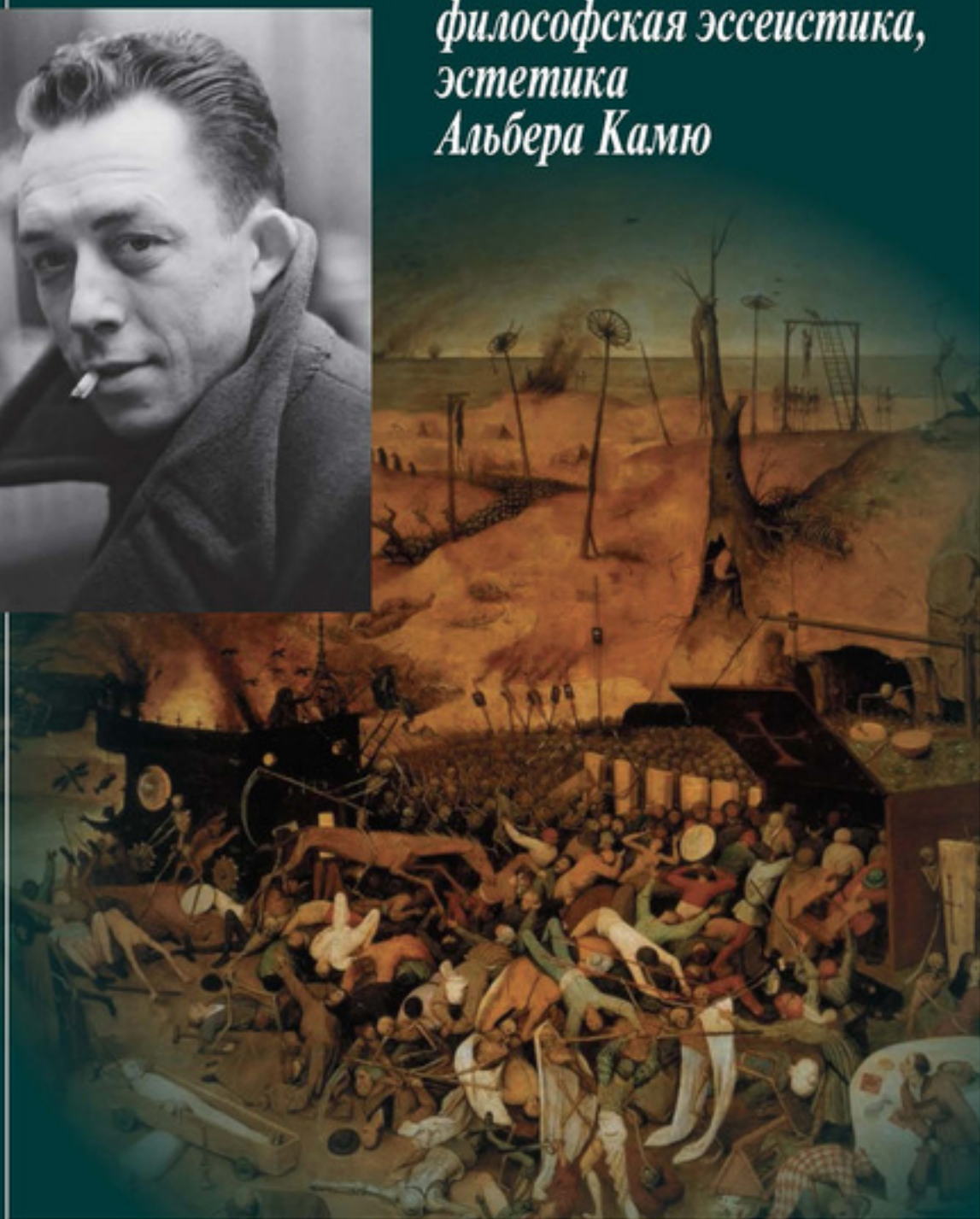


Самарий Великовский

Грани «несчастливого сознания»

*Театр, проза,
философская эссеистика,
эстетика
Альбера Камю*



Humanitas

Самарий Великовский

**Грани «несчастливого
сознания». Театр, проза,
философская эссеистика,
эстетика Альбера Камю**

«ЦГИ Принт»

2015

УДК 1 (470)
ББК 83

Великовский С. И.

Грани «несчастливого сознания». Театр, проза, философская эссеистика, эстетика Альбера Камю / С. И. Великовский — «ЦГИ Принт», 2015 — (Humanitas)

ISBN 978-5-98712-501-4

В книге дается всесторонний анализ творчества Альбера Камю (1913–1960), выдающегося писателя, философа, публициста – «властителя дум» интеллигенции Запада середины XX столетия (Нобелевская премия 1957 г.). Великовский рассматривает наследие Камю в целостности, прослеживая, как идеи мыслителя воплощаются в творчестве художника и как Камю-писатель выражает себя в философских работах и политической публицистике. Достоинство книги – установление взаимодействия между поисками мировоззренческих и нравственных опор в художественных произведениях («Посторонний», «Чума», «Падение», др.) и собственно философскими умонастроениями экзистенциализма («Миф о Сизифе», «Бунтующий человек» и др.). Великовский не упрощает поднятых Камю проблем, а, напротив, подчеркивает их значимость, отнюдь не утратившую злободневность в наше время. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

УДК 1 (470)

ББК 83

ISBN 978-5-98712-501-4

© Великовский С. И., 2015

© ЦГИ Принт, 2015

Содержание

На стыке словесности и философии	6
Вехи жизни	13
Алжирский пролог	20
Конец ознакомительного фрагмента.	22

Самарий Израилевич Великовский
Грани «несчастливого сознания».
Театр, проза, философия,
эссеистика, эстетика Альбера Камю

© С. Я. Левит составление серии, 2015

© Г. Э. Великовская, А. С. Великовский, правообладатели, 2015

© Центр гуманитарных инициатив, 2015

* * *

На стыке словесности и философии

Предварительные замечания

С давних пор во Франции совмещение в одном лице собственно мыслителя и мастера слова – отнюдь не редкость: достаточно вспомнить Монтеня, Паскаля, Дидро, Руссо, чьи имена с равным правом значатся и в историях философии и в историях литературы. Философия Вольтера может, конечно, нравиться или нет, но укорять его за «философичность» повестей нелепо.

А между тем философичность тех французских писателей XX века, чьи книги отмечены печатью экзистенциалистских умонастроений, нередко считают если не смертным грехом, то существенным изъяном. Молчаливо предполагается, что указать на нее достаточно, чтобы вскрыть творческие слабости Сартра, или Камю, или Симоны де Бовуар, или Габриеля Марселя и тех, кто к ним близок. Подобные упреки раздаются столь часто и с такой непрекращаемостью, что поневоле возникает впечатление, будто сама по себе серьезная философская подготовка и тем более работа над философскими трудами противопоказаны писательскому дарованию и было бы гораздо предпочтительнее для тех же Сартра или Камю, садясь, предположим, за очередную вещь для театра, выбросить из головы все высказанное ими незадолго до того в теоретическом труде.

Простодушие таких отлучений философии от литературы могло бы, пожалуй, даже умилить, не угрожай они сделаться чем-то вроде расхожего и не подлежащего сомнению предрассудка. Предрассудка, очевидно несурового в России, стране, где среди самых крупных философских умов прошлого столетия выделяются как раз писатели Достоевский и Толстой, так что позже множество весьма незаурядных «чистых» мыслителей, у нас и за рубежом, без конца возвращались к их вымышленным повествованиям как к неисчерпаемому интеллектуальному источнику.

Что касается французов, то у них вообще расстояние между философией и литературой куда короче, чем где бы то ни было. Недаром эссеистика, находящаяся на границе этих двух областей, – прославленное детище именно французского духа, и хотя в иных краях она подчас приносила отдельные блистательные плоды, тем не менее нигде не составляла столь же неотъемлемой и всегда присутствующей части словесности. Недаром выкладки Декарта, Копта, Бергсона поразительно быстро брались во Франции на вооружение писателями, получая всякий раз не просто отклик в их взглядах, но и преломление в самой их стилистике.

