211, 266, 267, 268, 312, 390
 Милош (Любич-Милош О. В., де) — 63, 382
 Мильтон Дж. — 155, 157
 Мишле Ж. — 204, 205, 211, 215, 233, 393
 Моисей — 339
 Молешотт Я. — 237
 Молина Тирсо, де (Тельес Г.) — 62, 382
 Мольер (Поклен Ж. Б.) — 68, 69, 335, 367, 372, 382, 383
 Моннеро Ж. — 287
 Монтень М. де — 5
 Монтерлан А. де — 8
 Монтескье Ш. Л. — 20, 212, 213, 393
 Моцарт В. А. — 363
 Муссолини Б. — 20, 255, 256, 258, 259
 Мюссе А. де — 389, 391
- Навиль П. — 191, 392
 Наполеон I Бонапарт, французский император — 218, 222, 232, 255, 273, 286
 Наполеон III, французский император — 255
 Немезида — 349
 Некрасов Н. А. — 316
 Нерон — 257
 Нечаев С. Г. — 229, 237, 239, 241—245, 251, 252, 297, 310, 395, 396
 Николай I, русский император — 234, 239
 Ницше Ф. — 5, 6, 8, 9, 13, 15, 16, 18, 20, 24, 58, 61, 69, 75, 83, 84, 85, 94, 100, 125, 130, 143, 166, 168—179, 193, 195, 201, 224, 255, 293, 313, 316, 318, 320, 332, 339, 352, 356, 359, 365, 376, 379—381, 383—386, 390—392, 401
 Нодье Ш. — 148, 389
 Ньютон И. — 206
 Нозьер В. — 189, 392
- Огарев Н. П. — 395
 Ольсен Р. — 97
 О'Недди Ф. — 199
 Онан — 153
 Орфей — 382
- Павел, апостол — 165, 171, 267, 270, 282, 390
 Палант — 342
 Пан — 335, 401
 Парменид — 5, 14, 32, 48, 380
 Паскаль Б. — 5, 14, 17, 24, 27, 101, 142, 146, 175, 235, 319, 380, 387, 389
 Пастернак Б. Л. — 368, 381
 Патрокл — 139
 Пегги Ш. — 334, 401
 Пекёр — 269
 Пеллутье Ф. — 287, 399
 Перегрин — 27, 379
 Перовская С. Л. — 245, 250
 Перро Ш. — 397

- Пестель П. И. — 234
 Петр Великий (Петр I), русский император — 234, 316
 Петэн А. Ф. — 10
 Пиа П. — 10, 11, 23, 379
 Пиндар — 24, 379
 Писарев Д. И. — 233, 237, 238, 241, 316, 395
 Платон — 5, 14, 15, 47, 48, 139, 316, 339, 386, 390
 Плеве В. К. — 246, 248
 Плеханов Г. В. — 252, 296
 Плотин — 49, 50, 96, 382
 Плутарх — 401
 Плутон — 90
 Покотилов — 247
 Пол — 386
 Поливанов — 250
 Поппер К. — 382
 Превос (Превос д'Экзиль А. Ф.) — 158, 389
 Прометей — 10, 18, 21, 72, 83, 138, 142, 153, 156, 305, 308, 309, 352, 354, 383, 386
 Протей — 69, 382
 Прудон П. Ж. — 200, 236, 240, 310, 351, 392, 396
 Пруст М. — 8, 37, 75, 79, 97, 323, 325, 326, 327, 330, 381
 Прюдоммо А. — 202
 Пугачев Е. И. — 240
 Пушкин А. С. — 9, 316, 382
 Пьеро делла Франческа — 319

 Равальяк Ф. — 204, 393
 Равашоль Ф. К. — 246, 253, 396
 Разин С. Т. — 240
 Райк Л. — 306, 400
 Расин Ж. — 363, 383, 387, 397, 402
 Раушнинг Г. — 256, 258, 397
 Рафаэль (Рафаэль Санти) — 316, 317
 Рембо А. — 20, 125, 180, 181, 185, 187, 188, 192, 318, 365, 366, 383
 Рембрандт (Рембрандт Харменс ван Рейн) — 317, 319
 Ренан Ж. Э. — 268
 Рене Л. — 101, 384
 Риго Ж. — 189, 392
 Рикардо Д. — 271, 275, 277, 398
 Рильке Р. М. — 391, 402
 Робеспьер М. — 213, 216, 217, 393, 394
 Ролан (Ролан де ла Платьер Ж. М.) — 60, 382
 Розенберг А. — 176, 257, 391
 Ру Ж. — 210, 393
 Руссо Ж. Ж. — 61, 131, 206—210, 212, 215, 218, 221, 224, 316, 381, 382, 386, 393
 Рысаков Н. И. — 250

