



АЛЬБЕР

КАМЮ

*БУНТУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК
НЕДОРАЗУМЕНИЕ*

*Книги, изменившие мир.
Писатели, объединившие
поколения.*

Э К С К Л Ю З И В Н А Я К Л А С С И К А

Эксклюзивная классика (АСТ)

Альбер Камю

**Бунтующий человек.
Недоразумение (сборник)**

«ФТМ»

«Издательство АСТ»

1951, 1958

УДК 821.133.1-31
ББК 84(4Фра)-44

Камю А.

Бунтующий человек. Недоразумение (сборник) / А. Камю —
«ФТМ», «Издательство АСТ», 1951, 1958 — (Эксклюзивная
классика (АСТ))

ISBN 978-5-17-090531-7

В эту книгу вошли два произведения Камю, совершенно разные по жанру, но в равной степени значимые как для его творчества, так и для французского экзистенциализма в целом. Что может объединять эссе, написанное на стыке литературоведения и философии, и пьесу, являющуюся современной трагедией рока? Одна из главных идей Камю, положенная им в основу его писательской и философской экзистенциалистской концепции, – идея бунта. Бунта, пусть трижды обреченного на неудачу, но побуждающего человека, который желает сам управлять своей судьбой, на борьбу против законов общества. Осмысленная жизнь, по Камю, невозможна без борьбы, как невозможна борьба без воли к свободе, снова и снова ставящей перед нами «проклятые» вопросы бытия. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

УДК 821.133.1-31

ББК 84(4Фра)-44

ISBN 978-5-17-090531-7

© Камю А., 1951, 1958

© ФТМ, 1951, 1958

© Издательство АСТ, 1951, 1958

Содержание

Бунтарь	6
Введение	6
I. Бунтарь	11
II. Метафизический бунт	17
Сыны Каина	18
Абсолютное отрицание	23
Литератор	23
Конец ознакомительного фрагмента.	26

Альбер Камю

Бунтующий человек. Недоразумение

Серия «Эксклюзивная классика»

Albert Camus
L'HOMME REVOLTE
LE MALENTENDU

Перевод с французского *Е. Головиной* («Бунтующий человек») и *М. Ваксмахера* («Недоразумение»)

Компьютерный дизайн *А. Чаругиной*
Печатается с разрешения издательства Editions Gallimard.

© Editions Gallimard, Paris, 1951, 1958
© Перевод. Е. Головина, 2016
© Перевод. М. Ваксмахер, наследники, 2014
© Издание на русском языке AST Publishers, 2017

Бунтарь

Жану Гренью

И сердце открыто отдалось суровой страдающей земле, и часто ночью в священном мраке клялся я тебе любить ее бешено до смерти, не отступаясь от ее загадок. Так я с землею заключил союз на жизнь и смерть.

Гёльдерлин. Смерть Эмпедокла

Введение

Есть преступления на почве страсти и преступления, продиктованные рассудком. Грань между первыми и вторыми зыбка. В Уголовном кодексе удобства ради различие между ними проводится по принципу предумышленности. Мы живем во времена предумышленности и идеальных преступлений. Наши преступники перестали быть беззащитными детьми, находящими себе оправдание в любви. Напротив, они повзрослели и заручились неопровержимым алиби: подобная философия способна послужить любой цели и даже превратить убийц в судей.

В «Грозовом Перевале» Хитклиф готов ради обладания Кэти уничтожить целый мир, но ему и в голову не пришло бы заявлять, что это преступление разумно или найдет оправдание в обществе. Он совершит его, и все. У него нет никаких убеждений. Зато есть сила любви и сила характера. Но, поскольку любовь такой силы встречается редко, убийство остается чрезвычайным происшествием, событием исключительным. Однако с того момента, когда за неимением силы характера призывают себе на помощь доктрину, когда преступление ищет для себя рациональных обоснований, оно начинает распространяться с невиданной прежде быстротой – как способен лишь разум – и берет на вооружение все фигуры силлогизма. Оно было одиноким, как крик, и вот оно уже универсально, как наука. Еще вчера судимое, сегодня оно диктует законы.

Мы не собираемся выражать здесь свое возмущение происходящим. Цель данного эссе – в очередной раз признать сегодняшнюю реальность, состоящую в появлении рассудочного преступления, и исследовать его мотивы: без этого я не в состоянии понять свое время. Возможно, кто-то сочтет, что эпоха, за пятьдесят лет поработившая, сломавшая и убившая семьдесят миллионов человеческих существ, должна быть в первую очередь подвергнута осуждению. При этом следует еще осознать ее виновность. В наивные времена, когда тиран, дабы прославиться, стирал с лица земли целые города; когда прикованный к колеснице победителя раб тащился через ликующий город; когда врагов на глазах собравшейся публики бросали на растерзание зверям – во времена столь простодушных преступлений никаких колебаний по поводу их оценки даже не возникало. Но лагеря смерти под лозунгом свободы и массовые убийства, оправдываемые любовью к человечеству или стремлением к безграничному человеческому счастью, в каком-то смысле выбивают почву из-под возможности давать им оценку. Когда преступление рядится в шкуру невинности, все встает с ног на голову, что мы и наблюдаем в наши дни, и уже невинность вынуждена оправдываться. Цель настоящего эссе – признать и исследовать это странное явление.

Может ли невинность, способная к действию, запретить себе убивать – вот в чем вопрос. Мы можем действовать только здесь и сейчас, в окружении людей, среди которых живем. И мы ничего не узнаем, пока не выясним, имеем ли мы право убить другого человека или согласиться с тем, что он будет убит. Поскольку сегодня любая акция прямо или косвенно приводит к

убийству, мы не можем предпринимать никаких действий, пока не ответим на вопрос, должны ли мы совершить убийство и почему.

Таким образом, главное не в том, чтобы добраться до исходной сути вещей, а в том – раз мир такой, какой он есть, – чтобы понять, как следует в нем действовать. Во времена нигилизма, возможно, имело смысл задаваться вопросом о том, что такое самоубийство. Во времена идеологий надлежит спросить себя, что такое убийство. Если в убийстве есть своя правота, то мы, так же, как наша эпоха, несем за это ответственность. Если же нет, то мы должны распяться в собственном безумии и нам необходимо либо найти ему обоснование, либо вообще перестать рассуждать на эту тему. В любом случае нам предстоит дать ясный ответ на вопрос, заданный кровавыми драмами века. Мы – допрашиваемые. Тридцать лет назад, прежде чем решиться убить себя, требовалось пройти стадию почти полного отрицания, включая отрицание себя через самоубийство. Бог жульничает, мир, в том числе я, жульничает тоже, поэтому я умру – вопрос стоял о самоубийстве. Сегодня идеология отрицает только других, только тех, кто жульничает. И убивает. Сегодня увенчанные наградами убийцы что ни день собираются в ячейку – вопрос стоит об убийстве.

Оба типа аргументации неразрывно сплетены друг с другом. Но главное, в эту ткань вплетены и мы сами, и так плотно, что больше не в силах выбирать, на какой из вопросов отвечать. Сегодня не мы выбираем вопросы, а они нас. Примем это как данность. Настоящее эссе ставит своей целью продолжить – столкнувшись с проблемой убийства и бунта – размышление, заданное проблемой самоубийства и понятием абсурда.

Пока что из этого размышления вытекает всего одно понятие – понятие абсурда. Оно, в свою очередь, не дает нам в том, что касается убийства, ничего, кроме противоречия. Если пытаться строить правила поведения на чувстве абсурда, отношение к убийству становится по меньшей мере безразличным, что, как следствие, делает возможным само убийство. Если ни во что не веришь, если ничто не имеет смысла, если мы не настаиваем ни на каких ценностях, значит, все возможно и ничто не важно. Нет больше никаких «за» и «против», а убийца не прав и не виноват. Можно подбрасывать угольку в печь крематория, а можно заниматься лечением прокаженных. Зло и добродетель суть дело случая или каприза.

Допустим, мы решим воздержаться от какого бы то ни было действия. Но это будет означать, что мы соглашаемся с тем, что кто-то кого-то убивает, в крайнем случае искренне сокрушаемся о несовершенстве человеческой природы. Также можно заменить действие трагическим дилетантизмом – тогда человеческая жизнь превращается в ставку в игре. Наконец, можно попробовать предпринять небескорыстное действие. В последнем случае, за неимением высшей ценности, направляющей действие, оно будет устремлено на достижение конкретной ближайшей цели. Если отсутствует различие между истинным и ложным, добрым и злым, останется одно – показать себя наиболее успешным, иначе говоря, самым сильным. Мир тогда будет разделяться не на праведников и негодяев, а на хозяев и рабов. Таким образом, с какой стороны ни посмотри, в поле отрицания и нигилизма убийство окажется в привилегированном положении.

Если мы соглашаемся принять абсурдистский подход, нам следует приготовиться убивать, отдавая предпочтение логике перед угрызениями совести, которые мы назовем иллюзорными. Разумеется, потребуются некоторые оговорки, но, если верить опыту, существенно меньшие, чем нам представляется. К тому же, как мы обычно видим, всегда остается возможность убивать чужими руками. Все подчинено логике – если логика применима.