Следует добавить, что сама философия писателей сартровского круга и их предшественников (в частности, Мальро) – нечто очень отличное от того философского умозрения, где научная строгость доводов, а значит, непреложная общеобязательность заключений почтиается превыше всего. Старое русское слово «любомудрие», если отбросить приставший к нему оттенок насмешки, в случае с «философией существования» кажется весьма кстати.

Не углубляясь слишком в прошлое в поисках отдаленных предтеч, вроде Сократа или, ближе к нам, Паскаля, можно назвать зачинателем этой манеры философствования датского «любомудра» («частного мыслителя», как он себя именовал) середины XIX века Сёрена Кьеркегора. Для этого философского писателя, ревностно искавшего в очищенной от интеллектуалистских примесей самозабвенной и тихой вере якорь душевного спасения от бед неладно устроенной общественной и личной жизни, само понятие истины, в противоположность неизменной мишени его нападок – Гегелю, сопрягалось не с доказуемой рационально-логическим путем достоверностью для всех, вообще не с познанием сущности окружающих вещей, а в первую очередь с уяснением духовных и жизненных запросов отдельной, частной и неповторимой личности – прежде всего сокровенных тайн единичного существования самого мыслителя. Кьеркегоровская истина – не безличное знание, поддающееся точной проверке и понуждающее

безропотно ему внимать, а душевная подлинность, возможная и в заблуждениях. Она обретается в момент высокого просветления, когда человек, погрузив взор исключительно внутрь собственного Я, раскрывается самому себе в своей обнаженной «самости», обычно спрятанной под суетными масками, рядиться в которые побуждает произвольная забота о том, чтобы выглядеть и поступать «как все», казаться таким, каким нас хотели бы видеть другие. По сути, это была скорее лирическая, чем научная установка для ума, знакомая нам по «Запискам из подполья» и тесно смыкающаяся с исповедальным поиском своей правды. Не случайно Киркегор не выносил ученых трактатов, а тяготел по преимуществу к дневниковым и эпистолярным сочинениям, где он вкладывал свои раздумья в уста вымышленных лиц, каждое из которых наделено псевдонимом, имеет нечто от него самого, хотя ему не тождественно, и где он заставлял их дополнять, а иногда и опровергать друг друга по ходу сопоставления не столько разных способов понимать мир, сколько равных способов в нем быть¹.

В XX столетии у приверженцев восходящего к Киркегору взгляда на истину его заветы встречаются в причудливом переплетении с иными воззрениями, от нищезнания с его подменой последовательных доказательств произвольными броскими афоризмами, с его резким разведением истины и смысла, познания и истолкования – до весьма тщательно выстроенной и оснащенной необходимыми аналитическими инструментами феноменологии Эдмунда Гуссерля. Картезианский интеллектуализм и систематичность «наукоучения» Гуссерля о последних предпосылках всякого знания не раз толкали его преемников в Германии и во Франции к попыткам – не лишенным, если вдуматься, известной доли парадокса – возвести на шаткой почве личностного самосознания основательные теоретические постройки, претендующие на безоговорочную всеобщность. Тогда вместо нестройных киркегоровских заметок возникали обстоятельные труды. Однако жизненный срез, на каком они были сосредоточены, задавался все той же, а подчас и еще более острой неприязнью к любым попыткам искать ключ к отдельному, будь оно материальным или, особенно, одушевленным, где-то «позади» его непосредственно созерцаемой «явленности», в структурах и сущностях, когда они установлены наукой, или оглядывающимся на нее философским разумом.

Все ветви экзистенциалистского философствования – умственного течения, которое унаследовало иные из самых неприемлемых для материализма крайностей европейской идеалистической мысли, побуждавших ее на протяжении веков не раз попадать в объятия моралистической мистики, и которое стало самым, пожалуй, законченным мирозерцательным порождением, метафизическим освящением и вместе с тем больной философской совестью острейшего кризиса буржуазной цивилизации на Западе XX столетия, – все эти зачастую соперничающие между собой ветви роднит трагическая разочарованность в способностях опирающегося на рационалистическую установку человеческого ума надежно осмыслить происходящее вокруг уловить в природе и истории что бы то ни было, кроме всегда частичных, рано или поздно подлежащих пересмотру полудостоверностей. Открытие их горделиво ставит себе в заслугу наука, напрасно при этом, по мнению экзистенциалистски настроенных мыслителей, забывая, что за тонкой корой освоенного ею колышется неисчерпаемый, сколько ни старайся, хаос, время от времени прорывающийся наружу и напоминающий о всемогущей случайности как исходной и единственно несомненной «структуре» сущего². «Философия существо-

¹ Подробнее см. кн.: *Гайденко П. П.* Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Сёрена Киркегора. М., 1970; *Быховский В. Э.* Кьеркегор. М., 1972.

² Ниже нам предстоит вновь и вновь касаться этой основной посылки экзистенциалистского мирозерцания, выяснять ее социально-исторические корни, ее идеологическое значение, отнюдь не постороннее идущему в сегодняшнем мире сражению за умы и души, рассматривать вытекающие из нее нравственные и эстетические следствия. Сейчас же – поскольку именно от нее зависит присущий экзистенциалистам особый угол зрения на бытие и поскольку задача данных предварительных замечаний лишь вкратце наметить вытекающий отсюда особый подход к истолкованию их писательского творчества – здесь достаточно просто указать на этот момент, отослав к вышедшим у нас в последние годы работам, где он подвергнут развернутой и обстоятельной философской критике. См., в частности, сб. «Современный экзистенциализм». М., 1966, и кн.:

вания», питаюсь болезненным смущением умов перед историческими потрясениями нашего века, отвергала присутствующую подспудно или явно почти во всех построениях европейского рационализма посылку о глубинном тождестве бытия и мышления, согласно которой человеческий дух и окружающий мир в конечном счете обладают одинаковой природой, что и позволяет, с одной стороны, обосновать безграничные возможности разума познавать ход вещей, а с другой – полагать этот ход вещей где-то в своих потаенных недрах разумным даже тогда, когда секреты такой разумности пока что не раскрыты.

А раз нашему уму, по мысли этих философов, не дано пролить свет на окончательную разумную упорядоченность бытия, обнаружить его благоприятствующий человеку смысл, внятно и исчерпывающе объяснить каждую отдельную жизнь, то долгом философии провозглашается возврат к вещам, событиям, поступкам, людским судьбам как таковым, не сводимым к их сущностным моделям, возврат к тому «остатку», обыденному и вместе с тем «бытийному» (экзистенциальному), неповторимому и причастному к метафизической сокровенности всякого однократного, неминуемо смертного человеческого существования, который не улавливается сегодня и вряд ли вообще может быть уловлен сетями научно-рационалистического познания. Мыслитель берет все эти явления «преднаучно», точнее, «вненаучно» – единичными, разрозненными между собой и неразложимыми дальше, не сводимыми к каким бы то ни было отвлеченным значениям, не нуждающимися ни в каких оправданиях, не заботящимися о том, находятся ли для них причины и цели, – словом, попросту существующими. И рассматриваются они не аналитически, а непосредственно, в их непроницаемой плотности и очевидной данности – схоже с тем, как их схватывает художник, который «мыслит образами»³. С той только разницей, что философ не воссоздает жизнь в вымысле, а рассуждает по поводу нее, излагая свое личное, зачастую попросту житейское, не углубленное с помощью орудий науки восприятие этой «кажущести» и не тщаь обязательно поставить ее в причинно-следственный ряд. В самом настрое экзистенциалистского мышления заключена поэтому известная «врожденная» предрасположенность к писательскому видению мира. Среди ее слагаемых – таящаяся под спекулятивной оболочкой «смыслоискательская» исповедальность, обладающая особой общезначимостью того лирического по своему складу раздумья, что «напоминает обо мне, пробуждает меня, ведет ко мне самому» (К. Ясперс); сосредоточенность на «вечных загадках» жизни и смерти, когда ими исподволь высвечивается и поверяется обыденно-повседневное; отринувшее категориальную сетку «схватывание» вещей и людских судеб как бы впервые явленными здесь и сейчас взору, который ухитрился «вынести за скобки» все существования из источников предшествующей культуры; осмысление действительности, сплавленное с ее напряженным переживанием.

