



Альбер Камю

АЛЬБЕР КАМЮ

БУНТУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК
ПАДЕНИЕ
ИЗГНАНИЕ И ЦАРСТВО
ЗАПИСНЫЕ КНИЖКИ
1951–1959



NEO-Классика

Альбер Камю

**Бунтующий человек.
Падение. Изгнание и царство.
Записные книжки (1951—1959)**

«ФТМ»

«АСТ»

1951, 1956, 1957, 1989

УДК 821.133.1-3
ББК 84(4Фра)-44

Камю А.

Бунтующий человек. Падение. Изгнание и царство. Записные книжки (1951—1959) / А. Камю — «ФТМ», «АСТ», 1951,1956,1957,1989 — (NEO-Классика)

ISBN 978-5-17-982827-3

В данный том вошли произведения Альбера Камю 1950-х годов – последний период его творчества, в котором, по мнению исследователей, бунтарские идеи писателя проявились наиболее ярко. Не важно, идет ли речь о программном философском эссе «Бунтующий человек», о последнем законченном художественном произведении «Падение» или о новеллах из цикла «Изгнание и царство», отражающих глубинные изменения, произошедшие в сознании писателя, – Альбер Камю неизменно говорит о борьбе с обстоятельствами как о единственном смысле человеческого существования. Кроме того, издание содержит полный текст записных книжек с марта 1951 по декабрь 1959 года – творческие дневники писателя.

УДК 821.133.1-3

ББК 84(4Фра)-44

ISBN 978-5-17-982827-3

© Камю А., 1951,1956,1957,1989

© ФТМ, 1951,1956,1957,1989

© АСТ, 1951,1956,1957,1989

Содержание

Бунтующий человек	5
Введение	5
I	10
II	16
Сыны Каина	17
Абсолютное отрицание	22
Отказ от спасения	32
Абсолютное утверждение	36
Конец ознакомительного фрагмента.	42

Альбер Камю

Бунтующий человек. Падение. Изгнание и царство. Записные книжки (1951–1959)

Бунтующий человек

Жану Гренье

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

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.

даем 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 расписаться 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, подразумеваемом, 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 конфронтации 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.

¹ См.: Миф о Сизифе.

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 практике 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, лишённую 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 уйду 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 экзистенциальном 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 невинность, способен открыть нам принцип разумной виновности.

I 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 жертвует 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 истя-

² Лаланд А. Философский словарь.

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

зания кнутом их товарищей. Речь также не идет о чувстве локтя, основанном на общих интересах. Мы ведь способны возмущаться несправедливостью, допускаемой по отношению к людям, 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 (тракуемом как нехристианская форма любви к ближнему) еще можно было бы применить к некоторым неявно 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 Бенгтама 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 resentment? 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 resentmentом. Когда Хитклиф в «Грозном 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 resentmentа. 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. Прослеживая 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

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.

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 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 суще-

ства к тому же жалкому положению, какое свойственно всем людям, – тщета его власти равнозначна 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 кургузный 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,

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

отдельные прометеевские черты все еще живы в переживаемой нами истории бунта: борьба против смерти («Я племя смертное / От гибели в Аиде самовольно спас»), мессианизм («Я их слепыми наделил надеждами»), филантропия («Да, я ненавиствен и Зевсу... потому, / Что меры не знал я, смертных любя»).

Но не следует забывать, что «Прометей-огненосец» – последняя часть эсхиловской 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. Негодование 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 услышать 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 проклинает 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 неудержимый 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 превраща-

ется 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 задушить 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 попранной 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*

⁶ Пер. Ф. Петровского.

и мучительные сомнения агонизирующего Христа. Вечная надежда облегчила бы агонию. Но Богу, чтобы стать человеком, необходимо утратить всякую надежду.

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 лишить 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 расширят 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 ведаёт 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 утление 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 всех своих персонажей 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,

зlobен или жесток. Самое значительное произведение Сада заканчивается доказательством божественной глупости и ненависти. Безгрешная Жюстина бежит, спасаясь от грозы, и преступный 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 мятущемся 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 обречает себя только в ненависти. Рес-

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

публика Сада основана не на принципе свободы, а на распущенности. «Никакой справедливости, – 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 распущенность 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.

Между тем именно здесь его мысль достигает наибольшей глубины. С поразительной для своего времени пронизательностью он отказывается от надменного компромисса между свободой и добродетелью. Свобода, особенно в мечтах узника, не знает никаких ограничений. Она становится преступлением – или перестает быть свободой. В этом краеугольном вопросе Сад никогда не изменял себе. Человек, весь сотканный из противоречий, лишь в одном вопросе придерживается абсолютной последовательности – в вопросе смертной казни. Любитель изысканных истязаний и теоретик сексуального преступления, он не терпел убийства, совершаемого по закону. «Мое заключение в государственной тюрьме, с гильотиной перед носом, причинило мне во сто крат больше боли, чем все Бастилии, какие только можно выдумать». Этим отвращением объясняется его публичная сдержанность в годы Террора и благородство, с каким он вступился за тещу, хотя та упекла его за решетку. Несколькими годами спустя Нодье, возможно сам того не подозревая, предельно ясно сформулировал позицию, которую упорно отстаивал Сад: «Если человека убивают в пароксизме страсти, это еще можно понять. Но спокойное убийство чужими руками, совершаемое по зрелом размышлении и под прикрытием почетной должности, понять нельзя». Здесь мы находим в зачаточном виде идею, которая получит развитие у Сада: тот, кто идет на убийство, должен платить головой. Очевидно, что позиция Сада более нравственна, чем позиция наших современников.

Его ненависть к смертной казни – это прежде всего ненависть к людям, которые настолько уверовали в собственную добродетель или в справедливость своего дела, что смеют карать других, тогда как сами они преступники. Нельзя себе оставлять преступление, а остальным отдавать наказание. Надо либо открыть все тюрьмы, либо – что невозможно – доказать собственную безгрешность. Стоит хоть раз согласиться с убийством, как приходится распространить право на убийство на всех. Преступник, действующий сообразно с природой, не может искренне стать на сторону закона. «...Еще одно усилие, если хотите быть республиканцами» означает следующее: «Признайте свободу преступления, ибо лишь она разумна, и навсегда примите дух восстания, как принимаете благодать». Тогда тотальное подчинение злу выливается в чудовищную аскезу, которая должна была привести в ужас республиканцев, сторонников

⁸ Sade, mon prochain. Editions du Seuil.

Просвещения и апологетов идеи природной доброты. Республиканцы, в первые же дни беспорядков – странное совпадение! – сжегшие рукопись «Ста двадцати дней Содома», не могли не предать поруганию выразителя еретической свободы и снова не бросить его в темницу. Но тем самым республика позволила ему еще дальше развить логику бунта.

Всеобщая республика могла быть для Сада мечтой, но ни в коем случае не искушением. Его подлинной политической позицией был цинизм. Персонажи «Общества друзей преступления» неизменно высказываются в пользу создания правительства и законов, оставляя за собой право их нарушать. Так сутенеры голосуют за депутата-консерватора. Проект, над которым размышлял Сад, предполагал доброжелательный нейтралитет по отношению к власти. Республика преступления не может быть, во всяком случае до поры до времени, всеобщей. Она должна изображать покорность закону. Но в мире, где нет иных правил, кроме правила убийства, под преступными небесами Сад во имя преступной природы на самом деле покоряется лишь вечному закону желания. Однако безграничное желание означает согласие с тем, чтобы в свою очередь стать объектом чужого безграничного желания. Разрешение на уничтожение подразумевает, что ты и сам можешь быть уничтожен. Следовательно, необходимо бороться за власть. Закон этого мира зиждется на силе, его движитель – воля к власти.

Друг преступления уважает только два вида власти: ту, что основана на случайном праве рождения и признаваема в рамках данного общества, и ту, что получает восставший бунтарь, когда путем злодеяний встает вровень с развратными вельможами – обычными героями Сада. Члены этой крохотной, но могущественной группки посвященных знают, что на их стороне все права. Тот, кто посмеет хоть на миг усомниться в справедливости этой опасной привилегии, немедленно изгоняется из группы и вновь превращается в жертву. В результате мы приходим к своего рода нравственному бланкизму, при котором небольшая группа избранных мужчин и женщин, наделенных неким странным знанием, ставит себя категорически выше касты рабов. Единственная их проблема – так организовать свою жизнь, чтобы иметь возможность во всей полноте реализовать свои права, не ограниченные ничем, кроме чудовищной безмерности желания.

