

В. Туниманов

БОГ ИЛИ АБСУРД?
(Этико-религиозный аспект темы
«Альбер Камю и Федор Достоевский»)

А. Камю писал, обобщая, в эссе «Роже Мартен дю Гар»: «Наша литература, когда она чего-то стоит, скорее лежит в традиции Достоевского, нежели Толстого»¹. Что касается творчества Роже Мартен дю Гара, то оно как раз больше соприкасается с традициями Толстого, что Альбер Камю отчетливо видел. Он больше подразумевал себя и других современников (в первую очередь А. Жида, А. Мальро, А. Монтерлана), которым художественно-философский мир Достоевского был особенно близок, представлялся неотразимо злободневным и актуальным. Камю был прав; более того — он констатировал очевидное: Достоевский, по сути, «завоевал» XX век и даже не воспринимался как писатель, принадлежащий к старой полупатриархальной эпохе, не испытавшей еще ужаса мировых войн и разрушительных смерчей революций. О своем опыте постижения Достоевского Камю говорил и писал много раз. Ограничусь только двумя обобщенными и отчасти ретроспективными высказываниями. В речи «*Pour Dostoievski*» (1955): «Я встретился с произведениями Достоевского, когда мне было двадцать лет, и потрясение, пережитое мной при этой встрече, живо и сегодня, двадцать лет спустя. Сначала восхищало то, что Достоевский открывал мне в человеческой природе. Именно открывал, ибо он нас учит только тому, что мы знаем, но отказываемся признавать. Кроме того, он удовлетворял одной моей слабости — вкусу к ясности ради нее самой. Но очень скоро, по мере того как я все более остро переживал драму нашей эпохи, я полюбил в Достоевском того, кто понял и наиболее глубоко отобразил нашу историческую судьбу»². И незадолго до смерти, в 1959 г., возвращаясь к «Мифу о Сизифе» и внося в прежние размышления о Кириллове и Иване Карамазове, абсурдных и бунтующих героях Достоевского, немаловажные и эмоциональные коррективы: «Теперь мы знаем, что герои Достоевского — не странные и не абсурдные люди. Мы похожи на них, у нас одно сердце. И если „Бесы“ — книга пророческая, то не только потому, что ее герои предвосхищают наш нигилизм, но и потому, что они выводят на сцену души разорванные и мертвые, не способные любить и страдающие от этого, жаждущие веры, но не имеющие ее. Сегодня именно эти герои наводнили собой наше общество, наш духовный мир»³.

Высказывания отчетливые, ясные (Камю всегда стремился к предельной ясности) и красноречиво свидетельствующие об очень личном и специфическом восприятии французским писателем творчества Достоевского. Я, впрочем, не ставлю себе целью поэтапно проследить всю длинную историю постижения Камю художественно-философской мысли Достоевского и проанализировать многообразные (многообразие, однако, отнюдь не исключает однообразие) аспекты и все чрезвычайно интересные оттенки и нюансы темы «Камю и Достоевский». Существует не только большая литература о Камю, еще в 1972 году Ж.-Ж. Брошь не без иронии заметил: «Еще немного — и Камю охотно сведут к тому, чем он уже часто является: богатым источником дипломных работ и университетских диссертаций»⁴. Есть много работ, в том числе и очень серьезных, исследующих «присутствие» Достоевского в художественных произведениях, эссеистике и политической публицистике Камю; назову здесь лишь статьи Н. Натовой⁵, Р. Дэвисона⁶ и раздел книги Г. Фридлендера «Достоевский и мировая литература»⁷.

— / —

Тема моей статьи невольно заставляет коснуться тех пределов, далее которых А. Камю не пожелал (да, если быть до конца откровенным, и не мог) пойти, осваивая и существенно переакцентируя художественную мысль Достоевского. Говоря несколько прямолинейно, огрубляя, это пределы, которые Камю-агностик и человек внецерковной ориентации сам и установил. Чуждо ему было и «почвенничество» Достоевского, которое он просто отмел в сторону как нечто досадное и даже не располагающее к полемике⁸.

А. Руткевич, автор предисловия к собранию философских эссе А. Камю, знакомство с которыми русского читателя по всем известным причинам задержалось на 40–50 лет, безусловно прав, так характеризуя отношение Камю к религии (всем церквям и всем религиям): «Религиозного воспитания Камю не получил, веры у него не было ни в юности, ни в зрелости. Идеалы евангельского христианства он рассматривал через труды своего „земляка“ — святого Августина, а также современных философов — Кьеркегора (досадная неточность: Кьеркегор был старшим современником Достоевского, а не Камюю. — В. Т.), Шестова, Ясперса. На всю жизнь у него сохранялось уважение к древним и средневековым ересям — к гностикам, манихеям, катарам — и неприятие католицизма ни как народной религии, ни как богословской доктрины. Ницшеанского презрения к христианству Камю никогда не разделял»⁹.

