

ВАЛЕРИЙ ЗАХАРОВ

ГЕРОЙ АБСУРДА И ЕГО БУНТ
(Альбер Камю: трагедия счастья)

В начале был мятеж.
Мятеж был против Бога.
И Бог был мятежом.
И всё, что есть, началось чрез мятеж.
М. Волошин

Содержание:
КОНТРОВЕРЗА
ВЕРА
ИЗНАНКА И ЛИЦО
РАЙ И АД
«БОГ ЕСТЬ ДОБРО»
СМЕРТЬ БОГА
БЛАГОДАТЬ
ЗЕМЛЯ ИЛИ НЕБО?
ГОРДЫНЯ ИЛИ ОТЧАЯНИЕ?
МИР
ПРОМЕТЕЙ
АБСУРД
ИЗГНАНИЕ И ЦАРСТВО
БУНТ
КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ
КРОВЬ ПО СОВЕСТИ
БОГИ ЖАЖДУТ
ПОДПОЛЬЕ
ХАОС
АПОКАЛИПСИС
СИЗИФ. ПОБЕДА
ТРАГЕДИЯ СЧАСТЬЯ
Примечания

КОНТРОВЕРЗА

Человек — единственное существо на земле, которое знает, что оно смертно.

А. Мальро

Трагические духовные искания Альбера Камю, оборванные не менее трагической внезапной смертью, наталкивают на серьезные размышления. С молодости его мучила мысль, что смерть — наиболее очевидное для человека, как сознающего существа, доказательство бессмысленности существования. Правда, бессмыслица, длящаяся вечно, была бы, возможно, ничем не лучше — вспомните лермонтовского Демона. Но и этот довод — исчерпывающий: человек, через свою смертность сознавший бессмысленность своего бытия, должен — опять-таки как существо сознающее, а не животное только — покончить самоубийством.

Вас это, возможно, не убеждает. И то верно: опытом установлено, что есть люди, не считающие, что смертность доказывает бессмысленность существования. Впрочем, кто знает? А вдруг они так думают потому лишь, что думать по-настоящему не умеют, а лишь принимают на веру то, что им внушают правоверные моралисты? Моралистов же такого рода — всех политических оттенков и всех философских направлений, — которые поставили целью оградить человеческий ум от пессимизма и скептицизма, от всех проклятых, последних вопросов, таких моралистов удивительно много на земле появлялось во все времена. В то же время других, тех, кто проклятыми вопросами будоражит свою совесть, — таких, как выразился герой Достоевского, «необыкновенно мало рождается, даже до странности мало». Альбер Камю — один из них. Среди них ещё Ф. М. Достоевский; он, кстати, написал по этому поводу «Приговор, рассуждение одного самоубийцы от скуки». Рекомендуем его всем тем, кто верит моралистам: автор «Рассуждения», атеист по убеждениям, логически безупречно обосновывает самоубийство.

«Что дает смысл существованию? — спрашивает он. — Может быть, «гармония целого», во имя которой человечество создавало религии? Но в гармонии целого я участвовать не могу и никогда не буду, да и не пойму её вовсе, что она такое значит. Сознание моё (раз я не животное, а сознаю себя разумно) есть именно не гармония, а дисгармония, потому что я с ним несчастлив. Может быть, дает смысл существованию разумное, на научно верных социальных началах основанное жизнеустройство человека во имя его счастья? Ну, если бы я был цветок или корова, я и был бы счастлив. Ведь соглашаются-то жить именно те, кто более похожи на животных, то есть наименее сознают себя разумно. Они-то и счастливы, ну, а я именно потому, что отличаюсь от них, не могу быть счастлив. Но, наконец, есть же ещё высшее и непосредственное счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества. Могу ли я быть счастлив этим счастьем, если знаю, что завтра же всё это будет уничтожено: и я, и всё счастье это, и вся любовь, и всё человечество... А под таким условием я ни за что не могу принять никакого счастья... — не от упрямства какого из-за принципа, а просто потому, что не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля... Грусть этой мысли, главное — в том, что... нет виноватого... некого проклясть, а просто всё произошло по мертвым законам природы... с которыми сознанию моему никак нельзя согласиться».

Доводы эти неотразимы, и если мы тоже стоим на позициях атеизма, то возразить на них нам решительно нечего, так что мы вынуждены принять и их следствие — признать «эту комедию, со стороны природы, совершенно глупую», а переносить эту комедию, со стороны человека, — унижительным. Финал — самоубийство, хоть и не необходимое, но уже совершенно оправданное — хотя бы одной скукой «сносить тиранию, в которой нет виноватого».

Цель мучительных поисков А. Камю — найти ответ на «Приговор» Достоевского, на «единственный серьёзный философский вопрос — вопрос самоубийства». Поставлен он слишком ясно и остро, тем более что сам Достоевский, в «Голословных утверждениях», поясняет свою точку зрения недвусмысленно: «Самоубийство, при потере идеи о бессмертии, становится совершенною и неизбежною даже необходимостью для всякого человека, чуть-чуть поднявшегося в своём развитии над скотами». Одно из двух — самоубийство или вера в бессмертие, потому что «без веры в свою душу и в её бессмертие бытие человека неестественно, немислимо и невыносимо», логически должно заканчиваться самоубийством. Сама даже любовь к человечеству, в которой себе насильственно отказывает «логический самоубийца», «невыносима, непонятна и совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой». Именно так Достоевский и понимает смысл и само существо человеческой жизни: «идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь, её окончательная формула».

Но Альбер Камю, при всём пиетете к своему духовному учителю, эту-то «формулу» Достоевского не принял. Не смог принять. Не смог, потому что не уверовал? Но ведь тогда... Не торопитесь с выводами. Здесь и начинается загадка. Альбера Камю, мы не скоро её разгадаем.

Был ли Альбер Камю атеистом? Послушаем его самого: «Я не желаю верить, что смерть — это преддверие новой жизни. Для меня это дверь, которая закрывается навсегда». Вдумайтесь: не желаю верить, не хочу веры. Вопреки Достоевскому, вопреки, казалось бы, здравому смыслу и логике, он не ищет спасительной веры, а скорее гонит её прочь. Он не то чтобы отрицает загробную жизнь (отрицать и утверждать тут одинаково бессмысленно), но не стремится приоткрыть запёртую дверь на пороге смерти, хочет как будто даже убедить себя, что за этой дверью ничего не скрывается, что «человек умирает целиком», *tout entier*, и что всё в мире конечно, *l'homme est sa propre fin; et il est sa seule fin*.

Может казаться странным, что Камю не захотел искать прибежища у религиозной веры. Ведь он более других, казалось, нуждался в загробном утешении. Уже в молодости он знал, что болен чахоткой; острее, чем самоубийца Достоевского, ощущал, что приговорен слепыми законами природы. Чувство фатального исхода у него было такое же, как у Ипполита, героя Достоевского. Но оба остались нигилистами, оба отвергли бессмертие, хотя, как увидим, по разным идейным мотивам.

Остается вопрос: почему Камю, сознательно отринув веру, не покончил с собой? От малодушия, от недостатка воли? Мы далеки от этой мысли. Малодушный не ставит перед собой проклятых вопросов, он предпочитает уходить от них в кусты и поэтому соглашается жить. Именно о таких пишет «логический самоубийца» Достоевского: «Они соглашаются жить охотно, но именно под условием жить как животные, т. е. есть, пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей». Малодушный — это Ипполит. Он соглашается жить, несмотря на очевидную бессмысленность жизни, цепляется за оставшиеся крохи жизни в подлой, «карамазовской» жажде существования. Для него самоубийство — желанная цель (Шопенгауэр говорил, что самоубийство — знак неистовой жажды жизни), но и она недостижима по малодушию его и ничтожеству. Но Альбер Камю слишком алкал правды и смысла жизни, чтобы остановиться перед самоубийством в ясном сознании фальши и бессмысленности жизни. Классическая критика до сих пор и пресловутую «нерешительность» Гамлета объясняет одним: «слабостью воли при сознании долга». Но это не объяснение, а профанация объяснения. Гамлет, без сомнения, выбрал для себя нечто гораздо худшее, чем самоубийство. И можно предположить, что и Камю, в его положении, вместо самоубийства, также избрал нечто более тяжкое и невыносимое. Почему же Камю отверг самоубийство? Почему предпочел худшее? И что оно такое, это худшее?

ВЕРА

Бог прав
Тлением трав,
Сухостью рек,
Воплем калек,
Вором и гадом,
Мором и голодом,
Срамом и смрадом,
Громом и градом.
Попранным Словом.
Проклятым годом.
Пленом царевны.
Вставшим народом.
М. Цветаева

Отчего же А. Камю, столь вдумчиво изучавший Достоевского, великого пророка и учителя веры, не воспринял от учителя главного, самой веры? Отчего он остался «плохим» учеником? Заподозрить отсутствие религиозного чувства здесь невозможно. Наоборот, Камю живет напряженной религиозной жизнью, его «Бог мучит». На путях богоискательства он порвал с коммунистической партией, ощутив «отсутствие религиозного чувства в коммунизме». Духовную изолированность он предпочел коллективной бездуховности. Столь же решительно он отверг и идею западного социального «прогресса», быстро поняв, что «политикой и судьбами людей вершат те, кто лишен идеалов и величия».

Вопрос веры — проклятый вопрос. Нет правил веры, так же как нет, скажем, пресловутых «правил добра». Церковь, правда, давно присвоила себе знание тех и других правил, узурпировала власть ключей, potestas clavium, открывающих тайны веры и путь спасения. Жанна д'Арк была сожжена католической церковью только за то, что не признала за церковью potestas clavium, осмелилась заявить, что сама нашла ключи, открывающие дверь к Богу. Но Камю не скрывает, что в этих ключах совсем не нуждается; он с порога отбрасывает веру, как нечто ненужное. В чем тут дело? Неужели только в том, что он, выросший в бедном квартале захудалого алжирского городка, в младенчестве потерявший отца (погибшего «за Францию»), не получил религиозного воспитания? Он, конечно, и не мог получить никакого воспитания в семье, где неграмотная мать едва сводила концы с концами, зарабатывая жалкий кусок хлеба на подённой работе. Тут не о воспитании надо говорить: ведь воспитал же он себя сам, интеллигент — сын уборщицы, перебивавшийся случайными заработками во время обучения в университете, выработал своё, оригинальное мировоззрение, которое и привлекает сейчас наш интерес, — свою философию жизни, в которой, однако, не нашлось места для Бога. И не то, чтобы он, как Лаплас, «не нуждался в этой гипотезе»; мы знаем, что, напротив, очень нуждался. Он очень рано понял, что Бог — это не просто умозрительная гипотеза, которую можно или принять или отвергнуть за ненужностью. Об этом свидетельствуют, в частности, слова в раннем эссе 20-летнего Камю: «Ведь нельзя удалиться от Бога, если только Он сам не захочет нас отстранить от себя». Тут он уже прозревал нечто такое, что теперь и нам поможет приоткрыть завесу над загадкой А. Камю.

Сопоставьте эти слова со словами, обращенными бл. Августином к Богу: «Ты всегда был у меня; только я сам не был у себя». Между этими двумя фразами пролегает 15 веков, в них дышит разительный контраст времен. В сущности, эти утверждения диаметрально противоположны. Августин не допускает, что Бог может оставить человека: только человек, в греховном своём заблуждении, может сам отпасть от Бога; у человека не отнимается надежда возвратиться к Богу как к самому себе, потому что Бог «внутри нас есть». В XX веке рассуждения переменились. «Когда мы от этого холодного и враждебного к нам мира пытаемся спрятаться внутрь самого себя, то мы наталкиваемся на самый жуткий и трагический факт нашего существования — на то, что враждебные нашему подлинному интимному существу или равнодушные к нему слепые силы одолевают нас и там»¹. Придя к себе, мы не находим Бога. Его нет «внутри нас». Он покинул наше «я». Человек остается один со своим отчаянием.

«Чтобы сделать рагу из зайца, надо зайца, — говорит другой герой Достоевского (Н. Ставрогин). — Чтобы уверовать в Бога, надо Бога». Камю убедился, что Бог оставил человека, оставил мир. Сознание богооставленности убивает веру, но оно не есть ещё атеизм: атеизм есть равнодушие к вере, отрицание самого существования Бога. И наша ближайшая цель — уяснить себе, к каким выводам приводит осознание человеком своей богооставленности.

Уверовать — значит признать высший Промысл Бога, принять мир Божий, несмотря на эмпирическое зло мира: «Бог прав», вопреки всему прав. Может ли человек, как существо сознающее, согласиться с этим? Самоубийца Достоевского заведомо «не соглашается жить» на столь унижительных началах: признать, что «природа» права, обрекши его на уничтожение, — значит поступить вопреки собственному сознанию,

собственному разуму, более того, отказаться и от собственного достоинства. «Гармония целого» рождает в нём личную обиду, оскорбляет его. Она предполагает некий высший Промысл, недоступный человеческому разуму. Вот почему Иван Карамазов, глубже затронувший проблему веры, переносит её из плоскости личной обиды в плоскость общечеловеческой этики и адресует вопрос самому Богу: какова цена «мировой гармонии»? Всякое ли зло на Земле может быть искуплено высшим Промыслом? И его, как и самоубийцу, оскорбляет «мировая гармония», как «тирания, в которой нет виноватого». Иван прямо ставит вопрос о виновности, его не устраивает «евклидовская дичь», что «страдание есть, а виновных нет». Высший Промысл оскорбляет его тем, что рождает в нём чувство вины. И вопрос для него ставится роковым образом: кто виноват? Иван — не атеист, и за оскорбляющим его Промыслом стоит Бог. И сам вопрос должен быть поставлен иначе: кто ответствен за зло мира — Бог или человек? Иван прекрасно знает, что обвинения ему не избежать. Ответ известен: виновен человек, потому что он «яблоко съел», потому что проклятие первородного греха тяготеет над ним. Чтобы уйти от ответственности, Иван принимает контрмеры. Вину за зло он возлагает на Бога. Он указывает на страдания детей. Где вина? Если и правда, что и они виновны во всех злодействах отцов, «то уж, конечно, правда эта не от мира сего и мне непонятна». Но правда, недоступная земному, «евклидовскому» уму, оскорбительна для человека, как существа сознающего. Между тем Иван своим «евклидовским» умом может математически доказать, что в страданиях детей, безусловно, виновен Бог, что этим, по крайней мере. Он не прав. Рациональная теодицея не может устоять перед математической критикой Ивана. И он имеет все основания сам оставить Бога, вернуть ему билет на вход в «мировую гармонию»: «Не хочу гармонии, из любви к человечеству не хочу... Лучше уж я останусь при неотомщённом страдании моём и неутолённом негодовании моём, хотя бы я был и не прав». Вопрос для Ивана, стало быть, не в том, где истина, а в том, чтобы уйти от обвинения. И вряд ли он отвергает гармонию «из любви к человечеству». Дети нужны Ивану лишь как аргумент против Бога, им движет вовсе не Христова любовь к ним: ведь он только что заявил Алёше, что Христова любовь к людям — невозможное на земле чудо, и если говорит после этого, что «тоже ужасно любит деточек», то мы спросим: какой же любовью? Иван вынужден признаться: любовью низменной, карамазовской («жестокие люди, страстные, плотоядные, карамазовцы, иногда очень любят детей»). Но цель оправдывает средства. А Иван слишком хорошо понимает, что если нельзя принять Божий мир, то нельзя принять и Бога; если невозможно оправдать зло, то Бог развенчан. Сам мир и зло мира нужны Ивану, как обвинительный акт против Бога. Кажется, он был бы рад увеличить зло мира и умножить страдания детей, лишь бы усилить свою аргументацию и уйти от суда. Его слова «принимаю Бога просто и прямо» — лишь военная хитрость: он ищет лишь оружия, чтобы сокрушить врага. Бога он «принимает» лишь как врага, которого надо поразить в сердце. Он антиатеист, его мучит идея Бога: Бог должен быть развенчан, чтобы новому человеку позволительно было стать человекобогом, занять место Бога. А там уже — ни вины, ни ответственности, ни закона: «Для Бога не существует закона... «всё дозволено», и шабаш» — так чёрт разъясняет Ивану его программную идею.

Мы увидим, что А. Камю, как и Иван, пришел к последовательному имморализму, к «подполью». Но были ли одинаковы отправные точки его и Ивана?

ИЗНАНКА И ЛИЦО

Я находился где-то на полупути между нищетой и Солнцем. Нищета помешала мне уверовать, будто всё благополучно в истории и под Солнцем, Солнце научило меня, что история — это не всё.

А. Камю

Впечатления детства не стираются; даже уйдя в подсознание, они двигают нами всю жизнь. И вот у Камю во всю жизнь не изгладилось впечатление о нищете человека и подавленности его «историей» под ослепительным блеском средиземноморского Солнца. Если в мире есть нищета, то и сам мир — нищий, ущербный. Мир с его историей всю жизнь будет мучить Камю своей «изнанкой» — своей нищетой (эссе «Изнанка и Лицо» — «L'envers et l'endroit»). «Лицо» — это Солнце, вечное средиземноморское чудо, которое «всегда побеждает историю» и равнодушно взирает на развалины дворцов и капищ бесчисленных сменивших друг друга эпох и культур.

Если к Ивану Карамазову мир обращен только своей Изнанкой, нищетой (точнее, Иван ничего не хочет видеть в мире, кроме Изнанки), то для Альбера Камю мир Божий имеет две ипостаси — Изнанку и Лицо. И он влюблен в обе ипостаси, Изнанка притягивает его не менее, чем Лицо. Если для Ивана страдания детей — абстрактная идея, «фактик», заносимый им в досье в качестве обвинительного акта против Бога, то для Камю эти страдания — его личная жизнь, своё, лично пережитое детство. Иван отделён от страдающих ближних, для него сама любовь к ним теоретически невозможна; он лишь заставляет говорить «факты». Камю неотделим от страдающих; говоря их языком, он заставляет заговорить само страдание. Простой люд Алжира да море и солнце Средиземноморья, «где нету лжи и царствует природа» 2 — вот две его страсти, две его любви, которым он не изменил всю жизнь. «Самой большой моей удачей был тот факт, что я родился в Алжире», — скажет он незадолго до смерти. Но эта «удача», этот подарок судьбы станет его проклятием, разорвёт пополам его душу. Ему неизмеримо сложнее, чем Ивану, решить вопрос, принять или не принять мир Божий. Ведь Изнанка и Лицо

враждебны друг другу, отрицают друг друга — как можно принять и любить их вместе? История, развитием технической мысли и науки, хочет освободиться из рабства у Природы, из её рокового детерминизма, хочет подчинить себе Природу. Но тщетно: из одной формы рабства человечество попадает в другую — в рабство к своей же технической цивилизации, и от удушающего её террора в капитулянтском страхе оно ищет прибежища у самой Природы. Мир Природы всегда торжествует над миром Истории, обращая все произведения цивилизации в прах, в развалины. Что же выбрать — мир Природы или мир Истории? Вечное возвращение или вечное умирание? Солнце или нищету? Красоту Лица или ущербность Изнанки? Камю в конце концов выберет ущербность, нищету, Изнанку, несмотря на свой «средиземноморский пантеизм», вопреки своей религии моря и Солнца. Красота спасёт, об этом сказал его учитель Достоевский. Но он же, учитель, прежде всего указал на Изнанку бытия, на «униженных и оскорбленных», и поставил роковой вопрос: «кто виноват?» От вопроса не уйти, и ученик запишет: «Да, есть Красота и есть униженные. И как бы это ни было трудно, я хотел бы никогда не изменять ни той, ни другим». Не изменять! (*ne rien eluder*). А если придётся сделать выбор? Если придётся изменить той или другим? Камю убедится, что, хотя это и ещё для него труднее, но выбор сделать придётся. Он напишет роман, выведет героя, избравшего Красоту, не изменившего религии языческого пантеизма. И, написав его, сам изменит своей религии, выберет «униженных». Так Гёте освободился от любви к Лотте, написав своего «Вертера». Да, Красота спасает, да, «весной в Типаза обитают боги, и боги говорят на языке Солнца»; там, в Типаза, «видеть и верить — одно и то же». Но выберет Альбер Камю то, что ему покажется дороже богов, дороже своей религии, дороже спасения... Этот выбор станет выбором трагедии.

Средиземноморский пантеизм стал второй натурой Альбера Камю, которую он всосал с молоком матери. Во имя чего же он восстал на эту свою натуру?

РАЙ И АД

— Нам вот всё представляется вечность как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное!.. И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комнатка, эдак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность...

Ф. Достоевский («Преступление и наказание»)

Интеллигент XX века вправе смотреть на бессмертие иначе, чем мыслящие люди всех предшествующих времен. В средние века, например, верующий жил идеей вечности и Страшного Суда. Все его помыслы сводились к одному: избежать осуждения и заслужить вечное блаженство. Но в новые времена является еретическая мысль: а так ли страшен Страшный Суд? Нет ли чего уже здесь, на земле, пострашнее? «Вы сказали о Страшном Суде. Позвольте мне почтительно посмеяться. Я жду его бестрепетно, ведь я изведаль кое-что страшнее — суд человеческий. Для него нет смягчающих обстоятельств, даже благие намерения он вменяет в вину...» Это говорит Ж.-Б. Кламанс, герой А. Камю, в повести «La chute» («Падение»). Что ж, вспомним две мировые войны, нацистов, которые умели устраивать образцовый, прибранный ад концлагерей, и, может быть, эта оценка не покажется преувеличенной. Ну, допустим, война — ситуация исключительная, экстремальная. Ан, нет, и после этих экстремальных ситуаций страдания на земле не уменьшились. Более того: в то время как большинство идеологов захлеб прославляли научно-технический прогресс, освобождение народов от оков колониализма и избавление трудовых масс от империалистического гнёта, вопреки всему этому «число каторжников и мучеников в высокой степени увеличилось на нашей планете» (Нобелевская речь А. Камю, 1957 г.). Вечные муки в Аду? Но из этой страны, говорит Гамлет, ещё никто не возвращался «порассказать об ужасах геенны». Для всех живущих на земле геенна потустороннего мира не может не быть лишь гипотезой, абстрактной идеей. А каторжники и мученики с нами, здесь, и их страдание — наше страдание, ведь мы не можем же быть счастливы оттого только, что они страдают для нас незримо. «Не ждите Страшного Суда. Он происходит каждый день». И дантов Ад в преисподней покажется раем в сравнении с адом земного фаланстера.

Сейчас, когда человечество своими руками приготовило себе Армагеддон, не так уже легко запугать кого-либо муками Ада. Ну, а вечное блаженство — неужели и оно перестало быть соблазнительным?

В век первых христиан-мучеников, когда второе пришествие Христа считалось делом чуть ли не завтрашнего дня, такой вопрос показался бы смешным и наивным. Вам бы ответили, что блаженство Рая — единственная цель и смысл существования. Люди не ведали грядущей истории, не хотели знать мира, обречённого на уничтожение и не нужного, по их представлениям, для спасения. Христос явится — этот мир и все дела на нём сгорят, но праведникам будет воздано в царстве Божиим.

Теперь, по прошествии 20 веков христианской истории, мучительной и всё более безотрадной, возникло и укоренилось мучительное подозрение. Впрочем, высказано оно было более ста лет назад, на страницах романа «Братья Карамазовы»: если уж билет на вход в Царство Божие так дорого стоит, не проще ли вернуть его Богу? Чуть раньше такой же «бунт» заявил «самоубийца» Достоевского: «Если б даже... поверить грядущему наконец-то счастью людей, — то уже одна мысль о том, что... необходимо было... истязать человека тысячелетия, прежде чем довести его до этого счастья, одна мысль об этом уже невыносимо возмутительна».

Будущее счастье людей становится насмешкой над человечеством, и оттого-то «самоубийце» приходит в голову «чрезвычайно забавная, но невыносимо грустная мысль», которая потом приходит в голову и Ивану Карамазову: а не смеётся ли кто-нибудь над человеком, пустив его на землю «в виде какой-то наглой пробы», как «недоделанное пробное существо, созданное в насмешку»? Почуввав насмешку, Иван отвергает «мировую гармонию».

Если для Ивана это скорее теоретическая форма бунта против Бога, то для Камю, не пожелавшего отделить себя от мучеников и страдальцев, это вопль возмущившейся души, перехватывающий дыхание. Выходит, чем больше любишь людей (а Камю, в отличие от Ивана, любит их не абстрактно, а практически), тем больше приходится ненавидеть будущую «гармонию» и вечное блаженство. Если для будущего блаженства приходится мириться с фактом, что число каторжников и мучеников катастрофически увеличивается на планете, то, выражаясь словами Кириллова («Бесы»), «вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке... самые законы планеты ложь и диаволов водевиль». А если и это не вполне убедительно, то герой Достоевского напомним нам, что законы планеты не пощадили и Сына человеческого, «даже чудо своё же не пожалели, а заставили и Его жить среди лжи и умереть за ложь». А от себя мы прибавим, что никто из апологетов и отцов церкви, в том числе бл. Августин, не сумел или даже не взялся объяснить, почему для спасения человечества Богу пришлось Сына Своего предать на позорную казнь 3. Если бы «самоубийца» Достоевского не был атеистом и вспомнил бы про Голгофу, то его «приговор» бессмысленной природе стал бы приговором Богу.

«БОГ ЕСТЬ ДОБРО»

— Представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей... но для этого необходимо предстояло бы замучить всего лишь одно крохотное созданище... и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях?.. И можешь ли ты допустить идею, что люди, для которых ты строишь, согласились бы сами принять своё счастье на неоправданной крови маленького замученного, а приняв, остаться навеки счастливыми?

Ф. Достоевский («Братья Карамазовы»)

Впрочем, не в меру эмоциональные головы уже сейчас можно отрезвить простым вопросом: против чего восстаёт «бунтующий человек» XX века? Против Бога или против своего представления о Нём? Какие имеет он основания для отождествления того и другого? Сам этот вопрос, однако, был поставлен лишь в XX веке. Как ни странно, и он не особенно меняет суть дела. Человечество воспитано на своём представлении о Боге, жизнь и судьба человека в мире роковым образом определены его собственной идеей Бога. Со времен Сократа до Достоевского во всем западном мире считалось, что Бог — это Добро и Справедливость, Бог не может не желать добра и справедливости. Так, по Сократу, не потому добро хорошо, что его любят боги, а наоборот: боги любят добро потому, что оно хорошо. Добро — высшее, к чему надо стремиться ради спасения, никакие жертвы во имя Добра не могут быть чрезмерными.

Но вот в XIX веке раздался голос: нет, цена добра не беспредельна, оно не стоит, например, слез одного невинно замученного существа; «для чего познавать эти чёртовы добро и зло, когда это столько стоит?»

Впервые в истории была провозглашена мысль, что если Добро не может спасти личность здесь, на земле от страданий, то само Добро подлежит осуждению. Нам скажут, что для торжества Добра невозможно обойтись без жертв; пожертвовав немногими людьми, мы обречем гармонию и счастье для всех будущих поколений. «Разве это не благоразумно? — скажете вы. — И разве это благоразумие не очевидно ясно, как дважды два — четыре?» Но вот тут и закорючка, вот этому-то Добру и этому благоразумию Иван Карамазов, а за ним и Альбер Камю не захотели поверить.

