

Humanitas

Самарий Великовский

# В поисках утраченного смысла



Humanitas

Самарий Великовский  
**В поисках утраченного смысла**

«ЦГИ Принт»

2012

**Великовский С. И.**

В поисках утраченного смысла / С. И. Великовский — «ЦГИ  
Принт», 2012 — (Humanitas)

ISBN 978-5-98712-075-0

Самарий Великовский (1931–1990) – известный философ, культуролог, литературовед. В книге прослежены судьбы гуманистического сознания в обстановке потрясений, переживаемых цивилизацией Запада в XX веке. На общем фоне состояния и развития философской мысли в Европе дан глубокий анализ творчества выдающихся мыслителей Франции – Мальро, Сартра, Камю и других мастеров слова, раскрывающий мировоззренческую сущность умонастроения трагического гуманизма, его двух исходных слагаемых – «смыслоутраты» и «смыслоискательства». Стержень этого анализа – нравственные искания личности в историческом потоке, их отражение во французской прозе, театре, лирике. Многие страницы этой книги найдут отклик у сегодняшнего читателя, человека XXI века, который оказывается перед проблемами, бытийными и повседневными, этого нового времени. Авторской манере письма свойствен свой, художественный стиль. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

ББК 83

ISBN 978-5-98712-075-0

© Великовский С. И., 2012

© ЦГИ Принт, 2012

## Содержание

Когда правды нет и выше	7
Утраченный Смысл	14
1	15
2	23
Конец ознакомительного фрагмента.	25

# **Самарий Израилевич Великовский**

## **В поисках утраченного смысла.**

### **Очерки литературы трагического гуманизма во Франции**

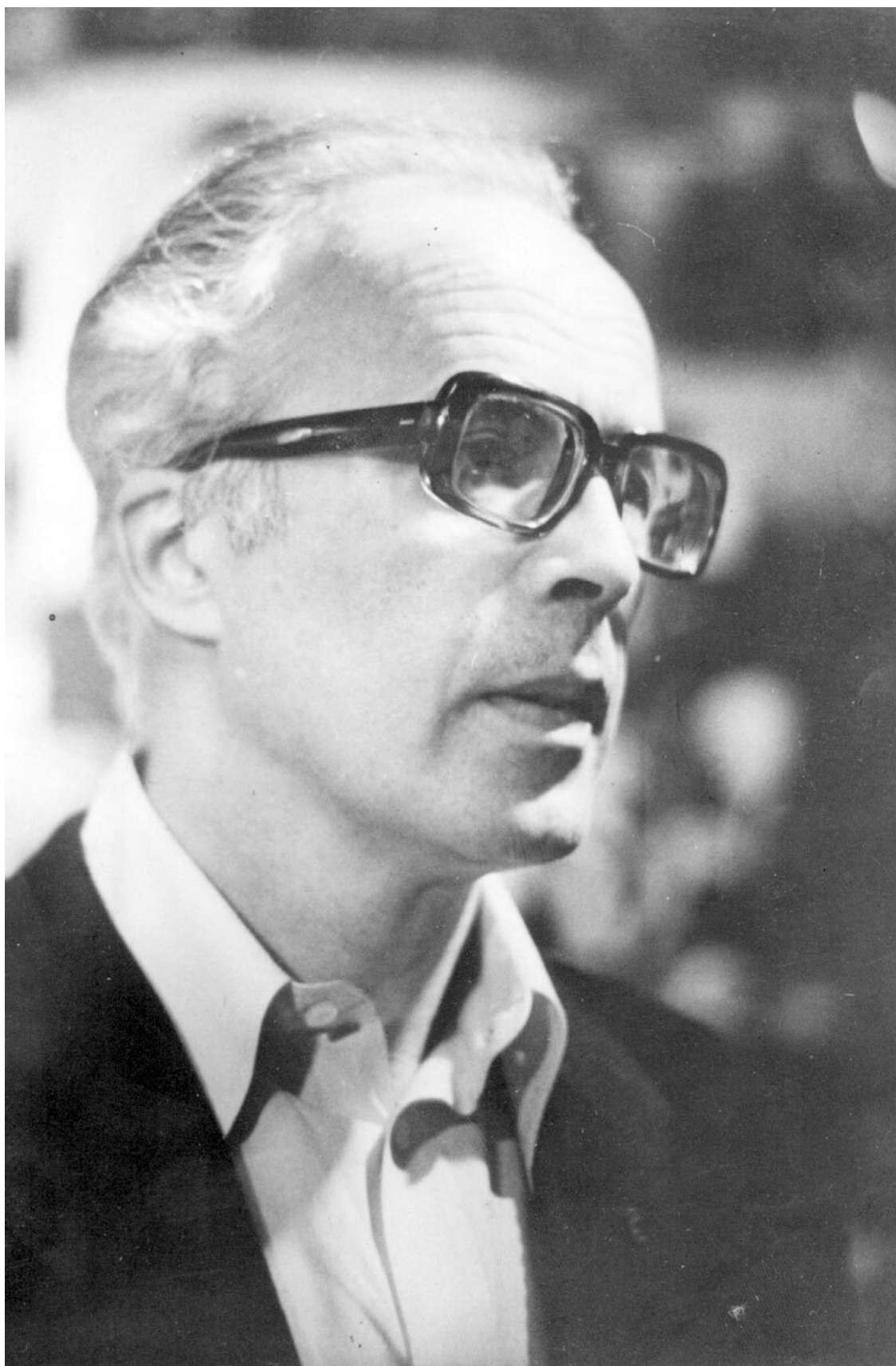
© С. Я. Левит, составитель серии, 2012

© Г. Э. Великовская, А. С. Великовский, правообладатели, 2012

© Центр гуманитарных инициатив, 2012

\* \* \*

*К 80-летию Самария Великовского*



## Когда правды нет и выше

*Гале*

Сразу после казни пяти «поджигателей» Москвы, когда толстовский Пьер Безухов, стоявший шестым в очереди осужденных, по неведомой случайности избежал расстрела, в нем рухнуло приятное доверие к жизни, и это повлекло за собой крах всех бывших понятий о сущем: «С той минуты, как Пьер увидел это страшное убийство, совершенное людьми, не хотевшими этого делать, в душе его как будто вдруг выдернута была та пружина, на которой все держалось и представлялось живым, и все завалилось в кучу бессмысленного сора. В нем, хотя он и не отдавал себе отчета, уничтожилась вера и в благоустройство мира, и в человеческую, и в свою душу, и в Бога. <...> Мир завалился в его глазах, и остались одни бессмысленные развалины».

Задавшись целью подобрать эпиграф к книге о тех «смыслоутратах», с какими сплошь и рядом сталкиваешься в одном из потоков французской, да и шире – западноевропейской культуры XX в., трудно, пожалуй, найти что-нибудь точнее, проще и ближе к существу дела, чем эти толстовские строки. С одной только – и весьма важной – оговоркой: то, что у Толстого выглядит преходящим состоянием потрясенности, что есть грань, часть правды и в конце концов преодолевается в более полном и здоровом воззрении на жизнь, которая и жестоко уязвляет, и врачует души, в пределах этого умственного потока мыслится как вся правда о жизни – правда исчерпывающая, неопровержимая, последняя. С тех пор как «страшное убийство» приняло облик Верденев и Герник, лагерей повального истребления и газовых душегубок, Орадуров и Хиросим, а угроза стократ худших бед и по сей день не исключена, попытки вникнуть в пронзительно-горькие озарения смятенного ума не просто участились в странах Запада, где показатель духовной погоды упрямо ползет вниз, за отметку «ненастье». Усугубилась завороченность пережитым в этих путешествиях на край ночи. Чувство коренной бессмыслицы всего на свете, когда скрепы внутреннего равновесия, вчера еще не слишком изношенные, внезапно, перед лицом неминуемой гибели, вдобавок насильственной, обращаются в «кучу сора»; разъедающие мозг сомнения и в добрых задатках рода людского, вложенных Творцом в «венец творения» или присущих человеку от природы, и в «благоустройстве» мироздания, залогом чему исстари служила вера в Божественный промысел или просто естественную разумность хода вещей на земле, – «смыслоутраты», подобные той, что описана у Толстого, в нашем столетии пропитывают воздух буржуазной культуры. С ними здесь поневоле сживаются, привыкают считать поистине основополагающими и непререкаемыми: ни философский разум, ни писательский вымысел, коль скоро кругозор его замкнут идейными обручами этой культуры, не находят и мало-мальски убедительных противовесов гнету таких смыслоутрат. Трагическое жизненное чувство тут сгущается, переуплотняется, безбрежно разрастается – переходит в *пан*-трагическое уmonoстроение.