И тут, в этой сфере, больших изменений не было: показательно, что Камю включил в книгу «Бунтующий человек» фрагменты из своей дипломной работы «Христианская метафизика и неоплатонизм». А в «Пись-

мах к немецкому другу» (Камю не любил «Письма», видимо, считая их слишком «политизированными», он же себя политиком не считал и избегал любых видов «ангажированности») Камю напоминал о своей неизменной позиции: «...христианская традиция — всего лишь одна из тех, что создала эту Европу, и не мне, недостойному, защищать ее перед вами. Здесь потребны вкусы и склонности сердца, приверженного Господу. А вам известно, что я к этому отношения не имею»¹⁰.

С почти кощунственным оттенком Камю в записных книжках определяет современную европейскую ситуацию, как «плод двадцативекового созерцания картинок на евангельский сюжет»¹¹. В «Бунтующем человеке» он сочувственно цитирует слова высоко ценимого им Стендаля, вспоминая и реакцию на них Ницше: «Известно, что Ницше не скрывал своей зависти к Стендалю, заявившему: „Единственным извинением Богу служит то, что он не существует“»¹². Память его тщательно отбирает из европейской истории однородные и «еретические» факты: «В Равенне народ забирал свечи с алтаря и ставил их перед могилой Данте: „Ты больше достоин их, чем тот, распятый“»; «Во время Фронды дворяне, встречая похоронную процессию, разят шпагами распятие с криками: „Вот враг!“»¹³ Сохраняет, правда, Камю симпатию к Августину, но она чрезвычайно специфична и согласуется с его собственными размышлениями: «Единственный великий христианский мыслитель, взглянувший в лицо проблеме зла,— это Блаженный Августин. Отсюда его ужасное *Neto bonus**. С тех пор христианство всякий раз решало эту проблему временными средствами»¹⁴.

В концентрированном виде позиция Камю, мало подвергшаяся позднее изменениям, сформулирована в «Мифе о Сизифе»: «Для нас не секрет, что все церкви против нас. Сердце, пребывающее в таком настрое, избегает вечного, а все церкви, вероисповедные или политические, претендуют на обладание вечным»¹⁵. Позиция, уточним, не только внецерковная, но и внепартийная, внесоциальная. Камю всем этим, претендующим на обладание вечным дорогам противопоставляет позицию, так сказать, чистого абсурда, предпочитая абсурдно-парадоксальный язык, соответствующий такой позиции. Этой позиции идеально соответствует вынесенная в эпиграф цитата из «Бесов» Достоевского: «Ставрогин если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то не верует, что не верует». Естественно, что человек абсурда «живет без Бога».

Один из параграфов книги Камю озаглавил «Кириллов». Там речь идет и о других героях Достоевского, «освобожденных», по мнению Камю, смертью Кириллова. Камю потрясла художественная сила созданий Достоевского, вдохнувшая страсть и энергию в сухие и вызывающие

* Нет добра (лат.)

формулы абсурда: «„Все хорошо”, „все позволено”, „ничто не заслуживает презрения” — все это суждения абсурдного толка. Но какое же творческое чудо заставило выглядеть эти существа из пламени и льда такими нам близкими! Страстный мир равнодушия, громыхающий в их сердцах, ничуть не кажется нам чудовищным. Мы встречаем там наши повседневные страхи. И никто, конечно же, не сумел придать абсурдному миру таких знакомых нам и таких мучительных достоинств, как это сделал Достоевский»¹⁶.

Камю хорошо понимает, что в произведениях Достоевского «мы имеем дело не с абсурдным творчеством, а с творчеством, в котором ставится вопрос об абсурде», в отличие от «Моби Дика» Г. Мелвилла, произведения, с его точки зрения, действительно абсурдного. Понимает он и то, что «по „Бесам” можно видеть, что их автор, которому пути абсурда близко знакомы, в конце концов предпочитает совсем другую дорогу. Поразительный ответ творца своим героям, Достоевского — Кириллову, можно и на самом деле вкратце выразить следующими словами: жизнь есть ложь и она вечна»¹⁷.

Но таков ли ответ Достоевского? И справедливо ли заключение Камю, что абсурду в творчестве Достоевского «противостоит не христианский дух, а то, что здесь провозглашается вера в загробную жизнь»? Неопровержимо, что в творчестве Достоевского именно христианский дух противостоит различным типам, разновидностям, формам абсурда и бунта. Что же касается курсивом выделенного Камю союза *и*, то это уже очень вольная интерпретация Достоевского, стилистическая фигура в излюбленной манере французского писателя; к примеру: «то, что называют смыслом жизни, есть одновременно великолепный смысл смерти»; «Ничего не отвергать, научиться соединять белую и черную нить в одну натянутую до предела струну — о чем еще могу я мечтать в наше трудное время?»¹⁸ С удовольствием цитировал Камю такого же рода изречения парадоксально-вызывающего характера, извлеченные из произведений Достоевского, Ницше, Кьеркегора, Стендаля, Бодлера, Шестова; к примеру, «максиму» А. Жида: «Прекрасны только те вещи, что продиктованы безумием и написаны разумом»¹⁹.