Они могут надеяться распространить свою власть на весь мир только в том случае, если мир признает законность преступления. Сад никогда не верил, что его народ согласится на дополнительное усилие, которое сделает его «республиканским». Но если преступление и желание не являются законом для всего мира, если они не утвердились хотя бы на ограниченной территории, то они перестают воплощать принцип единства и становятся причиной конфликтов. Они теряют силу закона, и человек возвращается в ситуацию рассеяния и случайности. Поэтому необходимо смонтировать из подручных материалов такой мир, который точно отвечал бы новому закону. Требование единства, не находящее удовлетворения в рамках творения, так или иначе реализуется в рамках микрокосма. Закону, основанному на силе, невтерпеж дожидаться власти над всем миром. Ему надо немедленно определить для себя территорию, над которой он будет властвовать, даже если придется окружить ее колючей проволокой и сторожевыми вышками.

У Сада этот закон выстраивает себе загоны – неприступные замки, из которых нельзя сбежать и внутри которых существует общество преступного желания, действующее без сучка без задоринки согласно строго соблюдаемому регламенту. Самый разнузданный бунт и требование полной свободы приводят к необходимости порабощения большинства меньшинством. Для Сада освобождение человека заканчивается в узилище разврата, где некое политбюро порока управляет жизнью и смертью мужчин и женщин, навсегда низринутых в ад необходимости. Его сочинения изобилуют описаниями этих потаенных мест, где развратные феодалы, доказывая своим жертвам, что те полностью беспомощны и абсолютно порабощены, повторяют обращенные к простонародью слова герцога де Бланжи из «Ста двадцати дней Содома»: «Для мира вы уже мертвы».

Точно так же Сад жил в башне Свободы, правда, в Бастилии. Абсолютный бунт завершился для него в мрачной крепости, откуда нет выхода никому – ни гонимому, ни гонителю. Ради утверждения своей свободы он вынужден прибегать к понятию абсолютной необходимости. Безграничная свобода желания означает отрицание другого и отказ от жалости. Следует убить собственное сердце – эту «слабость духа», застенки и жесткий регламент помогут это сделать. Регламент, играющий в выдуманных замках Сада главную роль, освящает этот мир, пронизанный подозрительностью. Регламент зорко следит за тем, чтобы непрошенные мягкотелость или сострадание не нарушили запланированного удовольствия. Странное это удовольствие, подчиненное строгому распорядку. «Ежедневный подъем – в десять часов утра!» Но что делать, если нельзя допустить, чтобы наслаждение выродилось в привязанность? Приходится заключать его в строгие рамки и ожесточать. Кроме того, необходимо, чтобы объекты наслаждения были напрочь лишены личностных черт. Если человек – «нечто вроде абсолютно материального растения», то относиться к нему следует исключительно как к объекту и подвергать его всяческим экспериментам. В республике Сада, окруженной колючей проволокой, нет ничего, кроме механизмов и механиков. Над всем царит регламент как инструкция по использованию механизма. В этих гнусных монастырях действуют свои правила, отчетливо списанные с правил религиозных сообществ. И развратник вынужден публично исповедоваться. Меняется лишь знак: «Если он чист в своих поступках, он проклят».

Сад пытался, вполне в духе своего времени, сконструировать идеальное общество. Но он, в противовес духу времени, заложил в основу этого общества природную злобность человека. Старательно выстраивая город силы и ненависти, он, как предтеча иных времен, доходил до того, что высчитывал в цифрах степень обретенной им свободы. Вся его философия умещается в холодной бухгалтерии преступления: «Убито до 1 марта: 10. После 1 марта: 20. Схвачено: 16. Итого: 46». Предтеча, да, но пока в довольно скромных рамках.

Если бы этим все и ограничилось, Сад заслуживал бы не больше интереса, чем прочие оставшиеся неизвестными первооткрыватели. Но тот, кто приказал поднять подъемный мост, отныне вынужден жить в замке. Каким бы скрупулезным ни был регламент, всего в нем не предусмотреть. Регламент обладает сокрушительной, а не созидательной силой. Те, кто заправляет в этих пыточных сообществах, не находят вождельного удовольствия... Сад часто говорит о «сладкой привычке убивать». Между тем ничего похожего на сладость мы здесь не наблюдаем – скорее уж ярость закованного в цепи пленника. А ведь речь действительно идет о наслаждении, достигающем своего пика в наивысший момент разрушения. Обладать тем, что лишаешь жизни; сочетаться союзом со страданием – вот идеал полной свободы, к которой стремится весь уклад жизни в замке. Но в тот миг, когда сексуальный преступник уничтожает объект своего вождельения, он уничтожает и вождельение, существующее лишь в краткий миг уничтожения. Тогда ему требуется подыскать себе другой объект и тоже его уничтожить, а затем еще один, и так далее до бесконечности. В результате мы получаем в романах Сада нагромождение унылых эротических сцен, которые парадоксальным образом оставляют у читателя впечатление целомудренной мерзости.

Как с этим миром совмещается наслаждение, эта захватывающая радость любящих тел, соединяющихся во взаимном влечении? Здесь мы имеем дело с отчаянными метаниями, продиктованными стремлением вырваться из состояния безнадежности, но снова приводящими все к той же безнадежности, с бегством от одного рабства к другому, из одной тюрьмы в другую тюрьму. Если истинна только природа и если законы природы сводятся к желанию и разрушению, а человек, даже поднявшийся на вершину власти ценой огромных разрушений, не в состоянии утолить свою жажду крови, то он будет вынужден стремиться к всеобщему уничтожению. По логике Сада, человеку приходится стать палачом природы. Однако добиться этого не так-то легко. Допустим, все жертвы умерщвлены и бухгалтерия подбита – тогда в опустевшем замке остаются лицом к лицу одни палачи. Но им все еще чего-то не хватает. Тела

замученных распадаются на элементы и возвращаются в природу, откуда зарождается новая жизнь. Окончательного убийства не происходит: «Убивая индивидуума, мы отнимаем у него только первую жизнь, а надо научиться отнимать и вторую...» Сад замышляет покушение на само мироздание: «Природа мне омерзительна... Я хотел бы спутать ее планы, поломать ее ход, остановить звездное вращение, столкнуть парящие в пространстве светила, разрушить все, что ей служит, и защитить все, что ей вредит, единым словом надругаться над всем ее творением, но у меня ничего не выходит». В воображении он может сколь угодно долго представлять себе механика, способного распылить Вселенную, на самом деле он знает, что и в звездной пыли продолжится жизнь. Нельзя покушаться на мироздание. Всего не разрушишь – что-то да останется. «У меня ничего не выходит» – безупречная ледяная Вселенная внезапно подтаивает, и сквозь нее проступает нестерпимая тоска; в этот миг Сад, сам того не желая, наконец становится трогательным. «Может, нам и удалось бы погасить солнце, лишить Вселенную его света или спалить с его помощью весь мир, вот были бы преступления...» Именно так: это были бы преступления, а не одно окончательное преступление. Значит, надо идти дальше, и палачи переглядываются.

Они одиноки, и ими правит единственный закон – закон силы. Они сами приняли его, когда хозяйничали в замке, и уже не могут его отринуть, даже если он оборачивается против них же. Всякая власть стремится к тому, чтобы стать единоличной. Опять надо убивать, теперь хозяева должны схлестнуться между собой. Сад понимает неизбежность этого и не намерен отступить. В основании бунта начинает просвечивать своего рода порочный стоицизм. Бунтарь не делает попыток смягчиться и вернуться в мир компромисса. Он не опустит подъемный мост и примет личное уничтожение. Разнузданная сила отрицания в своем крайнем выражении сливается с безусловным согласием, по-своему не лишенным величия. Хозяин готов в свою очередь стать рабом, а может быть, даже стремится к этому. «И эшафот станет для меня тронem сладострастия».

Таким образом, величайшее разрушение совпадает с величайшим утверждением. Хозяева бросаются друг на друга, и здание, воздвигнутое во славу разврата, оказывается «усеяно трупами распутников, погибших в расцвете талантов»⁹. Выживет сильнейший, который станет Единственным, и именно его – в конечном счете себя – восхваляет Сад. Наконец-то он царит над миром полновластным хозяином и богом. Но в наивысший миг торжества его победы мечта рассеивается. Единственный смотрит на узника, чья безудержная фантазия его и породила, и узнает в нем себя. Он и правда один, он заперт в окровавленной Бастилии, воздвигнутой вокруг неутоленного сладострастия, отныне лишенного объекта. Триумф ему лишь пригрезился. Десятки томов, наполненных жестокостями и философией, в сущности, служат выражением горестной аскезы, воображаемым шествием от всеобъемлющего «нет» к абсолютному «да» и согласием принять наконец смерть, преобразующим всеобщее убийство в коллективное самоубийство.