При всех перехлестах и срывах этой избыточно уплотненной разновидности трагического, сам по себе разлад, питающий ее удрученность, отнюдь не дурное наваждение, не морок, померещившийся ни с того ни с сего умам слишком мнительным и вдобавок злокозненным. Он упрямая действительность текущей истории. И прежде всего потому, что крайне непрочное само позднебуржуазное общественное устройство – расшатанное изнутри рабочим движением и подточенное своими застарелыми нравственными изъянами, поколебленное извне и уже дрогнувшее под натиском надвигающихся революций, вынужденное смириться с тем, что по соседству с ним возник, построен и расширяет свои пределы социалистический уклад жизни. Порядок, снизу доверху подчиненный извлечению прибыли как самоцели, – строй эксплуатации, угнетения, отчуждения личности – обернулся в XX в., по метким словам

одного из французских мыслителей и публицистов, «прочно установившимся беспорядком». Для капиталистического мира пробил час вступления в затяжную полосу всеобщего кризиса, кризиса нарастающего в своей напряженности, с каждым приступом распространяющего свои метастазы из болезнетворного очага – противоречий между теми, кто трудится, и теми, кто присваивает плоды чужого труда, – все дальше и дальше на внутреннее пространство западноевропейской цивилизации. Властителям ее дум исход этого расползающегося вширь и вглубь недуга рисовался с годами все менее туманным: умозаключения философов о том, что она так же исторически конечна, смертна, как и ее предшественницы, отныне внедрились в каждодневный мыслительный обычай. Удары двух невиданных по своему размаху мировых войн воочию подтвердили уже давно посеянные и смутно бродившие в головах подозрения, что не выкорчеванный кое-где искус пустить еще раз в дело накопленную разрушительную мощь, похоже, и впрямь чреват если не «концом света», то закатом буржуазной цивилизации, очутившейся в положении злополучного ученика волшебника.

Еще в 1919 г. Поль Валери – среди других – тревожно предувещивал об опасности такого сокрушительного поворота дел: «Мы, цивилизации, – мы знаем отныне, что смертны... что вся видимая земля образована из пепла и что пепел значим. Мы различили сквозь толщу истории призраки огромных судов, осевших под грузом богатств и ума... Но эти крушения, в сущности, нас не касались... И вот теперь мы видим, что бездна истории достаточно вместительна для всех. Мы чувствуем, что цивилизация столь же хрупка, как жизнь. Обстоятельства, которые могут обречь творения Китса и Бодлера на участь творений Менандра, менее всего непостижимы: смотри любую газету... Необычайный трепет пробежал по мозгу Европы. Всеми своими мыслительными сплетениями она ощутила, что не узнает себя больше, перестала на себя походить, что ей грозит потеря самосознания – того самосознания, которое было приобретено веками выстраданных злосчастий, тысячами достойнейших людей, обстоятельствами географическими, этническими, историческими – каковых не исчислишь»<sup>1</sup>. Вряд ли Валери догадывался, какое чудовищно умноженное повторение только что закончившегося кровопролития ждет впереди и каким тысячеустым эхом откликнется этот зачин его эссе «Кризис духа». За истекшие полвека подобные приговоры собственной цивилизации выносились мыслителями и мастерами культуры Запада так часто и на столь разные лады, что если принять их на веру, может показаться, будто шествие поколений европейцев сквозь XX столетие почти сплошь, за вычетом кратких передышек, залито черным светом апокалипсических зарниц.

Укорененность пантрагических веяний в социально-исторической природе позднебуржуазного жизнеустройства, разумеется, вовсе не означает правоты возвестившего их гулко многоголосья. Хотя бы потому, что и в культуре Запада, будь то во Франции или где-нибудь еще, этому хору внимали и вторили далеко не все, а лишь некоторые – достаточно ограниченный круг. У певцов пантрагического было немало соперников, которые настойчиво старались заглушить их голос песнью надежды. И чуткий слух улавливал разницу без особого труда. Она крылась в первичном самоопределении каждого, кто работал в культуре, относительно противоборствующих общественно-политических лагерей: лагеря охранителей устоев – или лагеря протестующих трудящихся и, со ответственно, в отправной точке зрения на окружающий разлад. Для одних – стражей и заложников буржуазного сознания, принимавших издавна заведенный, привычный строй жизни, как бы опасно он ни полз теперь по всем швам, за единственно естественный и допустимый, – постигая их общество участь знаменовала собой предвесье близящегося конца человеческого сообщества как такового, самой истории. Другие – кому было слишком тесно в берегах этого кризисного сознания и кто отваживался оттуда вырваться – смотрели на сегодняшнюю распутицу как на один из отрезков истории, которая не вчера началась и не завтра оборвется. И призмой, позволявшей именно так взгля-

<sup>1</sup> Валери Поль. Об искусстве. М., 1976. С. 105–106. Перевод уточнен по изданию: Valery Paul. Œuvres. P., 1957. T. I.



нуть на происходящее вокруг, служило вольное или невольное допущение о конечной благо-расположенности бытия к исконным человеческим запросам в добре и счастье – то самое, что было взлелеяно еще народными мифами и не раз потом переплавлено и обработано гуманистической мыслью, а затем оснащено доводами марксистского учения и соединено с революционно-преобразующей волей угнетенных сделаться хозяевами своей судьбы. Обретение своего места в том сражении за умы и души, какое изо дня в день шло и идет внутри западной культуры, во многом зависит, следовательно, от духовно-мыслительного выбора между доверием и недоверием к созидательным возможностям истории.

На ход и направленность первичного выбора, в свою очередь, воздействовали – закрепляли или, наоборот, размывали избранную установку ума – серьезные сдвиги в мировоззренческих пластах. Вырастая из самых недр общественного уклада и его обслуживая, эта духовно-идеологическая надстройка обладала вместе с тем известной самостоятельностью, поскольку вбирала в себя образования, возникшие задолго до этого уклада и по-своему им переработанные. В результате на исходную и самую весомую социально-историческую причину духовного разброда в буржуазных странах Запада как бы накладывался ряд дополнительных. Среди них особенно ощутим износ одной из древнейших и, бесспорно, стержневых свай сложившегося здесь самосознания – христианства. Он давал о себе знать и в обыденном нравственном обиходе, и в культуре тем болезненнее, что на смену этой выветривающейся и надломленной опоре не шло никакое другое вероисповедание. Повсюду, и уже не в одних ученых собраниях, мудреных книгах или на встречах богословов, а дома, в заурядном повседневье, то и дело вспыхивали и кипели споры о степени необратимости этого износа, о желательности или ненужности как-то – как именно? – его возместить. Но сама по себе страстность спорящих служила лишним подтверждением того, что даже там, где христианство за два без малого тысячелетия пустило чрезвычайно крепкие и разветвленные корни, оно все дальше оттесняется первой за всю историю человечества цивилизацией, которая пренебрегает былой оглядкой на потустороннее, надмирно-священное средоточие смыслов вселенной и нравственных ценностей – на божественного «творца», его «промысел», на внедренный во все живое «благый дух». Трудно преувеличить резкость и глубину вызванной этим перестройки личностного самочувствия снизу доверху – она не могла обойтись без своих осложнений, откатов после забеганий вперед, своих травм и нравственных издержек.

Все это, понятно, наложило печать и на самый строй трагического – на то, как переживаются, осмысливаются и запечатлеваются в культуре Запада испытания XX века.

Так, один из подвигов трагического во Франции оповестил о повышении своего накала до пантрагического предела, избрав себе опознавательным знаком слово «абсурд» задолго до того, как оно послужило броской вывеской для театра Беккета и Ионеско. И если уже этому раннему «абсурдизму», а тем паче – позднему порой удавалось затмить иные из самых тягостных мистерий барокко, дав известный повод заподозрить в нем вроде бы незаконнорожденное дитя («алитература», «антитеатр») в почтенном семействе, ведущем родословную от самой Мельпомены, то не потому ли, что уязвленность хаосом, бессмыслицей – неправдой на земле надстраивалась и нагнеталась здесь убеждением: правды нет и выше? Нет нигде, ни на белом, ни на «том» свете.

Конечно, французская словесность, помимо пантрагического отклика, отзывалась на «гибель богов» и совсем другими откликами, иногда смежными, а подчас и прямо противоположными.