Но у Достоевского не было *и*, тем более не было *и* акцентированного, курсивом подчеркнутого. Н. Натова, безусловно, права, различая Кириллова Достоевского и Кириллова Камю: «Бунт Кириллова, представленный Достоевским как величайшее заблуждение, несмотря на все обаяние личности этого полусвятого, полуодержимого страстотерпца, интерпретируется Камю как положительное явление. Здесь Камю не только отходит от замысла Достоевского, но в какой-то степени и искажает его. <...> Камю прошел с Кирилловым только первую половину его пути. Своим читателям он показывает только человеколюбца, не останавливающегося перед

отдачей в жертву своей жизни ради спасения всего человечества»²⁰. Заметим, однако, что Камю не отрицает поражения бунтарей и «абсурдистов» Достоевского — Кириллова, Ставрогина, Ивана Карамазова, понимает, что Достоевский, в сущности, «романист не абсурдный, а экзистенциалистский» и что «грандиозное сражение с Богом» в его творчестве завершается несомненным и мощным *pro* в финале последнего романа, которое Камю даже отчасти симпатично: «Приятие сущего здесь трогательно, проникнуто сомнениями и неуверенностью, но пылко»²¹. Трогательно, но, с точки зрения Камю, неудовлетворительно. И тут он соглашается с весьма распространенным мнением, очень популярном, кстати, и в советском достоевведении, где очень принято было рассуждать о неотразимости бунта в творчестве Достоевского, силе аргументов *contra* и слабости возражения: «Трудно поверить, чтобы одного романа оказалось достаточно для претворения муки всей жизни в радостную несомненность. Один из комментаторов справедливо замечает: у Достоевского немало общего с Иваном Карамазовым, недаром утверждающие по своему духу главы потребовали от него трех месяцев упорной работы, тогда как то, что он называл „богохульством“, написано за три недели в порыве вдохновения»²².

Необыкновенно характерно, что в авторском примечании к главе «Отказ от спасения», где главным героем является самый любимый Камю герой не только Достоевского, но и всей мировой литературы Иван Карамазов, он считает необходимым лишний раз «просветить» читателя: «Стоит ли напоминать, что Иван — это некоторым образом сам Достоевский. Устами этого персонажа он говорит естественней, чем устами Алеши»²³. О Зосиме, разумеется, у Камю ни слова, похоже, что он старца просто не заметил. Авторское примечание чрезвычайно отчетливо позволяет увидеть не только пределы, переступить которые Камю не желает, но и тенденциозность, избирательность его восприятия творчества Достоевского.

И здесь он отчасти удивительным образом совпадает с Львом Шестовым, сочинения которого Камю в период работы над «Мифом о Сизифе» читал с напряженным вниманием. В творчестве Достоевского Шестову был дорог вызов всей «западной философии», всему «западному миру», следующему дорогой Аристотеля и Гегеля. Открытия Достоевского, по Шестову, являются не альтернативой гуманности, а ее новым и высшим измерением; а «перерождение убеждений» — не изменой писателя идеалам молодости, а органическим внутренним процессом возмужания мысли. Ярчайшее свидетельство «перерождения убеждений» Достоевского Шестов обнаруживал в «Записках из подполья», всегда остававшихся для него главным и наиболее значительным произведением писателя. Шестов осмыслил содержание повести Достоевского сквозь призму своего духовного опыта, переведя

мысли и чувства Парадоксалиста на язык философии трагедии и (позже) религиозно-экзистенциалистского бунта.

Шестова не только не смущало, но даже вдохновляло то обстоятельство, что «гениальная диалектика» Парадоксалиста — это «непрямые высказывания». Его мало интересуют собственно литературные (шире общественно-литературные) обстоятельства, способные лишь скрыть или замаскировать задушевную мысль автора. Литературной уловкой, жертвоприношением обыденной морали представляются Шестову авторское примечание к повести и эпилог «Преступления и наказания». «Достоевский и в „Преступлении и наказании“, и в других своих сочинениях делает величайшие усилия, чтобы „онормалить“, если разрешено такое слово, своих подпольных людей, т. е. себя самого, конечно. Но чем больше он старается, тем меньше выходит», — был твердо убежден Шестов²⁴. Философ, преодолевая литературные и этические рутинные «условности», от которых, по его мнению, не был свободен Достоевский, стремится протиснуться к тем потаенным, странным и «возмутительным» откровениям, которых невольно стеснялся и страшился сам тайновидец, ошеломленный тем, что ему довелось увидеть «вторыми глазами»: «Сам Достоевский до конца своей жизни не знал достоверно, точно ли он видел то, о чем рассказал в „Записках из подполья“, или он бредил наяву, выдавая галлюцинации и призраки за действительность. Оттого так своеобразна и манера изложения „подпольного“ человека, оттого у него каждая последующая фраза опровергает и смеется над предыдущей. Оттого эта странная череда и даже смесь внезапных, ничем не объяснимых восторгов и упоений с безмерными, тоже ничем не объяснимыми отчаяниями. Он точно сорвался со стремнины и стремглав, с головокружительной быстротой, несется в бездонную пропасть. Никогда не испытанное, радостное чувство полета и страх пред беспочвенностью, пред всепоглощающей бездной»²⁵.