 Савинков Б. В. — 247, 248, 396
 Сад Д. А. Ф., де — 18, 79, 144, 145—154, 158, 162, 190, 195, 197, 201, 214, 219, 309, 311, 316, 318, 326, 338, 388, 391
 Сазонов (Созонов Е. С.) — 246, 247, 251, 396
 Саломе (Лу Андреас-Саломе) — 376, 402
 Сартр Ж. П. — 5, 6, 13, 16, 19, 380, 381, 385, 386, 392, 400—402
 Светоний Г. Т. — 389
 Сезанн П. — 363
 Сенанкур Э. П., де — 384
 Сен-Жон Перс (Леже А.) — 401
 Сен-Жюст Л. А., де — 205, 207—219, 221, 223, 254, 316, 338, 393
 Сенека Л. А. — 5
 Сен-Симон К. А. — 236, 268
 Сент-Эвремон Ш., де — 388
 Сервантес М. де — 335
 Сергей Александрович, великий князь — 246, 248
 Сизиф — 21, 24, 90-92, 379, 384
 Сирано де Бержерак С. — 388
 Смит А. — 275
 Сократ — 16, 21, 33, 50, 166, 170, 184, 380, 390
 Соловьев В. С. — 5, 238
 Соломон, царь Израильско-Иудейского царства — 382
 Сорель Ж. — 269, 287, 398
 Софокл — 91, 384
 Спартак — 201—203
 Спиноза Б. — 383
 Сталин И. В. — 20, 165, 241, 255, 298, 306
 Станкевич Н. В. — 235
 Стендаль (Бейль А. М.) — 79, 169, 233, 324, 329, 401
 Стриндберг Ю. А. — 365
 Сцевола — 212, 393

 Талейран Ш. М. — 286
 Тантал — 322, 401
 Тертуллиан К. С. Ф. — 8, 131, 282, 398
 Тибодэ — 320
 Тиллих П. — 22
 Тито (Броз Тито И.) — 306
 Ткачев П. Н. — 252, 297, 396
 Токвиль Ш. А. К., де — 269, 398
 Толстой Л. Н. — 20, 171, 316, 325, 335, 367, 372, 390
 Толэн А. Л. — 350, 401
 Трепов Ф. Ф. — 245
 Троцкий Л. Д. — 20, 306, 398
 Тургенев И. С. — 237, 390, 395
 Тьер Л. А. — 274, 398
 Тюрго А. Р. Ж. — 269, 397

 Уайльд О. — 365, 373
 Успенский — 244
 Уолпол Х. — 190, 392

 Фабр д'Оливе А. — 266, 397
 Фейербах Л. — 19, 224, 230, 231, 270, 394, 395, 398
 Филипп II, испанский король — 395
 Филипп Ж. — 12
 Фихте И. Г. — 166, 210
 Флорбер Г. — 331, 389, 395
 Флоринский — 250
 Фолкнер У. — 12, 325
 Фонтенель Б. Л. Б., де — 397