С одной стороны, она – в пору широко разлившегося безверия, после двух с лишним столетий подавляющего преобладания в ней духа решительно светского даже и тогда, когда иные ее вершинные достижения выходили из-под пера таких верующих, как Бальзак, Гюго или Бодлер, – нежданно-негаданно выдвинула внушительный ряд мастеров слова, напрямую поставивших свой дар на службу защите и прославлению христианских ценностей. Если к громким

именам писателей – Пеги, Клодель, Жув, Мориак, Бернанос, Ж. Грин – добавить (в обоих случаях не исчерпывая перечня) имена таких философов, как Маритен, Мунье, Марсель, Тейяр де Шарден, которые по-разному, но с усердием возделывали своей мыслью пустеющий «вертоград Господень», то разговоры о чем-то вроде «христианского возрождения» во французской культуре и в самом деле не беспочвенное преувеличение. Вспышка эта, питаемая, судя по всему, иссякающим источником, может быть объяснена, если иметь в виду слова Маркса о вере как «духе бездушных порядков»<sup>2</sup>: огонь взметнулся прощальным языком в культуре как раз из-за того, что он затухал в жизни с ее всепроникающим и возведенным в квадрат бездушием. Недаром в литературном и философском творчестве большинства служителей все реже посещаемого храма – а порой и в их личных судьбах – «правда выше» обычно не столько дарованное наперед, поддержанное совершенно неколебимой непосредственной уверенностью, а потому неотъемлемое достояние, сколько соломинка, за которую хватается измаявшаяся душа на исходе своих блужданий среди здешней, предательски засасывающей неправды. Молитвенное славословие уже нечаемой спасительной помощи в этих случаях так избыточно, что волей-неволей заставляет заподозрить в «благодарю» небесам скорее заклинающее «чур меня» против неотвязного бесовства и пустоты, одолевающих на земле. Упор самого богополагания постепенно переносится извне вовнутрь: с бытия как такового, теперь погруженного в молчание, на отдельную личность, которой при свидании с самой собой наедине слышится голос, смутно доносящийся из собственных потаенных глубин. Зиждитель всего сущего постепенно лишается многих своих обличий и довольствуется одним, отныне единственным – хранителя ключей от совести и, вопреки всему, надежды. В конце концов вера исподволь перестраивается, вбирая и пробуя как-то по-своему пересилить жуть, охватившую при взгляде на мглу там, где до сих пор находили свет верооткровения. «Христианское возрождение» во Франции – из тех, подчас мощных, возвратных волн, что гонят свои закрученные гребни к берегу, когда море на отливе.

С другой – противоположной – стороны пантрагическое во французской литературе отграничено гораздо четче, хотя глухой стены нет и здесь. Излишне подкреплять именами и без того очевидное: обстановка утраты веры совсем не обязательно переносится писателями Франции угнетенно, напротив, очень многими – с полнейшим безразличием или вздохом облегчения, а то и с восторгом. А ведь сколько-нибудь вразумительными доказательствами наличия одухотворенного благоустроителя вселенской жизни, ее всеведущего и вездесущего «Разума», в наши научно-трезвые времена никто, пожалуй, не похвастается; будучи же приперт к стене, прибегнет к доводам, на поверку заимствованным все из тех же, разве что слегка переоборудованных, запасников долженствования-упования. Ни дальним преемникам рационалистического просветительства, в чьих глазах религия есть суеверие, предрассудок и корыстный обман, ни тем последовательным атеистам, которые придерживаются марксистского, классового подхода к ней как к «опиуму для народа» и «вздоху угнетенной твари», – отлив христианства, естественно, не давал ни малейшего повода впадать в уныние. Для них это один из тех залогов избавления личности от гнета, что вселяют уверенность в себе и окружающем.

Колеблет ли, однако, сказанное о месте – пока приблизительном – пантрагического между двумя обширными и несхожими друг с другом полями сегодняшней французской культуры, на каждом из которых по-своему справляются с доносящимися от него поветриями, – колеблет ли это саму постановку вопроса о его тесной зависимости от клонящегося к упадку христианства? Или заставляет вникнуть в дело глубже, уточнив, отчего одних затмение «правды выше» просто раскрепощает, других же, освобождая, повергает в содрогание?

Ясно, что для ответа на этот последний вопрос недостаточно осуждающе описать внешние приметы пантрагического мировидения. Здесь необходимо аналитически проникнуть

<sup>2</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. С. 415. Т. 1.

в толщи той исторической почвы, откуда оно берет свои токи. Коль скоро «то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы»<sup>3</sup>, в таком случае и уязвленно-тоскующее томление мысли оттого, что окрест как будто слабеет биение «сердца бессердечного мира», где вера веками служила «духовной усладой»<sup>4</sup>, должно быть также понято в свете вполне земной «самопротиворечивости и саморазорванности».

А эта задача, в свою очередь, выполняема лишь при условии, если внутреннее существо трагического, добавившего себе приставку «пан», вскрыто совершенно предметно – вплоть до тех аксиоматических посылок-допущений, вокруг которых оно сложилось в ходе давней предистории и недавних поворотов вскормившей его цивилизации. Как и любое духовное образование, оно имеет, при всей своей смятенности и расколотости, такую мыслительную сердцевину. Свою, если угодно, – старое слово тут будет кстати, – метафизику: то, как личность самоопределяется относительно сущего в целом, относительно других, себе подобных, и, не последнее, – самой себя.

При вхождении в область пантрагического отсюда, с того ее края, который у философов зовется онтологией, – с принятых здесь понятий о «бытии как бытии» (Аристотель), взятом в его самых всеобще-коренных измерениях, – бросается в глаза одно обстоятельство, как-то не сразу вяжущееся с этим настроением умов. Основополагающее для него прозрение бытийной «нелепицы» обладает, оказывается, вроде бы неожиданной способностью нет-нет да и сочетаться, по-своему – парадоксально – уживаться с душевной несломленностью, а то и дерзким бунтарством. Да, бывает, что обиде на всесветное «неразумие» сопутствует нравственное поражение, безропотность затравленных и сникших, иной раз – озлобление на род людской. Все это, явственно проступив еще в межвоенные годы у Селина – надсадного ворошителя грязного белья души, позднее было подхвачено мстительно ожесточенным певцом подонков Жене и выплеснулось на театральные подмостки ущербной сумятицей Беккета и Ионеско. А бывает – у Мальро, Камю, частично Сартра, многих других – и наоборот: обнаружение бытийного «неразумия» сопровождается твердым напоминанием о долге достойно сопротивляться враждебности судеб, выстоять, противодействовать. И – уверенностью, что человеку это по плечу.

Пантрагическое, следовательно, само по себе не всякий раз и не обязательно исключает гуманизм. Каково же тогда особое устройство их сцепления – мыслительные перемины, ценностные узлы, звенья сравнительно прочные и другие, ломкие? Что толком – философски внятно – означает и что именно обозначает мелькающее по страницам книг словосочетание: «трагический гуманизм»? Где пролегает, пусть зыбкая, но все-таки просматриваемая межа, которой он отделен от пораженческой мизантропии? А с другого края – где он разошелся с гуманизмом нетрагическим, классического склада, среди хранителей которого во Франции нашего века были такие писатели, как Анатоль Франс, Ромен Роллан и Мартен дю Гар? И наконец, в чем коренная разница гуманизма трагического и того революционного гуманизма, к какому сумели пробиться Барбюс, Элюар, Арагон, немало других?

Уже судя по простому перечню возникающих вопросов, их совокупность располагается где-то на стыке обыденно-непосредственного умонастроения и философски продвинутого умозрения. Соответствующими свойствами должен, видимо, обладать и литературный материал, привлекаемый для их обсуждения. Французская словесность поставляет его особенно щедро из-за оживления в ней в первой половине XX в. «моралистики», родословная которой восходит еще к Монтеню, Паскалю, Вольтеру. Благодаря сочетанию в них одновременно мастеров слова и незаурядных мыслителей французское *moraliste* с давних пор лишь одним

<sup>3</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. С. 2. Т. 3.

<sup>4</sup> Там же. С. 415. Т. 1.

из своих значений, по свидетельству словарей – отнюдь не первым, совпадает с нашим «моралист» (назидательный нравоучитель, проповедник нравственности). Другими же оно как раз отсылает к особому складу писательской деятельности и ее результатов, который вытекает из такого «совместительства». Преимущественно о подобных «моралистах» – сочинителях, подвизавшихся также на поприще философии или в его пограничье, – и пойдет речь в этой книге.

Избирательно сосредоточенные на творчестве интеллектуалистски заостренном, очерки, включенные в книгу, заведомо не берут на себя задач полного обзора писателей Франции, в чьих воззрениях улавливается большая или меньшая причастность к трагическому гуманизму. Скорее, это нанизанная на критико-аналитический стержень вереница «снимков» – попыток словно бы застать эту духовно-мыслительную структуру за работой, в неоднозначном разворачивании сущностно схожих поисков, как они прослеживаются у отдельных, наиболее представительных для нее литераторов: Мальро, Сартра, Камю, в сочинениях которых обнажена напряженная саморефлексия трагико-гуманистического мировиденья.