В борьбе со «всемирством» и всесилием Разума Шестов видел в подпольном герое Достоевского надежного и могучего союзника. Отсюда и исключительно высокие оценки повести, как правило, полемически заостренные: «...если была когда-либо сделана «Критика чистого разума», то ее нужно искать у Достоевского — в «Записках из подполья» и в его больших романах, целиком из этих записок вышедших. То, что нам дал Кант под этим заглавием, есть не критика, а апология чистого разума»²⁶. Шестову были особенно близки парадоксальные бунтари Достоевского (как и Камю). «Положительно прекрасные» герои писателя никакого энтузиазма у философа не вызывали, и о них он отзывался гораздо резче, чем корректный и уравновешенный Камю, иронично: «Настоящий святой — это вечно мятущийся человек из подполья <...> старец Зосима — только обыкновенный лубок: голубые глаза,

тщательно расчесанная борода и золотое колечко вокруг головы»²⁷. Он говорил Б. Фондану незадолго до смерти о последнем романе Достоевского: «Думаю о „Братьях Карамазовых“... Странно! Достоевский, так хорошо нарисовавший Ипполита, Инквизитора и других, когда подходит к старцу Зосиме, утрачивает свой дар изобразительности»²⁸.

Впрочем, Шестов завершает статью «О „перерождении убеждений“» поэтическим отрывком из «Братьев Карамазовых» (религиозный экстаз, пережитый Алешей), добавляя от себя: «...кажется, что слышишь не слова Достоевского, а один из несравненных псалмов царя Давида». Пишет о выстраданности религиозных убеждений Достоевского: «Из глубин ужасов и последних падений он научился взывать к Господу». Камю апелляция к Богу, вера Достоевского собственно мало волнуют, равно как и религиозные воззрения Шестова, которые тот так сжато изложил в письме к С. Булгакову от 26 октября 1938 г.: «Для меня противоположности между Ветхим и Новым Заветом всегда казались мнимыми. Когда Христа спросили (Марк. 12:29), какая первая из заповедей, он ответил: „слушай, Израиль, и т. д.“, а в Апокалипсисе (2:7): „побеждающему дам вкушать от древа жизни“. „Знание“ преодолевается, откровенная истина — „Господь Бог наш есть Бог единый“ — в обоих Заветах возвращается эта благая весть, которая одна только и дает силы глядеть в глаза ужасам жизни»²⁹. Это весьма далеко от религиозных воззрений Достоевского. Но, с точки зрения Камю, религиозные различия принципиального значения не имеют; в любом случае совершается «скачок» (или «прыжок»), а человек абсурда отклоняет такой исход. Камю писал: «...как и самоубийство, Бог у каждого человека свой. Есть множество способов прыгать, важен самый прыжок»³⁰. Но человек абсурда «живет без Бога» и «прыжков». Сочувствуя бунту Шестова, бесконечной и монотонной борьбе философа с Разумом, Камю решительно расходится с его «свирепым христианством», отстаивая свою философию абсурда: «Если абсурд существует, то лишь в мире человеческом. С той минуты, как это понятие превращается в трамплин для прыжка к вечности, оно теряет связь с ясным человеческим сознанием. Абсурд перестает быть очевидностью, которую человек констатирует, но с которой он не соглашается. От борьбы уклоняются. Человек вбирает абсурд в свое сознание и этим причащением устраняет из абсурда самое в нем основное — противостояние, разрыв, разлад. Прыжок такого рода есть увертка. <...> Опьянение иррациональным и тяга к душевным восторгам заставляют ясный ум отвернуться от абсурда. Для Шестова разум бесплоден, но есть нечто превыше разума. Для человека абсурда разум бесплоден и нет ничего превыше разума»³¹. Сказано со свойственной Камю ясностью, что естественно, так как абсурд, настойчиво объясняет писатель, «это ясный разум, осознающий свои пределы»³². Следовательно: «Прыжок во всех

его видах, стремительное погружение в божественное или вечное, бегство в иллюзии повседневности или какой-то идеи — все это дощечки, заслоняют от нас абсурд»³³. Поэтому Камю особенно «занимает» Сизиф во время спуска с горы («час просветления ума»): именно в эти мгновения «он возвышается духом над своей судьбой. Он крепче обломка скалы»³⁴. Сизиф и Эдип удивительным образом совпадают с Кирилловым в одном очень важном пункте, приходя — каждый, но своим путем — к одной из главнейших формул абсурда: «все хорошо»: «Древняя мудрость смыкается с новейшим героизмом <...> От собственной ноши не отделаешься. Но Сизиф учит высшей верности, которая отрицает богов и поднимает обломки скал. Сизиф тоже признает, что все — хорошо»³⁵.