Но при подходе, подразумевающим, что убийство и позволительно, и одновременно непозволительно, о какой логике может идти речь? Одним из самых важных следствий, вытекающих из анализа, основанного на абсурде, является осуждение убийства – и это после того, как тот же самый анализ доказал безразличие отношения к убийству. Действительно, из аргументации абсурда вытекает отрицание самоубийства и поддержание отчаянной конфронта-

ции между человеком, терзаемым вопросами, и молчанием мира¹. Самоубийство означало бы конец этой конфронтации, а логика абсурда не способна от нее отказаться, не отринув собственных предпосылок. В рамках этой логики подобный шаг означал бы бегство или избавление. В то же время очевидно, что эта аргументация признает единственным необходимым благом жизнь, поскольку именно жизнь является неперенным условием для возникновения этой конфронтации; вне жизни логика абсурда не имеет основания. Чтобы заявить, что жизнь абсурдна, надо иметь живое сознание. Каким образом, не делая заметных уступок чувству комфорта, сохранить в неприкосновенности исключительное право на смерть? Как только мы признаем, что жизнь есть благо, мы должны согласиться, что оно распространяется на всех людей. Если самоубийство логически необъяснимо, то же самое относится и к убийству. Да, логика абсурда допускает фатальное убийство, но не признает рассудочного. Однако в рамках упомянутой конфронтации убийство и самоубийство суть явления одного порядка, и мы вынуждены либо признать, либо отвергнуть и то и другое.

Абсолютный нигилизм, признающий правомерность самоубийства, еще легче признает рассудочное убийство. Если наше время с такой легкостью оправдывает убийство, то именно в силу равнодушия к жизни, которое есть признак нигилизма. Наверное, были эпохи, когда страстная любовь к жизни заявляла о себе так громко, что это порой приводило к криминальным эксцессам. Но сами эти эксцессы были сравнимы с жаром, достигаемым в момент наивысшего наслаждения. В них не было ничего от монотонного порядка, устанавливаемого убогой логикой, для которой все безразлично. Эта логика обосновала ценность самоубийства, которой пропиталось наше время, доведя ее до крайнего выражения, каким стало узаконенное убийство. Одновременно она нашла свою кульминацию в массовом самоубийстве, наиболее убедительную демонстрацию которого мы увидели во время апокалипсиса гитлеровского режима в 1945 году. Саморазрушение ничего не значило для безумцев, готовивших себе в подземных бункерах смерть как апофеоз жизни. Главное – не умирать одному, а прихватить с собой остальной мир. Человек, кончающий с собой в одиночестве, в каком-то смысле сохраняет понятие ценности жизни, потому что не считает себя вправе распоряжаться чужими жизнями. Доказательством служит тот факт, что в своем стремлении господствовать над окружающими он никогда не использует чудовищную силу и свободу, даруемую ему решением умереть; всякое одиночное самоубийство, не вызванное озлоблением, в некотором смысле благородно или исполнено презрения. Но презирать что-либо можно только во имя чего-то другого. Если мир безразличен к самоубийству, то лишь потому, что внутри самоубийства существует некая идея, к которой оно относится или могло бы относиться небезразлично. Мы полагаем, что, уничтожая себя, уносим с собой весь мир, но из самого факта смерти рождается ценность, возможно, говорящая о том, что жить все-таки стоило. Таким образом, абсолютный нигилизм не сводится к самоубийству. Он может реализоваться лишь при условии полного уничтожения себя и других. Во всяком случае, его можно пережить только при условии стремления к этому сладостному пределу. Самоубийство и убийство предстают двумя гранями одной сущности – несчастного рассудка, предпочитающего страданию ограниченному бытию черную экзальтацию, при которой земля и небо взаимно уничтожают друг друга.

Точно так же если мы отказываем в резонах самоубийству, то мы не можем предоставить их убийству. Нельзя быть нигилистом наполовину. Логика абсурда не в состоянии одновременно сохранять жизнь рассуждающего и соглашаться на принесение в жертву всех остальных. Стоит признать невозможность абсолютного отрицания, то есть в какой-то мере признать право на жизнь, как из этого сразу же вытекает невозможность отрицания чужой жизни. Таким образом, тот же довод, в силу которого мы согласились, что нигилизм равнодушен к убийству, лишает его обоснований, и мы возвращаемся все к той же проблематике беззакония. На прак-

¹ См.: Миф о Сизифе.

тике подобная аргументация убеждает нас, что убивать можно и в то же время убивать нельзя. Она не разрешает противоречия, не объясняет, что может помешать убийству и что может его оправдать; носители угрозы сами под угрозой, мы влекомы лихорадочной эпохой нигилизма и, с комом в горле хватаясь за оружие, ощущаем свое одиночество.

Но к этому основному противоречию добавляется куча других, стоит нам допустить, что мы живем в мире абсурда, и забыть о его истинном характере, который заключается в том, что абсурд – это пройденный этап, стартовая точка, экзистенциальный эквивалент методического сомнения Декарта. Абсурд сам по себе есть противоречие.

Он противоречив содержательно, поскольку, желая поддерживать жизнь, исключает ценностные суждения, тогда как жизнь сама по себе уже есть ценностное суждение. Дышать – уже значит судить. Было бы явным заблуждением утверждать, что жизнь есть вечный выбор. Но точно так же нельзя представить себе жизнь, лишенную всякого выбора. С этой простой точки зрения абсурд в действии невообразим. Он так же невообразим с точки зрения способа выражения. Всякая философия бессмыслицы опирается на противоречие, заключенное уже в самом факте ее самовыражения. Тем самым она сообщает минимум связности бессвязности и вводит последовательность в то, что, с ее же точки зрения, не может иметь последствий. Речь сама по себе восстанавливает связи. Единственным логичным поведением, основанным на бессмыслице, было бы молчание, если бы молчание само по себе не могло быть значимым. Совершенный абсурд стремится к немоте. Если он говорит, значит, он собой любит или, как мы увидим в дальнейшем, считает себя временным. Это самолюбование, эта оценка себя ясно указывает на глубинную двусмысленность позиции абсурда. Абсурд, претендующий на выражение одиночества человека, некоторым образом заставляет его жить перед зеркалом. Тогда возникает риск, что изначальный надлом станет для него естественным. Если с таким усердием расчесывать рану, в конце концов начнешь получать от этого удовольствие.

Кого-кого, а великих авантюристов абсурда нам хватало. Но в конечном итоге их величие измеряется тем, что они отказались от удовольствий абсурда, сохранив его требования. Они разрушают, но ради увеличения, а не ради уменьшения. «Мои враги – те, кто желает разрушать, а не творить себя», – говорит Ницше. Он разрушает, но ради попытки созидания. Он превозносит честность, бичуя жуиров со «свиным рылом». Чтобы избежать самолюбования, абсурдное рассуждение приходит к отрицанию. Оно отказывается разбрасываться и стремится к произвольной развязке, вставая на сторону молчания, этой странной аскезы бунта. Рембо, воспевший «хорошенькое преступленье, мяукающее в уличной грязи», бежит в Африку только ради того, чтобы жаловаться на одинокое, без семьи, существование. Жизнь для него была «фарсом, в котором играют все без исключения». Но в смертный час он кричит, обращаясь к сестре: «Я ухожу в землю, а ты – ты будешь гулять под солнцем!»

Итак, абсурд, понимаемый как правило жизни, противоречив. Что же удивительного в том, что он так и не дал нам оснований для законности убийства? Впрочем, это вообще невозможно – определить свое отношение к чему-либо, руководствуясь какой-то одной эмоцией. Чувство абсурда – просто одно из чувств в ряду других. Тот факт, что им оказалось окрашено столько мыслей и поступков в период между двумя войнами, доказывает лишь его мощь и его законность. Но сила чувства – еще не доказательство его универсальности. Ошибка целой эпохи заключалась в том, что она сформулировала – или думала, что сформулировала, – общие правила действия на основе непреодолимого чувства безнадежности. В начале рассуждения могут лежать как великие страдания, так и великое счастье. Они играют роль ходатаев. Но мы не способны различать их и сохранять в ходе рассуждения. Если было законно принимать в расчет чувствительность абсурда и диагностировать зло в том виде, в каком мы находим его в себе и в других, то невозможно видеть в этой чувствительности и в подразумеваемом ею нигилизме ничего иного, кроме стартовой точки, изжитой критики, эквивалента – в экзистенциаль-

ном плане – систематического сомнения. После чего следует разбить застывшую зеркальную игру и влиться в непреодолимое движение, благодаря которому абсурд превосходит сам себя.