Обладая неоспоримой ценностью философских источников и требуя подобающего прочтения, эти произведения удерживают и то, что присуще отвлеченной мысли, когда она обретает «инобытие» в художественной словесности. И дело отнюдь не сводится, как зачастую думают, к общедоступно-занимательной подаче в беллетристических картинках умозаключений, которые в их собственном спекулятивном виде слишком скучны и затруднительны для непосвященных. Писательские вещи Мальро, Сартра, Камю обычно служили своего рода поисково-испытательной площадкой: из наметок, проб, прикидок на ней сначала исподволь вырастала философская аналитика, напрямую и завершено выстраивавшаяся в трактатно-эссеистических трудах, а затем туда же, на этот «полигон», возвращалась для проверки себя на жизненную пригодность, для усовершенствований, доводки, частичных перестроек. Здесь, на театральных подмостках или на страницах повествований, безличная истина выступает не иначе как вочеловеченная правда. А это означает, что:

- философская мысль являет тут себя не как совершенно готовый результат, а непосредственно в ходе неровной, извилисто протекающей деятельности ума по нащупыванию одного из возможных решений;

- мысль эта не замкнута на самой себе, не монологична, а встречается с мыслью других, смежной или противоположной, вбирая, перерабатывая поступления извне либо им сопротивляясь, и потому внутренне диалогична;

- мысль, далее, не ткет свою нить в разреженном воздухе чистой логики, а подключена одновременно и «внизу» – к своевольному потоку расхоже-повседневных умонастроений, и «вверху» – к более или менее стройному порядку умозрения, так что между этими двумя уровнями безостановочно движется ее челнок;

- мысль здесь, следовательно, при всем старании сохранить верность своим отправным установкам, чутко отзывается на перемены в исторических обстоятельствах и очередные духовно-идеологические веяния, которые через ее посредство передаются в верхний, собственно философский отсек и зачастую понуждают его переоборудовать;

- мысль, наконец, по причине своей укорененности в питающей ее житейской почве и вдобавок неизбежной для литературы выпуклой очерченности характера своих носителей, всем обликом и строем, вплоть до самой стилистики высказывания, отсылает к общественному кругу, прослойке, к действительной социально-исторической среде, где она зародилась и распространена.

Истари, по заведенному еще Платоном и Аристотелем церемониалу, философии было положено показываться на людях, соблюдая осанку чистокровной «мудрости», и ни в коем случае не выдавать следов своего происхождения из простонародья – от начиненных предрассудками «мнений» обиходного здравого смысла. Когда же философствование пересажено на поле

писательства и там прижилось – а это теперь, в особенности после Достоевского, превосходно удается, – оно волей-неволей нарушает древний и по сей день чтимый обычай, беззастенчиво оголяя нити своего заземления в житейско-историческом грунте. Потому-то Мальро, Сартр, Камю, в художественном творчестве которых по-разному, но всегда присутствует и сырая порода обыденных трагико-гуманистических умонастроений, и ее умозрительная очистка, – проводники, помогающие кратчайшим путем проникнуть в устройство этого мироздания.

Многоликость трагического гуманизма во Франции, само собой понятно, не сводится к сделанному этими тремя «моралистами». Бросить свет на иное, философически не выкристаллизованное, «мерцающее» его бытование и призваны этюды о Мишо, Френо, Шаре, Гильвике, собранные в конце под одним заголовком.

Следует оговорить, что писатели, о которых пойдет речь в книге, далеко не на всех отрезках своего становления – трагические гуманисты в собственном и полном смысле, подразумеваемом соседством этих двух слов. Трагедия «смыслоутраты» различима у них всегда, ее звучание не всегда гуманистично. Но рано или поздно трагический гуманизм возникал перед ними как искомый выход, к которому они с трудом пробивались, хотя не каждый раз уверенно туда устремлялись, а то и сворачивали в сторону. Небесполезно поэтому пройти по следам искателей утраченного смысла также и в окрестностях трагического гуманизма, хотя бы самых к нему ближайших, и разобраться, откуда и куда их поиск вел, к чему доступа не открывал, а к чему, при известных условиях, может оказаться подступом. Без всего этого вряд ли установишь действительное местоположение трагико-гуманистических воззрений в духовном пространстве века.

Что же касается самих очерков, то лишь первый из них, о Мальро, приближается к сжатому портрету, где жизненный путь и творчество писателя взяты по возможности в разных гранях и всех основных вехах. Вызвано это тем, что именно Мальро впервые отчетливо нащупал узловые сопряжения трагического гуманизма и – вылейся последний в школу, а не останься умственным веянием без жестких границ – наверняка значился бы ее основоположником. Позже оно дало о себе знать во всех ведущих жанрах французской литературы. Каждый из последующих очерков и посвящен в основном той области работы рассматриваемого писателя, где он особенно преуспел: театр у Сартра, романное повествование у Камю, лирика у Мишо, Френо, Шара, Гильвика.

Стоит, наконец, добавить, что отбор имен и книг подсказывался еще и намерением иметь дело прежде всего с вещами, доступными в русском переводе (местами уточненным, чтобы донести оттенки смысла, когда они не уловлены). В таком случае каждый желающий волен самостоятельно сопоставить их с тем, что о них говорится в очерках, включившись в обсуждение на правах собеседника. Заочная встреча троих – писателя, читателя, критика – получает тогда возможность стать тем, чем ей по-настоящему надлежит быть: *со-размышлением*.

## Утраченный Смысл

Когда уклон в трагическое расположение духа приближается к своей предельной, пантрагической крутизне, оползень «смыслоутраты» отнюдь не обязательно вызывается обстоятельствами из ряда вон выходящими. Отныне достаточно и толчков несильных, со стороны малозаметных, обыденно-житейских: доверие к бытию уже настолько расшаталось, что опрокидывается иной раз мелочами быта. И даже вовсе вроде бы пустяком. Ну хотя бы – как в повести Сартра «Тошнота» (1938) – слегка смещенным взглядом невзначай на обыкновенный камень или корень дерева.

Заурядность подобного повода имеет, впрочем, и свои преимущества для тех, кто хочет разобраться в философской сути трагедии вдумчиво, по порядку, не минуя ее завязки. Ведь непосредственное опознавание отдельных окружающих вещей и есть сырые жизнечувствия, перерабатываемое затем в громоздких мыслительных сооружениях. В удивленно-настороженной приглядке к привычному, примелькавшемуся обозначается в своей почти беспримесной первозданности тот сдвиг умонастроений, который, собственно, и влечет за собой «смыслоутрату» как некое – словесный парадокс тут оправдан – полое ядро пантрагического в жизни, философии и словесности нашего века. И следовательно, анализ сколь угодно сложных производных от такой «смыслоутраты», начинаясь с неспешного осмотра ее неразложимо-простейших слагаемых, в немалой степени обеспечивает себе необходимую выверенность.

## 1

...К своим тридцати годам успевший с избытком накопить душевную усталость, Антуан Рокантен ведет бесприютную жизнь холостяка в провинциальном приморском городе. Он временно осел здесь – вернее, остановился в замызанной гостинице после скитаний по дальним странам, чтобы поработать в местной библиотеке, где хранится архив одного знатного французского авантюриста конца XVIII – начала XIX в. Быть может, из этих разысканий когда-нибудь получится книга. У Рокантена нет ни родных, ни друзей; с женщиной, которую он любил, он расстался лет пять назад и теперь едва помнит ее облик. Затея с жизнеописанием вельможного проходимца, предпринятая для того, чтобы хоть чем-нибудь занять себя, лишена особого смысла и, естественно, не клеится. Промаявшись час-другой в читальном зале, Рокантен обычно остаток дня неприкаянно бродит по улицам, заходит в кафе поесть или просто так посидеть тоскливыми вечерами. Мелкие происшествия, наблюдения, смутные ощущения, мысли по тем или иным незначительным поводам он записывает в тетрадь, и эти дневниковые заметки образуют повесть. С их помощью он надеется разобраться в странных и крайне неприятных состояниях, которые иногда его охватывают. И постепенно обнаруживает, что уяснить себе эти приливы дурного до болезненности настроения означает не больше не меньше, как докопаться мыслью до самых что ни на есть первооснов человеческого бытия. «Тошнота» – лирическая исповедь, где дан предварительный, еще не очищенный от житейской плоти и прибегающий пока к обыденному языку набросок целой онтологии, вскоре, кстати, выстроенной Сартром по всем правилам философствования в его труде «Бытие и небытие» (1943).