Во Франции с выработанным здесь за века обостренным чутьем к литературным возможностям всякого очередного умственного течения эта особенность, к которой остались скорее глухи в Германии, где учение зародилось и сложилось, была распознана сразу же и тотчас широко использована. Молодой Сартр, метавшийся тогда в поисках возможностей хоть как-то увязать впитанную им с детства сугубо книжную культуру и осаждавшие его со всех

Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм и научное познание. М., 1966; Какабадзе З. М. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тб., 1966; Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969; Кузнецов В. Н. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. М., 1970; Одуев С. Ф. Тропами Заратустры. М., 1971; сб. «Философия марксизма и экзистенциализм». М., 1971.

³ Обстоятельство, уже отмечавшееся в некоторых зарубежных работах, хотя получившее достаточно разные толкования и оценки. Согласно одному из комментаторов экзистенциализма, старавшемуся раскрыть его изнутри, тот факт, что он «выступил одновременно и в философском и в литературном обличье... не есть просто его внешний признак, но коренится в самой его сути» (*Bense Max. Was ist Existenzphilosophie? Zürich, 1955, S. 1*). Другой, обнаруживая разительную перекличку между идеями немецких основоположников этой философии и шедшими совершенно от нее независимо поисками таких писателей, как Валери, Жид, Мальро, заключал: «Философия мало чему могла научить этих последних, зато они могли научить ее многому» (*Everett W. Knight, Literature Considered as Philosophy. The French Example. N.Y., 1959, p. 125*).

сторон житейски-исторические очевидности, едва познакомившись с трудами Гуссерля, расчищавшими почву для «философии существования», увлеченно заговорил о заново открытом в них «мире художников и пророков – ужасающем, враждебном, опасном, но со своими гаванями благодати и любви»⁴. Двадцатидвухлетний Камю, живший еще в Алжире, но успевший уже приобщиться к самым недавним поветриям немецкой идеалистической мысли благодаря своему учителю Жану Гренье, записывал в дневнике: «Думают только образами. Хочешь быть философом – пиши романы»⁵. Позже, в 1946 году, Симона де Бовуар, словно подводя черту под спорами, которые давно занимали их кружок, о чем она потом рассказала и в своих мемуарах⁶, заявила со свойственной ей склонностью к перехлестам и слишком резким размежеваниям: «Описание сущностей (столь занимавшее сторонников теологической, а также и научно-рационалистической линии в западной мысли. – С. В.) не открывает нам ничего, кроме самих слов, и только роман позволяет передать во всей его полной, особенной, отмеченной своим временем действительности первородное бурление существования»⁷. Примечательно сказанное однажды Мерло-Понти, едва ли не единственным из мыслителей этого круга, не попробовавшим себя в писательстве: «Подлинная философия заново учится смотреть на мир, и в этом смысле рассказ может открыть нам его с большей «глубиной», чем целый философский трактат»⁸. Та самая философия, которая многожды с покровительственной снисходительностью растолковывала сочинителям, работающим стихийно и на ощупь, что к чему в жизни, каково ими самими по-настоящему не понятое существо их книжек, в чем их долг и как им следовало бы писать, здесь вдруг сама соглашается скромно отправиться к ним на выучку. Во всяком случае, опасность чужеродных, привнесенных в словесность «извне» вкраплений, внушающая страхи ревнителям чистоты литературного творчества, на сей раз изрядно уменьшается. Не механическое совмещение несочетаемого, а сращение и без того смежного, пересекающегося – так, видимо, следовало бы подойти к философичности всех этих писателей.

И тогда придется признать не слишком плодотворным занятием сплошь и рядом встречающиеся попытки разнимать собственно писательские вещи Сартра или Камю на составные части: одну, навязанную философией и потому «наносную», и другую, идущую от самой что ни на есть жизни и потому подлинную, заслуживающую похвал. Путь каждого из них не был топтанием на одном и том же месте, и жизнь, конечно, заставляла их с годами вносить поправки, подчас весьма важные, в свои очередные сочинения. Но в пределах каждой отдельной книги у писателей такого уровня все-таки доставало умения сводить концы с концами. Потому-то от нехитрой описи их потерь (из-за пристрастия к философии) и достижений («благодаря жизни»), соблазняющей своей простотой, крайне желательно обратиться к толкованию, которое исходило бы из того, что определенная философия тут пропитала саму повествовательную ткань, сообщив ей особое качество.

Последнее, таким образом, отнюдь не противно природе словесности. И вместе с тем оно несет на себе следы своего философского происхождения, поскольку, конечно же, нацеленность на непосредственно данные существования взамен погони за сущностями есть смена установок внутри самой философии, а не отречение от нее вовсе и утверждается с помощью вереницы доводов в споре с иными взглядами, которые по необходимости должны заявить о себе хотя бы затем, чтобы быть отвергнутыми. Вся сложность экзистенциалистского «возврата к единичному» и заключена как раз в том, что источник поведения полагается в каждой свободно себя выбирающей «самостийной» духовности, а не в отвлеченной человеческой при-

⁴ Sartre Jean-Paul. La Transcendance de l'Ego. P., 1965, p. 113.

⁵ Camus Albert. Carnets I. P., 1962, p. 23.

⁶ Beauvoir Simone de. La Force de l'Age. P., 1960, pp. 49–50.

⁷ Beauvoir Simone de. Littérature et métaphysique. – «Les Temps modernes», avril 1946, pp. 1160–1161.

⁸ Merlo-Ponty Maurice. La Phénoménologie de la perception. P., 1945, p. XVI.

роде, будь она определена богословски, биологически, социально или как-нибудь еще; однако выбор этот, во-первых, все же опирается на некую осмысленную и растолкованную «правду» бытия вообще, пусть она сводится к признанию его неизбежной чуждости и хаотичности, а во-вторых, сам по себе есть деятельное воплощение этой «правды» и приглашает проникнуться ею всех других. Короче, неповторимое тут несет в себе преднамеренно оголенный мировоззренческий заряд.

В 1946 году Сартр, представляя американским зрителям театр близких ему по духу и манере французских писателей своего поколения, попытался ввести в атмосферу их творчества, назвав их «кузнецами мифов». По его словам, этот театр вырос «из насущной потребности вынести на подмостки ситуации, которые проливают свет на основные грани человеческого удела на земле»⁹ и в нем сугубо психологическая или бытовая обрисовка характеров оттесняется столкновением разных «прав», разных правд, разных убеждений, выношенных той или иной личностью, сделавшихся ее всепоглощающей страстью и долгом перед собой, а потому отстаиваемых вопреки всем препятствиям, даже под угрозой смерти. Отсылка, прямая или окольная, но неизменно улавливаемая, к самым изначальным, онтологическим особенностям нашего бытия в мире и подача всякого решительного поступка так, будто им закладывается краеугольный камень целой мировоззренчески-ценностной надстройки, надежной или никуда не годной, – таковы два структурных определителя подобного откровенно философского театра, да и не только театра¹⁰. Понятно, что это требует и соответствующего поворота при критическом разборе. Прочтение «наивное», не выходящее за пределы запечатленного в слове и замкнутого в себе «куска жизни», тут не срабатывает. Оно нуждается в замене прочтением «расшифровывающим», время от времени прибегающим к разведкам в пластах духовно-исторической подпочвы этого «куска жизни», чтобы высветить широкую значимость «правд», которые сходятся лицом к лицу на, казалось бы, узкой житейской площадке.

В случае с Альбером Камю необходимость таких постоянных вылазок, пожалуй, особенно настоятельна.