Если зеркало разбито, не остается ничего, что пригодилось бы нам для поиска ответов на вопросы этого века. Абсурд, как и методическое сомнение, есть чистая доска. Он заводит нас в тупик. Но, как и сомнение, он может, проделав обратный путь, дать нам новое направление поиска. Тогда рассуждение продолжится тем же способом. Я кричу, что ни во что не верю и что все абсурдно, но я не могу сомневаться в собственном крике: мне необходима по крайней мере вера в свой протест. Первая и единственная очевидность, которую я таким образом получаю из опыта абсурда, – это бунт. Лишенный знания, торопящийся убить или согласиться с убийством, я располагаю одной этой очевидностью, только крепнущей от того хаоса, в котором нахожусь. Бунт рождается из картины неразумности, из осознания несправедливости своего положения, не поддающейся пониманию. Но его слепой порыв требует порядка посреди хаоса и цельности посреди того, что улетучивается и исчезает. Бунт кричит, бунт требует, бунт хочет, чтобы прекратилось это безобразие и наконец-то зафиксировалось писанное вилами по воде. Бунт стремится к преобразованию. Но преобразование предполагает действие, а завтрашнее действие потребует убивать, тогда как до сих пор неизвестно, правомерно ли убийство. Бунт как раз и порождает действия, нуждающиеся в легитимации. Поэтому бунт должен черпать свой смысл в самом себе, поскольку не может черпать его где-либо еще. Чтобы научиться действовать, он должен себя изучать.

Нам предстоит осмыслить два века бунтарства – метафизического и исторического. Только историк мог бы претендовать на детальное изложение следующих друг за другом учений и движений. Но, наверное, возможно, по крайней мере, нащупать в них путеводную нить. На последующих страницах приведены всего несколько исторических вех и одна гипотеза, которая не является единственно возможной, да и она, впрочем, проливает свет далеко не на все. Но она частично объясняет направление движения и почти полностью – присущее нашему времени отсутствие понятия меры. Рассматриваемая здесь огромная история есть история европейской гордыни.

Как бы то ни было, мы не определим причины бунта, не исследовав его поведения, его чаяний и его побед. Возможно, здесь мы обнаружим правило действия, которого не дал нам абсурд, или по меньшей мере кое-какие указания на право или обязанность убивать и, наконец, на надежду созидания. Человек – единственное существо, отказывающееся быть тем, кто он есть. Вопрос заключается в том, способен ли этот отказ довести его до разрушения других людей и самого себя, если бунт завершается оправданием всеобщего убийства, или, наоборот, бунт, не претендуя на невозможную невиновность, способен открыть нам принцип разумной виновности.

І. Бунтарь

Кто такой бунтарь? Это человек, который говорит «нет». Но, даже отрицая, он ни от чего не отрекается. Это человек, первым побуждением которого становится желание в то же самое время сказать «да». Раб, всю жизнь повиновавшийся приказам, вдруг осознает, что не станет выполнять очередной приказ, ибо он для него неприемлем. Что же кроется за этим «нет»?

Ну, например, следующие соображения: «Это уже слишком», «На это я еще согласен, но дальше – ни за что», «Они хотят от меня слишком многого», «Всему есть предел». В сущности, «нет» обозначает существование некоей границы. Та же идея границы обнаруживается в чувствах возмущенного человека, считающего, что кто-то «зашел слишком далеко» и пытается распространить свое право за некие пределы, за которыми начинается действие прав других людей. Таким образом, бунтарство опирается, с одной стороны, на категорическое неприятие недопустимого вмешательства, а с другой – на смутное осознание собственных прав, точнее говоря, на ощущение бунтаря, что он «тоже имеет право». Бунта не может быть без сознания собственной правоты. Именно в этом смысле взбунтовавшийся раб говорит одновременно и «да», и «нет». Он не только обозначает границу, но и дает понять, что не позволит зайти за ее пределы. Он убедительно показывает, что у него в душе существует нечто, что «стоит защищать» и ради чего «стоит бороться». В каком-то смысле он противопоставляет угнетающему его порядку своеобразное право не поддаваться угнетению сверх допустимых пределов.

Наряду с отторжением «захватчика» во всяком бунте присутствует целостное и мгновенное слияние человека с некоей частью себя самого. Он формирует внутреннее ценностное суждение, вроде бы ни на чем не основанное, и придерживается его несмотря ни на какие опасности. До сих пор он молча предавался отчаянию, считая свое положение, при всей его несправедливости, приемлемым. Молчание может означать, что человек никого не осуждает и ничего не желает, и в некоторых случаях он действительно ничего не желает. Отчаяние, как и абсурд, осуждает и желает все вообще и ничего в частности, что и выражается в молчании. Но стоит человеку заговорить, даже если он говорит «нет», он начинает желать и осуждать. Бунтарь совершает крутой поворот (слово «революция» означает переворот). Раньше он подставлял спину под хозяйский кнут. И вот теперь он смотрит хозяину в лицо. Он противопоставляет то, что кажется ему предпочтительным, тому, что ему таковым не кажется. Не всякая ценность приводит к бунту, но всякое бунтарское движение подразумевает невысказанную ценность. Но ценность ли это?

Из побуждения к бунту рождается осознание, пусть неясное, что в человеке присутствует нечто такое, с чем он себя отождествляет, хотя бы временно. Прежде это отождествление практически не осознавалось. До момента своего восстания раб просто страдал от творимых над ним бесчинств. Нередко он получал даже еще более возмутительные приказы, чем тот, что заставил его возмутиться. Он проявлял терпение, возможно, возмущаясь ими про себя, но молчал, более озабоченный своей участью, чем осознанием своего права. Но, когда на смену терпению приходит нетерпимость, он начинает отвергать даже то, что ранее воспринималось как допустимое. Этот порыв почти всегда имеет обратную силу. В тот миг, когда раб отвергает унижительный приказ хозяина, он одновременно отвергает свое рабское состояние. Бунтарство несет его дальше простого отказа. Он отодвигает границу, прежде установленную для своего противника, и теперь требует, чтобы с ним обращались как с равным. Яростное сопротивление человека превращается в самого человека, отождествляется с ним и сводится к нему. Он ставит ту часть себя, которую хотел заставить уважать, выше всего остального, считая ее самой важной, даже важнее жизни. Она становится для него высшим благом. Прежде согласный на компромисс, раб вдруг («потому что так уж вышло...») бросается на Все и Ничто. Вместе с бунтом рождается сознание.

Но мы видим, что это сознание одновременно отражает «все» – пока довольно туманно – и «ничто» – как предвестие того, что человек пожертвует собой ради «всего». Бунтарь хочет стать всем, полностью отождествить себя с тем, что он внезапно осознал как благо и что, по его мнению, должно быть признано за ним как личностью, – либо он станет ничем, окончательно раздавленный превосходящей его силой. Он даже готов принять окончательное поражение, то есть смерть, в случае, если будет лишен признания своей исключительности, которое назовет, например, свободой. Лучше умереть стоя, чем жить на коленях.

Ценность, по мнению ряда авторов, «чаще всего представляет собой переход от факта к праву, от желанного к желательному (обычно через желанное всеми)»². Как мы уже видели, переход к праву проявляется в бунте – точно так же, как переход от «надо, чтобы было так» к «я хочу, чтобы было так». Но, возможно, еще важнее, что появляется понятие перехода индивидуального блага к общему благу. Появление Всего или Ничего показывает, что бунт, вопреки расхожему мнению и тому, что он зарождается как чисто индивидуальный человеческий порыв, ставит под сомнение само понятие индивидуума. Действительно, если индивидуум готов умереть и в некоторых случаях и правда умирает в результате бунта, он тем самым показывает, что жертвует собой во имя блага, превосходящего его личный интерес. Если он предпочитает смерть отрицанию защищаемого им права, то делает это потому, что ставит последнее выше себя. Следовательно, он действует во имя ценности, пусть и смутно осознаваемой, но вызывающей в человеке чувство, что он разделяет ее со всеми людьми. Мы видим, что утверждение, имплицитно содержащееся во всяком бунтарском действии, распространяется на нечто такое, что превосходит личность бунтаря – в той мере, в какой бунт нарушает его предполагаемое одиночество и дает ему мотив к действию. Следует, однако, отметить, что ценность, предшествующая всякому действию, вступает в противоречие с философией исторической школы, в рамках которой ценность завоевывается (если завоевывается) в результате действия. Анализ бунта заставляет по меньшей мере задуматься о существовании некоей человеческой природы, в которую верили древние греки и которую отрицают постулаты современной философской мысли. Зачем бунтовать, если у тебя в душе нет ничего такого, что следовало бы защищать? Раб восстает во имя всех людей, существующих в одно время с ним, если считает, что установленный порядок отрицает в нем самом нечто такое, что принадлежит не только ему, но является общей чертой всех людей, включая его обидчиков и притеснителей, и что объединяет их в некую общность³.

Есть два наблюдения, подтверждающие выводы данной аргументации. Во-первых, бунт по своей сути не является эгоистическим движением. Разумеется, среди бунтарей могут находиться люди, преследующие эгоистические цели. Но ведь люди бунтуют не только против угнетения, но и против лжи. Кроме того, убежденный бунтарь в крайнем выражении своих побуждений ставит на кон все, что имеет. Да, он требует уважения к себе лично, но лишь в той мере, в какой считает себя частью естественной общности.