- Форд Г. — 284
Фоше К. — 208, 393
Франк Г. — 256, 259, 262, 397
Франко (Франко Баамонде Ф.) — 228
Франциск Ассизский — 266, 397
Фрасимах — 386
Фрейд З. — 303, 304, 402
Фридрих Великий (Фридрих II), король Пруссии — 314, 400
Фукье-Тенвиль А. К. — 250, 396
Фурье Ш. — 236, 280
Фюме С. — 320
- Хайдеггер М. — 13, 35, 36, 379—381
Херш Ж. — 381
Хилон — 380
Хуг А. — 160
- Цезарь Г. Ю. — 309, 310
- Чаттертон Т. — 402
- Шамфор С. Р. Н. — 197, 392
Шар Р. — 194, 353, 385, 392
Шатобриан Ф. Р., де — 400
Швейцер — 247
Шекспир У. — 42, 68, 316, 317, 335, 381
Шелер М. — 35, 130, 131, 132, 380, 386
Шелли П. Б. — 159, 329
Шеллинг Ф. В. — 234, 392
Шенье А. М., де — 400
Шестов Л. — 8, 9, 14, 35, 36, 37, 40—43, 98, 99, 379, 380
- Шлёцер Б. фон — 85
Шмидт П. П. — 250
Шопенгауэр А. — 14, 20, 27, 395
Шпеер А. — 262
Шпенглер О. — 384
Штирнер Макс (Шмидт К.) — 18, 19, 143, 166—168, 179, 201, 223, 236, 310, 388
Штраус Д. — 224, 230, 394
- Эвридика — 53, 382
Эгина — 90
Эдип — 91, 95, 139, 384
Эйзенштейн С. М. — 368
Эйнштейн А. — 291
Элюар П. — 191, 392
Эмерсон Р. У. — 364, 376
Эмпедокл — 5, 175, 381
Энгельс Ф. — 264, 291, 292, 296, 297, 298, 300, 301, 351, 397—399, 401
Эпиктет — 140, 387
Эпикур — 5, 139, 140, 141, 386, 387
Эразм Роттердамский, Дезитерий (Герхардс Г.) — 5
Эсхил — 9, 138, 383, 386
- Юнгер Э. — 256—258, 396, 397
Юпитер — 90
Юрфе О., д' — 401
- Якоби Ф. Г. — 210
Янсений К. — 387
Ясперс К. — 6, 8, 9, 14, 28, 35, 36, 40, 41, 265, 266, 343, 379—381

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ А. КАМЮ	5
МИФ О СИЗИФЕ. ЭССЕ ОБ АБСУРДЕ	23
АБСУРДНОЕ РАССУЖДЕНИЕ	24
Абсурд и самоубийство	
Абсурдные стены	28
Философское самоубийство	38
Абсурдная свобода	51
АБСУРДНЫЙ ЧЕЛОВЕК	60
Донжуанство	62
Театр	66
Завоевание	70
АБСУРДНОЕ ТВОРЧЕСТВО	75
Философия и роман	
Кириллов	81
Творчество без расчета на будущее	86
МИФ О СИЗИФЕ	90
<i>Приложение</i>	
НАДЕЖДА И АБСУРД В ТВОРЧЕСТВЕ ФРАНЦА КАФКИ	93
ПИСЬМА К НЕМЕЦКОМУ ДРУГУ	101
<i>Предисловие к итальянскому изданию</i>	102
Письмо первое	103
Письмо второе	106
Письмо третье	111
Письмо четвертое	115
	413

МЕРА И БЕЗМЕРНОСТЬ	347
Полуденная мысль	350
ПО ТУ СТОРОНУ НИГИЛИЗМА	353
ШВЕДСКИЕ РЕЧИ	357
РЕЧЬ ОТ 10 ДЕКАБРЯ 1957 ГОДА	358
ДОКЛАД, СДЕЛАННЫЙ 14 ДЕКАБРЯ 1957 ГОДА	362
Примечания	379
Указатели	403
Предметный указатель	405
Указатель имен	408

АЛЬБЕР КАМЮ
БУНТУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК
Философия. Политика. Искусство

Заведующий редакцией *В. И. Кураев*
Редактор *Д. М. Носов*
Младший редактор *О. П. Осипова*
Художник *Л. Н. Морозова*
Художественный редактор *А. Я. Гладышев*
Технический редактор *И. А. Золотарева*

ИБ № 8551

Сдано в набор 24.04.90. Подписано в печать 25.09.90. Формат 60X90^{1/16}. Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура «Литературная». Печать офсетная. Усл. печ. л. 26. Усл. кр.-отг. 27,25. Уч.-изд. л. 29,49. Тираж 200 тыс. экз. Заказ № 816. Цена 5 р. 80 к.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.
Ордена Ленина типография «Красный пролетарий».
103473, Москва, И-473, Краснопролетарская, 16.

5 р. 80 к.



...Умирать
имеет
смысл
только
за свободу,
ибо лишь тогда
человек
уверен,
что он умирает
не целиком.

А. Камю

ПОЛИТИЗДАТ