При всей незаурядности своего писательского дара и мастерства, при всех несомненных задатках мыслителя он все же не принадлежал к тем творцам – не важно, в философии или литературе, – которые наделены такой мощной самобытностью, что кажутся подчас идущими не столько в ногу с веком, сколько вразрез с ним. Они не подстраиваются к шагу соседей, а задают им свой шаг. Камю же, скорее, отзывчивый уловитель распространенных вокруг и зачастую еще смутных веяний, превосходно перелагавший их на ясный и чеканный язык. То, что носилось в воздухе, отвердевало под его пером и сразу же опознавалось многими как кровно свое собственное, давно исподволь томившее душу, не находя для себя подходящих слов. И это сделало Камю одним из самых прославленных «властителей дум», «ясновидцем», чье имя не сходило с уст у интеллигентов Запада его поколения.

Сам он старался оправдать возлагавшиеся на него надежды, не слишком отрываясь от своих рядовых почитателей и постоянно подчеркивая, что он всего лишь посланец обыденного, обиходного здравомыслия в жреческой касте высоколобо-изошренных светочей ума. Когда его величали философом, он поправлял: всего лишь «моралист» доброй старой французской складки. Когда его причисляли к экзистенциалистам, он возражал, что не разделяет самых стержневых положений их вождя Сартра, не говоря уже о тех, кто, подобно Киркегору, Шестову, Марселю, перекидывал мостик от «философии существования» к таинствам христианского откровения. И все эти оговорки Камю были совершенно справедливы. Он и в самом деле не жаждал «внести вклад в философию», выступив с законченным, стройным, скреплен-

⁹ Sartre Jean-Paul. Forgers of Mythes. – In «Playwrights on Playwriting». Ed. by Toby Cole. N.Y., 1961, p. 119.

¹⁰ Подробнее см. статью Бачелис Т. «Интеллектуальные драмы. Сартра» в кн. «Современная зарубежная драма». М., 1962, а также мой очерк «Путь Сартрадраматурга» в кн.: Сартр Жан-Поль. Пьесы. М., 1966.

ным с помощью спекулятивной техники учением, предназначенным для изрядно поднатопивших в умоглядной премудрости знатоков, зато труднодоступным для непосвященных.

Вполне сносно владея, впрочем, оружием философской аналитики, что им не раз было доказано, он намеренно удерживался в пределах «прикладной» нравственной «мудрости», признавая надежными умоглядные «системы только тогда, когда они неотделимы от личности своих создателей», когда «этика... есть тщательно выстроенная исповедь»¹¹.

Бесспорно, Камю сродни мыслителям-экзистенциалистам и в своей приверженности к лирико-метафизическому способу философствования, и в тех моментах, что составляют общее достояние идей трагического стоицизма, порожденных растерянностью гуманизма либерально-просветительной закваски перед размахом потрясений западного общества в XX веке. Однако при сколько-нибудь строгом подходе к умственным исканиям Камю нельзя не заметить, что, выдвинув поначалу заостренно-нигилистическую разновидность «философии существования» – «абсурдизм», он затем подверг пересмотру с позиций моралистического гуманизма и ее крайности, и коренные положения экзистенциалистского учения. Поздний Камю считал решительно неприемлемой отправную для французского атеистического экзистенциализма посылку о предшествовании существования сущности и вытекающий отсюда взгляд на поведение личности как воплощение безграничной онтологической свободы, под которой подразумевается чистая возможность и которая обретает свои основания лишь в самой себе¹². По его словам, эссе «Миф о Сизифе» посвящено «как раз критике экзистенциалистов» (прежде всего религиозных), а в трактате «Бунтующий человек» он отвел особо несколько страниц опровержению краеугольных сартровских постулатов, заявляя, что «человеческая природа все-таки есть» и что «бытие может осуществиться лишь в становлении, но становление ничто без бытия» (II, 1427, 1425). Разрыв, происшедший после 1951 года между Камю и Сартром, был вызван политическими причинами, но преломились они прежде всего в разногласиях по философии истории.

Об экзистенциальных умонастроениях Камю, таким образом, говорить правомерно, по определять его строго как всегда остававшегося неколебимым поборника экзистенциалистского умознания – трудно. И тяготея к нему на первых порах, и отталкиваясь от него позже, Камю довольствовался тем, что вбирал, а затем очень вразумительно, нередко с блеском пересказывал ходовые взгляды и мнения своего круга, послужившие источником и материалом, в частности, для собственно экзистенциалистских теорий, но к ним полностью не сводимые. Пока еще не обработанные, не просеянные, не очищенные от житейской плоти, они, однако, разнороднее, пестрее, по-своему богаче, чем каждая полученная из них строго логическая выжимка. Нежесткость Камю-теоретика оборачивается здесь, следовательно, достоинствами Камю-свидетеля, открытого широкому и зыбкому в своих границах потоку тех духовных веяний в странах Запада, которые, несколько забегаая вперед, можно обозначить как «несчастное сознание»¹³ XX века. Оттого-то в книгах Камю, несмотря на их внешнюю простоту и даже про-

¹¹ Camus Albert. Essais. Paris, Bibl. de la Pléiade, 1965, p. 178. Далее в тексте римская цифра II в скобках отсылает к этому собранию эссе и публицистики Камю, арабская цифра – к страницам.

¹² Camus Albert. Théâtre. Récits. Nouvelles. Paris, Bibl. de la Pléiade, 1962, p. 1743. К этому полному изданию художественного наследия Камю в дальнейшем отсылает римская цифра I.

¹³ Заимствованный из «Феноменологии духа» Гегеля, этот термин ныне используется рядом наших исследователей той обыденной идеологии, которая имеет хождение – наряду с «довольным» мещански-охранительным сознанием и как его перевернутая тень – в промежуточных мелкобуржуазных слоях, в том числе и особенно в среде интеллигентов Запада; механизмы этого житейского, дотеоретического мышления зачастую прослеживаются затем и в трудах крупных философов-идеалистов нашего столетия (см. работу Мамардашвили М. К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра. – Сб. «Современный экзистенциализм». М., 1966). Иносказательная броскость словосочетания в данном случае не слишком опасная помеха, поскольку оно призвано дать представление о духовной деятельности на том ее уровне, где она еще крайне рыхла, не выкристаллизовалась вполне и не втиснута в жесткое русло системы. Емкий намек тут, видимо, уместнее, чем однозначное определение.

зрачность, трудно как следует разобраться, не держа в поле зрения этот поток. Они же, в свою очередь, помогают проникнуть в некоторые из весьма важных секретов «несчастливого сознания», воочию проследить, как оно в ходе истории поворачивается своими разными гранями.

Вехи жизни

Политическая публицистика

Жизнь Альбера Камю началась в кварталах алжирской бедноты, и позже он, прославленный писатель, к чьим словам прислушивались далеко за пределами Франции, не раз с горделивой скромностью напоминал, что принадлежит к интеллигентам, знакомым с нищетой не из книг и не понаслышке, – к тем самым, кого у нас когда-то звали «кухаркиными детьми». Он родился 7 ноября 1913 года и был вторым сыном в семье сельскохозяйственного рабочего-поденщика; по материнской линии Камю вел свое происхождение от испанцев, правда, уже давно покинувших родину.

Мальчику исполнился год, когда отец, получив тяжелое ранение в битве на Марне, умер в госпитале. Учиться пришлось на гроши, которые зарабатывала мать, с утра до ночи убирая в богатых домах. И Камю вряд ли удалось бы продолжить образование в лицее, если бы его школьный учитель не выхлопотал стипендию для своего подававшего надежды питомца. Став студентом Алжирского университета, где он занимался по преимуществу философией (его выпускное сочинение было посвящено перерастанию эллинистического мистицизма Плотина в христианское богословие блаженного Августина), Камю, чтобы прокормить себя, был вынужден работать поочередно продавцом запасных частей для автомобилей, письмоводителем в префектуре, служащим в конторе маклера. Перенапряжение рано дало себя знать: в семнадцать лет он заболел туберкулезом, последствия которого, несмотря на лечение, будут сказываться на его здоровье до конца дней.