Во-вторых, бунт возникает не только и не обязательно со стороны угнетенного – точно так же взбунтоваться может свидетель чужого угнетения. Следовательно, в этом случае происходит отождествление себя с другим человеком. Необходимо уточнить, что речь идет не о психологическом отождествлении, когда индивидуум видит в роли угнетаемого себя. Напротив, случается, что нам невыносимо видеть, как при нас притесняют других, хотя сами мы готовы терпеть подобные притеснения. Прекрасной иллюстрацией к этому могут служить примеры самоубийств русских террористов-каторжан, выразивших таким образом протест против истязания кнутом их товарищей. Речь также не идет о чувстве локтя, основанном на общих интересах. Мы ведь способны возмущаться несправедливостью, допускаемой по отношению к людям,

² Лаланд А. Философский словарь.

³ Общность жертв – это та же общность, что объединяет жертву и палача. Просто палач об этом не знает.

которых считаем своими противниками. Речь идет об отождествлении судьбы и выбора. Ценность, которую готов защищать индивидуум, не сводится к этому индивидууму. Ее выражением могут стать только все люди одновременно. В бунте человек поднимается выше себя, и в этом смысле человеческая солидарность носит метафизический характер. Просто в настоящий момент мы рассуждаем о солидарности, рождающейся среди оков.

Позитивный аспект ценности, подразумеваемой в бунте, можно подчеркнуть, сравнив ее с таким негативным понятием, как ресентимент в определении М. Шелера. Действительно, бунт – это нечто большее, чем требование удовлетворения своих прав, даже самое категоричное. Шелер определяет ресентимент как самоотравление, как внутреннюю интоксикацию долго длящимся бессилием. Напротив, бунт рвет ткань бытия и помогает гною выплеснуться наружу. Он высвобождает потоки, которые в состоянии застоя оборачиваются яростью. Шелер акцентирует пассивный аспект ресентимента, отмечая его особое место в психологии женщин, обреченных быть объектом чужого желания и стремления властвовать. Напротив, в истоке бунта лежит принцип сверхактивной и сверхэнергичной деятельности. Шелер прав и в том, что ресентимент всегда заметно окрашен завистью. Однако зависть всегда направлена на то, чего не имеешь, тогда как бунт защищает то, что есть. Бунт не просто требует для человека блага, которым тот не обладает или которого был лишен. Бунтарь требует признать, что то, чем он обладает и что сам за собой, как правило, признает, более важно, чем то, чему он мог бы завидовать. Бунт мало считается с реальностью. Ресентимент, по тому же Шелеру, в зависимости от силы или слабости духа оборачивается либо карьеризмом, либо озлобленностью. Но в любом случае человек стремится стать другим. Ресентимент всегда включает недовольство собой. Напротив, бунтарь изначально противится тому, чтобы кто-то посягал на его сущность. Бунтарь борется за целостность части себя. Он стремится не завоевывать, но утверждать.

Наконец, ресентимент заранее наслаждается болью, которую в его мечтах должен испытывать объект его гнева. Ницше и Шелер совершенно справедливо находят иллюстрацию к этому чувству в отрывке из Тертуллиана, где автор сообщает читателям, что величайшим наслаждением попавших на небеса праведников будет зрелище горящих в аду римских императоров. Это то самое чувство, которое двигало благочестивыми гражданами, собиравшимися поглазеть на смертную казнь. Напротив, бунт ограничивается принципиальным отказом подчиняться унижению и не требует унижения для других. Мало того, бунтарь сам готов терпеть боль, лишь бы добиться уважения собственной целостности.

Поэтому нам непонятно, почему Шелер проводит между бунтарским духом и ресентиментом абсолютное тождество. Его критику ресентимента в гуманизме (трактуемом как нехристианская форма любви к ближнему) еще можно было бы применить к некоторым неясно выраженным формам гуманитарного идеализма или к методам террора, но она совершенно неуместна в отношении бунта человека против своего положения, то есть того побуждения, которое заставляет человека подняться на защиту человеческого достоинства, свойственного всем людям без исключения. Шелер пытается доказать, что гуманизм сопровождается ненавистью к миру. Мы любим человечество, чтобы не любить его отдельных представителей. В некоторых случаях это действительно так, и позиция Шелера нам гораздо понятнее, если вспомнить, что под сторонниками гуманизма он подразумевал Бенгта и Руссо. Но любовь человека к человеку может рождаться не только из арифметического расчета интересов или веры, вполне абстрактной, в человеческую природу. Утилитаристам и воспитателю Эмиля противостоит, например, логика Достоевского, нашедшая выражение в фигуре Ивана Карамазова, который совершает путь от бунтарского побуждения к метафизическому восстанию. Шелер, которому была знакома эта концепция, кратко формулирует ее следующим образом: «В мире слишком мало любви, чтобы расточать ее на что-либо, кроме человеческого существа». Но даже если бы это предположение было верным, то страшное отчаяние, которое за ним стоит,

заслуживало бы чего-то большего, чем простое презрение. На самом деле речь идет об отказе признавать смятение, вызвавшее бунт Ивана Карамазова. Драма Ивана уходит корнями в то обстоятельство, что любви слишком много, но она не находит себе предмета. Если Бога нет, то во имя благородного сострадания приходится переносить эту бесхозную любовь на человеческое существо.

Вместе с тем то бунтарство, о каком мы до сих пор рассуждали, не стремится к абстрактному идеалу, что могло бы объясняться нравственной нищетой или бесплодными притязаниями. Бунтарь требует уважения к тому, что в человеке не сводимо к идее, – к той теплой части себя, единственное назначение которой – быть. Значит ли это, что бунту неведомо чувство ressentimentа? Нет, не значит, и в наш злобный век мы видели немало тому примеров. Дабы не извратить это понятие, мы должны трактовать его в наиболее широком смысле, и в этом отношении бунт буквально насквозь пропитан ressentimentом. Когда Хитклиф в «Грозовом Перевале» предпочитает Богу свою любовь и призывает все силы ада, лишь бы соединиться с возлюбленной, в нем говорит не только униженная юность, но и горячий опыт всей его жизни. Тот же мотив побуждает Майстера Экхарта в удивительном приступе ереси заявить, что небесам без Иисуса он предпочитает ад с Иисусом. Это побуждение и есть любовь. Нашим главным аргументом в споре с Шелером служит страстное утверждение, вдохновляющее бунт и отличающее его от ressentimentа. Бунт на первый взгляд явление негативное – ведь он ничего не создает, – но на самом деле он глубоко позитивен, потому что высвечивает в человеке его уязвимость.

В заключение остановимся на следующем вопросе. Не являются ли бунт и провозглашаемая им ценность относительными? Действительно, со сменой эпох и цивилизаций причины бунта все время менялись. Очевидно, что индусский пария, воин империи инков, дикарь из центральноафриканского племени и член общины первохристиан по-разному понимали идею бунта. Можно даже с большой долей вероятности предположить, что в упомянутых конкретных случаях понятие бунта вообще не имело смысла. Однако греческий раб, крепостной крестьянин, кондотьер эпохи Ренессанса, парижский буржуа периода Регентства, русский интеллигент 1900-х годов и современный рабочий, даже расходясь во взглядах на причины бунта, бесспорно согласятся с его правомерностью. Иначе говоря, проблема бунта обретает точное смысловое наполнение только в контексте западной мысли. Можно выразиться еще определеннее, вслед за Шелером отметив, что бунтарский дух с трудом находит себе выражение в обществах, для которых характерно существенное социальное неравенство (например, в индусской кастовой системе) либо, напротив, абсолютное равенство (некоторые примитивные сообщества). В обществе бунтарский дух проявляется только в группах, существующих в условиях теоретического равенства и фактического вопиющего неравенства. Таким образом, проблематика бунта имеет смысл исключительно в рамках нашего западного общества. Здесь мог бы возникнуть соблазн заявить, что бунт связан с развитием индивидуализма, если бы предшествующие рассуждения не предостерегли нас от поспешности этого вывода.