Толчком, побудившим Рокантена заняться пристальным самоанализом, послужил как будто совсем ничтожным случай. Однажды, бродя по берегу моря, он нагнулся и взял в руки обкатанный волнами камешек, сухой с одной стороны, мокрый и грязный – с той, что находилась и песке. И вдруг ощутил какую-то неизъяснимую тревогу, брезгливую неприязнь, «нечто вроде приторно-сладковатого отвращения»<sup>5</sup>. С тех пор подобные мутящие приливы откуда-то из самого нутра стали повторяться все чаще, нарастая в своей силе. Поводом для них бывало не обязательно прямое прикосновение, но и созерцание издалека разных предметов, а потом и лиц, частей тела, чужих и своих, вплоть до собственной руки или головы, отразившейся в зеркале. Все материальное, вещественное, телесное, все, что существует, просто-напросто пребывая здесь и сейчас, превращается для Рокантена в источник смутного беспокойства, раздражения, перерастающего в позывы тошноты. Отныне он вынужден всегда и повсюду жить в противном предощущении этих головокружительных приступов, стараясь каждый раз, когда они обрушиваются на него, постичь их природу и значение – ту истину относительно бытия, которую он в них подозревает.

Озарение, приносящее окончательную ясность, посещает его в разгар самого мучительного припадка. Очнувшись, Рокантен спешит сбивчиво записать: «Недавно я сидел в городском саду. Корень каштанового дерева уходил в землю как раз под моей скамьей. Я уже не создавал, что это именно корень. Слова исчезли и вместе с тем значение вещей, способ обращения с ними, все едва различимые поверхностные отметины, нанесенные на них человеком, чтобы их опознавать... И затем мне было откровение. – От него перехватило дыхание. Никогда раньше, до этих последних дней, я даже не предчувствовал, что такое “существовать”... И вот вдруг все стало ясно, как день: существование внезапно сбросило покровы. Оно утратило облик безобидной отвлеченности и оказалось самым тестом вещей, корень был весь из теста существования. Или, вернее, корень, решетка садовой ограды, скамейка, реденький газон лужайки – все исчезло; разнообразие вещей, особые черты каждой из них оберну-

<sup>5</sup> Sartre Jean-Paul. La Nausee. P., 1968. P. 25.

лись поверхностной видимостью, наружным слоем лака. Лак растаял, остались одни чудовищные и дряблые сгустки месива, совершенно не упорядоченные, ужасающие в своей бесстыдной наготе».

«Откровение» потрясенного Рокантена как бы «распредмечивает» вещи, выделяя в чистом виде их «вещность», материальное нечто, на деле встречающееся только воплощенным в них, оформленным, и только таким данное обычному взгляду. Но, оставаясь при подобном «растопливании лака» в пределах непосредственного, ничем дополнительно – научно или философски – не вооруженного восприятия, помыслить и даже вообразить себе «тесто существования» становится почти невозможно. В результате полная хаотичность и простое наличие – два признака, исчерпывающие в глазах Рокантена (и угадываемого за ним Сартра) возможности положительно высказаться об этом действительно «не-что».

Все остальные его свойства сводятся к отсутствию определений, благодаря которым человек способен так или иначе опознавать, различать, обозначать и использовать окружающие предметы. Разлитое везде, присутствующее во всем и пребывающее всегда, неизменно равное самому себе, «существование ограничено только существованием», не протекает во времени – оно вечно, не располагается в пространстве – оно безбрежно. Нет у него и цвета, запаха, вкуса, размеров и прочих качеств – все это «заключено в скобки», поскольку этим обладают лишь отдельные вещи. Когда же «существование» являет себя Рокантену в своей скинувшей предметные одежды оголенности, оно не поддается усилиям наложить на него хоть какую-нибудь, сколь угодно приблизительную сетку показателей. «Тщетно старался я сосчитать каштановые деревья, расположить их относительно здания, сравнить их высоту с высотой платанов: каждое из них ускользало от любых соотношений, в рамки которых я пытался их заключить, изолировать, выходило за все пределы. Я чувствовал произвольность всяких соотношений (а я упорно за них цеплялся, чтобы отсрочить крушение человеческого мира – мира измерений, количеств, направленностей), они никак не прикладывались к вещам».

Больше того, «перед огромной шершавой лапой корня невежество или знание теряли всякий смысл – мир объяснений и доказательств не был миром существования». Ведь если это последнее само по себе аморфно, лишено внутренней структуры и указывающих на нее внешних примет, чтобы мысль человеческая, ухватившись за них, смогла как-то его освоить, то ей, разумеется, не дано проникнуть и в его причины, закономерности, цели. Почему существующее на земле возникло, как именно оно существует и зачем – все такого рода вопросы представляются Рокантену не то чтобы напрасными и неуместными, но заведомо неразрешимыми. «Как раз сильнее всего меня раздражало бесспорное отсутствие *любых оснований* к тому, чтобы эта текучая плазма существовала». Подобно мистику-ясновидцу, Рокантен словно прозревает суть вселенской жизни, только выносит из своего «прорыва в запредельное» прямо противоположные заключения: вместо уверенности в сверхъестественной «разумной» воле, направляющей бытие, – убежденность в том, что оно изнутри поло. «Вещи всецело есть их кажимость – за нею... ничего нет». А раз так, подводит итог ошеломленный созерцатель вязкой магмы «существования», «самое главное в ней – это ее случайность. Я хочу сказать, что существование не есть необходимость по самому своему определению... Думаю, что уже были люди, которые это поняли. Только они попытались как-то совладать со случайностью, изобретя носителя необходимости и причину самого себя. Но никакой живой носитель необходимости не может объяснить существования: случайность не мнима, она не есть видимость, которую легко рассеять; она – абсолют, а следовательно – совершеннейшая беспричинность и бесцельность».

Отсылка к тем, кто в смятении перед неведомым «изобрел носителя необходимости», проливает свет на воззрения, от которых отталкивается Сартр и его Рокантен. Прежде всего она метит в любые представления, покоящиеся на вере в божественный первотолчок и скрытую провиденциальную пружину сущего во всех его проявлениях.



Однако, набрав безудержный разгон, мысль Сартра устремляется дальше, отвергает и взгляд на природу как упорядоченное самостановление, которое заключает в себе собственную «первопричину», «двигатель» и «целесообразность». Употребленное сартровским Рокантенем понятие «причины самого себя» недвусмысленно намекает еще и на учение Спинозы о *causa sui*. Бога, который выступал у средневековых мыслителей и даже рационалиста Декарта внеприродным Творцом вселенной, порождающим ее и приводящим в движение с помощью мистического «первотолчка», пантеист Спиноза внедрил в саму природу и растворил в ней без остатка, сделав ее первопричиной самой себя и всех живых существ, вплоть до человека. У Спинозы причинно-следственная необходимость еще сохраняла вид совершенно жесткого предопределения, исключающего все случайное. Но, избирая своей мишенью это крайнее заострение, Сартр подразумевает, что оно открыто договаривает то, что подспудно присуще любым, в том числе гибко-диалектическим истолкованиям закономерности. Для Сартра все природно-материальное бесструктурно рыхло и «инертно», и лишь человеческое сознание привносит туда некую условную упорядоченность, сообщает вещам значение, которое в философски-онтологическом смысле неподлинно, хотя и позволяет человеку в его деятельности использовать окружающие предметы<sup>6</sup>.

Ум, ухитрившийся уравнивать столь решительно веками враждовавшие миропонимания – мистическое и материалистическое, метафизическое и диалектическое – и одним махом отвести их с порога, немедленно расплачивается за свою самонадеянность потерей вех, пригодных к тому, чтобы выверить относительно них местоположение личности. Коль скоро «существование» – сплошь неопределенность, то и самоопределиться в нем нельзя. Вещи, люди, он сам видятся Рокантену одинаково необязательными – «грудой существующих, которые испытывают неловкость за себя... сбиты с толку, снедаемы смутным беспокойством, ощущают себя излишними... И я, весь расслабленный, переваривающий, приводящий в колысение тусклые мысли, – *я тоже был излишен*».

Самочувствие такого рода насквозь трагично по той простой причине, что им утрачены мало-мальски надежные мерила, на основе которых оно могло бы судить о сравнительной ценности тех или иных явлений, намерений, действий, их разнице, степени важности, вреде или пользе, смысле или бессмыслице. В царстве всеуравнивающей разнзначности даже сама жизнь не имеет ни значения, ни оправдания – исчезли предпосылки, исходя из которых ей отдается предпочтение перед смертью. И когда из-под пера Рокантена непроизвольно выходит слово «абсурд»<sup>7</sup>, оно кажется самому пишущему последним увенчанием осенившей его мудрости: «Я нашел-таки ключ к существованию, к своей тошноте, к собственной жизни. На деле все, что я сумел уловить, сводится к этой коренной абсурдности».