Сад был казнен заочно, точно так же он сам совершал только воображаемые убийства. Прометей выродился в Онана. Жизнь он так и закончит пленником, только не в тюрьме, а в приюте для душевнобольных, где будет с помощью подручных средств ставить для помешанных театральные спектакли. Мечта и творчество принесли ему лишь жалкое подобие удовлетворения, которое он искал и не находил в миропорядке. Разумеется, писатель может ни в чем себе не отказывать. Уж для него-то не существует никаких границ, и его желания могут быть сколь угодно беспредельны. В этом смысле Сад – идеальное воплощение литератора. Он выстроил фиктивный мир, чтобы поддерживать в себе иллюзию бытия. Выше всего он поставил «нравственное преступление, совершаемое на бумаге». Его несомненная заслуга состоит в том, что он первым в безрадостной прозорливости скопившегося гнева показал крайние последствия

⁹ *Maurice Blanchot. Lautréamont et Sade. Editions de Minuit.*

логики бунта, забывшего как минимум о своих истинных корнях. Эти последствия суть тотальная закрытость, всеобщее преступление, аристократия цинизма и стремление к апокалипсису. Годы спустя все они проявятся. Но, смакуя их, он, судя по всему, уперся в собственные удушливые тупики, вырваться из которых смог только благодаря литературе. Как ни странно, именно Сад направил бунт по пути искусства – его знамя подхватит и понесет дальше романтизм. Сада причислят к писателям, о которых сам он говорил: «Их опасная испорченность так деятельна, что они публикуют изложение своих ужасных систем с единственной целью – простереть свои преступления за пределы собственной жизни; сами они больше не способны их совершать, но это сделают их проклятые сочинения; эта сладостная мысль, с которой они сходят в могилу, служит им утешением в необходимости после смерти отказаться от того, что есть». Бунтарское творчество Сада свидетельствует также о его жажде жизни. Пусть бессмертие, которого он жаждет, роднит его с Каином, он все равно не перестает его жаждать и помимо собственной воли горячо и искренне выступает в пользу метафизического бунта.

Впрочем, мы должны отдать ему дань уважения хотя бы потому, что он породил целый ряд последователей. Не все его наследники были писателями. Одно можно сказать наверняка: он страдал и умер, чтобы разогреть воображение обитателей богатых кварталов и посетителей литературных кафе. Но и это еще не все. Успех Сада в наши дни объясняется тем, что его мечта прекрасно вписывается в современную сверхчувствительность, которая находит выражение в требовании абсолютной свободы и холодно-рассудочной дегуманизации. Низведение человека до объекта эксперимента, регламентация отношений между волей к власти и человеком-объектом, пространственная замкнутость этого чудовищного эксперимента – вот те уроки, к которым обратятся теоретики власти, когда задумаются об устройстве рабской эпохи.

Сад за два века до них и в уменьшенном масштабе восславил тоталитарные общества во имя яростной свободы, к которой реальный бунт вовсе не стремится. Вместе с ним берут начало подлинная история и трагедия современности. Правда, он верил, что в обществе, основанном на свободе преступления, должна царить свобода нравов, как будто у порабощения могут быть пределы. Наше время ограничилось тем, что породило свою странную мечту о всеобщей республике и разработало собственную технологию порабощения. В конечном итоге то, что Сад ненавидел больше всего – узаконенное убийство, – приписало себе открытия, которые он хотел поставить на службу инстинктивному убийству. Преступление, в котором он мечтал видеть исключительный и сладостный плод разнузданного порока, сегодня превращено в унылую привычку к полицейской добродетели. Вот такие сюрпризы преподносит нам литература.

Взбунтовавшиеся денди

Но время литераторов еще не истекло. Романтизм с его сатанинским бунтом на самом деле сводился к воображаемой аванюре. Как и Сад, он отгородился от античного бунта предпочтительным вниманием к проблеме зла и личности. Делая акцент на силе брошенного вызова и отрицании, бунт на этом этапе забывает о своем позитивном содержании. Если Бог настаивает на добром начале в человеке, значит, надо высмеять это доброе и сделать выбор в пользу зла. Таким образом, ненависть к смерти и несправедливости приводит если не к воплощению в реальной жизни, то по меньшей мере к апологии зла и убийства.

Символом драмы служит борьба Сатаны со смертью в «Потерянном рае» – любимой поэме романтиков, и глубина этой драмы осознается особенно остро потому, что смерть (наряду с пороком) есть дитя Сатаны. Чтобы вступить в схватку со злом, бунтарь, считающий себя безгрешным, отказывается от добра и снова порождает зло. Поначалу романтический герой смешивает до полного, почти сакрального неразличения добро и зло¹⁰. Это «роко-

¹⁰ Эта тема доминирует, например, в творчестве Уильяма Блейка.

вой» герой – ведь рок подразумевает неразделимость добра и зла, против которой человек бессилен. Рок исключает ценностные суждения. Он заменяет их простой констатацией – «Это так», – извиняющей все, кроме Создателя, целиком несущего ответственность за это безобразие. Романтический герой является «роковым» еще и потому, что по мере того, как растут его сила и талант, увеличивается и власть зла над ним. Но всякая власть и любое злоупотребление объясняются все тем же «Это так». Древняя идея о том, что художник, в особенности поэт, всегда одержим демонами, у романтиков формулируется в подчеркнуто вызывающем виде. В эту эпоху устанавливается некий империализм демона, приписывающий демону все, включая гениев ортодоксии. «Вот почему Мильтон, – замечает Блейк, – об ангелах и Боге пишет со смущением, а о демонах и аде – с дерзостью: он был истинным поэтом и, сам того не зная, выступал на стороне демонов». Поэт, гений, сам человек в высшем понимании слова, восклицает в один голос с Сатаной: «Итак, прости, надежда, – а с надеждой / Прости и страх! Раскаяться, прости! / Увы! Добро исчезло без возврата, / Отныне, Зло, будь благом для меня»¹¹. Это вопль оскорбленной невинности.

Итак, романтический герой, тоскуя по недостижимому добру, считает себя вынужденным творить зло. Сатана восстает против своего Создателя потому, что тот использовал силу для его уничтожения. «Он выше нас, – говорит Сатана у Мильтона, – не разумом, но силой; в остальном мы равные». Таким образом, божественное насилие удостоивается безоговорочного осуждения. Бунтарь должен отдалиться от недостойного агрессивного Бога – «чем дальше от него, тем лучше» – и подчинить себе все силы, враждебные божественному порядку. Князь тьмы выбирает этот путь лишь потому, что понятие добра определено Богом и используется им в несправедливых целях. Бунтаря раздражает даже невинность, если она предполагает слепоту обманутого. «Темный дух зла, не переносящий невинность», параллельно с божественной несправедливостью породит и несправедливость человеческую. Поскольку в основе творения лежит насилие, ответом ему будет умышленное насилие. Чем избыточнее отчаяние, тем оно оправданнее, и в результате бунт переходит в состояние вялой ненависти, постоянно искушаемой несправедливостью; грань между добром и злом окончательно размывается. У Виньи:

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

Это дает определение нигилизму и разрешает убийство.

Действительно, убийство становится привлекательным. Достаточно сравнить Люцифера среневековых художников с Сатаной романтиков. Рогатого зверя вытесняет «печальный очаровательный юноша» (Виньи). «Красой блистая неземной» (Лермонтов), этот могущественный одиночка, страдающий и презрительный, подчиняет себе с небрежностью, словно бы нехотя. Оправданием ему служит страдание. «Кто позавидует, – восклицает мильтоновский Сатана, – тому, кто, вознесшись выше всех, обречен на величайшую муку, которой нет конца?» Жертва вечной несправедливости, сгусток непреходящей боли, он получает право творить что угодно. Бунтарь поэтому признает за собой некоторые преимущества. Само по себе убийство не рекомендовано, но оно вписано составной частью в наивысшую для романтизма ценность – неистовство. Неистовство есть обратная сторона скуки: Лоренцаччо мечтает стать Ганом Исландцем. Самые утонченные чувства оборачиваются примитивной животной злобой. Герой Байрона, не способный любить – или способный любить лишь недостижимой любовью, – страдает от сплина. Он одинок, и это его гнетет. Чтобы почувствовать себя живым, он должен испытать свержение краткого и саморазрушительного поступка. Любить то, чего уже

¹¹ Пер. О. Чюминой.

никогда не увидишь во второй раз, значит любить в пламени и истощном вопле, чтобы сразу затем сгинуть. Жизнь – миг, и только ради этого мига и стоит жить:

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

(Лермонтов)

Угроза неотвратимой смерти, определяющая положение человека, делает бесплодными любые наши поползновения. Нас оживляет только крик, место истины занимает возбуждение. При подобном градусе нагрева апокалипсис становится ценностью, в которой все перемешано – любовь и смерть, совесть и вина. Во Вселенной, сорвавшейся с орбиты, нет иной жизни, кроме ада, в который, по выражению Альфреда Ле Пуатвена, скатываются, проклиная Создателя, люди, «дрожащие от ярости и лелеющие свои преступления». Опынение неистовством и, в крайней форме, красотой преступления низводит весь смысл жизни к этой единственной секунде. Романтизм не проповедует преступление как таковое, он лишь пытается нарисовать картину глубинного побуждения к протесту, используя привычные образы нарушителя закона, доброго каторжника и благородного разбойника. Наступает триумф кровавой мелодрамы и черного романа. Такие авторы, как Пиксерекур, предоставляют душе возможность задешево утолить свой чудовищный аппетит – впоследствии другие люди используют с той же целью лагеря смерти. Несомненно, подобные произведения были также вызовом тогдашнему обществу. Но в своей живой исходной форме романтизм в первую очередь бросал вызов нравственному и божественному закону. Вот почему его типичной фигурой стал не революционер, а денди, что вполне логично.