— 2 —

Теперь перенесемся из сферы философской эссеистики и публицистики в художественное творчество Камю, обратимся к тому, что Шестов называл «непрямыми» или «косвенными» высказываниями (Шестов объяснял Б. Фондану: «Есть вещи, о которых можно говорить только косвенно. Это относится также к Нитше и Достоевскому. Надо не только „простить“ их манеру говорить, надо ее оценить и понять скрытый смысл их писаний»³⁶).

Почти все главные герои романов и повестей Камю, подобно абсурдному человеку, «живут без Бога». Начиная с Мерсо, который сперва вяло реагирует на речи священника («вопрос о Боге не имеет для меня никакого значения», «у меня осталось очень мало времени и я не желаю тратить его на Бога»), а потом — единственный раз на протяжении всей повести — взрывается, бунтует, выходя из состояния «все равно»: «Как он уверен в своих небесах! Скажите на милость! А ведь все небесные блаженства не стоят одного-единственного волоска женщины. Он даже не может считать себя живым, потому что он живой мертвец. <...> Что мне смерть „наших ближних“, материнская любовь, что мне Бог, тот или иной образ жизни <...> раз одна-единственная судьба должна была избрать меня самого, а вместе со мною и миллиарды других избранных, даже тех, кто именуется себя, как господин кюре, моими братьями»³⁷. Здесь, и, пожалуй, только здесь герой совпадает с бунтарями Достоевского (более всего с Ипполитом Терентьевым и офицером-ростовщиком «Кроткой»); а вообще традиция Достоевского в повести гораздо менее ощутима, чем традиция Толстого. Камю в записных тетрадах счел необходимым, отвечая критикам, выделить именно бунтарскую позицию героя: «Мой Посторонний не оправдывается перед священником. Он приходит в ярость, а это совсем другое дело. Но в таком случае, скажете вы, я сам беру слово. Да, я много об этом думал и решил на это, потому что хотел, чтобы мой персонаж подошел к единственно серьезной проблеме будничным и естественным путем. Надо

было обозначить этот великий момент. С другой стороны, обратите внимание, что мой персонаж остается верен себе. В этой главе, как и во всей книге, он довольствуется тем, что *отвечает* на вопросы. Прежде это были вопросы, которые мир ставит перед ним ежедневно, — теперь это вопросы священника»³⁸.

В «Чуме» перекличек с мыслями героев Достоевского очень много (иногда это почти цитаты). Позиции Риэ в романе противопоставлены проповеди ученого иезуита отца Панлю. «Ученость», кстати, не приближает Панлю к истине, на обладание которой он претендует, а, можно сказать, отдаляет от нее. (Риэ очень точно сказал: «Панлю — кабинетный ученый. Он видел недостаточно смертей и поэтому вещает от имени истины. Но любой сельский попик, который отпускает грехи своим прихожанам и слышит последний вздох умирающего, думает так же, как и я. Он прежде всего попытается помочь беде, а уж потом будет доказывать ее благодетельные свойства»³⁹). Благословляющий карающую миссию бича Божьего отец Панлю в первой проповеди снисходительно и иронически характеризуется в дневнике Тарру, уверенно обобщающего: «Мне понятен, даже симпатичен этот пыл. Начало бедствий, равно как и их конец, всегда сопровождается небольшой дозой риторики. В первом случае еще не утрачена привычка, а во втором она уже успела вернуться. Именно в разгар бедствий привыкаешь к правде, то есть к молчанию»⁴⁰. В конце концов и отец Панлю уходит в молчание, раздавленный духовно неумолимой правдой. В нем надломилось что-то после того, как ему пришлось несколько часов наблюдать агонию ребенка. Новая проповедь Панлю с очевидным еретическим оттенком резко отличается от пылкой и бичующей первой. Панлю умирает не от чумы, а от сомнений, которые несовместны с верой. Он согласен с тем, что страдание безвинных детей «вызывает протест, ибо превосходит все наши человеческие мерки». Панлю лишь смиренно предполагает: «Но, быть может, мы обязаны любить то, чего не можем объять умом». Риэ с ним тут решительно не соглашается, повторяя слишком известные и очень дорогие Камю аргументы Ивана Карамазова: «Нет, отец мой <...> У меня лично иное представление о любви. И даже на смертном одре я не приму этот мир Божий, где истязают детей». Главный герой и хроникер «Чумы» (как писатель, он явно вдохновлялся стилем хроник Стендаля) полагает, что «раз порядок вещей определяется смертью, может быть для Господа Бога вообще лучше, чтобы в него не верили и всеми силами боролись против смерти, не подымая глаз к небесам, где Он так упорно молчит»⁴¹.