Истина, в которой – вся соль пантрагического умонастроения и потому томительно безрадостная, выбивающая почву из-под ног, делая того, кто ее открыл для себя, пасынком и отщепенцем бытия, затерянным в непролазных дебрях всесветного беспорядка. Но, согласно

<sup>6</sup> Развернутую марксистскую критику гносеологических основ этого субъективно-идеалистического подхода см., в частности, в кн.: Кузнецов В. Н. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. М., 1969; Стрельцова Г. Я. Критика экзистенциалистской концепции диалектики. Анализ философских взглядов Ж.-П. Сартра. М., 1974; Киссель М. А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра. Л., 1976; Филиппов Л. И. Философская антропология Ж.-П. Сартра. М., 1977.

<sup>7</sup> Сакраментальное слово наконец всплыло окончательно и на наших страницах, и при первом, пока предварительном, раскрытии его значений трудно удержаться хотя бы от подстрочного – чтобы не рвать нить разбора – отступления. В свете будущих судеб этого понятия во французской культуре Сартр, водящий пером Рокантена, словно выпускает джинна из бутылки: в «Тошноте» «застолблено» почти все, что позднее, спустя пятнадцать – двадцать лет, вынудит Сартра и тех, для кого он был «властителем дум», переместиться – возражая, обличая и сопротивляясь – из самого освещенного средоточия литературно-философской жизни Парижа ближе к ее окраинам. Умозаключения, да и душевное состояние сартровского героя уже обещает и кошмарно-причудливые притчи «театра абсурда» Беккета и Ионеско, где бредовые выходки вещей повергают в полнейшую растерянность замордованных этой несурзацией людей; и сочинения неороманиста Роб-Грийе, у которого геометрически-бесстрастная опись случайно очутившихся рядом предметов прорастает, поглощая человеческую былинку, фантазматической вселенской «груды существующих».

Сартру, – истина в ее совершенной непреложности. И сколь бы болезненное смущение духа она ни приносила, учет ее служит в глазах Сартра залогом подлинности и жизненности, и поведенческих выборов.

Соблазн отмахнуться от этой изначальной данности, намеренно или неосознанно спрятать голову под крыло вполне понятен, но является уступкой лжи, и даже искреннее неведение отнюдь не извиняет. Сартр полагает краеугольным камнем достоинства личности трезвое признание нелепицы «существования». В любых попытках мыслить и строить свою жизнь так, будто она имеет оправдание в умопостижимом сцеплении причин, следствий и целей, а тем более в некоем разумно-доброжелательном к нам устройстве вселенной, он усматривает самообольщение – плод умственной слепоты, душевной слабости или корыстного сокрытия правды. В «Тошноте» Рокантен ведет настойчивый спор против двух разновидностей мышления, поставляющего доводы в пользу подобного метафизического и одновременно житейского самообмана – «ловчащей совести», «недобросовестного верования», «дурной веры» («la mauvaise foi»), как он называется у Сартра.

Первая, пошлая, низменно-своекорыстная разновидность – довольное собой, тупо уверенное в себе мещанское правильномыслие. Оно особенно сквозит в облике, повадках, разговорах и даже одежде «отцов города» – торговой, деловой и чиновничьей верхушки его обитателей. Терзаемого сомнениями Рокантена выводит из себя сытая степенность этих «хозяев жизни», когда они вместе с супругами и чадами торжественно совершают воскресную прогулку по главной улице. Приземленно-крохоборческий здравый рассудок, который они почитают за Мудрость, надежно стережет их душевное спокойствие. Он пресекает в зародыше малейшие поползновения задуматься об оправданности раз и навсегда заведенных, передаваемых из поколения в поколение нравов, представлений о должном и предосудительном, о своем месте в мироздании. Ту же заскорузлую самоуверенность излучают и роскошные портреты предков этой городской знати, выполненные за изрядную мзду лстивыми живописцами и во множестве развешанные в местном музее, куда Рокантен иногда наведывается, испытывая злорадное наслаждение от язвительных мыслей по поводу напыщенного ничтожества этих парадных ликов.

Самое глупое в них и самое несносное – то, за что Рокантен всех их скопом припечатывает в своих записках презрительным «мерзавцы»<sup>8</sup>, – ревностная серьезность, с какой они деловито прозябают сами и насаждают вокруг уклад своего прозябания. Понятия этих, по слову нашего Гоголя, «существователей» о подобающем жизненном «порядке» внушены заботой о выгоде и преуспевании, но приобретают в их услужливо-оборотистых умах мнимобескорыстный ореол освященных свыше, дарованных волею Божьей. Поддерживаемое удовлетворенным благополучием собственников чувство своего полного согласия с небесным устройством их земного процветания не покидает «мерзавцев» даже на смертном одре, в час последнего причастия. Из рода в род оно закрепляется в непробиваемой убежденности, будто им даровано неотчуждаемое право быть блюстителями здешнего, нравственного и социального, порядка как прямого следствия и продолжения порядка природного, мирового. Всматриваясь в исполненное самодовольства выражение одного из них, Рокантен саркастически записывает: «Даже биение собственного сердца и глухие шумы органов тела воспринимались им в виде крохотных, мгновенных и чистых прав. На протяжении шестидесяти лет подряд он неукоснительно осуществлял свое право на жизнь... Никогда у него не мелькало ни малейших сомнений... Он без послаблений требовал своих прав: ребенком – права быть хорошо воспитанным в дружном семействе, унаследовать незапятнанное имя и процветающее дело; супругом – права на заботу и нежную привязанность; отцом – права на почитание; хозяином – права на беспрекословное повиновение».

<sup>8</sup> Французское слово «*les salauds*» можно перевести и резче: «сволочи».

Желчная издевка Сартра над этим раздутым «правосознанием» не минует ни корыстной подоплеки, ни охранительных сверхзадач всех помыслов и поступков малопочтенных столпов «порядка». Рокантен с яростной хлесткостью отзывается об одном из благостно-лицемерных «светочей» музейного иконостаса, очевидце Парижской коммуны, который потом из испуга от пережитых потрясений посвятил остаток своих дней продолжению дела ее карателей. Однако порок, подлежащий первоочередному разоблачительному вскрытию и рассматриваемый как источник всех прочих изъянов куцевого рассудка «мерзавцев», имеет, согласно «Тошноте», преимущественно мирозерцательные корни и заключается в совершенно превратной онтологической посылке подобного мышления. Она, как это следует из метафизического открытия, порученного Сартром Рокантену, произвольно полагает мировое бытие некоей предустановленной упорядоченностью. Кивок в сторону божественного придает первичному допущению неприкасаемость священного, принимаемого на веру, не подлежащего проверке. И чем внушительнее такая отсылка, тем надежнее обоснованы права «мерзавцев», тем благороднее выглядит их заинтересованность в существующем порядке. Сартр пробует взорвать сплав собственничества и христианства, метя в отправную философскую бездоказательность этого последнего, как, впрочем, и любого другого жизнечувствия, замешенного на вере.

Заход именно отсюда по-своему напоминал бы давние споры рационалистического просветительства против богословия и очевидно «неразумного» суеверия, если бы опорная площадка гуманистов, уповающих на всемогущество и ценности разума, не казалась Сартру едва ли не столь же шаткой, что и у «мерзавцев», которые тоже ведь не прочь прослыть гуманистами, только христианскими, выводящими свои права и обязанности из воли Божьей. Правда, преемники возрожденчески-просветительского гуманизма в глазах Сартра несравненно великодушнее выжиг-«правоблюстителей». Но и простодушнее. Они беспомощны, крайне недалеки и потому зачастую жалки. В «Тошноте» этих мировоззренческих противников Сартра олицетворяет невзрачный, замызганный и помятый жизнью бедняга, которому Рокантен дал про себя прозвище «Самоучка».

Почти каждый день, придя в библиотеку, Рокантен встречает там нелепого человечка, с виду мелкого служащего, который прилежно изучает от корки до корки книги, беря их подряд по алфавиту. Медицина, география, физика, история – все отрасли знания усваиваются вперемешку по мере продвижения от одной буквы к другой. Самоучка, пока застрявший где-то между «л» и «м», уповает на то, что по завершении своего «алфавитного» образования он сделается энциклопедистом, будет сведущ во всем на свете, и тогда ему откроется самая последняя правда. Столь несуразное книгочийство призвано в «Тошноте» заострить до нелепицы и тем обнажить сомнительность кабинетного гуманизма с его культом книжной премудрости как основного способа добыть исчерпывающее знание, а следовательно, определить смысл каждой вещи и каждой жизни. Предположение, что таковой существует и его возможно найти, вдохновляет исполненную серьезности и тем подчеркнута смехотворную затею. Карикатурным Самоучкой Сартр пробует высмеять худосочие книжной культуры. И, шарахаясь в противоположную крайность, отдает предпочтение непосредственному наитию Рокантена, когда поручает ему чохом отринуть этот «хлам».