И все же, несмотря на безденежье, занятость, болезнь, юный Камю весьма далек от угрюмо замкнувшегося в своих трудах и заботах подвижника. Он напорист, изобретателен, раскован. Знавшие его в ту пору¹⁴ обычно вспоминают о его выносливости в путешествиях, страстной привязанности к спорту, остроумии в озорных розыгрышах и проделках, о его энергии застрельщика разного рода забавных или вполне серьезных затей.

В те годы в Алжире возник кружок одаренной, хотя на первых порах и несколько провинциальной молодой интеллигенции, помышлявшей возродить дух особой «средиземноморской цивилизации» – наследницы древнегреческой, латинской, испанской, арабской и других древних культур побережья. «Алжирской школой», которая могла бы всерьез претендовать на создание франкоязычной словесности Северной Африки, этот кружок, разумеется, не был, поскольку для его приверженцев нужды и чаяния самих коренных жителей – арабов – не стали их собственными, и в своих поисках они охотнее всего оглядывались на Париж¹⁵. Но через десяток лет содружество даст Франции ряд отличных литераторов – таких, как эссеист Жан Гренье (он был философским наставником Камю), лирик и ученый Габриэль Одизио, публицист и археолог Макс-Поль Фуше, драматург и романист Эмманюэль Роблес, очеркист и прозаик Жюль Руа. Пока же они делают первые шаги, примкнув к журналу «Риваж», где сотрудничает и Камю. Короткие лирические эссе, вошедшие в его ранние книги «Изнанка и лицевая сторона» (1937) и «Бракосочетания» (1938) и подсказаны столь занимавшими умы его друзей спорами о до- и внехристианских «языческих» заветах средиземноморских цивилизаций. Да и в поздних сочинениях Камю часты по-своему преломленные отголоски этих давних совместных раздумий.

¹⁴ См., в частности, статью: *Roblès Emmanuel*. Jeunesse d'Albert Camus. – «La Nouvelle Revue française», 1960, mars; а также кн.: *Grénier Jean*. Albert Camus (Souvenirs). P., 1968.

¹⁵ Подборку различных высказываний по этому поводу см. в ст.: *Прозюгина С. В.* В спорах о литературе стран Магриба. – «Народы Азии и Африки», № 3, 1966.

Одновременно Камю пробует себя не только в писательстве. Он берется за политико-пропагандистскую и просветительскую работу, организует самодеятельный театр, занимается радиожурналистикой. С 1934 по 1937 год он состоял в компартии, входил в комитет содействия Международному движению в защиту культуры против фашизма и возглавлял алжирский народный Дом культуры. В передвижном Театре Труда он поставил по тексту, написанному им вместе с двумя приятелями, спектакль «Восстание в Астурии», затем пьесы Эсхила, Бена Джонсона, Вильдрака, «На дне» Горького и «Каменного гостя» Пушкина, сценические переделки «Братьев Карамазовых» Достоевского, повести Мальро «Годы презрения»; в постановках он занят и как режиссер, и как актер, а иногда и как суфлер.

Когда в 1938 году парижский литератор Паскаль Пиа основал в Алжире газету «Альже републикен», Камю стал ее везде поспевавшим сотрудником: его перу принадлежали многие передовые статьи и судебная хроника, отчеты об административных заседаниях и рецензии на книги, международные заметки и публицистические репортажи. Независимость левой газеты, не питавшей никакого почтения к легендам о «рае заморских территорий» и помещавшей документально-очерковые материалы о бедствиях коренных жителей деревень и мусульманских предместий Алжира, вызвала придирчивую неприязнь властей. В дни «странной войны», пользуясь чрезвычайными законами о прессе, «Альже републикен» подвергли строжайшей цензуре, а потом вынудили и вовсе закрыться. Та же участь постигла и ее преемницу – газету «Суар републикен». Оставшись без работы, Камю по совету своего покровителя П. Пиа перебрался в Париж и устроился секретарем редакции в газету «Пари-суар».

Впрочем, здесь он уже не печатается сам, ограничившись организационными делами: внешне умеренная «Пари-суар» склонялась к консерватизму полуофициального толка. С тем большим упорством использует Камю свободные часы для работы над рукописями, начатыми еще дома. Среди них – в принципе завершенная уже в 1938 году трагедия «Калигула», текст первого, так и не доведенного до печати романа «Счастливая смерть», наброски эссе «Миф о Сизифе», повесть «Посторонний».

Последняя была окончена в мае 1940 года. Однако, прежде чем попасть в типографию, ей суждены были долгие скитания в вещмешке Камю по дорогам поражения: в июне 1940 года «странная война» вылилась в молниеносный разгром Франции. Отступление забросило Камю вместе с редакцией в Клермон-Ферран, потом в Лион, откуда он вернулся в родные края и несколько месяцев учительствовал в Оране, втором по величине городе Алжира. Здесь диктовался «Миф о Сизифе», на который легла сумрачная тень французской катастрофы, тогда же в записных книжках Камю возникают первые черновые заготовки для «Чумы», – «хронике оранской эпидемии» предстояло медленно и трудно складываться на протяжении шести лет.

Осенью 1941 года Камю снова во Франции, в Южной зоне, где он, подобно будущим героям «Чумы», вскоре оказался заперт и отрезан от жены и близких, оставшихся в Алжире. Страну постепенно покрывала сеть Сопротивления, и Камю включился в работу подпольной организации «Комба». Когда через несколько лет один из журналистов в пылу неумного раздражения станет строить домыслы о причинах этого шага, Камю ответит: «Есть люди, к которым нет смысла обращать подобные вопросы, и я из их числа. Просто нигде больше я себя не мыслил, вот и все. Мне казалось и мне кажется до сих пор, что нельзя принимать сторону концлагерей... И чтобы быть уж совсем точным, скажу, что я отчетливо помню день, когда возмущение, волной поднимавшееся во мне, достигло высшей точки. В то утро в Лионе я прочел газету с сообщением о казни Габриеля Пери» (II, 356) (депутата-коммуниста, расстрелянного гестапо среди других французских заложников в Шатобриане 15 декабря 1941 года).

Между тем летом 1942 года в оккупированном Париже вышел в свет «Посторонний», год спустя – «Миф о Сизифе». Обе книги безвестного писателя из Алжира сразу же сделали его имя знаменитым. Правда, Камю позже сокрушался, что они остались толком непонятыми, поскольку особый духовный климат тех лет побудил часть критики воспринять их

как разоружающую проповедь уныния и горькой мудрости сломленных. Для такого прочтения кое-какие основания были, хотя оно отнюдь не исчерпывало мысли Камю. Отчасти, видимо, желание разъяснить свои взгляды и вместе с тем уточнить их послужило толчком к тому, чтобы в «Письмах к немецкому другу» (1943–1944) совершенно внятно отмежеваться от тех опасных для повседневного поведения крайностей, которыми чреваты некоторые повороты умозрительной мысли в «Мифе о Сизифе», и наметить жесткие пределы, предохраняющие ее от сползания к циническому скепсису и нищенской вседозволенности.

Августовское восстание 1944 года в Париже, вышвырнувшее гитлеровский гарнизон из города, поставило Камю во главе «Комба» – одной из левых газет, возникших в подполье (Камю печатался в ней с 1943 года под псевдонимом «Бушар») и окрепших на гребне освободительной волны. Поначалу все они дружно разделяли выношенные в Сопротивлении надежды на коренные перемены во Франции. Каким именно должно быть это перепахивание национальной почвы, которая дала в 1940 году зловещие всходы разгрома, каждая из них предсказывала на свой лад. Но все сходились на том, что оно призвано оздоровить ветхие общественные структуры. Камю, окрыленный энтузиазмом победы и собственными писательскими и театральными успехами (уже в 1944 году поставлена его пьеса «Недоразумение» с Марией Казарес в главной роли, в 1945-м – «Калигула», где впервые во всей его мощи раскрылся актерский талант Жерара Филипа), ратует на страницах «Комба» за пришествие порядков, которые бы позволили «примирить свободу и справедливость», «коллективистскую экономику и либеральную политику» (II, 1528), лишить денежных воротил их всемогущества и вернуть достоинство трудящемуся (II, 1546), открыть доступ к власти лишь тем, кто безупречно честен и печется о благе всех сограждан (II, 280). Уличные бои в Париже кажутся ему «родовыми схватками революции» (II, 256). Свое призвание он видит в том, чтобы пестовать новорожденного. «Комба» выходит с подзаголовком: «От Сопротивления к Революции».