Вы толкуете о будущем счастье человечества? Ну, так вы уже просчитались. Более двух тысячелетий это человечество верило, что счастье будущего может искупить несчастье прошлого и настоящего. А теперь — баста. Судьба штабс-капитана Снегирёва, позор которого не смог вынести его мальчик Илюшенька и умер от позора отца, не станет лучше от того, что в XXIII веке никому не будет позволено публично таскать людей за бороду. Если в грядущие века никто из людей не будет обижать себе подобных, стало быть, судьба Снегирёва ещё хуже, ещё несчастнее. Пусть уж лучше и будущих Снегирёвых оплёвывают и втаптывают в грязь, иначе ведь за этого Снегирёва будет ещё обиднее. Смерть Илюшечки никогда не будет оправдана никаким торжеством Добра. Идеал Добра, а с ним и смысл человеческой истории летит в тартарары оттого только, что был на свете один мальчик Илюшечка, смерть которого мы горько оплакали и слезы которого не могут быть искуплены ничем и никогда, хоть бы XXV или уже XXII век стал веком Эдема для всех детей Земли. И потому особенно приятно, что в ответ на торжественное славословие идеалу Добра, на тот фимиам, который уже два тысячелетия курится в честь этого идеала и с философских кафедр, и с церковного амвона, — в ответ на весь этот молебен Добру и его благоразумию обязательно явится некий «человек с насмешливой и ретроградной физиономией» и скажет: а не столкнуть ли нам всё это благоразумие прахом к чёрту? И добавит: может быть, дважды два четыре и хорошо, но дважды два пять мне, «по моей глупой воле», больше нравится.

Человек впервые потребовал, чтобы ценность «добра» и благополучие «истории» поверялись не принципами, не идеалом, а судьбой отдельной личности. Вопрос поставлен в неслыханной до того форме — не что есть добро, а нужно ли Добро, хорошо ли Добро? От такой постановки вопроса у Сократа волосы стали бы дыбом, он решил бы, что люди окончательно сошли с ума.

Но дискредитация Добра была, в действительности, дискредитацией человеческой идеи Бога, с самим Богом, возможно, имеющей мало общего. Поэтому восстание на Бога, бунт против Бога всегда рождаются как бунт против ложного человеческого представления о Боге. Большая часть восстаний против Бога, говорит Н. Бердяев, предполагает существование Бога и «происходят во имя Бога же, во имя более высокой идеи Бога». Толстовское же отождествление Бога и Добра вело к унижительному для Бога и для человека «судебному пониманию христианства и искупления, превращающему религиозную жизнь в судебный процесс». Судебные понятия вечного блаженства и вечного осуждения (Ада) отнимали у человека возможность свободы выбора и посягали на свободу его религиозной веры.

Если, таким образом, старая идея о Боге — ложь, то Бог — уже не на стороне Добра, Он — «по ту сторону добра и зла». Сам Бог становится аморальным и, по прежней юрисдикции Добра и Справедливости, может быть призван к суду. Если же такая постановка вопроса вам покажется нелепой, то остается одно — навсегда отбросить вековой балласт идеи Добра: «Добро не есть Бог. Нужно искать Того, кто выше Добра. Нужно искать Бога» (Л. Шестов).

Но если Добро не есть Бог, то торжество Зла на земле не может быть прямым аргументом против Бога. Камю внимательно изучал Л. Шестова и не мог не понимать, что суд над Добром не есть ещё суд над Богом. Исчез главный аргумент против теодицеи, а с ним вместе — пафос карамазовского Бунта. Выходит, Иван выступал не против Бога, а против человеческого идола, поставленного на место Бога. И перед Камю возникла дилемма: найти истинного Бога, а если уж не удастся — либо покончить с собой, либо принять мир без Бога. И принять мир без Бога будет страшнее, нежели покончить с собой. Этот самый страшный выбор будет называться — выбор абсурда.

СМЕРТЬ БОГА

Где Бог? Я вам скажу. Мы Его убили — я и вы. Мы все убийцы. Но как мы это сделали? Как могли мы выпить море? Кто дал нам эту губку, чтобы стереть краску со всего горизонта?.. Как утешимся мы, убийцы из убийц? Самое могущественное и святое существо... истекло кровью под нашими ножами. Кто смоет с нас эту кровь? Какой водой можем мы очиститься?.. Разве грандиозность этого дела не слишком громадна для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его?

Ф. Ницше

Пожалуй, ни для кого в истории трагизм богооставленности не был более безысходным, чем для Ф. Ницше. И никто не имел больших оснований для оплакивания гибели Бога, чем он, больше всех нуждавшийся в Боге. Он, всю жизнь истово служивший Добру, вдруг почувствовал, что Добро не только не спасло его, а погубило. «Незыблемые» принципы Добра подло обманули его, когда он убедился, что оно, это Добро, вовсе не обладает святыми атрибутами. Милль и Спенсер объяснили людям, что нравственность — это общественная польза. Всю жизнь Ницше искал в нравственности божественное — а нашел лишь жалкого человеческого идола. Где Бог? Оказалось, что человечество веками трудилось над тем, чтобы похоронить Бога и возвести вместо него истукана — идеал Добра, или общественной пользы. Под пером английских материалистов нравственность стала научной, или разумной, и тогда-то выяснилось, что эта разумная нравственность не имеет ничего общего с Богом.

Да и могло ли быть иначе? Разум не принимает Бога; если не верите, спросите об этом у Дидро или Вольтера: они отвергли реальность Бога потому только, что идея Бога противна человеческому разуму, а по их понятиям то, что противоречит всеобщим и обязательным принципам разума, должно быть объявлено несуществующим. Да только ли по их понятиям? Они эту мысль не придумали, а лишь взяли её у греков, в канонизированном Аристотелем виде.

Ещё Сократ открыл общие понятия и обязательные принципы разума. Правда, открыл он их скорее для толпы, чем для себя. Сам он, говорят, продолжал верить в своего демона, для которого никаких разумных норм и принципов быть не могло. Но, чтобы защититься от толпы, от людей типа Анита и Мелита, обвинивших его в непочитании богов, ему пришлось придумать диалектику. И по ней выходило, что человеческий разум может проникнуть во все тайны бытия, стало быть, может служить главным авторитетом и Цензором познания. Санкция истины была отнята у богов и передана разуму; *potestas clavium*, власть ключей, была сведена с неба на землю. Ключи от бессмертия принадлежат мудрецу, а быть мудрым — значит познать всеобщий закон Добра и служить Добру. И тогда человек своими благими делами здесь, на земле, обретал вечное спасение; ничто дурное, никакая клевета Анита и Мелита не могли повредить ему.

Мы видим, что у Сократа этика была космической. Если нет общеобязательных (разумных) норм добра, то нет и порядка во Вселенной, нет Космоса, а есть лишь хаос. Добро выше богов, сами боги подчиняются правилам

Добра. Оно — высший, единственный Бог. Но когда век Просвещения объявил, что Добро есть общественная польза, последовала реакция: нет, такое добро — не Бог, это клевета на Бога. Тут же выяснилось, что человеческая мораль — человеческое, слишком человеческое — не имеет никакого отношения к Богу, который с ней, с человеческой моралью, не очень-то желает считаться.

Идеал морали — Добро, а какое же тут добро, если «Бог прав тлением трав, сухостью рек, воплем калек...»? Мораль предписывает Закон, а что же это за Бог, которому можно предписать закон? Может ли глина указывать закон горшечнику, тварь указывать закон Творцу? В Ветхом Завете есть много высказываний такого рода. А у ап. Павла про закон прямо сказано: закон явился, чтобы умножились преступления. Нельзя не поверить апостолу: история человечества слишком это подтверждает. Человеческая мораль повинна во всех человеческих преступлениях.

БЛАГОДАТЬ

Attingitur inattingibile inattingibiliter 4.

Ещё в XIII веке, раньше, чем разум и мораль потеряли божественные атрибуты в философии Просвещения, Дунс Скот заявил: общеобязательные разумные нормы и законы существуют только для человека, божественная воля от них свободна; Бог сотворил мир не по законам человеческого разума, а создал и сами эти законы, причём вовсе не потому, что не мог создать их иными, а потому, что хотел создать их такими. Не потому Бог любит Добро, что оно хорошо, а наоборот: добро хорошо потому и постольку, поскольку его принимает Бог. Так, жертва Христа была хороша потому, что Бог принял её. А Вильгельм Оккам потом даже прибавил (к полнейшему ужасу и католиков и протестантов), что воплощение Бога в человека отнюдь не было обязательным: Бог, если б захотел, мог бы принять природу осла, или камня, или дерева.

Пути Господни неисследимы разумом; истина откровения находится в непримиримом противоречии с истиной разумной и достигается только верою. Бог выше разума и человеческой морали. Мартин Лютер, монах августинского монастыря, вспомнив учение Дунс Скота и Оккама, вдруг с ужасом убедился, что сколько бы он ни умерщвлял свою плоть, какие бы тяжкие епитимьи ни налагал на себя, душа его ни на йоту не подвинется к спасению. Какие бы моральные подвиги мы на земле ни совершали, перед Богом всё будет тщетно. Бог спасает не по заслугам. Даже если мы жизнь свою положим за то, что считаем правдой и справедливостью, — окажется, что перед судом Бога это вовсе не правда, а ложь, не добро, а зло. Одолеть проклятие первородного греха — столь же недостижимая для человека цель, как вызвать к жизни небытие. Это дано только Богу. Спаситься можно не делами, не подвигами, но только верой (*sola fide*), а вера, по существу своему, ни с нашим знанием, ни с нашими моральными чувствами ничего общего не имеет. Чтобы уверовать — нужно освободиться и от знаний, и от нравственных идеалов. Сделать же это человеку не дано, Бог требует от человека невозможного (*Deus impossibilia jubet*). И закон, требующий от человека невозможного, приводит нас к Богу. Здесь прямо утверждается, что уверовать — не в человеческих силах, спаситься человеку своими силами невозможно. Если, таким образом, Лютеру удалось спаситься, то не в силу его нравственных подвигов, а в силу благодати: не Лютер спас себя сам, а Бог избрал его к спасению. Мы ещё увидим, какие роковые выводы для человека вытекают отсюда. Бог избирает к спасению тех, кто отчаялся, у кого опустились руки, кто уже ничего не видит впереди, кроме тьмы и ужаса. Таков был опыт Лютера, познавшего бездонную греховность своей природы и в подвигах праведности обретшего лишь убеждение, что он стал не лучше, не чище, а хуже и греховнее.

Итак, уверовать — значит отказаться от разума, стать сумасшедшим во имя Бога; растоптать себя, отказаться от своей воли, полностью отдать себя в волю Бога, ничего не желать, кроме того, что пожелает Бог; не стремиться даже искать Бога и узнавать его желания (ибо это недоступно). Остается полный произвол Бога, и этот произвол — мрак, сама неизвестность. Но Лютер не страшится этого божественного произвола, потому что он знает ещё более страшное — произвол человека; лишь бы только избежать этого произвола. Произвол человека, во всю историю человеческую творившего себе Бога, всегда создавал только призраков и чудовищ; именно эти человеческие поиски Бога рождали зло, и может ли что-либо быть хуже? По словам короля Лира, «от медведя ты побежишь, но, встретив на пути своём бушующее море, обернёшься и к пасти зверя пойдёшь назад». Так и Лютер побежал было от своих греховных страстей в августинский монастырь, но, встретив там католическое учение с его принципом: Бог есть Добро, и спасение даруется через дела праведности и воздержания, — обернулся и пошел к Тому, Кто, согласно Писанию, как лев сокрушит наши кости. Лучше уж отдаться полной неизвестности, чем здесь, в лоне церкви, стать заведомой добычей Сатаны.

Таков был Мартин Лютер, которого испепелило сознание бездонности своих телесных вожделений и неискоренимости первородного греха. Ему осталось только невозможное — уверовать: только Бог в своей неизреченной милости и на неисповедимых путях своих мог сотворить с ним чудо — чудо обращения грешника в праведника. Но не таков был Альбер Камю. Его религиозный опыт был иным; так уверовать, как Лютер, он не мог, всякая же иная вера, как видим, тщетна. Что, собственно, было нужно Лютеру? Спасти свою душу. Как спаситься другим — в этом вопросе великий реформатор не был столь мужествен, и когда дело дошло до

практической религиозной реформации, он забыл всю свою принципиальность и все свои крайние и предельные заключения, стремясь, наоборот, приспособить своё учение к срединному образу мыслей паствы. А когда народ, вдохновленный радикализмом его идей, поднялся за эти идеи на великую религиозную войну, он проклял народ за этот ненужный радикализм и хладнокровно пожертвовал крайним религиозным радикалом Томасом Мюнцером. Спас ли Лютер свою душу — это, конечно, одному Богу (да ещё Сатане) известно, хотя, впрочем, небезынтересно было бы что-либо узнать и про душу Мюнцера.

ЗЕМЛЯ ИЛИ НЕБО?

Что до меня, то перед лицом этого мира я не хочу лгать и не хочу, чтобы мне лгали. Я хочу до конца нести бремя ясности и смотреть с ужасом и ревностью на неотвратимое.

А. Камю

В «Речи за Достоевского» Альбер Камю требует от Бога «спасения для всех или никого». Ход его мыслей можно представить так. Если мне суждено спастись, моё спасение само по себе гроша ломаного не стоит. Спасибо Творцу за неизреченную его милость, но у меня есть дела поважнее, чем спасение души. Именно так отвечает священнику герой его романа «L'etranger» («Посторонний») накануне казни: «У меня мало времени, и я не желаю тратить его на Бога». Да и кто её придумал, кто внушил людям эту идею о гибели души? Неужели Бог? Но это бы тогда означало, что Он наказывает за прегрешения и награждает за заслуги. Ведь идея о гибели души основана на идее наказания, а она — на идее вины. Человек прежде всего обвиняется. На каком же основании, по какому кодексу? По кодексу Добра, отождествляемому с Богом. А если это отождествление — всего-навсего человеческий произвол и этот кодекс — фикция? Что, если Бог знать не желает морального кодекса и человеческого Добра, если Бог выше Добра? Тогда сама идея о гибели души — не более чем продукт человеческого ума (или безумия), она тоже — нечто человеческое, слишком человеческое, как и все те призраки и чудовища, которые люди в веках нарекали именем Бога. Всё это лишь очередной фарс, «диаволов водевиль». А что касается истинного Бога, то если и можно постигнуть Его и уверовать той страшной ценой, о которой говорит Лютер (т. е. если сам Лютер всё же достался Богу, а не Сатане), то ведь всё равно же неизвестно, стоит ли весь мир загробного блаженства этой цены: отказаться от разума, растоптать себя, дать «сокрушить себе кости». Но пусть вечное блаженство стоит любой цены — может ли честный человек заплатить эту цену, если будут погублены и прокляты его ближние, те, кого он любил здесь земной любовью. Вот что говорит у Камю его герой, казуист Кламанс: «А знаете вы, что на моей родине, в маленькой деревеньке, во время карательной экспедиции немецкий офицер очень вежливо предложил (а *courtoisement prie*) старой женщине самой выбрать, которого из двух её сыновей расстрелять в качестве заложника. Выбрать! Представляете себе? «Вот этого? Нет, вон того». И смотреть, как его уведат».

Слишком дорого оценили спасение души — так мог бы сказать Иван Карамазов. И потом, стоит ли свеч сама «игра» с Богом, если со стороны Бога нет и не может быть гарантий: нет залогов от небес. Насмешник Кламанс так и спросил бы: раз благодать даруется не по заслугам, то как же Господь решает, кого избрать к спасению, а кого к гибели? Может быть, бросает кости? Но тогда и уверовать — тоже означает вслепую бросить игральные кости: ведь путь веры сплошь — тайна и неизвестность. Гец, герой Сартра, так и поступает, в пику Господу: бросает кости, чтобы решить, избрать ли путь князя мира сего или путь монашеской схимы.

Кости брошены, мне выпало спасение, а моему любимому человеку — гибель. Я вижу, как «его уведат», буду видеть эту сцену духовным взором всю свою вечную жизнь. Соглашусь ли я принять жизнь вечную на таких насмешливых началах? А может быть, как Иван Карамазов, возвращу свой билет Богу? Дорого стоит бессмертие, пахнет жульничеством. Лучше погибнуть с грешниками без упований, чтобы и там, в геенне, гореть с ними вместе, даже если геенна не призрак и пекло действительно горячо. Ибо начался Ад уже здесь, на земле, и кое-что мы уже здесь о нём знаем. И этот земной Ад оказался жутче классического Ада богословов, страшнее, чем всё, что могла придумать самая горячая фантазия за много веков.

Таковы аргументы, которые может предъявить Богу человек XX века — века концентрационных лагерей и мировых войн. Видимо, за 20 веков человечество слишком полюбило своё страдание и полюбило свою грешную жизнь за её боль и страх да за короткие минуты счастья, которые тем сладостнее, чем они реже выпадают. Ад его более не страшит, вечное блаженство не манит. Вечность — уже не блаженство, а тоска и скука, «веков бесплодных ряд унылый», или того хуже — закоптелая баня с пауками. Пожалуй, даруй Господь человечеству Рай — и оно нарочно, из принципа, из человеческого чувства противоречия всякому благоразумию и всякой «гармонии» взорвёт его и превратит в Бедлам, чтобы в нём новоявленные теологи вновь заговорили об утраченном райском блаженстве. Ещё бы! Что, по человеческому разуму, представляет собой Рай — это нам объяснили французские социалисты. Достоевский жестоко высмеял их Рай — благоразумно устроенный фаланстер, «хрустальное здание, навеки нерушимое, то есть такое, которому нельзя будет ни языка украдкой выставить, ни кукиша в кармане показать», где всё разложено и исчислено по табличке. Теперь спросите людей, что такое Ад, и, подумав, они снова вам укажут на этот фаланстер, на это здание. Что ж, в XX веке у нас

прибавилось социального опыта, и мы воочию знаем Рай научного социализма. Тот же Кламанс (повесть «Падение») объяснит вам, за стаканом джина, что ничего нет в свете более серого, скучного и отталкивающего, чем этот Рай. Он скажет: «В аду всё так и должно быть: улицы с вывесками и никакой возможности вступить в объяснение. Всё расставлено раз и навсегда (*on est classe une fois pour toutes*)». Видимо, человеческому разуму вообще не дано измыслить Рая, который бы удовлетворил свободную от предрассудков личность. А что полагает обо всём этом Господь — *ignorabimus* (никогда не узнаем).

ГОРДЫНЯ ИЛИ ОТЧАЯНИЕ?

— Итак, выбирай отчаяние, отчаяние само по себе есть уже выбор. Не выбирая, можно лишь сомневаться, а не отчаиваться. Отчаиваясь, уже выбираешь, и выбираешь самого себя.

С. Кьеркегор

Лишь человек низменный, испытывающий к людям зависть, *ressentiment*, бунтует против человека же, хочет обвинить человека (или человеческий общественный строй). Человек высокой души, аристократ духа, обвиняет себя или Бога. И если обвинит Бога и восстанет на Бога, то только потому, что богоотступничество ему более не страшно: Бог не даст ему духу большего блаженства, чем он сам достиг, и Бог не накажет его более, чем он сам наказал себя. Между этими двумя полюсами (обвинить себя или Бога) колеблется мысль Ивана, пока в нём не побеждает гордыня разума и страх личной ответственности. Убить Бога, взвалив на Него страшное обвинение за зло мира, означало уже веру в спасение или иллюзию спасения. Не правда ли, это гениальный ход! Убиваются сразу два зайца: и наша гордость получает максимальное удовлетворение, и тяжкий груз личной вины мгновенно спадает с плеч.

Но Ивану не удалось уйти от расплаты: явившийся к нему чёрт напомнил, что гордыня человекобожества не спасла, а уничтожила его. Что касается Камю, то он и не желает уходить от расплаты, а идёт ей навстречу, не бежит от ответственности, а берёт вину на себя; не стремится на место Бога, а отворачивается от Него. Он хочет здесь разделить судьбу со страдающими и с ними встретить смерть, без упований на загробное блаженство и вечность. Солнце Средиземноморья здесь, в брэнной жизни, ему дороже вечного райского блаженства. Его герой Мерсо (роман «Посторонний») даже перед гильотиной продолжает считать, что «все небесные блаженства не стоят одного-единственного волоска женщины», а на вопрос, какой он представляет себе загробную жизнь, отвечает: «Такой, чтобы в ней я мог вспоминать земную жизнь!»

Ипполит с желчной завистью восклицает: «Для чего мне ваша природа... ваши восходы и закаты солнца, ваше голубое небо... когда весь этот пир, которому нет конца, начал с того, что одного меня счёл за лишнего?» У Ипполита — неистовая жажда бессмертия, и его отчаяние проистекает из нигилистического сознания невозможности собственной вечной жизни. Будь он более последователен и твёрд, как иной тип нигилиста — Евгений Базаров, — он понял бы, что перед лицом смерти глупо хныкать, и если уж не веришь в бессмертие и отрицаешь его, то сумей и «умереть прилично», сумей прямо посмотреть в глаза своему полному, и окончательно уничтожению. Но может ли человек так смотреть в глаза своему уничтожению, как Базаров, — столь хладнокровно, словно речь идет о пустяке? Пишущему эти строки всегда казалось, что предсмертный героизм Базарова — выдумка, клевета на человека. Романтическая драма «Манфред» куда реалистичнее, чем «реалистический» роман «Отцы и дети». Манфред, демоническая личность, и тот умирает в отчаянии. Для него смерть — беспредельный ужас и отчаяние, но он выбирает Смерть и торжествует над духами Ада:

Твоею жертвой не был я; добычей
Не стану! Сам себя сгубил, и сам я
Хочу карать. Не вышло, бесы!.. Прочь!
Не вы, а Смерть ко мне простёрла руку.

Манфред прямо хочет глядеть в глаза ужасу смерти: ему удаётся сохранить то, чего ни смерть, ни Ад отнять не могут. В спокойное базаровское «теперь — темнота...» не хочется верить; но хочется верить в последние слова Манфреда, отказавшегося от молитвы и причастия, сказанные им аббату: «Совсем не трудно умирать, старик».

Камю тоже выбирает отчаяние. Он выбирает мир, который ему дороже бессмертия. Он хочет «возлюбить то, что обречено погибнуть», и только в этом видит смысл человеческой жизни («я не нахожу смысла в счастье ангелов»). Пусть нас убеждают философы, что этот мир — лишь иллюзия, лишь одна видимость; пусть уверяют богословы, что вся эта видимость, хоть и столь прекрасная, обречена на гибель — могут ли они испугать Альбера Камю, который не тешит себя идеей бессмертия и верует в смертность и гибель мира? Так, после созерцания пейзажей Джотто он записывает: «В этом Евангелии из камня, неба и воды сказано, что ничто не воскресает», *rien ne ressuscite* («Le desert»). Да, мир — лишь видимость, и эта видимость погибнет, но «именно потому её нужно безнадежно и сильно любить»:

Что будет там, о том мне дела нет...

Здесь, на земле живут мои стремленья,
Под Солнцем, здесь мои мученья,
— мог бы он повторить вместе с Фаустом. Как пантеист-язычник, наслаждающийся необузданным своеволием природы, он верит: «Я поступаю согласно истинной природе вещей, в силу которой солнце светит, а я когда-нибудь умру» (*une verite qui est celle du soleil et sera aussi celle de ma mort*). И он не желает верить в иное блаженство, чем «яркий свет и красота тела».

«Мир прекрасен, и вне его нет спасения»: этот чеканный афоризм — собственное евангелие Камю, евангелие богоборчества. И чувствуется, что человек, столь уверовавший в это своё евангелие, не поступится им перед громом небесным, и если Бог низвергнет его в Ад, он и оттуда, как Прометей, будет проклинать Бога: *La terre! Dans ce grand temple deserte par les dieux, toutes mes idoles ont des pieds d'argile* 5.

МИР

Нет ни рая, ни ада, о сердце моё!
Нет из мрака возврата, о сердце моё!
И не надо надеяться, о моё сердце!
И бояться не надо, о сердце моё!
О. Хайам

Le monde est beau, et hors de lui, point de salut («*Le desert*»): Мир прекрасен, и вне его нет спасения... В сущности, обе части этого «евангелия Камю» парадоксальны. Если вне мира нет спасения, то нет спасения, конечно, и в мире, где всё обречено смерти. Но раз в мире царят зло и смерть, то как можно назвать такой мир прекрасным?

Вспомним, что для Камю мир — это Изнанка и Лицо; но не только Изнанка — и Лицо не вечно. В языческом пантеизме всё смертно, даже боги. Даже боги подвержены вечному космическому круговороту рождения и умирания. Человеческая же душа навеки подчинена общему миропорядку, человек не может сойти со своей предопределённой мировой орбиты. В миросозерцании пантеизма личного бессмертия душа не имеет: бессмертна не личная, а мировая душа, сливаясь с которой душа человека не спасается, а гибнет, растворяясь в космических вихрях. Камю понимал это, недаром он любил вспоминать стихи из третьей пифийской песни Пиндара:

Ищи себе смертный у богов
Уменья по уму, ступени по стопе,
Помни, в какой мы доле.
Не пытай бессмертия, милая душа —

Обопри на себя лишь посильное («*O mon ame, n'aspirepas a la vie immortelle, mais epuise le champ du possible*»). Душа может спастись лишь трансцендентной личностью Бога, безличный же пантеизм грозит поглотить её. И Камю мог почувствовать, что мировая душа — не Бог, Космос — не Бог. Космос может быть богооставленным. Камю, как это видно из «Мифа о Сизифе», весьма рано стал воспринимать Космос как богооставленный. Красоту, Лицо мира он воспринимал бесчеловечной, видел в глубине всякой красоты нечто нечеловеческое: *au fond de toute beaute git quelque chose d'inhumain*. Уже ко времени написания «Мифа о Сизифе» Камю ощущал эту изначальную враждебность мира, *l'hostilite primitive du monde*; чувствовал, с какой беспощадностью Лицо мира отрицает человека, *avec quelle intensite la nature, un paysage peut nous nier* («*Le mythe de Sisyphe*»). Мир всегда остается чуждым нам, *le monde nous echappe*, и эту остроту, *l'etrangete*, мира он назвал абсурдом.

В сфере «человеческого, слишком человеческого», нет Бога, там царят только идолы; но ещё более ужасно сознать, что Бога нет и выше! Не только Изнанка мира, но и Лицо покинуты Богом и отрицают человека (то есть отданы Дьяволу). Лишь убедившись в богооставленности самого Лица мира, Альбер Камю преодолел «космическое прельщение» языческого пантеизма. Но это означало и окончательный крах его поисков Бога. Оставив пантеизм, он не мог более принимать мир как Космос. Мир превращался для него в хаос, за которым должно было последовать самоубийство. Бога не было более ни внутри себя, ни вовне. А без Бога, без высшей идеи, говорит Достоевский, невозможно жить, в ней одной — вся формула жизни. Вопрос оборачивался антитезой Кириллова: «Бог необходим и потому должен быть. Но я знаю, что его нет и не может быть. Неужели ты не понимаешь, что человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых?»