Это логично потому, что оправдать упорную приверженность сатанизму можно только бесконечным повторением того, что на свете существует несправедливость, и в некотором смысле – укреплением этой несправедливости. Боль на этой стадии приемлема лишь при условии, что против нее нет лекарства. Бунтарь выбирает метафизику худшего, находящую себе выражение в литературе проклятия, от которой мы до сих пор не освободились. «Я ощущал свою мощь и чувствовал, что на мне кандалы» (Петрюс Борель). Романтик дорожит своими кандалами. Не будь их, ему пришлось бы доказывать, возможно, на практике, что он действительно обладает мощью, на самом деле сомнительной. В конце концов романтик становится чиновником в Алжире, а Прометей у того же Бореля призывает закрыть все кабаре и возвращать колонистов на путь истинный. Но это ничего не меняет: поэт, чтобы быть признанным, должен быть проклят¹². Шарль Лассальи, тот самый, что вынашивал замысел философского романа «Робеспьер и Иисус Христос», никогда не ложился спать без того, чтобы не выкрикнуть для поднятия настроения пару яростных богохульств. Бунт рядится в тогу скорби и жаждет аплодисментов восхищенной публики. Романтизм возвещает не столько культ личности, сколько культ персонажа. В этом он весьма последователен. Утратив надежду на закон или единение с Богом, упорствуя в нападках на враждебную судьбу, судорожно поддерживая все, что еще может быть поддержано в обреченном на погибель мире, романтический бунт ищет решения в позе. Поза придает эстетическое единство человеку – игрушке в руках судьбы и жертве божественного насилия. Человеку суждено умереть, но перед смертью он воссияет, и тем оправдано его существование. Вот его точка опоры – единственное, что он может противопоставить окаменелому лику ненавидящего Бога. Замерший в неподвижности бунтарь бестрепетно встречает Божий взгляд. «Ничто не пошатнет, – говорит Мильтон, – этот застывший дух, это гордое высокомерие, рожденное из оскорбленного сознания». Все находится в беспрестан-

¹² Это все еще ощущается в нашей литературе. «Больше нет проклятых поэтов», – говорит Мальро. Действительно, их стало меньше. Зато у остальных совесть нечиста.

ном движении, все стремится к небытию, но на этом фоне униженный человек упорно отстаивает свое право на гордость. Романтическое барокко, открытое Раймоном Кено, полагает: цель всякой интеллектуальной жизни состоит в том, чтобы стать Богом. Поистине, этот романтик слегка опередил свое время. Целью жизни в то время было лишь стать с Богом наравне и уже не опускаться ниже. Романтический бунтарь не отрицает Бога, он лишь ценой постоянных усилий отказывается ему подчиняться. Дендизм – это извращенная форма аскезы.

Денди творит собственную целостность эстетическими средствами. Но его эстетика отмечена исключительностью и отрицанием. «Жить и умереть перед зеркалом» – вот, по мнению Бодлера, девиз денди. И в нем действительно есть своя логика. Денди – оппозиционер по определению. Протест – единственная форма его существования. До сих пор всякая тварь получала свою целостность от Создателя. Но с того момента, когда она решает с ним порвать, она оказывается во власти мгновений, во власти мимолетных дней, во власти рассеянного восприятия. Поэтому ей необходимо взять себя в руки. Денди самой силой отказа собирает себя воедино. В качестве личности, не имеющей над собой закона, он распылен; в качестве персонажа – внутренне целен. Но любому персонажу надобна публика, и денди способен заявить свою позицию, только противопоставляя себя другим. Он не может увериться в собственном существовании, если не ловит его отблеска на чужих лицах. Другие – это зеркало. Правда, зеркало быстро мутнеет, потому что способность человека к концентрации внимания ограничена. Ее приходится без конца стимулировать, подстегивать путем провокаций. Поэтому денди обречен постоянно всех удивлять. Его призвание – быть не таким, как все; он совершенствуется, постоянно повышая ставки. В вечном разладе с миром, вечно на обочине, он, отрицая чужие ценности, принуждает других творить его. Не умея жить, он играет в жизнь. Эту игру он ведет до самой смерти, прекращая играть лишь в те минуты, когда остается один и рядом нет зеркала. Одиночество для денди равносильно небытию. Романтики лишь потому так проникновенно говорили об одиночестве, что действительно воспринимали его как непереносимую боль. Их бунт имеет глубокие корни, но от «Кливленда» аббата Прево до дадаистов, включая в промежутке неистовых романтиков 1830-х, Бодлера и декадентов 1880-х, более чем вековая история бунтарства вырождается в грошовую дерзость «эксцентричности». Если все они говорили о боли, то лишь потому, что, отчаявшись преодолеть ее пустыми пародиями, инстинктивно чувствовали, что только боль служит им оправданием и сообщает истинное благородство.

Вот почему наследие романтизма воспринял не пэр Франции Гюго, а поэты преступления Бодлер и Ласенер. «Все в этом мире сочтется преступлением, – говорит Бодлер, – газета, стена, человеческое лицо». Но пусть преступление, правящее миром, хотя бы обретет изысканные черты. Ласенер первым из разбойников-джентльменов применит этот принцип на практике; Бодлер следует ему не так буквально, зато он гениален. Он создаст цветник зла, в котором преступление будет диковинным растением. Самый ужас превратится у него в изысканное ощущение и редкую экзотику. «Я не только был бы счастлив стать жертвой, я не прочь побывать и палачом, чтобы *прочувствовать* революцию и так, и этак». У Бодлера даже конформизм отдает преступлением. Не случайно своим наставником он называет де Местра – консерватора, который идет до конца и строит свое учение вокруг темы смерти и палача. «Настоящий святой, – якобы размышляет Бодлер, – это тот, кто истязает и убивает народ ради народного же блага». Его призыв будет услышан. По земле начнет распространяться раса настоящих святых, стремящихся увековечить эти занятные выводы бунтаря. Впрочем, Бодлер, несмотря на весь свой сатанинский арсенал, любовь к Саду и богохульство, оставался слишком теологом, чтобы стать истинным бунтарем. Его подлинная драма, сделавшая из него величайшего поэта своего времени, заключалась в другом. И здесь мы упоминаем Бодлера только потому, что он был самым глубоким теоретиком дендизма и окончательно сформулировал определение одного из последствий романтического бунта.

Действительно, романтизм показывает, что бунт частично связан с дендизмом, а одно из его направлений состоит в том, чтобы создавать видимость. В своих обычных формах дендизм сознается в том, что тоскует по морали. Он не то чтобы полностью лишен совести – просто совесть у него ущербная. Но в то же время он заложил основы эстетики, до сих пор доминирующей в нашем мире, – эстетики одинокого творца и упрямого соперника осуждаемого им Бога. Начиная с эпохи романтизма художник видит свою задачу не только в создании своего мира и не в восхвалении красоты ради красоты, но также в определении собственной позиции. Художник становится моделью и предлагает себя в качестве примера: его моралью служит искусство. С романтизмом начинается век морального учительства. Если денди не кончает самоубийством или не сходит с ума, то он делает карьеру и позирует для потомков. Даже если он, как Виньи, криком возвещает о своем молчании, то это молчание грохочет.

Но внутри самого романтизма находятся бунтари, понимающие бесплодность этой позы; они представляют собой переходный тип от эксцентрика (он же Невероятный) до наших революционных авантюристов. Между племянником Рамо и «завоевателями» XX века есть Байрон и Шелли, которые открыто бьются за свободу. Они тоже позируют, но по-иному. Бунт понемногу покидает мир кажимости ради мира деятельности, в который он бросается с головой. С этой точки зрения французские студенты 1830 года и русские декабристы предстают чистейшим воплощением бунтарей, сначала одиноких, но затем пытающихся ценой жертв найти дорогу к единению с другими. И наоборот, в наших революционерах проявится склонность к апокалипсису и неистовству. Театральность судебных процессов, чудовищная игра между судьей и обвиняемым, искусная постановка допросов порой заставляют заподозрить трагическую симпатию к той же старой уловке, с какой романтический бунтарь, отказываясь быть тем, кто он есть, обрекал себя на временную видимость – в горькой надежде обрести более глубокое бытие.