А вслед за этим не менее решительно объявляется беспочвенной и главная ценность гуманизма, с большей или меньшей долей осознанности извлекаемая из предположения, что человек есть самое совершенное чудо природы и вместе с тем доказательство целесообразной устремленности всего сущего. Она, эта ценность, без которой вообще нет гуманизма, как бы он ни толковался, – в благоговении перед личностью ближнего, в возведении братской приязни к себе подобному (для верующих еще и «богоподобному») в степень высшего долга совести, во всем том, что подразумевается под словом «человеколюбие».

Однажды Самоучка, преклоняющийся перед ученостью своего соседа по читальному залу, интеллигента Рокантена, делает робкую попытку сблизиться с ним и приглашает его пообедать вместе. Во время встречи за столом он, смущаясь и робея, переводит разговор на самое для него заветное – изливает перед собеседником душу в неловком исповедании веры. Сначала снисходительно молчащему, но постепенно выведенному из себя Рокантену приходится выслушать трогательную историю о том, как смолodu душевно одинокий Самоучка, очутившись в германском плену, в один прекрасный день возлюбил товарищей по несчастью, а через них – весь род людской. Случилось это в тесноте и давке толпы пленных, загнанных от дождя в грязный сарай. В первый раз, когда их там заперли, Самоучке сделалось дурно от дыхания соседей, вплотную прижатых друг к другу. Но вскоре, вспоминает он, «мощная радость вдруг поднялась во мне, и я почувствовал, что люблю этих людей как братьев, мне хотелось всех их обнять». С тех пор он неоднократно сам приходил в сарай, сделавшийся для него местом святого причастия. Точно так же он, неверующий – ведь «наука опровергает существование Бога», – ходил затем и в церковь, чтобы вновь и вновь изведать восторг приобщения к соборному братству. А вернувшись с войны, из тех же побуждений записался в ячейку социал-демократов.

Чем воодушевленное изливается Самоучка, не подозревая, что имеет дело отнюдь не с единомышленником, тем злее досада слушателя, опознающего в собеседнике одного из «гуманистов... которые посвящают благу униженных свою пресловутую классическую культуру». В памяти Рокантена всплывает череда знакомых и постылых ему «жалельщиков» – благодетелей человечества: «гуманист-философ, который соболезнующе склоняется над своими меньшими братьями и испытывает чувство ответственности за их участь; гуманист, любящий людей такими, какие они есть, и гуманист, любящий их такими, какими они должны быть; тот, кто желает их спасти с их согласия, и тот, кто намерен спасать их вопреки им самим; кто жаждет сложить о них новые мифы и кто довольствуется старыми; кто любит человека в его смертности и кто любит в нем жизнь; гуманист веселый, всегда с прибауткой наготове, и гуманист мрачный, вечно встречающийся на похоронах. И все они ненавидят друг друга – конечно, не как представителей человеческого рода, а как индивидов».

До поры до времени отчужденно молчащий Рокантен перебирает иронические возражения про себя, пока не взрывается, когда и его хотят – из вящего уважения – причислить к разряду гуманистов. Самоучка просто-напросто не способен взять в толк, чтобы такой умный, образованный собеседник к ним не принадлежал, и даже мизантропию готов посчитать страдающим от недостатков людских человеколюбием. В этой попытке во что бы то ни стало повесить на него почетный ярлык Рокантену чудится то же бездумное упоение своей правотой, та же «глухая стена самодовольства», какую он пуше всего презирает в обыкновенных «мерзавцах». А главное – та же самая христианская закваска, хотя и стыдливо спрятанная за речами о неверии.

Рокантен убежден, что Самоучка берет ничтоже сумняшеся свои понятия о жизни в вероисповедном источнике, только по узколобости и невежеству не отдает себе отчета в их настоящем происхождении. Отсюда – и взгляд на человека как «венец творения», что уже само по себе подразумевает небесного Творца, благосклонно выделившего среди всего им созданного свое любимое детище, даровав ему особо драгоценную частицу божественного совершенства – мысль, душу. Отсюда же и ревностно отправляемый Самоучкой обряд праздничного единения с другими в сарае или на собраниях – слепок с воскресных служб в церковном храме. Все крайне сомнительные в глазах Рокантена «преимущества» подобного гуманизма сводятся к переносу основания веры с того, что было воображимой лишь где-то за пределами действительного причиной, на то, что усмотрено в самом действительном: с промысла Бога на «умысел» естественного становления.

Но вера остается верой – произвольным полаганием изначальной, до и вне нас наличествующей «разумности», существование которой сколько-нибудь строгим подтверждением со стороны ума не поддается, да в них и не нуждается. Светский гуманизм, согласно Сартру, есть всего только обмирщенное христианство, псевдорационалистическая надстройка над суеверием. Отповедь Рокантена Самоучке имеет весьма дальний философский прицел: «вывести на чистую воду» гуманистический культ разума и знания как простое производное от бездоказательного предрассудка.

Однако победоносность этой расправы раннего Сартра над гуманизмом, если хорошенько вдуматься, совсем не бесспорна. Хотя бы потому, что не-гуманизм Рокантена, всячески заверяющего в трезвости своего взгляда на вещи, в свою очередь, зиждется на недоказуемом «откровении». Прозрение утраченности смысла сталкивается с прозрением «благодати братства» как смысла бытийного устройства, одна вера – с другой. И в чисто познавательной плоскости сколь угодно хитроумным ухищрениям логики действительно вряд ли под силу обе их обосновать, а тем более склонить чашу весов на чью-нибудь сторону. Зато сравнительная оценка их возможностей – дело отнюдь не безнадежное, и складывается далеко не в пользу ясновидца «существования». Ведь сартровский Рокантен открывает повсюду сплошь хаос, ничего, кроме хаоса, а значит, бесплодие всяких поползновений в чем-нибудь разобраться, продвинуться в понимании окружающего. Философы сказали бы: установки такого рода обладают если не отрицательной, то нулевой эвристической ценностью. Самоучка же, при всей его интеллектуальной неискушенности, пусть ошибаясь в замыслах достичь исчерпывающего всезнания, тем не менее делает ставку на то, что разуму открыто поле для поисков, по-своему их поощряет и благословляет. Скептическая вера поэтому напрасно кичится полнейшей свободой от предрассудков: накладывая запрет на познавательную деятельность ума как заранее обреченную, она гораздо догматичнее своей, как выясняется – не такой уж наивной, соперницы. (Не исключено, что неосознанное ощущение слабости подталкивает Сартра к тому, чтобы в конце книги «добить» философски недобитого Самоучку, так сказать, ударом ниже пояса. Оказывается, бедняга питает страсть к мальчикам, и в этом свете любовь к себе подобным, пробудившаяся у него когда-то среди прижатых друг к другу мужчин, получает стыдный оттенок. Облегченность такого рода снижающе фарсовой победы над гуманизмом, даже в повествовании вымышленном, каким является «Тошнота», не делает «торжество» достойным, а лишь увеличивает его шаткость. Но чем уязвимее провозглашенное, тем охотнее пускаются обычно в ход недозволенные приемы против думающих иначе.) Как бы то ни было, не лишенное, видимо, доли неуверенности сомнение обладателя абсурдистской «истины в кармане» из «Тошноты» парадоксально сближает его скепсис, скорее, с «недобросовестным верованием» ревнителей порядка – «мерзавцев».

Еще заметнее проигрыш с точки зрения нравственно-поведенческой. Разбитый было – не без помощи оглушения – гуманизм и в духовно-ценностном отношении куда плодотворнее, чем изысканное на последних страницах «Тошноты» снадобье, долженствующее если не излечить от «смыслоутраты», то частично залечить причиненные ею душевные раны. После долгих метаний между разочарованностью в любом виде жизненных занятий внутри царства «абсурда» и повелительной потребностью к чему-то прислониться, чтобы продолжать жить, Рокантен неожиданно нащупывает, как ему кажется, выход. И заключается он в том, чтобы постараться произвести на свет нечто непричастное к мерзкому «существованию», раз оно и так преизбыточно, – нечто незапятнанное «абсурдом» и самостийное в своей упорядоченности.