Несомненно, что и «непрямые» высказывания Риэ (как и Тарру) близки к «прямым» суждениям Камю, да и автор максимально близок к герою (формально тот — герой и автор). Гораздо сложнее обстоит

дело в последней повести Камю «Падение», герой которой, ссылаясь Камю на известные лермонтовские слова, представляет собой «портрет, составленный из пороков всего нашего поколения, в полном их развитии». Двухликий герой повести, комедиант, «судья на покаянии» Жан-Батист Кламанс — литературный потомок Парадоксалиста «Записок из подполья», равно как племянника Рамо, маркиза де Сада и более всего — Николая Ставрогина и близкий «родственник» героев романов А. Жида и Л. Селина. И Амстердам повести многими чертами похож на Петербург Достоевского. Провокационная, искусительная исповедь героя мрачна и цинична. Он постоянно возвращается к одной и той же «неподвижной идее», глубоко ненавистной Камю: «Что за важность духовное падение, если таким способом можно господствовать над миром? Я открыл в своей душе сладостные мечты стать угнетателем»; «В философии, как и в политике, я сторонник любой теории, отказывающей человеку в невинности, и за то, чтобы с ним на практике обращались как с преступником. Я, дорогой мой, убежденный сторонник рабства»⁴².

Кламанс — человек неверующий, хотя и очень интересующийся религиозными проблемами, много размышляющий о миссии и крестной муке Иисуса Христа: «...уж к христианам меня никак нельзя отнести, хотя к первому из них я полон самых добрых чувств»⁴³. Музей с названием «Господь спаситель наш над нами!» дает повод герою порассуждать об искажениях и несправедливостях, совершаемых от имени Христа, которыми насыщена вся длинная история христианства: «Нынче, не беспокойтесь, их Господь спаситель не обретается ни на чердаке, ни в подземелье. Они в тайне сердца вознесли его на стену трибуналов и от его имени бьют со всего размаха, а главное — судят, осуждают. От его имени! Он-то кротко говорил блуднице: „И я тоже не осуждаю тебя“. Но для них это неважно, они осуждают, они никому не отпускают грехов: „Во имя Господа получай пощечину. На тебе!“»⁴⁴

Но добрые чувства к Христу герой испытывает потому, что не считает его богом, высшим существом: «...в иных случаях продолжать свое существование, только продолжать — для этого надо быть сверхчеловеком. Он возроптал, он пожаловался на свои муки, и потому-то я люблю его <...> умершего в неведении»⁴⁵.

Всем памятно, какие чувства у героев романа «Идиот» вызывала картина Гольбейна Младшего «Христос в гробу» (потрясение испытал и сам Достоевский). В первоначальных набросках к роману рассказу о картине Гольбейна предшествовал очень характерный разговор между «Идиотом» и «Умечкой»:

«— Но что казнь на кресте рассудок расстраивает. А он и рассудок победил.

- Что ж, это чудо?
- Конечно чудо, а впрочем...
- Что?
- Был, впрочем, ужасный крик.
- Какой?
- Элой! Элой!
- Так это затмение.
- Не знаю — но это ужасный крик» (9, 184).

Речь идет о крестных муках Христа, описанных евангелистами Матфеем и Марком, о том, что иногда называют «последним испытанием Христа»: «В девятом часу возопил Иисус громким голосом: „Элой, Элой! лама савахфани?“ что значит: „Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?“» (Мк. 15: 34; ср. Мф. 27: 46). В основном тексте романа осталась только картина Гольбейна, от которой, как воскликнул князь Мышкин, «у иного еще вера может пропасть!» А вот в повести «Падение» этому евангельскому эпизоду уделено исключительное внимание и очень вольно истолковано молчание евангелиста Луки (своего «тезку» евангелиста Иоанна Кламанс «пощадил»). Кламанс высказал гипотезу (достаточно еретическую, точнее, кощунственную), что истинной причиной ужасной казни, которую старательно скрывают, была невольная вина Христа («Если на нем не было бремени преступления, в котором его обвиняли, он совершил другие грехи, даже если и не знал какие. А может быть и знал?»), угнетавшая его: «Та печаль, которую угадываешь во всех его речах и поступках,— разве не была она неисцелимой тоской? Он ведь слышал по ночам голос Рахили, стонавшей над мертвыми своими детьми и отвергавшей все утешения. Стенания поднимались во мраке ночном, Рахиль звала детей своих, убитых из-за него, а он-то, он был жив!» И далее следует дерзкое «текстологическое» рассуждение героя о цензоре Луке и поразительных последствиях его чрезмерного усердия: «Он знал все сокровенное, все постигнул в душе человеческой <...> он день и ночь думал о своем безвинном преступлении, и для него стало слишком трудно крепиться и жить. Лучше было со всем покончить, не защищаться, умереть, чтобы не сознавать себя единственным уцелевшим, не поддаваться соблазну уйти куда-нибудь в другое место, где его, может быть, поддержат. Его не поддержали, он на это возроптал, и тогда его стенания подвергли цензуре. Да-да, кажется, это евангелист Лука выкинул из текста его жалобный возглас: „Зачем ты покинул меня?“ — ведь это мятежный возглас, не правда ли? Живо, ножницы сюда! Заметьте, однако, что, если бы Лука ничего не вычеркнул, жалобу распятого едва бы заметили; во всяком случае, она не заняла бы большого места. А запрещение цензора превратило возглас в крик. Странно все устроено в мире»⁴⁶.