Отказ от спасения

Если романтический бунтарь превозносит личность и зло, то он выступает не на стороне всех людей, а только на своей собственной стороне. Чем бы ни был дендизм, он всегда дендизм по отношению к Богу. Индивидуум как творение может противопоставить себя только творцу. Ему нужен Бог, с которым он мрачно заигрывает. Арман Хуг совершенно справедливо замечает, что, несмотря на нищешанскую атмосферу сочинений романтиков, Бог у них еще не умер. Даже громогласные проклятия не более чем хитроумная уловка, призванная провести Бога. Но вот Достоевский делает в описании бунта следующий шаг. Иван Карамазов становится на сторону людей и акцентирует внимание на их невиновности. Он утверждает, что вынесенный им смертный приговор несправедлив. Во всяком случае, в своем первом побуждении он не оправдывает зло, а призывает к справедливости, которую ставит выше божественной воли. Таким образом, в нем нет абсолютного отрицания Бога. Он отворачивается от Бога во имя нравственной ценности. Романтический бунтарь претендовал на то, чтобы разговаривать с Богом на равных. В этом случае зло является ответом на зло, а гордыня – ответом на жестокость. Виньи, например, мечтал ответить молчанием на молчание. По всей видимости, под этим подразумевалось стремление подняться на уровень Бога, что само по себе святотатство. Но о том, чтобы оспорить божественную власть и занимаемое ею место, не шло и речи. Святотатство – но подобострастное, поскольку всякое святотатство в конечном итоге является приобщением к священному.

С появлением Ивана тональность меняется. Теперь уже Бог, в свою очередь, судим, и при этом свысока. Если зло есть неперемный атрибут божественного творения, то такое творение неприемлемо. Иван больше не полагается на таинственного Бога, но верит в более высокий принцип – в принцип справедливости. Он первым заявляет о том, что главная цель бунта –

заменить царство благодати царством справедливости. Тем самым он предпринимает атаку на христианство. Романтические бунтари шли на разрыв с самим Богом как воплощением принципа ненависти. Иван открыто отказывается от тайны и, как следствие, от Бога как воплощения принципа любви. Только любовь способна заставить нас согласиться с несправедливостью по отношению к Марфе, к десятичасовому рабочему дню, не говоря уже о ничем не оправданной смерти детей. «И если страдания детей, – говорит Иван, – пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены». Иван отвергает введенную христианством глубокую зависимость между страданием и истиной. Крик, который он исторгает и от которого под ногами бунтаря разверзаются бездны, выражается в простом «хотя бы и...». «Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, хотя бы я был и не прав». Это означает, что даже если бы Бог существовал, даже если бы за тайной скрывалась истина, даже если бы прав был старец Зосима, Иван не принял бы эту истину, оплаченную злом, страданием и смертью невинного существа. Иван – это воплощение отказа от спасения. Вера ведет к вечной жизни. Но вера предполагает принятие тайны и зла и смиренное признание несправедливости. Следовательно, тот, кому страдание ребенка не дает обрести веру, лишается вечной жизни. В этих условиях, даже если бы вечная жизнь существовала, Иван от нее отказался бы. Он не желает идти на эту сделку. Его устроила бы только безусловная благодать, и потому он ставит собственные условия. Бунтарю надо или все, или ничего. «От высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только замученного ребенка». Иван не говорит, что истины не существует. Он говорит, что даже если истина существует, она неприемлема и другой быть не может. Почему? Потому что она несправедлива. Здесь впервые объявлена война справедливости против истины, и этой войне не будет конца. Иван – одиночка, следовательно, моралист, удовлетворится своего рода метафизическим донкихотством. Но не пройдет и нескольких пятилетий, как возникнет широкое движение политических заговорщиков, которые попытаются превратить справедливость в истину.

Кроме того, Иван воплощает отказ от спасения в одиночку. Он чувствует солидарность со всеми проклятыми и отказывается ради них от небесной благодати. Действительно, уверуй он – и спасется, но другие-то не спасутся. Страдание продолжится. Для того, кто наделен чувством истинного сострадания, нет и не может быть спасения. Иван, дважды отказываясь от веры как от несправедливости и привилегии, будет и дальше обвинять Бога. Еще один шаг, и от лозунга «Всё или ничего» мы переходим к лозунгу «Все или никто».

Романтики удовольствовались бы и этой крайней решимостью, и подходящей к ней позой. Но Иван¹³, при всех его уступках дендизму, переживает реальные трудности, раздираемый между «да» и «нет». Начиная с этого момента он вынужден подчиниться логике собственного решения. Если он отказывается от бессмертия, то что ему остается? Простая жизнь в своем элементарном виде. Если смысл жизни потерян, жизнь все-таки продолжается. «... Я живу, – говорит Иван, – хотя бы и вопреки логике». И добавляет: «... не веруй я в жизнь, разуверься я в дорогой женщине, разуверься в порядке вещей, убедись даже, что все, напротив, беспорядочный, проклятый и, может быть, бесовский хаос, порази меня хоть все ужасы человеческого разочарования – а я все-таки захочу жить...» Поэтому Иван будет жить и будет любить «сам не зная почему». Но жить означает действовать. Во имя чего? Если нет бессмертия, нет награды и наказания, нет добра и зла? «Я думаю, нет добродетели без бессмертия души». И еще: «Я знаю лишь то, что страдание есть, что виновных нет, что все одно из другого выходит прямо и просто, что все течет и уравнивается». Но если нет добродетели, то нет и закона – «все позволено».

¹³ Следует ли напоминать, что, в определенном смысле, в образе Ивана Достоевский ощущает себя комфортнее, чем в образе Алеши?

Вот с этого «все позволено» и начинается подлинная история современного нигилизма. Романтический бунт так далеко не заходил. В сущности, он ограничивался утверждением, что позволено не все, но он из дерзости позволяет себе то, что запрещено. С Карамазовыми, напротив, логика возмущения оборачивается против самого бунта и погружает его в неразрешимое противоречие. Главное различие заключается в том, что романтики позволяют себе делать то, что им нравится, а Иван принуждает себя творить зло, руководствуясь логикой. Он не позволит себе быть добрым. Нигилизм – это не только отчаяние и отрицание, это прежде всего воля к отчаянию и отрицанию. Человек, который столь яростно выступал в защиту невинных, сокрушался страданием ребенка и хотел «своими глазами» увидеть, как лань возляжет рядом со львом, а жертва обнимет убийцу, тот же самый человек, стоит ему отказать Богу в последовательности и попытаться установить собственный закон, тут же признает законность убийства. Иван восстает против Бога-убийцы, но, находя своему бунту рациональную основу, выводит из нее право убивать. Если все дозволено, он может убить своего отца или, по меньшей мере, способствовать его убийству. Долгое размышление о нашей смертной доле приводит лишь к оправданию убийства. Иван одновременно ненавидит смертную казнь (рассказывая о ней, он желчно замечает: «И оттяпали-таки ему по-братски голову за то, что и на него сошла благодать») и принципиально допускает убийство. Убийца заслуживает снисхождения, палач – нет. Это противоречие, нисколько не смущавшее Сада, Ивану Карамазову, напротив, не дает дышать.

Он якобы строит свои рассуждения на допущении – бессмертия не существует, тогда как на самом деле заявляет лишь, что, существуй оно, он от него отказался бы. Следовательно, желая выразить протест против зла и смерти, он делает осознанный выбор, утверждая, что не существует ни бессмертия, ни добродетели, и позволяя убить своего отца. Он сознательно принимает эту дилемму: либо добродетель и отсутствие логики, либо логика и преступление. Его двойник черт совершенно прав, нашептывая ему: «Ты собираешься сделать доброе дело, и однако в добродетель ты не веришь, вот что тебя раздражает и мучает». Вопрос, которым задается Иван и который позволил Достоевскому сделать в описании бунтарского духа решительный шаг вперед, – единственный, который нас здесь занимает: можно ли жить вечным бунтарем?

Нетрудно догадаться, какой ответ даст Иван: жить бунтарем можно, только если довести бунт до логического завершения. Что такое крайнее выражение метафизического бунта? Это метафизическая революция. Сначала оспорить легитимность владыки этого мира, а затем свергнуть его. Его место должен занять человек. «Поскольку нет ни Бога, ни бессмертия, человеку дозволено снова стать Богом». Но что это значит – стать Богом? Это значит признать, что все позволено, и отказаться признавать иные законы, кроме своего собственного. Нам даже не обязательно излагать промежуточную аргументацию, чтобы убедиться: стать Богом означает признать право на убийство (излюбленная идея философствующих героев Достоевского). Личная проблема Ивана, следовательно, заключается в том, чтобы выяснить, готов ли он хранить верность собственной логике и согласится ли перейти от возмущенного протеста против страдания невинных к равнодушию человекобога перед убийством отца. Решение нам известно: Иван позволяет убить отца. Натура слишком глубокая, чтобы довольствоваться видимостью, и слишком тонко чувствующая, чтобы действовать, он ограничивается попустительством. Но кончит он безумием. Человек, не понимавший, как можно возлюбить своего ближнего, точно так же не понимает, как можно его убить. Зажатый между необъяснимостью добродетели и недопустимостью преступления, снедаемый жалостью и неспособный любить, одинокий и лишенный спасительного цинизма, он со всем своим независимым разумом падет жертвой этого противоречия. «У меня ум земной, – говорил он. – Зачем же хотеть понять то, что не от мира сего?» Но он и жил только ради того, что не от мира сего, и его непомерная гордыня как раз и отрывала его от земли, на которой он не любил ничего.