И если Альбер Камю всё-таки принял богооставленный мир и даже назвал «прекрасным» мир, в котором царят зло и смерть, то понять это невозможно, если не предположить какого-то кардинального внутреннего поворота к миру, вызванного совершенно новой системой ценностей, «переоценкой всех ценностей». Если Камю вдруг принял хаос, отказавшись принять Космос, то, очевидно, по его новой шкале ценностей так и выходило, что зло имеет цену большую, чем добро, а смерть имеет цену большую, чем бессмертие. Вопреки Достоевскому, для которого «идея о бессмертии — это сама жизнь, её окончательная формула», для Альбера Камю, наоборот, смерть и боль стали окончательной формулой жизни: «сама смерть и боль только усиливают мою страсть к

жизни».

Принять гармонию? Но не то же ли самое делают мытари? Не большая ли нравственная заслуга — принять хаос? Принять, а не бежать от него с помощью самоубийства!

Но принять Хаос, то есть пойти на нечто худшее, чем самоубийство, можно, по-видимому, опять лишь во имя какой-то идеи, *non qu'il faille faire la bete*, хотя уже и не во имя Бога. Какая же это идея?

Вдумаемся, вслед за Альбером Камю, в причину, побуждающую людей стремиться к гармонии, к единству целого, к *unite* (*L'Un*). Если бы в вечно меняющихся зеркалах феноменов человеческая мысль могла открыть единый Принцип, *L'Unite*, говорит Камю, то человеческий ум пребывал бы в блаженстве, с которым сравнилось бы лишь блаженство Эдема. Ведь понять — это значит соотнести с Единым (*unifier*). Сократ и поместил человеческий разум в этот Эдем, дав ему равные полномочия с *Unite*, провозгласив его верховным Богом.

Но, увы, чем бы ни было Единое, возведённое впервые Парменидом, само оно лишь доказывает выделенность из него человека. Сам факт человеческого самосознания уже разрушает естественную, казалось бы, связь человека с *Unite*, с «гармонией целого». «Моё сознание, — говорит Камю, — есть причина разрыва (*de cette fracture*) между мною и миром» («*Le mythe de Sisyphe*»). И стремиться к *Unite* — значит пытаться найти смысл (*sens*) там, где он для нас закрыт, иными словами, обманывать себя. Остаётся принять мир как лишенный смысла, абсурдный, либо, наоборот, отвергнуть его (*echapper*). И мы возвращаемся к прежнему вопросу: можно ли принять абсурдный мир? может ли человек, как сознающее существо, не покончить с собой перед лицом абсурдного мира? *est-ce que l'absurdite du monde exige qu'on lui echappe?*

Автор «*L'Etranger*» напоминает нам, что самоубийца чаще всего убежден в смысле жизни и нуждается в логике до последнего момента, хотя именно в последний момент поступает вопреки ей. Самоубийство по большей части происходит не *par reflexion*; оно выступает как алогизм, абсурдный акт. «Легко быть логичным. Почти невозможно быть им до конца». *Y a-t-il une logique jusqu'a la mort?* возможна ли логика до самой смерти? Если возможна, то это и есть логика человека абсурда (*raisonnement absurde*), логика Кириллова.

Raisonnement absurde зовет человека к ясности сознания (*lucidite*) до конца, *jusqu'a la mort*. Тип идеального человека абсурда — это Николай Ставрогин, сохранивший *lucidite* до последней минуты. Его самоубийство было актом сознания, актом самого *lucidite*. Это было самоубийство *par reflexion*. Самоубийство Ставрогина (как и Кириллова) было не изменой себе, а утверждением себя. Альбер Камю требует, чтобы человек оставался верен себе, своему *lucidite*, в лучшем и в худшем: *qu'on se fasse egal au meilleure comme au pire*. Если мир лишен высшей идеи — Бога, то всякое бегство от мира (путем веры — в «миры иные», либо путем самоубийства) также лишено высшей идеи, такая же бессмыслица, умножающая *l'absurdite*. Даже хуже: это капитулянтство, измена самому себе, своему *lucidite*. Камю назвал эту измену *l'elision* (букв. — уклонение).

Прежде всего он обнаружил измену у философов. Целый ряд религиозных философов-экзистенциалистов делали заключение о необходимости веры *ad absurdum*, из самого факта богооставленности, вследствие которого враждебные нам слепые силы одолевают нас внутри нас самих. Так, по логике рассуждений С. Франка, реальность человеческого существования можно допустить, лишь допустив предварительно Бога как высшую инстанцию реальности, её абсолютный первоисточник. Из такой «логики» следует, что так как нам очень хочется спастись, мы должны принять Бога как единое спасающее начало — Добро. Такая «вера», порожденная паническим страхом перед абсурдностью бытия, — вера не свободная, а рабская, унижающая человека. Исповедь такой «веры» с исключительной экспрессией дана в финальной сцене пьесы А. Чехова «Дядя Ваня»:

СОНЯ: — Будем терпеливо сносить испытания, не зная покоя, а когда настанет наш час, мы покорно умрём и там, за гробом, мы скажем, что мы страдали, что мы плакали, и Бог сжалится над нами, и мы увидим жизнь светлую, прекрасную... Я верую, верую...

Такой верой — «выдумыванием» доброго Бога, выдумыванием, рожденным из боли и страха, не побеждённых нами внутри себя, полна человеческая история. Уверовать — выше сил человеческих, уверовать — значит совершить невозможное, и потому человек почти никогда не бывал верующим но всегда — идолопоклонником. Это о такой «вере» говорит Кириллов (называющий её верой в ложного Бога): «Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтобы жить, не убивая себя. В этом вся всемирная история до сих пор».

Этот урок всемирной истории вызывает у Камю отвращение. Ни одно бранное слово не кажется ему достаточным, чтобы заклеить это *tricherie* (плутство, обман), когда рукодельных идолов своей ограниченности, своего страха перед неизвестностью и хаосом люди переносят в потусторонний мир, наделяя их святыми атрибутами бессмертия.

Вместо этого панического бегства в иллюзию, А. Камю заявит: «Я не хочу лгать и не хочу, чтобы мне лгали. Если уж мне не удалось уверовать, то я должен прямо и честно принять богооставленность. Если я не нашёл Бога, то я всё же не изменю себе, *je veux porter ma lucidite jusqu'au bout* и буду с ужасом и ревностью смотреть в лицо судьбе, без упований и иллюзий. Я не буду тешить себя иллюзией бессмертия моих кумиров: я знаю, что у них глиняные ноги. Лишённый вечности, я отдамся потоку времени (*je veux m'allier au temps*). «*Mon champ c'est le temps*», — сказал Гёте. Я, как и он, предпочту Историю — вечности, потому что хочу следовать данной мне ясности сознания (*parce que j'aime les certitudes*). Ясность моего личного сознания, *ma lucidite* — достаточное для меня доказательство моего существования. С нею, по крайней мере, я буду уверен, что меня не обманывают, с нею у меня не возникнет ложных богов. У меня нет будущего, потому что у меня нет иллюзий. Будущего никогда

не бывает, это всегда — огромная ложь. Но я принимаю настоящее, то самое настоящее, которое мне враждебно и грозит раздавить меня. Его, по крайней мере, я не могу отрицать б: можно ли отрицать силу, которая беспрерывно гнетёт меня (*comment nier cette force qui m'ecrase*)? И потому настоящее — это единственное, что мне не лжёт: *j'appelle verite tout ce qui continue*. Этому меня научили живописцы-примитивы эпохи дученто и треченто — Чимабуэ и Джотто, которые в «вечных» пейзажах видели только настоящее, *le present*. Даже отрешённое лицо воскресшего Иисуса у Пьерро делла Франчески говорит мне только об Истине, выбравшей смерть, *la verite qui doit mourir*. Это лицо человеческое, лицо того, кто выбрал эту земную жизнь (*une resolution a vivre*) и не имеет более надежд. В нём я вижу суровое величие (*une grandeur farouche et sans ame*) Воплощения, торжества плоти, которой назначено истлеть. *Il a chasse a jamais la malediction de l'esprit*; здесь умирает Дух, и рождается Истина как прямое его отрицание.

Рождение же Истины дается ценою надежды, *au prix de l'espoir*. Кто не имеет будущего, тот должен оставить надежду. Надежда — форма измены, *l'elision type c'est l'espoir*. Здесь оправдывается мудрость: обещать и лгать — одно. Этому учит жизнь простых людей Белькура (*hommes de Belcourt*) под алжирским солнцем, которые удовлетворяются одним настоящим и не рядят «в одежды мифа глубокий ужас смерти». Они не ждут залогов от небес, потому что «не знают морали лавочника». Они не питают никаких надежд, уводящих от единственной данной им правды — настоящего (*ils n'ont rien elude*), и потому не изменяют своей жизни, *n'ont pas triche*. Ибо грех против жизни (*un peche contre la vie*) — это не отчаяние в ней, а надежда на иную жизнь. Всякая такая надежда предполагает смирение, но жить — значит не смиряться, *vivre, c'est ne pas se resigner* («*L'ete a Alger*»).

Отсутствие надежды теологи называли адом (*l'enfer*). Выбор этого мира есть выбор Ада. Альбер Камю не уходит от бремени мира; напротив, подобно Ставрогину, он ищет бремени и потому выбирает Ад. «Всё, что мне предлагают, — записывает о себе Камю, — направлено к тому, чтобы избавить человека от бремени собственной жизни. Но я домогаюсь именно бремени (*c'est justement un certain poids de vie que je reclame*), и я получаю это бремя». Это и был путь абсурда.

ПРОМЕТЕЙ

Взгляни, о Зевс,
На мир мой: он живёт!
По своему я образу слепил их,
Людей, себе подобных, —
Чтоб им страдать и плакать, ликовать и наслаждаться
И презирать тебя,
Как я!
Гёте («Прометей»)

Только на пути Абсурда мы не изменяем Прометею — Тому, кто освободил людей от рабского повиновения богам и дал им собственный огонь — огонь жизни.

Примечателен тот мифологический сюжет, что Прометей, восставший за людей на Зевса, не только не дал им бессмертия, но отнял у них и дар предвидения своей судьбы. Очевидно, то и другое он считал величайшими бедствиями для людей. Жалея слабых и ничтожных людей, он вселил в них «слепые надежды», благодаря которым человек мог жить, не убивая себя, в забвении горестей. На вопрос «какую пользу ты принес людям?» прикованный к скале Прометей отвечал:

Я от предвиденья избавил смертных...
Слепые в них я поселил надежды
(Эсхил. Прометей прикованный)
Слепая надежда была спасительным уделом для смертного — такого, каким человек создан был Зевсом:

И семицветнокрылые надежды... вострепнулись
И крыльями полужакрыли Смерть
(Шелли. Прометей освобождённый)
Сама «надежда» — призрачна, иллюзорна, слепа, она — лишь «семицветнокрылая» мишура, прикрывающая ужас бытия. Для самого Прометея — бессмертного — нет надежды, но его одушевляет неугасимая, как вечный огонь, любовь к беззащитным смертным:

— Надежды нет, любовь лишь есть на свете.

Освободив людей не только телесно (огонь — символ технического прогресса), но и духовно — научив людей искусствам, Прометей сделал для людей главное — дал им свободу выбора. Свобода выбора открыла человеку возможность победы над собой, над своим страхом и слепыми надеждами:

И человек по воле Прометея
Заговорил, и речь рождала мысль,
А мыслью измеряется весь мир,
И троны Неба и Земли качнулись
(Шелли. Прометей освобождённый)

Человек смог теперь сам бросить вызов Зевсу, который не захотел совершенствовать род человеческий, а, подобно земному тирану, хотел уничтожить созданный род людей и насадить новый. Смертный получил возможность силою своего духа сравняться с бессмертными и даже превзойти их. В этом — величайший пафос прометеева подвига во имя человека. Отныне пусть трепещут боги,

Тогда как человек, подобно Богу,
Любуется твореньем рук своих
И понимает, как оно прекрасно
Отнюдь не силою Зевеса...
(Шелли. Прометей освобождённый)

Человек мог более не завидовать бессмертным: теперь он мог выбрать мир и, оставив иллюзию бессмертия, деятельно и любовно трудиться на ниве жизни.

Величие подвига Прометея, однако, этим не исчерпывается. Бунт против Бога снимает проклятую проблему человеческой совести — проблему вины. Вина проистекает из греха, а грех — из неповиновения Богу. Восстание на Бога означало более, чем неповиновение: оно означало, что само неповиновение не отождествляется более с грехом. Восстание Прометея на Зевса, первое в мифологической истории, освободило языческое человечество от бремени греха, возвысило удел смертного и сделало возможным избрание мира —

Лишившись утешения земли,
Но и небесных кар зато лишившись
(Шелли. Прометей освобождённый)

(Заметим, что, в отличие от Прометея, неповиновение Тантала, другого мифологического героя, пытавшегося дать людям бессмертие и всеведение, не освободило людей от греха и небесных кар, а, наоборот, навлекло на потомков вечное родовое проклятие — «проклятие Пелопидов». Неповиновение Тантала продиктовано не любовью, а тщеславным соперничеством с богами).

Но совесть человека, сбросившего бремя Греха, несёт всё же бремя долга перед Освободителем. Прометей заведомо знал, что ему не уйти от мести небесного царя, будущего владыки Олимпа. Разумная сила Любви и Справедливости впервые столкнулась с абсурдной силой Власти, и этот именно момент становится темой Альбера Камю («Promethee aux enfers»).

Прометей, равный Зевсу по теогонической родословной (он его двоюродный брат, сын титана Иапета), видит всю неприглядную наготу небесного самодержца, власть которого зиждется на вере «и страхе, столь же древнем, как и Ад» (Шелли). Жестокости и слепоте Зевса этот мифологический Сократ противопоставил Милосердие и высший принцип Разума. Обладая даром ясновидения (*clairvoyance*, высшая *lucidite*), он с полным знанием, а не слепо выбирает свою судьбу — судьбу жертвы. Прометей идёт к людям, чтобы дать им ясное Знание — то самое *lucidite jusqu'a la mort*, которое станет для Альбера Камю краеугольным камнем философии абсурда: *une lumiere ou je suis ne et ou, depuis des millenaires, les hommes ont appris a saluer la vie jusque dans la souffrance* 7 («L'enigme»). Прометей принёс людям дар, позволивший им возвыситься до богов, но вместе с тем сделал свою собственную судьбу несчастнее, чем судьба любого смертного. Сам обладая бессмертием, он должен нести вечное бремя муки — ужасная доля, от которой избавлен смертный.

Конечно, этику язычества надо понимать не в личностном, а в космическом плане, в плане природного равновесия сил самодовлеющего Космоса. Да и само «бессмертие» богов — хтоническое, связанное с вечным рождением и умиранием в природном космическом кругообороте. Тем не менее мы вправе вслед за Камю поставить вопрос: что означает Прометей сегодня, с точки зрения этики современного человека?

В интерпретации А. Камю, закованный Прометей, терзаемый коршуном средь божественных молний и громов, «сохраняет свою спокойную веру в человека... Он более тверд, чем его скала, и более терпелив, чем его коршун». Такая *admirable volonte* полностью созвучна Прометею П.-Б. Шелли, который не желает оставить «своей скалы а добровольных мук»:

— В моем уме царит светлей, чем солнце,
Безоблачный покой...

Достоин ли сегодняшний человек Прометея? Царит ли в нём тот же безоблачный покой веры в самого себя? Стал ли человек, отвергший богов, свободным

от страхов, культов, глупости и злобы

и розни наций, классов и родов?

Вопрос праздный. Не только не стал свободен, но на место прежних богов поставил идолов собственного страха, глупости и злобы. Вдохновленный когда-то Прометеем на бунт против Бога, цивилизованный человек из бунтаря превратился в раба. Культ технической цивилизации окончательно погасил lucidite — то зажжённое высшей волей сознание, которое оглянулось на мир и сказало: «Я есмь!» (образ из романа «Идиот»). «Прометей дал людям огонь и свободу, то есть технику и искусства, — говорит Камю. — Сейчас человечество нуждается лишь в технике. Оно бунтует только в машинах, искусство — лишь зрелище. Для Прометея машина была неотделима от искусства, он хотел освободить одновременно тела и души. Но если б сейчас Прометей вернулся к людям, они бы поступили, как тогдашние боги; приковали бы его к скале во имя того самого гуманизма, первым символом которого был он» («Promethee aux enfers»).

В абсурде, где выбирается мир, греха более нет, нет и вины. Но есть ответственность. Если нет веры в бессмертие, то неизмеримо возрастает ответственность. Бремя греха заменяется бременем неисполненного долга перед жертвами. Это долг перед предками, о котором говорит «философ общего дела» Н. Федоров. Это человеческий долг перед Прометеем. Философия абсурда зовет нас к воскрешению умерших здесь, на земле. Только абсурд способен искупить принесённые за нас жертвы. Только он окончательно освободит Прометея, вырвет его из лап Коршуна.

АБСУРД

Общество не представляется мне чем-либо дурным или способным пережить улучшение. Переделай его, это общество, — оно меня не заинтересует. Для меня оно абсурдно, а это совсем другое дело... Абсурдно. Я нисколько не хочу сказать: неразумно.

А. Мальро

Абсурд не означает non-sens, бессмысленность или неразумность мира. «Как только сказано, что всё есть non-sens, — говорит Камю в очерке «L'enigme» («Загадка»), — уже выражено нечто, что имеет смысл, sens 8.

Из одной только неразумности мира не возникло бы трагического конфликта между человеком и миром, как не возникает конфликта между человеком и Солнцем Алжира. «Сам по себе мир попросту не наделён разумом; это всё, что можно о нём сказать, — говорит Камю в «Мифе о Сизифе». — Но столкновение этой иррациональности с отчаянным желанием ясности, *desir eperdu de clarte*... — вот что абсурдно. Абсурд, столько же зависящий от человека, сколько и от мира, в данный момент — их единственная связь. Он их скрепляет друг с другом, как людей может соединить ненависть. И это всё, что мне дано ясно различать во Вселенной без координат, *dans set univers sans mesure*, где совершается авантюра моей жизни».

Кьеркегор открыл, что эта связь человека и мира осуществляется через страх (*Angst* — ужас), и от Камю не укрылось, что *Angst* выступает у Кьеркегора как изначальная характеристика человеческого бытия — то, что отличает в человеке бытие от небытия (Н. Бердяев потом даже определил человека как существо, преимущественно испытывающее страх) 9. *Angst* безосновна, она не вызывается чем-то определённым, для неё нет причины, она ставит нас перед миром в чистом виде. *Angst* порождается богооставленностью, но для Кьеркегора возможен трансцензус к Богу, к «мирам иным». Поэтому для Кьеркегора нет абсурда, с Богом не бывает абсурда. Абсурд возникает, когда человек покидает Бога или покинут Богом. Человек, оставивший Бога, может принять мир лишь как абсурд. Выбор боли и страха есть выбор абсурда; принятие *die Angst* есть принятие абсурдного мира.

«Отчаянное желание ясности» (*desir eperdu de clarte*), рождающее абсурд, предполагает отпадение от Бога, богооставленность. Вера в Бога исключает ясность, она означает слепую покорность Творцу, ставит человека перед мраком Неизвестности и отнимает у него его самого, его «я». Благодать не означает даровое спасение: она даётся за веру, т. е. за принесение себя в жертву. Сатана соблазняет Сына человеческого «всеми царствами мира и славой их» и говорит: «всё это дам тебе, если падши поклонись мне». Вера в Бога означает нечто ничем не лучшее: Бог, правда, обещает большее, чем «царства мира», — он обещает вечное блаженство, но и требует неизмеримо больше. Откройте книгу Бытия, перечитайте «миф» о грехопадении. Двух мнений у вас не будет: Бог запретил человеку вкушать от древа познания из боязни, «как бы не простёр он руки своей и не вкусил также от древа жизни и не стал жить вечно» (Бытие, III, 22). За что Господь изгнал человека из Рая? Он отвечает сам: «Вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло». За это Адам подлежал наказанию. Итак, христианский Бог, как и Бог языческий, не пожелал видеть человека равным себе и бессмертным. Он не признал за ним право выбора и свободу воли. Первородный грех произошел из человеческой жажды свободы. Изгнанный из Рая, человек из той же жажды свободы восстаёт на Бога.

Ясности и достоверности человеческая личность может добыть лишь на одном пути — на пути собственного сознания, своего «я». Истина на этом пути субъективна, она — сокровенная тайна «я». Объективной истины в абсурде не бывает, достоверным может быть только субъективное. Научное познание, с его гипотезами, с его полицейскими «синтетическими принципами а priori», вместо истины дает химеру, в

которой одна недостоверная схема мира приходит на смену другой. «Я должен найти истину, являющуюся истиной для меня», — говорит Кьеркегор. Правда, могут возникнуть вопросы. Например, где критерий истинности? Ведь, говорят, человек способен лгать даже самому себе, да и вообще, по словам ап. Павла, «Человек есть ложь». Или ещё: как человек способен познавать мир, совершенно чуждый его «я»? Альбер Камю очень рано почувствовал, что «мир всегда остается посторонним по отношению к человеку». Богооставленный человек стоит на грани между Богом и миром, которые ему одинаково чужды. Он не имманентен ни Богу, ни миру, его *lumière* освещает ему только самого себя. Он остается только со своим *Existenz* — человеческим существованием.

Но пусть остаются навсегда не разрешенные вопросы; пусть мир навсегда останется посторонним для личности — она не отдаст свою дань доверия науке, которая вовсе игнорирует её сокровенную тайну. Это хорошо выразил Ницше, сказав: я убежал от науки, как от скелета, предложившего мне свою любовь.

Отныне личность, сбросивши тоталитарное иго науки, хочет вырваться и за полицейские кордоны Авторитета. Личность дерзнула на онтологическое притязание, противопоставив себя Богу: она — ноуменальная сущность, микрокосм, в котором скрыта тайна макрокосма. Макрокосм, мир выводим из личности, она же не выводима ни из чего. «Не иди вовне, иди внутрь себя: внутри человека обитает истина...» — сказал бл. Августин, первый в истории философ-экзистенциалист. Поэтому Камю не принял метафизику абсурда в том варианте, в котором Хайдеггер и Сартр выводили личность человека из другой категории — человеческого существования.

Если для Кьеркегора *Angst* — это страх Божий, внутренняя психологическая основа религиозной веры, то для Хайдеггера *Angst* — это тёмный страх перед космическими силами. У Кьеркегора — страх высшего, того, что должно освободить нас от страха перед низкими и темными силами; У Хайдеггера — страх низшего, самих этих низших и темных сил. У Хайдеггера нет Бога, есть только мир, и человеческое существование (здесь-бытие, *Dasein*) есть лишь бытие-в-мире (*in-der-Welt-sein*). Страх, *Angst* гонит *Dasein* в *das Man* — обыденность, заботу, т. е. в бытие, выброшенное (*geworfen*) в мир, в котором оно потеряно. *Das Man* — неподлинное, призрачное бытие, в которое человеческое существование падает под страхом смерти. *Dasein* отпадает от самого себя в *das Man* и лишается подлинного бытия. Поэтому Ничто (*Nichts*) есть смысл и основа *Dasein*'а. Человеческое существование зарождается в бездне Ничто и завершается смертью — другой бездной Ничто; само бытие *Dasein*'а есть лишь ожидание встречи со смертью и предвкушение её. Таков страшный мир человеческого существования, такова метафизика богооставленности, потерянности конечного здесь-бытия. Последнюю точку поставил в ней Сартр.

По Сартру, для существования бытия (бытия-в-себе, *l'en-soi*) нет конечной основы: оно случайно, необъяснимо, абсурдно. Отдельные сущности могут быть объяснены как, например, окружность может быть описана математической формулой, но существование (бытие, *l'etre*), которое, по Сартру, «предшествует сущности», объяснимо лишь посредством Бога, которого нет. Тем самым специфически человеческое бытие (бытие-для-себя, *le pour-soi*) лишается статуса сущности и может быть лишь небытием. Отсюда — убийственное заключение: человек есть Ничто (*le neant*). Это нельзя понимать как утверждение того, что человек как целое есть полностью ничто. Например, в человеке есть его тело, его психика, его привычки и т. п. отдельные эмпирические сущности. Тем не менее то, что находится вне их и является специфически человеческим, *le pour-soi*, есть Ничто. Это следует понимать в том смысле, что метафизический статус человеческого существования сводится к полной отчужденности человека не только от Бога и мира, но и от самого себя: его «я», *pour-soi* для него потеряно. Его *lumière* освещает пустоту. Неподлинность человеческого существования заключена в его абсолютной обусловленности массовыми коллективными формами быта, рабским сознанием, в котором место самостоятельного критического суждения занимают общественно принудительные стандарты и иллюзии — всё то, что формирует в человеке призраки и фантомы, отождествляемые им с Богом и превращающие в иллюзию само его бытие.

ИЗГНАНИЕ И ЦАРСТВО

Il est des lieux ou meurt l'esprit pour que naisse une vente qui est sa negation meme (Есть места, где умирает дух и рождается истина как его прямое отрицание).

A. Camus. *Le Vent a Djemila*

Но, покинут ли Бог человеком или, наоборот, человек покинут Богом, в любом случае богооставленность предполагает существование Бога. И Сартр и Хайдеггер говорят «нет» Богу, это их основной постулат. Для Камю нет такого постулата: мир абсурда — это мир Божий. Абсурд заключается в принятии мира богооставленного, в принятии мира Божьего без Бога; в том, чтобы, как Алёша Карамазов, возлюбить мир прежде смысла его. Так Альбер Камю приходит к идее: принимаю мир Божий просто и прямо, только Бога самого не принимаю; и хоть и знаю, что Он существует, но не допускаю Его вовсе. Таков бунт Альбера Камю.

Для Камю личность человека никогда не может быть отождествлена с *Nichts* (*neant*). Напротив, сама *Angst*, сам ужас перед смертью возможны лишь для личности: безличность не порождает страха смерти. Манфред не

был бы личностью, если бы смерть не внушала ему ужаса и отчаяния. Камю полностью принимает Angst Кьеркегора, но делает из него свой вывод: Angst, рождаемая в человеке Богом, означает, что в метафизике абсурда противостоят друг другу две реальности — личность и Бог, ноуменально отделённые друг от друга. Мир Божий — враждебная и чуждая человеческой личности стихия, но личность может отстоять свою ноуменальную сущность перед Богом только одним — принятием абсурда и полным погружением в эту безличную и слепую стихию, l'On anonyme. Ад настоящего становится Царством человека абсурда: *cet enfer du present, c'est enfin son royaume*. Изгнанный из мира, он возвращается в него как в избранное им царство, *avec sa revolte et sa clairvoyance* (в ясновидении своего бунта). Изгнание и Царство, «L'Exil et le Royaume» соединяются, и их парадоксальное соединение Камю выражает нарочитым алогизмом: *Le pays natal est celui qui me nie et me tue* (моё родное убежище — это то, что меня отрицает и убивает).

Выбирать ли самоубийство перед лицом абсурдного мира?! *Si la vie doit avoir un sens pour être vecue?* Такого вопроса более не существует. Жизненный путь тем более достоин быть пройденным до конца (*être vecue*), что он не имеет смысла, *vivre, c'est faire vivre l'absurde*. Само приглашение к смерти (*invitation à la mort*) человек абсурда преобразует в правило жизни, *en règle de vie*.