Разумеется, эти и другие (о «чувстве юмора» у Христа, «иронии», которую он обнаружил в словах «На сем камне воздвигну я церковь свою») еретические мысли принадлежат герою повести. Это «косвенные» и «непрямые» высказывания. Но они и отражение многолетних раздумий самого Камю, который так в «Бунтующем человеке» размышляет о миссии, муках и последнем сомнении Христа: «Христос пришел разрешить две важнейшие проблемы зла и смерти, а это и есть проблемы взбунтовавшихся. Решение Христа состояло прежде всего в том, что он принял на себя и зло, и смерть. Богочеловек тоже смиренно терпит страдания. Истерзанный, отданный во власть зла и смерти, он умирает. В человеческой истории ночь, проведенная Христом на Голгофе, имеет столь глубокое значение потому, что Бог, подчеркнуто лишенный своих традиционных привилегий, пережил во тьме до конца отчаяние и даже ужас смерти. Этим объясняется *Lama sabacthani** и страшное сомнение агонизирующего Христа. Агония была бы далеко не столь мучительной, если бы его поддерживала надежда на жизнь вечную. Богу нужно отчаяться, чтобы стать человеком»⁴⁷. Там же Камю еще раз пишет о том, что «в минуту страшнейших мук агонии у Него вырвалась жалоба Отцу Небесному на свою покинутость»⁴⁸.

В записных тетрадях Камю есть и такое рассуждение, в котором трудно усмотреть симпатии к христианству: «Истоки нынешнего безумия. Это христианство отвратило человека от мира. Оно ограничило интересы человека им самим и его историей. Коммунизм — логическое следствие христианства. Это христианская история»⁴⁹. И история Христа для Камю завершается в земной юдоли, на кресте, с последним его восклицанием: он готов подвергнуть Евангелие беспощадной «цензуре»: «... правда и величие этого Бога кончаются на кресте, в тот миг, когда он вопиет о своей покинутости. Вырвем последние страницы из Евангелия, и перед нами окажется человеческая религия, культ одиночества и величия. Конечно, она невыносимо горька. Но в этом ее правда, а все остальное — ложь»⁵⁰.

Это поразительное размышление Камю позволяет лучше понять постоянную симпатию к бунту Ивана Карамазова, по его мнению, самого великого и бесстрашного бунтаря. И в то же время Камю, оглядываясь на трагические события XX века, последствия «богоубийства», не может не видеть связи между метафизическим бунтом любимого героя и политическими преступлениями новейшего времени: «Иван не утверждает, что истины в мире нет. Он говорит: если истина существует, она может быть

* Латинский вариант передачи предсмертного возгласа Иисуса, который в русском переводе Евангелия транслитерирован как «Лама савахфани» — «Для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27: 46).

только неприемлемой. Почему? Потому что она несправедлива. Таким образом, здесь впервые начинается борьба справедливости с истиной, и борьба эта будет длиться без передышки. Иван Карамазов, одиночка, а следовательно, моралист, довольствуется своего рода метафизическим донкихотством. Но еще несколько пятилетий, и широкий политический заговор поставит себе целью превратить справедливость в истину»⁵¹.

Благородный Кириллов, другой любимый Камю персонаж Достоевского, раскрыл «тайну абсурда во всей ее чистоте», предприняв свое «педагогическое самоубийство» «из любви к человечеству»⁵². Так писал Камю в «Мифе о Сизифе». В «Бунтующем человеке» Камю размышляет о других, мрачных, гетерогенных последствиях, которыми оказалась столь богата современная ему эпоха: «Подобно тому как Кириллов, убивающий себя в надежде стать богом, соглашается, чтобы его самоубийство было использовано для „заговора“ Верховенского, так и обожествивший себя человек выходит за пределы, в которых держал его бунт, и неудержимо устремляется по грязному пути террора, с которого история так до сих и не свернула»⁵³. Камю остро понимает всю самоубийственность нигилистического «грязного пути». Вот почему он задачу преодоления нигилизма считает самой главной и в возвращении к духу христианства видит путь к возрождению Европы, правда как этап, подготавливающий победу идей эллинизма (еще один вариант средиземноморской утопии): «Если для того, чтобы преодолеть нигилизм, следует вернуться к христианству, можно пойти еще дальше и, преодолев христианство, возвратиться к эллинизму»⁵⁴. И Камю сочувственно повторяет очень близкую его мирозерцанию мысль, неоднократно звучавшую в произведениях Достоевского (в том числе в «Сне смешного человека»): «Надо полюбить жизнь больше, чем смысл ее, говорит Достоевский. Да, а когда любовь к жизни проходит, нам становится безразличен и ее смысл»⁵⁵. Но осмысляет Камю «формулу» Достоевского не в христианском духе, а в свете идеального мира эллинизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Камю Альбер. Творчество и свобода. М., 1990. С. 148.