Впрочем, личная катастрофа Ивана не отменяет того факта, что сама постановка проблемы подразумевает необходимость вытекающего из нее следствия: отныне бунт переходит к действию. Достоевский с провидческой мощью описывает этот переход в легенде о Великом Инквизиторе. Иван в конечном итоге не отделяет создание от Создателя. «Не Бога я не приемлю, – говорит он, – а мира, им созданного». Иными словами, нельзя отделить Бога-отца от того, что им сотворено¹⁴. Следовательно, план узурпации остается чисто моральным. Иван не намерен реформировать творение. Но, поскольку творение таково, каково оно есть, он делает из этого вывод о своем праве и о праве всех остальных людей морально от него освободиться. Напротив, с того момента, когда бунтарский дух, принимая принципы «все позволено» и «все или никто», попытается переделать творение для утверждения божественного царства людей, с того момента, когда метафизическая революция от морали перейдет к политике, возникнет новое движение неподдающегося точной оценке размаха, рожденное, отметим, из недр все того же нигилизма. Достоевский – пророк новой религии – предвидел и возвестил его приход: «Если бы он [Алеша] порешил, что бессмертия и Бога нет, то сейчас бы пошел в атеисты и социалисты (ибо социализм есть не только рабочий вопрос, или вопрос так называемого четвертого сословия, но, по преимуществу, есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся именно без Бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес на землю»¹⁵.

После этого Алеша действительно может с нежностью называть Ивана «настоящей белой вороной». Тот стремился лишь, и то безуспешно, владеть собой. Но за ним придут другие, настроенные куда серьезнее: оттолкнувшись от безнадежного отрицания, они потребуют власти над миром. Именно Великие Инквизиторы заключат в темницу Христа и объяснят ему, что он действует неправильно, что всеобщее счастье достигается не свободным выбором между добром и злом, а господством над унифицированным миром. Сначала надо завоевать власть и установить свое царство. Царствие Божие на земле действительно настанет, но править в нем будут люди – сначала кесари, которые первыми поняли, в чем дело, а за ними со временем и все остальные. Ради единства творения хороши все средства, ибо все позволено. Великий Инквизитор – это усталый старик, и знание его горько. Он знает, что люди не столько подлы, сколько ленивы, и свободе различать добро и зло предпочитают мир и смерть. Он жалеет холодной жалостью молчаливого узника, чьи идеи постоянно опровергает сама история. Он вызывает его на разговор, побуждает признать свои заблуждения и в каком-то смысле оправдать творимое Инквизиторами и кесарями. Но узник молчит. Следовательно, задуманное продолжится без него, а его убьют. Легитимность настанет в конце времен, когда установится человеческое царство. «О, дело это до сих пор лишь в начале, но оно началось. Долго еще ждать завершения его, и еще много выстрадает земля, но мы достигнем и будем кесарями и тогда уже помыслим о всемирном счастье людей».

Казнь узника свершилась, и с тех пор на земле царствуют только Великие Инквизиторы, чутко прислушиваясь к «глубокому духу, духу разрушения и смерти». Великие Инквизиторы гордо отвергают хлеб небесный и свободу, предлагая взамен хлеб земной – без свободы. «Сойди с креста, и мы в тебя поверим», – еще на Голгофе кричали ему стражники. Но он не сошел; мало того, в самый мучительный миг агонии жалобно взмолился, сокрушаясь, что Бог его покинул. Следовательно, нет никаких доказательств, а есть только вера и тайна, от которых отмахиваются бунтари и над которыми глумятся Великие Инквизиторы. Все позволено, эта минута потрясения подготовлена веками преступлений. От Павла до Сталина папы, избираю-

¹⁴ А именно: Иван позволяет убить своего отца. Он сознательно покушается на природу и принцип «плодитесь и размножайтесь». Впрочем, отец его – мерзавец. В отношениях Ивана и Бога Алеши постоянно присутствует отталкивающая фигура отца Карамазова.

¹⁵ «Эти вопросы (Бога и бессмертия) – те же социалистические вопросы, только рассмотренные под другим углом».

щие кесаря, открыли путь кесарям, избирающим только себя. Мир, не сумевший объединиться через Бога, отныне будет пытаться объединиться против Бога.

Но до этого еще далеко. Пока что Иван демонстрирует нам искаженный лик бунтаря, стоящего на краю пропасти, не способного к действию, раздираемого между сознанием о своей невинности и волей к убийству. Он ненавидит смертную казнь, поскольку она воплощает образ человеческого состояния, но в то же самое время движется к преступлению. Становясь на сторону людей, он взамен получает одиночество. В его случае бунт разума кончается безумием.

Абсолютное утверждение

Как только человек подвергает Бога нравственной оценке, он убивает его в себе. Но тогда на чем зиждется мораль? Если мы отрицаем Бога во имя справедливости, то способны ли мы понять идею справедливости без идеи Бога? Не впадаем ли мы тем самым в абсурд? Именно с проблемой абсурда и схлестнулся Ницше. Чтобы преодолеть абсурд, он довел его до логического конца: мораль есть последний из ликов Бога, который перед воссозданием надо уничтожить. Поэтому Бога больше нет, он больше не гарантирует наше бытие; человек, чтобы быть, должен сам решать, что ему делать.

Единственный

Уже Штирнер пытался уничтожить в человеке не только Бога, но и самую идею Бога. Однако, в отличие от Ницше, его нигилизм вполне доволен собой. Штирнер, оказавшись в тупике, лишь посмеивается, тогда как Ницше колотится о стену. С 1845 года, даты опубликования работы «Единственный и его собственность», Штирнер уступает место другим. Человек, входивший в «Кружок свободомыслящих», организованный левыми младогегельянцами (в том числе Марксом), сводил счеты не только с Богом, но также с Человеком Фейербаха, Духом Гегеля и его историческим воплощением – Государством. По мнению Штирнера, все эти идолы уходят корнями в один и тот же «монголизм», то есть веру в вечные идеи. Поэтому он и смог написать: «Ничто – вот на чем я строю свое дело». Да, грех – это «монгольский бич», но такой же бич и право, которое держит нас в рабстве. Бог – наш враг; Штирнер заходит в богохульстве дальше кого бы то ни было («перевари облатку – и с тебя сняты все грехи»). Но Бог – всего лишь один из способов отчуждения моего «я», точнее говоря, того, что я есть. Сократ, Иисус, Декарт, Гегель, все пророки и философы всегда занимались только тем, что изобретали все новые способы отчуждения моей сущности, моего «я», которое Штирнер отличает от абсолютного «я» Фихте, сводя его к частности и непостоянству. «Имена его не имеют», он – Единственный.

Вся мировая история до Христа для Штирнера лишь долгое усилие по идеализации реальности. Это усилие воплощено в мыслях и очистительных обрядах, свойственных древним культурам. С приходом Иисуса цель достигнута, и начинается новое усилие, теперь, напротив, направленное на осуществление идеала. За очищением следует ярость воплощения, по мере того как ширится империя социализма, наследующая Христу и все больше опустошающая мир. Но вся мировая история – это бесконечное поправление принципа моей уникальности, живого, конкретного и победительного принципа, которому постоянно грозит быть погребенным под бременем сменяющих друг друга абстракций – Бога, государства, общества, человечества. Филантропия для Штирнера – мистификация. Атеистические философии, кульминацией которых является культ государства и человека, сами не более чем «теологические мятежи». «Наши атеисты, – говорит Штирнер, – на самом деле набожные люди». На всем протяжении истории существовал всего один культ – культ вечности. Но это ложный культ. Истина заклю-

чена только в Единственном, враге вечности и всего того, что в действительности не служит интересам собственного господства.