Мир человека абсурда — мир богооставленный и, вследствие этого, обращённый к человеку своей ущербной стороной, «изнанкой», «нищетой», злом. И человек абсурда не усыпляет своей боли, не бежит от неё; «отвергает утешения, мораль, удобные принципы... пробуждает боль с отчаянным торжеством распятого, *dans la joie désespérée d'un crucifié*» (слова Камю о Кьеркегоре). Человек абсурда, как и требует Кьеркегор, выбирает отчаяние. Что же далее? Куда ведёт это нравственное самоистязание, какова его цель? Для Кьеркегора эта цель одна — та самая бездна и мрак неизвестности, что и для Лютера, — «прыжок» в Бога, к Тому, Кто «сокрушит наши кости». Бог — это антиномия и парадокс, отдаться в Его руки значит пожертвовать разумом (требование Игнатия Лойолы). Зато этой ценой Кьеркегор хочет обрести надежду — там в Боге.

Как видим, здесь пути Кьеркегора и Камю расходятся. Для Кьеркегора абсурд — это путь к Богу, *l'absurde devient Dieu*, и этот путь — путь во мрак, в безумие; самому Богу он присваивает атрибуты абсурда: его Господь — несправедливый, непоследовательный, непостижимый. Для Камю закрыт путь к Богу; его путь — путь к миру, через отчаянную и жестокую ясность, *lucidité*. Для Кьеркегора сама вера в Бога имеет основой абсурд (*credo quia absurdum* Тертуллиана). Для Камю абсурд является основой восстания на Бога, абсурд — это форма бунта против Бога. Кьеркегор хочет обрести надежду — ценою разума, ценою самосознания, ценою своего «я». Камю ценою надежды хочет сохранить своё «я», своё самосознание, свою *lucidité à la mort*.

Эти два пути не могут более сойтись, *lucidité* не может быть примирена с иррациональностью. Примирение с иррационализмом разрушает абсурд, так как уничтожает «отчаянное желание ясности»: «абсурд рождается из столкновения между этим человеческим желанием, *l'appel humain*, и лишённым смысла молчанием мира» («*Le mythe de Sisyphe*»).

Но как же быть с непостижимым, — спросим мы, — с тем, что человеческому разуму недоступно? Ведь иррационализм и означает простое признание того факта, что не всё в мире доступно человеческому пониманию и что в жизни имеется «иррациональный остаток». Ведь это признает и сама философия абсурда: самого абсурда не было бы, если бы не было непознаваемого, если бы человеческое сознание было адекватно бытию.

На это Альбер Камю отвечает:

— Возможно, человеческое сознание, *lucidité*, не адекватно бытию. Мой внутренний опыт не даёт никаких оснований ни утверждать, ни отрицать это. Я не собираюсь повторять наивную глупость моих соотечественников-энциклопедистов, полагавших, что всё противоречащее человеческому разуму должно быть объявлено несуществующим. Напротив, я сознаю границы моего понимания, *les limites de ma raison*. Именно это сознание и порождает абсурд. Мое человеческое понимание, *ma lucidité*, ограничено стенами абсурда (*les murs absurdes*). На этом факте, на этих стенах основана вся моя философия, вся моя теория познания. Она вся основана только на том, что я могу знать ясно, т. е. на том, что внутри этих «стен». Уничтожьте эти стены, отгораживающие меня от вечности, — и исчезнет абсурд. Тогда я, возможно, познаю Бога. Но, раз существуют эти стены они герметически закрывают от меня Бога. Внутри этих стен умирает Дух, поэтому всё, что ещё дано знать ясно, основано на отрицании Духа и вечности. Мой критерий Истины основан на отрицании Духа, потому что я ничего не хочу основывать на непостижимом, на том, что превосходит меня, *passé ma mesure humaine*. Я хочу жить с тем, что я знаю, и только с этим. И мои «стены», моё знание, моя *lucidité* говорят мне: да, я могу жить с открытыми глазами, без *élision* и без слепых надежд.

У Камю нет метафизического определения *lucidité*, нет вообще систематической метафизики. Но и гносеологически, как метод, его философия абсурда не даёт чёткого определения границ познаваемого, а лишь фиксирует факт их существования. В отличие от кантианства, где область познаваемого — мир трансцендентальных идей — чётко отделена от мира умопостижаемого («вещей-в-себе») при помощи концепции синтетических суждений априори, у Камю область, освещаемая светом его *lucidité* всё же носит на себе покров *obscur*. Правда, теория познания А. Камю не нуждается во внешнем обосновании, подобном синтетическим суждениям априори: она органически сплавлена у него с метафизикой. *Lucidité* — это факт внутреннего опыта и, как факт, не требует доказательства. Метафизика *lucidité* — это метафизика внутреннего опыта, в духе бл. Августина. Для Камю, как и для Августина, самосознание есть единая органическая совокупность личности,

которая в своём самосознании уверена в собственной реальности как в достовернейшей истине («я есмь»). Для познающей личности нет покрова *obscure*, для нее есть достоверная ясность реальности. Но с точки зрения Августина эта реальность есть реальность Бога как духовного первоисточника нашего самосознания, как критерия и масштаба самой истины; поэтому у него всякое разумное познание есть богопознание. Для Августина нет абсурда, нет и «стен», которые отгораживали бы его от Бога и в которых (у Камю) «умирает дух». Для Августина истина — только в духе (Боге), для Камю истина — только вне духа (Бога). Для Августина *lucidite* есть богопознание, для Камю она есть самопознание личности, отделённой от Бога.

Однако метафизика Августина имеет и свои тёмные (*obscure*) стороны. Будучи построена на самопознании конечной личности, т.е. на материале внутреннего опыта, она не может являться достаточной посылкой для познания абсолютной личности — Бога. И хотя Августин и признаёт вследствие этого, что человек не может достичь полного положительного познания Бога (вполне достоверна в нашем представлении может быть одна лишь его отрицательная сторона), тем не менее в своей метафизике он неуклонно стремится составить положительное знание о Боге (в том числе и о таинстве Троицы), исходя лишь из данных относительно духовной жизни человека. Получается порочный круг: достоверность духовного содержания человеческой личности обусловлена Богом, достоверность же Бога может следовать лишь из духовного содержания личности. Первое из этих двух утверждений есть произвольная, вымышленная гипотеза, постулирующая отсутствие стен абсурда. Она не может быть выведена из внутреннего опыта. Второе утверждение представляет собой знакомое уже нам перенесение человеческих качеств на Бога. Первое означает, что мы выдумываем Бога, второе — что выдумываем по своему образу и подобию. И то, и другое — человеческий произвол, обман, *tricherie* 11.

Альбер Камю хочет уничтожить произвол, *tricherie*, к которому люди прибегают из ложного самоутешения. Он не хочет принимать ничего из того, что не следует из его внутреннего опыта — *lucidite*, окруженной стенами абсурда. Пусть его *lucidite* само есть *obscure*, как всякая фактическая данность; он знает лишь одно — что это его единственная реальность, и эта несомненная реальность не содержит Бога. Что же означает эта тёмная реальность? Она потому и темна, *obscure*, что, как и Бог, представляет собой Тайну. Эта тайна — человеческая личность. «Отчаянное желание ясности», *ce desir eperdu de clarte* — это зов личности из её глубины, *l'appel qui resonance au plus profond de l'homme*. Примирение с иррационализмом, которое разрушило бы стены абсурда, разрушило бы и уничтожило личность. Личность не может обожествить то, что грозит поглотить её в бездне иррационального.

И Кьеркегор, и Кафка, и Шестов совершают прыжок (*un saut*) в иррациональное, прыжок в Бога. Для них не существует стен абсурда, потому что они отрицают и не принимают *lucidite*. Они безумны во имя Бога, который вовсе не связан для них с представлением о доброте, моральном величии, даже очевидности. Но именно по этой причине они «бросаются в объятия Бога, который пожирает их», *ils embrassent le Dieu qui les devore* 12. Так, когда Шестов открывает *l'absurdite fondamentale* всего существования, «он вовсе не говорит: вот абсурд. Он говорит: вот Бог» 13. Но остается ли Шестов верен *aux commandements de l'absurde*? Ведь абсурд невозможен вне человеческого сознания, *hors d'un esprit humain*, вне его столкновения с «лишённым смысла молчанием мира». Но как только это понятие превращается в трамплин к вечности, оно утрачивает связь с *esprit humain*, и сам абсурд исчезает. Остается *elision*. Пресловутый «прыжок в Бога» оказывается лишь уверткой (*une derobade*).

Камю напоминает, что Плотин назвал такой «прыжок» философской смертью. Сам он называет его философским самоубийством, *le suicide philosophique*, в выжженной иррационализмом пустыне, под экзистенциальным небом. Но, может быть, философское самоубийство необходимо для постижения Бога, для того, чтобы уверовать? Лев Шестов приходит именно к такому выводу. К такому же выводу приходили Тертуллиан, Кьеркегор. Альбер Камю отказывается сделать этот вывод. Философское самоубийство оборачивается самоубийством личности, когда «на развалинах разума обожествляется то, что её принижает»: *sur les décombres de la raison... ils divinisent ce qui les écrase*.

Означает ли это, что Камю видит в человеческом разуме спасение личности? Отнюдь! Личность выше разума, она органична, целостна, она — ноумен, и её нельзя вывести из разума. *Lucidite* есть целостная метафизическая обращенность к бытию, она не может быть сведена ни к какой частной функциональной деятельности человека, в том числе мыслительной. И поэтому Камю не приемлет «триумф разума», провозглашаемый феноменологизмом Гуссерля. Гуссерль, из психологической истины, якобы принизив мощь человеческого разума, «через эту лазейку прыгает в вечный Разум» (*il saute par ce biais dans la Raison éternelle*). Камю не нуждается в этой «метафизике утешений», *metaphysique de consolation*, где «божественный Разум ратифицирует мой разум»: «И здесь я распознаю прыжок, сделанный хотя и в абстрактное, но означающий забвение именно того, чего я не хочу забывать». Обожествить разум — значит забыть то главное, что забывать нельзя, «самое дорогое, самое священное для человека — объединяющую силу личности, своё единое, сущее Я» (Кьеркегор). В феноменологизме Гуссерля воскрешается гегелевское обожествление Разума, в мировой эволюции которого, «подобно рассыпавшемуся легиону изгнанных бесов» (Кьеркегор), растворяется и погибает личность и личная свобода.

На пути «отчаянного» требования ясности, *lucidite*, Альбер Камю приходит к удивительным открытиям. И прыжок (*saut*) в абсолютный Разум, и полярно противоположный прыжок в иррациональное, с разных сторон разрушающие абсурд, вместе с ним уничтожают и стирают человеческую личность, приводят к *elision*, к измене.

От абстрактного бога Гуссерля до всепожирающего (fulgurant) бога Кьеркегора — дистанция в один шаг. Вечный Разум, идея которого порождена современной тоской (l'angoisse moderne) или ностальгией по Единому, nostalgie d'unité, — это та же самая уловка, une derobade, тот же самообман, что и привычное выдумывание Бога. Это те же слепые надежды. Это измена данности, измена факту. А данность есть абсурд (l'unique donnée est pour moi l'absurde), и абсурд не оставляет надежд. Вечный Разум Гуссерля, не имеющий пределов, «стен» — это выдумка, призванная тешить нас мечтой о бессмертии, dans les decors familiers de l'éternel. Разум человека абсурда, не изменяющий факту, даёт меньше утешений. Он чётко осознаёт свои пределы, fixe ses limites, свои стены абсурда и бессилен успокоить нашу angoisse.

«Если ты не знаешь жизни, — говорил Конфуций, — что ты можешь знать о смерти?» Смерть нельзя познать, потому что нельзя познать мир, le monde, всегда ускользающий от нас. Это говорит абсурд 14. Но тогда нельзя знать и бессмертия. Идея бессмертия не совместима с абсурдом, потому что исключает и уничтожает lucidité. И когда в финале «Братьев Карамазовых» на вопрос мальчишек «верно ли говорит религия, что мы все оживём из мертвых?» Алёша отвечает: да! — тут человеку абсурда остается только развести руками. Романист здесь не только absurde, говорит Камю, но и existentiel. Трогательная идея «прыжка» (le saut émouvant) находится здесь в вопиющем контрасте с логикой jusqu'à la mort, Кириллова и Ставрогина. «Карамазовы» разительно противоречат «Бесам».

«Сознать, что нет Бога, — говорит Кириллов, — и не сознать в тот же час, что сам Богом стал, есть нелепость, иначе непременно убьёшь себя сам. Если сознаёшь — ты царь и уже не убьёшь себя сам, а будешь жить в самой главной славе». Но люди не знали этого. Как и во времена Прометея, они жили слепыми надеждами, выдумывали Бога, чтобы жить, не убивая себя. По мнению Камю, самоубийство Кириллова было обусловлено любовью к человечеству: Кириллов хотел продолжить подвиг Прометея и избавить людей от слепых надежд. Его смерть должна была просветить людей и сделать всех их царями, гордыми и свободными как боги, не нуждающимися в загробном утешении. «Вы стали веровать в будущую вечную жизнь?» — спрашивает его Ставрогин. — «Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную». Кириллов, как в Апокалипсисе, хочет остановить Время. Это высшая, космическая революция, это вселенское евангелие Бунта («я обязан заявить Своеволие»). Оно призвано заменить евангелие Иисуса, который «умер за ложь».

Но люди не поняли сёла. Не захотели, испугались понять. Абсурд — это выбор между иллюзией и безнадежностью, между тайной и ясностью. Абсурд — это выбор ясности. Но человек, из страха выбора своей судьбы, всегда выбирал Тайну. Из страха перед беспощадностью lucidité человек всегда изменял абсурду. Стены абсурда слишком страшны. Они полагают предел надеждам и не могут утолить ностальгию по Единому. «Выстрел Кириллова раздался где-то в России, а мир продолжал жить своими слепыми надеждами» (А. Камю, «Kirilov»).

Но, хотя «Карамазовы» и противоречат «Бесам», всегда рискованно переносить противоречие героев на автора. Нет оснований отрицать, что Достоевский в мучительных поисках всё же пришел к своей Осанне и тем самым совершил прорыв сквозь стены абсурда. Открыв абсурд и первым создав литературных героев абсурда, он сумел преодолеть его в себе 15. Что такое была его Осанна? Капитуляция, elision, «прыжок»? Или высший Синтез, богооткровение? Не знаем. В его романах мы видим только внутреннюю борьбу, только преодоление. Окончательный Синтез — это его тайна, оставшаяся за страницами его произведений. Этой тайны не мог вынести Альбер Камю. Оставаясь в «стенах» абсурда, он смог увидеть у Достоевского только противоречие, «прыжок». Это неизбежно и не должно нас удивлять. Lucidité, внутреннее самосознание не исключает богооткровения и веры; оно исключает их только у богооставленного. Придя «к себе», он находит только пустые «стены», озаренные светом lucidité. Lucidité Достоевского стала для него путем к Богу, а путь этот — тайна, неизвестность. Он неведом для богооставленного. Для богооставленного путь к Богу натывается на стены абсурда.

Не дерзая сдернуть покров с Тайны, будем следовать намеченным путем и вернёмся к Альберу Камю, на платформу богооставленности. Мы не исследовали путей абсурда до конца.

И для богооставленного существует Бог, но только по ту сторону глухих стен абсурда. Эти глухие стены — оплот человека абсурда. Он ограждён ими от измены, от elision, от интеллектуального самоубийства. Он ограждён и от Тайны, ограждён от самого Бога! Уничтожает личность не Бог, а прыжок в Бога, человеческий способ постижения Бога, капитуляция перед Тайной. Уничтожает личность не Бог, а отрицание Бога (отрицание Бога у Сартра логически неизбежно приводит к превращению личности в neant). Бог не может обратить в neant богооставленную личность, онтологически отделённую от него стенами абсурда.

Вера в Бога означает смирение, Абсурд означает бунт. Достоевский говорит человеку: смирись; Камю говорит: восстань. У Достоевского это тайна, у Камю — ясность. Абсурд, в понимании Камю, — отправная точка Бунта: «абсурд неминуемо предполагает борьбу».

История любой человеческой жизни есть история поражения.

Ж.-П. Сартр

Какое осмысленное действие возможно в мире, где царствует абсурд?

Этот вопрос — вопрос героев А. Мальро (Malraux), любимейшего писателя молодого Камю. Альбер Камю принял от него, как эстафету, открытие абсурдного мира, а с ним и этот последний, проклятый вопрос: что делать человеку, которому его *lucidité* открыло абсурдность бытия, в этой «вселенной без координат», где совершается бессмысленная авантюра жизни?

Как подметили многие литературоведы (см., например, Е. Кушкин, «Альбер Камю, ранние годы»), герои Андре Мальро «с удивительным единодушием отвергают самоубийство». Самоубийство есть капитулянтство, *elision*, если только оно не совершается *par reflexion*, во имя логики до конца, как самоубийство Кириллова.

Казалось бы, самоубийство Кириллова, как самоуничтожение личности, уничтожает *lucidité* и потому противоречит идее абсурда. Но Кириллов сам объясняет это противоречие, раскрывая при этом сокровенную глубину идеи. Он убивает себя исключительным образом — во имя *lucidité* и для его будущего окончательного торжества. Это окончательное торжество будет полным избавлением человека от «прежнего Бога», от лжи и «глупой насмешки» мира. В акте высшего Своеволия это значит, что человек станет Богом. Человеческая *lucidité* заполнит весь мир, весь Космос, стены абсурда рухнут. Эта космическая революция может произойти только во внутреннем мире человека, внутри его «я», она не имеет объектного смысла. Кириллов говорит о ней как о «вечной гармонии, совершенно достигнутой», которую «человек в земном виде не может перенести»: «так ужасно ясно и такая радость... В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдам мою жизнь». Итак, самоубийство здесь совершено во имя *lucidité*, а не *absurdité*, т. е. во имя победы над абсурдом.

«Из всех мыслителей, отрицавших смысл жизни, — говорит Альбер Камю, — только один Кириллов довёл логику отрицания до конца», *jusqu'à la mort*, до самоубийства 16. Но логика абсурда (*raisonnement absurde*), доведённая до конца, означает преодоление абсурда. Самоубийство при ясном сознании до конца, по Кириллову, есть высшая метафизическая революция, преображающая человека физически. Этого никому из людей «в теперешнем виде» не дано постигнуть («надо переродиться физически или умереть»). Мы должны принять эту таинственную, непостижимую для нас диалектику: если нет Бога, то Кириллов — Бог; если нет Бога, то Кириллов должен убить себя; Кириллов должен убить себя, чтобы стать Богом. Вот она, логика абсурда, доведённая до конца! *C'est ce qu'il faut*.

Логика Кириллова (Ставрогина), как логика абсурда в её совершенном, доведённом до конца виде, доводит нас до пределов постижимого, где кончается сам абсурд. Дальше — только Бог! Или Кириллов — на месте Бога. Последовать за ним нам не дано. Оставаясь в земном, «в теперешнем физическом виде», обратимся к человеку земному, заброшенному в абсурдный мир. Ведь выстрел Кириллова зря прозвучал в России, люди не поняли его смысла.

Человек, брошенный в богооставленный мир, в *das Man*, должен ощутить себя игрушкой слепой судьбы. Либо Бог — либо слепая Судьба, третьего не дано (это хорошо разъяснил Кларк в полемике с Лейбницем). Герои Мальро испытывают невыносимо постыдное унижение, в которое их повергает *die Angst*, ужас перед темными силами судьбы. Потерянные в абсурдном мире, они могут отстоять себя лишь внутри своего «я». Своё «я» они превращают в крепость против Судьбы, против своего удела. Их бунт — бунт свободной личности во имя свободы личности. Они не смиряются, хотя и понимают, что в этой борьбе не может быть выигрыша. Протест против Судьбы есть не что иное, как бунт против Бога, бунт, выбранный ими в полном сознании его бесплодности и бесцельности. Единственно возможный в абсурде бунт — это бунт против Бога. «Любая революция всегда совершается против богов, начиная с революции Прометея... — напишет потом А. Камю в главе: «*La conquête*» «Мифа о Сизифе», посвящённой «завоевателям» Мальро. — Это протест человека против своей судьбы, *une revendication de l'homme contre son destin*: протест бедняка — только предлог». Герой Мальро — конкистадор, завоеватель (один из романов Мальро так и называется «Завоеватели», («*Conquerants*»). Он асоциален, так как не приемлет ни одну из социальных форм бытия; но он бунтует не против мира, не против социального строя, бунт против людей для него лишь предлог. Человек абсурда вообще не обвиняет ни мир, ни людей: мир для него невиновен, *rien n'est détestable*, потому что он абсурден и лишён верховного смысла.

Как видим, бунт в абсурде есть продолжение самого абсурда. Бунт против Бога всегда лишён смысла, а тем самым и цели. Бунт человека, постороннего по отношению к миру, показан уже в романах А. Жида как бескорыстное действие, *acte gratuit*. «Бескорыстное действие» героев Андре Жида и идея «доблестного действия» (*le bien-faire*) Анри Монтерлана вызвали восхищение А. Камю. «Доблестное действие» для Монтерлана не только бескорыстно, но и бесполезно как для общества, так и для спасения собственной души (человек абсурда вообще не думает о спасении своей души); оно есть *service inutile* (бесполезное служение) — парадоксальное действие без надежды на успех или выгоду.

Бунт богоборца типа Ницше нельзя назвать бунтом абсурда. Для Ницше «жизнь — это воля к власти», а воля к власти преследует цель. Как поступил бы такой богоборец, получи он в руки реальную верховную власть? Может быть, залил бы кровью весь мир? Впрочем, иногда говорят, что эта роль лучше подошла бы русскому Ницше — *plus Nietzsche que Nietzsche meme* (более Ницше, чем сам Ницше), как выразился В. Розанов про К. Леонтьева. Волею судеб первый был прикован к больничной койке последние 15 лет жизни, а второму,

«Кромвелю без меча», оставалось лишь раскладывать пасьянс в Оптиной пустыни. Впрочем, окажись верховная власть в руках человека абсурда, результат бесцельного бунта может выйти непредсказуемым. Это тема «Калигулы», о ней — впереди.

В абсурдном бунте личность всегда на стороне побеждённых; она всегда идет на поражение, выбирает поражение. Если она вступает в борьбу с силами зла, то только потому, что с ясностью видит их неодолимость. Прометей, мифологический герой абсурда, обладающий даром ясновидения, знает свою будущую судьбу, то есть знает, что потерпит поражение в борьбе с Зевсом, но выбирает именно эту судьбу. У Альбера Камю Оранские врачи вступают в борьбу с чумой, понимая, что чумы им не одолеть. Доктор Риэ (роман Камю «Чума» — «La peste») ясно видит, что все возможные разумные пути борьбы против чумы давно исследованы до конца и все оказались тщетными. Чума уходит сама, её невозможно прогнать; и уходит она так же таинственно, как и приходит. Микроб Чумы не умирает, он приспособится к изменившимся условиям и рано или поздно снова «пробудит крыс и пошлёт их околевать на улицы счастливого города». Радость жизни находится под постоянной угрозой новой Чумы.

Ясно, что под Чумой Камю прежде всего имел в виду Коричневую Чуму. И опыт участия в движении Сопротивления подсказал ему: Чума придёт опять, вырядившись в другой цвет. В этом мире, всегда обращённом к человеку изнанкой, l'envers, человек — самое незащищённое существо. Чума не может не прийти снова, иначе мир перестал бы быть абсурдным. Но жить — значит не смиряться. И человек абсурда опять поднимается на борьбу, которая сулит ему лишь нескончаемое поражение, une défaite interminable. Победы здесь быть не может, человек абсурда лишён надежды на победу, он вообще лишён надежд. «Есть только одна победа, и она вечная. К ней я никогда не приближусь», — напишет про себя Альбер Камю.

Чума олицетворяет ужас богооставленности мира и безнадёжность абсурда. Вальсингам, в пушкинском «Пире во время чумы», выбирает богооставленный мир, оставаясь глухим к проповеди священника, который именем умершей возлюбленной, умершей матери, наконец, угрозой Ада взывает к его чувству долга и нравственной ответственности.

...Я здесь удержан
Отчаяньем, воспоминаньем страшным
Сознаньем беззаконья моего...
Тень матери не вызовет меня
Отселе...

Вальсингам, который когда-то был «чистым, гордым, вольным», теперь отказывается сделать хотя бы шаг к собственному личному спасению, отвергает его и сознательно идет на гибель и осуждение души. Это выбор поражения, выбор Ада. «Святое чадо света! — говорит он умершей Матильде. — Вижу тебя я там, куда мой падший дух не достигнет уже...» Он отказывается от вечности, лишь бы вкусить «неизъяснимые наслаждения» этого брэнного мира, грозящего скорой и неминуемой гибелью. Как всякий герой абсурда, он видит смысл жизни не в бессмертии, а в смерти. Для него, как и для Камю, идея смертности человека только усиливает страсть к жизни. И эта страсть к жизни есть избранная им форма бунта, хотя, в отличие от героя Камю, он не борется против чумы, а отдаёт себя ей. Выражаясь словами М. Волошина, он видит «в смерти правду мятежа».

Таков бунт Вальсингама, во многом схожий с бунтом Дон Жуана, на котором специально останавливается Камю в «Мифе о Сизифе» («Le Don Juanisme»). «Человек абсурда, — определяет Камю, — это тот, кто не отделяет себя от времени». Человек абсурда «ничего не делает для вечности». Именно поэтому для Дон Жуана нет «вечной» любви, l'amour éternelle. Он влюблён в жизнь, а не в «вечную женственность»; эта земная жизнь настолько переполняет его, cette vie le comble, что он согласен принять за неё любые муки Ада. «Ад? — восклицает Дон Жуан (у Тирсо де Молины, у Мольера). — О, но ведь это ещё далеко!» Переполненность настоящим заставляет его забывать о будущем. Он «не имеет воображения достаточного, чтобы представить Ад», и, как дитя, не знает, что такое грех.

Но он истинный рыцарь («je suis un chevalier») и поэтому принимает все правила игры, les règles du jeu, и находит нормальным, что за эту скоротечную жизнь ему предстоит être chatié, вечная расплата в Аду. Он выбирает уничтожение, il a choisi d'être rien, и этим выбором provoque le ciel, бросает вызов вечности. Его вызов — лучшая иллюстрация абсурдного бунта: бунт в абсурде — это «почесть, которую человек отдаёт своему достоинству в сражении, где он заранее побеждён» (dans une campagne où il est d'avance vaincu).

Выбор поражения в бунте абсурда прямо вытекает из трагического религиозного опыта Лютера: всё сделанное человеком сделано напрасно, потому что само по себе не приближает человека к Богу. Но для Лютера это был рок, а не выбор. Рок смертного:

Тревога и труд лишь для смертных сердец.
Для них нет победы, для них есть конец.