Роды, однако, не состоялись. Недавнее сплочение вокруг патриотических лозунгов не замедлило дать трещину, поскольку за ними шли социально слишком разнородные слои французов, а вскоре и совсем распалось. Тогда как французские коммунисты, эта «партия расстрелянных», в героические годы Сопротивления возглавлявшая организованное подполье и вынесшая на своих плечах самые опасные его тяготы, добивалась коренных перемен в общественном укладе страны, реформистская часть их вчерашних союзников довольствовалась пожеланиями осторожно и лишь кое-где подлатать прежние учреждения, правые же и вовсе норовили вернуться к старому. С опаской сторонясь первых и не разделяя консерватизма последних, Камю очень скоро очутился между двух огней.

Он вообще с трудом выгребал в том взбаламученном, со встречными завихрениями и коварными омутами, водовороте, каким оказался поток послевоенной истории. По самому складу ума Камю был скорее склонным к увещаниям и проповедям моралистом, чем трезвым политиком: благородные жесты он часто принимал за самое плодотворное дело, разностороннему историческому анализу предпочитал скользкое по фактам и поспешное в заключениях логическое конструирование, кропотливой черновой работе – броские афоризмы и красноречивые анафемы. А между тем как раз в эти годы, когда за рубежом стали известны не одни победы, но и потери, понесенные в ходе становления страной, с 1917 года приковывавшей к себе взоры демократической интеллигенции Запада, стихийному недовольству последней своими отечественными порядками выпали особенно трудные испытания. Камю они повергли в глубочайшее замешательство, которое послужило причиной «несчастья», разорванности всей его политической мысли, ее метаний между мятежными устремлениями и душевспасительной уклончивостью, благородными порывами улучшить существующее и парализовавшими ее страхами, что революционная ломка чревата искажениями и срывами и потому тщетно ее затевать. И по мере того как твердая общественная почва уходила у Камю из-под

ног, он все отчаяннее сердился на свой «свихнувшийся» век и чохом на всю его «историю, которая делается силами полиции и денег против блага народов и правды человека» (11, 326); все ожесточеннее укреплялся в своем предназначении пророка, для очистки совести вызывающего в пустыне глухих; все упрямее провозглашал благие пожелания самым что ни на есть полезным вмешательством в события. Добрая воля и честность перед собой Камю-публициста несомненны, но они не помешали ему в конце концов зайти в тупик.

Когда во Франции, как и во всем остальном послевоенном мире, бескровные, но ожесточенные сражения «холодной войны» в очередной раз потребовали от каждого деятеля культуры твердо определить, на чьей он стороне, Камю во что бы то ни стало старался избежать четкого выбора. Себе он предназначал некое особое положение независимого «вольного стрелка», который хоть и не над схваткой, а в самой ее гуще, но все же ухитряется быть вне строя регулярных армий¹⁶. Отчасти эта иллюзорная позиция питалась верой во всемогущество своего писательского слова: «Чума» (1947), пьесы «Осадное положение» (1948) и «Праведные» (1949) принесли Камю международное признание.

Но еще более утверждала его в сознании своей правоты мысль, что он, несмотря на уход из «Комба» в 1947 году, не одинок, что он чуть ли не рупор разрозненной левой интеллигенции, которая в мире, расколовшемся на два лагеря, вела судорожные поиски промежуточного «третьего пути».

Близкий к Сартру и его приверженцам – хотя не принимая вполне, как уже говорилось, самой «философии существования» и не всегда поддерживая прямо их организационные начинания, в частности попытки сколотить особую «партию» интеллигентов-некоммунистов, – Камю в своих статьях занимает круговую оборону. Он защищает частную личность с ее тягой к непритязательному тихому счастью от посягательств всех на свете диктатур, какого бы происхождения и сути они ни были. Одиночество на распутье, разумеется, его тяготило. Однако, в отличие от Сартра, который был не склонен возводить беспомощность в доблесть и старался извлекать уроки из очередных провалов, всякий раз делая попытки углубить политико-исторический анализ происходящего вокруг, Камю умел утешиться тем, что сам себе рисовался стойким оплотом вольности и чистоты, живым укором человечеству, отравленному «цезаристски-полицейским» угаром.

Впрочем, оплот не был так уж неколебим. К концу сороковых годов Камю пришел к заключению, что при сложившейся международной обстановке, когда буржуазные страны скованы цепью поставленных под ружье блоков, ни в одной из них не может произойти революции без риска развязать атомную катастрофу на всей земле. Отсюда задача: во что бы то ни стало сохранить шаткое равновесие и ради этого пожертвовать упованиями на революцию, столь вдохновлявшими Камю еще несколько лет назад. Опасаясь мнимореволюционного авантюризма, он справедливо считает насущным поддерживать мирное сосуществование стран с разными социальными системами. Но от этого он делает шаг к тому, чтобы похоронить совсем надежды на коренные сдвиги и ограничиться посильными стараниями облагородить сложившиеся институты, исподволь врачую западное общество – ту самую «механическую цивилизацию», которая, по его же собственному приговору, после Хиросимы «опустилась на последнюю ступень варварства» (II, 291). Тогда как Сартр, пусть не без серьезных колебаний, помышляет о судьбе попутчика революций XX столетия и пробует, пусть не без недоразумений и оговорок, освоиться в климате марксистской мысли, Камю от всего этого отшатывается. Точно богоборец, обидевшийся на создателя за то, что творение его рук не походит на блаженный земной рай, он ополчается на коммунистическое учение и подготовленную им диктатуру пролетариата, какой она предстала к тому моменту пристрастному взгляду извне.

¹⁶ Именно так Камю представил себя слушателям в речи, произнесенной по поводу вручения ему Нобелевской премии за 1957 год (II, 1092).

Разрыв между двумя соратниками, а вместе с тем очередное крушение идеологии «промежуточной левой» во Франции, наступил после выпуска в свет трактата Камю «Бунтующий человек» (1951). Книга задумана как своего рода сопоставительная анатомия бунтарского сознания в Европе за последние два века: от просветителей до сюрреалистов, от народников до... гитлеровских «белокурных бестий». Столь причудливый ряд возможен лишь постольку, поскольку социальные корни каждого из ответвлений «бунтарства» обрублены, следовательно, вынута их живое общественное нутро и оставлены полые, а потому схожие оболочки мятежа как такового (II, 517). Их уже нетрудно вытянуть друг за другом, словно звенья в цепочке «чистого становления» мятежности из самой себя, время от времени прибегающей к простым перестройкам все тех же исходных данных. В результате на наше обозрение предстает озадачивающая вереница «провозвестников мятежа» – плод не столько исторического мышления, сколько раздраженной игры ума: здесь Сен-Жюст и маркиз де Сад оказываются предтечами Гегеля, Маркс шествует в паре с Ницше и Нечаев прокладывает путь Ленину.

Весь памфлет скрепляют две сквозные идеи, кстати, не принадлежащие самому Камю, а заимствованные из разных источников и сплетенные вместе.

Первая из них восходит к Достоевскому, но обработанному и повернутому с поправками на XX век Николаем Бердяевым, а затем растасканному на пропагандистские клише проворными журналистами. Она сводится к тому, что революционная философия вообще и марксизм в особенности – последний служит главной мишенью для Камю – есть лишь принявшее светский облик эсхатологическое мессианство. Оно унаследовано от иудейско-христианских пророков и попросту переименовано: вместо провидения обожествлена сама история и на ее алтарь брошено все и вся, искупителем первородного греха сделан рабочий, а в грядущем обещано все то же второе пришествие Христа с мозолистыми руками и светлое царство духа, но только уже на земле (II, 594–595). Свобода личности здесь растоптана железной поступью рационалистически истолкованной Истории, и жизнь сегодняшних поколений безжалостно принесена в жертву неведомому будущему «граду солнца» (II, 611–613).