² Camus A. Théâtre. Récits. Nouvelles. «Bibl. de la Pléiade». P., 1962. P. 1879. Цит. по: Кушкин Е. П. Достоевский и Камю // Достоевский в зарубежных литературах. Л., 1978. С. 81.

³ Camus A. Op. cit. P. 1877. Цит. по: Кушкин Е. П. Ук. соч. С. 81.

⁴ Brochier J.-J. Camus, mythe et réalité. Magazine littéraire. 1972. № 67–68. P. 9.

⁵ Натова Н. Провидец, нашей современности. Достоевский в мировоззрении Альбера Камю // Новый журнал. 1969. № 97, С. 125–144.

⁶ *Davidson R.* Camus' Attitude to Dostoevsky's Kirilov and the Impact of the Engineer's Ideas on Camus' Early Work // *Orbis Literarum*. 1975. № 3. P. 225–240.

⁷ *Фридлиндер Г. М.* Достоевский и мировая литература. Л., 1985. С. 290–328. См. также указанную работу Е. П. Кушкина.

⁸ В некотором смысле был «почвенником» и Камю. Но его «почвенничество» абсолютно свободно от религиозных и национальных предпочтений. Камю в «Письмах к немецкому другу» подчеркивал: «Хочу повторить изречение, не мне принадлежащее: „Я слишком люблю мою страну, чтобы быть националистом“». «Почвенничество» Камю — это миф о солнечном и поэтическом Средиземноморье: «От Флоренции до Барселоны, от Марселя до Алжира подвижное братское племя преподносит нам уроки жизни. В глубине этого бесконечно-разнообразного племени скрыта единая для всех его членов душа. Мы стремимся воскресить эту душу, вскормленную небом и дымящимся на солнце морем, или, по крайней мере, возродить пестрые формы той страсти к жизни, которую внушает нам душа этого края».

⁹ *Руткевич А.* «Философия Камю» // Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 9.

¹⁰ Камю А. Бунтующий человек. С. 113.

¹¹ Камю А. Творчество и свобода. С. 336.

¹² Камю А. Бунтующий человек. С. 169.

¹³ Камю А. Творчество и свобода. С. 311, 333.

¹⁴ Там же. С. 442.

¹⁵ Там же. С. 87.

¹⁶ Там же. С. 100.

¹⁷ Там же. С. 101.

¹⁸ Там же. С. 31; Камю А. Избранное. М., 1969. С. 541.

¹⁹ Камю А. Творчество и свобода. С. 332.

²⁰ *Натова Н.* Провидец нашей современности... С. 133–134.

²¹ Камю А. Творчество и свобода. С. 100–101.

²² Там же. С. 101.

²³ Камю А. Бунтующий человек. С. 161.

²⁴ *Шестов Л.* На весах Иова. (Странствия по душам) // Лев Шестов. Соч.: В 2-х томах. М., 1993. Т. 2. С. 66–67.

²⁵ Там же. С. 32–33.

²⁶ Там же. С. 42.

²⁷ *Шестов Л.* Умозрение и Откровение. Париж, YMCA-Press, 1964. С. 66.

²⁸ *Фондан Б.* Разговоры с Львом Шестовым // Новый журнал. 1965. № 45. С. 206.

²⁹ *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Paris, 1983. Т. 2. С. 193.

³⁰ Камю А. Творчество и свобода. С. 56.

³¹ Там же. С. 52.

³² Там же. С. 61.

³³ Там же. С. 88.

³⁴ Там же. С. 105.

- ³⁵ Там же. С. 109.
- ³⁶ *Фондин Б.* Разговор с Львом Шестовым. С. 206.
- ³⁷ *Камю А.* Избранное. С. 301
- ³⁸ Там же. С. 345.
- ³⁹ Там же. С. 233.
- ⁴⁰ Там же. С. 225.
- ⁴¹ Там же. С. 305, 235.
- ⁴² Там же. С. 409, 451.
- ⁴³ Там же. С. 454.
- ⁴⁴ Там же. С. 442.
- ⁴⁵ Там же.
- ⁴⁶ Там же. С. 441.
- ⁴⁷ *Камю А.* Бунтующий человек. С. 142–143.
- ⁴⁸ Там же. С. 164–165.
- ⁴⁹ *Камю А.* Творчество и свобода. С. 433.
- ⁵⁰ Там же. С. 304.
- ⁵¹ *Камю А.* Бунтующий человек. С. 161.
- ⁵² *Камю А.* Творчество и свобода. С. 99.
- ⁵³ *Камю А.* Бунтующий человек. С. 254.
- ⁵⁴ *Камю А.* Творчество и свобода. С. 478.
- ⁵⁵ Там же. С. 506.