У Лютера не было выбора: ему никак нельзя было без вечности. Альбер Камю, кажется, отказался бы от вечности, если бы она была ему дарована. Говорит он о вечности без зависти и ревности. Находясь между вечностью и «историей», он выбрал «историю»: «Сознавая, что не могу отделиться от своего времени, я решил

слиться с ним». Находясь между «лицом» и «изнанкой» бытия, он прямо выбрал «изнанку», выбрал «мир», отдавая себе отчет, что выбор мира, всегда постороннего человеку, обрекает человека на нескончаемое поражение. Но человек брошен в абсурдный мир, das Man, не по своей воле, сама жизнь человека — поражение. «Человек стал смешон и унижен, вот почему я на стороне поверженных,» — таков выбор Альбера Камю.

Но диктуется ли этот свободный выбор идеей Добра?

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ

— Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть людей, этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, — эти силы: чудо, тайна и авторитет. Ты отверг и то, и другое, и третье и сам подал пример тому. Или Ты забыл, что спокойствие и даже смерть человеку дороже свободного выбора в познании добра и зла? Но овладевает свободой людей лишь тот, кто обольстит их совесть. Ты возжелал свободной любви человека — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ перед собою, — но неужели Ты не подумал, что он отвергнет и оспорит даже Твой образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?

Ф. Достоевский. («Преступление и наказание»)

— Кто не хочет добра! Идти против добра — значит идти против здравого смысла, логики, против самого себя. Бороться с добром — значит быть сумасшедшим.

Так или примерно так думало всё человечество со времён Сократа. Это казалось такой очевидной аксиомой, что едва только Ницше посмел усомниться в очевидности и поставил вопрос о ценности добра: хорошо ли добро? — как все лучшие друзья отвернулись от него, точно от зачумлённого, оставили его, безнадежно больного, умирать медленной смертью. Мир не прощает безумия, которое грозит подорвать устои существования.

Человек абсурда, отвергший богов, восстает на Добро и на его божественный статус. Он умеет разглядеть, что идея Добра — обман, ложный идол, tricherie. Она раздавливает его «я», во имя идеи Добра человек стал смешон и унижен. Как Ваал, этот идол требует гекатомбы; и в жертву ему приносится человеческая личность. Но и здесь человек абсурда знает, что выбрал поражение: борьба с Добром безнадежнее, чем со Злом. Хотя, в отличие от Добра, Зло умеет не разбирать средств борьбы, зато на стороне Добра — одно капитальное преимущество: общественное мнение. И Злу приходится прилагать немало усилий, чтобы выйти из затруднительного положения, главным образом с помощью обмана и подлога — выдавая себя за всеми уважаемое Добро. Но и эти усилия в основном пропадают втуне: торжествует в конце концов Добро, не потому, что оно метафизически глубже укоренено в людях, но потому, что люди всегда обеими руками голосовали за Добро. «Кто не хочет добра!»

Чтобы оградить Добро от покушений, люди окружили его прочными бастионами нравственной философии и общественного права. Общественное мнение, создавшее культ Добра, породило и оружие для его защиты — категорический императив Канта.

Иммануила Канта по справедливости называют Лавуазье нравственной философии. Он подверг человеческую нравственность химическому разложению на автономный и гетерономный элементы и получил в результате чистую формальную сущность нравственности, заключающую в самой себе цель. Он признал чуждыми для истинной нравственности, или чужезаконными, не только мотивы своекорыстного расчёта, побуждающие нас делать добро ради собственной выгоды, но и всякие другие мотивы (например, чувство жалости, мотив пользы), кроме одного только уважения к нравственному закону. Только тогда нравственность самозаконна (автономна), когда её предписания идут вразрез с нашими склонностями, т. е. носят характер повелительный, являются императивами. Причем нравственный императив не может иметь характер гипотетический (когда предписание обусловлено внешней целью, не содержащейся в самом нравственном правиле), а лишь категорический, как предписание долга.

«Долг! — восклицает Кант. — Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе; перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали».

Но вот тут-то и начинаются вопросы. Где источник нравственного долга, перед которым замолкают все склонности, все частные интересы? Кант и сам незамедлительно ставит этот вопрос и определяет: «Это не что иное как личность, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы». В нравственной сфере, по Канту, человек является не как феномен только, а как лицо, принадлежащее одновременно миру ноуменальному и, следовательно, свободное от причинной обусловленности мира явлений. Личность, в силу подчинения нравственному закону, обретает свободу от законов естественных, становится самозаконной онтологической сущностью, которая лишь сама себе цель. Но такое достоинство приписывается лишь тому, кто не только свои частные интересы, но и всё благополучие своей жизни безусловно подчиняет моральному долгу.

Не вспоминается ли вам Сократ, который ведь тоже учил, что личность добивается абсолютного достоинства и становится бессмертной, если безусловно соблюдает всеобщий закон, названный им законом Добра? И разве не справедливо считается, что этическое учение Канта есть протестантский гимн Сократу? Но сам основатель протестантизма Лютер не присоединил бы своего голоса к этому гимну. Он увидел бы в нём нечто лживое — попытку подменить произвол Бога произволом человека. Для Лютера человеческая личность должна быть уничтожена, стёрта перед Божеством, достигнуть Бога можно только «прыжком в Бога». Человеческий нравственный закон, как и всё человеческое, есть для него обман и дьявольская подделка.

Человек абсурда отвергает «прыжок в Бога», обращающий личность в ничто, в *peant*. Вместо этого он совершает «прыжок в себя», в своё «я». Для него личность имеет безусловное абсолютное значение. Для Канта личность имеет абсолютное значение только при условии повиновения Закону, иными словами, личность выводится из нравственного закона. Но тогда требуется найти безусловные обоснования Закона. Таковыми могут быть только действительность Бога и бессмертие души: только ими может быть обусловлена действительность абсолютного Добра. Достоверность же Бога и бессмертной души уже ничем обусловлена быть не может, так что их приходится принять как постулаты практического разума, или предметы разумной веры. Но, как заметил Вл. Соловьёв, веры тут нет никакой, так как вера не может быть выводом, да и разумности мало, так как рассуждение вращается в порочном круге: Бог и бессмертная душа выводятся из нравственности, а сама нравственность обусловлена Богом и бессмертной душой. Всякий скептик, говорит Вл. Соловьёв, с полным правом может обернуть это рассуждение прямо против Канта: так как для основания чистой нравственности необходимо бытие Бога и бессмертной души, а достоверность этих вещей ни из чего выведена быть не может, то, следовательно, чистая нравственность, ими обусловленная, остаётся лишь произвольным предположением, лишённым достоверности (см. В. С. Соловьёв, «Оправдание добра»).

У самого Вл. Соловьёва (как и у бл. Августина) действительность Божества есть прямое содержание его личного религиозного опыта, то, что ощущается в *lucidité*. В метафизике внутреннего опыта Бог является как факт, а не как постулат. А как быть богооставленному, в *lucidité* которого нет такого факта? Поможет ли ему Иммануил Кант? Ведь постулата Бога у него нет, *lucidité* есть совершеннейшая достоверность, исключающая произвольные постулаты, — где же взять основания для морального закона? Постулат практического разума может быть принят лишь как чудо, либо как тайна, либо как авторитет, то есть как та или иная форма навязываемого извне слепого принуждения. Человек абсурда отвергает и то, и другое, и третье, его *lucidité*, не принимает их. Просвещённое человечество с благодарностью приняло категорический императив Канта, приняло из любви к порядку и вечного страха перед Хаосом. Но человек абсурда отвергает то, к чему веками стремилось человечество. Он чувствует, что нравственный Закон, гарантирующий людям их устойчивое социальное бытие, есть покушение на свободное личное избрание добра и зла. Цена принудительно навязанного Добра и здесь оказывается слишком высока. «Метафизика утешений» и здесь оказывается обманом. Обман состоял в том, что нравственный императив, лишенный божественных атрибутов, уже не мог быть императивом категорическим. Возведение морального долга на божественный пьедестал было ложью, оно означало обожествление идола. Человечество веками соглашалось принимать эту ложь — из страха перед таким невыносимым бременем, как свобода выбора. Поверив ложным ценностям Долга, человек продал своё первородство, своё «я», за чечевичную похлебку.

В философии абсурда наступает переоценка нравственных ценностей, сокрушение самого нравственного Закона. Для человека абсурда, добивающегося ясности до конца, *jusqu'à la mort*, авторитет Закона не выше, чем авторитет полицейского с дубинкой. Нравственный императив становится чисто полицейским, охранительным, нетворческим. Человеку абсурда впервые с абсолютной ясностью представляется колоссальный обман, *tricherie*, которому подвергалась личность на протяжении человеческой истории.

Веками, тысячелетиями человеческая личность приносилась в жертву чему-то чуждому — абстрактным идеям, лишённым реальности: идеям общественного блага, счастья грядущих поколений; интересам рода и племени, потом — интересам государства, нации и народа, патриотическому долгу; идее Добра — моральным заповедям, которыми общество ограждало себя от стихийных природных инстинктов индивидуума и гнуло в бараний рог его психику, рождая в изобилии неврастеников; наконец, идее Бога, обещавшей человеку самое возжеленное, без чего жизнь его не имела смысла — бессмертие, но требовавшей за него то, без чего и бессмертие человеку не нужно, — его самого, его «Я». Служение общественному идеалу превращало людей в политические фишки; служение роду — в тягловое животное; служение государству — в роботов или марионеток; служение Добру — в психов, служение Богу — в юродивых («нищих духом»). Все эти идеи — сами по себе не реальности — воплощались в чуждую человеку призрачную предметную реальность 17, которая парабощала человеческое «я» беспрерывным насилием.

От личности всё требовалось (идеи требуют жертв, ибо они содержат элемент возвышенного), но ей взамен ничего не давалось, кроме призраков общественной пользы и обещаний будущего блаженства — на земле либо в небесах. И чем дольше и самоотверженнее служило человечество общественным идеалам, совершенствовало общественное устройство и общественную нравственность, чем больше заклятий приносилось богам и идолам религии цивилизации — тем всё далее (это заметил З. Фрейд) уходил человек от блаженства и счастья, тем безотраднее становилась его личная судьба, тем более росла его незащищённость и его *angoisse*. И с ушедшим

XIX веком, ещё рождавшим в человеке новые иллюзии всеобщего благоденствия, пелена вдруг спала с его глаз. Терпеливо пройдя человеческую историю — историю непрерывных иллюзий, — Личность наконец возмутилась неслыханным возмущением. Если все идеалы оказались ложью (за плечами — История), осталось довериться самой себе. Теперь только Я буду своим судьей и ответчиком, Я — самой себе идеалом, Я — самой себе моралью, Я — самой себе Богом. Теперь Мне дана potestas clavium, власть ключей — решать и развязывать, что есть Добро и Зло, и выбирать себя праведником или злодеем.

Личность, свергнувшая иго нравственного закона, должна была объявить себя самозаконной и свою «Я» высшим Авторитетом. Категорический императив Канта сокрушается в прах, приравнивается отныне к императиву полицейскому и, как таковой, выбрасывается на свалку.

В «Великом Инквизиторе» Достоевского говорится о Чуде, Тайне и Авторитете, которым вверились и которым отдали люди potestas clavium, свою совесть. Ложные ценности «обращения камней в хлебы» означали будущую власть научного прогресса, технократии над человеческими душами. Чёрная магия технократии и науки перехватит у католической церкви potestas clavium и снова поработит совесть. Ложные идеалы коллективизма («муравейника»), с его Долгом как общественной пользой, означали отказ от свободы, измену Прометею, освободившему людей.

Совесть, под угрозой порабощения, должна была восстать.

КРОВЬ ПО СОВЕСТИ

Мы — наследники совершавшихся в течение двух тысячелетий вивисекции совести и самораспятия.

Ф. Ницше

И совесть восстала. Личность не пожелала мириться с уничтожением. Впервые возмущившаяся совесть объявила, что она отныне не на стороне добра, «по ту сторону добра и зла». Теперь Добро пусть спрашивает санкции у совести, а не наоборот. Ценностей добра более не существует, и совесть предпочитает теперь делить людей скорее на «обыкновенных» и «необыкновенных», чем на добрых и злых. Это она сама теперь, не спрашивая санкции Добра, будет разрешать, пролить или не пролить кровь; это в её власти теперь давать разрешение — быть праведником или злодеем.

— Но ведь это разрешение крови по совести, это... это, по-моему, страшнее, чем бы официальное разрешение кровь проливать, законное... — говорит представитель здравого vox populi «дневного мира» 18.

— Так что же? Общество ведь слишком обеспечено ссылками, тюрьмами, судебными следователями, каторгами, — чего же беспокоиться? И ищите вора!.. — отвечает человек Подполья, мира подземного.

— Ну, а коль сыщем?

— Туда ему и дорога.

— Ну, а насчёт его совести-то?

— Да какое вам до неё дело? Пусть страдает, если жаль жертву... Истинно великие люди, мне кажется, должны ощущать на свете великую грусть.

Истинно великие люди, оказывается, — те, которые сами, по своей совести, решают, пролить или не пролить кровь. Это те, для которых, говоря словами следователя Порфирия, закон не писан. Но и этого мало. Мало того, что совесть может сама разрешить злодейство, при этом ещё нахально заявляется, что и Бог запросто может оказаться на стороне злодея, дать свою санкцию на злодейство. Ибо на вопрос судебного следователя:

— Так вы всё-таки верите же в Новый Иерусалим? — преступник, не моргнув глазом, причисляет Бога к своим союзникам:

— Верую.

— И-и-и в Бога веруете?

— Верую.

Достоевский, однако, ужаснулся, увидев, какого джина он выпустил из бутылки. Пока не поздно, надо было тут же, сразу раздавить своего героя бременем нарушенного им закона. Раскольников подвергается моральным пыткам, и под пытками у него исторгается признание в преступлении. Нам демонстрируется моральная заповедь: смотрите, исполнить закон не тяжело — тяжело преступить его; невыносимо не бремя морали, а бремя свободы от морали.

Но обязателен ли такой вывод? Альбер Камю дерзнул усомниться в этом. Ведь мы же знаем, что прототип Раскольникова — нигилист Данилов — вовсе не доносил на себя, не являлся с повинной, никакие моральные пытки не принудили его сдаться. Это Достоевскому захотелось морально раздавить своего героя, как муху, а Камю не хочет этого делать. Так же ведь и Шекспир не пожелал морально уничтожить своего Макбета, несмотря на все его злодеяния, не отнял у него сил в борьбе за своё «я». Но Камю решил даже усугубить контраст. Патрис Мерсо, герой его романа «Счастливая смерть», борется даже не за своё «я» — Бог с ним! — а за своё только мелкое, личное счастье, за своё эгоистическое довольство жизнью: «у нас нет времени быть самим собой, у нас есть время только на то, чтобы быть счастливым». Что ж, человек абсурда, который знает, что он умрёт весь, без

воскресения, имеет право на такую логику. Он может поставить вопрос: как найти счастье в абсурдном мире, чтобы и перед лицом полной и окончательной смерти чувствовать себя счастливым? Будучи свободен от категорического императива, морально «оголётным», он легко находит средство обретения счастья. Как и Раскольников, он убивает «по совести», сам разрешает себе убийство. Но человек абсурда не терзается угрызениями; у человека «оголётного», хочет показать Камю, они не могут появиться; он «невиновен». Убив своего учителя и завладев его богатством, герой «открыл в себе способность забывать, которая свойственна только детям, гениям и невиновным. Невиновный, охваченный радостью, он понял наконец, что был рожден для счастья». Человек средиземноморского духа, он счастлив одним созерцанием «лица» жизни, а на её «изнанки», страдания людей может закрыть глаза, может «обрести правоту в природе без людей». Патрис женится на красивой девушке, от которой ему нужна лишь телесная красота: он любит её так же, как любит южное небо. Кант говорил, что для счастья ему требуется звёздное небо над головой и нравственный закон в душе. Без категорического императива, думал он, человек счастлив быть не может. Но кёнигсбергский мудрец чего-то не понял: человеку абсурда, для его счастья, категорический императив не нужен, ему достаточно звёздного неба.

Раскольников преступил «нравственный закон» — и был этим уничтожен. А между тем он мог обманывать себя мыслью, что пошёл на преступление не для себя, а для будущего счастья человечества. Патрис знать не хочет счастья человечества, ни о чём, кроме своего счастья, не желает думать — и умирает счастливой смертью, прожив счастливую жизнь. Ему, с его неверием, удаётся то, к чему стремятся верующие: радость, невзирая на смерть, и даже радость в самой смерти. Критика с изумлением и замешательством отметила этот факт.

Нас хотели уверить, что свобода от морального императива — самое невыносимое бремя, из всех страшнейшее, что совесть замучит человека, преступившего нравственный закон. Вся вторая половина романа Достоевского посвящена иллюстрации этой мысли, то есть истории «наказания» героя, его непрерывных нравственных пыток, пока он, наконец, не выдерживает и сдаётся. А у героя Камю — никаких нравственных пыток, он их не знает, как невинное дитя. Кто же прав? Неужели и Достоевский и Камю одинаковы правы, и всё объяснение контroversы в том, что Раскольников просто не выдержал морального давления следователя Порфирия, смалодушничал, а Патрис Мерсо оказался на высоте? Неужели дело просто в различии индивидуальностей героев, из которого следует, что Мерсо — мужественный человек, а Раскольников — слюнтяй? Но тогда и Гамлет — обыкновенный слюнтяй, погибший сам и погубивший множество близких людей по малодушию и слабости воли. Критика, притом «прогрессивная», до сих пор в большинстве своём так и смотрит на Гамлета, хотя остаётся непонятным, чем же судьба столь заурядного человека могла заинтересовать Шекспира. А что хотел нам рассказать Достоевский? Историю одного малодушного субъекта, Родиона Раскольникова?... Бррр!.. Экой вздор!

Контroversа Мерсо — Раскольников, конечно, не разрешается на столь банальном уровне. Достоевский выводил нравственный закон из Бога, который имел для него достоверность факта. Неповиновение нравственному закону было неповиновением Богу, то есть означало грех, а грех должен повлечь за собой «наказание» — нравственную пытку. Надо, однако, заметить, что признание у Раскольникова вырывают только пыткой, само признание оказывается ложью. Сам Раскольников ни разу, даже в каторге, не раскаялся и не признал за собой вины. В самом финале романа, накануне явки с повинной, он видит за собой не вину, а лишь ошибку: «А! Не та форма, не так эстетически хорошая форма!» Но и в этом он не хочет уступить глупой, презираемой им толпе: «Ну, я решительно не понимаю, почему лупить в людей бомбами более почтенная форма».

Почему же тогда Раскольников не выдерживает пытки? «Тут, брат, психология!» — подсказывает сам мучитель, следователь Порфирий. Уличить Раскольникова явно, «так сказать, математически, чтоб на дважды два — четыре походило», он не может, да и прекрасно понимает что «улики-то, батюшка, о двух концах». Логикой, диалектикой загнать в угол Раскольникова ему не по силам, он, как человек трезвый, не пытается с ним в этом состязаться. Но он берёт его дешёвкой — психической атакой, хладнокровным профессиональным расчётом на «больные нервы». Раскольников попадает на дешёвку — это единственное, чего он не может себе простить. Нравственный закон, в силу которого он, якобы, осужден, вызывает у него презрительную насмешку: «в таком случае даже многие благодетели человечества, силой захватившие власть, должны бы были быть казнены при самых первых своих шагах». Не правда ли, нравственный закон в практическом применении исполнен глубокого сарказма!

Итак, уже Раскольников не признаёт вины, хотя и преступил закон. Неужели он так дурён? Да, с точки зрения категорического императива, с точки зрения нравственного закона он дурён. Но сам он с презрением отверг этот закон. Нравственный закон предполагает его вину. Человек обвиняется — вот что невыносимо. Личность, восставшая на нравственный Закон, восстанет теперь и против всякой вины. Отвергший богов да отвергнет бремя греха — таков древний завет Прометея. Теперь нам понятна невозмутимость Патриса Мерсо, человека абсурда. Угрызения совести? Какие? Откуда им взяться, если сама совесть даёт разрешение на убийство, а Добро ей более не указ? Совесть, владеющая санкцией и свободная от императива Добра, не будет более мучить человека.

БОГИ ЖАДУТ

Тогда мы восстанем и на мысль, и на истину, и на себя, но добьёмся конца.

Андрей Платонов («В звёздной пустыне»)

Уже в древнем Риме нашёлся человек, подобный «джентльмену с насмешливой и ретроградной физиономией», который почувствовал фальшь нравственного Закона, не поверил сладкой убаюкивающей сказке про Добро и отверг эту ложь.

— Мы окружены ложью, — говорит Гай Калигула. — Если же отбросить ложь и увидеть мир таким, каков он есть, то окажется, что он совершенно непереносим (*ce monde, tel qu'il est fait, n'est pas supportable*).

Для человека, ясно увидевшего в своём *lucidite* стены абсурда, мир непереносим, он превращается в ад. Абсурд опрокидывает кумиры, уничтожает богов и веру в бессмертие, с ними — смысл существования.

Каков же выход? Калигула отвечает: совершить невозможное, достать Луну. Он, как человек абсурда, правильно понимает ситуацию. Если совершится невозможное и ему принесут Луну — то мир будет спасен и люди обретут бессмертие. Откинув ложный идеал Добра, он хочет найти истинного Бога. Калигула, такой, каким его нарисовал Камю, знает, как и Лютер, что только путь, требующий от человека невозможного, приводит к Богу.

Достать с неба Луну не удалось, приказ всемогущего императора не был исполнен, прыжок в Бога не состоялся. Осталось делать только то, что возможно. Например, сделать себя богом, это императору Рима по плечу. Разрушить стены абсурда не удалось — остаётся погрузиться в абсурд. Истинного Бога найти не удалось — тогда очень логично выдумывать богов ложных. Умножать *absurdite* — прекрасная для императора забава. Он хорошо знал, чем был Бог для его соотечественников, и решил преподнести римлянам великолепную демонстрацию убожества их идеи Бога: «Я понял, что есть только один способ сравняться с богами: достаточно быть столь же жестоким, как они... Я надел на себя глупую и бессмысленную маску богов (*j'ai pris le visage bete et incomprehensible des dieux*)». Если уж он, Гай Калигула, столь отделён от истинного Бога, что не может даже принести себя Ему в жертву, тогда он принесёт одному себе в жертву мир. Может быть, на бессмысленных лицах богов отразится хотя бы зависть?

Ему возражают (Сизония): — Есть хорошее и дурное, великое и низкое, справедливое и несправедливое; разве тебе удастся изменить вечные понятия? (*Je te jure que tout cela ne changera pas*). Он отвечает, что отныне только это и собирается делать (*ma volonte est de la changer*), хочет смешать небо с землёй (*meler le ciel a la mer*), прекрасное с безобразным, хочет исторгнуть смех из страдания (*faire Jaillir le rire de la souffrance*). *Je ferai a ce siecle le don de l'egalite* — я принесу нашему веку дар равенства! Тогда, может быть, люди перестанут умирать и будут счастливы, мир переменится и я переменюсь вместе с ним, *moi-meme je serai transforme et le monde avec moi*.

Так абсурд дает себе санкцию на злодейство, при ясном сознании его бессмысленности. И нет такого Судьи, который был бы вправе осудить его. Все санкции либо у Бога, либо у человека абсурда, промежуточных инстанций нет, а между этими двумя инстанциями — пропасть, как от Земли до Луны. И Калигула вправе сказать про себя что он невиновен: он следовал Прометею, открывшему людям, что неповиновение богам не есть виновность. Он сбросил с себя бремя греха и освободился от вины. Не считайте Калигулу помешанным, этот номер тоже не пройдёт. Ставрогина также попытались, за неимением лучших средств, объявить помешанным. Теоретически Калигула неуязвим. Его некому признать грешником, даже если его философия громоздит горы трупов: *il transforme sa philosophie en cadavres*, — говорит Кереа. И Кереа, главный идейный противник Калигулы, не может победить в споре с ним. Даже аргумент богохульства (и это в древнем Риме!) оказывается бессильным. Кереа может одолеть Калигулу лишь насильем, организовав против него заговор. Он просто не в состоянии вынести адских последствий абсурда — *en poussant l'absurde dans toutes ses consequences*, уничтожающих всякий смысл существования, — *voir se dissiper le sens de cette vie*. Но опровергнуть человека абсурда оказывается невозможным: его диалектика отточена, как бритва. И в злодействе и в праведности он ничего не ищет для себя, так что его трудно даже скомпрометировать. Можно тогда задать вопрос: что же обретает человек абсурда? Мы уже отвечали: себя. Вы в этом усомнитесь, вы приведете сто раз употреблявшиеся аргументы, что личность в злодействах разрушается и гибнет. Но не увлекайтесь повторением избитых фраз, лучше подите посмотрите сцену убийства Калигулы. Кереа не выдержал и сам открыл тайну заговора императору. Калигула ничего не предпринимает для его разоблачения. Он выбирает поражение и погибает. Он не совершил *elision*, не изменил себе и отстоял свой абсурд.

Сколько бы это ни задевало наши нравственные чувства, большинство подлинных злодеев умели не изменить себе и отстояли своё «я». Наиболее отъявленные злодеи у Шекспира — не только сильные и не просто незаурядные, но и привлекательные личности, вызывающие наши искренние симпатии. Кому мы больше сочувствуем — Дункану или Макбету? Кларенсу или Ричарду III? Иными словами, жертве или убийце? Из всех шекспировских злодеев только Яго, пожалуй, вызывает отвращение, да и то смешанное с удивлением и страхом. В последнем акте «Макбета», как и в последнем акте «Ричарда III», мы желаем злодею победы и с радостью ощущаем его моральную силу, как бы благодарим автора, что он не отнял у героя мужества в его борьбе. А сколь

симпатичен нам «безнравственный» Печорин (он действительно безнравственный), и сколь равнодушны мы к его ни в чем не повинным жертвам!

Почему же литературные злодеи столь нам интересны, а так называемые добродетельные — убийственно скучны? Очевидно, потому, что «злодеи» сбросили с себя моральное иго, которое мы своим внутренним чувством всегда почему-то находим ложным и фальшивым. Само Добро, чувствуем мы, — идеал фальшивый, и потому нас так привлекают герои, ставшие по ту сторону добра и зла. Ощущая свою богооставленность, мы отчетливо видим (хотя не всегда в этом признаёмся), что мораль отныне безосновна, беспочвенна, покоится на зыбком песке. При богооставленности добродетель низводится с пьедестала.

Человек абсурда вполне свободен от ложных богов и, прежде всего, от добродетели. Для иллюстрации этой идеи А. Камю выбрал героя, сознательно использовавшего верховную власть исключительно для злодейства. Впрочем, император признаёт, что и любой смертный имеет право разыгрывать из себя бога, *il est permis a tout homme de jouer les tragedies celestes et devenir dieu*, тем более что ему достать Луну с неба ещё труднее. Зато великолепный мысленный эксперимент Альбера Камю наглядно показывает, что человек абсурда обладает нравственной «оголённостью», то есть свободен от каких бы то ни было моральных критериев. Чтобы быть свободным, надо уничтожить цель. А человек абсурда свободен от цели. И для него стрелка морального барометра может колебаться как угодно — от праведности до злодейства. Так, Гец в пьесе Сартра «Дьявол и Господь Бог», начав с садистской жестокости, вдруг совершает вольтфас — принимает добровольную схиму. Моральный вопрос решается произволом личности; в конце концов, с выбором между праведностью и злодейством можно порешить совсем просто — бросив игральные кости. А можно и вовсе не делать выбора, если он безразличен. Так, Николай Ставрогин перестает ощущать «различие в красоте между какою-нибудь сладострастной, зверскою штукою и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества».