XX столетие, согласно Камю, одержимо желанием сделать былью легенду о Великом инквизиторе, пророчески сочиненную Достоевским.

Другая опорная мысль «Бунтующего человека» имеет, скорее, давнюю французскую родословную, у истоков которой находится отец анархизма Прудон, однажды предсказавший, будто «правительство не может быть революционным по той простой причине, что оно правительство». Перерождение Прометея в Цезаря, штурм тиранических твердынь в строительство казармы, утверждает Камю, – фатально, и XX век с его тяжкими уроками и злоключениями окончательно сорвал покровы с тайны исторического коварства, впервые выданной еще якобинцами.

Источник этого проклятия, изначально тяготеющего над всяким порывом к свободе, заложен, по Камю, в самой механике бунта. Поначалу он – стихийное возмущение против несправедливого порядка, когда раб бросает в лицо угнетателю несогласие опуститься ниже какой-то грани своего унижения. Но раб не останавливается на этом, он хочет заменить несправедливый порядок порядком справедливым: бунт переходит в революцию. Она уже есть коренная ломка старого уклада и попытка создать иной, более совершенный уклад. Однако всякая организация обуздывает стихию, кого-то ущемляет, кого-то подавляет – прежде всего тех, кто ранее был хозяином и теперь низвергнут. Бунтарь, взявший власть в свои руки, сразу же, считает Камю, пачкает их: он вступает в заколдованный круг и сам оказывается угнетателем. Привычка подавлять врагов распространяется на друзей. Вырваться из этого порочного круга можно, по мысли Камю, лишь одним путем: снова стать мятежником, на сей раз уже против самим же построенного государства. Бунт, следовательно, в глазах Камю, выше, подлиннее революции – он не кончается с возникновением государства вчерашних угнетенных. «Революционер в то же время и бунтарь, иначе он не революционер, а полицейский и администра-

тор, обращающийся против бунта. И если он бунтарь, он приходит к тому, что восстает против революции» (II, 651). Всякий государственный строй, учит Камю, несправедлив, значит, «революционер превращается в поработителя либо становится еретиком» (II, 692). Самое же святое дело – бунтовать, но не прикасаться к власти, так по крайней мере нет риска замарать себя, зато в награду получишь праведническую чистоту души.

Но разве поработенный восставал ради того, чтобы вдоволь натешиться архимьятежными речами и жестами, в конце концов оставив несокрушенным гнет, пригивавший его к земле? Разве он был озабочен изысканием предлогов для личного душеспасения, а не коренной перестройкой всего бывшего уклада жизни, от чего зависит и его собственная судьба и судьба миллионов его собратьев? Выкладки «Бунтующего человека» неминуемо вели к «праведничеству» скрещенных, точнее, простертых с укоризной рук, к отречению от сколько-нибудь действительного исторического творчества. Книга вышла два года спустя после того, как во Францию проникли сведения о трагических нарушениях, еще через пять лет во всеуслышанье признанных подлежащими решительному исправлению. Камю воспринял эти известия как единственную и перечеркивающую все остальное правду о том, что происходит «за железным занавесом», и поспешил заключить: да, старое общество одной ногой стоит в могиле, но ведь новое прыгает туда чуть ли не обеими ногами. И раз, по убеждению Камю, очередное доказательство истонной несовместимости на попрание истории чистых замыслов и их осуществления налицо, то и поставим крест на революциях, погребем их под лозунгами «вечного повстанчества».

Повстанчества мнимого, равнозначного отказу от попыток что бы то ни было всерьез менять в обществе и потому стыдливо-охранительного. Ведь если история не знала политики нравственно безупречной с точки зрения ригористического и, увы, утопического морализма, то ведь та же история не знала, как без политики внедрить нравственность в жизнь. «Вечный мятеж» Камю рождался из отчаяния перед неминуемостью этого трудного выбора и был пожеланием – на словах – от него уклониться. На деле же у «бунтарства» Камю, как водится, была своя вполне благообразная успокаивающая изнанка. И к концу книги писатель прямо ее обнажил, отдав свое безоговорочное предпочтение синдикализму скандинавского толка, который держится строго в рамках профессиональных нужд и ни в коем случае не потрясает устоев буржуазной государственности. Приключения духа, охваченного повстанческим пылом, завершаются весьма скромно. Камю словно подтверждает всем множеством своих исторических и философски-идеологических доводов признание, вырвавшееся у него однажды еще в пору юности: «В глубине моего бунта дремало смирение» (II, 87).

Отныне писатель, столь гордившийся своей рабочей закваской и левизной, хотел он того или нет, попал в объятия пропагандистов обороны Запада от «коммунистической угрозы», сразу подхвативших «Бунтующего человека» как свое теоретико-идеологическое евангелие. Камю последнего десятилетия его жизни уже не на «третьем пути», он попросту сбился с дороги и наугад блуждал по чашобе современной истории, принимая за хитрую ловушку всякий открывающийся просвет. Он боялся произнести «да» чему бы то ни было, кроме смутных благих мечтаний, совершенно безопасных для существующего на Западе строя по причине их очевидной несбыточности. На устах у него одни упрямые «нет» – «нет» фалангистской Испании, «нет» алжирским повстанцам, «нет» французским «ультра», «нет» переменам в социалистическом лагере после 1953 и особенно 1956 года, «нет» формалистическим «башням из словеной кости» и «нет» литературе, вторгающейся в жизнь, чтобы ее очеловечить.

Протесты, протесты, протесты, отлучения, изредка перемежаемые утопиями, – так выглядит большая часть публицистики Камю, собранной в трех книгах его «Злободневных заметок» (1950, 1953, 1958).

Есть писатели, которых разреженный воздух одиночества, возникающего в таких случаях, даже радует и помогает сосредоточиться. Камю с его страстью вариться в гуще дел, с его жадой если не влиять на ход событий, то быть всегда услышанным, нечем было дышать

в кабинетном затворничестве. Он метался, тосковал в лирических эссе книги «Лето» (1954) по минувшим дням своей молодости в Алжире, впадал в надрывное покаяние потерянного для других и потерявшего самого себя изгнанника. Повесть «Падение» (1956) и сборник рассказов «Изгнание и царство» (1957) – горькие, во многом исповедальные книги, навеянные жаждой вопреки всему настоять на своей правоте и вместе с тем подтачиваемые подозрениями в каком-то роковом просчете.

Зато как раз в эту пору на Камю обрушился водопад похвал, почестей, увенчаний. Восторгов и прежде, впрочем, хватало, но теперь они шли с другой стороны и имели особый оттенок. Камю вдруг нарекли совестью либерального Запада – не такой уж лестный титул для закоренелого «мятежника». Приручение писателя обществом, в котором он томился, все же состоялось, хотя и не потому, что его сманили, а потому, что он сам шел, вернее, смятение – это несчастье моралистического ума, поддавшегося испугу перед историей, – влекло его туда, где ему поначалу меньше всего хотелось бы очутиться. Сегодня еще жестче, чем прежде, душеспасение, удаляющееся в праведническое изгнанничество посреди истории, вместо того чтобы в ней работать, поверяется вполне исторической логикой. И эта логика отнюдь не расположена внимать благонамеренным заверениям насчет «между» и «вне», учиняя им расшифровку при помощи своего социально-политического «или – или» со всей его неумолимой однозначностью.

«Охранительное бунтарство» позднего Камю повергало его самого в уныние и явно подрывало работоспособность. Он предпринимал шаги, чтобы вернуться к режиссуре; подумывая о собственном театре, пока ставил спектакли, но не по собственным пьесам, а по сценическим переработкам, извлеченным в 1957 году из «Реквиема по монахине» Фолкнера и в 1959-м – из «Бесов» Достоевского. Когда Камю разбился в машине 4 января 1960 года, возвращаясь в Париж после рождественских каникул, в его письменном столе не нашлось ни одной рукописи, пригодной для печати, кроме записных книжек¹⁷.