У Штирнера любые утверждения неизбежно тонут в побуждении к отрицанию, вдохновляющему бунт. Он также отмечает все суррогаты божественного, которые довлеют нравственному сознанию. «Внешний потусторонний мир уничтожен, – говорит он, – зато внутренний потусторонний мир становится небесами». Даже революция – особенно революция – вызывает у такого бунтаря отвращение. Чтобы быть революционером, надо хоть во что-то верить, тогда как верить не во что. «Революция (Французская) закончилась реакцией, и это показывает, чем *на самом деле* была Революция». Попасть в рабство к человечеству ничуть не лучше, чем быть рабом Божьим. Да и братство, если разобраться, не более чем «способ наблюдать коммунистов по праздникам». В будни братья становятся рабами. Поэтому для Штирнера существует только одна свобода – «собственное могущество» – и только одна истина – «величественный эгоизм звезд».

Эта пустыня расцветает. «Невозможно понять прекрасное значение бессмысленного крика радости, пока длится долгая ночь размышления и веры». Ночь подходит к концу, вскоре зажжется заря, но не заря революций, а заря восстания. Само по себе восстание – это аскеза, отвергающая любые блага. Инсургент согласует свои действия с другими лишь постольку, поскольку временно совпадают их эгоистические интересы. Его истинная жизнь – в одиночестве, позволяющем ему беспрепятственно утолять свой голод по бытию, который и есть его единственное бытие.

Это вершина индивидуализма. Это отрицание всего, что отрицает индивидуума, и прославление всего, что его вдохновляет и служит ему. Что такое добро по Штирнеру? «То, чем я могу воспользоваться». Чем я могу воспользоваться на законных основаниях? «Всем, на что я способен». Бунт снова приводит к оправданию преступления. Штирнер не только поддавался искушению такого оправдания (в этом отношении ему прямо наследуют террористические формы анархии), его явно пьянили открывающиеся перспективы. «Порвать со священным или, еще лучше, разрушить священное должно стать общим правилом. Приближается не новая революция, но могучее, горделивое, бесцеремонное, бесстыдное, бессовестное преступление. Разве ты не слышишь вдали его громовые раскаты, разве не видишь, как потемнело застывшее в его предчувствии небо?» Это мрачная радость обитателя убогой лачуги, готовящего апокалипсис. Больше ничто не в силах сдержать эту исполненную горечи властную логику; не остается ничего – есть только «я», поднявшееся против всех абстракций и само, плененное и оторванное от корней, ставшее неназываемой абстракцией. Нет больше ни преступлений, ни ошибок, а значит, нет и грешников. Все мы совершенны. Поскольку каждое «я» по самой своей сути преступно по отношению к государству и народу, признаем, что жить – значит нарушать закон. Убийство – самое малое, что можно совершить, чтобы стать единственным. «Вы, кто ничего не оскверняет, вы не так велики, как преступник». Впрочем, Штирнер, в ком еще говорят остатки совести, уточняет: «Убивать, но не мучить».

Между тем, провозглашая правомочность убийства, приходится объявить всеобщую мобилизацию и войну Единственных. Убийство, таким образом, будет означать нечто вроде коллективного самоубийства. Тем не менее Штирнер, не желающий или не способный это признать, не останавливается ни перед каким разрушением. Бунтарский дух наконец находит горчайшее удовлетворение в хаосе. «Тебя (немецкую нацию) предадут земле. Вскоре твои сестры, другие нации, последуют за тобой; когда все они по очереди уйдут, человечество будет похоронено, и Я, наконец, сам себе хозяин, Я, его наследник, посмеюсь на его могиле». Так скорбный смех индивидуума-короля над руинами мира возвестит окончательную победу бунтарского духа. Но стоит перейти к этому краю, как остаются всего две возможности – смерть или восстание. Штирнер, а вместе с ним и все бунтовщики-нигилисты стремятся в своем опьяне-

нии разрушением к крайнему пределу. После чего приходится учиться жить в образовавшейся пустыне. И здесь начинаются мучительные искания Ницше.

Ницше и нигилизм

«Мы отрицаем Бога, мы отрицаем ответственность Бога, и только так мы освободим мир». С появлением Ницше нигилизм, судя по всему, обретает характер пророчества. Но если не рассматривать Ницше в первую очередь как клинициста и лишь затем как пророка, то мы не извлечем из его творчества ничего, кроме пошлой низменной жестокости, которую он всеми силами ненавидел. Его методически расчетливый, или, одним словом, стратегический ум не подлежит сомнению. С ним нигилизм впервые становится сознательным. Качество, общее для хирургов и пророков, состоит в том, что они мыслят и действуют, заглядывая в будущее. Ницше всегда размышлял в предвидении грядущего апокалипсиса, но не потому, что апокалипсис его вдохновлял – он догадывался, какой гнусный корыстный облик это в конце концов обретет, – а потому, что хотел избежать его и трансформировать в возрождение. Он распознал нигилизм и изучал его как медицинский факт. Себя он называл первым законченным нигилистом Европы. Не потому, что нигилизм ему нравился, а потому, что таково было положение вещей и потому, что он, как великая личность, не мог отмахнуться от наследия своей эпохи. Он диагностировал у себя и у других неспособность к вере и исчезновение первоначального основания этой веры, то есть веры в жизнь. Вопрос, можно ли жить бунтарем, у него превратился в другой: можно ли жить, ни во что не веря? Он дал на него утвердительный ответ. Да, можно, если сделать отсутствие веры методом, если довести нигилизм до крайности и, попадая в пустыню и с доверием встречая грядущее, продолжать испытывать то же первобытное чувство боли и радости.

Методичное сомнение он заменил методичным отрицанием и разрушением всего, что скрывает нигилизм от него самого, разрушением идолов, маскирующих смерть Бога. «Чтобы воздвигнуть новый алтарь, необходимо разрушить алтарь – таков закон». По Ницше, всякий, кто хочет быть творцом в добре и во зле, должен быть прежде всего разрушителем и сокрушителем ценностей. «Высшее зло есть часть высшего блага, но высшее благо есть творец». По сути, он создал «Рассуждение о методе» своего времени – без свободы и точности французского XVII века, которым так восхищался, зато с безумной пронизательностью, характерной для века XX – века гениев, как он выражался. Эту методику бунта нам и надлежит исследовать¹⁶.

Итак, первое, что делает Ницше, – это соглашается с тем, что ему известно. Атеизм – «конструктивный и радикальный» – для него подразумевается сам собой. Свое высшее призвание Ницше видит в том, чтобы спровоцировать нечто вроде кризиса и поставить окончательную точку в вопросе атеизма. Мир движется наугад, у него нет целеполагания. Следовательно, Бог бесполезен, ведь он ничего не хочет. Если бы он чего-то хотел, и здесь мы узнаем традиционную формулировку проблемы зла, ему пришлось бы взять на себя ответственность «за всю сумму страдания и нелогичности, которая снижает общую ценность будущего». Известно, что Ницше не скрывал своей зависти к Стендалю, сказавшему: «Единственное, что извиняет Бога, – это то, что он не существует». Лишенный божественной воли, мир одновременно лишается единства и конечной цели. Вот почему его нельзя судить. Всякое ценностное суждение о мире в конечном итоге приводит к клевете на жизнь. Мы судим то, что есть, с позиции того, что должно быть, – царства небесного, вечных идей или нравственного императива. Но того, что должно быть, нет, и нельзя судить мир во имя ничто. «Вот преимущества нашего вре-

¹⁶ Очевидно, что нас будет интересовать последний период в философии Ницше – с 1880 года до его краха. Эту главу можно расценивать как комментарий к книге «Воля к власти».

мени: ничто не истинно, и все позволено». Этих формул, находящих отражение в тысяче других, пафосных или ироничных, в любом случае достаточно, чтобы доказать, что Ницше согласен нести весь груз, налагаемый нигилизмом и бунтом. В своих рассуждениях о «дрессировке и отборе», звучащих, впрочем, ребячески, он даже сформулировал крайнюю логику нигилистической аргументации: «Проблема: какими средствами достижима строгая форма великого заразительного нигилизма, который вполне научно проповедовал бы и практиковал добровольную смерть?»

Но Ницше колонизировал в пользу нигилизма ценности, которые традиционно рассматривались как помеха нигилизму. Главным образом это мораль. Моральное поведение, пример которого дает Сократ или рекомендует христианство, само по себе является признаком декаданса. Оно хочет заместить человека из плоти и крови отраженным человеком. Оно осуждает мир страстей и криков во имя гармоничного и целиком выдуманного мира. Если нигилизм – это бессилие веры, тогда самый яркий его симптом мы находим не в атеизме, а в невозможности уверовать в то, что есть, увидеть то, что происходит, и пережить то, что нам дано. Этот недуг лежит в основе всякого идеализма. Мораль не верит в мир. Истинная мораль, по Ницше, неотделима от пронизательности. Он строго судит «клеветников на мир» потому, что ощущает в этой клевете постыдный привкус бегства. Для него традиционная мораль – лишь частный случай бессмертия. «Именно добро, – говорит он, – нуждается в оправдании». И добавляет: «Именно по моральным соображениям однажды перестанут делать добро».