ПОДПОЛЬЕ

И почему вы так твёрдо, так торжественно уверены, что только одно благоденствие человеку выгодно? Ведь, может быть, он ровно настолько же любит страдание?... Человек любит созидать и дороги прокладывать. Но отчего же он до страсти любит тоже разрушение и хаос? Вот это скажите-ка!.. А между тем я уверен, что человек от настоящего страдания, то есть от разрушения и хаоса, никогда не откажется.

Ф. Достоевский («Записки из Подполья»)

Ваше нравственное чувство оскорблено до предела, вы готовы уже кричать: — Если человек по собственному произволу решает, быть ему праведным или злодеем, то такой человек потенциально опасен для общества. Ваш человек абсурда страшнее любой чумы!

Может быть, это и так, и вам следует посочувствовать; не будем защищать человека абсурда. Тем более, что он ни в нашей защите не нуждается, ни ваших угроз не убоится. От вашего нравственного закона у него даже волос с головы не упадёт: он защищён от него куда надёжнее, чем абсурдный мир защищён от Чумы. Ну, а главное, конечно, в том, что самое ваше обвинение пусто и бессмысленно; оно не имеет санкции, как не имеет его нравственный закон. Конечно, вы всегда приписываете себе санкцию, она вам нужна, чтобы обвинить и осудить человека абсурда. Но ею вы можете обмануть кого угодно, только не его самого. Уж он-то знает, что эта санкция — самозванная. Знает он и то, что в вашем лице общество всегда стремится оградить себя от него, заточить его в гетто. Для этого оно в изобилии снабжено судами и кодексами, штатными обвинителями и палачами. Но человек абсурда знает то, в чём боится признаться себе обществу: что в борьбе с ним оно не может опираться ни на логику, ни на правильную юрисдикцию и располагает только средствами насилия. Необъявленная война любыми средствами, не на живот, а на смерть, решена изначала. Поэтому он сам уходит в своё гетто, в Подполье, не дожидаясь решения самозванного суда. И из своего Подполья он невозмутимо скажет всему миру: «... Мне надо, знаешь, чего: чтобы вы провалились, вот чего... Свету ли провалиться, иль чтоб мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне всегда чай пить». Узнаёте? Эти слова сказаны «человеком подполья» Достоевского. А можно было бы подумать, что их сказал Калигула. Настолько открытый в них вызов миру, вызов, в котором враг не убоится уважения.

Может показаться, на первый взгляд, что абсурдный мир (невинный по существу) не заслуживает к себе столь презрительного отношения. Сам вызов подпольного человека дневному миру кажется нелогичным. Но суть та, что человек абсурда отвергает и всякую внешнюю санкцию логики, он сам себе единственная санкция; трудно опровергнуть логикой аргументацию, которая на логике не основана и самую логику принимает в штыки. Человек абсурда восстаёт и на логику, и на здравый смысл, и на сам Логос. Для этого он и уходит в Подполье. — Что же заставляет его пойти против здравого смысла? — спросите вы. Он скажет, что «может нарочно, сознательно пожелать себе даже вредного, глупого, даже глупейшего», такого, что «противоречит самым здравым заключениям нашего рассудка о выгодах, — потому что во всяком случае сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность». Именно так и отвечает подпольный человек Достоевского.

— Логика? Выводы естественных наук, математика?

— Ну, конечно, ведь нельзя же оспорить, что дважды два — четыре!

На это он ответит, сооротив насмешливую и ретроградную физиономию: «Дважды два четыре — ведь это, по моему мнению, только нахальство-с... Дважды два четыре есть уже не жизнь, господа, а начало смерти» 19. Логос? Мировой Разум? Это, видно, Мажордом вселенского Дворца, Хрустального Здания мировой гармонии?

— Ну да, — киваете вы (киваем мы с вами). — Если уж в мироздании нет единства, l'Un, нет гармонии, то нет и Смысла, нет тогда ни логики, ни причин, ни следствий; но тогда и ваша жизнь — бессмыслица, потому что вы тоже — частица единого целого, как штифтик в органном вале, как винтик в великом Автомате — Космосе: расстроился автомат — к чему сам по себе его отдельный винтик? Но, слава Богу, автомат никогда не расстроится, потому что законы природы не позволяют нарушать себя: Природа вас не спрашивается, ей нет дела до того, нравятся ль вам её законы или не нравятся, законы — это как каменная стена (и т. д.).

Выслушав эту сентенцию, ретроградный человек (упрямый, как осёл) процедит сквозь зубы:

— Да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Эти самые ваши законы природы постоянно обижали меня! Разумеется, я не пробую такой стены лбом, но и не примирюсь с ней потому только, что это каменная стена и у меня сил не хватило...

Мы удивленно вскидываем на него глаза, но потом начинаем соображать: нечто подобное говорил и император Калигула, который хотел смешать небо с землёй, требовал, чтобы ему подали Луну. Впрочем, император-то был сумасшедшим. Значит, и этот... раз его обижают законы природы и возмущает всё то, что представляется естественным и нормальным по здравому смыслу и велению разума... — значит, и он — просто-напросто умалишённый, вот и вся разгадка! Ведь не может же нормальный человек хотеть заведомой бессмыслицы и идти зазнамо против рассудка...

Ретроградный человек прерывает наши мысли. В его взоре мы видим нескрываемую ненависть:

— Да, я всегда любил и люблю действовать так, как хотел, а не так, как повелевали мне разум и выгода. Хотеть же можно и заведомо против разума и собственной выгоды, а иногда и положительно должно. Вы, вероятно, этого не поймёте, ведь вы гордитесь тем, что вы не человек, а винтик в вашем грандиозном вселенском Автомате. Вас никто не примет за сумасшедшего, вы — частица мировой гармонии, ну, а я предпочитаю сумасшедшим сделаться, лишь бы знать, что я всё-таки человек, а не штифтик и не фортепианная клавиша. И если нужно для этого стать троглодитом — стану троглодитом, это всё равно лучше, чем штифтик. Вас восхищает разумность миропорядка. Разум и Смысл мировой гармонии, ну а меня этот Смысл всегда оскорблял, а бессмыслица и хаос — радовали. Вид Хрустального Здания всеобщего миропорядка всегда вызывал во мне тошноту, une pausee 20, и мне всегда хотелось выставить ему украдкой язык или кукиш в кармане показать!

Тут, наконец, нас осеняет: всё это вовсе не шутка, non qu'il faille faire la bete, и на сумасшествие совсем не похоже. Так король Клавдий вдруг прозревает и видит, что Гамлет не безумен, а лишь хитер безумен; как следовательно Порфирий, мы вдруг догадываемся: тут не Миколка! тут пострашнее, тут низвержение вечных принципов, тут уничтожение критериев, по которым разумный человек отличался от троглодита или сумасшедшего.

Ещё Аристотель провозгласил: человек, который ни в ком не нуждается, есть либо Бог, имеющий всё в себе самом, либо дикий зверь. Человек абсурда отгораживается от всего мира, уходит в пустыню, в Подполье, наперёд не зная, станет ли он Богом или зверем, удастся ли ему встать на место Бога, как хотел Кириллов, или он кончит троглодитством. Скорее, разумеется, кончит троглодитством, да он и не строит иллюзий на счёт Бога, он уже заранее готов на троглодитство, он уже сейчас готов признать себя диким зверем, хуже дикого зверя. Послушайте признания всё того же «подпольного» человека: «Я знаю, что я мерзавец, подлец, себялюбец, лентяй... Я самый гадкий... самый завистливый, самый глупый из всех на земле червяков... да, я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам...»

Человек Подполья готов быть троглодитом, хуже — сумасшедшим, ещё хуже — самым безнравственным и подлым из людей, лишь бы не принимать Смысл и Порядок бытия. Вот оно что!

Нас охватывает недоумение и вместе отвращение, гадливость. Можно ли такое понять, не то чтоб оправдать?! Первое, что нам приходит в голову — это: если человек Подполья не сумасшедший, то он — вредное насекомое (он, кстати, не стыдится в этом признаться, не откажется ни от каких самых унижительных эпитетов по своему адресу); таких, как он, надо травить, как травят вшей. Другое нам и не приходит в голову, настолько ситуация кажется ясной. Ясно, что между Подпольем и «дневным» миром — непримиримая война. Человек Подполья, объявивший войну, не скрывает своего презрения к нам и нашему «дневному» миру: все наши ценности ложны, мир этот, по его мнению, и копейки не стоит. Мы ему платим ответным презрением, готовы раздавить его, как гадкое насекомое, — вот и всё.

Есть, правда, некоторая разница между нами и им: мы уважаем себя, а он — нет. Мы никогда не признаем себя подлым насекомым, а он — с готовностью признает. Мы торжествуем над ним, но не рано ли? Л. Шестов по поводу «подпольного человека» Достоевского сделал ценное наблюдение: такие же признания, как у него, можно найти в книгах и исповедях величайших святых. Все они тоже считали себя «самыми» — непременно самыми — безобразными, гнусными и подлыми существами на свете, все были в ужасе от своей ничтожности и греховности. «В этом смысле, — пишет Шестов, — «Записки из Подполья» могут быть лучшим комментарием к писаниям

прославленных святых». Добавим, что это был бы и лучший комментарий к исповедям Лютера, узревшего столь бездонную глубину собственной греховности, что спастись от неё собственными усилиями немислимо и невозможно.

Что же отсюда следует? Не даёт ли это нам основания для торжества и над святыми? Ситуация принимает уже совсем неожиданный оборот. Мы вдруг обнаруживаем, что в столкновении «подпольного» мира с «дневным» святые оказываются на стороне Подполья: если мы презираем Подполье, то должны столь же презирать и святых. И, если вдуматься, на нашей с вами стороне в самом деле огромное преимущество — нечто такое, что, в отличие от святых, дает нам возможность чувствовать удовлетворение собой. Что же это такое? Нетрудно понять, что: правила жизни. У нас с вами они есть, а святые ими не владеют. Не владеют, потому что не верят в наши правила, не верят ни в какие правила вообще. Наши правила — это разум и нравственный закон. Наш разум решает, что существует, а что не существует, что есть жизнь, а что — смерть, что есть реальность, а что химера (даже идея Бога должна быть идеей, т. е. подчиняться разуму человека). Для обоснования этих притязаний разума на мировое господство в нашем распоряжении имеется апология чистого разума, данная И. Кантом в форме синтетических принципов а priori. Наш нравственный закон решает, что есть добро, а что зло, что должно, а что не должно, какая личность считается нравственно достойной, а какая нет (и ценность личности определяется довлеющим над нею законом). Для обоснования этих притязаний нравственного закона на господство над человеческими душами кнашим услугам имеется апология долга, данная тем же И. Кантом в форме категорического императива.

Нашим идолом является человеческий разум и разумно обоснованный закон Добра — человеческое, слишком человеческое, и к нам применимы слова Спинозы: «Когда люди убедили себя, что всё, что происходит, происходит ради них, они стали считать в каждой вещи то самым главным, что было им наиболее полезным, и признавать самым ценным то, что их приятнее всего аффицировало». Люди убедили себя, что и Бог существует ради них и потому не требует от человека невозможного. Святые не обладают нашим даром: они веруют, что Бог требует от человека невозможного, потому что для Него нет никаких выдуманных человеком правил, и что для человека истина, то для Бога будет ложью, что для человека добро — для Бога будет злом. Это ли есть наше торжество над святыми?

Человек Подполья тоже не обладает нашим даром. Он тоже лишен и правил разума и правил добра. Но внутри своих стен абсурда, в свете lucidite, он с достоверностью знает то, на что нам столь приятно закрывать глаза: что человеческий разум самозванно — из страха перед неизвестностью и из трусливого самообольщения — возвёл свои «правила» в божественный статус. Вам нужны доказательства? Человек дневного мира всегда требует доказательств, в соответствии с «правилами» разума. Так вот, их не будет. Их не может быть. Будет лишь война, причем без «правил», без дипломатии. Будет кукиш в кармане, вместо доказательств. Оправдывать себя подпольный человек не будет и не собирается. Да, он самый ничтожный, самый дрянной, ему даже нравится примерять к себе все бранные эпитеты, потому что он знает, в своём гетто, полную их несостоятельность. Кто может судить его? По какому судебному кодексу? По самозванной юрисдикции «правил добра»? Где ваше торжество над человеком Подполья?

Logique a la mort человека абсурда — это свободный выбор, а не необходимость. Его lucidite исключает «правила» разума. «Правила» разума общеобязательны, научны, аподиктичны. Но истина в абсурде не выводима из этих «правил». Она не знает «каменной стены» этих правил. Сама эта «каменная стена», над которой издевается «подпольный человек» Достоевского, означает пределы возможного опыта, перед которыми склонил колени XIX век после Канта. XIX век верил, что эти пределы существуют и определяются вечными, ненарушаемыми принципами разума. Но вот «человек из подполья» у Достоевского вдруг понял, что этих вечных принципов нет, «каменной стены» не существует в действительности, что это лишь «подмен, подтасовка, шулерство», перед которыми, однако, «искренне пасуют непосредственные люди и деятели» дневного мира. «Каменная стена» означала возведение правил человеческого разума в вечные, абсолютные принципы. Но Достоевский разглядел, что эти человеческие правила возведены на божественный пьедестал «по лукавству человека, по хитрому искусству обольщения» 21. А философия абсурда недвусмысленно провозгласила, что эти «вечные принципы» — обман, tricherie, принудительно навязанный извне человеческий произвол. Человек абсурда не признает авторитета этих внешних принципов, для него истина постигается внутри стен абсурда, в lucidite его «я». И каменная стена вечных принципов не имеет ничего общего со стенами абсурда.

Герой «Сна смешного человека» Достоевского, попавший к людям другой планеты, не вкусившим плодов от древа познания добра и зла, рассказывает нам: «Мне казалось неразрешимым, что они, зная так много, не знают нашей науки. Но скоро я понял, что знание их восполнялось и питалось иными проникновениями, чем у нас на земле... Они не стремились к познанию жизни так, как мы стремимся познать её, потому что жизнь их была восполнена. Но знание их было глубже и выше, чем у нашей науки, ибо наука наша ищет объяснить, что такое жизнь... они же и без науки знали, и я это понял, но не мог понять их знания». И лишь когда эти люди вкусили плодов от запретного древа и им открылось наше «знание», мир превратился для них в царство закона, а они — из свободных существ — в безвольные автоматы. Достоевский касается тут величайшей библейской тайны — тайны грехопадения. «Правила» человеческого разума узаконивают плоды грехопадения и становятся правилами послушания последствиям греха. Это знание несвободное — то нынешнее научное знание, для которого пределы

возможного опыта охраняются полицейским принципом — синтетическим принципом a priori.

«Нормальный», «дневной» человек, живущий освящёнными вековой традицией «правилами» разума и добра, убеждённый, что его знание — наиболее совершенное знание, его добро — абсолютное Добро, а его жизнь — настоящая, высшая жизнь, — такой человек вызывает в герое Подполья гомерический хохот. Убожество и фальшь этого знания, этого добра и этой жизни таковы, что «нормальный» человек смерть принимает за жизнь («дважды два четыре есть уже не жизнь, а начало смерти»), неподлинное бытие — das Man — за высшую реальность, свой грех превращает в добродетель. Он умеет даже «устроиться с Богом», умеет и Бога приспособить к своим «правилам». «Я такому человеку до крайней желчи завидую, — говорит человек Подполья. — Он глуп, я в этом с вами не спорю, но, может быть, нормальный человек и должен быть глуп, почём вы знаете?»

Да, человек Подполья не может спастись иллюзиями, которыми живёт «непосредственный деятель». Он не примет смерть за подлинную жизнь. И знает, что «устроиться с Богом» ему невозможно. Отвергнув Мировпорядок, он примет его противоположность — Хаос.

ХАОС

Хаосом звали меня в старину (я древнего рода),
Слушай, какие дела прошлых веков я спою...
Всё, что ты видишь, — земля, небеса, и моря и туманы —
Власти моей подлежит, крепко я это держу.
Всё это я сторожу один на пространстве вселенной,
Круговращеньем всего мира заведую я...
Кроткие Оры при мне вратами ведают неба,
Даже владыке богов вход я и выход даю.
Овидий. («Фасты»)

Вы снова приходите в ужас, и это вполне объяснимо. Ведь если человек абсурда восстаёт на Логос, на космический мировпорядок, то это означает... страшно даже подумать: это означает, что Сократа уже нельзя признать правым в споре против толпы, против Анита и Мелита. Два человека толпы, Анит и Мелит, обвинили Сократа в непочитании богов и развращении юношества. И Анит с Мелитом победили, несмотря на то, что дельфийский оракул признал Сократа мудрейшим из людей. Ни мудрость, ни праведность не спасли Сократа в борьбе с двумя невежественными интриганами. Праведник, научивший людей закону Добра, был обвинён в безнравственности, и афинский суд свободных граждан при гласном «демократическом» разбирательстве признал Сократа виновным. Толпа восторжествовала над мудрецом, но Сократ не чувствовал себя побеждённым. После смертного приговора он сказал ученикам, что тому, кто истинно служил Добру, дурной человек повредить не может: он вредит только себе. И ещё он добавил, что не считает свою смерть каким-либо несчастьем для себя, и тут-то и произнес фразу, записанную потом Платоном, — фразу, которая осталась загадкой для человеческого ума по сей день: жизнь настоящего философа есть упражнение в умирании. Что он хотел этим сказать? Видимо, то, что для философа не жить лучше, чем жить, что настоящий философ стремится к смерти. Самоубийство избирать дурно, оно означало бы отказ от исполнения нравственного долга здесь, на земле. Но если уж судьба распорядилась так, что он, Сократ, приговорён к смерти, то для него этот исход — самый желанный дар богов. Последними словами перед тем, как выпить цикуту, он хочет возблагодарить богов за этот дар: «Воздайте Асклепию петуха, непременно воздайте!» Избегнуть смерти он явно не хочет, хотя это было бы проще простого: ученики предлагали ему бежать, тюремный надзор вёлся лишь для приличия.

Можем ли мы считать, что смертный приговор Сократу — несправедливость или зло? Сократ определил нравственный закон как закон космический, который царит на небе и на земле, а гарантом единого Закона, Unite, поставил человеческий разум. Абсурд отвергает Unite, космический мировпорядок и его Смысл, а с ними отвергает и нравственный закон. При таком подходе к вопросу, когда potestas clavium не принадлежит более человеку, а передана по назначению — Богу, Сократ лишается каких-либо козырей перед Анитом и Мелитом, и теперь уже выходит, что Сократ, с его праведностью, не выслужил себе спасения. Во всяком случае, мы никогда не узнаем, повезло ли Сократу в божественной игре в кости, которою Бог распределяет среди людей благодать. И не удивимся, если Анит с Мелитом будут спасены, а Сократ осуждён... Ведь привыкли же вы к такому положению вещей здесь, на земле, — на каком же основании вы можете надеяться, что на небе действует другой закон? Разве не мечтали люди во все времена об этом Unite, едином мировпорядке, одинаково господствующем на небе и на земле? На земле Дантес убил Пушкина — никто не удивился и никто не осудил, хотя Дантес был ничтожеством, а Пушкин — гением. Обожали Дантеса, над Пушкиным смеялись. Даже друзья, даже Карамзины и Вяземские. Петр Вяземский хохотал и подшучивал. Гончарова не могла скрыть от света любовную тоску и ревность по Дантесу. Данзас, правда, хотел стреляться за друга; Пушкин, перед смертью, сам не позволил. Впрочем, за то ли хотел стреляться Данзас, о чём сейчас думаете вы?.. Он хотел отмстить за поруганную честь

друга, а ведь вы думаете о чём-то большем, неизмеримо большем. Вы думаете: как возможна такая вещь, что убийство Пушкина Дантесом — справедливость? А очень просто. Вас же не возмущает провал Лиссабона, залитая лавой Помпея, уничтожение в пять минут в Газовой «душегубке» города Сен-Пьера. Почему? Потому что это в естественном порядке вещей, ответите вы. Стихийные бедствия могут погубить миллионы жизней — и вы не возмутитесь, потому что законам природы не припишете злодейства: тут само зло — в порядке вещей. Теперь представьте, что Зло вообще в порядке вещей, что возмущаться против зла — противоестественно. Разве не из-за того человек абсурда восстал на Добро, что Добро служит жалкому и бессмысленному делу? Если Добро стало поработать человеческое «я» и это «я» восстало на Добро, то пенять тут не на кого, остается принять все последствия. Отвергнув же на земле закон Добра, не ищите его на небе — не найдёте. Теперь potestas clavium, ключи истины, находятся у Бога, а до Него далеко, и пути к Нему заказаны. Во времена Пушкина люди ещё могли уповать на Бога: Дантес-де восторжествовал при жизни, Пушкин же «весь не умер», нетленная его часть отошла в бессмертие. Вл. Соловьев, например, так и считал, что Пушкин умер, осенённый благодатью Бога, примирённый с Богом и миром. Но для человека абсурда нет такого утешения. Для него вообще нет утешений. Дантес убил Пушкина по совести, его совесть дала ему на это санкцию. Мартынов, убивший Лермонтова, тоже не терзался муками совести — кто дерзнёт сказать, что он не прав? И не удивляйтесь, удивляться надо другому: тому, что при жизни Лермонтова его друзья были на стороне убийцы. Тому, что при жизни (и даже по смерти) Пушкина его друзья были на стороне убийцы. Как ни странно, их совесть была на стороне злодейства. За 24 часа до убийства Пушкина Пётр Вяземский, знавший о назначенной дуэли, хохотал и подшучивал. Почему же Вяземского так поздно начала мучить его совесть? Вот чему надо удивляться. И ещё тому, что, воздав на земле справедливость злодейству, люди наивно надеются, что небеса рассудят иначе и злодейство там будет возмещено.

* * *

Человек хотел уйти от суда, избавиться от проклятия вины. Это удалось, но какой ценой! Н. Бердяев говорит, что апокалипсис — не обязательно конец истории, он может переживаться внутри истории. Абсурд — это переживание апокалипсиса внутри истории. Это восстание на миропорядок, на разум, на Сократа. История доапокалиптического периода была непрерывной борьбой за Логос. В апокалипсисе история становится борьбой за Хаос. Уже восстание Дунса Скота на разум — за веру было борьбой за хаос, за абсурд — не за оправдание нашего знания, а на подрыв тех принципов, которыми это знание держится. Выбор поражения есть выбор Хаоса — вопреки Космосу, вопреки миропорядку. Мы не знаем, порождает ли Бог апокалипсис, не знаем, верить ли Откровению св. Иоанна. О Боге мы ничего не узнаем: *ignorabimus*. Но мы теперь знаем, что богооставленность порождает апокалипсис, богооставленность и есть апокалипсис. Шевелящийся в человеке Хаос слышен в пророческой русской поэзии, в апокалиптических стихах Лермонтова и Тютчева. Человечество, которое стало стремиться к хаосу, видимо, сошло с ума. Сократ так это прямо и квалифицировал: стремление к хаосу — безумие. Подобно мифическому герою Прометею, он хотел исцелить несчастных от этой болезни. Он любой ценой хотел отстоять для человечества Космос, хотел спасти людей от Хаоса, всегда грозившего вырваться из тисков разума.

Но — парадокс! — стремясь отстоять для человечества Космос, и Сократ и Платон сами не отказывались от Хаоса. Древние греки понимали Хаос как одну из мировых первопотенций, вечное творческое первоначало, всепорождающее и всеуничтожающее. Вот почему Платон никогда не отказывался от своих мифов и пророческих снов, а Сократ — от своего демона, таинственной и необъяснимой силы, всю жизнь, по его словам, руководившей им и отклонявшей его от неправильных побуждений.

Очевидно, тайна Хаоса, того, что невозможно охватить разумом, ни Сократу, ни Платону не казалась страшной — им казалось страшным и недопустимым отдать тайну в распоряжение толпы. И диалектику, и общие понятия Сократ создавал для толпы, его же сокровенное «я» жаждало смертной тайны Хаоса — того, что непостижимо разумом: эроса и мании (мания по-гречески означает одновременно вдохновение и безумие: вдохновение и есть безумие). Не случайно от Сократа произошли и научная теория доказательств Аристотеля, и философское безумие киников. Диогена Платон называл сумасшедшим Сократом — сумасшедшим мудрецом. А Антисфен, другой ученик Сократа, сказал как-то: лучше мне сойти с ума, чем испытать удовлетворение жизнью. Конечно, такая безумная фраза не появилась бы, если бы учитель не сказал ранее: философия есть упражнение в смерти. Для толпы Сократ был создателем науки об общих понятиях, которая и спасла её от безумия. А для самого себя Сократ был философом в этом его специфическом смысле — философом смерти. Экзотерически, для толпы он был философом разума, но экзотерически, для себя он был философом безумия. Здравомыслящими остались лишь Аниты и Мелиты, да и то благодаря Сократу, придумавшему для них доказательное знание. И это доказательное знание было ими использовано, чтобы осудить Сократа. Оружие, которое он дал людям во их спасение, было направлено против него самого. Обвинение без доказательства — безнравственно, этому их научил Сократ. Тогда ему было предъявлено доказательное обвинение. Винодность Сократа была доказана как дважды два — четыре. Разве можно было сомневаться? Сократ был раздавлен каменной стеной доказательного знания. «Чернь при помощи диалектики одержала победу», — оценил Ницше этот исторический фарс — суд над Сократом.

Разумеется, самое доказательное знание «не виновато», если на основании него мудрейший и достойнейший из афинян был приговорён к смерти демократами-соотечественниками. Но такая absurdité, как суд над Сократом, пожалуй, страшнее, чем атомный взрыв в Хиросиме, который, кстати, был тоже произведён на основании доказательного знания. Доказательное знание порождает и охраняет absurdité мира. Со времён Сократа, облечённое потом в святые ризы аристотелевой логики, оно стало той каменной стеной, на которой правила человеческого разума были возведены в вечные принципы. Освещая мир лукавым светом человеческой ограниченности и самодовольства, оно освещает бессмыслицу ложным светом абсолютного Смысла. Смерть принимается за жизнь, химера — за подлинное бытие. Сократ экзотерический подменяется Сократом экзотерическим.

И не будем упускать из вида, что на суде потерпел поражение только Сократ экзотерический — тот, который сохранился в памяти потомков как создатель диалектики, тот, учение которого не принимает философия абсурда. Этот Сократ потерпел двойное банкротство: сначала его осудило общественное мнение «свободных» афинских граждан, потом, спустя 24 столетия, — философия абсурда XX века. Альбер Камю, нигде не упомянув имени Сократа, своим учением об абсурде выступил против его учения о Добре и одержал победу. А Курт Гёдель (тоже, кажется, не упомянувший имени родоначальника доказательного знания) выступил против теории доказательного знания Сократа и тоже одержал победу. Продemonстрировав, что любая аксиоматика, лежащая в основе математического знания, неполна (и, следовательно, допускает неразрешимые утверждения), он тем самым уничтожил понятие доказательства. С Гёделем в 1931 г. по р. X. кончился век доказательного знания, начавшийся в V веке до р. X. с Сократом. Теперь разум даже формально не мог претендовать на доказательность. «Вечные принципы» разума были, наконец, развенчаны в его собственной цитадели.