Из концепции Шелера с очевидностью вытекает лишь следующее: согласно теории политической свободы, в нашем обществе наблюдается рост человеческого в человеке, тогда как практическое осуществление этой самой свободы приводит к росту недовольства. Рост фактической свободы отнюдь не пропорционален росту самосознания человека. Отсюда следует, что бунт есть фактическое действие хорошо информированного человека, сознающего свои права. При этом речь не обязательно идет о правах индивидуума. Напротив, судя по всему, в силу возникновения уже упоминавшейся солидарности, наблюдается все более широкое осознание общности рода человеческого, с ходом истории проявляющееся все ярче. В действительности подданный империи инков или пария не задаются вопросом бунта, потому что этот вопрос за них уже решила традиция; еще до того, как он мог прийти им в голову, ответ уже существовал,

и этот ответ сводился к священному началу угнетения. Если внутри сакрального мира вопрос бунта даже не поднимается, то потому, что в нем нет никакой реальной проблематики и все ответы даны раз и навсегда. Метафизика вытесняется мифом. Вопросов нет, есть лишь ответы и их вечное толкование, способное, впрочем, приобретать метафизический характер. Но до того, как человек войдет в сакральный мир – и чтобы он в него вошел либо если он из него выходит – и для того, чтобы этот выход стал возможен, – необходимы вопросы и бунт. Бунтарь – это человек, существующий до или после сакрального, требующий установления человеческого порядка, при котором все ответы человечны, то есть разумно сформулированы. Начиная с этого момента всякий вопрос и всякое слово становятся бунтом, тогда как в мире сакрального всякое слово есть действие благодати. Итак, можно показать, что для человеческого духа есть всего две возможные вселенные – вселенная сакрального (в христианском контексте вселенная благодати⁴) и вселенная бунта. Исчезновение одной равнозначно появлению второй, хотя это появление может выражаться в формах, вызывающих замешательство. Здесь перед нами снова Все или Ничто. Актуальность проблемы бунта вызвана исключительно тем фактом, что сегодня целые общества захотели дистанцироваться от сакрального. Мы нацелены на десакрализацию истории. Разумеется, человек не сводим к восстанию. Но современная история, в силу недовольства людей существующим порядком, вынуждает нас признать, что бунт стал одним из главных измерений человеческой личности. Бунт – вот наша историческая реальность. Если мы не хотим прятаться от реальности, нам необходимо определить ценности бунта. Возможно ли, отказавшись от сакрального с его абсолютными ценностями, выработать правила поведения? Именно этот вопрос ставит перед нами бунт.

Мы уже говорили о нечеткой ценности, рождающейся на границе бунта. Сейчас нам следует задаться еще одним вопросом: имеется ли эта ценность в современных формах бунтарской мысли и бунтарского действия, и если да, то каково ее содержание. Но сначала заметим, что основой этой ценности является сам бунт. Человеческая солидарность базируется на бунтарском движении, а бунтарское движение, в свою очередь, оправдывается только чувством товарищества. Следовательно, мы можем сказать, что бунт, позволяющий себе отрицать или разрушать солидарность, в тот же миг теряет право именоваться бунтом и в действительности смыкается со смертоносным соглашательством. Точно так же солидарность, выходя за рамки сакрального, оживает только на уровне бунта. Здесь начинается подлинная драма бунтарской мысли. Человек, чтобы утвердить свое бытие, должен бунтовать, но его бунт не должен выходить за границы, подразумеваемые самим бунтом, в рамках которого утверждается бытие всех людей, вместе взятых. Поэтому бунтарская мысль не может обходиться без памяти – она существует в постоянном напряжении. Проследивая его свершения и действия, мы всякий раз будем задаваться вопросом, остался ли бунт верен своему исходному благородству либо, поддавшись усталости или безумию, напротив, скатился в опьянение тиранией или рабской покорностью.

Пока что отметим первый успех бунтарской мысли для философии, прежде проникнутой духом абсурда и видимой бесплодности мира. В абсурдистском размышлении страдание индивидуально. Вместе с движением бунта появляется осознание того, что оно носит коллективный характер и является общим уделом. Таким образом, первый успех духа отстраненности состоит в признании того, что он делит эту отстраненность со всеми остальными людьми и что в реальности бытия все человечество целиком страдает от разрыва между собой и миром. Боль, испытываемая одним человеком, становится коллективной болью. В свойственных нам тяготах повседневности бунт играет ту же роль, что *cogito* в философии: он представляется очевидной данностью. Но сама эта очевидность спасает индивидуум от одиночества. Она – то

⁴ Разумеется, начало христианства отмечено метафизическим бунтом, но воскресение Христа, весть о втором пришествии и Царствии Божием как обещании вечной жизни суть ответы, сделавшие его бесполезным.

общее место, которое утверждает главную и единую для всех людей ценность. Я бунтую, следовательно, мы существуем.

II. Метафизический бунт

Метафизический бунт – это движение, благодаря которому человек восстает против своего положения и против творения как такового. Мы называем его метафизическим потому, что он оспаривает целеполагание человека и творения. Раб протестует против своего положения, навязанного ему как рабу; метафизический бунтарь протестует против своего положения, навязанного ему как человеку. Восставший раб утверждает, что у него в душе имеется нечто несогласное с тем, как с ним обращается хозяин; метафизический бунтарь заявляет, что его не устраивает само мироздание. И в том и в другом случае речь идет не просто об отрицании. Действительно, в обоих случаях мы имеем дело с ценностным суждением, во имя которого бунтарь отказывается принимать навязанное ему положение.

Заметим, что восставший раб не помышляет об отрицании хозяина как человеческого существа. Он отрицает его как хозяина. Он отрицает право хозяина отрицать его, раба, существование, существование как человеческого существа. Хозяин отрицается в той мере, в какой он сам пренебрегает чужим существованием. Если люди не могут сослаться на общую ценность, признаваемую всеми и каждым, то взаимопонимание между ними становится невозможным. Восставший раб требует недвусмысленного признания этой ценности и себя как ее носителя, потому что догадывается (или знает), что мир, лишившись этого принципа, погрузится в криминальный хаос. Побуждение к бунту возникает в нем как стремление к ясности и единству. Как ни парадоксально, самый стихийный бунт является выражением стремления к порядку.

Это описание полностью подходит к метафизическому бунтарю. Он восстает против разрушения мира и требует его единства. Он противопоставляет свой принцип справедливости принципу несправедливости, воплощение которого наблюдает в мире. Таким образом, изначально он не хочет ничего иного, кроме разрешения этого противоречия и установления единого царства справедливости – если это в его силах – либо несправедливости, если его довести до отчаяния. Но пока он просто изобличает наличие противоречия. Протестуя против состояния незавершенности (по причине смертности) и разобщенности (по причине существования зла), метафизический бунт предстает обоснованным требованием счастливого единства, противостоящего страданию жизни и смерти. Если положение людей определяется общим страхом смерти, то бунт в каком-то смысле является его современником. Отрицая смертность, бунт одновременно отказывается признавать ту силу, которая вынуждает его существовать в заданных условиях. Поэтому метафизический бунт не обязательно проникнут атеизмом, как это может показаться, но он непременно носит характер святотатства. Просто потому, что во имя порядка бунт выступает против Бога с обвинениями в том, что он – отец смерти и высшей несправедливости.

Чтобы прояснить этот момент, вернемся к восставшему рабу. Самим своим протестом он подтверждает существование хозяина, против которого восстает. Но одновременно он доказывает, что своей зависимостью подтверждает власть последнего и утверждает свою собственную власть постоянно оспаривать верховенство того, кому он до сих пор подчинялся. В этом отношении хозяин и раб действительно находятся в одной лодке: временное господство одного так же относительно, как покорность второго. В момент бунта обе силы взаимно подтверждают друг друга, прежде чем схлестнуться и уничтожить друг друга, в результате чего одна из них на некоторое время исчезнет.

Точно так же, если метафизический бунтарь восстает против власти, существование которой тем самым утверждает, он устанавливает факт ее существования лишь в тот миг, когда ее оспаривает. Тем самым он низводит существование высшего по отношению к себе существа к тому же жалкому положению, какое свойственно всем людям, – тщета его власти равно-

значна тщетности нашего существования. Он подвергает его нашей силе отрицания и, в свою очередь, заставляет склониться перед той частью человеческого существа, которая не склоняется ни перед чем, силой вовлекает его в существование, абсурдное по отношению к нам, выдергивает его из вневременного убежища и заставляет включиться в историю, чрезвычайно далекую от вечной стабильности, возможной только при единодушном согласии всех людей сразу. Так бунтарь на своем уровне утверждает, что всякое высшее существование по меньшей мере противоречиво.

Поэтому нельзя смешивать историю метафизического бунта с историей атеизма. С определенной точки зрения она скорее смешивается с современной историей религиозного чувства. Бунтарь не столько отрицает, сколько бросает вызов. Он изначально не отвергает Бога, но говорит с ним на равных. И это отнюдь не куртуазный диалог. Это полемика, одухотворенная желанием победить. Раб начинает с того, что требует справедливости, а заканчивает тем, что желает царствовать. Ему в свою очередь не терпится властвовать. Восстание против своего состояния преобразуется в беспрецедентный поход против небес, завершающийся пленением царя, его осуждением и казнью. Человеческий бунт заканчивается метафизической революцией. Он развивается от представления к действию, от денди к революционеру. Опрокинув Божий престол, бунтарь признает, что справедливость, порядок и единство, которых он тщетно искал в своем состоянии, отныне должны быть созданы его собственными руками, что и послужит оправданием низвержения Бога. Тогда настанет очередь отчаянных усилий, направленных на создание – в случае необходимости с опорой на преступление – царства людей. Этот процесс не может не сопровождаться ужасными последствиями, из которых нам известна лишь самая малость. Но эти последствия вызваны не самим бунтом, или как минимум они проявляются лишь в той мере, в какой бунтарь забывает о своих корнях, устает от чудовищного напряжения между «да» и «нет» и, наконец, отдается во власть полного отрицания или полной покорности. В своем первоначальном побуждении метафизический бунт показывает то же позитивное содержание, что и восстание раба. Наша цель – рассмотреть, во что превращается содержание бунта на практике, и определить, куда ведут измена или верность бунтаря своему происхождению.