¹⁷ В 1971 году во Франции была, впрочем, выпущена повесть Камю «Счастливая смерть» – одна из его ранних проб пера, которую он сам, считая явно неудачной, решил не печатать и которая, по существу, была предварительным нащупыванием проблематики и стилистики «Постороннего».

Алжирский пролог «Изнанка и лицевая сторона», «Бракосочетания»

Когда пробуешь охватить одним взглядом четверть века писательской работы Камю, поражает на редкость четкая, будто заранее обдуманная и тщательно выверенная упорядоченность его наследия. Иной раз трудно отделаться от догадки, неверной и все же соблазнительной, что оно не сложилось в ходе стихийных и зачастую сбивчивых поисков, а выстраивалось умом, озабоченным тем, чтобы кривая его становления – коль скоро она не может быть совсем уж прямой линией – все-таки была по возможности стройной и плавной, без резких изломов и внезапных зигзагов. Книги следуют одна за другой так, словно это очередные разделы единого сочинения, обогащенного по ходу продвижения вперед и повернутого разными гранями. «Миф о Сизифе» растолковывает в пространных умозрительных выкладках истины, открывшиеся повествователю ранних лирических эссе в минуты озарений; «Бунтующий человек» отправляется от той самой точки, где остановилось раздумье «Мифа о Сизифе». В свою очередь, теоретические работы не только примыкают к пьесам и прозаическим повествованиям, но и дают ключ к ним: «Миф о Сизифе» проливает свет на философскую суть «Калигулы» и «Постороннего», в одной из главок «Бунтующего человека» обсуждаются факты, послужившие материалом для «Праведных». Эпизоды, мимоходом намеченные в какой-то вещи, потом образуют костяк следующих: из нескольких фраз «Постороннего» выросло «Недоразумение», лицо, едва промелькнувшее в том же «Постороннем», станет чуть ли не основной фигурой «Чумы».

Не делая секрета из известной преднамеренности всех этих переключек и подхватов, Камю в «Записных книжках» в 1947 году набросал для себя даже схему своего рода триптиха, каким ему рисовалось собственное творчество. Хронология и логическое членение здесь совпадают. Первая часть озаглавлена «Абсурд» и включает произведения с кануна войны до ее окончания: «Калигулу», «Постороннего», «Миф о Сизифе», «Недоразумение». Во вторую, «Бунт», входят «Чума», «Праведные», «Бунтующий человек» – попытки извлечь уроки из прошлого, обдумать судьбу и долг личности в потоке истории, родственные всей интеллектуальной атмосфере в послевоенной Франции. Для третьей в черновиках Камю тогда еще не нашлось названия, и там значатся замыслы, так и не осуществленные. Но после гибели писателя можно с немалой долей приближенности обозначить как «Изгнание» часть, приходящуюся на пятидесятые годы, отнеся сюда «Падение» и «Изгнание и царство» (I, 1814). У каждой части и в самом деле есть довольно очевидные исторические, биографические и тематические границы. Камю как бы сам подсказывает наиболее желательный подход ко всему, что вышло из-под его пера: за летописью трудов и дней он приглашает уловить жесткую последовательность мысли, привыкшей к ясной расчлененности пройденного ею пути и вместе с тем сопряжению всех своих концов и начал.

Вне триптиха остаются ранние лирические эссе: Камю считал свое тогдашнее мастерство незрелым, хотя и оговаривался, что именно там его истоки (II, 5). Но в подобных случаях очень важны как раз первые шаги – то, что при ином складе писателя заслуживает разве что беглого упоминания среди робких проб пера. В «Изнанке и лицевой стороне» и «Бракосочетаниях» впрямую, с азбучной элементарностью, высказаны те аксиомы, которым суждено быть отправными для всех позднейших исканий Камю и во многом предопределить самый угол его зрения на жизнь, равно как и его писательский почерк. Эти две книжки, увидевшие свет еще в Алжире (к ним тесно примыкают короткие эссе, вошедшие в 1954 году в сборник «Лето» и писавшиеся начиная с 1939 года), – пролог ко всему творчеству Камю.

В обеих книгах немало метких зарисовок: толпа на улицах и солнечных пляжах Алжира, ее вечерние развлечения и спортивные зрелища, облик завсегдатаев кафе, кинозалов, танцплощадок, домашний быт обитателей предместий. Однако краткие эссе Камю – менее всего «физиологические очерки» или репортажи. Для наблюдателя нравов он слишком погружен в себя: он и не пробует проникнуть внутрь житейской механики, с него достаточно двух-трех световых пятен и примет, схваченных на лету, чтобы, оттолкнувшись от этого, предаться каким-то своим заветным мыслям о нашей земной участи. Социальная сторона бытия вообще занимает его в последнюю очередь – вся эта служба, семейные заботы, привычки своего круга, насущные нужды и прочий повседневный ритуал лишь заслоняют изначальную правду («Любовь к жизни»), ту неизреченную тайну, которую каждый хранит в сокровенных уголках сердца, не пробуя даже передать в словах. Другие могут в нее проникнуть не иначе, как расшифровав чужое молчание или случайно перехваченный взгляд («Ирония»). Конечно, уклад общества, обрекающего многих на бедность, тяжким бременем ложится на их плечи, но ведь так повелось не со вчерашнего дня и не завтра изменится. Все это небезразлично, но в конечном счете преходяще, наносно. Истина кроется за пределами этого пласта жизни. «Я находился где-то на полпути между нищетой и солнцем, – пояснял Камю свои первые эссе двадцать лет спустя, в предисловии 1954 года к «Изнанке и лицевой стороне». – Нищета помешала мне уверовать, что все благополучно в истории и под солнцем; солнце научило меня, что история – это не все» (II, 6).

Пока что неблагополучие истории, к которому Камю-газетчик не остался равнодушен, почти не попадало в поле зрения Камю-эссеиста. Он склоняется к тому, что загадки мироздания открываются вполне и до конца только при свидании один на один с безлюдьем природы – прибрежным песком, морем, голыми каменистыми скалами, палящим солнцем, развалинами древних городов, заброшенными посреди пустыни. Рассказом о таких встречах – «бракосочетаниях» с землей, водой, небесным огнем – и становятся эссе Камю. Если уж искать далеких предтеч, на чьи жанровые традиции он здесь опирался, то они – среди мечтательных сочинителей «прогулок», какими полна французская литература от Руссо до Шатобриана.

«Изнанка и лицевая сторона» и «Бракосочетания» одновременно и путевые заметки, и философские этюды, и лирические медитации – словом, запись нестройно текущих дум по поводу зрелища, внезапно поразившего взор и побудившего вспыхнуть свет озарения, которое давно, исподволь теснило грудь, ожидая своего часа.

Тело, дух, материальные стихии – точно три собеседника, сведенные в «прогулках» Камю для разговора о самом важном: о радости жить и трагедии жизни. Тело жаждет наслаждаться яствами земными, оно ненасытно впитывает благоухание южных цветов, прохладу ласкового моря, обжигающие лучи полуденного солнца, дыхание суховея из пустыни, шорохи сумерек, сверкающие краски зари – все то, что ловит слух, глаз, обоняние, кожа. В такие минуты свершается торжественный обряд причащения к дарам природным, и пронзительная радость охватывает того, кто сподобился этой языческой благодати. «Море, равнина, безмолвие, запахи земли – меня переполняла пахучая жизнь, и я кусал золотистый плод мира, потрясенный вкусом сладкого и терпкого сока, что стекал по моим губам. Нет, ни я, ни мир сами по себе не имели значения, но лишь наше согласие и еще тишина, рождавшая меж нами любовь» («Бракосочетание в Типаса́», II, 60). Любовь, дающая чувство почти мистического родства с космосом, полной слиянности тела и стихий, когда «толчки крови совпадают с мощным биением солнца в зените» («Лето в Алжире», II, 75).

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.