Иное дело — Сократ экзотерический, глубинный. Этот Сократ — сам философ абсурда. Этот Сократ сам не признает доказательного знания и верит демону. О существовании такого Сократа толпа не подозревает до сих пор. Этот Сократ не потерпел поражения — он сам выбрал поражение, но совсем иного рода. Он выбрал поражение, когда отказался бежать из своей страны под угрозой ареста; он выбрал поражение, когда отказался от побега из тюрьмы; выбрал поражение, когда выпил цикуту. Он всё время выбирает поражение, когда следует голосу своего демона, подсказывающего ему, что смерть — благо, что спасут его Хаос и Абсурд, а Космос и Гармония погубят. Этот Сократ восторжествовал над диалектикой толпы, его индуктивная диалектика была lucidité философа абсурда, она сокрушила в прах каменную стену доказательного знания.

Прометей был первым мифологическим героем абсурда, Сократ — первым историческим философом абсурда. Оба восстали на богов за человека, это восстание и породило абсурд.

Есть, однако, и некоторая разница между Сократом и современным философом абсурда (между Сократом и Камю). Сократ провозгласил, что человек может спастись уже здесь, на земле, для жизни вечной, через единый космический закон Добра. Нынешний человек абсурда отверг Добро, а жизни вечной для него вообще не существует. Сократ выбрал смерть в полной уверенности, что для человека мудрого и праведного смерть в абсурдном мире — это дверь в истинную жизнь. Выслушав смертный приговор, он сказал афинянам: «Пора идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, и лишь одному Богу известно, кто из нас идёт на лучшее». Но из всей его Апологии очевидно, что на лучшее идёт именно он и что он сам в этом ни на секунду не сомневается. «Мой демон, — сказал он, — ни разу не удержал меня, когда я решился умереть». По разумению Сократа, мир — это место не для джентльмена, истинный философ стремится уйти из мира, оставляя его Анидам и Мелитам. Он смотрит на абсурдный мир в точности так же, как и современный философ абсурда, например, Ж.-П. Сартр, считающий, что мир — это место для подонков. Разница лишь в том, что у Сократа было упование на жизнь вечную, а нынешний философ абсурда, лишенный упования, выбирает место среди подонков, как свою злую судьбу.

Впрочем, можно ли с уверенностью утверждать даже такое различие, раз Сократ учил одному, а верил в другое? Учил Космосу, а верил в Хаос и стремился к Хаосу. Однако, вряд ли признался бы нам в этом Сократ, если бы мы у него спросили. Если бы он принял нас за людей толпы, он обязательно стал бы нас учить Миропорядку и обрушился бы на Хаос. Он бы не удостоил нас откровенности.

АПОКАЛИПСИС

...В разрыве облаков

Был виден холм и три креста — Голгофа —

Последняя надежда бытия...

М. Волошин («Космос»)

Напротив, нынешний человек абсурда доступен и разговорчив. К тому же ведь он не хочет лгать ни себе, ни другим. Он открыто признаётся, что выбирает Хаос и живёт в Апокалипсисе. Хотите познакомиться? Вот, кстати, уже принесли джин. Жан-Батист Кламанс, к вашим услугам. Кто он такой? Пророк, укрывшийся в

пустыне, созданной из камня, тумана и стоячих вод. Elie sans messie, Илья, не посланный мессия, коему предназначено возвестить конец света. «Вы заметили, что концентрические каналы Амстердама походят на круги ада?» Вялый, бесцветный ад, un enfer mou, право! кругом — la mer couleur de lessive faible, море цвета стиральной воды, l'espace incolore, l'effacement universel, бесцветное пространство, вселенское небытие, aucun éclat!

Образ гигантского стирального бака (la mer fumante comme une lessive) не раз возникает перед нами, когда мы услышим пронзающий скрипучий голос кабацкого пророка: «Что я хочу сказать? Да то, что единственная польза от Бога была бы, если б Он гарантировал невиновность, и на религию я смотрел бы как на огромную прачечную, une grande entreprise de blanchissage, чем она, кстати сказать, и была когда-то, но очень недолго, pendant trois ans tout juste, и не называлась тогда религией». Как же она тогда называлась? Возможно, коммунистическим раем, ведь он тоже возвещался как Царство Божие, но только не назывался этим именем. Огромная прачечная, вода святого омовения, в которой люди хотели отмыться от первородного греха. Отмыться не удалось, догматы религии вошли в свои права и превратились в систему судебного кодекса, ввергшего человека в серый регламентированный «рай», законченную реализацию абсурда. Человек остался виновным, древнее проклятие продолжает тяготеть над ним. А Бог не пришел к нему на помощь.

С тех пор больше не хватает мыла, все грязные, все наказанные, все озлоблены неистребимым чувством вины. Это чувство первородного греха, отпадения от Бога. Чувство вины непереносимо, оно превращает людей в бешеных собак (en chiens écumants), а человеческое бытие — в мальконфор. — Что такое мальконфор? Извольте, так назывались в средние века одиночные подземные казематы (cellules de basse-fosse) столь малых размеров, что человек не мог выпрямиться в них во весь рост и вынужден был жить скрючившись, «по диагонали», постепенно осознавая, что его затёкшее от неподвижности, одревеневшее тело — это его виновность. Оставленный Богом человек обречён жить в мальконфоре. Удел его жалок и отвратителен. Единственный способ избежать суда — обвинить самому. Рисуеться одиозный образ камеры для плевков (la cellule des crachats) — каменный ящик, в который втиснуто окостеневшее тело заключенного; каждый охранник, проходя мимо, смачно плюет ему в лицо. Смысл человеческой жизни — суметь первым оплевать ближнего: c'est a qui crachera le premier, voila tout. Все пакостные, все наказанные, все плюем направо и налево, а затем — опля! — пожалуйста в мальконфор! Et hop! au malconfort! Его преподнесут вам в виде непогрешимого общественного строя, une organisation impeccable, пока ещё земля не превратилась в пустыню (avant que la terre ne soit deserte). Organisation impeccable зиждется на фанатичной вере в вечные, незблемые принципы разума и добра, в абсолютный нравственный закон. Человеческая виновность создаётся и охраняется законом, самым благим законом в мире. Эту истину открыл Жан-Батист Кламанс, бывший страж закона, а ныне судья на покаянии».

Конечно, мальконфор — дело рук человеческих, а не Божьих. И не Бог, а человек создал самый справедливый закон, охраняющий виновность. Чтобы изобрести la cellule des crachats, говорит Кламанс, Бог людям не понадобился. Этот маленький шедевр был создан даже не в «диком» средневековье: его изобрел цивилизованный народ, чтобы доказать, что он самый великий народ на земле. Орудия пыток применяются к человеку, чтобы он ощутил свою виновность. Раз виновность создаётся законом, она в доказательстве не нуждается — это нам и помимо Кламанса растолковал офицер исправительной колонии у Франца Кафки: «Вынося приговор, я придерживаюсь правила: виновность всегда несомненна».

Виновность всегда несомненна — это и есть самое правосудие, самый справедливый закон. Кламанс, философ абсурда, готов дать теоретическое обоснование самого справедливого закона. Ведь богооставленность исключает Искупление, не правда ли? Распятие Сына человеческого было не искуплением, а наказанием.

— Как, разве и Он был виновен?

— Полноте! Сообразите, что Он был у самого истока, Il était a la source, apres tout, и должен же был слышать о некоем избиении невинных, d'un certain massacre des innocents. Солдаты, обгаренные кровью, из-за Него убивали младенцев, когда сам Он был спрятан родителями в Египте, в надёжном месте. Мог ли Он, такой, каким Он был, считать себя невинным?

Бог не избавил Сына от виновности. Бог оставил не только мир, Он покинул и Сына, пришедшего спасти мир, отдал Его на позорную казнь. Не о том ли вопиет фраза, выкрикнутая Распятим на Кресте: «Зачем Ты оставил меня?» — фраза столь мятежная, что евангелист Лука, испугавшись, подверг Его цензуре — в его Евангелии вы не найдете этой анархической фразы. Искупление не состоялось. Бог не захотел Искупления и не принял жертву Сына, и Сын, покинутый Отцом, возроптал на это. Сын Божий остался только Сыном человеческим и на Кресте должен был принять не образное, а действительное страдание, и «тело его, стало быть, было подчинено на кресте закону природы вполне и совершенно» (Достоевский). В «Идиоте» у Достоевского описывается впечатление от картины Г. Гольбейна «Христос в гробу», впечатление, от которого, по словам Парфёна Рогожина, вера может пропасть: «На картине это лицо страшно разбито ударами, вспухшее, со страшными, вспухшими и окровавленными синяками; большие, открытые белки глаз блещут каким-то мертвенным, стеклянным отблеском... Тут невольно приходит понятие, что если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как же одолеть их? Как одолеть их, когда не победил их теперь даже тот, который побеждал и природу при жизни своей, которому она подчинялась, который воскликнул: «Талифа куми,» — и девица встала, «Лазарь, гряди вон», — и вышел умерший?» Могли ли все веровавшие в Него и обожавшие Его ученики,

его будущие апостолы «поверить, смотря на такой труп, что этот мученик воскреснет»?

Бог оставил Сына — могло ли состояться Воскресение? Ответ на этот вопрос А. Камю нашел в отрешённых (detachees) лицах Христа и палача у более ранних живописцев, в итальянских фресках. Даже воскресший Иисус у Пьерра делла Франчески не имеет лица человека (n'a pas un regard d'homme); ничего счастливого нет в этом лице, одно лишь суровое величие Того, кто решился жить. Какие эмоции могут быть у того, кто «не ждёт завтрашнего дня?» А Он, такой, каким Он был, не мог не знать свою судьбу. Кажется, Он прозревал её ещё в Гефсиманском саду: «Душа моя скорбит смертельно», и молил Отца, чтобы миновала Его чаша сия. Откуда взялась эта скорбь и эта мольба, раз Он пришёл в мир во Искупление, в полном сознании, что Искупление — его миссия, возложенная на Него Отцом («Я и Отец — одно»)? Казалось бы. Он должен был взойти на Крест в радости, а не в скорби. И так оно, конечно, и было бы, если бы не предчувствие, что Он оставлен Отцом, не пожелавшим спасения Человека; что Его миссия на Земле не будет исполнена и мир останется во грехе. Отсюда и отрешённость, отсюда и скорбь. В ясности божественного lucidite Он понял, что Путь, и Истина, и Жизнь — это то, что должно истлеть, qui doit rougir, другой Истины не бывает. Нужно быть философом абсурда, чтобы в символике Воскресения разглядеть символику смерти.

Дальше продолжать Он не мог. Стены Абсурда обступили Его. Мрак окружил Его lumiere. «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» — его формула Абсурда, форма вечного противостояния света сознания и мрака иррациональности, lucidite — и лишённого смысла молчания мира. Оставленный Отцом, Сын должен был выбрать Абсурд, принять оставленный Богом мир; отдался стихии абсурдного мира, выбрать в нём своё поражение; отказаться от защиты, умереть, «чтобы не быть единственным оставшимся в живых», pour ne plus etre seul a vivre. И Тот, кто выбрал мир своей божественной миссией, сделал это с божественным величием. Ж.-Б. Кламанс не может скрыть своего восхищения: «Это была гениальная находка, un coup de genie, сказать нам: «Стоит ли заниматься мелочами? Со всем этим можно покончить одним махом, на кресте (on va liquider ca d'un coup, sur la croix)».

Дунс Скот, которому открылась изначальная противоположность разума и веры, не подозревал, что, помимо слепого подчинения неограниченному властелину — Богу, возможен ещё путь Абсурда — бунта против Бога, и что на этот путь встал Сын Божий. Дунс Скот считал, что жертва Христа была угодна Богу, что Отец принял жертву Сына. Да, он отверг «вечные» принципы человеческого разума, но лишь для того, чтобы на их место поставить другие «вечные принципы» — Чудо, Тайну и Авторитет. Сын Божий отверг и то, и другое, и третье и сам подал пример тому. Отныне свободным сердцем человек должен был решать, что добро и что зло, имея в руководстве лишь этот пример Его, лишь образ Его перед собою. Теперь от самого человека зависело, смириться перед Авторитетом или восстать, жить в мальконфоре или выпрямиться во весь рост, принять рабство или разбить свои цепи. Христос, восставший на Отца во имя Человека, сделал для будущего христианского мира то, что Прометей сделал для мира языческого, — дал людям свободу выбора, чтобы Человек свободной волей победил свой страх и слепые надежды. Сын Человеческий сделал Человека свободным и отдал в его руки potestas clavium. Какой, однако, ценой? Мы знаем: ценой поражения. Выбор свободы есть выбор поражения. Люди остались лишёнными благодати, лишёнными надежд. Абсурд не оставляет надежд.

— Неужели Ты не подумал, — говорит Великий Инквизитор, — что человек отвергнет и оспорит даже и Твой образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?

Не знал ли Он это? Он, конечно, знал.

Сын Человеческий первым понял то, что теперь знаем и мы. Он понял, что мир останется неискупленным, что каменная стена законов природы останется незыблемой, что вечное «дважды два — четыре» будет увековечением вины человека, что Человек останется в мальконфоре, и potestas clavium снова выпадут из его рук. Жертва осталась напрасной, и, зная это, Он пошёл на Крест (на действительное страдание) не для спасения людей, а потому, что не мог более оставаться живым: это означало бы какое-то оправдание вины в мире, где «каждый человек свидетельствует о преступлении всех других». Он умер, чтобы избавиться от вины, от которой Его не избавил Отец.

«Но вся беда в том, что, умерев, он бросил нас совсем одних, и мы вынуждены продолжать, продолжать во что бы то ни стало, даже если мы замурованы в своих мальконфорах». Он оставил нас наедине со свободой выбора, и каждый мог выбрать тот же путь, что и Он. Но мы, смертные, убедились, что свобода от Бога для нас невыносима, c'est une corvee, bien extenuable. Мы не избавились от вины и не ушли от суда. Избавление от вины означало бы наше бессмертие, высшую чистоту духа. Вынужденные продолжать, мы подменили бессмертие его суррогатом, и самую нашу виновность, возведенную нами в высший закон, сделали суррогатом бессмертия. Чтобы спастись от невыносимого чувства вины, мы должны были обмануть себя великой ложью. Слепые надежды вновь воцарились в нас.

Раз Искупление не состоялось, его должны были заменить слепые надежды, иллюзия Искупления. Выходит, Кириллов был прав: Иисус после Креста не вернулся в рай, «умер за ложь». Вопиющая ложь восторжествовала после Распятия — ложь Искупления. Людям нужен был Христос распятый, страдающий, чтобы спастись от виновности, чтобы не утратить последнюю надежду бытия. Без «Христа распятого», объяснил нам ап. Павел, не состоялось бы христианство как религия. Сама христианская религия создавалась как освященная высшим законом ложь, на крови замученного праведника. Земной закон избавляет от вины на земле, ибо «кто соблюдает

закон, тот не боится суда». Чтобы избежать суда, надо первым осудить самому; придумать новые законы на земле, объявить новый миропорядок, отвергнув старый, чтобы, свергнув прежних судей, судить самому. И чтобы судить именем высшего закона, охраняющего виновность, сам Закон был освящен именем Его, завещавшего: не судите. Подумайте, какая роль отведена Ему на Земле — роль некоей отхожей ямы для мерзостей наших грехов, роль той же *cellule des crachats*. Благопристойность, однако, требует, чтобы нечистоты не бросались в глаза. И они тщательно скрыты от взыскующего взора за фасадом Церкви, вставшей между людьми и Христом.

Вот о чем поведал нам судья на покаянии, *juge-pénitent*, еретик из еретиков Кламанс. И раз невиновность окончательно умерла, распятая на кресте, никто не помешает безумному теоретику абсурда крепко замкнуть ворота своего Подполья, где он и царь, и папа Римский, и судья: «пусть весь мир провалится, лишь бы мне одному чай пить».

Безумная, безобразная фраза? Но чем же она безобразнее некоторых фраз мудрейшего Сократа? Можно выбрать Крест, а можно и разврат, — скажет вам Кламанс. Это ведь тоже дьявольский, отвратительный цинизм, не правда ли? Чем же, однако, такая дилемма отвратительнее сатанической дилеммы Сократа: можно выбрать Космос, а можно и Хаос; хуже того, соблазнить людей Космосом, а устремиться к Хаосу. Вы скажете, что это слишком дурно. Но Кламанс ехидно посмеется над вами: «хорошо» или «дурно» — оценки устаревшие, с тех пор как *potestas clavium* вырвана из рук разума и передана безумию. Раз Искушение не состоялось, теперь только Хаос спасает от проклятия вины. Человек абсурда, и только он, понял, что Хаос освобождает. Космос же порабощает. Космос, с его чугунными законами, — это Вселенная, превращенная в образцовый мальконфор. Кто жаждет освобождения, тот выбирает Хаос. Кто жаждет Победы, тот выбирает поражение.

СИЗИФ. ПОБЕДА

Будь дерзким зодчим вавилонских башен

Ты — заклинатель Сфинксов и Химер!

М. Волошин («Космос»)

Таково последнее прибежище Абсурда, его неотвратимый финал. Не пытайтесь опровергнуть безумного амстердамского пророка, это не удастся. Не удастся даже осмеять его, отмахнуться от него. Всякую подобную попытку он разоблачит первый, и первый изобличит вас в трусости и капитулянтстве. Правда богооставленности слишком жестока и безжалостна, но всякий уход от неё, всякая *elision* будут самообманом и самораствлением. Мучайтесь всю жизнь, целую вечность — к этому призывает вас философия сумасшедшего мудреца Ж.-Б. Кламанса. Она не сулит утешений, не принесёт ничего, кроме отчаяния. Выбирай отчаяние! К этому зовёт нас философия Абсурда, философия трагедии, философия смерти. Ибо истинная философия жизни — это философия смерти.

Победить может только тот, кто примет философию трагедии. Победить можно только на Кресте. Победа есть свободный выбор поражения, другой победы нет. Победа есть лишь свободный и бесстрашный отказ от вечности. Сын Божий вочеловечился для того, чтобы принять смерть человека, чтобы истлеть в тленном мире. Он выбрал Крест не для того, чтобы принести «последнюю надежду бытия», а для того, чтобы убить последнюю надежду уже окончательно. Но вместе с надеждой была убита и вина, — вот Победа!

Путь к ней ведет через Хаос и Апокалипсис, *vom Himmel durch die Welt zur Holle* («через землю с Неба в Ад» 22), другого пути нет, этот путь и есть путь познания. Уйдя от Бога, мы приходим в Ад абсурдного мира, где для нас, в стенах абсурда, загорается свет *lucidité*. Но древо знания — не древо Жизни, оно — древо Смерти.

Либо философия смерти — либо *elision*; либо Абсурд и Хаос — либо мальконфор. Выбирайте! *Tertium non datur*. Победа ценой Смерти — либо проклятие вины. Впрочем, кто не делает выбор сейчас, тот уже выбрал мальконфор. И напрасно будете ждать Страшного Суда, он каждую минуту происходит с вами, вы ощущаете это вашим скрюченным телом. Трусливому благоумию нечего делать на горных вершинах:

Для них нет Победы, для них есть Конец.

* * *

Средиземноморье. Излучина живописного залива. Плеск мраморных волн. Один только человек, один смертный обитает в этом уединенном, закрытом горами месте. Но удивительный это смертный — во время оно сумевший заковать в цепи саму Смерть, посланную за ним Зевсом! Ведь это же легендарный Сизиф, сын царя эолян Эола, основатель Коринфа, — тот, с кем Сократ хотел быть вместе в аиде!

Этот герой, о котором сложены мифы, слишком был влюблён в жизнь, в море и в Солнце и слишком бесстрашен, чтобы его могли подчинить себе боги Олимпа. Он бросил вызов Миропорядку, Верховным Стражем которого, после осуждения Прометея, стал возглавленный Зевсом Олимп. Сизиф помнит великий подвиг Прометея, небесного Провидца, добровольно отдавшего себя на вечное страдание, но не покорившегося руководимому Зевсом Миропорядку; за это Прометей отторгнут теперь вовсе от Олимпа и прикован к кавказской скале. Сизиф не в силах освободить Прометея и знает, что не сокрушит Олимп. Но никогда не

примирится он с богами оттого только, что он смертный и у него сил не хватило. «Впрочем, в чём же сила олимпийцев?» — напряженно размышляет Сизиф и приходит к выводу: сила их — абсурдна; они сильны не разумом, не высшей справедливостью, а авторитетом Власти и страхом, который всюду сеет их владыка Зевс. Боги самовластно правят людьми, Олимп закрыт для Человека, окружен священной Тайной (чудо, тайна и авторитет!). Но со времен Прометея, зажёгшего в людях огонь творчества. Человеку уже дано познать, что силою собственного духа он может превзойти олимпийцев и победить страх перед кумирами божественного Авторитета.

В мифологическом сюжете о Сизифе любопытны два момента. Во-первых, олимпийские «тайны» оказываются всего лишь формой сокрытия весьма неприглядных поступков богов, которые им хотелось бы и от смертных держать в секрете; Сизиф разоблачает перед людьми секреты олимпийцев и этим навлекает на себя их гнев. Во-вторых, неповиновение богам неизбежно ведет Сизифа к пренебрежению моральными заповедями (правилам жизни), установленными Олимпом для людей. Впрочем, правила жизни — только для смертных, сами олимпийцы чувствуют себя от них вполне свободными. Так, глава Олимпа, давший людям заповедь «не укради», сам похищает прекрасную нимфу Эгину, дочь речного бога Асопа. Использование божественных прерогатив в целях низкой похоти — привычное на Олимпе дело. Можно украсть красавицу как тать в ночи, можно увести обманом средь бела дня; можно оборотиться лебедем, можно — быком. Асопу осталось только горестно вздыхать да удивляться.

Вдруг прибывает к нему Сизиф и рассказывает отцу тайну похищения его дочери, требуя лишь взамен от «речного короля», чтобы он дал воду для жителей Коринфа. Каждый получил своё: коринфяне получили воду, к Асопу возвратилась его прекрасная дочь; и Сизиф получил своё: тут-то пришедший в бешенство король Олимпа и подсылает к нему наёмного убийцу — богиню смерти Танатос. Пусть ведаёт, что гласность на Олимпе не в почете!

Курносая пришла за Сизифом, но тут произошло нечто совершенное из ряда вон. Можно лишь догадываться, что Сизиф, вероятно, польстил бабьим чувствам Танатос — воздал хвалу красоте её «божественного лика» и, пока та, с разинутым от удивления ртом, пыталась осмыслить сказанное, ловко сумел накинуть на неё цепи. В эзотерическом плане пленение Танатос символизирует неистовую жажду Жизни, побеждающую — хотя бы на время — самую Смерть. Несколько лет Сизиф держал в цепях богиню смерти, и всё это время на земле не умирали больше люди, пока, наконец, Гадес, владыка царства мертвых, не дознался о причине столь вопиющего нарушения Мировопорядка и не доложил куда следует. И тогда только бог войны Арес, по приказанию Зевса, освободил Смерть из этого плена. Сизиф же и стал первой её новой жертвой.

Но, даже став пленником аида, Сизиф не склонил голову перед богами и сумел стать первым смертным, кому удалось вырваться из преисподней. Правда, ушёл он из аида с разрешения богов и обещал вернуться, восстановив должный миропорядок на земле²³. Но взойдя на землю и увидев вновь красоту моря и солнца. Сизиф не захотел возвращаться к мёртвым в мрачное царство теней. И вот уже многие годы живет он на берегу этого прелестного залива, наслаждаясь лучами средиземноморского Солнца и слушая рокот ласковых перекатов морских волн. Сколько угроз и предупреждений получал он за эти годы! Сам седовласый Океан, как в незапамятные времена к Прометею, так и теперь к Сизифу прилетал с предупреждением: скоро за ним явится Гермес, сын и слуга Громовержца, чтобы силой вернуть его обратно в аид. Но не внимал никому беспечный Сизиф! Аид? О, но ведь это ещё далеко. Мир прекрасен — можно ли спастись вне этого мира? Весь этот прекрасный мир лишь одна видимость, и эта видимость исчезнет — тем сильнее его безнадежная любовь к тому, что должно истлеть.

А суд олимпийцев? А вечные адские муки?

Ну, кто-кто, а Сизиф знает олимпийское правосудие. Он знает, что юридическая санкция богов — самозванная и что в борьбе с ним Олимп располагает только средствами самовластья и насилия. И это самовластье и насилие охраняется целым служебным штатом низших богов — обвинителей и палачей. Божественные Законы? Но это те самые Законы, что создают и охраняют Винодность. От виновности же Прометей освободил людей. Миропорядок? Гармония? Но так называется лишь непогрешимый способ организации всеобщего насилия. Провалитесь вы в Тартар с вашим мировым порядком и вашей гармонией!

Необъявленная и неравная война между Сизифом и Олимпом решена изначала — война, в которой все средства хороши. Разве не понятна нам теперь вольность (*legerete*) обращения Сизифа с канонизированной Олимпом моралью? Без хитрости и обмана ему бы не удалось заковать богиню смерти; также не удалось бы, не нарушив данной богам клятвы, сбежать из аида и остаться среди живых. По одной из традиционных версий, отмечаемой А. Камю, Сизиф (возможно, по примеру, главного бога) сам был склонен к ремеслу разбойника (*au metier de brigand*). Ясное сознание (*lumiere*) дало ему истинный взгляд на созданный богами мир и на самих богов, главный из которых чем-то очень напоминает нам теперь описанного у Щедрина помещика-крепостника, силой перетаскавшего в свою постель всех девок своей деревни.

Так Сизиф ещё во времена доисторические понял то, что из цивилизованных европейцев только в XIX веке поняли лишь немногие, вроде Ницше; что «божественное» происхождение морали — всего лишь выдумка или глупость. В моральном плане Сизиф свободен, он — на «нулевом градусе» морального сознания. Как существо морально ненормативное, он помогает людям бескорыстно. Помощь коринфянам — его *acte gratuit*, действие без

расчёта на выгоду или воздаяние: он хорошо знает, какое «воздаяние» может ожидать его за презрение к установленной богами морали и бунт против Закона. За земные страсти, pour les passions de cette terre, за самую любовь к этой скоротечной, как миг, жизни, за презрение к вечности придётся заплатить вечными муками в аиде, но боже мой! — разве Сизиф заблуждается на этот счёт? Не на его ли примере Сократ понял, что истинно свободен только тот, кто каждую минуту готов к смерти? Прибытие Гермеса не застаёт врасплох Сизифа, который изначально выбрал своё поражение. Его вызов Олимпу — это почесть, которую он отдаёт своему достоинству в войне, где заранее побеждён. А его Камень уже ждал его в аиде.