Сыны Каина

Собственно говоря, идея метафизического бунта появляется в связном виде в истории философии только в конце XVIII века. С наступлением Нового времени с громким шумом рушатся всевозможные стены. Следствия этой идеи развиваются непрерывно, и не будет преувеличением сказать, что они сформировали историю нашего времени. Означает ли это, что прежде идея метафизического бунта не имела смысла? Его модели далеки от нас, а наша эпоха любит приписывать себе прометеевское начало. Но обладает ли она им на самом деле?

В первых теогониях мы видим Прометея прикованным к скале где-то на задворках мира – это вечный страдалец, навсегда лишенный права на прощение, молить о котором не желает. Эсхил особенно подчеркивает героический статус Прометея, наделяя его даром предвидения («Все, что предстоит снести, / Мне хорошо известно»⁵), заставляя выплескивать свою ненависть к богам и погружая в «бушующее море неизбывных мук», чтобы в конце в грохоте грома низвергнуться под землю под ударами молний: «Без вины страдаю – глядите!»

Итак, древние греки задумывались о метафизическом бунте. Задолго до Сатаны они вывели образ благородного Бунтаря-страдальца, создав величайший миф о восставшем разуме. Неисчерпаемый греческий гений, внесший такой огромный вклад в сотворение мифов о согласии и скромности, сумел, несмотря ни на что, создать свою модель восстания. Бесспорно, отдельные прометеевские черты все еще живы в переживаемой нами истории бунта: борьба

⁵ Здесь и далее цитаты из «Прометея прикованного» Эсхила даны в пер. С. Апта.

против смерти («Я племя смертное / От гибели в Аиде самовольно спас»), мессианизм («Я их слепыми наделил надеждами»), филантропия («Да, я ненавистен и Зевсу... потому, / Что меры не знал я, смертных любя»).

Но не следует забывать, что «Прометей-огненосец» – последняя часть эсхилловской трилогии – провозглашала царство прощенного бунта. Греки не были жестокосердными. В самых дерзновенных своих порывах они соблюдали меру, которую обожествляли. Бунтуя, они восставали не против творения в целом, а против Зевса – всего лишь одного из богов, дни которого были сочтены. Сам Прометей – полубог. Так что здесь речь идет об особом сведении счетов, о споре вокруг понятия блага, а не о вселенской битве добра и зла.

Дело в том, что древние греки, веря в судьбу, прежде всего верили в природу, частью которой считали себя. Восстать против природы – значит восстать против себя, то есть биться головой о стену. В таком случае единственно логичным бунтом становится самоубийство. Сама судьба у греков – это слепая сила, в равной мере подчиняющая себе все остальное и подчиняющаяся себе же. Вершиной нарушения чувства меры является для грека безумная в своем варварстве попытка высечь море. Грек, скорее всего, признает безрассудство, раз уж оно существует, но отводит ему надлежащее место, то есть заключает его в определенные границы. Недоволение Ахилла после гибели Патрокла и гнев трагических героев, проклинающих судьбу, не влекут за собой осуждения всего и вся. Эдип знает, что он не невиновен. Он виновен помимо собственной воли – такова уж его судьба. Он сетует, но не произносит непоправимых слов. Даже Антигона если и восстает, то лишь во имя традиции, ратуя за то, чтобы ее братья обрели покой в могиле и все обряды были соблюдены. В некотором смысле ее бунт можно назвать реакционным. Греческая двулика философия почти всегда позволяет за самой безнадежной мелодией расслышать вечное слово Эдипа, ослепленного и несчастного, но настаивающего на том, что все правильно. «Да» уравнивает «нет». Даже когда Платон предвосхищает в Калликле вульгарный тип нищезанца, который восклицает: «Но если появится человек, достаточно одаренный природою... он освободится, он втопчет в грязь наши писания, и волшебство, и чародейство, и все противные природе законы и, воспрянув, явится пред нами владыкою бывший наш раб», – даже тогда он, отрицая закон, произносит слово «природа».

Метафизический бунт предполагает упрощенное понимание мироздания, для греков вовсе не характерное. Они не разделяли мир с одной стороны на богов, а с другой – на людей, но, скорее, различали ступени, ведущие от вторых к первым. Им была чужда идея противопоставления невиновности и вины, и они отнюдь не смотрели на историю как на борьбу добра со злом. В их вселенной ошибок больше, чем преступлений, а единственным поистине страшным преступлением является нарушение чувства меры. В мире, полностью подчиненном истории, и эта угроза в наши дни становится все явственнее, напротив, нет ошибок – есть только преступления, главным из которых считается умеренность. Этим мы объясняем странное смешение жестокости и снисходительности, которым пропитан греческий миф. Греки – и в этом мы от них отстаем – никогда не превращали философию в укрепленный лагерь. В конце концов, бунт – это всегда бунт против кого-то. Только понятие личностного бога, создателя всего сущего, который несет ответственность за все, наполняет смыслом человеческий протест. Поэтому можно сказать – и в том нет парадокса, – что в западном мире идея бунта неразрывно связана с идеей христианства. Лишь в последний, переходный период развития античной мысли идея бунта находит словесное выражение, особенно глубокое у Эпикура и Лукреция.

Новое звучание слышится уже у Эпикура с его неохватной печалью. Очевидно, она рождается из страха смерти, который не был чужд греческому духу. Но особенно показателен тот пафос, которым окрашен этот страх. «Против всего можно добыть себе безопасность, а что касается смерти, мы, все люди, живем в неукрепленном лагере». «Время приносит конец, материю всю истребляя», – уточняет Лукреций. Зачем же откладывать наслаждение на потом? «Жизнь гибнет в откладывании, – говорит Эпикур, – и каждый из нас умирает, не имея досуга».

Следовательно, надо наслаждаться. Но до чего странно это наслаждение! Оно заключается в том, чтобы затыкать бреши в стенах крепости и жить в безмолвной тьме на хлебе и воде. Если нам грозит смерть, надо доказать, что смерть – это ничто. Эпикур, подобно Эпиктету и Марку Аврелию, просто изгоняет смерть из бытия. «Смерть не имеет никакого отношения к нам, ибо то, что разложилось, не чувствует, а то, что не чувствует, не имеет никакого отношения к нам». Так что же, смерть – это небытие? Нет, потому что все в этом мире материально и умереть означает вернуться в элементарное состояние. Бытие – это камень. Высшее наслаждение, о котором говорит Эпикур, сводится к отсутствию боли – это и есть счастье камня. Дабы избежать судьбы, Эпикур – впоследствии мы обнаружим то же восхитительное побуждение у наших великих классиков – убивает восприимчивость и в первую очередь душит ее первый крик – надежду. Только так следует понимать рассуждения греческого философа о богах. Несчастья людей проистекают от надежды, привязывающей их к безмолвию крепости и заставляющей снова и снова бросаться на ее стены в ожидании спасения. Эти глупые попытки лишь растрavляют заботливо перевязанные раны. Вот почему Эпикур не отрицает богов – он их отдаляет, и на такую головокружительную высоту, что душе остается лишь снова замуровать себя в стенах крепости: «Блаженное и бессмертное существо и само не имеет забот, и другому не причиняет их». Ему вторит Лукреций: «Неоспоримо, что боги по самой своей природе наслаждаются бессмертием среди глубочайшего покоя, чуждые наших дел, к которым они не имеют ни малейшего отношения». Поэтому забудем о богах, изгоним их из своих мыслей, и тогда «ни ваши дневные мысли, ни ваши ночные сновидения не станут тревожить вас».

Вечная тема бунта прозвучит и позже, но с новыми смысловыми оттенками. Единственный бог, какого способен вообразить религиозно мыслящий бунтарь, – это бог глухой, никого не награждающий и никого не карающий. Но если Виньи прокликает божественное молчание, то Эпикур считает, что раз уж умирать все равно придется, то это безмолвие успешнее готовит человека к его судьбе, чем божественное слово. Любопытствующий ум изнуряет себя в попытках воздвигнуть вокруг человека стену, восстановить крепость и безжалостно задушить неуправляемый крик человеческой надежды. Лишь после того как эта стратегия реализуется, Эпикур – словно бог среди людей – воспевает свою победу в торжественном гимне, знаменующем оборонительный характер бунта. «Я предупредил тебя, случайность, и отгородился от всякого твоего тайного проникновения. Ни тебе, ни другому какому обстоятельству мы не выдадим себя. Но когда необходимость поведет нас, мы, с презрением плюнув на жизнь и на тех, кто за нее попусту цепляется, уйдем из жизни, в прекрасной песне победно восклицая, что жизнь нами хорошо прожита».