Подобной незамутненностью, вычисляет Сартр, может обладать лишь рожденное в лоне невещественного, беспредметного – плод бесплотного духа, чистого воображения. Вымысел – единственное, что не вязнет в «существовании», а отрывается от липкой материальности, над ней воспаряет. Перед самым отъездом из городка, в привокзальном кафе Рокантен

в последний раз слушает заезженную пластинку с записью немудрящей джазовой песенки, которую исполняет негритянская певица. И ему внезапно приходит в голову, что сочиненная кем-то неведомым музыка являет собой совершенный порядок, где каждый следующий звук действительно неслучаен, неизлишен, необходим. А вместе с тем она и не сводится к доносящим ее до слуха «существованиям» – певице, инструментам и тем, кто на них играет, патефонной игле, разьеженным канавкам диска... «Сквозь толщи и толщи существования она обнаруживает себя, тоненькая и твердая, и когда ее хотят схватить, наталкиваются лишь на существующих, упираются в существования, лишенные смысла. Она же остается где-то за ними... Позади существований, скользящих от одного настоящего к другому, без прошлого и будущего, позади отдельных звуковоспроизводящих предметов, которые покрыты царапинами и выщерблинами и потихоньку устремляются к своей гибели, мелодия пребывает все той же, молодой и нерушимой, как беспощадный свидетель». И благодаря этой вечной сохранности все, кто причастен к ее созданию – композитор, певица, музыканты, – «спасены. Они, вероятно, думали, что затерялись бесследно, утонули в существовании. И все же... они смыли с себя грех существования. Конечно, не вполне – но в той мере, в какой это дано человеку. Эта мысль меня переворачивает, ведь я уже потерял было надежду. Оказывается, можно-таки оправдать свое существование? Ну, хотя бы чуть-чуть?». Рокантен решает испытать похожий путь – написать книгу. Только не историческую, не посвященную тому, что однажды существовало, а полностью вымышленную. «Вот последнее слово, завет моей жизни, – заключает он свою исповедь. – В глубине моих вроде бы бессвязных попыток я обнаруживаю единое желание: изгнать из себя существование, очистить мгновения от налипшей на них смазки, протереть их, отскрести, высушить, а самому отвердеть, чтобы издавать чистое и четкое звучание».

Чем, однако, задуманная книга будет так уж отличаться от тех, что берет подряд с полок Самоучка и на досуге почитывают прочие «мерзавцы»? Из этого порочного круга, куда втянута мысль Сартра в «Тошноте», выход только один: всячески настаивать на безотносительности того, что предстоит сочинить, к «существованию». Но, увы, выход мнимый. Ведь сочинение Рокантена, будь оно порождено и самым вольным вымыслом, вряд ли достигнет вожаемой «чистоты» по той простой причине, что слова не просто буквы и звуки, но и знаки, отсылающие к обозначаемому ими. Брезгливо избегая «грязи существующего», будущая книга обречена тяготеть к тому, чтобы быть буквально ни о чем, предельно пустой, в содержательном отношении полый – намерение, если оно вообще выполнимо, по необходимости выльется в ничемное нанизывание более или менее беспредметных фраз с крайне ослабленным смысловым накалом. Бессодержательность результатов такого труда сделает бессодержательным и сам труд, жизнь, потраченную на добывание беспримесного «не». «Остается признать, – справедливо отмечает даже весьма благосклонный к «Тошноте» комментатор, – что не чувствовать себя “излишним” значит не чувствовать себя вообще существующим... Свобода, достигнутая здесь... это неограниченная возможность, пренебрегая любыми соображениями, сказать одно только “нет”, отвергнуть все и вся»<sup>9</sup>.

Смысл, померещившийся мученику «Тошноты» в занятии поистине «излишнем», ущербен, не может не быть рано или поздно обращен в труху червоточинной догадки о собственной призрачности, равно как и о тщете надежд «спастись» от тошнотворного «существования».

<sup>9</sup> Jeanson Fr. Le Probleme morale et la pensee de Sartre. P., 1965. P. 98.

## 2

Призрачность «оправданий» своей жизни при помощи столь напрасных, выхолощенных дел и поступков задана самим составом и происхождением тех мирозерцательных пластов, толща которых приоткрывается в «Тошноте» уже на встрече взгляда с разрозненными простейшими вещами.

Развязанная этим рассматриванием в упор «смыслоутрата» проистекает, собственно, из убежденности в том, что невозможно сколько-нибудь обоснованно помыслить вселенский порядок, куда без зазоров встраивалась бы каждая отдельная вещь и где человек чувствовал бы себя бытийно «оправданным», раз нет одаренного всеблагим разумом устроителя бытия – Бога. Неверующий Сартр воспроизводит, только с противоположной целью и в обратном направлении, построенное когда-то верующим Кантом «онтологическое доказательство» существования Бога: «Красота и совершенство во всем, что возможно, предполагает некоторое существо, в свойствах которого эти отношения обоснованы... Большая правильность и благоустройство в многогранном гармоническом целом приводит в изумление, и даже обыкновенный разум никогда не бывает в состоянии признать их существование без допущения некоторого разумного виновника мира»<sup>10</sup>. Если для Канта Бог есть, потому что сущее – царство порядка, то для Сартра сущее – царство беспорядка, потому что Бога нет. Выходит, что окружающее обесмысливается из-за смены веры неверием.

Странности такого безбожия не ускользают даже при беглом знакомстве: оно молчаливо, но вполне всерьез соглашается с предупреждениями истовой благочестивости, что от потери веры одна беда, в душе поселяется недобрая смута, когда Божье творение начинает казаться кучкой праха. И словно взявшись доказать это своим воцарением, само проникается смущенной уязвленностью. Свою правоту оно возвещает в тоске сердечного омрачения и горемычной неприкаянности. Нельзя не признать, что эти его особые приметы и впрямь довольно необычны, во всяком случае, заставляют внимательнее проверить подлинность заверений о разрыве с христианством. А для этого уточнить, в частности, что именно вкладывается этим неверием в те пары противостоящих понятий: «упорядоченность» – «случайность», «познаваемость» – «непостижимость», «присутствие» – «отсутствие» смысла, посредством которых оно отмежевывается от веры, а заодно и от заподозренного в тайных пристрастиях к ней наследия европейского гуманизма.

Уяснить действительное наполнение слов удобнее всего, прибегнув к сочинениям нехудожественным, философски-эссеистическим. Среди имеющихся во Франции трудов этого толка выбор без особых колебаний падает на самое, пожалуй, крайнее, заостренно выявленное философствование о «смыслоутрате», своего рода манифест «абсурдизма» в западноевропейской культуре нашего века – на «Миф о Сизифе» Альбера Камю (1942).

Смущение духа, подобное запечатленной в «Тошноте» внезапной «смыслоутрате», изображено в начале «Мифа о Сизифе» как нечто весьма распространенное, даже заурядное и могущее постигнуть каждого. Все последующее философствование, подвергая аналитической обработке и тем высвечивая такие нежданно-негаданные срывы устойчивого жизнечувствия, возводит постройку мировоззренческого учения, которое бы не упускало из виду нужд простейшего житейского здравомыслия, а, наоборот, их обслуживало. Охваченный мучительными недоумениями обыденный рассудок, отчаявшись справиться с ними самостоятельно, пробует призвать себе на подмогу искусственное умозрение. И в самом этом запросе, в прони-

<sup>10</sup> Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия бога // Кант И. Сочинения. М., 1940. Т. II. С. 60, 94.

зывающих его ожиданиях во многом уже задан особый способ употребления тех собственно философских, в частности – познавательных, понятий, которые привлекаются, чтобы разрешить испытываемые трудности.

А они, эти затруднения, согласно Камю, осаждают отнюдь не одних избранных прозорливцев. Они подстерегают и ничем не примечательного «человека из толпы» за ближайшим углом, ими чревато самое невинное происшествие, любой неловкий шаг. До поры до времени жизнь протекает сама собой, гладко, не возбуждая сомнений: «Пробуждение утром, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон – понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же распорядке»<sup>11</sup>, изо дня в день вплоть до пенсии, а там уж и до могилы рукой подать. И вот однажды от случайного, едва заметного повода в мозгу вдруг проскальзывает: а зачем это унылое круговращение, стоит ли тянуть и впредь постылую лямку?

Независимо от источника растерянности, она всякий раз выбивает из наезженной колеи и вынуждает задуматься о «нелепости сложившейся привычки, отсутствии каких бы то ни было глубоких оснований продолжать жить, тщете повседневных занятий, о ненужности страданий». Споткнувшийся обескураженный ум в один скачок добирается до «проклятых вопросов» о назначении человека на земле, тревожащих мыслителей с тех пор, как стоит мир. Вопросы извечных и вместе с тем для каждого насущных, личных, требующих суждения о вещах самых безотлагательных. Скажем, о том, какие именно побудители заставляют брести и дальше чредой дней по дороге от колыбели до гробовой доски, прилежно исполняя очередные дела и в поте лица добывая свой хлеб. Не проще ли махнуть на все рукой и, приблизив час все равно неминуемой смерти, взять да и покончить с собой, вместо того чтобы влачить до могилы бремя забот и обязательств?

---

<sup>11</sup> Camus Albert. *Le Mythe de Sisyphe* // Camus Albert. *Essais*. P., 1965. P. 105.



## **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.