Миф не рассказывает о самом пребывании Сизифа в аду, и Камю дополняет его своим воображением, творит свой миф. Он предлагает нам представить самих себя на месте Сизифа в тот момент, когда камень, который Сизиф только что втащил на гору, в очередной раз срывается и Сизиф снова спускается вниз, к мучению, конца которому он не видит. Его лицо, склоненное над камнем, само стало каменным. Эти минуты передышки — момент сознания (heure de la conscience) для Сизифа. Если бы не было этих heures de la conscience, когда Сизиф ясно видит всю безмерность и нескончаемость своих мук, свою défaite interminable, то не было бы и трагедии. Ясность сознания порождает трагизм абсурда, la clairvoyance consomme sa victoire. В этот момент Сизиф подобен слепому, который желает видеть, но знает, что ночь не имеет для него конца.

Долго-долго время длилось,
Долго-долго время шло...
В горьких помыслах склонилось
Бледное чело 24.
О чем думает Сизиф в эти минуты?

Мыслью, алчущей прозренья,
Я вникал в их беглый миг,
И в высокое ученье
Древних вещей книг...

Огонь мысли зажег в человеке Прометей, и смысл «высокого ученья» — та спокойная вера в человека, которую он сохраняет среди божественных молний и громов, «более твёрдый, чем его скала, и более терпеливый, чем его Коршун». Образы Земли обступают Сизифа у подножия горы. Земная жизнь, навеки утраченная, представляется ему безмерным счастьем, светлым lumière в глухой тьме адских ущелий.

Приковал я грудь живую
К мёртвым сводам рудника,
Где, взрывая тьму глухую,
Искрилась кирка.
Мёртвая громада Камня, глухая тьма адского рудника... Это победа глухого и мёртвого Камня (rocher), это сам Камень, c'est le rocher lui-meme.

Жил, метался, опыт множил
В тишине, среди шума гроз
И в пустом гаданьи дожил
До седых волос!
Здесь, среди глухого каменного молчания регламентированной вечности. Сизиф постигает, что истинно возлюбить можно только то, что обречено погибели.

Все, что век лелеял, сеял,
Все, что годы я поил,
Зыбким прахом час развеял,
Миг опустошил...
И в непобежденном узнике пробуждается молчаливая радость. Радость Человека — владыки собственной судьбы. Радость неугасимой lumière, в которой он родился и в которой люди, вот уже тысячи лет, приветствуют свою жизнь перед лицом неминуемой смерти. Выбор личной судьбы уничтожает судьбу внешнюю, трансцендентную, destinée supérieure; он изгоняет из мира Бога, chasse de ce monde un dieu, и делает дело человеческое своими человеческими руками. И когда человек возвращается к жизни — это значит, что Сизиф возвращается к своему Камню.

Пусть! Скорей другую ношу!
Вновь я гордо встаю...
Раб мятежный, вновь я брошу
Вызов бытию!

Через победу Абсурда Сизиф видит достигнутой собственную Победу. Никакого уклонения, *pas d'elision*! Верность себе в худшем и в лучшем. Верность, отвергающая богов и поднимающая камни (*qui nie les dieux et souleve les rochers*). Так через трагедию Абсурда завоёвывается Радость.

ТРАГЕДИЯ СЧАСТЬЯ

Мужайтесь, о други, боритесь прилежно,
Хоть бой и неравен, борьба безнадежна!
Над вами светила молчат в вышине,
Под вами могилы — молчат и оне.

Ф. Тютчев

Камю сказал однажды: «Нельзя открыть абсурд, не попытавшись написать некий учебник счастья». Счастье и абсурд, — говорит он по поводу Сизифа, — дети одной и той же земли, они нераздельны, хотя и нельзя думать, что счастье рождается с необходимостью от самого открытия абсурда.

Теперь нам нетрудно понять, что счастье и абсурд имеют общие корни, что настоящее счастье может быть достигнуто и познано через Абсурд.

Впрочем, есть счастье — и счастье. Есть «счастье» раба, отдавшего свою свободу господину. Раб не знает счастья, рожденного свободой, как слепой крот не знает Солнца. Есть «счастье» обезличенности, счастье от принадлежности к «гармонии целого». Это — «счастье» отказа от своего Я, от выбора своей судьбы. И «счастливы» такого типа потому чувствуют себя счастливыми, что подчинили себя «вечным принципам» Разума (вспомним Сократа!). Эти «вечные принципы», по их представлению, дают им санкцию Истины. Познай Истину, и... нет, она не сделает вас свободными, — какая же может быть свобода от вечных принципов! — но она даст смысл вашему существованию. А разве счастье не заключается в обретении Смысла? Разве человеческий ум не искал от века Единый Принцип, *L'Unité*, который давал бы ему ощущение принадлежности к «гармонии целого»? И разве единство Человека с этой вечной Гармонией не равносильно было бы блаженству Эдема?

Человек абсурда, философ, хладнокровно растолкует вам: — Да, Человек всегда стремился к Единому, к избавлению от Зла, к Гармонии. Кто не хочет Добра! И, тем паче, кто не хочет счастья! Но, к сожалению, самый факт осознания нами Единого означает уже нашу ноуменальную отъединенность от этого Единого. Если я — существо сознающее, могущее сказать «я есмь» — то я уже отделен стенами абсурда от Гармонии, от Смысла, от Бога. И всякое учение о верховном Смысле, о Гармонии будет для меня обман, *tricherie*, всякий поиск Смысла будет для меня поиском призрака. Можно, конечно, дать себя обмануть призраком и найти счастье в иллюзии. Я думаю, нормальные люди так и поступают и только благодаря этому могут жить, не убивая себя. Но это именно те люди, которые отказались быть сознающими, отказались от *lucidite*, совершили измену себе, *elision*. Это те люди, которые соглашались жить, но лишь под условием жить как животные. Если я не иду на измену и не довольствуюсь призраком, то такое счастье — счастье сопричастности с Единым — для меня навеки невозможно.

Человек Подполья, которого обижают самые законы природы, не сможет говорить хладнокровно, а просто обругает вас. Для него «нормальный» человек просто глуп. Правда, он тут же добавит, что «до крайней желчи» завидует этой недоступной ему глупости, которая позволяет всем нормальным людям находить высшее счастье в том, в чём сам он видит безусловное унижение. Унижение человеческой личности Смыслом. «Вечными принципами» Разума. Самой Истиной. Право человеческой личности на заблуждение выше и дороже для человека, чем сама Истина; свобода в избрании Добра и Зла — выше Добра; человеческое первозданное Я — выше Бога. И лучше сделаться сумасшедшим, чем признать свою вечную зависимость от «вечных принципов» Разума; лучше сделаться троглодитом, чем признать главенство нравственного закона над своей душой.

Но так ли уж далеки рассуждения этого сумасшедшего от рассуждений величайших мудрецов? Так ли сильно различаются рассуждения этого троглодита — и (мы уже отмечали это) рассуждения великих подвижников духа? Ведь великая мудрость и великая святость в действительной человеческой истории никогда не были утверждением разумной философии «всемства» 25, ограждающей людей от опасного для жизни скептицизма и пессимизма. Напротив, они всегда разрушали «вечные» принципы разума и морали. Великая мудрость Сократа состояла в том, что он верил в своего демона, а не в своё доказательное знание. Великая мудрость германских мистиков М. Экхарта и Я. Бёме была в том, что они шли на разрыв с интеллектуализмом греческой философии и выводили самое бытие из первичной стихийной Свободы (*Ungrund* — темное первоначало Я. Бёме — не есть ли новое название Хаоса?). Эта первичная Свобода, предшествующая Природе, существующая до Божества и ни из чего не выводимая, «не есть ни свет, ни тьма, ни добро, ни зло» 26, а есть безымянное Ничто (*Nichts*), порождающее всё («*Ungrund*» в переводе означает — «безосновность», «бездна»). Личность человеческая рождается из этого Ничто, как и Бог рождается из него же (у Экхарта оно носит название *Gottheit*, в отличие от *Gott* — Бога, рожденного в иррациональной пустоте *Gottheit*).

Личность рождается из несотворенной Свободы, из темного Ungrund'a, из Хаоса. Не Разум, не Смысл, не Истина, а Абсурд и Хаос делают Человека свободным и возвращают ему его Я. Познать стены абсурда — и Абсурд сделает вас свободными. «Признание лишь той свободы, которую даёт истина, даёт Бог, и отрицание свободы в избрании и принятии истины, ведёт к тирании, — говорит Н. Бердяев. — Свобода духа заменяется организацией духа». Свобода не может быть результатом принуждения, организации духа, хотя бы принуждение шло от самого Бога, а «организация» была самой идеальной гармонией целого, une organisation imprescable. Человек должен быть свободен в принятии Смысла и в собственном отношении к Смыслу, а значит, первое требование свободы духа — свобода в принятии бессмыслицы — телеологическая ненормируемость. Человек должен быть свободен в принятии Добра и в собственном отношении к Добру, а значит, первое требование свободы духа — свобода в принятии Зла, моральная ненормируемость. Эту свободу отстаивает философия абсурда, она приводит к ней. «Человек, лишённый свободы зла, был бы автоматом добра» 27 или винтиком в непогрешимо устроенном Автомате всемирного счастья.

Человеку абсурда свойственно органическое отвращение к такому «счастью» добровольного раба, по собственному желанию заключённого в образцовый мальконфор, принявшего свой мальконфор за высшую норму бытия. Но выбирает мальконфор тот, кто отказывается от философии трагедии, кто благополучие «организации» предпочёл вечному неблагополучию бунта. Настоящее счастье проходит через трагедию и заканчивается трагедией. «Есть только одна вещь, которая трагичнее отчаяния: это жизнь счастливого человека», — говорит А. Камю. Это трагическое счастье — счастье Прометея в его безоблачном покое на кавказской скале; молчаливая радость Сизифа в подземных коях аида. Трагическое счастье — это счастье бунта, а не умиротворённости, и происходит оно от Хаоса и Абсурда, а не от Гармонии и Смысла. Это счастье человека, не знающего измены, elision; счастье того, кто восстал на Бога, чтобы отстоять себя.

Но отчего человек абсурда восстает на Бога? Разве Бога всегда и безоговорочно отождествляли с Гармонией Целого? И кто это провозгласил, что Бог и верховный Смысл бытия — это одно и то же?

«Так называемый мировой порядок и так называемая гармония мирового целого никогда не были созданы Богом, — пишет Н. Бердяев («О рабстве и свободе человека»). — Бог совсем не есть администратор мирового целого. Бог есть смысл человеческого существования... Бог находится в ребёнке, проливающим слезинку, а не в миропорядке, которым оправдывают эту слезинку». Н. Бердяевым делается попытка отделить Гармонию от Смысла и поставить Смысл выше Гармонии, отождествить его с Богом. Речь идёт при том о смысле человеческого существования — не о нашем бытии-в-мире (in-der-Welt-sein), но о нашем Dasein. Бог и есть смысл нашего Dasein'a.

Бога пробовали определять как предустановленную Гармонию (Лейбниц), как абсолютное Добро (Л. Толстой). Философия абсурда отвергла и то и другое — и монизм Лейбница и анархизм Толстого, отрицающие существование Зла и объясняющие зло мира как недостаточное Добро или как внутренний момент в развитии самого Добра. Отрицание зла и абсурдности бытия-в-мире означает уничтожение и распад личности, ибо личность выковывается в различении добра и зла. В смещении и безразличии к добру и злу человек лишается своей первозданной свободы духа, свободы выбора добра и зла.

И вот предлагается иное: определить Бога через Человека — как смысл существования человека. Идея, бесспорно, восходит к Достоевскому: «У Достоевского нет ничего кроме человека, нет природы, нет мира вещей... — разъясняет нам Бердяев в «Мирозерцании Достоевского». — Человек не есть для него явление природного мира, не есть одно из явлений в ряду других, хотя бы и высшее... Человек — микрокосм, центр бытия, солнце, вокруг которого всё вращается... В человеке — загадка мировой жизни. Решить вопрос о человеке значит решить вопрос и о Боге», В этой антрополатрии, которую русские философы выводили из творчества Достоевского, Человек уже первичнее Бога: предполагается, что истины о Боге не может быть вне Человека, и найти её можно только в человеке и с человеком.

Но «решить вопрос о человеке» оказалось ничуть не легче, чем вопрос о Боге; «загадка мировой жизни» лишь сместилась в сторону Человека. Глубина проникновения Достоевского в Человека — это глубина первозданной Свободы, Ungrund'a, глубина бездонная, рационально не исчислимая, бесконечная Тайна. Тайна Человека — это тайна несотворённой Свободы, которая первичнее Бога. Тайна Бога поэтому заключена в тайне Человека. Именно после Достоевского стало возможным понять, что неисповедимые пути Господни от века были путями человеческими. Но эти пути, рационально неисследимые, столь же неисповедимы, как и пути Господни, они ведут в Ничто, в темную бездну Ungrund'a, в Хаос. На этих путях Человек метафизически свободен и, как суверенная Сущность, не может определяться ни законами природными, ни волей Божьей. Генезис Человека — это генезис Бытия, он не выразим адекватно словами человеческими и не представим в чистых понятиях. Бёме говорит о нём языком символов и мифов: In der Finsternis ist der Blitz, und in der Freiheit das Licht mit der Majestat... В тёмной бездне Ничто возгорается Свет, das Licht (une lucidite), переход от небытия к бытию совершается через возгорание Огня, Feuer (limiere). Рождение человеческого Lucidite выражается символом Огня, Света, вспыхнувшего в первичной Тьме. Без Тьмы нет Света. В бездонной тьме Ungrund'a возникает «зажжённое высшей волей сознание, которое оглянулось на мир и сказало: Я есмь!» 28.

Изначальная тёмная (finster) воля Ungrund'a творит Бытие, а с ним Зло; Свобода не может быть без возможности Зла. Тёмная, иррациональная и потому бессмысленная воля есть первоначальная Свобода, несущая

с собой и свет и тьму, и добро и зло, и жизнь и смерть. Можем добавить: и смысл и абсурд. Первоначальная свобода, в которой рождаются человеческий Дух, есть свобода от Смысла, свобода принятия бессмыслицы. Если Бог есть смысл существования, то это есть свобода от Бога, кирилловское Своеволие. «Зажжённое высшей волей сознание», Lucidite, есть безграничная свобода Абсурда, свобода в принятии или отвержении Божьей воли. И вот — человек абсурда отвергает Божью волю. Почему он делает именно такой выбор? «Потому что вся воля стала моя», — отвечает он устами Кириллова. — Теперь Я, я сам есть и смысл и цель моего существования, Я — себе судья и ответчик, Я — сам себе Бог!

— Бог? — возмущенно вскрикиваете вы. — А может быть, Зверь? Вот, Калигула тоже объявил себя Богом...

Но человек абсурда, свободно выбравший Подполье, готов к этой параде. Он согласен на троглодитство. Он морально не нормативен, и стрелка морального барометра может колебаться для него на все триста шестьдесят градусов. И крайности для него сойдутся, как ноль совпадает с 360°, и Бог для него может обернуться Зверем, а Зверь — Богом («и, как лев, сокрушит твои кости...»).

* * *

«В этом мире нет высшего смысла, — писал Камю в «Письмах к немецкому другу» (1943). — Но кое-что в нём всё-таки имеет смысл, и это человек, поскольку он один его взыскует». Это удивительно точно сказано: человек — единственное на земле существо, знающее свою смертность — есть в силу этого и единственное на земле существо, алчущее смысла существования. Самое открытие человеком Абсурда парадоксальным образом происходит от непрерывного алкания им Смысла — того, что может дать только Бог. Человек создавал религии в поисках Смысла, и в поисках Смысла же противопоставил себя Богу и восстал на Бога. Но нет ответов от Бога, нет залогов от небес, молчат сияющие в вышине светила, молчит и мир с его могилами. Страстный зов Человека наталкивается на бесстрастие звёздного неба и на гробовое молчание мира. И Человеку остаётся требовать ответов только от самого себя. Великая миссия требует и высоких прав: Человек заявляет Своеволие и дерзает сам стать Богом.

У. Фолкнер так и сказал в некрологе о Камю, что он требовал от себя ответов, которые мог дать только Бог. Но ошибается Фолкнер, когда говорит далее, что на пути своих поисков Камю «потерпел поражение». Фолкнер так и не понял как следует Абсурда и не понимал, что «потерпеть поражение» и выбрать поражение — не одно и то же. Благополучный американский буржуа был в нём до смерти напуган, когда он увидел адские последствия философии абсурда, ведущие в Подполье и подрывающие устои мировоззрения «всемства», «вечные» правила разума и правила морали (так Кереа напуган философией Калигулы). В своей Нобелевской речи Фолкнер поспешил откреститься от Камю (явно в ней не названного), сеющего, по его мнению, страх в человеке и насаждающего философию страха: «Писателю, — говорит он (кому именно — догадывайтесь сами), — нужно понять, что страх — самое низменное из чувств, и, постигнув это, уже навсегда забыть о страхе, убрать из своего творчества всё, кроме правды о душе... И откуда писатель не сделает этого, над его трудом нависает проклятие... Он будет писать так, как будто он стоит и наблюдает конец человека и сам участвует в этом конце. Но я отказываюсь принять конец человека...»

О каком «конце» человека говорит здесь Фолкнер? Да, для того, кто не выбрал Абсурд, философию трагедии, остается конец. Этот конец называется — мальконфор. Писатель абсурда действительно наблюдает такой конец человека, вытекающий из его рабского благоразумия, и не сожалеет о нём, потому что знает то, чего не знают благоразумные, — Победу. Выбор трагедии означает Победу — ценой отказа от последней надежды бытия; выбор философии абсурда означает преодоление Вины, освобождение от Рабства.

Можно, конечно, живя в Мальконфоре, патетически «отказываться принять» Конец и утверждать, как Фолкнер: «Я отказываюсь принять это. Человек не просто выстоит, он восторжествует». Отчего же нет? Благоразумные так и поступают и находят в Мальконфоре свою счастливую иллюзию, поддерживающую их в уверенности, что они восторжествуют. Только они в действительности не торжествуют, они уже мертвецы:

Для них нет Победы, для них есть Конец.

Благоразумные писатели типа Фолкнера могут тешить себя иллюзией, что говорят «правду о душе», убрав из своего творчества Страх. Но не может быть правды о душе, не знающей Страх (Angst); не может быть души, не ведающей страха смерти. Страх смерти не ведает только безличное, животное существо: оно и соглашается жить в Мальконфоре.

И уж, конечно, мы согласны, что над писателем, выбравшим Абсурд, «нависает проклятие». Мир всегда проклинал и распинал тех, кто не совершил elision и тем самым лишил человечество слепых надежд.

Но не по той ли же причине в мире был распят Сын Божий? Не Он ли сказал фарисеям, «чистым»: «Мытари и блудницы вперёд вас идут в Царство Божие»? Если это — Евангелие, то оно есть евангелие Абсурда, отвергшее нравственный Закон. Евангелический пафос Абсурда понял Достоевский, его воплотил потом А. Камю в театральной переделке романа Фолкнера «Реквием по монахине» (самим Фолкнером принятой безо всякого энтузиазма). В этой пьесе А. Камю выпукло отражена идея о возможности спасения человека, достигшего предельного падения с точки зрения традиционных норм и законов цивилизованного мира. Побеждают не «вечные» законы и принципы — побеждает личность, сбросившая с себя иго этих законов. Самые эти законы, воплощающие древнегреческую идею фатума, или Рока, могут лишь поработать. И те, кто подчинил

себя им, пребывают в блаженной иллюзии, называемой *tricherie*. Но... для них нет Победы... Её обретает нравственно оголённый, свободный от принципов «всемства». Ценою преступления он сокрушает «всемство», побеждает Рок 29.

Вопрос, однако, поставлен ещё безжалостнее и острее — уже в христианском, а не в языческом духе. Нэнси не просто победила — Нэнси спаслась! Как? Возможно ли спастись убийце детей? Что за кощунство? С точки зрения христианского «всемства» это кощунство. Но Христос сам восстал против этого «всемства». Он сказал: мытари и блудницы спасутся вперед «чистых», вперед тех, кто подчинил себя «всемству». Почему же не спастись Нэнси, одержавшей решительную победу над «всемством»?

Альбер Камю отверг Бога, и с точки зрения христианского «всемства» (т. е. с точки зрения официальной Церкви) он — не христианин. Но у него есть своё Евангелие и своё христианство. У него есть своя вера и свой Христос — тот, которого он нарисовал в своих произведениях. Его оставленный Отцом Христос выбрал Абсурд и принял оставленный Богом мир и оставленного Богом человека, чтобы в Свободе своего Выбора и своей Жертвы возвратить человеку его первозданную свободу и его достоинство. Человек изошёл из первозданной несотворенной Свободы, из *Ungrund*'а, который есть Ничто. Он ноуменально независим от Бога. И если Бог (как считает Н. Бердяев) есть высший Смысл существования, то Христос Альбера Камю принял мир прежде Смысла бытия и принял человека в его добытийственной Свободе. Смысл — это то, чем следует пожертвовать, рискнуть ради Человека. Это и называется Абсурдом. За свободу Выбора придётся дорого заплатить? О, да, путь Абсурда и есть путь трагедии; Абсурд есть выбор Креста. Креста без Воскресения. Креста, на котором Истина должна истлеть.

Камю отверг первую ипостась Троицы — Бога-Отца, но остался со второй ипостасью — Богом-Сыном, объявившим бунт Отцу. Троица осталась разорванной, на месте Троицы оказался Абсурд. И третья ипостась, св. Дух, эзотерически утверждаемый в добытийственной Свободе, утверждается через Абсурд, имеющий свою *Lucidite*. «И свет во тьме светит...»

И собственная жизнь Альбера Камю стала крестным путем Христа, выбравшего Абсурд: он принял мир прежде его смысла, принял крест Абсурда с просветлённым чувством к самому страданию; не пожелал искать личного спасения; не захотел бежать от мира в нирвану. Оставив Бога, он не оставил богооставленных, выбрал поражение, встал на сторону поверженных, на сторону всех, кто «стал смешон и унижен», окарикатуренный Божьим Смыслом.

Не означает ли это, что Камю свободно выбрал путь Добра? — спросите вы. — Если это так, то это есть выбор Добра после того, как культ его развенчан и отвергнут. Укладывается ли такое Добро в прокрустово ложе чугунных законов «всемства»? Нет, «всемство» знает иное Добро — то, которое принуждает и не допускает Выбора. Но в Абсурде свободный выбор Добра есть уже выбор поражения.

Выбор мира есть выбор поражения. Между Раем и Адом выбирается Ад. Путь Абсурда есть путь Креста: все грехи мира принимаются на себя. Крестный путь ведёт через Ад, но лишь сходящий в Ад знает Небо...

Пускай Олимпийцы завистливым оком
Глядят на борьбу непреклонных сердец,
Кто, ратуя, пал, побеждённый лишь Роком,
Тот вырвал из рук их победный венец.

Примечания:

1 С. Франк. Реальность и человек. YMCA PRESS, Париж, 1956 г.

2 «Ман-е-сю», XVI, с. 3851.

3 Этот вопрос бл. Августин обходит, не желая его обсуждать. В то же время для умозрительного обоснования догмата грехопадения или догмата Троицы он широко использует весь арсенал неоплатонической философии.

4 Непостижимое постигается непостижением (Н. Кузанский).

5 На Земле, в этом великом храме, покинутом бессмертными, все мои кумиры — идолы с глиняными ногами.

6 Фрагмент из романа «Посторонний»: в ночь перед казнью Мерсо его духовник, вконец сбитый с толку полным его равнодушием к вечной жизни, хочет молиться за него. «...У меня что-то оборвалось внутри. Я заорал во всё горло, я требовал, чтобы он не смел за меня молиться. Я схватил его за ворот... Как он уверен в своих небесах! Скажите на милость! А ведь он даже не может считать себя живым, потому что он живой мертвец. У меня вот как будто нет ничего за душой. Но я-то хоть уверен в себе, куда больше, чем он, — уверен, что я ещё живу и что скоро придёт ко мне смерть. Да, вот только в этом я и уверен. Но по крайней мере я знаю, что это реальная истина, и не бегу от неё. Я был прав и сейчас я прав и всегда был прав...»

7 «Свет сознания, в котором я родился и в котором люди вот уже тысячелетия приветствуют жизнь даже в страдании».

8 Такое поверхностное понимание абсурда как абсолютного non-sens а демонстрирует, например, Вольтер в «Философских повестях».

9 Более точное слово — немецкое die Angst. Русское слово «страх» не передает адекватно смысл экзистенциалистского термина Angst.

10 Т. е. после «вынесения за скобки» всех эмпирических, натурально-вещных сущностных связей (в смысле феноменологической редукции).

11 По непонятной причине А. Камю, разоблачая этот произвол, эту elision у экзистенциалистов религиозного направления, нигде не анализирует их предтечу — бл. Августина.

12 A. Camus. L'espoir et l'absurde de F. Kafka.

13 Камю дает следующее «резюме всей философии Л. Шестова»: «Единственно истинный исход — это именно тот, где нет исхода для человеческого суждения. Иначе была ли бы у нас нужда в Боге? К Богу обращаются, только чтобы получить невозможное. Возможное и так доступно человеку».

14 Сократ, в своей защитительной речи на суде, объясняет, почему представление о смерти есть плод невежества: «Бояться смерти, афиняне, — это не что иное, как приписывать себе мудрость, которой не обладаешь, то есть возмнить, будто знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто не знает ни того, что такое смерть, ни даже того, не есть ли она для человека величайшее из благ, между тем её бояться, словно знают наверное, что она — величайшее из зол. Но не самое ли позорное невежество — воображать, будто знаешь то, чего не знаешь?»

15 Об этом свидетельствует образ старца Зосимы, диаметрально противоположный образу человека абсурда. И, возможно, эта контрверза означала расширение творческого поиска, приведшего к Синтезу.

16 На наш взгляд, лучше, чем Кириллов, это сделал Ставрогин.

17 Н. Бердяев сказал бы: идеи, отчуждённые от человеческого «я» и выброшенные в объективный мир, становятся источником человеческого рабства («О рабстве и свободе человека»).

18 Ф. Достоевский. Преступление и наказание.

19 Ф. Достоевский. Записки из Подполья.

20 Ж.-П. Сартр. Тошнота (La nausée).

21 Послание ап. Павла к ефесянам, 4, 14, 17.

22 Гёте. Фауст.

23 Согласно традиции, идущей от Гомера, Сизиф в аиде уговорил Персефону разрешить ему вернуться на землю, чтобы наказать жену, тоже нарушившую правила Мирового порядка, а именно священный обычай погребального обряда по умершему муже. Боги отпустили Сизифа, но тот обманул их и не вернулся в царство теней. Хитрость, употреблённая Сизифом, состояла в том, что, уходя с богиней Смерти в аид, он сам запретил жене совершать после его смерти погребальный обряд и жертвоприношение.

24 Ю. Балтрушайтис. Дерево в огне. Сборник стихов («Сизиф»), Вильнюс, 1983 г.

25 Термин, употребляемый Л. Шестовым.

26 Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики.

27 Н. Бердяев. Философия свободного духа.

28 Ф. Достоевский. Идиот.

29 Эта интерпретация образа Нэнси из «Реквиема» дана П.В. Палиевским (очерк «Фолкнер и Камю»).

<http://texts.pp.ru/absurd.html>