Бесспорно, философия Ницше вращается вокруг проблемы бунта. Она, собственно, и начинается как бунт. Но мы чувствуем, что Ницше смещает акценты. У него бунт отталкивается от утверждения «Бог умер», что воспринимается как свершившийся факт, он оборачивается против всего, что стремится осуществить ложную замену исчезнувшего Божества, и бесчестит мир, пусть никем не управляемый, но остающийся единственным тигелем богов. Вопреки тому, что думали некоторые христианские критики, Ницше вовсе не планировал убить Бога. Он уже обнаружил его мертвым в душе своей эпохи. Он первым осознал огромный масштаб случившегося и решил, что бунт человека приведет к возрождению только в том случае, если у него появится руководство. Всякое иное отношение к нему, будь то сожаление или сочувствие, приведет к апокалипсису. Таким образом, Ницше не разрабатывал философию бунта – он выстроил свою философию на идее бунта.

Если он, в частности, и нападает на христианство, то исключительно как на учение о морали. Его критика никогда не затрагивает ни фигуру Христа, с одной стороны, ни циничные аспекты церковной организации – с другой. Известно, что он был прекрасно осведомлен о деятельности иезуитов и восхищался ими. «В сущности, – пишет он, – только моральный Бог отвергнут»¹⁷. Для Ницше, как и для Толстого, Христос не бунтарь. Сущность его учения сводится к полному приятию и непротивлению злу. Убивать нельзя, даже с целью остановить убийцу. Мир следует принимать таким, каков он есть, отказываясь множить его боль и соглашаясь лично терпеть страдания от существующего в нем зла. Царствие Божие здесь, рядом, лишь руку протяни. Единственно внутренней настрой позволяет нам подчинить свои действия этим принципам и немедленно достичь блаженства. Не верю, но делами – таков, по Ницше, завет Христа. С этой точки зрения вся история христианства есть не что иное, как постоянная измена этому завету. Уже в Новом Завете содержится изъян, и от Павла до соборов служение вере заставляет забыть о делах.

Что же это за глубинный изъян, посредством которого христианство извратило завет своего учителя? Это идея суда, чуждая учению Христа, и понятия, связанные с наказанием и наградой. Начиная с того момента природа становится историей, и историей показательной, и

¹⁷ «Вы называете это саморазложением Бога, однако это только линька; он сбрасывает свою моральную шкуру. И вы скоро должны его увидеть по ту сторону Добра и Зла».

зарождается идея целостности человечества. От благой вести до Страшного суда перед человечеством стоит одна задача – соответствовать четким моральным установкам, заранее сформулированным в письменном тексте. Различие состоит только в том, что в эпилоге персонажи сами подразделяются на добрых и злых. Тогда как единственное суждение Христа заключается в том, что природный грех не имеет значения, христианство исторически всю природу превращает в источник греха. «Что отрицает Христос? Все то, что носит ныне имя христианина». Христианство полагает, что борется с нигилизмом потому, что указывает миру направление, тогда как само оно нигилистично в той мере, в какой, навязывая миру вымышленный смысл, мешает ему открыть смысл истинный: «Всякая Церковь есть камень, наваленный на гроб человекобога; она стремится силой помешать его воскресению». Ницше делает парадоксальный, но знаменательный вывод: Бог умер из-за христианства постольку, поскольку христианство секуляризировало сакральное. Под христианством здесь следует понимать историческое христианство с его «глубинным и презренным двоедушием».

Та же логика заставляет Ницше выступать против социализма и всех форм гуманизма. Социализм есть не что иное, как выродившееся христианство. Действительно, он поддерживает веру в конечность истории, и эта вера предает жизнь и природу, вытесняет реальные цели идеальными и способствует истощению воли и воображения. Социализм – это нигилизм в том точном смысле, который вкладывает в это слово Ницше. Нигилист – это не тот, кто ни во что не верит, это тот, кто не верит в то, что действительно существует. В этом смысле все формы социализма суть еще более извращенные проявления христианского декаданса. Для христианства награда и кара предполагают некую историю. Но, логически рассуждая, вся история неизбежно приходит к награде и каре: так зарождается коллективный мессианизм. Точно так же равенство душ перед Богом при условии, что Бог умер, приводит к просто равенству. Опять-таки, Ницше нападает на социалистические учения с точки зрения морали. Нигилизм, вне зависимости от того, проявляется он в виде религии или социалистической проповеди, есть доведение до логического конца идеи о наших так называемых высших ценностях. Свободный дух разрушит эти ценности путем разоблачения их иллюзорной основы, подразумеваемой ими торгашеской идеи и преступного стремления помешать ясному уму исполнить свою миссию, то есть преобразовать пассивный нигилизм в нигилизм активный.

В мире, избавившемся от Бога и морали, человек остается одиноким и лишенным хозяина. Менее всего Ницше – и в этом его отличие от романтиков – дает понять, что достичь подобной свободы легко. Эта необузданная свобода ставит его в один ряд с теми, о ком он сам говорил, что они страдают от новой тоски и от нового счастья... Впрочем, поначалу слышна одна только тоска: «Увы, ниспошлите же на меня безумие... Не будучи выше закона, я оказываюсь отверженнейшим среди отверженных». В самом деле, тому, кто не способен подняться выше закона, необходимо найти другой закон – или впасть в безумие. Как только человек перестает верить в Бога и в бессмертие, он берет на себя ответственность «за все то, что существует, за все то, что, будучи рождено в муках, обречено страдать всю жизнь». Ему и только ему предстоит отныне искать порядок и закон. Тогда наступают времена отверженных, мучительного поиска оправданий, бесцельной ностальгии, и встает «самый болезненный, самый мучительный вопрос, идущий из самой глубины сердца: где я смогу почувствовать себя дома?».

Ницше, обладавший свободным духом, понимал, что свобода духа – это не удобство, а величие, к которому стремятся и которого иногда достигают ценой изнурительной борьбы. Он знал, что тот, кто хочет подняться выше закона, рискует опуститься ниже его. Вот почему он понял, что дух находит истинное освобождение, только принимая на себя новые обязательства. Сущность его открытия состоит в утверждении того, что если вечный закон не означает свободы, то отсутствие закона означает ее еще меньше. Если ничто не истинно, если в мире нет правил, то ничто не защищено; действительно, чтобы запретить тот или иной поступок,

необходимо иметь ценность и цель. Но в то же самое время ничто и не разрешено; чтобы сделать выбор в пользу другого поступка, также нужны ценность и цель. Абсолютное господство закона не есть свобода, но и абсолютная вседозволенность – это тоже не свобода. Свобода не складывается из суммы возможностей, но отсутствие возможностей означает рабство. Хаос – это тоже рабство. Свобода существует только в мире, где строго определено, что возможно, а что нет. Не бывает свободы без закона. Если судьба не направляется высшей ценностью, если над всем царствует случай, то мир движется во тьму, к чудовищной свободе слепца. Поэтому Ницше ради максимального освобождения выбирает максимальную зависимость. «Если мы не сделаем из смерти Бога великого отречения и непрерывной победы над нами самими, нам придется заплатить за эту потерю». Иначе говоря, бунт Ницше выливается в аскезу. Он заменяет «если нет ничего истинного, то все позволено» Ивана Карамазова более логичным «если нет ничего истинного, то ничто не позволено». Отрицание того, что в этом мире запрещено только что-то одно, означает отказ от того, что разрешено. Там, где невозможно отличить черное от белого, свет гаснет, а свобода становится добровольной тюрьмой.

Можно сказать, что Ницше не просто методично заводит свой нигилизм в тупик, но и загоняет его туда с какой-то отвратительной радостью. Его явная цель – поставить своего современника в невыносимое положение. Создается впечатление, что единственное, к чему он стремится, – это довести противоречие до крайности. Тогда человек, если он не хочет задохнуться в этой удавке, должен одним ударом разрубить узел и создать свои собственные ценности. Со смертью Бога ничего не кончается; ее можно пережить, но при условии подготовки очередного возрождения. «Если не находят величия в Боге, – говорит Ницше, – его не находят нигде. Нужно или отрицать, или созидать его». В отрицании этого величия видел свою задачу окружавший Ницше мир, по его мнению, катящийся к самоубийству. Его создание стало той сверхчеловеческой задачей, ради которой он хотел умереть. Действительно, он знал, что созидание возможно лишь при достижении крайней степени одиночества и что человек решится на это головокружительное усилие, только если крайняя нищета духа заставит его сделать этот шаг или умереть. Поэтому Ницше кричит ему, что его единственная истина – это земля, которой надо хранить верность, на которой нужно жить и самому заботиться о своем спасении. Одновременно он учит, что жить на земле без закона невозможно, потому что жизнь как раз и предполагает наличие закона. Как прожить свободным и без закона? Человек должен дать ответ на эту загадку, иначе ему не уйти от смерти.

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.