Лукреций, единственный из современников, развивает эту концепцию, приближая ее к современной эпохе. В сущности, он не вносит ничего нового в мысль Эпикура. Вслед за ним Лукреций тоже отвергает любой принцип объяснения, если он не основан на чувственном восприятии. Атом – всего лишь последнее прибежище бытия, сведенного к первоэлементам, где продолжится его слепое и глухое бессмертие, своего рода бессмертная смерть, которая для Лукреция, как и для Эпикура, воплощает единственно возможное счастье. Вместе с тем он вынужден признать, что атомы соединяются не сами по себе, а потому, не желая подчиняться высшему закону и, как следствие, судьбе, которую он отрицает, Лукреций допускает существование клинамена – беспорядочного движения, сцепляющего атомы между собой. Отметим, что здесь уже возникает великий вопрос Нового времени, связанный с открытием, к которому приходит разум: избавить человека от судьбы – значит отдать его на волю случая. Вот почему разум пытается вернуть понятие судьбы, на сей раз исторической. Лукреций так не думает. Его ненависть к судьбе и смерти довольствуется той пьяной землей, в которой атомы случайным образом творят живое существо, а существо случайным образом распадается на атомы. Однако сам его словарь свидетельствует о новой степени остроты восприятия. Слепая крепость превращается в укрепленный лагерь – *Moenia mundi*, то есть крепостные сооружения мира, и это одно из

ключевых выражений в риторике Лукреция. Да, главной задачей тех, кто находится внутри этого лагеря, остается стремление задуть надежду. Но последовательное отрицание Эпикура преобразуется в трепетную аскезу, порой прорывающуюся проклятиями. Набожность, по Лукрецию, состоит, очевидно, «в созерцанье всего при полном спокойствии духа». Между тем при виде несправедливости, творимой с человеком, этот дух приходит в волнение. Через всю великую поэму о природе вещей проходят новые понятия преступления, невинности, вины и наказания, вызванные к жизни возмущением. В ней говорится о «первом преступлении религии», о поправленной невинности Ифигении, о божественном свойстве «часто идти бок о бок с преступниками и, незаслуженно карая, лишать жизни безвинных». Лукреций не принимает всерьез наказание, долженствующее последовать в потустороннем мире, но его бунт, в отличие от бунта Эпикура, носит не оборонительный, а наступательный характер: с какой стати карать зло, если мы еще при жизни видим, что добро не получает заслуженной награды?

В эпическом изложении Лукреция сам Эпикур предстает величественным бунтарем, каким он вовсе не был: «В те времена, как у всех на глазах безобразно влачила / Жизнь людей на земле под религии тягостным гнетом, / С областей неба главу являвшей, взирая оттуда / Ликом ужасным своим на смертных, поверженных долу, / Эллин впервые один осмелился смертные взоры / Против нее обратить и отважился выступить против... / Так, в свою очередь, днесь религия нашей пятою / Попрана, нас же самих победа возносит до неба»⁶. Здесь уже явственно различие между новым святотатством и античным проклятием. Греческие герои могли мечтать о том, чтобы стать богами, но лишь путем присоединения к сонму уже существующих богов. Тогда речь шла о своего рода карьерном прыжке. У Лукреция человек, напротив, совершает революцию. Отрицая недостойных и преступных богов, он занимает их место. Он покидает укрепленный лагерь и предпринимает первые атаки на божественное начало – во имя человеческого страдания. В античной вселенной убийство необъяснимо и неискупимо. У Лукреция убийство человека – всего лишь ответ на божественное убийство. Не случайно поэма Лукреция заканчивается величественной и проникнутой обвинительным пафосом картиной святилищ, заполненных трупами жертв чумы.

Невозможно понять этот новый язык, не введя понятие личного бога, начавшее медленно формироваться в восприятии современников Эпикура и самого Лукреция. Бунт способен предъявить претензии только к личному богу. При первой же его попытке заявить о своем господстве бунтарь восстает и решительно говорит ему «нет». У Каина первый бунт совпадает с первым убийством. История бунтарства, какой мы переживаем ее сегодня, – это в гораздо большей степени история детей Каина, нежели учеников Прометея. В этом смысле силой, мобилизующей энергию бунтарства, выступает Бог Ветхого Завета. И наоборот, отказываясь, как Паскаль, бунтовать, разум неизбежно покоряется Богу Авраама, Исаака и Иакова. Самый мятущийся дух больше других стремится к янсенизму.

С этой точки зрения Новый Завет можно рассматривать как попытку заранее дать ответ всем Каинам мира, подслащивая фигуру Бога и намекая на необходимость ходатая перед ним от лица людей. Христос явился, чтобы решить две главные проблемы – проблему зла и проблему смерти, которые и составляют сущность бунта. Первым делом он примерил их на себя. Богочеловек страдает и терпеливо сносит страдания. Он больше не отделяет себя от зла и от смерти – он испытывает боль и умирает. Ночь на Голгофе столь важна для человеческой истории именно потому, что в этих сумерках божество, упорно отказываясь от своих традиционных привилегий, до конца переживает страх смерти и отчаяние. Этим объясняется *Lama sabactani* и мучительные сомнения агонизирующего Христа. Вечная надежда облегчила бы агонию. Но Богу, чтобы стать человеком, необходимо утратить всякую надежду.

⁶ Пер. Ф. Петровского.

Гностицизм, зародившийся на стыке греческой мысли и христианства, на протяжении двух веков пытался, споря с иудаистской философией, подчеркнуть значение этой идеи. Известно, например, что Валентин множил с этой целью число ходатаев. Но зоны этой метафизической ярмарки играют ту же роль, что и промежуточные истины в эллинизме. Они стремятся уменьшить абсурдность встречи тет-а-тет человека в его ничтожестве с непогрешимым богом. Именно такова, в частности, роль второго – жестокого и воинственного – бога у Маркиона. Этот демиург создал конечный мир и смерть. Мы должны его ненавидеть, и одновременно отрицать его творение через аскезу, и стремиться к его уничтожению через половое воздержание. Таким образом, здесь речь идет об аскезе, вдохновляемой гордыней, следовательно, бунтарской. Правда, Маркион направляет свой бунт против низшего бога лишь затем, чтобы возвеличить бога высшего. Гностики благодаря своим греческим корням скорее искали компромисс – через уничтожение иудаистского наследия в христианстве. Кроме того, они, забегая вперед, пытались спорить с блаженным Августином – в той мере, в какой он аргументированно защищал любой бунт. Для Василида, например, все мученики суть грешники, и даже сам Христос, ибо все они страдали. Оригинальная идея, но ее цель – доказать, что всякое страдание заслуженно. Гностики просто хотели заместить всемогущую и произвольную благодать греческим понятием инициации, оставляющей человеку все шансы. Тот факт, что гностики второго поколения разделились на бесчисленное множество сект, говорит о яростных попытках греческой философии найти пути примирения с христианским миром и лишиться оправданий бунт, который в эллинизме считался худшим из зол. Однако Церковь осудила эти попытки и тем самым умножила число бунтарей.

По мере того как с течением веков все более убедительно побеждало племя Каиново, Богу Ветхого Завета, можно сказать, неслыханно повезло. Как ни парадоксально, но богохульники вдохнули новую жизнь в ревнивого Бога, которого христианство мечтало изгнать с исторической сцены. Одной из наиболее дерзостных их попыток стало стремление привлечь на свою сторону самого Христа, прервав на самом пике его историю казнь на кресте и горьким криком, предшествующим агонии. Так им удавалось сохранить в неприкосновенности образ безупречного в своей ненависти Бога, гораздо лучше согласующегося с картиной мира, какой ее рисовали себе бунтари. Вплоть до Достоевского и Ницше бунт обращен исключительно к жестокому и капризному божеству, предпочитающему – без всяких мотивов – жертву Авеля жертве Каина, тем самым толкая последнего на убийство. Достоевский – мысленно – и Ницше – на практике – сверх всякой меры расширяют поле бунтарской мысли и потребуют отчета у самого Бога любви. Ницше заявит, что Бог в душе его современников умер. И тогда, вслед за своим предшественником Штирнером, он предпримет атаку на иллюзию Бога, застрявшую в его веке под видом морали. Однако до них вольнодумцы ограничивались отрицанием истории Христа («этот пошлый роман», по выражению де Сада) и поддержкой, даже в своем отрицании, традиции грозного Бога.

Пока Запад оставался христианским, Евангелия, напротив, играли роль посредника между небесами и землей. Каждому крику одинокого бунтаря противопоставлялся образ еще горшей боли. Раз Христос страдал, тем более добровольно, то никакое иное страдание не может быть несправедливым, а всякая боль изначально справедлива. В некотором смысле горечь христианской интуиции и ее законный пессимизм в отношении человеческого сострадания объяснялись тем, что человека равно устраивает как всеобщая несправедливость, так и бесконечная справедливость. Только жертва безвинного Бога могла оправдать долгую и творимую повсюду пытку невинности. Только страдание Бога и его уничтожение могли облегчить человеческую агонию. Если все на свете, и на земле и на небесах, обречено на страдание, то становится возможным достижение странного счастья.

Но начиная с момента, когда христианство по завершении периода своего триумфального распространения подверглось критике разума – в той точно мере, в какой отрицалась

божественная сущность Христа, – страдание вновь стало человеческой участью. Поверженный Христос – всего лишь еще одна безвинная жертва, подвергнутая представителями Бога Авраама показательной казни. Вновь разверзается бездна между хозяином и рабами, и бунтарь снова вопиет перед глухой стеной ревнивого Бога. Этот разрыв подготовили вольнодумно настроенные мыслители и художники, с обычными предосторожностями атаковавшие мораль и божественную сущность Христа. Хорошо передает этот мир вселенная Жака Калло – одурманенные ничтожества начинают с хихиканья в кулак, а заканчивают Дон Жуаном Мольера, бросающим вызов небесам. На протяжении двух столетий, готовивших революционные и богохульные потрясения, с конца XVIII века вольнодумцы стремились превратить Христа в невинную жертву, в простачка, чтобы связать его с миром людей во всем их благородстве и ничтожестве. Таким образом они расчищали путь для великого наступления на враждебные небеса.

Абсолютное отрицание

Исторически первым и наиболее последовательным выразителем идеи подобного штурма стал маркиз де Сад, обративший все аргументы философии вольнодумства, от аббата Мелье до Вольтера, в одну мощную боевую машину. Разумеется, его отрицание носило и наиболее глубокий характер. Де Сад сводит бунт к абсолютному «нет». В самом деле, двадцать семь лет в тюрьме – не лучший способ склонить разум к компромиссу. Столь долгое заточение способно сделать человека холуем или убийцей, иногда и тем и другим одновременно. Если душа достаточно сильна, чтобы в каторжных условиях выстроить иную мораль, кроме морали подчинения, то в большинстве случаев она обратится к морали подавления. Этика одиночества предполагает силу. Человек, которого общество подвергает особенно жестоким истязаниям, отвечает ему с той же жестокостью, и пример Сада в этом смысле показателен. Писателем он, несмотря на кое-какие счастливые проблески и вопреки непомерным хвалам наших современников, был средним. И сегодня им столь простодушно восхищаются по причинам, не имеющим к литературе никакого отношения.

Его превозносят как мыслителя в кандалах и первого теоретика абсолютного бунта. Он действительно мог им быть. В застенке мечта не ведает ни границ, ни пределов реальности. Разум в цепях теряет в пронизательности, зато выигрывает в ярости. Сад понимал единственную логику – логику чувства. Он не стал основателем философской школы, зато облек в стройные формы чудовищную мечту гонимого. Но выяснилось, что эта мечта провидческая. Отчаянное стремление Сада к свободе привело его в царство рабства, его непомерная жажда жизни, для него недоступной, нашла утоление во все более яростной мечте о всеобщем уничтожении. В этом как минимум Сад – наш современник. Последуем же за ним в его стройной системе отрицания.

Литератор

Был ли Сад атеистом? Считается, что до заключения – да (см. «Диалог священника с умирающим»), но вот впоследствии? Это сомнительно, уж слишком яростно он богохульствует. Один из самых жестоких его персонажей, Сен-Фон, несколько не отрицает Бога. Он ограничивается изложением гностической теории злобного демиурга и делает из нее соответствующие выводы. Но Сен-Фон – это не Сад. Скорее всего, нет. Писатель никогда не равнозначен создаваемому персонажу. Хотя бывает, что писатель воплощает в себе все свои персонажи сразу. Между тем все атеисты у Сада принципиально настаивают на том, что Бога нет – по той простой причине, что в противном случае пришлось бы признать, что он равнодушен, злобен или жесток. Самое значительное произведение Сада заканчивается доказательством божественной глупости и ненависти. Безгрешная Жюстина бежит, спасаясь от грозы, и пре-

ступный Нуарсей дает клятву, что, если ее пощадят молнии, он обратится к вере. Молния испепеляет Жюстину, Нуарсей торжествует, а человеческое преступление по-прежнему соответствует божественному. Таким образом, мы наблюдаем вольнодумное пари как отзвук пари Паскаля.

Итак, представление Сада о Боге сводится как минимум к образу преступного божества, отрицающего человека и готового его раздавить. По мнению Сада, история религий ясно свидетельствует о том, что убийство – божественный атрибут. Так с какой стати человеку становиться добродетельным? Первым побуждением узника становится стремление довести вытекающий из этого вывод до крайности. Если Бог убивает и отрицает человека, то ничто не мешает человеку отрицать и убивать себе подобных. Этот судорожный вызов ничем не напоминает спокойное отрицание «Диалога» 1782 года. Нельзя назвать ни спокойным, ни счастливым того, кто выкрикивает: «Ничего для меня, ничего от меня!» – и заключает: «Нет, нет, все уравнивается в гробу». Идея Бога, по Саду, – это единственное, чего «нельзя простить человеку». Само слово «простить» в устах виртуоза пытки уже звучит странно. Но в первую очередь он не может простить эту идею себе, потому что все его мировоззрение отчаявшегося узника ее отторгает. Рассуждение Сада отталкивается от двойного бунта, направленного против миропорядка и против себя. Но, поскольку между двумя этими видами бунта существует противоречие, преодолеваемое только в мятушемся сердце жертвы гонений, его рассуждение обречено на двусмысленность или законность – в зависимости от угла зрения – логики или сострадания.

Итак, он готов отринуть человеческую мораль, раз уж Бог отрицает и то и другое. Тем самым он приходит к отрицанию Бога, до сих пор служившего ему порукой и сообщником. Во имя чего? Во имя инстинкта, который сильнее ненависти к людям, позволявшей ему выживать в застенке, – то есть во имя полового инстинкта. Что это за инстинкт? С одной стороны, его посредством вопиет сама природа⁷, с другой – в нем находит выражение слепой порыв к обладанию всеми живыми существами, пусть даже ценой их уничтожения. Сад отрицает Бога во имя природы – современный ему идеологический инструментарий предоставляет в его распоряжение механистические модели – и превращает природу в разрушительную силу. Природа для него – это секс; логика рассуждения ведет его в универсум, где нет закона и где правит безграничная энергия желания. В этом обретенном царстве лихорадочного возбуждения он черпает лучшие примеры своего красноречия: «Чего стоят все земные создания против единственного из наших желаний!» Все пространные рассуждения, в которых герои Сада доказывают, что природа нуждается в преступлении, что ради созидания необходимо разрушать и что, саморазрушаясь, они, следовательно, участвуют в созидании, направлены на одно: обосновать абсолютную свободу узника Сада, загнанного в слишком тесные рамки, чтобы не думать о взрыве, который снесет воздвигнутые вокруг него стены. В этом он спорит со своим временем: свобода, которой он взыскует, опирается не на принципы, а на инстинкты.

Вероятнее всего, Сад мечтал о всеобщей республике, план обустройства которой излагает устами мудрого реформатора Заме. И тогда мы видим, что одним из направлений бунта – в той мере, в какой он, набирая обороты, сметает границу за границей, – является освобождение всего мира. Но эта благочестивая мечта вступает во внутреннее противоречие со всей его сущностью. Он не дружит с родом человеческим и ненавидит филантропов. Равенство, о котором он иногда упоминает, для него чисто математическое понятие, равноценность объектов, являющихся людьми, и отвратительное равенство жертв. Тому, кто довел желание до предела, необходимо все подчинить своей воле, он полностью обретает себя только в ненависти. Республика Сада основана не на принципе свободы, а на распущенности. «Никакой справедливо-

⁷ У Сада великие преступники оправдываются тем, что ими владеет чрезмерное половое влечение, против которого они бессильны.

сти, – пишет этот оригинальный демократ, – на самом деле не существует. Справедливость – это обожествление всех страстей».

Наиболее показателен в этом плане знаменитый пасквиль, который в «Философии в буддуре» читает Дольмансе и который носит весьма любопытный заголовок: «Французы, еще одно усилие, если хотите быть республиканцами». Пьер Клоссовский⁸ совершенно справедливо подчеркивает: пасквиль доказывает революционерам, что их республика зиждется на убийстве короля, наделенного божественным правом, и что, гильотинировав Бога 21 января 1793 года, они навсегда запретили себе осуждать преступление и налагать ограничения на самые пагубные инстинкты. Монархия, самоутверждаясь, одновременно утверждает идею Бога как основателя законов. А вот Республика держится сама по себе, и никто не имеет права управлять царящими в ней нравами. Впрочем, представляется сомнительным, что Сад, как полагает Клоссовский, действительно глубоко переживал святотатство и что к своим выводам он пришел под влиянием почти религиозного ужаса. Гораздо вероятнее, что он вначале сформулировал эти выводы, а уже затем наткнулся на аргумент, способный оправдать распушенность нравов, разрешение на которую жаждал получить от своего правительства. Логика страсти опрокидывает привычный порядок и ставит заключение прежде предпосылок. Чтобы в этом убедиться, достаточно обратиться к великолепной серии софизмов, с помощью которых Сад в этом труде оправдывает клевету, насилие и убийство, требуя, чтобы новый город относился к ним с терпимостью.

⁸ Sade, mon prochain. Editions du Seuil.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.